

Université de Montréal

Le diable à Küsnacht.
Psychanalyse jungienne des possessions.

Par Denis Charrier-Adams,
Psychologue, Psychanalyste jungien.

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions
en vue de l'obtention du grade de
Ph.D. en sciences des religions.

Décembre 2012

© Denis Charrier-Adams, 2012

Située à 10 km de Zurich en Suisse, la ville de Küsnacht est le lieu le plus associé à la psychanalyse jungienne. C.G.Jung y vécut et y tint son cabinet de consultation de 1922 jusqu'à sa mort en 1961. Aujourd'hui Küsnacht abrite l'institut Jung et la fondation mondiale pour la psychanalyse jungienne (IAAP).

*Je dédie ce travail à l'Homunculus de Jung
et à mon fils, Brandon
(aussi épatants l'un que l'autre).*

« L'époque que nous vivons est la fin d'une parenthèse, celle qu'a représenté la civilisation judéo-chrétienne. Cette dernière a créé un système culturel qui a influencé le monde pendant deux mille ans. Nous arrivons à la fin de cette présence. D'autres valeurs sont en train de s'imposer, et les techniques digitales ressuscitent le collectif contre l'individu, l'émotion contre la résistance à la pulsion, l'animalité contre la sacralité d'un homme parfait et renonçant au péché, l'étrange contre le surnaturel et l'intensité de l'éphémère contre la croyance en l'éternité. Le fait digital et les nouvelles technologies nous font vivre de manière intense, nous transformant à nouveau en animaux primitifs tournés vers le ciel ».

(Delsol, 2011)

Résumé

Constatant une lente érosion de la place du religieux dans nos sociétés modernes, ainsi qu'une construction - voire un bricolage - d'une foi et d'une pratique religieuses plus individualistes, cette recherche vise à porter un regard psychanalytique jungien sur les manifestations de possessions diaboliques en tant que miroir, s'il en est un, de ces errances religieuses. Quelle place les possessions ont-elles tenue à travers l'histoire des religions chrétiennes? Comment se manifestent et comment sont reçues aujourd'hui les pérégrinations du diable? Est-il possible qu'une lecture jungienne de ces phénomènes nous amène à réaffirmer l'inévitable dissociabilité de la psyché, et comment cette variable pourrait-elle permettre au clinicien de mieux comprendre et appréhender les phénomènes de possession?

Ce travail de recherche se présente tout d'abord par une confrontation d'un clinicien à deux cas de possession diabolique dans son bureau, autour desquels s'articulent ensuite plusieurs volets qui permettent d'appréhender, chacun à leur façon, un des aspects des possessions diaboliques : l'aspect historique, psychiatrique, sociologique et enfin le volet plus spécifiquement jungien. Cette recherche se conclut sur un dernier cas clinique de possession à travers lequel l'ensemble des différents volets abordés permet au clinicien d'élaborer différemment la problématique des possessions, ainsi que leur contenu archétypal.

Mots-clés : Jung, psychanalyse, possession, exorcisme, diable.

Abstract

The slow erosion of the place of religion in our modern society is leading to an increasing amount of individualistic faith and self created religious practices. This research is a Jungian psychoanalytic reading of evil possessions as potential signs of religious erring. What place have evil possessions had across Christian history, and how are they manifested and acknowledged today? The Jungian reading of such phenomena might help us discover the central role of psychological dissociation and the influence this variable plays in our comprehension of possessions.

This research starts with the presentation of two cases of possessions in the office of a clinician. It is followed by an exploration of different aspects of possessions: historical, psychiatric, sociological and finally a more specific Jungian approach of the problematic. Each aspect, in turn, will elaborate a different way to look at the problematic. It is concluded by a final case of possession through which all various aspects of possession explored will enable the clinician to elaborate a different understanding of the initial cases, including an archetypal exploration.

Keywords: Jung, psychoanalysis, possession, exorcism, evil.

TABLE DES MATIÈRES

| | | |
|-------|---|----|
| 1 | PRÉSENTATION DE DEUX CAS CLINIQUES TROUBLANTS : L'ÉCOUTE DE DEUX POSSESSIONS DIABOLIQUES DANS LE BUREAU DU PSYCHANALYSTE..... | 4 |
| 1.1.1 | MOTIF DE CONSULTATION ET HISTORIQUE PERSONNEL..... | 5 |
| 1.1.2 | DYNAMIQUE TRANSFÉRENTIELLE INITIALE..... | 8 |
| 1.1.3 | DYNAMIQUE ARCHÉTYPALE: LE MAHÂBHÂRATA..... | 16 |
| 1.1.4 | SORTIE DU CADRE ANALYTIQUE ET RÉCUPÉRATION RELIGIEUSE..... | 24 |
| 1.1.5 | DEUXIÈME ÉPISODE PSYCHOTIQUE..... | 26 |
| 1.1.6 | INTERVENTION DE L'ÉGLISE PENTECÔTISTE..... | 27 |
| 1.2.1 | DEUXIÈME CAS DE POSSESSION : REQUÊTE D'UN DIOCÈSE CATHOLIQUE..... | 28 |
| 1.2.2 | LES DIOCÈSES DISSOCIÉS..... | 32 |
| 1.3 | CONCLUSION..... | 33 |
| 2 | HISTORIQUE SUCCINCT DU DIABLE ET DES POSSESSIONS DANS L'ANTIQUITÉ..... | 36 |
| 2.1 | BABYLONE, BERCEAU DE LA CIVILISATION..... | 41 |
| 2.2 | ESCHATOLOGIE ZOROASTRIENNE..... | 44 |
| 2.3 | LES INITIÉS DE L'EGYPTE..... | 45 |
| 2.4 | LA GRÈCE ANCIENNE..... | 46 |
| 3 | PERSPECTIVES JUDÉO-CHRÉTIENNES..... | 48 |

| | |
|---|-----|
| 3.1 MANUSCRITS DE LA MER MORTE..... | 52 |
| 3.2 LA PRATIQUE DE JÉSUS ET SON INTERPRÉTATION | 54 |
| 3.3 LES POSSESSIONS DANS L'ÉGLISE AUJOURD'HUI : BRÈVE TOPOGRAPHIE..... | 67 |
| 3.4 LA SITUATION AU QUÉBEC : RENCONTRE AVEC L'EXORCISTE DU DIOCÈSE DE MONTRÉAL..... | 89 |
| 3.5 PETIT INTERMÈDE : POSSESSIONS ET RÊVES À TRAVERS L'HISTOIRE..... | 91 |
| 3.6 CONCLUSION..... | 99 |
| 4 APERÇU DES LECTURES CLASSIQUES DES PHÉNOMÈNES DE POSSESSION : POINT DE VUE PSYCHIATRIQUE ET ÉLÉMENTS CLINIQUES..... | 101 |
| 4.1 HYSTÉRIE..... | 104 |
| 4.2 ÉPILEPSIE | 110 |
| 4.3 PARANOÏA | 113 |
| 4.4 TROUBLE BIPOLAIRE, ÉTATS LIMITES ET PSYCHOSE | 118 |
| 4.5 PERSONNALITÉS MULTIPLES ET DISSOCIATIVES | 123 |
| 4.6 BRÈVE TOPIQUE FREUDIENNE ET PISTE DE SIGNIFIANT LACANIEN..... | 128 |
| 4.7 CONCLUSION..... | 130 |
| 5 LA RÉSURGENCE ARCHÉTYPALE DU DIABLE CHEZ LE PELERIN ET LE CONVERTI MODERNES D'HERVIEU-LÉGER..... | 134 |
| 5.1 LA PERTE DU RELIGIEUX..... | 134 |
| 5.2 LES NOUVEAUX PHÉNOMÈNES RELIGIEUX..... | 138 |

| | |
|---|-------|
| 5.3 LA FRACTURE SOCIALE PAR L'EXEMPLE DU DIABLE..... | 144 |
| 5.4 LA POLARISATION DES CONVERTIS | 148 |
| 5.5 CONCLUSION..... | 151 |
| 6 LA PLACE DU DIABLE ET LA DISSOCIABILITÉ PSYCHIQUE : | |
| LECTURE JUNGIEUNE | 156 |
| 6.1 ANTÉCÉDENTS PHILOSOPHIQUES | 156 |
| 6.2 L'ÉCOLE DISSOCIATIONNISTE..... | 158 |
| 6.3 LE TEST D'ASSOCIATION DE MOTS : ANCÊTRE DU POLYGRAPHE. | 162 |
| 6.4 LES COMPLEXES..... | 165 |
| 6.5 L'INCONSCIENT COLLECTIF, LES ARCHÉTYPES..... | 168 |
| 6.6 ÉPISTEMOLOGIE JUNGIEUNE..... | 172 |
| 6.7 CONCLUSION : DU BON USAGE DE LA CAPACITÉ DISSOCIATIVE..... | 182 |
| 7 ECOUTE ARCHÉTYPALE DE L'EXPÉRIENCE DE POSSESSION..... | 188 |
| 8 CONCLUSION : BRÈVE PRÉSENTATION D'UN TROISIÈME CAS | |
| CLINIQUE, UNE POSSESSION RÉTROSPECTIVE | 202 |
| BIBLIOGRAPHIE | 216 |
| ANNEXE I | X |
| ANNEXE 2 | XI |
| ANNEXE 3 | XVI |
| ANNEXE 4 | XVIII |
| ANNEXE 5 | XIX |

Introduction

L'origine de l'intérêt pour ce projet de recherche, repose sur une pratique d'écoute psychanalytique et de confrontation à des cas cliniques présentant de fortes similitudes avec des états de possession. Ces cas impliquent une prépondérance d'états qui pourraient être qualifiés cliniquement de psychoses dans lesquelles s'impose la question du rapport au religieux, la portée thérapeutique d'un exorcisme pratiqué par des pasteurs ou encore des événements dans le bureau du praticien d'une nature qui aurait pu être reçues comme des manifestations de possessions diaboliques. Dit plus simplement, il s'agit, à l'origine du projet, de confrontation d'un clinicien à des situations surprenantes.

Face à cette confrontation, ce projet propose de convoquer, en quelque sorte, plusieurs « témoins » à la barre, afin d'entendre comment plusieurs perspectives différentes pourraient aider le clinicien à articuler une compréhension différente des phénomènes rencontrés. Deux cas cliniques dans lequel s'impose un rapport au religieux seront tout d'abord présentés. Le premier cas a été retenu ici parce qu'il illustre bien les difficultés auxquelles s'est heurtée la pratique clinique, lorsqu'une dimension religieuse est venue se substituer au processus thérapeutique. Le deuxième cas clinique présenté mérite une précision. En effet, il est ici amené « a posteriori », puisqu'en fait, il est le fruit de consultations qui ont elles-mêmes découlées de la recherche présentée ici. Dans les faits, cette recherche nous amènera à rencontrer des prêtres catholiques chargés de la fonction d'exorciste au sein de leur diocèse. C'est le fruit d'une de ces rencontres qui amènera le patient présenté ici à me consulter, suite à une référence émanant d'un diocèse.

Nous reviendrons brièvement sur l'histoire des possessions à travers le temps, puis dans une perspective succincte judéo-chrétienne, afin de bien comprendre la place que le diable occupe dans le rapport des sociétés au religieux. Nous tenterons d'examiner ensuite d'une façon clinique plus classique, les troubles psychologiques qui pourraient être mis en rapport avec des signes de possession. Suite à cet exposé clinique, nous «convoquerons» la sociologue Danièle Hervieu-Léger, afin de jeter un éclairage sur la question des pèlerinages religieux et des conversions, ainsi que du lien potentiel entre les pertes de repères et les résurgences diaboliques.

Nous aborderons enfin une lecture jungienne des phénomènes de possession, et leur corolaire, la question centrale de la dissociation psychique. Cette lecture permettra de rendre leurs places aux manifestations diaboliques dans la quête d'individuation¹ de chaque être, tout en tentant d'éviter une polarisation psychiatrique clinique ou fondamentaliste religieuse. Ce travail se conclura par l'exposé d'un dernier cas clinique à travers lequel nous verrons comment les volets précédemment abordés, à savoir, historique, sociologique, clinique et jungiens, permettent d'accueillir différemment un dernier cas de possession qui s'est présenté au clinicien de manière quasi synchronistique².

¹ Jung définit l'individuation comme le processus par lequel un être devient un individu psychologique, c'est-à-dire une unité autonome et indivisible C. G. Jung, *L'énergétique psychique* (2e éd. entièrement revue et augm. d'un index. edn.; Genève: Librairie de l'Université, 1973b).

² Le concept de synchronicité dérive des notions d'archétype et d'inconscient collectif, sur lesquelles nous reviendrons dans le sixième chapitre. Une synchronicité est une occurrence simultanée d'au moins deux événements acausaux, mais dont l'association prend un sens pour la personne qui les perçoit. C. G. Jung and Aniela Jaffé, *Ma vie : souvenirs, rêves et pensées* (Nouv. éd. revue et augmentée d'un index. edn.; Paris: Gallimard, 1973).

Enfin, notons que dans la littérature, sur la question des possessions, les travaux d'Erika Bourguignon (Bourguignon, 1973, 1976) nous ont semblé faire référence. En termes généraux, nous pourrions dire qu'être possédé signifie que nous ne sommes plus « en charge » et que nous n'existons plus, (temporairement ou pas). Cet état se différencie d'une transe, volontaire ou pas, en ce sens que cette dernière constitue l'expérience d'être habité par un démon ou un esprit, tandis que dans le cas d'une possession, on ne se sent pas possédé, durant l'expérience, l'on se trouve plutôt, ou l'on est dit, possédé, sans avoir conscience de cet état : on disparaît et quelque chose d'autre vient. Le terme possession au sens populaire est bien connu et englobe un ensemble de situations, il convient donc de préciser que dans les travaux qui suivent nous entendrons le terme possession dans un sens d'événement involontaire, par opposition à une transe. Encore plus particulièrement, le terme possession devra, dans la lecture de cette recherche, s'entendre uniquement au sens de possession diabolique.

1 PRÉSENTATION DE DEUX CAS CLINIQUES TROUBLANTS : L'ÉCOUTE DE DEUX POSSESSIONS DIABOLIQUES DANS LE BUREAU DU PSYCHANALYSTE.

“

Plutôt que de vous convaincre que le démon est une illusion, vous feriez mieux d'expérimenter à nouveau la réalité de votre illusion.

”

Jung à un patient (C. G. Jung, 1929: para. 54-55).

Les interrogations qui sont à l'origine de cette recherche se situent il y a plusieurs années lorsqu'eurent débuté les consultations qui vont, ci-après, être présentées sous forme de résumé. Comme nous allons le voir, la problématique clinique du premier cas s'articule essentiellement autour d'une dynamique psychotique qui fera irruption plusieurs fois. Ce cas clinique est particulièrement intéressant dans le cadre de la question des possessions diaboliques en ce sens que c'est précisément un retour du religieux dans la vie du patient qui mettra un terme à nos rencontres, et, peut-être aussi, à ses crises psychotiques, mais cela nous l'ignorons. Nous verrons alors comment la fréquentation d'un groupe pentecôtiste viendra faire barrage, à travers la conjointe du patient, à la continuation des rencontres analytiques,

faute peut être également, du côté du clinicien, d'une compréhension suffisamment développée de la question des possessions et des ramifications religieuses, cliniques et archétypales en question.

1.1.1 MOTIF DE CONSULTATION ET HISTORIQUE PERSONNEL

Mathieu est un homme de 30 ans, qui souffre d'anorexie depuis l'âge de 14 ans. Il est le fils aîné d'une famille de deux enfants, tous deux des garçons, et a grandi dans les régions éloignées du Québec au sein d'un environnement familial qu'il décrit comme petit et fermé. Sa famille vivait dans un village proche d'une usine d'aciérie dans laquelle son père travaillait tandis que sa mère s'occupait du foyer. Il fut scolarisé très tôt dans un pensionnat qu'il rapporte ne pas avoir plus apprécié que les fins de semaine où il rentrait chez lui. Il interagissait très peu avec les autres enfants, n'avait pas d'amis, et raconte qu'il préféra se retirer dans son monde intérieur de dessins et de poésie.

Il est suivi régulièrement par son médecin généraliste qui lui prescrit, depuis deux ans (à la date de notre rencontre, début 2002), des médicaments antipsychotiques.

Mathieu est un homme scolarisé qui occupe un poste de cadre supérieur dans une industrie et qui jusqu'à présent avait toujours réussi à maintenir un niveau de fonctionnement adéquat grâce au suivi régulier, et très impliqué, de son médecin traitant.

Deux ans avant de nous rencontrer, Mathieu avait décidé, comme passe-temps, de s'inscrire à des cours de théâtre où il jouerait le rôle d'un guerrier, héros du Mahâbhârata (conte indien sur

lequel nous reviendrons). Or, tandis qu'il répétait pour la représentation de la pièce de théâtre, il fut saisi d'une crise de tétanie, puis s'évanouit et finalement dû être hospitalisé. Un épisode psychotique bref fut diagnostiqué à l'hôpital pendant lequel Mathieu prétendait qu'il allait accoucher d'un démon et que la douleur était atroce.

Il demeura hospitalisé durant deux semaines, puis fut pris en charge par son médecin. Il est parvenu depuis à fonctionner normalement et aucun épisode similaire ne s'est reproduit. Cependant, son état de santé se détériore petit à petit, son isolement, ses dépressions multiples et répétées et sa maigreur inquiètent son médecin qui s'avère travailler à temps partiel dans la même clinique que moi à l'époque, et qui finalement me référa Mathieu pour consultation.

Lorsque nous nous rencontrâmes pour la première fois, Mathieu se présenta comme un homme très mince, grand (1 m 85 probablement), au visage émacié et totalement inexpressif. Il parlait d'une voix monocorde, son regard était fuyant, il semblait vivre dans un monde intérieur et ne me regardait pas. Il ne m'a pas semblé nerveux ni angoissé par notre rencontre mais simplement absent ou « flottant », comme s'il n'était pas présent ou pas dans son corps, un corps que par ailleurs il ne nourrissait pas. Il m'expliqua son épisode psychotique, le fait qu'il prenait des antipsychotiques et des calmants, ainsi que son souhait de trouver de l'aide pour comprendre ce qui lui était arrivé et retrouver, selon ses propres mots « un goût de vivre ».

Mathieu me dit « que bien sûr il avait des projets professionnels et qu'il semblait fonctionner au quotidien, mais qu'il ne sentait pas de vie en lui ». Il ne montra aucune capacité à exprimer une émotion quelconque et relatait son histoire personnelle sans inflexion de la voix ni expression physique, si ce n'est qu'il adorait l'Angleterre et les anglais pour leur mode relationnel distant et effacé, qui corroborait probablement avec sa personnalité schizoïde. Mathieu n'appréciait ni ne recherchait aucun contact social. Lorsque je voulus m'enquérir de comment il se sentait d'être ici, ensemble dans mon bureau, il me répondit calmement qu'il ne se sentait ni bien ni mal, mais qu'il ressentait peut-être un peu d'espoir dans le fait qu'il ait eu le courage de consulter quelqu'un.

D'un point de vue diagnostique DSM IV (cf. résumé du tableau clinique ci-après) Mathieu m'est immédiatement apparu au niveau Axe I en dépression majeure, souffrant d'un trouble de l'alimentation à savoir anorexie mentale de type restrictif (plutôt que de se faire vomir, Mathieu ne mangeait simplement pas, ou très peu), avec évidemment un historique d'épisode psychotique bref.

Il m'a semblé également présenter sur l'Axe II un trouble de personnalité schizoïde car aucun affect n'était exprimé³.

³ *Résumé du portrait clinique:*

| | | |
|-----------|----------|--|
| Axe I : | [296.22] | Dépression Majeure – Diagnostic Principal. |
| | [307.1] | Anorexie Mentale – type restrictif. |
| | [298.8] | Historique d'épisode psychotique bref. |
| Axe II : | [301.2] | Trouble de la personnalité schizoïde. |
| Axe III : | [302.72] | Dysfonctionnement érectile. |
| Axe IV : | | Problèmes avec sa partenaire. |

Mathieu rapporta également être dans l'incapacité de maintenir une érection (le médecin avait précisé que les médicaments n'étaient pas en cause), ce qui ne semblait pas le déranger selon ses dires car il ne se sentait plus amoureux de sa partenaire, situation qui, de plus, devait selon lui satisfaire ses parents puisqu'ils n'avaient jamais approuvé son choix de conjointe.

1.1.2 DYNAMIQUE TRANSFÉRENTIELLE INITIALE

Pour illustrer l'état dans lequel il se trouvait, Mathieu apporta avec lui, dès notre deuxième rencontre, des morceaux de poésie qu'il avait lui-même écrits, qui avaient été publiés chez un éditeur québécois, et qui me frappèrent instantanément par leur noirceur, mais aussi par leur contenu qui reflétait une quête d'absolu de nature métaphysique.

Bien que Mathieu n'exprima aucun affect durant nos rencontres initiales, je fus particulièrement frappé par un sentiment de contre-transfert excessivement dissocié. En effet, il planait d'une part un sentiment de connexion entre nous, manifesté par le fait que Mathieu se calmait dès qu'il entra dans mon bureau, cela l'apaisait selon lui, et j'avais pour ma part

Tensions familiales.

Axe V :

Echelle Globale de Fonctionnement: 50

Bien que ce tableau purement clinique reflète probablement la façon dont Mathieu fonctionne dans le monde qui l'entoure, il ne résume en aucun cas – bien loin s'en faut - l'état inconscient dans lequel il se présenta à moi lors de nos rencontres.

naturellement envie de prendre soin de lui. En parallèle à cela, se mobilisait dans le contre-transfert un sentiment particulièrement envahissant de peur en la présence de Mathieu. Il m'arriva, assez tôt dans nos rencontres, soit de perdre mes repères durant une séance, au point de m'en sentir étourdi, soit la nuit de rêver de Mathieu aux prises avec des images démoniaques. Lorsque je repensais à ses images de terreur que mes productions oniriques exprimaient autour de Mathieu, j'y voyais surtout le reflet du contexte psychotique caractérisé par une identification projective, mode de communication particulièrement archaïque que l'on retrouve fréquemment chez les psychotiques. L'identification projective correspond en psychanalyse à un phénomène psychosomatique qui consiste à projeter dans un objet des caractéristiques du soi pour s'y reconnaître.

L'identification projective peut être vue comme une défense primaire pathologique qui consiste à prendre possession de cet objet (qui peut être une personne) dans une tentative de contrôle et d'annihilation de cet objet dont les caractéristiques propres sont alors niées⁴.

⁴ Cette notion a été introduite par Mélanie Klein en 1946 dans le cadre de la relation mère-enfant, pour identifier un phénomène réunissant identification (se reconnaître, comme dans un miroir) et projection (faire endosser ses sentiments refoulés à un élément extérieur). Il s'agit pour l'école kleinienne d'une étape nécessaire et transitoire s'assurant de la mise en place de la psyché de l'enfant en rapport à un objet primaire : l'image maternelle. Dans les faits, cette notion fut introduite par Jung en 1921 dans les Types psychologiques C. G. Jung, *Psychological types* (Jung, C. G. (Carl Gustav), 1875-1961. Collected works; [Princeton, N.J.]: Princeton University Press, 1974) xv, 608 p., terme qu'il emprunte lui-même au philosophe, sociologue et ethnologue français Lucien Lévy-Bruhl, *L'âme primitive* (Paris: Presses universitaires de France, 1963). Il existe néanmoins une différence subtile mais pas mineure entre les deux concepts, identification projective et participation mystique : la volonté du sujet dans le phénomène de projection. Il me semble en effet, qu'une participation mystique, même dans ce qu'elle

En même temps, une forme de compréhension extrêmement touchante semblait dépasser les simples mots qui étaient exprimés par Mathieu, et me frappa immédiatement comme compensatoire à son incapacité à entrer en contact avec « l'autre » autrement que sur un mode intuitif, et certainement pas à travers une expression ou un partage quelconque d'émotions (qu'il ne pouvait visiblement manifester que dans ses écrits poétiques), ce que Mathieu corrobora en me précisant qu'il n'avait pas accès autrement à ses émotions. J'ai également appris au cours de ma pratique à prendre gare à la façon dont le travail dans l'identification projective peut faire en sorte que le sentiment de compréhension mutuelle ne nous enferme dans sa propre ombre, c'est-à-dire dans une situation idéale de rencontre thérapeutique de laquelle absolument rien ne sort et ne s'applique à l'extérieur de nos rencontres : une coagulation sans avenir pouvant se résumer à un -toi-moi- et le reste du monde.

Au-delà de ce risque vis-à-vis duquel il serait important de prêter attention en temps voulu, cette dynamique fusionnelle transférentielle indiquait également de procéder avec extrêmement de délicatesse et de précaution, car l'intimité de cette rencontre parlait aussi, à mon sens, d'une grande fragilité. C'est précisément ce sentiment de fragilité qui dicta mon attitude face aux longs silences de Mathieu. Tout un tas de questions se bousculait en moi : comment comprenait-il son accouchement⁵ psychotique, comment vivait-il ses dysfonctionnements érectiles dans son couple, son rapport à la nourriture et j'en passe. Mais les silences de Mathieu m'indiquèrent de retenir mes questions pour le moment. En effet, lors

recèle d'insinuation psychosomatique requiert néanmoins une volonté, ne serait-ce qu'inconsciente de la part de l'objet quant à sa participation à l'état fusionnel.

⁵ Rappelons que durant son hospitalisation, Mathieu disait qu'il allait accoucher d'un démon.

de nos rencontres initiales, la longueur de ses silences (parfois jusqu'à cinq minutes) m'incitait à le relancer par un « oui ? » ou un « qu'en pensez-vous ? », mais Mathieu répondait « qu'il réfléchissait » et j'appris donc à respecter ses silences.

De plus, lorsque mon sentiment contre-transférentiel relève d'un degré élevé de proximité, (il n'était pas rare par exemple que Mathieu devine littéralement comment je me sentais ou encore parvienne à anticiper certaines de mes phrases) ma pratique m'a appris qu'il n'est pas rare qu'une dynamique maternelle soit en place favorisant ainsi cette impression de totale compréhension. Cette piste s'avéra plus tard refléter la problématique avec laquelle Mathieu est confronté, comme nous le verrons dans l'exploration de son épisode psychotique lors du contact avec le monde archétypal du héros face à sa mère dans le Mahâbhârata, beaucoup trop intense à supporter pour Mathieu encore meurtri d'expériences infantiles. Tout indiquait de procéder avec douceur et précaution surtout compte tenu de son épisode psychotique récent. Durant la première année de nos rencontres, les rêves apportés par Mathieu furent brefs et vécus par lui comme très intenses. Il sentait énormément d'affects portés par les images, mais ne pouvait pas s'en approcher. La fragilité de son moi était à respecter, et le contenu bref, bien qu'intense, des rêves respectait cela aussi, comme le montre le premier rêve qu'il apporta :

Rêve Initial:

« J'entre dans votre bureau, et vous êtes assis calmement dans le fauteuil, vous m'attendez. Il y a un grand tableau noir sur le mur, comme à l'école. Je ne sais pas quoi dire ni quoi faire, alors je me tourne vers vous pour obtenir de l'aide. Vous tenez un morceau de craie, alors je le prends, je me dirige vers le tableau noir et bien que je tente d'ouvrir

ma bouche pour dire quelque chose, je suis muet. Tout ce que je peux faire c'est écrire en grosses lettres capitales sur le tableau le mot PEUR »

Associations : Aucune, sauf le tableau d'école qui lui rappelait le pensionnat.

Mathieu n'eut pas la capacité d'associer quoi que se soit sur son premier rêve. Lorsque je l'interrogeais sur les images et lui demandait si elles lui évoquaient ou rappelaient quelque chose, il répondit que « le tableau était peut-être comme celui du pensionnat, mais sans plus ». Il rapporta par contre vivre un sentiment d'angoisse profonde par le simple contact visuel avec les images, puis il sombra dans le silence et plus tard ajouta: « Je ne sais pas, quand vous me demandez quelque chose sur ces images j'ai peur, pas uniquement les images... ce rêve me fait peur... en fait c'est l'idée même de regarder en dedans (sic) qui m'effraie ».

Cette peur, exprimée par Mathieu face à ce rêve, nous permit de travailler sa capacité à exprimer ses angoisses lors de nos rencontres, ce qui pour une personnalité schizoïde était une chose nouvelle. Sa seule association sur le tableau et l'école nous amena à une période de sa vie où sa technique de survie face à un environnement familial hostile et violent fut de se retirer dans un silence complet, et surtout de prendre gare à ne jamais exprimer d'émotions ; ces dernières n'avaient pas de place dans sa famille. Mathieu me dit qu'il passait la plupart de son temps dans sa chambre et n'avait jamais senti de lien ou de signe affectif de la part de ses parents. Le simple fait d'évoquer sa famille (particulièrement sa mère) était un facteur

anxiogène pour Mathieu, et il me demanda à ce que nous n'allions pas dans ce type de souvenirs pour le moment. Sa requête était bien évidemment à respecter, mais elle nous permit au cours de nos sessions d'apprendre à identifier les images, moments ou sentiments qu'il ressentait comme beaucoup trop lourds à supporter et, par-dessus tout, d'apprendre à le dire et à le partager avec moi. Il pouvait par exemple, lorsque nous explorions une situation au travail qui impliquait une des directrices avec laquelle les rapports de Mathieu étaient tendus, dire qu'il se sentait mal et envahi lorsque nous parlions d'elle.

A travers sa capacité à simplement dire s'il se sentait dépassé par l'émotion, Mathieu apprit à alterner les séances qu'il qualifiait d'un peu plus « lourdes » (telle que son rapport à la directrice qui lui rappelait sa mère par son envahissement) avec celles de plus « légères » qui consistaient simplement à évoquer la façon dont s'était passée pour lui la semaine précédente.

2^{ème} Rêve: Environ deux mois plus tard Mathieu apporta le rêve suivant :

« Je suis dans les bois, et il y a beaucoup de monde autour de moi. Je ne sais pas qui sont ces gens ni ce qu'ils font là mais je me sens mal, comme envahi ou prisonnier. Tous ces gens me regardent en faisant un drôle de bruit avec leur langue, ils font claquer leur langue –clac clac - et puis soudain un groupe de loups apparaît et les gens se retirent. Les loups me menacent, me sautent dessus, me mordent et arrachent tous mes membres et des morceaux de mon corps sanguinolents sont éparpillés de partout ».

Associations : « Les bois sont comme ma maison d'enfance, dans le rêve je suis prisonnier comme là-bas. Ces gens qui me regardent semblent me protéger. Ce claquement de langue est effrayant aussi. Heureusement à l'époque il y avait mon chien loup, mais lui il ne m'aurait jamais attaqué, il me protégeait ».

Mathieu vécut ce rêve comme « très effrayant », ce que corroborait mon sentiment d'une charge archétypale et très certainement une texture psychotique. Il m'apparut comme une évidence qu'il n'était certainement pas le moment de travailler une image aussi forte, ce que corroborait la peur exprimée par Mathieu ainsi que celle véhiculée dans mon contre transfert vis-à-vis du rêve. Il aurait été en effet difficile d'oublier l'épisode psychotique de Mathieu. Néanmoins, ce dernier put quand même partager le sentiment que, selon lui, le rêve se passait dans sa maison d'enfance, et que les gens autour de lui semblaient le protéger afin que les loups ne puissent l'approcher.

J'avais également remarqué que Mathieu émettait parfois un son similaire à celui de la foule du rêve durant nos rencontres. Il faisait en effet claquer sa langue contre son palais pour signifier la limite entre ce qui était personnel et ce qui était trop invasif dans nos discussions, et de cela il prit conscience. Au départ il était inconscient de ce tic et c'est en évoquant la présence de ce son dans le rêve qu'il parvint à identifier les moments où ce son émanait de sa bouche. Mathieu réalisa que lorsqu'une conversation s'approchait d'une zone émotive avec laquelle il n'était pas à l'aise, il émettait ce son : pour moi, signe d'activation d'un complexe.

C'est en lui faisant remarquer qu'il émettait un son similaire à celui du rêve que Mathieu en prit conscience.

Graduellement Mathieu et moi commençons à identifier les moments, dans nos échanges, où ce son apparaissait. Lorsqu'un « clac - clac » se faisait entendre, Mathieu s'arrêtait, et reconnaissait en me le disant, qu'il se sentait trop envahi intérieurement par ce que nous étions en train d'évoquer. Ce son lui permettait en fait de perdre totalement contact avec ce qui se passait dans la pièce et surtout de ne plus sentir d'invasion intérieure : il dissociait (il décrivait cet état comme une absence totale) ou pire, comme nous le montrait le rêve des loups, il risquait selon moi un épisode psychotique, et pour lui « un démembrement » (sic). Ces dissociations imprimaient à ses yeux un regard béant, fixe et vide, un peu comme si plus rien n'existait dans la pièce. Dans ces moments là, Mathieu ne me voyait plus, il n'était plus là. Il fallait alors lui parler lentement et calmement en faisant appel à des questions qui le ramenaient dans son corps (ou plutôt qui, contrairement au rêve, rassemblaient les morceaux épars de son corps).

L'intuition de Mathieu par rapport à la protection que lui procuraient les personnages du rêve s'avérait aussi à propos : sa psyché mettait en place une défense dissociative afin d'éviter que l'affect ne le démembré telle une meute de loups et n'entraîne Mathieu dans un nouvel épisode psychotique. On ne peut d'ailleurs s'empêcher de ressentir, à travers ce rêve, la nature archétypale de ce groupe quasi tribal entourant Mathieu en entonnant cet étrange son (qui s'avère d'ailleurs constituer la base de certaines langues tribales australasiennes).

Graduellement Mathieu prit conscience de ce qu'il nomma « ma séquence ». Sa séquence était en fait similaire au rêve : « D'abord je me sens menacé par une question quelconque, puis je claqué de la langue et enfin je ne suis plus là ».

Mathieu réalisa que, comme dans son rêve, cela venait de lui, et apprit petit à petit, au cours de nos rencontres, à parler de son envahissement avant même de devoir faire claquer sa langue et de dissocier. Avant de ne pouvoir plus tard explorer ce qui avait « envahi » sa vie, Mathieu travaillait –ici et maintenant - à reconnaître son sentiment d'envahissement et surtout à être capable de le partager avec moi.

Ce fut particulièrement intéressant dans le progrès de l'analyse d'observer, qu'au-delà de la façon humoristique que nous avons d'identifier, grâce au son que Mathieu émettait, ses états pré-dissociatifs, Mathieu apprenait petit à petit à entrer en contact avec ses affects qu'il exprimait d'une façon de plus en plus contenue, tandis que sa défense schizoïde s'amenuisait. Il disait alors avec un sourire qu'il s'apprêtait à claquer de la langue, puis revenait sur ce que telle ou telle personne avait dit dans son quotidien, ou tel ou tel événement, qui l'avait fait se sentir menacé. Ce type de prises de conscience dans son environnement professionnel ou social devenait plus fréquent, et, pour ma part, j'accueillais les succès de Mathieu avec bienveillance et encouragement, mais rarement plus qu'avec un sourire ou un hochement de tête approuvatif, ce qui ne tarda pas à mettre Mathieu en colère.

1.1.3 DYNAMIQUE ARCHÉTYPALE: LE MAHÂBHÂRATA

Le Mahâbhârata est une épopée mythique indienne composée de contes et d'enseignements, et probablement écrite quelque 300 ans avant Jésus-Christ. C'est un texte particulièrement impressionnant par sa richesse et sa densité puisque, à titre d'illustration, il fait environ trois fois la taille de la Bible. Son nom signifie : La grande histoire des Bhâratas, c'est-à-dire des ancêtres de la race indienne et du monde. Les Hindous disent du Mahâbhârata que « Tout ce qu'il contient peut-être trouvé ailleurs, mais que tout ce qu'il ne contient pas n'est nulle part ». Lorsque Mathieu m'expliqua cela, je ne pus m'empêcher de noter la similitude avec la façon dont Jung (1975: p.182) dans *l'homme à la découverte de son âme* appréhenda la notion du Soi : « Un cercle dont le centre est partout, et la circonférence nulle part ».

Le rôle du Mahâbhârata que Mathieu devait jouer est celui d'un héros guerrier, Karna (racine du mot *chair*, ce qui me sembla significatif dans le rapport de Mathieu à son corps, à la chair), abandonné tel Moïse à sa naissance sur une rivière et qui ne connaît pas sa vraie mère. Son appartenance aux basses castes le hantera tout au long de l'épopée jusqu'au rejet par sa mère. La scène que Mathieu devait jouer constitue un moment charnière : le héros s'apprête en effet à lancer ses armées sur l'ennemi, et seule sa mère peut l'arrêter. Avant de donner l'ordre d'attaquer, Karna se retourne vers sa mère et lui demande de le reconnaître comme son fils, ce qui bien sûr dans ce conte aurait permis de sauver des centaines de vies. La mère du héros tournera les talons, et la guerre fut un véritable bain de sang.

Mathieu pour sa part n'a jamais joué cette scène. Tel que mentionné au début de ce cas, il s'écroula dans un épisode psychotique et fut hospitalisé.

Mathieu explorait très lentement le contenu de son rôle dans le Mahâbhârata. Il se sentait très fragile et progressait à travers les images avec précaution. L'exercice était pour lui particulièrement régressif et sa fragilité était littéralement palpable dans la pièce. Nous entrions dans un monde archétypal qui, à travers les mots de Mathieu, remplissait mon bureau. Son exploration semblait à la fois très fragile et prête à basculer dans un chaos psychotique à chaque instant. Souvent, lorsqu'il s'imaginait dans la peau du guerrier, les mêmes signes physiques que nous connaissions déjà apparaissaient : Ses yeux s'écarrillaient, son regard se faisait vide, il transpirait. Ce fut un exercice épuisant pour moi également, à la fois effrayant, touchant et fascinant. Il fallait ralentir son rythme, le ramener dans la pièce.

Mathieu comprit petit à petit que sa structure consciente beaucoup trop fragile avait été mise en contact avec le monde archétypal de la mère. Il appelait cela « un monde plus grand que simplement ma propre mère, c'est comme la mère de tout le monde ». A l'époque où il tenta de jouer cette pièce de théâtre, le refus d'être reconnu par sa mère aurait été bien trop dur à supporter et il sombra dans une identification archétypale, ou en ses mots à lui : « une absence totale à moi-même, bien plus grand que mes absences ici, quelque chose d'absolu ». La compréhension de Mathieu était qu'il avait perdu contact avec la réalité qui l'entourait « j'ai sombré dans une absence complète lors de cette pièce de théâtre parce que ça m'a fait revivre l'absence totale de reconnaissance de ma mère, et d'ailleurs toute cette violence est là pour l'illustrer, la sienne et celle de la pièce » (sic). Mathieu devait, dans son délire psychotique,

accoucher –telle une mère - de lui-même, c'est tout du moins ce que j'en comprenais, mais pour lui il s'agissait plutôt d'un besoin d'accoucher, de se libérer de l'horreur de cette enfance qu'il avait diabolisée. Mathieu réalisa à travers l'exploration de l'épisode du Mahâbhârata, que, sans cette expérience, il n'aurait jamais entrepris la longue descente du héros qui le mènerait à une sortie du complexe parental négatif. Somme toute, Mathieu finit par craindre mais aussi chérir la profondeur de cette expérience archétypale : elle fut le début de sa propre odyssée, mais aussi sa libération : « Finalement quand j'y pense, sans toute cette histoire avec Karna, je n'aurais jamais entrepris ce travail d'introspection ».

Pour Mathieu, le fait de partager avec quelqu'un les images de violence qui s'imposaient à sa conscience fut un exercice à la fois particulièrement chaotique mais aussi libérateur. Souvent lorsque des images refaisaient surface, Mathieu commençait par une exclamation de stupeur « oh mon Dieu ! », puis il pleurait en silence, de longs silences, et enfin émergeant, il se mettait à me conter ce qu'il avait vu. Plus il apprenait à partager avec moi, plus nous entrions dans ses images, et plus il entrait en contact avec ses émotions, c'est à dire avec une capacité à utiliser ce qu'il ressentait plutôt que de s'en couper. Pour Mathieu, le contact avec ces images de violence (telle que sa mère entrant brusquement dans la chambre) se faisait sur le divan. Il alternait en fait les face-à-face et le divan. Il disait que « sur le divan il creusait pour récolter des images », puis la séance suivante s'asseyait en face de moi pour en parler. Le contact avec les images se faisait souvent de la même manière : il entrait, s'allongeait, restait dans le silence un bon moment puis prenait la parole pour me décrire la violence de son enfance, l'inexistence de son père, les coups qui déferlaient. Sa tristesse était palpable dans mon bureau, et chacun de

ces épisodes me permettait aussi de ressentir et de partager la douleur de Mathieu, ce qui pour moi rendait nos rencontres très touchantes d'un point de vue affectif.

Plus de deux ans après notre première rencontre, il apporta le rêve suivant :

« Je suis assis dans un fauteuil et quelqu'un que je distingue très mal est assis en face de moi. Je ne vois pas de qui il s'agit car je regarde par terre fixement. Puis, vous entrez dans la pièce par derrière et il faut que je vous regarde pour vous parler. Alors je lève ma tête puisque vous êtes en face de moi, debout derrière le fauteuil, donc derrière l'autre. Du coup, je ne peux pas éviter de voir l'autre personne aussi : il ou elle, car je ne vois pas bien, n'a pas de visage, c'est un personnage gris, de la tête aux pieds, comme une ombre vivante. Quand je le regarde, il se met alors à pleurer, ses larmes tombent et il retire ses mains qui cachent et soutiennent son visage : c'est le Diable !! ».

Associations :

« L'ombre, ce diable, c'est mon père. La pièce c'est votre bureau. Il faudrait que je m'assoie plus souvent en face de vous, pour vous voir plutôt que de m'allonger. La tristesse c'est vraiment la mienne, mais en même temps je suis en colère. »

Mathieu associa immédiatement l'image de l'ombre avec son père et verbalisa beaucoup de rage à son encontre pour ne jamais avoir tenté d'interférer avec la violence de sa mère. Il espérait en tristesse que son père ait eu le courage de mettre une fin à cette violence, ce qui

pour lui aurait signifié qu'il ait joué son rôle de père, rôle qui bien sûr fit défaut. C'était précisément cela sa colère, celle qu'il ressentait envers son père pour son immobilisme. « La même chose se répète, me dit alors Mathieu, je suis triste et en colère après mon père comme je l'étais après vous pour votre manque d'empathie il y a quelques temps ».

C'est à ce point de contact avec l'ombre dans son analyse que Mathieu se mit à prêter attention de plus en plus à son corps duquel il s'était coupé depuis les épisodes de violence avec sa mère. Il se mit à prêter attention à ses sensations corporelles, la nourriture qu'il prenait, et graduellement recommença à prendre du poids : « C'est comme dans mon rêve, dit-il, le travail ici fait que j'arrive à enfin regarder les choses, mon corps entre autre ».

Il rapporta se sentir plus autonome, plus à l'aise dans son quotidien. Il commença alors à demander si nous pouvions déplacer certaines de nos rencontres, et en « oublia » quelques-unes également. Ce phénomène d'irrégularité dans nos rencontres s'amplifia au point où il lui arrivait de ne pas se présenter aux rendez-vous. Il tenta d'annuler plusieurs séances et ne se présenta pas parfois. Son comportement durant nos rencontres était plus tendu vis-à-vis du cadre que je maintenais (financièrement notamment). La nécessité de bien maintenir mon cadre analytique m'apparaissait comme fondamentale, particulièrement face à la place symbolique du père et de la loi du cadre défaillant dans l'histoire familiale de Mathieu. Mathieu testait notre cadre par ses absences et manœuvres répétées de façon à aller chercher symboliquement une réintégration du rôle paternel dans son parcours analytique. Son père

était absent, tant au niveau affectif qu'au niveau d'une protection physique que l'enfant attendait de sa part. La capacité de Mathieu à contenir son mécontentement transférentiel face à ce qu'il qualifiait comme une attitude rigide de ma part fut très importante: Mathieu disait par exemple que « depuis le temps que nous nous voyons, c'est pas pour quelques séances manquées que vous serez en déficit » auquel je répondais toujours que lorsque nous convenons d'un rendez-vous « je réservais ce moment pour lui », et que « j'étais là pour lui », ce qui avait le don de le faire fondre en larmes. Tandis que nous explorions l'ambivalence que ce sentiment de rigidité pouvait lui faire vivre il rapporta que d'un côté cela le rassurait mais qu'en même temps il se sentait à la fois abusé et coupable.

Il apporta alors le rêve suivant :

« C'est un rêve court. Je crois que j'ai 18 ans ou moins, et je suis à genoux. Je m'apprête à avoir une relation sexuelle avec mon père. Il se tient en face de moi, les pantalons baissés, sauf qu'il me fait dos ».

Associations :

« C'est un rêve sexuel, compte tenu de mes problèmes sexuels cela m'étonne. Je ne pense pas que mon père ait abusé de moi sexuellement, par contre pour me tourner le dos, ça c'est sûr, il n'était jamais là. Pantalons baissés –fessée –mère –violence. Il faut que le père se retourne ».

Mathieu ne ressentit aucune peur à explorer le contenu de son rêve. Il se mit alors à parler de sa vie sexuelle. Cette exploration s'articulait autour de la violence de sa mère à laquelle d'ailleurs Mathieu associa l'image des pantalons baissés du rêve. En effet, à partir de cette association, Mathieu eut une catharsis très poignante : il se souvint qu'à l'âge de neuf ou dix ans, lui et son frère cadet commencèrent à avoir des relations sexuelles que Mathieu justifiait comme la seule source d'affection disponible. Un soir que Mathieu s'était glissé dans les draps du lit de son frère « pantalons baissés » (sic), sa mère les surprit et une vague de violence déferla sur le frère aîné. Mathieu se souvint avoir expérimenté à ce moment une sorte de détachement de son corps. Il ne sentait aucune douleur car il était « sorti » ou dans ses propres mots « absent de son corps, comme avant dans mon rêve des loups lorsque je claquais de la langue ».

Il identifia clairement cet épisode comme un moment charnière dans son développement puisque ce fut à partir de cet instant que ses problèmes d'alimentation commencèrent, pour atteindre un point culminant dans des crises d'anorexie à 14 ans. L'environnement familial étant source de douleur, sa psyché mobilisa la seule défense possible pour ne plus souffrir : ne rien ressentir (ou encore ne rien désirer puisque l'expression de son désir a des conséquences néfastes). Mathieu rapporta également qu'il pensait se souvenir que les relations sexuelles avec son frère prirent fin autour de ses 18 ans, ce qui pour lui expliquait son âge dans le rêve ainsi que le personnage lui tournant le dos, car c'est son frère qui mit fin à leurs aventures. Sur ce point Mathieu trouva que « ça n'était pas plus mal, ce genre de jeux doit s'arrêter à un moment, c'est quand même mon frère ». Lorsque je le questionnais sur ce qu'il pensait de ce

rapport à son frère jusqu'à 18 ans, Mathieu répondit que bien sûr il se sentait un peu coupable, mais que lui et son frère en avait déjà parlé auparavant, qu'il fallait comprendre qu'ils n'avaient que l'un pour l'autre à l'époque et que depuis chacun avait fait sa vie.

Mathieu se souvint que lors des épisodes de violence, son père entrait parfois dans la chambre pour faire cesser sa mère et l'emportait dans une autre pièce, mais jamais il ne se « retournait », sur ses pas pour consoler son fils. Ce que Mathieu aurait aimé, par dessus tout, c'est que son père –qui fit défaut– revienne consoler et sécuriser son fils, ce qui n'arriva jamais (mais qui arrivera sous une autre forme).

1.1.4 SORTIE DU CADRE ANALYTIQUE ET RÉCUPÉRATION RELIGIEUSE

En parallèle à nos rencontres, Mathieu s'était mis à fréquenter un groupe religieux protestant pentecôtiste avec lequel il était, me disait-il, entré en contact par pur hasard. Il s'était rendu, en compagnie de sa conjointe, à une réunion d'information dans un temple protestant de leur quartier qui avait attiré leur attention par des chants qui emplissaient les rues avoisinantes durant les fins de semaines. Mathieu relatait que le catholicisme de son enfance n'avait jamais répondu à ses attentes. Il trouvait ce cadre trop rigide, trop imposé par ses parents et dénué de toute préoccupation contemporaine. Lors de leur première célébration au sein de l'église pentecôtiste, ils avaient assisté à des guérisons spectaculaires qui selon

Mathieu « réveillait sa foi ». En même temps, quelque chose de défensif se construisait chez lui chaque fois que nous tentions d'en parler au cours des séances d'analyse.

Lorsque je tentais de ramener Mathieu là où nous en étions dans notre travail, par exemple à parler de son père, il me répondait qu'il venait de réaliser qu'il avait un « père plus haut », et que la quête de cet amour là était bien plus importante. Mathieu ne voulait plus parler de son père, qu'il venait de sublimer en un père « plus haut ». En même temps, son discours m'inquiétait et devenait de plus en plus délirant. Mathieu parlait du don des langues, du fait que depuis qu'il apprenait à faire plus de place dans sa vie à l'Esprit, les choses telles qu'elles allaient se passer dans sa vie se révélaient à lui comme des intuitions fulgurantes. Au cours de certaines séances, Mathieu se mit à « parler en langues » comme il disait, afin de me démontrer la puissance de l'Esprit. Il proposa également de me révéler certains événements qui allaient jalonner ma vie. Tandis que ses délires allaient en s'amplifiant (en parallèle à ma crainte, cela va sans dire), Mathieu demeurait imperméable à mes tentatives de le ramener à nous. Des questions telles que : « Vous savez Mathieu, pour moi la question n'est pas tant de savoir que vos prophéties à mon égard vont se réaliser ou pas, mais plutôt que vous me disiez comment vous, vous vivez avec ces voix intérieures qui vous parlent de tout cela », donnaient invariablement des réponses de même nature : « Vous ne me croyez pas, et vous manquez de foi ». J'étais en train de « perdre » Mathieu, et les voix intérieures dont j'attendais qu'il me parle finirent par s'extérioriser au cours de nos dernières rencontres. Il les entendait dans mon bureau et se surprenait que je ne les entende pas également.

Puis Mathieu disparut, et ne se présenta plus à nos rencontres.

1.1.5 DEUXIÈME ÉPISODE PSYCHOTIQUE

Après plus de trois semaines d'absence et plusieurs messages laissés au domicile de Mathieu, sa conjointe finit par me rappeler simplement pour me tenir au courant de ce qui se passait, mais en me précisant bien qu'elle ne requérait aucune intervention de ma part et en insistant bien sur le fait qu'elle exigeait que je n'appelle pas l'hôpital où Mathieu venait d'être à nouveau admis, et enfin, qu'elle n'autorisait aucune communication de son dossier aux médecins.

La conjointe de Mathieu m'expliqua, le plus naturellement possible, que Mathieu s'était mis à entendre de plus en plus de voix démoniaques « dans sa tête ». Qu'il avait été pris de convulsions à son domicile et ensuite devant l'église où ils devaient se rendre il y a quelques semaines, qu'il s'était mis à hurler en blasphémant, et que finalement la police était intervenue, alertée par des voisins « avant que les pasteurs n'aient pu faire quoi que ce soit, ce qui est regrettable ».

En effet, Mathieu avait dû être hospitalisé mais cela ne réglerait rien selon eux et dès que son congé lui serait donné, ils se rendraient au temple pour qu'un exorcisme soit pratiqué sur Mathieu par les seules personnes compétentes en la matière, les prêtres, « et certainement pas les psychiatres ». Ma proposition de transmettre à Mathieu mon souhait de le revoir avant la cérémonie fut balayée du revers de la main. Il s'agissait pour le couple d'une question de foi et

à la limite : « si j'étais croyant, ils pourraient voir à m'autoriser à participer à la cérémonie, mais rien d'autre ». Quant à mon insistance à simplement finir ce que nous avions commencé, rien n'y fit.

1.1.6 INTERVENTION DE L'ÉGLISE PENTECÔTISTE

L'église pentecôtiste que Mathieu et sa conjointe fréquentaient occupe aujourd'hui la seconde place des confessions chrétiennes à travers le monde en termes de nombre de membres (Bélaïse, 2002). Pour les pentecôtistes, il n'a jamais été la volonté de Dieu que l'homme ait à faire face et à endurer la maladie. Porteuse de la faute originelle, la communauté humaine, exclue de l'Eden, se trouve à lutter contre la maladie et la mort qui en résultent. Pour de nombreux pentecôtistes, la maladie vient de la tentation à laquelle l'homme succombe, c'est à dire le diable, comme nous le confirme les écrits du maintenant mondialement connu Dr Yonggi Cho, figure de proue du pentecôtisme (Cho, 1979)⁶.

Il s'ensuit, pour les pentecôtistes, que le fait de chasser le diable libère de la possession et détruit toute maladie. Éloigner le démon revient à tuer les microbes et la maladie. (Cho, 1979).

La conjointe de Mathieu ira même jusqu'à soutenir au téléphone que « la maladie de Mathieu était en ce sens également bienfaisante. Révélatrice de son lien avec l'Esprit, elle sera chassée par la foi et l'Esprit soignera l'état de possession de son conjoint ».

⁶ Dans l'État de l'Arkansas aux États-Unis, la théorie darwinienne de l'évolution n'est plus enseignée, sous la pression des groupes protestants pentecôtistes.

Mathieu me donna des nouvelles huit mois plus tard au téléphone. Sa conjointe était enceinte et ils allaient avoir un garçon. Il semblait posé, au ton de sa voix, et me raconta que toute sa vie avait été vécue sous influence démoniaque, mais qu'il était maintenant sauvé. Il avait appris à pardonner à ses parents et une vie nouvelle s'ouvrait devant lui. Il ne sembla pas du tout apprécier ma suggestion de venir m'en parler en face à face, et me répondit que je n'avais toujours pas compris, mais qu'il me remerciait pour mon soutien et mon écoute. Puis raccrocha, et je n'eus plus jamais de ses nouvelles.

1.2.1 DEUXIÈME CAS DE POSSESSION : REQUÊTE D'UN DIOCÈSE CATHOLIQUE

Ce deuxième cas clinique présenté ci-après me fut référé suite à ma rencontre avec un prêtre en charge de recevoir les demandes d'exorcismes au sein d'un diocèse catholique (voir plus loin au chapitre 3.6 : la situation au Québec, rencontre avec l'exorciste du diocèse de Montréal). En effet, lorsqu'une demande d'intervention est acheminée au diocèse, il n'est pas rare que la chancellerie forme un groupe d'experts qui aura à se prononcer sur le bien fondé de la demande. Composé majoritairement de prêtres, ce groupe fait parfois appel à l'opinion d'un clinicien extérieur. C'est ainsi que les parents de Frédéric, 20 ans, demandèrent à me rencontrer. Notre rencontre débuta sur un quiproquo qui aura plus tard son importance. En effet, ils étaient convaincus que j'étais « le thérapeute du diocèse, clinicien capable de se

prononcer et de faire rapport au diocèse sur l'état de possession diabolique de leur fils » (sic). Au cours des trois fois où j'ai été amené à rencontrer les parents de Frédéric, leur insistance pour obtenir de ma part une opinion « de chrétien », et le refus de me prononcer sur cette question autrement qu'en termes « cliniques » contribua probablement à la rupture qui conclura ce cycle de thérapie.

Dans les faits, Frédéric avait par deux fois été hospitalisé en unité psychiatrique des hôpitaux de Montréal. Originaire des pays de l'est, la famille de Mr avait immigré lorsqu'il n'avait encore que 8 ans, et c'est depuis cette période que les manifestations diaboliques, selon ses parents, avaient débuté. Leur fils, me disaient-ils, entendait des voix, se mettait à jurer et à blasphémer, devenait violent, parlait des langues inconnues, parfois même pouvait agir sur la matière, comme par exemple en provoquant des courts-circuits électriques. Au cours de ces épisodes, il devenait très violent et entraînait en convulsions. Les voisins (dont la voisine, que leur fils avait agressée physiquement au cours de la deuxième manifestation psychotique) avaient fini par appeler la police, ce qui avait donné lieu à l'hospitalisation de leur fils. Le dossier médical transmis avec réticence par le médecin psychiatre aux autorités religieuses comportait très peu de commentaires, si ce n'est un diagnostic d'épisodes psychotiques, prélude probable, selon le dossier, à un état schizophrénique paranoïaque, ainsi que la présence d'idées grandioses. Frédéric devait être médicalisé (*Risperdal* 4 mg) selon la clinique des troubles psychotiques. Dans le dossier de suivi, il était ensuite précisé qu'il était maintenant plus calme, que ses affects étaient modulés et son agressivité « encapsulée ».

Pour les parents de Frédéric, tout cela était l'œuvre du démon qui savait très bien se comporter lors des entrevues cliniques mais surgissait dès qu'ils tentaient d'amener leur fils à l'église. J'ai rencontré leur fils durant six mois, au cours desquels se dégagèrent un ensemble de faits. Certains, dont je fus témoin, se placèrent à la limite du rationnel et demeurèrent très troublants pour moi, et d'autres, plus cliniques, qui ne résistèrent pas longtemps à l'investigation psychanalytique.

D'emblée, Frédéric ne cautionna pas totalement la position de ses parents, même s'il reconnut certains faits. Les voix, par exemple, étaient « des bruits que les voisins faisaient et qui l'empêchaient de se reposer, d'où sa colère », son aversion pour tout ce qui touchait au culte religieux était due « à l'insistance de ses parents qui le fatiguent et le forcent à lire des psaumes pour être sauvé ». Tout ceci contribuait à faire de Frédéric quelqu'un que l'on disait possédé, mais qui ne le pensait pas totalement lui-même et ne semblait pas se reconnaître sous cette étiquette.

La première question qui fut évacuée fut celle du parler en langues, des glossolalies. Il ne fallut que trois rencontres pour que Frédéric puisse dire que son grand-père lui parlait en langues slaves lorsqu'il était plus petit et que, dans ses moments où il se sentait furieux, il entendait et répétait les propos de son grand-père dont il se souvenait. Dans cette colère, il se décrivait comme plusieurs personnes à la fois et l'une d'elle, le grand-père, s'adressait à lui dans une autre langue, celle de ses ancêtres.

Au cours de nos rencontres, un lien se profila entre son rapport au sexuel et les voix qu'il entendait. Frédéric disait avoir été exposé très jeune à des scènes dont il refusait de parler,

tellement « les hommes qui faisaient ces choses là étaient des porcs ». Dès que nous approchions de ces souvenirs, il entrait dans une rage folle, se mettait à hurler dans mon bureau, au point même d'inquiéter mes collègues avoisinants. Je fus plusieurs fois témoin de ses dissociations⁷ psychiques à forte teneur psychotique et de la rage que Frédéric pouvait projeter dans une pièce. Dans les rencontres où Frédéric se sentait plus calme, nous pûmes néanmoins explorer l'absence totale de vécu dans sa sexualité. Il n'avait, et n'avait jamais eu, d'aventure amoureuse, se préservait pour son mariage selon la tradition familiale, et considérait toute pratique sexuelle comme « dégoûtante » (ses rêves par contre en étaient peuplés). Progressivement, il devint clair que Frédéric contenait un vécu infantile innommable, en même temps qu'il éprouvait dans le présent des désirs sexuels de plus en plus insistants. On ne parlait pas de « ces choses-là » dans sa famille, et les seules fois où il avait abordé ce point avec son père, ils avaient priés ensemble pour obtenir de l'aide. Il semble que de son côté, Frédéric avait trouvé une autre solution : il dissociait et, incapable de contenir un vécu probablement grand- parental dont la teneur s'approchait trop dangereusement de ce qu'un jeune homme de vingt ans pouvait ressentir de désirable, se trouvait littéralement possédé par ses souvenirs qui revenaient en psychose.

J'ai pendant un certain temps vraiment cru que nous effectuions une percée dans la thérapie de Frédéric lorsqu'il était capable de parler de l'ambivalence de ses sentiments intérieurs. Il y avait une part de lui qui exécrait le sexuel et qui semblait être corroborée par les parents, et une autre part de lui qui éprouvait du désir. Le diable quant à lui, s'immisça en faisant retour

⁷ Nous reviendrons plus tard sur l'importance de ce concept.

dans la psychose à teneur grand paternelle. De longs moments de nos rencontres furent passés à discuter de l'importance de pouvoir parler librement de ce que Frédéric appelait « son paradoxe », c'est à dire le dégoût et l'attrait pour la même chose. Il était, *diabolum*, divisé. Après pratiquement six mois d'analyse, le point tournant de nos rencontres arriva. Frédéric me dit avoir fait le choix « de faire lui-même son exorcisme » en poursuivant nos rencontres.

Lors de notre rencontre suivante, ce sont ses parents qui se présentèrent, et je ne revis plus Frédéric. Le quiproquo de notre première rencontre s'imposa de nouveau, et ses parents me sommèrent de me prononcer sur l'état de possession de leur fils, afin que le diocèse puisse lui venir en aide. Un suivi parallèle avec le diocèse m'informa que ce dernier, au regard du rapport psychiatrique, ne donnerait pas de suite favorable à la demande des parents. De mon côté, malgré mes tentatives d'adapter un discours clinique en termes plus chrétiens, comme par exemple en insistant avec les parents sur le fait que nous avons été créés comme créatures « désirantes », la rencontre ne déboucha pas sur une poursuite du suivi thérapeutique et les parents cessèrent abruptement leur soutien matériel à la thérapie de Frédéric.

1.2.2 LES DIOCÈSES DISSOCIÉS

Rappelons qu'un diocèse (du latin *diocesis*, et du grec *diokêsis*), signifie une administration, un gouvernement, et désigne un territoire et l'ensemble de sa population de baptisés sous la responsabilité d'un évêque. Comme nous le verrons plus précisément dans la

deuxième partie de ce travail, la libération d'une possession par le rituel d'exorcisme est soumise au droit canonique, et par conséquent, directement reliée à la juridiction de l'évêque.

Dans le cas de Frédéric, les parents apprirent ensuite que leur diocèse ne donnerait pas suite à leur demande d'exorcisme et que le comité constitué par le diocèse auquel revenait la charge d'étudier leur demande avait statué sur un non-lieu. Dans les faits, il fut proposé aux parents de se joindre à leur peine en prières afin de soulager la souffrance par laquelle Dieu les éprouvait.

De mon côté, je reçus des nouvelles très laconiques de Frédéric par voie électronique m'informant que ses parents avaient décidé de porter leur demande dans un autre diocèse, et que le prêtre en charge des exorcismes avait quant à lui accepté de procéder au rituel. Mon suivi auprès du diocèse essuya une réponse assez standard et tout aussi laconique que celle de mon patient. Les autorités religieuses me firent savoir qu'on ne pouvait pas empêcher les gens de porter leur croyance là où leur foi les guidait, et que le comité qui avait été constitué avait fait ce qu'il pouvait pour soulager leur souffrance, dans le cadre de sa juridiction géographique.

1.3 CONCLUSION

C'est à l'issue quelque peu « avortée » de ces cas cliniques, et particulièrement le premier présenté, que commencèrent à émerger un ensemble de questions et de problématiques cliniques. Il est bien évident que la question du retour du religieux et du rôle

que les pasteurs exorcistes ont joué dans l'interruption des rencontres analytiques apparaît en premier. Il n'est jamais très agréable pour un clinicien de sentir qu'effectivement quelque chose lui a échappé dans le processus, et probablement par seulement son patient. Se pose sur le plan clinique la question de la continuité névrose-psychose et des balancements de personnalité auxquels Mathieu nous a exposé. Mais se pose surtout en trame de fond la question de l'échec du cadre analytique à contenir les épisodes psychotiques, cadre auquel est venu se substituer un retour du religieux. Cette difficulté à contenir la problématique dans le bureau de l'analyste vient à nouveau confronter la pratique lorsque les parents de Frédéric décident de mettre un terme à son analyse et à nos rencontres. C'est de là qu'émergera le travail d'exploration et de convocation « à la barre » de différents témoins, en quelque sorte, sur la question des possessions.

S'il est un premier aspect que l'on ne peut éviter dans une pratique analytique, c'est de se poser la question primordiale sur ce qui, du côté du praticien, a fait défaut dans sa capacité à contenir. Tout d'abord d'un point de vue simplement culturel : il m'est immédiatement apparu nécessaire d'ancrer plus profondément ma compréhension des possessions diaboliques dans un cadre historique, surtout parce que, comme nous le verrons, l'histoire et le collectif ne sont jamais très loin des dynamiques archétypales, mais également parce que dans le cas de problématiques psychotiques, il importe de pouvoir développer une alliance thérapeutique fondée sur un minimum de connaissances face à ce qui est en jeu et à ce qui est mobilisé comme discours par un patient, quel que soit son degré de psychose. Ma recherche m'a donc

initialement dirigé vers un besoin de comprendre et d'appréhender, tout du moins succinctement, les rôles qu'ont joués les possessions à travers l'histoire des religions. C'est ce dernier point que je nous propose d'aborder dans les deux prochaines parties, à travers un récapitulatif succinct du diable et des possessions dans l'antiquité tout d'abord, suivie ensuite par une deuxième exploration succincte de la période judéo-chrétienne.

2 HISTORIQUE SUCCINCT DU DIABLE ET DES POSSESSIONS DANS L'ANTIQUITÉ

“

*Spiritu oris tui repelle, Domine, malignos
spiritus: impera eis, ut recedant, quia
appropinquavit regnum tuum*⁸.

”

L'action de chasser le démon a tenu une place centrale dans l'histoire des pratiques religieuses et ce, dans les cultures les plus anciennes telles que chez les Sumériens ou dans l'Égypte pharaonique. Le terme *démon* est dérivé du grec *daimon* ou *daimonion*, celui de Satan nous vient de l'hébreu tandis que le diable dérive du latin *diabolus* et du grec *diabolo(s)*. Nous aurons l'occasion de revenir sur la signification des différentes appellations, soulignons simplement que les noms du diable ne manquent pas, particulièrement dans la tradition

⁸Rituel Romain, *De exorcismis et supplicationibus quibusdam (Rituel des exorcismes)*. (Editions typica emendata edn.; Città del Vaticano: Vatican, 2006, p. 34). « Par le souffle de ta bouche repousse, Seigneur, les esprits malins. Commande leur qu'ils se retirent, parce que ton règne est proche » (p. 288, annexe 3).

chrétienne où l'on retrouve Lucifer, Belzébuth, Zebulon, Méridian, Belial et bien d'autres encore.

La fréquence de sa présence dans l'Ancien et le Nouveau Testament, avec la place centrale qu'il joue en tant que tentateur du Rédempteur, est telle qu'on en retrouve les traces à travers les siècles d'art et de littérature, de l'enfer de Dante, au mafioso Italien habillé d'un costume Armani, en passant par la prolifération récente d'œuvres cinématographiques⁹.

Le fait que Jésus soignait des maladies associées à la présence du malin, par exemple l'aveuglement, l'incapacité de parler ou la folie, fait de Lui le premier exorciste du Nouveau Testament. C'est cette capacité de chasser les démons qu'Il légua à ses disciples, qui contribua certainement à affirmer l'authenticité de son rôle de messie. Le Judaïsme et l'Islam contiennent également une forme de possession et de libération des attaques malignes, sous une forme ou sous une autre (la « délivrance » protestante n'y échappe pas). C'est précisément cette omniprésence du mal à travers l'histoire de l'humanité et particulièrement sa récurrence, même si son importance est variable selon les lieux et les époques, qui compose la trame de fond de ce travail. C'est bien entendu la résurgence des apparitions diaboliques sur laquelle nous allons chercher à porter un regard psychanalytique jungien en tant que signification de quelque chose de collectivement présent au cœur de l'histoire de l'évolution psychique de l'humanité. Cependant, il nous semble important de débiter par une analyse, même succincte,

⁹ Notons, pour n'en citer que quelques-uns, rien qu'au cours du premier trimestre 2011, *Le rite*, film d'horreur américain de Mikael Håfström, *Le dernier exorcisme* de Daniel Stamm, *J'ai rencontré le diable*, de Jin-Won Kim ou *Les enfants du diable, le diable* de Drew Dowdle.

de la place que tiennent les possessions à travers les cultures. Nous pouvons avancer sans grand risque que seule l'Église catholique parviendra à codifier et à institutionnaliser la prise en charge des possessions à travers la pratique de l'exorcisme.

Ainsi, le pape Cornelius mentionne-t-il cinquante-deux exorcistes au III^{ème} siècle (Wilkinson, 2007), et bien que cela sera amené à varier à travers les époques, c'est à partir du III^{ème} siècle que l'Église, pour remédier aux abus et réglementer l'exercice de ce ministère, institue un rite de l'exorcisme.

Au milieu du IV^{ème} siècle, une lettre du pape Corneille conservée par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* VI, 43) mentionne les exorcistes parmi les ordres mineurs. En 416, le pape Innocent I ordonne que l'administration de l'exorcisme soit soumise à la juridiction de l'évêque diocésain, et jusqu'à la réforme du concile de Vatican II, les aspirants au sacerdoce recevaient les ordres mineurs dont « L'exorcistat » (Jeanguenon, 2009).

Depuis sa suppression par Paul VI en 1972, le ministère de l'exorcisme est confié uniquement à des prêtres expressément mandatés par l'évêque du lieu, et sa pratique s'articule autour de trois points sur lesquels l'Église a légiféré :

Le Code de Droit Canonique (Can 1172), qui précise que :

Personne de peut légitimement prononcer des exorcismes sur les possédés à moins d'avoir obtenu de l'Ordinaire du lieu une permission particulière et

expresse. Cette permission ne sera d'ailleurs accordée qu'à un prêtre pieux éclairé, prudent et de vie intègre.

Catéchisme de l'Église Catholique, 1992, no 1673 :

L'exorcisme solennel, appelé grand exorcisme, ne peut être pratiqué que par un prêtre avec la permission de l'évêque.

Et enfin une déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi, dans un document du 26 juin 1975 :

Dès qu'on parle d'une intervention diabolique possible, l'Église fait toujours place, comme pour le miracle, à l'exigence critique. La réserve et la prudence sont requises... ici donc comme ailleurs il faut laisser la porte ouverte à la recherche et à ses résultats.

Précisons d'ailleurs sur la question de la place qui doit être laissée à la recherche et à ses résultats, que le rituel du grand exorcisme¹⁰ souligne également l'importance de l'avancée des sciences humaines. En effet, parmi les sept notes (*praenotanda* en latin) qui précèdent le rituel

¹⁰ Voir en annexe 2 le contenu détaillé sous forme d'index du rituel romain: *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*.

proprement dit, la troisième, contenant l'article 17, attire particulièrement notre attention sur ce point et mérite que l'on s'y attarde un instant :

De ministro et de condicionibus ad exorcismum majorem peragendum :

De necessitate adhibendi ritum exorcismi, exorcista prudenter iudicabit post diligentem inquisitionem secreto confessionis semper servato, consultis, quantum fieri potest, expertis in rebus spiritalibus et, quatenus opus sit, in scientia medicinae et psychiatriae, qui sensum habeant rerum spiritalium¹¹.

La dernière phrase de cet article ne pourrait être plus claire quant à la prudence dont doit faire preuve l'exorciste ainsi qu'à la place de la médecine et de la psychiatrie. Pour bien saisir la spécificité de la place que l'histoire a laissée aux possessions et pour mieux comprendre comment une lecture psychanalytique des résurgences des demandes d'exorcisme à notre époque, ou plus encore, de la place que prend le diable dans un univers psychique, il nous a semblé nécessaire de faire un rapide survol de l'évolution historique des représentations du mal et des possessions, en commençant par la Mésopotamie.

¹¹ Quant à la nécessité d'employer le rite d'exorcisme, l'exorciste en jugera avec prudence après une enquête soigneuse, en gardant toujours le secret de la confession, après avoir consulté, autant que faire se peut, des experts dans le domaine spirituel, et si nécessaire, des experts en médecine et en psychiatrie ayant le sens des réalités spirituelles.

2.1 BABYLONE, BERCEAU DE LA CIVILISATION

Les indices historiques les plus anciens concernant les premiers centres urbains en Mésopotamie, zone correspondant approximativement à la région centrale de l'Iraq moderne, datent d'environ 5000 ans. Aux Sumériens, premiers résidents de la Mésopotamie, se succédèrent les Akkadiens, les Babyloniens, puis les Assyriens, ainsi que de nombreuses tribus envahissant la région du Nord et de l'Est. Les traditions et croyances religieuses des Sumériens du début du troisième millénaire seront donc reprises par les Akkadiens vers la fin du même millénaire, puis par les Assyriens et Babyloniens du deuxième millénaire, et enfin par les Chaldéens du premier millénaire. Nos connaissances sur la Mésopotamie sont surtout basées sur des fragments de matériaux découverts lors de multiples expéditions archéologiques, et les premières traces d'écritures cunéiformes remontent à environ 3000 ans avant Jésus-Christ. De ces découvertes archéologiques nous savons aujourd'hui que les palais des rois contenaient pratiquement 300 pièces abritant des panthéons de divinités. Les successions des différents peuples donnèrent à leur tour des variations dans le statut hiérarchique et la place des dieux d'un millénaire à l'autre, et la promotion hiérarchique d'un dieu restait fortement influencée par les fluctuations sociopolitiques de la région (Sorensen, 2002). À titre d'exemple, la ville de Babylone abritait 55 temples dédiés à Marduk, dieu principal, plus de 50 autres temples dédiés aux autres grands dieux, 300 temples pour les dieux de la terre, et 600 pour ceux des cieux. Des centaines d'autels étaient répandus dans la ville afin de recevoir les offrandes et sacrifices divins (Van de Castle, 1994).

L'expansion de l'écriture cunéiforme a permis aux Sumériens d'enregistrer non seulement l'histoire des grandes batailles menées par leurs rois, mais également la mythologie et les croyances religieuses de l'époque.

De ces croyances polythéistes, nous pouvons observer une continuité, voire même une fusion de croyances entre maladies et possessions démoniaques, qui ne sont pour les Sumériens que les deux aspects d'une même chose : un déséquilibre chez l'être possédé. La question centrale à résoudre dans de tels cas pour le prêtre exorciste Sumérien est de comprendre quelle divinité a été offensée (Bottéro, 1985). L'offense est la question centrale à la possession, et son identification repose sur une interrogation précise du possédé à partir d'un ensemble de questions qui permettaient au prêtre de bien circonscrire le péché en question. S'ensuivait un ensemble de rituels rendant grâce à la justice sacrée. Notons que l'on retrouve chez les Sumériens le même type d'approche face aux cauchemars qui nécessitaient une confession des peurs et des fautes à une statuette d'argile confectionnée pour la cause, avec laquelle le possédé s'enduisait le corps pour ensuite la dissoudre dans un bain sacré, rite actant la réintégration du sujet dans sa communauté (Van de Castle, 1994).

Parmi les nombreuses professions de soignants d'ancienne Mésopotamie, on retrouve le praticien médical (qui usera de médications), le prêtre, les sorciers mâle et femelle mais aussi l'exorciste, appelé *Asipu* (L. Oppenheim, 1977). *L'Asipu* est un membre respecté de sa communauté qui, contrairement aux sorciers ou sorcières, pratique une magie qui appartient aux cultes locaux et croyances religieuses établies ; on le retrouve de ce fait présent au sein des cours royales mésopotamiennes. C'est d'ailleurs à travers ce statut officiel que les *Asipus*

entretiennent correspondances et écrits cunéiformes. On retrouve dans ces écrits les signes des transgressions commises par leurs patients ainsi que la raison de leur possession. C'est ce contexte qui dicte à *l'Asipu* la ligne de traitement à suivre en tant que médiateur du monde des esprits tentant de libérer sa victime du mal qui l'afflige. Généralement, après avoir posé un diagnostic sur le mal qui afflige son client, *l'Asipu* émet un pronostic quant à l'apaisement – en quelque sorte - de la divinité concernée plutôt que de son exorcisme *stricto sensu*. C'est ce processus d'apaisement qui rendra la santé au possédé en même temps que la capacité du patient à « confesser » les offenses perpétrées envers la divinité (Sorensen, 2002).

Les signes de possession peuvent être multiples: irruptions cutanées, paralysie des pieds et des mains, toux, bave et régurgitations buccales, catatonie ou amorphisme (Herrero, 1984). Un des rituels consiste par exemple à asperger le patient de farine, l'enlever ensuite pour cracher dessus et la maudire pour enfin l'enterrer afin que la vermine de la terre dévore la farine et emporte le sort du démon dans les profondeurs¹². Notons également que la question de la prophétie, entendons par là la capacité du possédé à prédire l'avenir, critère aujourd'hui encore retenu par l'Eglise comme un des signes de possession, est déjà présent chez les babyloniens¹³. Il reste que chez ces derniers, aussi bien que chez les Sumériens, Akkadiens et

¹² De plus amples exemples de rituels apotropaïques similaires sont contenus dans une série de 16 tablettes couvrant approximativement la période de 2300 à 200 avant JC Eric Sorensen, *Possession and exorcism in the New Testament and early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002) xi, 295 p.

¹³ Certains historiens considèrent que la question de la possession au sens où nous l'entendons aujourd'hui n'est absolument pas applicable aux Babyloniens pour lesquels la notion de possession

Assyriens, les esprits demeurent généralement vus comme des entités extérieures qui très rarement vont pénétrer à l'intérieur d'un humain. Pour cela, il faut s'éloigner de ce système de croyances vers une région périphérique des sociétés mésopotamiennes, plus proche de l'est de l'Iran et du Zoroastrisme (Sorensen, 2002).

2.2 ESCHATOLOGIE ZOROASTRIENNE

La tradition orale zoroastrienne date de la première moitié du premier millénaire avant Jésus-Christ, période où les enseignements de Zarathoustra se répandent dans la région nord-est de l'Iran sous forme d'injonctions contenues dans 17 hymnes attribués directement à Zarathoustra, incluant notamment un code contre les démons, ce qui semble indiquer que la démonologie est déjà un trait important du système de croyances zoroastrien (Boyce, 1984).

Celui-ci se distingue par un choix nécessaire face au principe de dualité. En effet, la religion de Zarathoustra met en scène deux esprits, *Spenta Mainyu* et *Angra Mainyu*, qui choisirent respectivement le bien et le mal : « Oui, il y eut deux esprits fondamentaux, des jumeaux connus pour être en opposition. En esprit, en mot et en action ils sont deux : le bien et le mal. Entre les deux, le bon a bien choisi, pas le mauvais »¹⁴. Il s'ensuit dans le système de

demeure extérieure au corps. Le « possédé » est plutôt touché, couvert, entouré, dépassé par des esprits malins, mais il ne demeure aucune évidence de possession *sui generis*. En ce sens, le terme exorcisme présuppose une possession au sens inconnu des babyloniens. Des auteurs comme Marten Stol, *Epilepsy in Babylonia* (Cuneiform monographs; Chicago: Groningen, 1993). considèrent que le terme d'exorciste ne s'applique absolument pas à l'*Asipu* auquel il lui préférèrent le terme de « conjurateur ».

¹⁴ Yasna 30. 3. Sorensen, 2002: p. 36.

croances zoroastrien, que le choix auquel fait face chaque individu le place dans une servitude du bien ou du mal en droite lignée avec les deux esprits de l'origine. Une fois ce choix fait, s'articule une vie en symbiose entre l'individu et l'esprit qu'il a choisi. C'est cette éthique de choix qui sert ensuite de base aux croyances zoroastriennes de possession par le mal. En fait, celui qui fait le choix de vivre avec le mal n'est pas une victime d'une invasion maléfique quelconque dont la santé physique et mentale pourrait être restaurée en expulsant les forces maléfiques, puisque c'est bien par choix qu'une vie avec le démon s'est mise en place. Si exorcisme il doit y avoir, c'est plutôt par une destruction de ceux qui se sont alliés à *Angra Mainyu*. Comme le souligne Sorensen, la raison d'être du Zoroastrisme est une purification du monde des contaminations maléfiques, afin qu'ultimement le bien surpasse le mal en toutes choses. C'est dans cette droite ligne d'espoir que les vingt noms du Dieu seront révélés à Zarathoustra, afin de protéger les justes contre toute tentative maléfique.

2.3 LES INITIÉS DE L'EGYPTE

L'Egypte ancienne semble moins concernée que les Mésopotamiens par les questions de démonologie. On retrouve par contre la même croyance en un continuum maladie - possession, face auquel un prêtre ayant accès au savoir des initiés pourra officier. Dans une structure de croyances polythéistes, le rôle du prêtre égyptien reste très proche de celle du prêtre mésopotamien, à savoir identifier le dieu ou la déesse responsable de la maladie qui

habite l'individu possédé. A force de prières, incantations et louanges il chasse le mal, soit directement, soit en invoquant un dieu plus puissant.

L'Égyptien qui requiert les services du prêtre exorciste et guérisseur ancre sa croyance et sa foi dans le savoir qui a été transmis d'initié à initié, et que détient le prêtre qui s'apprête à le libérer de sa maladie. Le rituel de louanges et d'incantations vise à obtenir le nom du ou des dieux qui rendent son patient malade. L'exorciste soumettra le démon-maladie à la puissance du dieu-exorciste afin de rétablir la santé du possédé¹⁵. A notre connaissance, le cas le plus ancien de possession diabolique documenté en Égypte est celui mentionné dans les travaux de Mc Casland (1951) et qui date d'environ 400 à 500 ans avant notre ère. L'histoire, gravée sur une des stèles du temple de Karnak, relate l'exorcisme de la sœur d'une des femmes de Ramsès II. Les inscriptions relatent en effet l'échec des soins apportés par un médecin et finalement la conversation qui s'ensuit entre un dieu et un démon débouchant sur le départ du démon et une fête célébrant la divinité.

2.4 LA GRÈCE ANCIENNE

Le consensus historique qui domine aujourd'hui la question des exorcismes dans l'antiquité grecque fait remonter les rituels aux époques proches-orientales et sémitiques. Les

¹⁵ Peu de ressources bibliographiques évoquent l'exorcisme en Egypte, mais pour plus de détails le lecteur pourra se référer à l'article de Derchain Philippe, *Possessions transes et exorcismes : les oubliés de l'égyptologie*, du séminaire d'égyptologie de l'université de Göttingen, Automne 2008, n° 219 : p. 9-18.

courants se sont influencés et interpénétrés les uns les autres entre les exorcistes égyptiens, gréco-romains et juifs. Même si la Grèce connaît l'explication démoniste des maladies, il reste que l'idée qu'un démon s'infiltré dans un corps et en prenne possession est antérieure à la Grèce antique, comme nous venons de le voir. Le concept de l'infiltration d'un esprit étranger dans un corps, en dehors de toute maladie coexistante, pourrions-nous dire, à la possession, semble faire consensus chez les historiens comme d'origine proprement sémitique. Si le démon grec pouvait envoyer des maladies ou des rêves (nécessitant souvent une interprétation), il n'entrait toutefois pas dans l'homme (Smith, 1978).

La vision grecque des rêves reflétait d'ailleurs cette position : les grecs « voyaient » les rêves, mais ils « n'avaient » pas de rêves, car ces derniers étaient une expérience passive (Van de Castle, 1994). Ce n'est d'ailleurs que plus tard, probablement au contact de cultures indiennes, que l'âme devint capable de quitter le corps et de faire des voyages, voire de rendre visite aux dieux. Même la notion grecque d'esprits dangereux serait redevable aux cultures proches-orientales. Chez les grecs, les fantômes, apparitions ou démons vengeurs, bien que capables d'engendrer folies (*daïmon*), malchances ou maladies, n'agissaient que de l'extérieur de l'individu. On s'en protégeait alors par des amulettes¹⁶ ou des pratiques rituelles. Les grecs n'avaient pas besoin d'exorcistes¹⁷, et ce concept ne semble se développer d'ailleurs qu'à

¹⁶ Voir en annexe I un exemple d'amulette grecque d'exorcisme.

¹⁷ Pour de plus amples détails sur la place des exorcismes dans la Grèce ancienne, voir le mémoire de Houle : Mélanie. Houle, 'Les notions de possession et d'exorcisme en Grèce ancienne à la lumière des auteurs anciens.', (Université de Montréal, 2009).

partir du 2^{ème} siècle après Jésus-Christ (Kotanski, 2001). La distinction entre un état de possédé par une entité dont le siège serait intérieurement localisé, et une entité maléfique exerçant en quelques sortes une pression extérieure, ne commence à se formuler qu'à partir de l'émergence d'une pensée chrétienne. Les cas de possessions présents dans la littérature grecque sont des cas de possessions divines ou de possessions par des esprits au service d'une divinité. Il faut attendre le Nouveau Testament pour qu'une franche dichotomie avec les mauvais esprits ne fasse place à la croyance, mais aussi au désir de les expulser. Le *daïmon* des Grecs s'entend en effet de manière plus neutre en ce sens qu'il ne revêt absolument pas de connotation de bon ou mauvais quant à ses intentions ou constitutions. Pythagore considère d'ailleurs les *daïmones* comme des esprits qui peuplent l'air, qui sont audibles et parfois visuellement perceptibles et qui constituent la source de toute divination (Sorensen, 2002). Ils sont donc en ce sens beaucoup plus proches du rôle de messagers (dans le cas de l'épilepsie par exemple, sur laquelle nous reviendrons, la possession et la cure viennent toutes deux des Dieux).

3 PERSPECTIVES JUDÉO-CHRÉTIENNES

Bien qu'il joue un rôle relativement discret dans l'Ancien Testament, même s'il est connu sous divers noms, le diable incarne généralement un adversaire individuel. Le terme principal utilisé pour le désigner est Satan, en hébreu l'adversaire et l'accusateur, et en Arabe, le bouc (Daoust, 2002). On le retrouve sous le nom de Démon, du grec *daïmon* (être intermédiaire entre Dieux et hommes), Bélzéboul, prince des démons, qui vient de *Ba'al*,

divinité des Philistins (Mt 12, 24). Il est bien sûr cité sous le nom de Diable, du grec *diaballein*, d'où *diabolos* celui qui divise, de Lucifer, du latin porteur de lumière (Isaïe 14, 12-20), Mammon, de l'hébreu *Mamôn* qui signifie richesses (Sir 31, 8; Mt 6, 24), Bélial (Dt 13, 14), Behemoth (Jb 40, 15), Léviathan (Jb 3,8), Asmodée (Tb 3, 8) et le Malin (Mt 6,13).

Satan est plusieurs fois cité dans l'Ancien Testament, mais le premier passage mettant en scène une possession est le Livre de Samuel, où un esprit mauvais venu de Dieu tourmente Saül :

Premier Livre de Samuel :

- 14 *L'esprit de l'Éternel se retira de Saül, qui fut agité par un mauvais esprit qui n'était pas de l'Éternel.*
- 15 *Les serviteurs de Saül lui dirent: Voici, un mauvais esprit qui n'est pas de Dieu t'agite.*
- 16 *Que notre seigneur parle! Tes serviteurs sont devant toi. Ils chercheront un homme qui sache jouer de la harpe; et, quand le mauvais esprit qui n'est pas de Dieu sera sur toi, il jouera de sa main, et tu seras soulagé.*
- 23 *Et lorsque l'esprit qui n'était pas de Dieu était sur Saül, David prenait la harpe et jouait de sa main; Saül respirait alors plus à l'aise et se trouvait soulagé, et le mauvais esprit se retirait de lui.*

Lorsque David sera vainqueur dans le duel qui l'opposera à Goliath, Saül sera à nouveau possédé par un esprit (1 S 18,10) :

Le lendemain, un mauvais esprit de Dieu assaillit Saül qui entra en délire au milieu de la maison. David jouait de la cithare comme les autres jours et Saül avait sa lance à la main.

Ce qui fait souffrir le roi n'est pas vraiment explicite, mais seul David, dans un premier temps, peut, grâce à la musique de sa cithare, faire en sorte que l'esprit mauvais se retire et que Saül se calme. Le jour de la victoire de David sur Goliath, puis sur les Philistins, l'esprit mauvais foudra à nouveau sur Saül, et David devra esquiver la lance du roi destinée à le clouer au mur (1 S 18, 11) :

Saül brandit sa lance et dit : Je vais clouer David au mur! Mais David l'évita par deux fois.

Notons que l'état d'esprit psychique du possédé précède d'ores et déjà dans l'Ancien Testament le futur état de possession, puisque c'est au cours des victoires de David que Saül *s'irrite de jalousie contre David* (1 S 18, 5-9) :

5 *Dans ses sorties, partout où l'envoyait Saül, David remportait des succès et Saül le mit à la tête des hommes de guerre; il était bien vu de tout le peuple, et même des officiers de Saül.*

6 *A leur retour, quand David revint d'avoir tué le Philistin, les femmes sortirent de toutes les villes d'Israël au-devant du roi Saül pour chanter en dansant, au son des tambourins, des cris d'allégresse et des sistres.*

7 *Les femmes qui dansaient chantaient ceci : Saül a tué ses milliers, et David ses myriades.*

8 *Saül fut très irrité et cette affaire lui déplut. Il dit : On a donné les myriades à David et à moi les milliers, il ne lui manque plus que la royauté!*

9 *Et, à partir de ce jour, Saül regarda David d'un œil jaloux.*

Nous pourrions à ce point supputer que c'est donc l'état psychologique du roi que les Écritures mettent en scène sous la forme d'un exorcisme. Notons également que la colère de Saül se déchaîne contre celui-là même qu'il fait venir pour être soulagé de ses tourments. De là à supposer que se mettent ici en place les prémices d'une dynamique transférentielle, il n'y a qu'un pas. Notons simplement pour le moment que la porte d'entrée de l'esprit mauvais se situe dans l'état psychique du futur possédé. Nous verrons plus tard que cette idée de la porte d'entrée (état d'esprit ou pratiques) par laquelle le démon pénètre le possédé demeure aujourd'hui encore un concept utilisé et justifié par les exorcistes modernes.

Le deuxième passage mettant en scène un exorcisme, quoique de nature plus magico-médicale qu'exorcistique *stricto sensu*, est l'histoire de Sarah possédée par Asmodée. Ce dernier tue à sept reprises les maris de Sarah avant même qu'ils n'aient pu concevoir de descendance ensemble (Livre de Tobit, 3 : 7-8) :

Il arriva en ce même jour, à Ecbatane, ville des Mèdes, que Sarah, fille de Raguel, entendit, elle aussi, les injures d'une des servantes de son père.

Car elle avait été successivement donnée en mariage à sept maris, et un démon, nommé Asmodée, les avait fait mourir aussitôt qu'ils étaient venus auprès d'elle.

Elle ne sera libérée que par l'intervention de l'ange Gabriel sur la route de Tobias, fils de Tobit. Appliquant la recette de fumigations des restes d'un poisson qui s'apprêtait à le dévorer, Tobias mettra le démon en fuite, le poursuivra jusqu'en Égypte pour l'enchaîner et épousera Sarah (Tb 8, 1 :3) :

Le repas achevé, ils conduisirent le jeune homme auprès de Sarah.

Tobit, se ressouvenant des paroles de l'ange, tira de son sac une partie du foie et la posa sur des charbons ardents.

Alors l'ange saisit le démon et l'enchaîna dans le désert de la Haute-Egypte.

Ici encore, l'état d'esprit est tout aussi important que le rituel d'exorcisme, puisque c'est la prière de Tobit, avant de s'unir à Sarah, qui fait que tout se passe bien. Notons également qu'il s'agit plus d'une manifestation d'infestation diabolique que de véritable possession, distinction encore de rigueur aujourd'hui comme nous le verrons plus tard avec le témoignage de Gabriel Amorth, exorciste en chef du Vatican.

3.1 MANUSCRITS DE LA MER MORTE

Les manuscrits de Qumran font eux aussi référence à des manifestations diaboliques affectant la santé spirituelle et le corps physique (García Martínez et Watson, 1994; Sorensen, 2002), mais les possessions semblent découler en droite ligne de mauvais comportements. Béliel y est vu comme la manifestation d'inclinaisons mauvaises et de manque de pureté intérieure. Selon Sorensen (Sorensen, 2002), le concept récurrent dans les écrits de Qumran est que c'est l'inclinaison individuelle (notamment celle de la chair¹⁸) de chaque être qui attire vers le bien ou le mal. Les états de possessions y sont en général vus comme des attaques portant sur la capacité à bien discerner ou sur le jugement moral, mais le corps ne semble pas aussi concerné ou « habité » directement par le démon. De plus, les deux types de possessions divine et démoniaque y sont constamment vus comme concomitants, et c'est la vigilance spirituelle individuelle qui va permettre de s'adonner à l'une ou à l'autre.

Pour ce qui est plus précisément des rites d'exorcisme proprement dits, les psaumes de Qumran tiennent le rôle d'incantations apotropaïques lorsqu'ils sont dirigés vers le possédé, de même que l'invocation de Melchizedek¹⁹.

Ce qui semble surtout très présent dans la littérature intertestamentaire et confirmé par les travaux de Sorensen, est que la portée des exorcismes à l'époque où se situe l'apparition de Jésus reste sujette à de nombreux débats entre exégètes. L'exorcisme y est porteur de fortes significations eschatologiques mais incarne aussi une voie de vénération de figures patriarcales révérees du passé d'Israël. Les actes magiques furent parfois déclamés, et parfois

¹⁸ Voir 4Q280 et 4Q416

¹⁹ Voir 11Q Melchizedech

vénérés, comme partie intégrale de l'héritage juif. Ils y sont parfois décriés comme des pratiques charlatanes et parfois reconnus comme des pratiques magiques acceptées. Ce sont d'ailleurs ces deux visions de la même pratique que nous retrouverons formulées concernant les exorcismes de Jésus.

3.2 LA PRATIQUE DE JÉSUS ET SON INTERPRÉTATION

Compte tenu de l'importance que revêtent les possessions dans le Nouveau Testament et de l'importance du rôle d'exorciste que Jésus y tient, et à sa suite ses disciples qui eux aussi, en son nom, chasseront les démons, il convient de préciser notre pensée qui se situe dans la même lignée que les travaux de Davies (Davies, 1995) à savoir que « notre lecture des événements de l'époque à travers les Evangiles ne peut pas inclure la croyance en des événements tels que la résurrection d'un mort, mais par contre, la lecture des événements peut très bien inclure la croyance dans le fait que des gens affirment avoir vu Jésus après sa mort. Nous pouvons donc croire que des gens aient vu quelque chose qu'ils ont pris pour Jésus, peut être un jardinier ou un fantôme, mais l'expérience historique de ce fait ne peut pas être niée ». Nous pouvons donc dire, sans grande équivoque, que Jésus opéra des guérisons, qui furent ensuite transmises comme des miracles et des exorcismes. À ma connaissance, nous pouvons en dénombrer six:

Le démoniaque de Capharnaüm : Mc 1, 21-28 :

Jésus, accompagné de ses disciples, arrive à Capharnaüm. Aussitôt, le jour du sabbat, il se rendit à la synagogue, et là, il enseignait. On était frappé par son enseignement, car il enseignait en homme qui a autorité, et non pas comme les scribes. Or, il y avait dans leur synagogue un homme tourmenté par un esprit mauvais, qui se mit à crier : Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth ? Es-tu venu pour nous perdre ? Je sais fort bien qui tu es : le Saint, le Saint de Dieu. Jésus l'interpella vivement : Silence ! Sors de cet homme. L'esprit mauvais le secoua avec violence et sortit de lui en poussant un grand cri. Saisis de frayeur, tous s'interrogeaient : Qu'est-ce que cela veut dire ? Voilà un enseignement nouveau, proclamé avec autorité ! Il commande même aux esprits mauvais, et ils lui obéissent. Dès lors, sa renommée se répandit dans toute la région de la Galilée.

Le démoniaque épileptique (Mt 17, 14-18) :

Quand ils furent revenus auprès de la foule, un homme s'approcha de Jésus, se jeta à genoux devant lui et le supplia. Seigneur, aie pitié de mon fils : il est épileptique et il souffre beaucoup. Il lui arrive souvent de tomber dans le feu ou dans l'eau. Je l'ai bien amené à tes disciples, mais ils n'ont pas réussi à le guérir. Jésus s'exclama alors : Vous êtes un peuple incrédule et infidèle à Dieu ! Jusqu'à quand devrai-je encore rester avec vous ? Jusqu'à quand devrai-je encore vous supporter ? Amenez-moi l'enfant ici. Jésus commanda avec sévérité au démon de sortir et, immédiatement, celui-ci sortit de l'enfant, qui fut guéri à l'heure même.

La fille de la Syrophénicienne (Mt 15, 21) :

En quittant cet endroit, Jésus se rendit dans la région de Tyr et de Sidon. Et voilà qu'une femme cananéenne, qui habitait là, vint vers lui et se mit à crier : Seigneur, Fils de David, aie pitié de moi ! Ma fille est sous l'emprise d'un démon qui la tourmente cruellement. Mais Jésus ne lui répondit pas un mot. Ses disciples s'approchèrent de lui et lui dirent : Renvoie-la, car elle ne cesse de nous suivre en criant. Ce à quoi il répondit : Ma mission se limite aux brebis perdues du peuple d'Israël. Mais la femme vint se prosterner devant lui en disant : Seigneur, viens à mon secours ! Il lui répondit : Il ne serait pas juste de prendre le pain des enfants de la maison pour le jeter aux petits chiens. C'est vrai, Seigneur, reprit-elle, et pourtant les petits chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. Alors Jésus dit : Ô femme, ta foi est grande ! Qu'il en soit donc comme tu le veux ! Et, sur l'heure, sa fille fut guérie.

Le démoniaque gérasénien (Mc 5, 1-20) :

Ils arrivèrent de l'autre côté du lac, dans la région de Gérasa, où Jésus débarqua. Aussitôt, sortant des tombeaux, un homme qui était sous l'emprise d'un esprit mauvais vint à sa rencontre. Il habitait dans les tombeaux et, même avec une chaîne, personne ne pouvait plus le tenir attaché. Car on l'avait souvent enchaîné et on lui avait mis des fers aux pieds, mais il cassait les chaînes et brisait les fers : personne ne pouvait le maîtriser. Sans cesse, nuit et jour, il errait parmi les tombes et sur les montagnes en hurlant, se blessant contre les rochers. D'aussi loin qu'il vit Jésus, il accourut, se prosterna devant lui et lui cria de toutes ses forces : Que me veux-tu, Jésus, Fils du Dieu Très-Haut ? Je t'en conjure, au nom

de Dieu, ne me tourmente pas ! Car Jésus lui disait : Esprit mauvais, sors de cet homme ! Jésus lui demanda : Quel est ton nom ? - Je m'appelle Légion, lui répondit-il, car nous sommes une multitude. Et il pria instamment Jésus de ne pas les renvoyer du pays. Or, il y avait par là, sur la montagne, un grand troupeau de porcs en train de paître. Les esprits mauvais supplièrent Jésus : Envoie-nous dans ces porcs, pour que nous entrions en eux ! Jésus le leur permit. Ils sortirent donc de l'homme et entrèrent dans les porcs. Aussitôt, le troupeau, qui comptait environ deux mille bêtes, s'élança du haut de la pente et se précipita dans le lac où elles se noyèrent. Les gardiens s'enfuirent et allèrent raconter l'histoire dans la ville et dans les fermes. Les gens vinrent donc voir ce qui s'était passé. Arrivés auprès de Jésus, ils virent l'homme qui avait été sous l'emprise de cette légion de démons, assis là, habillé et tout à fait sain d'esprit. Alors la crainte s'empara d'eux. Ceux qui avaient assisté à la scène leur racontèrent ce qui était arrivé à cet homme et aux porcs et les gens se mirent à supplier Jésus de quitter leur territoire. Au moment où Jésus remontait dans la barque, l'homme qui avait été délivré des démons lui demanda s'il pouvait l'accompagner. Mais Jésus ne le lui permit pas. Il lui dit : Va, rentre chez toi, auprès des tiens, et raconte-leur ce que le Seigneur a fait pour toi et comment il a eu pitié de toi.

Le démoniaque muet (Mt 9, 32-34) :

Ils sortaient quand on lui amena un homme qui était sous l'emprise d'un démon qui le rendait muet. Jésus chassa le démon et le muet se mit à parler. La foule était émerveillée et disait : Jamais on n'a rien vu de pareil en Israël.

La femme courbée (Lc 13, 13) :

Un jour de sabbat, Jésus enseignait dans une synagogue. Il s'y trouvait une femme qui, depuis dix-huit ans, était sous l'emprise d'un esprit qui la rendait infirme : elle était voûtée et n'arrivait absolument pas à se redresser. Lorsque Jésus la vit, il l'appela et lui dit : Femme, tu es délivrée de ton infirmité ! Il posa ses mains sur elle et, immédiatement, elle se redressa et se mit à louer Dieu.

Nous pouvons voir que, dans chacun de ces cas, le lien entre la maladie, le péché et la présence du diable est évident. L'aveuglement, l'incapacité de parler, la folie, sont tous des cas attribuables au démon. En chassant ces derniers, les intentions sotériologiques de Jésus sont évidentes. Il rend la santé aux malades ce qui, non seulement permet leur réintégration sociale, mais ajoute probablement du crédit à son statut de Messie dans une époque où les phénomènes de possession sont déjà très répandus (et ce depuis l'antiquité). D'ailleurs, si la consubstantialité trinitaire n'avait pas été affirmée en 325 lors du concile de Nicée, nous aurions pu dire que Jésus lui-même était possédé, ce dont les Juifs n'ont pas manqué de l'accuser : *Les Juifs lui répondirent : N'avons-nous pas raison de dire que tu es un Samaritain et que tu as un démon* (Jean 8 :48). Devant le silence de Jésus, le Grand Prêtre tentera même de l'exorciser : *Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le fils de Dieu* (Mt 26, 63).

S'agissant de la technique ou des rites d'exorcisme mis en place par Jésus, ils ne sont pas si simples à formuler. De l'ensemble des exemples de guérisons recensés précédemment, aucun exorcisme pratiqué par Jésus n'est fait au nom de l'Esprit ou par invocation du nom de Dieu : Jésus chasse en commandant et en ordonnant aux démons rendus responsables de maladies.

Guérisons et exorcismes vont toujours de pairs, et Jésus n'emploie de fait aucune formule consacrée. Cet indissociable binôme contient en effet toute la logique de l'eschatologie chrétienne. Le rituel contemporain de l'exorcisme majeur (Rituel Romain, 2006, p. 34) contient bien cette même notion (partie soulignée) lorsque l'exorciste prononce

*l'Exsufflatio*²⁰:

*Spiritu oris tui repelle, Domine, malignos spiritus: impera eis,
ut recédant, quia appropinquavit regnum tuum*²¹.

C'est la dimension démoniaque des maladies qui doit attirer l'attention de l'homme envers ses péchés afin de rétablir en lui la venue du royaume de Dieu, et c'est sous la forme de l'exorcisme que Jésus les place sur le même continuum. Même lorsqu'Il s'adresse aux éléments hostiles de la nature, c'est leur destructivité qu'Il souligne, et ses victoires se placent directement dans une perspective de salut. Aucune insistance n'est mise sur les guérisons ou la force de l'exorciste, mais sur l'affirmation d'un royaume à venir :

*Mais il était à la poupe, dormant sur un oreiller; et ils le réveillèrent et lui dirent:
Maître, ne te soucies-tu point de ce que nous périssions ? Mais lui, étant réveillé,*

²⁰ Voir rituel romain, annexe 3.

²¹ Rappel : « Par le souffle de ta bouche Seigneur, repousse les mauvais esprits: commande leur afin qu'ils se retirent, puisque s'est approché ton règne ».

parla avec autorité aux vents, et il dit à la mer: Tais-toi, sois tranquille. Et le vent cessa, et il se fit un grand calme. (Marc 4, 38-39).

Cette manière dont Jésus s'adresse ainsi aux éléments atmosphériques ou marins est, bien entendu, dirigée vers les forces qui animent respectivement l'un et l'autre. Nous retrouvons encore aujourd'hui ce type d'exorcisme dans le cas d'activités extraordinaires du démon. En effet, selon le Père Amorth (Amorth, 2000), exorciste en chef du Vatican et Président de l'Association Internationale d'Exorcistes²², les activités du diable peuvent être séparées en deux grands groupes : son activité principale, que nous pouvons définir comme ordinaire et qui consiste à tenter l'homme par le mal en cherchant à le faire s'éloigner de Dieu, d'où l'importance, selon G. Amorth, de ne pas simplement « croire en Dieu » - ce qui est le propre de 90% de nos contemporains - mais de faire la volonté de Dieu car croire ne sert à rien; il faut plutôt faire ce que Jésus nous a dit de faire :

Mes frères, à quoi servirait-il à un homme de dire qu'il a la foi s'il ne le démontre pas par ses actes ? Une telle foi peut-elle le sauver ?

Supposez qu'un frère ou une sœur manquent de vêtements et n'aient pas tous les jours assez à manger.

Et voilà que l'un de vous leur dit : Au revoir, mes amis, portez-vous bien, restez au chaud et bon appétit, sans leur donner de quoi pourvoir aux besoins de leur corps, à quoi cela sert-il ?

Il en est ainsi de la foi : si elle ne se manifeste pas par des actes, elle est morte.

²² Pour plus de détails sur ce groupe, voir l'adresse accessible sur internet: <http://www.aie.org.mx>

Mais quelqu'un dira : - L'un a la foi, l'autre les actes. - Eh bien ! Montre-moi ta foi sans les actes, et je te montrerai ma foi par mes actes.

Tu crois qu'il y a un seul Dieu ? C'est bien. Mais les démons aussi le croient, et ils tremblent.

Tu ne réfléchis donc pas ! Veux-tu avoir la preuve que la foi sans les actes ne sert à rien ?

Abraham, notre ancêtre, n'a-t-il pas été déclaré juste à cause de ses actes, lorsqu'il a offert son fils Isaac sur l'autel ?

Tu le vois, sa foi et ses actes agissaient ensemble et grâce à ses actes, sa foi a atteint son plein épanouissement (Jc 2,14-20).

Ainsi donc, c'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez.

Pour entrer dans le Royaume des cieux il ne suffit pas de me dire : Seigneur ! Seigneur ! Il faut accomplir la volonté de mon Père céleste.

Au jour du jugement, nombreux sont ceux qui me diront Seigneur ! Seigneur ! Nous avons annoncé des messages de Dieu en ton nom, nous avons chassé des démons en ton nom, nous avons fait beaucoup de miracles en ton nom.”

Je leur déclarerai alors : Je ne vous ai jamais connus ! Allez-vous-en, vous qui pratiquez le mal !

C'est pourquoi, celui qui écoute ce que je dis et qui l'applique, ressemble à un homme sensé qui a bâti sa maison sur le roc.

Il a plu à verse, les fleuves ont débordé, les vents ont soufflé avec violence, ils se sont déchaînés contre cette maison : elle ne s'est pas effondrée, car ses fondations reposaient sur le roc.

Mais celui qui écoute mes paroles sans faire ce que je dis, ressemble à un

homme assez fou pour construire sa maison sur le sable.

Il a plu averse, les fleuves ont débordé, les vents ont soufflé avec violence, ils se sont déchaînés contre cette maison : elle s'est effondrée et sa ruine a été complète (Mt 7,21).

À cette action tentatrice du démon à laquelle nous serions tous soumis, s'ajoute une activité extraordinaire du démon, qui consiste de par son pouvoir à occasionner des troubles particuliers et exceptionnels. Cela se produit quelquefois par notre propre faute, mais aussi parfois par celle d'autrui. G.Amorth (2000) classe ces maux selon quatre catégories, bien qu'il n'existe pas un langage commun parmi les exorcistes pour décrire les phénomènes démoniaques :

- La possession: le diable entre dans le corps humain et se manifeste par des gestes et des paroles : glossolalies, force surhumaine, divination, aversion parfois très violente pour les choses chrétiennes (sacrements, lieux, prêtres), mélancolie, appels de détresse, régurgitation d'objets (verre, aiguilles, couteaux).
- La vexation: le démon frappe une personne avec des souffrances et des maléfices, agissant sur le plan de la santé, des affections ou/et du travail. C'est un cas très difficile à discerner car souvent, ces maux proviennent de Satan mais d'une manière indirecte, non évidente, jusqu'à sembler provoqués par des phénomènes naturels. Pourtant, les personnes frappées, souvent incomprises des prêtres et évêques peu instruits de ces faits, tournent alors leur recherche d'aide vers des mages; les problèmes se compliquent alors

ultérieurement car toute magie tire son efficacité du royaume des ténèbres. C'est, toujours selon le prêtre, une illusion stupide de penser que la magie qui semble poursuivre une finalité de bien, puisse utiliser le pouvoir du Malin pour devenir bénéfique et éliminer le mal. La magie est toujours noire, toujours maléfique, même quand elle est présentée comme bonne.

- L'obsession: il s'agit de troubles donnés à l'homme, qui frappent sa sérénité intérieure, son équilibre psycho-émotif. Satan agresse en causant des perturbations, angoisses et tourments intimes.
- Et enfin, les infestations : ce sont des maléfices qui frappent également les choses et les animaux.

Dans ce dernier cas précis, le Catéchisme de l'Eglise Catholique affirme qu'on peut faire des exorcismes aussi aux choses (CEC n°1673), et, de fait, il arrive parfois de devoir exorciser des maisons ou des lieux. Tous ces maux particuliers se reçoivent, toujours selon Amorth, pour quatre motifs: il peut s'agir d'une libre initiative du Démon, car Dieu, en vertu de la liberté accordée à chaque créature, tolère que Satan opère le mal, même si le mal n'est pas la volonté du Seigneur, et Sa non-intervention immédiate ne représente pas pour autant une permission au mal. La fréquentation de lieux dangereux peut également servir de porte d'entrée (mages, cartomanciennes, groupes sataniques, séances de spiritisme).

Viennent ensuite la persistance dans le péché grave, et enfin les maléfices: c'est la cause la plus commune, qui concerne 90% des cas et ne dépend pas de celui qui subit les maux.

« Maléfice » signifie un mal fait avec l'aide du démon (envoûtement, enchaînement, mauvais œil).

C'est le Christ qui confèrera à l'Église l'autorité d'exorciser afin qu'elle chasse Satan en son nom. Ce pouvoir, qu'Il transmettra d'abord aux douze apôtres puis à 72 disciples (Luc 10, 17), s'étendra à tous les croyants et trouve ses sources dans la mission d'expansion donnée aux premiers disciples (Mt 10, 1 et 8):

Jésus appela ses douze disciples et leur donna l'autorité de chasser les esprits mauvais et de guérir toute maladie et toute infirmité.

Guérissez les malades, ressuscitez les morts, rendez purs les lépreux, expulsez les démons. Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement.

Jésus étendra également le pouvoir d'exorciser à tous les croyants:

Voici les signes qui accompagneront ceux qui croient: en mon nom ils chasseront les démons (Mc 16,17).

Comme nous avons pu déjà le souligner, l'exorcisme des possédés forme un tout indissociable de la guérison des maladies dans les Évangiles ainsi que de la question eschatologique de la rémission des fautes et péchés qui font place à l'avènement de la Bonne Nouvelle. Les exorcisés sont durablement guéris et se proclament bouleversés dans leur foi nouvelle en leur sauveur, Jésus Christ. Somme toute, la question de l'exorcisme est pratiquement reléguée au

second plan. Il n'est d'importance dans l'exorcisme que dans la mesure où ce dernier est le vecteur du salut. Vue sous cet angle, la question du salut thérapeutique qui est apporté lors de l'exorcisme est secondaire, plaçant celui-ci au cœur de l'eschatologie chrétienne plutôt que dans une perspective utilitariste curative beaucoup plus présente dans les courants charismatique chrétiens contemporains.

Alors que le christianisme se répand dans les régions entourant la Galilée et la Judée, l'action thérapeutique de l'exorcisme entre parfois en conflit avec les cultes existants (Actes 14, 8-15):

À Lystre se trouvait un homme paralysé des pieds : infirme de naissance, il n'avait jamais pu marcher. Il écoutait les paroles de Paul. L'apôtre fixa les yeux sur lui et, voyant qu'il avait la foi pour être sauvé, il lui commanda d'une voix forte : Lève-toi et tiens-toi droit sur tes pieds ! D'un bond, il fut debout et se mit à marcher.

Quand ils virent ce que Paul avait fait, les nombreux assistants crièrent dans leur langue, le Lycaonien : Les dieux ont pris forme humaine et ils sont descendus parmi nous.

Ils appelaient Barnabas Zeus, et Paul Hermès parce qu'il était le porte-parole. Le prêtre du dieu Zeus, dont le temple se trouvait à l'entrée de la ville, fit amener devant les portes de la cité des taureaux ornés de guirlandes et de fleurs. Déjà il s'apprêtait, avec la foule, à les offrir en sacrifice.

Quand les apôtres Barnabas et Paul l'apprirent, ils déchirèrent leurs vêtements en signe de consternation et se précipitèrent au milieu de la foule en s'écriant : Amis, que faites-vous là ? Nous ne sommes que des hommes, nous aussi,

semblables à vous. Nous sommes venus vous apporter une bonne nouvelle de la part de Dieu, qui vous appelle à abandonner ces idoles inutiles pour vous tourner vers le Dieu vivant, qui a créé le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve.

Ainsi, au cours de son expansion le Christianisme se heurtera-t-il aussi avec les Cultes grecs, et il arrivera même à Paul de démoniser les Dieux grecs (1 Cor 10, 20-21):

Mais je dis que les sacrifices des païens sont offerts à des démons et à ce qui n'est pas Dieu. Or, je ne veux pas que vous ayez quoi que ce soit de commun avec les démons.

Comme le fait si justement remarquer Sorensen (2002), cette démonisation des dieux grecs et romains relève d'une tentative de transfert de culte. Il convient en effet, chez les missionnaires chrétiens, pour qu'un dieu fasse l'objet d'un exorcisme, qu'il soit d'abord considéré comme une entité diabolique. Chez les païens, l'exorcisme n'avait pas sa place puisqu'il aurait fallu qu'ils acceptent auparavant l'existence d'un royaume démoniaque organisé, qui aurait sous entendu une redéfinition du *Daimon* car enfin, même si l'on trouve chez les Grecs des incantations pour se protéger ou pour éloigner les démons, cela demeure une particularité judéo-chrétienne (Lane Fox, 1987). C'est précisément à travers le lien typique de maladie-démon que se profile l'espoir de guérison et donc, d'un nouveau Dieu.

3.3 LES POSSESSIONS DANS L'ÉGLISE AUJOURD'HUI : BRÈVE TOPOGRAPHIE

Comme nous venons de le voir, c'est à travers le Nouveau Testament que Satan devient un peu plus reconnaissable et « incarné » aux yeux du croyant contemporain. À travers les ennemis du Christ tels que Judas, s'amorce un mouvement vers une représentation de la présence maligne comme adversaire de Dieu. Ainsi, à travers le pouvoir de chasser les démons et de restaurer la santé du possédé, le christianisme placera l'exorcisme dans une continuité eschatologique. Ce ne sera d'ailleurs que dans le livre des révélations que le diable sera doté d'un corps (Ap. 12, 3-9) :

Là-dessus, un autre signe parut dans le ciel, et voici : c'était un dragon énorme, couleur de feu. Il avait sept têtes et dix cornes. Chacune de ses sept têtes portait un diadème.

Sa queue balaya le tiers des étoiles du ciel et les jeta sur la terre. Le dragon se posta devant la femme qui allait accoucher, pour dévorer son enfant dès qu'elle l'aurait mis au monde.

Or, elle enfanta un fils, un garçon qui est destiné à diriger toutes les nations avec un sceptre de fer. Et son enfant fut enlevé auprès de Dieu et de son trône.

La femme s'enfuit au désert, où Dieu lui avait préparé un refuge pour qu'elle y soit nourrie pendant mille deux cent soixante jours.

Alors une bataille s'engagea dans le ciel : Michel et ses anges combattirent contre le dragon, et celui-ci les combattit avec ses anges ; mais le dragon ne remporta pas la victoire et ne put maintenir leur position au ciel.

Il fut précipité, le grand dragon, le Serpent ancien, qu'on appelle le diable et Satan, celui qui égare le monde entier. Il fut précipité sur la terre, et ses anges furent précipités avec lui.

Évidemment, l'évolution des croyances en l'influence du démon dans le cours de l'histoire n'est pas sans lien avec les difficultés qui peuplent l'histoire de l'humanité : maladies, épidémies, famines, pertes de récoltes etc. C'est le prêtre qui à travers sa relation intime à Dieu pourra conjurer les sorts atroces auxquels sont livrées des populations entières²³, ayant pour effet de rapprocher le croyant un peu plus du pouvoir de l'Église. Ce dit pouvoir va subir une attaque sans précédent au courant du XVI^{ème} siècle. Le protestantisme, avec, dès 1517, Martin Luther à sa tête, se répand comme un trainée de poudre (Wilkinson, 2007). Le Vatican avait perdu l'Angleterre et fut forcé de signer un traité autorisant les protestants à partager l'Allemagne avec les Catholiques, ce qui pour ces derniers fut bien plus qu'une trahison, il s'agissait d'une hérésie, avec en arrière plan le travail du démon.

²³ Pour de plus amples détails sur les croyances et pratiques qui émergent dans de telles situations, par exemple les danses macabres, voir les travaux de P Bourdelais, *Les épidémies terrassées*. (Paris: La martinière., 2003)., E. Carpentier, *Around Black Plague*. (Paris: Colin 1962)., JI Gogli, *Misery in medieval occident*. (Paris: Point, 1976). ,ou encore J. Gibling, *When Plague Strikes : The Black Death* (New York: Smallpox, AIDS., 1995).

Le cas tristement célèbre de la possession de Loudun, qui débute en 1632, s'inscrit parfaitement dans cette volonté de libérer le possédé de sa culpabilité, mais aussi de menacer et surtout de se débarrasser des encombrants adorateurs de Satan. Ce cas n'apparaît pas tout seul, il est précédé de plusieurs cas importants : en 1566 à Laon dans le nord de la France, Nicole Obry, 16 ans, est possédée par treize démons et est exorcisée pendant deux mois, quotidiennement, devant une foule. Outil principal : l'eucharistie.

En 1582 à Soissons, quatre personnes possédées par le démon seront brûlées afin de faire revenir les Huguenots à la foi Catholique. En 1598, année où l'édit de Nantes de Henri IV donne aux huguenots la liberté de religion, une jeune fille, Marte Brossier est elle aussi condamnée. En 1611, à Aix en Provence, le prêtre Louis Gaufridy est reconnu coupable de sorcellerie auprès des nonnes du couvent des Ursulines et sera brûlé vif. Ici commence, comme le fait justement remarquer Stephenson (2009), un lien entre le démon et les sorciers.

Dans les faits, le 22 septembre 1632, un bouquet de roses est déposé sur les marches du prieuré des Ursulines. La même nuit, la prieure du couvent des ursulines de Loudun, Jeanne des Anges, la sous-prieure et une jeune moniale sont toutes trois visitées par un homme d'Église, demandant de l'aide. Les événements vont rapidement s'enchaîner : les nonnes se mettent à entendre des voix, entrent en convulsion, ont des crises de rires incontrôlables et les comportements irrationnels s'enchaînent.

Urbain Grandier, pasteur de la paroisse d'à côté, Saint-pierre-du-marché, sera jugé le 18 août 1634 et reconnu coupable de crimes de sorcellerie. Il sera brûlé le même jour et le collège des Huguenots sera confisqué par le tribunal. On sent poindre déjà la fin de la cohabitation

courtoise entre protestants et catholiques, que la révocation de l'édit de Nantes en 1685 consacra. La question de l'usage de l'eucharistie est importante pour les protestants et il convient de s'y arrêter un instant : si on peut exorciser avec une hostie consacrée, c'est que le Christ est vraiment là, et que les protestants, pour lesquels la présence (transsubstantiation) demeure symbolique, sont des hérétiques.

En fait, l'histoire montrera que la raison majeure qui scella le destin de Grandier (Carmona, 1988) réside bien plus dans ses antagonismes récurrents avec Richelieu, bien avant que celui-ci ne soit même nommé Cardinal (Grandier était anti cardinaliste et avait déjà humilié Richelieu en public, notamment sur des questions de construction de ville dans la région). L'historien Gabriel Lègué (1874) fait justement remarquer que les nonnes de Loudun blasphèment la trinité mais jamais le Roi ou le Cardinal.

Il est intéressant de noter que déjà à l'époque, s'agissant des critères requis pour déterminer une possession dans le *Maleus Maleficorum*²⁴, nous retrouvons les mêmes que ceux retenus pour identifier une manifestation de l'Esprit Saint (glossolalies, lévitation, clairvoyance, force surnaturelle). Ce qui vaudra d'ailleurs à Jeanne des Anges de nombreux voyages en France, où elle sera exposée comme porteuse de la parole divine devant un millier de personnes quotidiennement. Elle expliquera d'ailleurs longuement à la famille royale, à Richelieu et aux membres du parlement, combien sa possession suivie d'un exorcisme, lui ont permis de tourner l'expérience en une transformation mystique (Stephenson, 2009) - preuve est faite que les symétries célestes et infernales sont véritablement frappantes.

²⁴ Ecrit en 1486 par les Dominicains Heinrich Kramer et Jacob Sprenger.

Entre le XIV^{ème} et le XVII^{ème} siècle, des dizaines de milliers d'hérétiques seront brûlés ou punis pour avoir pactisé avec le diable, pratiqué la sorcellerie ou avoir eu recours à des sorts et envoûtements de toutes sortes (Wilkinson, 2007). Galilée sera accusé par le Pape Urbain VIII, pourtant un ami de longue date, et jeté au cachot. Sous la torture il jurera reconnaître son erreur, démontrant par là-même que parfois, « la foi est bien plus forte que la science » (Wilkinson). D'un point de vue de l'histoire du christianisme, les exorcismes semblent intimement liés à l'expansion de la foi chrétienne à travers une volonté affirmée d'éviction du paganisme, mais aussi à la résolution de conflits collectifs comme nous venons de le voir dans le cas des possessions de Loudun. Ce qui graduellement se profile est un mouvement d'extériorisation de la possession, en quelque sorte. Le mal tel qu'il se présente dans les exorcismes du Christ repose sur la notion de péché et de rémission, alors qu'avec l'avènement des tribunaux inquisitoriaux, la dénonciation du sorcier malfaisant prend graduellement le pas sur la salvation du pécheur dans un mouvement d'extériorisation (de projection) du Démon.

Les premiers docteurs de l'Église enseignaient que le Diable vivait dans l'air. Pour Saint Augustin il était même fait d'air, et l'évêque de Marseille au V^e siècle enseignait qu'il avait des fonctions très précises, comme celle d'induire l'homme dans la lascivité, alors que pour Saint Thomas d'Aquin il torturait les pécheurs (Wilkinson, 2007).

C'est au Père Giloramo Menghi, né en 1529 en Italie, que nous devons les premiers travaux sur les situations qui nécessitaient un exorcisme. Il rassembla des centaines d'écrits sur les manifestations diaboliques, donna au démon une pluralité d'existences et hiérarchisa cette dernière. C'est à lui que nous devons la première systématisation des signes permettant de déterminer un cas de possession, qui sont, rappelons-le :

- Le don de parler en plusieurs langues étrangères au possédé (glossolalies).
- Le don de révéler des choses inconnues (divination).
- Une force surhumaine.
- Une aversion soudaine et violente des choses religieuses (prêtres, sacrements).
- Une profonde affliction mélancolique.
- Un appel à l'aide au diable.
- Une régurgitation d'objets bizarres, comme des couteaux, lames, morceaux de métaux tranchants (création de matière).

Le Père Menghi publia en 1576 un manuel à l'usage des exorcistes décrivant chaque étape à accomplir et prières à prononcer, et qui constitue en quelque sorte une refonte du célèbre *Malleus Maleficarum*, dont la première publication remonte à 1487. Il faudra attendre le premier Rituel Romain en 1614 pour qu'apparaissent comme fondamentales les qualités de l'exorciste et particulièrement sa vertu et son désintéressement pécuniaire ou sexuel. D'un autre côté, ce qui ne manque pas de frapper à la lecture du Rituel Romain, c'est le peu de place qui est laissé au sujet possédé, reléguant pour ainsi dire cette question derrière la totale

prépondérance du combat exorciste-démon. Ce qui dans le Nouveau Testament semblait articuler un exorcisme salvateur annonçant la pleine restauration d'un être humain au cœur de la cité, semble s'être maintenant confiné à une liste d'évènements surnaturels et indiscutables quant à la présence du diable. D'ailleurs, le déséquilibre du Rituel entre la *praenotanda* 3 (cf. Annexe II) qui aurait pu laisser présager une mise en perspective de dimensions cathartiques personnelles, avec le reste du Rituel est frappant. A la lecture du Rituel Romain, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur le fait que son contenu est peut-être déjà le reflet d'une polarisation entre médecine scientifique et foi chrétienne. Peut être assistons-nous déjà avec le Rituel du XVII^e siècle à un renversement de place qu'occupe la foi chrétienne à travers l'exorcisme : ce qui de la présence du Diable constituait un signe d'avènement de la parole de Dieu est en train de prendre la forme d'une défense de la foi par la présence de signes extraordinaires. L'esprit de modernisation qui souffle sur l'Église ira en s'amplifiant jusqu'au concile de Vatican II, reléguant tout simplement selon Amorth (2000) le sacrement de l'exorcisme en arrière plan.

En France, le dernier procès pour exorcisme aura lieu sous Louis XIV et l'ignominie de la procédure mérite que l'on s'y attarde un instant ²⁵ : le procès concerne une centaine de personnes, le plus souvent simplement dénoncées. Charlotte Levasseur comparait alors devant un tribunal siégeant dans une petite chapelle. Elle fut dès le début du procès intimée de révéler le nom du démon qui l'habitait dans une langue qu'elle ne comprenait même pas, puisque,

²⁵ Pour une narration complète du procès, voir les écrits du Père Costel: *Car ils croyaient brûler le diable en Normandie*, datant de 1670, aux éditions Soridel.

probablement en quête de glossolalies, les inquisiteurs s'adressaient à elle en latin. Devant cette mise en scène qui devait la terroriser autant que le souvenir du cachot dans lequel elle avait séjourné durant des semaines avant sa comparution, elle finit par affirmer en patois qu'un certain Jacquet lui avait donné une pomme à manger. Voyant probablement une similitude avec la faute originelle, les exorcistes présents se mirent à vociférer des incantations et adjurations en latin de sorte que prise de panique et de terreur, elle tenta de fuir, vociférant, ses yeux se révoltèrent et dû être étendue sur le pavé, s'agitant de tous ses membres avant d'être finalement condamnée car plus d'une heure de cette mise en scène n'y changea rien. Il s'en fut ainsi du dernier procès en sorcellerie car le Roi interdit ensuite cette procédure.

Il semble que nous puissions avancer sans grands risques que la situation de l'accueil réservé aux phénomènes de possessions au sein de l'Église à l'aube du XXI^{ème} siècle est particulièrement polarisée.

Dans son travail sur le terrain, la journaliste Tracy Wilkinson (2007), qui semble s'être particulièrement bien introduite dans les cercles d'exorcistes de Rome au point d'avoir pu assister à des dizaines d'exorcismes, confirme la division qui persiste au sein de l'Église parmi les prêtres quant au sens qu'il convient de donner à la présence et à la nature du mal dans notre monde d'aujourd'hui. En effet, les exorcistes ne s'entendent pas non plus sur les conditions et définitions qui sous-tendent leurs ministères. La hiérarchie même de l'Église d'un côté défend la notion et l'utilité des exorcismes, en faisant la promotion de son rituel, mais répand d'un autre côté un message de condescendance dans la manière dont les rituels d'exorcismes sont pratiqués, en désapprouvant notamment le sensationnalisme qui entoure de telles pratiques. La

pratique de l'exorcisme elle-même au sein de l'Église n'est pas non plus suffisamment organisée. Dans les faits, il semble que, même si les prêtres exorcistes relèvent de leur évêque, ils n'en maintiennent pas moins une certaine autonomie de pratique. Quant à la hiérarchie ecclésiastique, bien qu'elle ne puisse – de part son dogme – nier la possession diabolique, elle préfère considérer cette activité comme un aspect marginal du ministère et démontre un fort degré d'inconfort face à son sensationnalisme. Comme le souligne si justement la journaliste Wilkinson (2007: p. 3): « L'Église préférerait ne pas attirer du tout l'attention sur les phénomènes de possession, afin de promouvoir un aspect plus affirmatif et positif de la religion ». D'ailleurs, l'Association Internationale des Exorcistes (AIE), présidée par le Père Amorth, n'a jamais reçu officiellement le soutien ou l'approbation de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (la branche officielle du Vatican ayant pour mandat, entre autre, la question de la pratique des exorcismes). Lors de son dernier congrès en 2005, ceci n'empêchera pas l'AIE de rassembler plus de 120 exorcistes auxquels s'ajoutent de nombreux laïcs.

Ce retour en la croyance aux possessions est particulièrement présent dans les groupes religieux plus fondamentalistes (mouvements protestants pentecôtistes et renouveau charismatique catholique), pour lesquels le diable est plus que jamais présent. Wilkinson attire également notre attention sur un sondage montrant le peu de nuances apporté à la vision des choses par plus de 60 % de la population interrogée²⁶.

²⁶ Proportion du nombre de répondants croyant en l'existence du mal et de l'enfer : www.harrisinteractive.com, 14 déc. 2005, sondage no 90.

Aujourd'hui au Québec, sur le site internet *Renouveau charismatique catholique au Canada*, l'on peut trouver la Fraternité Sainte-Famille de Gatineau, une communauté religieuse offrant des sessions pour guérir l'influence du démon à travers la prière. Parmi les maladies, la communauté souligne l'homosexualité et la masturbation. D'après le mouvement, guérir de maladies physiques par la prière est également possible et le fondateur du programme *La Journée des rêves en Outaouais* (pour les enfants et les familles défavorisés), a collecté en 2011 plus 30 000 \$ pour le Centre Espoir-Jeunesse de la Fraternité Sainte-Famille.

Si nous dressons en quelque sorte une topographie succincte des possessions aujourd'hui, nous pouvons voir se dessiner un affrontement entre un courant plus relativiste, fortement emprunt de modernisme, de sciences humaines et de psychologie, versus un courant que nous pourrions appeler plus mystique et qui n'a aucun doute sur l'activité satanique au sein de notre siècle. Une topographie géographique localiserait d'ailleurs le dernier groupe dans la région italienne, avec une position plus mitigée, voir rationaliste en France et au Québec, comme nous allons le voir.

Dans la mouvance des prêtres ayant un rôle actif de promotion du rituel d'exorcisme nous trouvons bien entendu le Père Amorth, qui avec le cautionnement des deux derniers papes, confirme le nombre croissant de demandes d'exorcismes en Italie (Wilkinson, 2002). Pour ce dernier, l'existence des démons est une idée universelle, présente dans toutes les cultures, toutes les religions, de tous temps, même si chacun s'en défend selon sa propre culture et mentalité, en faisant parfois appel à des médecins. Il n'en reste pas moins que tout le monde,

depuis toujours, a une perception de ce qu'est l'esprit du mal et de comment s'en protéger. Pour lui, même si parfois les médecins peuvent aider, seul un véritable exorcisme peut confirmer la présence du malin. C'est bien d'ailleurs ce point de vue qui pose problème aux scientifiques pour lesquels la pratique d'un rituel d'exorcisme sans prise en compte des symptômes physiologiques ou psychiatriques peut aggraver la condition du malade. Mais pour Amorth, un possédé n'est que très rarement délivré lors d'un premier exorcisme. En règle générale cela prend des années²⁷. Amorth ajoute d'ailleurs avec certitude que :

... là où la foi décline, la superstition croît. Pourquoi aujourd'hui y a-t-il une telle hausse des demandes d'exorcismes ? Le démon est-il plus actif aujourd'hui que dans le passé ? Pouvons-nous dire que les incidences et troubles démoniaques sont en pleine croissance ? La réponse à toutes ces questions est OUI ! Le rationalisme, l'athéisme, la corruption, qui sont des sous-produits des sociétés occidentales, ont tous contribué au déclin horrifant de la foi (Amorth, 2002: p. 12).

Le Père Amorth nous explique également qu'il existe trois moyens, sans exorcisme, pour se libérer de maux d'origine maléfique et de la possession elle-même, tout en précisant qu'il est impossible de se délivrer par les exorcismes seuls, sans le recours à ces moyens :

²⁷ Wilkinson rapporte à titre d'exemple le cas de Lucia dont l'exorcisme durera 12 ans et Catarina pour laquelle six années seront requises. Dans son autobiographie, Fabienne Amyot, *Sauvée de l'enfer par l'exorcisme : témoignage, 2005* (Épiphanie; Paris: Cerf, 2005)., précise avoir dû se plier à deux années de rituels réguliers.

1- Avant toute autre chose, il est nécessaire de vivre dans la grâce et d'éliminer les obstacles à la grâce. C'est pourquoi la première des choses à faire est toujours une bonne confession. Si l'on vit dans un état ordinaire de péché, il faut remédier à cette situation. S'il y a un obstacle à la grâce (le plus fréquent étant de ne pas pardonner du fond du cœur), il faut l'éliminer.

2. Il faut vivre l'eucharistie, dont je rappelle les trois aspects: la messe, la communion, l'adoration eucharistique. Nous devons dire clairement que les moyens déjà cités, et le suivant, ont bien plus de force et de valeur qu'un exorcisme. Les gens sont, le plus souvent, paresseux: ils veulent que les autres interviennent et les délivrent de leurs problèmes; or ce qui manque dans la plupart des cas, c'est l'implication personnelle.

3. Il faut prier. Il est logique que tous ces moyens soient utilisés, non pas successivement, mais en fonction de la nature de chacun; c'est pourquoi la prière doit être quotidienne, faite avec foi, et on doit y consacrer un certain temps. Toutes les prières sont bonnes, même celles que l'on invente. Les prières bibliques ont une efficacité particulière évidente (les psaumes, les cantiques), de même que le Rosaire qui a, vraiment, un pouvoir incroyable.

Pour le prêtre, la seule exception à ces trois points est le cas où une personne voudrait utiliser ces moyens et s'efforce de les utiliser, mais en est empêchée par le démon. Il est nécessaire alors de l'aider et il faut utiliser deux moyens supplémentaires :

1. Les prières de libération. Elles ont un double effet, c'est pourquoi elles sont parfois plus efficaces que les exorcismes. En général, on fait des prières de guérison et de délivrance. Dans les cas ne nécessitant pas une guérison, elles sont particulièrement adaptées. (...) Dans les cas considérés comme « mineurs », ces prières peuvent être suffisantes pour la délivrance, les exorcismes étant réservés seulement aux cas les plus graves.

2. Les exorcismes. L'exorcisme n'a pas comme seul but de chasser les démons, il est également profitable contre l'influence du Malin, d'où son utilisation dans les cas de

possession, mais également d'influence démoniaque. (...)

Enfin, même dans les cas où la guérison et la délivrance ont été obtenues, il faut toujours, selon Amorth, que la personne vive pleinement sa vie chrétienne et soit extrêmement fidèle à la prière, à la messe, aux sacrements, à l'enseignement religieux. Si ceci fait défaut - tous les exorcistes ont pu le constater selon lui -, les libérations sont provisoires et les rechutes douloureuses.

Notons enfin que la casuistique du Père Amorth laisse parfois son lecteur quelque peu pantois. Bien qu'il reconnaisse qu'il y a plus de demandes d'exorcismes émanant de femmes que d'hommes, il pense : « que la raison est que ce sont les femmes qui prient le plus et qu'elles sont plus enclines à approcher un prêtre en cas de besoin ». De plus selon lui, se sont les femmes qui se tournent le plus souvent vers les pratiques occultes, s'exposant ainsi beaucoup plus directement aux influences sataniques. Enfin : « Satan déteste Marie, et cette haine se traduit en une haine des femmes ».

Les prêtres qui se situent dans la même lignée de croyance que le Père Amorth sont parfois friands de déclarations particulièrement sensationnalistes, telles que celles du Père Nani (Wilkinson, 2007: p. 65) : « La possédée avait un regard tellement froid, quelque chose que je n'avais jamais vu auparavant. Ce n'était pas humain. A travers les yeux de cette femme, ce n'était pas juste Satan que je contemplais, il me voyait aussi, il me regardait ! ». D'autres encore prêtent parfois plus à faire sourire le clinicien qui ne manquera pas de s'interroger sur le retour du refoulé: « Une femme de 35 ans était prise de convulsions et de suffocations dès

qu'elle s'approche ou tente de pénétrer dans une église ». Et l'auteur de préciser que « ses problèmes ont débuté suite à une aventure extraconjugale avec son patron au travail » (Wilkinson : p. 62).

Le Père Gilles Jeanguenon, exorciste du diocèse d'Albenga-Imperia dans le nord de l'Italie affirme lui aussi que : « la question des possessions appartient aux grandes vérités de la Révélation qui contient tout ce que Dieu dit à l'homme pour qu'il puisse rejoindre le but pour lequel il a été créé: participer à la vie même de Dieu et entrer dans la béatitude en jouissant de la vision de Dieu » (Jeanguenon, 2009: préface) . Pour lui, les armes utilisées par Satan sont la superstition et le spiritisme, la magie, l'occultisme, le satanisme et les sectes. Elles renforcent toutes son action dévastatrice. Il nous rappelle que Paul VI, au cours de son audience générale du 15 novembre 1972, confirme l'influence que le démon peut exercer sur chaque individu, sur la communauté, sur les sociétés entières ou sur les évènements, et que tous ces points pourraient faire l'objet d'un chapitre important de la doctrine catholique qu'il faudrait étudier à nouveau. Pour le prêtre, il est regrettable que certains croient trouver une réponse dans les études psychanalytiques et psychiatriques ou encore dans le spiritisme aujourd'hui, hélas, si répandues dans certains pays.

« On craint de retomber dans de vieilles théories manichéennes ou dans d'effrayantes divagations fantastiques et superstitieuses. On préfère aujourd'hui se montrer fort et sans préjugés, se donner des airs de positivistes, quitte après à croire a des lubies magiques ou populaires gratuites, ou pire, a ouvrir son âme à des expériences licencieuses des sens, aux expériences néfastes de la drogue, aux séductions idéologiques des erreurs de la mode. C'est

par ces brèches que le Mauvais pénètre pour altérer la mentalité de l'homme » (Jeanguenon, 2009: Paul VI audience generale 15 novembre 1972).

Même s'il fait preuve de prudence face aux signes d'une dépression, le Père Jeanguenon précise que le mal touche souvent la tête et que la victime est « attaquée par les forces du mal pour l'empêcher de dormir. Les cauchemars et les fortes angoisses sont de plus en plus présents. Au réveil la personne ressent une profonde fatigue » (Jeanguenon, 2009: p. 84). Lui qui exerce son ministère dans le nord de l'Italie, dans un contexte où superstition et magie font bon ménage avec les progrès scientifiques et technologiques, il confirme que le plus souvent on vient le voir pour être délivré d'un maléfice qui, selon les personnes, serait à l'origine de toutes leurs difficultés : dépressions, maladies, échecs, famille, faillite...

Beaucoup selon le prêtre ont pratiqué activement ou passivement de l'occultisme, la magie, la voyance et viennent le voir après avoir découvert les conséquences néfastes de telles pratiques. Or, c'est durant la prière de libération que les personnes qui sont réellement infestées ou possédées réagissent, quelquefois de façon très violente. Certaines « vomissent une abondante écume blanchâtre, d'autres sont prises de malaises, de suffocation, d'étourdissement, ou ressentent une grande fatigue ».

A côté de ces prises de position plutôt traditionalistes se situent, toujours en Italie, des voix plus modérées de prêtres qui n'hésitent pas à affirmer que 90% des cas de possessions relèvent de perturbations psychiques (Dermine, dans Wilkinson, 2007). Dans un de ces rares cas de possession masculine que j'ai pu croiser dans la littérature, le possédé ressent des prémonitions ou voit des événements catastrophiques qui très souvent se réalisent (tragédies,

accidents). Ces visions l'empêchent de dormir, de fonctionner normalement, et le cycle infernal de la dépression sévère se met en place (Wilkinson, 2007: p. 68).

Pour ce prêtre exorciste : « Les gens ont besoin de certitudes dans leurs vies. Ils veulent savoir si l'autre monde existe. Ils viennent de moins en moins à l'église et cette dernière devrait faire un examen de conscience : que se passe-t-il ? Les gens ont besoin de quelque chose, quoi ? Pourquoi ? » (Wilkinson: p. 70).

Le Père Dermine ne cautionne pas les propos de Gabriel Amorth et des partisans de ce qu'il nomme la vieille école et pour lesquels un exorcisme est une prière et ne peut jamais faire de mal : « Les gens cherchent des réponses immédiates, mais aucune grande religion ne peut apporter cela. Ils se tournent alors vers des magiciens lorsque le prêtre ne peut leur répondre. Nous sommes parfois trop intellectuels dans notre rapport à la foi » Pour lui : « L'utilisation du rituel d'exorcisme comme outil pour diagnostiquer une possession doit être évitée. Cela crée une dépendance dangereuse à la cérémonie. Commencer par un exorcisme sans avoir d'abord épuisé les possibilités médicales et psychothérapeutiques empêche les gens de confronter leur propre problème. Cela les déresponsabilise en rejetant le mal ailleurs trop facilement ». (Wilkinson: p. 71).

La situation de polarisation entre traditionalistes et mystiques se répète en France où nous retrouvons les mêmes courants antagonistes. L'exorciste officiel d'un diocèse de Normandie qui « souhaite garder l'anonymat, non pour éviter d'être reconnu dans mes paroles, mais par peur d'être submergé de demandes si vous donnez mon nom...» reçoit depuis deux ans de nombreuses personnes envoyées par le diocèse ou le bouche-à-oreille et confrontées à des faits

qu'ils attribuent au démon. Comme leurs homologues italiens, les paroissiens sont allés voir des voyants, des guérisseurs. Le problème, selon le prêtre, est de discerner s'il y a possession ou pas. Il procède donc par étapes, sur plusieurs rendez-vous (Mercier Jean, 2006: p. 2) :

Premier temps: ces faits sont-ils réels? Cette personne est-elle équilibrée ou délire-t-elle : « Je l'écoute longuement, je lui fais vider son sac. Deuxième étape: ces problèmes sont-ils susceptibles d'une explication rationnelle ou pas? La personne qui se plaint de douleurs est-elle allée voir un médecin ? Troisième temps: je lui demande de m'expliquer sa relation à Dieu. Je l'interroge sur la prière, sur sa relation au Christ et aux sacrements ». Contrairement à d'autres exorcistes qui croient que les maux imputés au diable sont une projection imaginaire, le Père C. estime que le démon peut prendre le pouvoir sur une âme. «Saint Augustin compare le démon à un chien enchaîné. Si on ne s'approche pas, il ne peut pas mordre. Mais si on entre dans son rayon d'action, il peut nuire. La haine que l'on ressent pour quelqu'un peut lui offrir une porte d'entrée. Si je constate cela chez quelqu'un, je lui demande de changer son cœur. Je rappelle alors que Dieu est une force bénéfique qui a conquis le diable définitivement, et qu'il ne faut absolument pas craindre l'action de ce dernier. Souvent, cette phrase suffit pour créer l'apaisement » (Mercier Jean: p. 2-3). S'il est convaincu d'une forte présence diabolique, il prononce alors l'exorcisme. Le prêtre rappelle l'histoire d'une femme jugée saine par les psychiatres, mais agitée par des tentations de profanation de l'hostie. Ou cet enfant de cinq ans tourmenté par des terreurs nocturnes. Suite à la demande des parents, il pratiquera trois exorcismes étalés sur plusieurs mois et tous les symptômes disparaîtront. Jusqu'ici, en l'absence du rituel officiel français, il utilisait soit le texte en latin, soit une traduction

provisoire en français. Le prêtre avoue avoir rencontré des personnes qui sont saisies de comportements hystériques lors du rite. «Le comportement théâtral n'est pas le signe de la présence démoniaque. Les gens vraiment infestés ne font pas les fanfarons ». Lui qui s'occupe d'une centaine de personnes par an, ne revendique aucune réussite personnelle: « C'est le Christ qui agit par sa grâce, ce n'est pas moi » (Mercier Jean: p. 3).

Le Père Maurice Bellot est, depuis 1994, responsable de l'Accueil Saint-Irénée, dans le quartier latin, à Paris. Ce lieu prend en charge chaque année près de 1500 personnes de la région parisienne, les diocèses franciliens ayant opté pour un service commun. Ici, le ministère de l'exorcisme est confié non à un prêtre seul, mais à une équipe, qui compte trois prêtres, quatre religieuses et six laïcs. Dans un premier temps, les gens ne sont pas reçus par le prêtre, « pour éviter le côté magique et permettre un éclaircissement des démarches ». Le mot d'exorcisme est piégé: il sous-entend que le prêtre est une sorte de magicien supérieur qui, en actionnant le rituel, va débarrasser les gens de ce qui les embête! En fait, la personne qui se croit possédée sera rassurée si vous la renforcez dans cette idée ! », affirme cet homme qui dit ne jamais avoir pratiqué le rite, mais seulement prié avec les demandeurs : « Je crois à l'existence du diable, mais je n'ai jamais eu la certitude morale d'être devant Satan en personne. On voit des gens qui se sentent envoûtés, ensorcelés, qui mettent le nom de Satan sur toutes sortes de détresses et de misères. Certains s'imaginent que Satan est le Dieu du Mal, qui s'oppose au Dieu du Bien. Mais c'est faux » (Mercier Jean: p. 3). Le Père Bellot estime que la demande cache toujours des problèmes graves. «Le prêtre doit avoir renoncé à son

pouvoir pour être au clair face à cette demande.» Il refuse l'idée de la toute-puissance de la prière : «Celle-ci n'est pas une machine.» Et prône la prudence: «En toute rigueur de termes, il faudrait procéder à une expertise psychiatrique avant. Sinon, on risque de faire du mal.» Il n'a pas de mots assez durs contre les traditionnalistes qui voient le démon partout: « Ces gens-là utilisent le rite comme un outil de diagnostic: si la personne se roule par terre, ils en déduisent la présence du démon. C'est aberrant » ! Cet incondicional des sciences humaines est persuadé que sa mission est de rassurer les gens et de les délivrer de leurs fantasmes: «J'ai fait mon boulot si j'ai réussi à faire douter quelqu'un de la puissance de son démon intérieur, à le libérer d'une croyance au Mal qui le rend malade » (Mercier Jean: p. 4).

Mgr Philippe Gueneley, évêque de Langres et chargé du dossier de l'exorcisme au sein de l'épiscopat, ne nie pas cette évidence: « Il existe un écart entre ceux qui relativisent trop la réalité satanique, au risque de tout reporter sur les phénomènes psychosomatiques, et ceux qui la survalorisent, au risque de diminuer la responsabilité personnelle de l'homme au profit de l'action du démon. Mais ces différences sont positives et ne sont pas séparatrices » (Mercier Jean: p. 5).

En France, le courant représenté par le Père Bellot est largement majoritaire, mais de plus en plus d'exorcistes récemment nommés n'opposent pas le diabolique et le psychologique, comme l'exprime l'un d'eux, du nord de la France: « On ne peut pas réduire les problèmes des gens à leur dimension psychique. En effet, Satan utilise nos failles pour nous manipuler, et il peut se cacher derrière des symptômes psychologiques.» Même avis chez l'exorciste du diocèse de Nice, par ailleurs aumônier de l'hôpital psychiatrique local. Même s'il reçoit plus de 500

demandes d'exorcismes par an (Botella, 2010: p. 2-3) :

« Il y a des troubles que l'on ne peut pas expliquer par la médecine ou les sciences humaines. Des médecins chefs en psychiatrie font appel à moi dans certains cas. Il s'agit d'aider à lever l'obstacle qui existe dans la vie des gens en priant avec eux ». Ce prêtre confirme qu'il n'a pour l'instant réellement pratiqué l'exorcisme qu'en tant que témoin dans un diocèse italien (Mercier, 2006).

L'Église Catholique ne redoute rien plus que des drames qui la discréditeraient, et ces dérives existent: en janvier 2005, quatre membres de l'Église du christianisme céleste (secte néo-protestante) ont été mis en examen après une tentative de chasser le mal d'un adolescent qui s'est soldée par un décès. En Roumanie, une nonne est décédée des suites d'un exorcisme sauvage opéré dans un monastère orthodoxe.

Le Père Henri Amet, jésuite et exorciste du diocèse de Lyon de 1997 à 2006, pose la question de réconcilier un tel ministère avec les progrès des sciences humaines et de la théologie (Amet, 2009). Son regard est plus rationnel, plus ancré dans les sciences humaines avec quand même toute une précaution jésuite.

Il précise qu'en France, dans les années 70, il y avait une vingtaine d'exorcistes et qu'aujourd'hui il y en a 120, un ou deux ou davantage par diocèse. La plupart ont aussi une équipe de laïcs et de religieux qui les aident à recevoir les consultants. En 9 ans, il a reçu lui-même 2000 personnes parmi lesquelles 30% sont venues plus d'une fois. Il distingue trois catégories de consultants : ceux qui se disent victimes de sorcellerie et de magie noire. Rien ne va, épreuves multiples, inattendues, injustes, incompréhensibles, on leur a, selon eux, jeté un

sort, envoutés ou ensorcelés. Ils viennent pour être délivrés : « malheureux, déprimés, au bout du rouleau » (Amet, 2009: p. 12).

Ceux qui se disent victimes d'esprits ou d'entités invisibles, comme par exemple les membres de la famille ou de leur environnement qui reviennent en provoquant des phénomènes paranormaux. Ils sollicitent un exorcisme ou une bénédiction de leur logement. Et enfin, ceux qui se disent eux-mêmes possédés du démon. Catégorie la moins nombreuse mais la plus déterminée et la plus difficile aussi, car elle exige plus de discernement, de patience et de prière.

Le Père Amet affirme que parfois une parole ferme, péremptoire, suffit à désamorcer une tension insupportable et à donner un peu de paix intérieure. Quelquefois le conseil devient un ordre : « vous n'êtes pas possédé, je le sais car j'ai reçu de l'Église la mission de discerner et de décider, or je suis certain que vous n'êtes pas sous l'emprise de Satan car vous n'avez pas les critères fixés traditionnellement par l'Église » (Amet, 2009: p. 20). Il lui arrive parfois de recevoir des religieuses convaincues d'être possédées, angoissées, nerveuses, vivant un véritable enfer.

Pour le prêtre, la collaboration avec les psychiatres est complexe et délicate, elle connaît des échecs et se heurte parfois à des incompréhensions, des préjugés, mais elle demeure pourtant indispensable. Certains cliniciens ne sont d'ailleurs pas rebutés par son ministère et lui envoient des patients quand une dimension spirituelle est présente dans leur pathologie.

Pour le prêtre, des constances apparaissent dans ce que disent les possédés : ils vivent une accumulation de malheurs, tout se détériore, aucune dimension de leur vie n'est épargnée. Ils

sont convaincus qu'on leur en veut, que quelqu'un leur envoie du mal à distance et ils cherchent l'auteur du maléfice. Cet anonymat maintient une ambiguïté et un mystère entourant alors le pouvoir du sorcier. Tous déplorent l'impuissance de la médecine et se tournent vers des marabouts, médiums ou sciences occultes, et finalement attendent une délivrance immédiate de l'exorciste.

Dans le cadre d'une entrevue avec un journaliste (Costel, 1978), le Père Louis Costel exorciste jésuite du diocèse de Coutances (Province Ecclésiastique de Normandie) présente une vision plutôt rationnelle, plus posée, plus psychothérapeutique de l'écoute et de la démystification. Il nous rappelle que dans toute l'Europe et en France jusqu'au XVIII^{ème} siècle, on a brûlé des sorcières au grand soulagement d'un peuple apeuré. Chaque procès de sorcellerie jouait le rôle d'un abcès de fixation et conjurait provisoirement une psychose collective. Selon le Père Costel, avec le bûcher sonnait l'heure de la vengeance et de l'implacable remède. Pour le prêtre, les maux trouvent une explication dans les comportements humains et relèvent d'une forme de psychothérapie. Pour lui, un consultant (personne qui demande un exorcisme) sur trois est en traitement de psychothérapie et certains ont séjourné en psychiatrie, même s'il est très rare qu'ils le précisent d'emblée car il craignent de perdre leur crédibilité.

Pour le Père Costel, Satan s'insinue pour réanimer de vieilles hantises avec un seul but principal: déstabiliser des créatures en mal de certitudes.

Le meilleur moyen de vaincre les retombées réelles, les craintes vraies ou imaginaires ou ce que la tradition populaire nomme envoûtement est toujours pour le prêtre de guérir la haine.

Sa tâche est de démystifier les faits afin de ne pas déboucher trop facilement sur le surnaturel: « Les mauvais sorts sont des prétextes enfantins pour déclinier toute responsabilité. On veut aujourd'hui se rassurer à bon compte. Le moindre bobo, le moindre accroc devient une manifestation diabolique. Il convient en fait de laisser le temps au temps et le diable au repos, il n'a pas de loisir de s'occuper des sornettes. Les exorcistes connaissent bien le système de transfert des responsabilités » (Costel, 1978: p. 124).

Bien que l'Italie soit restée fortement influencée par la vision plus mystique des interventions requises face aux manifestations diaboliques, nous voyons qu'en parallèle à ces dernières positions dominées par la présence du Père Amorth, se dressent aussi des visions plus modernistes et plus proches des courants humanistes et cliniques. Ce clivage se retrouve également en France, comme nous venons de le voir. Et lorsque nous nous tournons vers le Québec afin de nous interroger sur ce qu'il est advenu du traitement réservé aux possessions diaboliques par l'Eglise, après la faramineuse perte de terrain que cette dernière a dû essuyer au cours des 50 dernières années, nous nous heurtons au même clivage, comme le rapporte le résumé qui suit, fruit d'une entrevue accordée par le prêtre exorciste du diocèse de Montréal.

3.4 LA SITUATION AU QUÉBEC : RENCONTRE AVEC L'EXORCISTE DU DIOCÈSE DE MONTRÉAL

Le chancelier du diocèse de Montréal est le prêtre en charge de la question des possessions, des miracles et des apostasies pour la province ecclésiastique de Montréal, mais

seul le premier volet alimenta notre rencontre, bien évidemment. Le chancelier est en charge de la question des exorcismes depuis 1971 et nous pouvons préciser d'emblée qu'il n'a pas autorisé un seul exorcisme dans son diocèse depuis sa nomination. Il rapporte d'ailleurs n'avoir eu connaissance que d'un seul exorcisme pratiqué au cours de sa carrière à l'extérieur de Montréal qui aurait porté ses fruits, et de trois autres qui n'ont rien donné.

Le prêtre en charge des possessions à Montréal ne donne absolument pas dans le sensationnalisme, et les entrevues accordées à des journalistes en quête d'évènements sulfureux se font rares, pour ne pas dire inexistantes. Et pour cause. L'exorciste en chaire n'a pas grand-chose à relater, si ce n'est son refus de céder face à des demandes d'intervention de paroissiens se disant possédés. Il ne s'agit pas pour le prêtre d'avoir la paix face à une insistance peu fondée. Selon lui, c'est l'offre qui contribue à la demande et la publicisation éhontée des exorcismes ne ferait qu'amplifier de telles demandes non fondées. Montréal reçoit en moyenne une dizaine de demandes d'études de cas de possession par an, qui ne sont, selon le prêtre, qu'un reflet de la fragilisation psycho-émotive de la société québécoise : « la génération actuelle ne croit plus en Dieu, donc le Démon n'a pas vraiment non plus sa place, et la baisse de cas de possession portés à mon attention se fait toute seule depuis que nous avons mis Dieu à la porte ».

La procédure officielle de « traitement » des cas de possession à Montréal prévoit que de telles demandes soient reçues par le vice-chancelier, pour être ensuite examinées par le chancelier avant, si nécessaire d'être déférées à l'évêque qui délèguera le pouvoir de pratiquer le rituel d'exorcisme si cela s'avérait nécessaire. A cet effet, une équipe de santé mentale a été créée

afin de se pencher sur les dossiers présentés. Aucun cas de possession n'est adressé directement au chancelier : il doit obligatoirement passer par le prêtre en charge du paroissien. Même s'il n'a autorisé aucun exorcisme depuis sa nomination, il n'en est pas de même pour d'autres diocèses. A Trois-Rivières, par exemple, le Père Coté précise, avec la permission de son évêque en avoir pratiqué plusieurs (Coté, 2001). Avec beaucoup de prudence, le prêtre exorciste de Montréal soulignera à cet effet, que beaucoup de ses confrères sont assez mal formés aux fondements psychologiques du comportement humain. Selon lui, si les exorcismes pratiqués relevaient de véritables cas de possessions, une seule liturgie aurait suffi, ce qui n'est pas le cas lorsque l'on constate qu'à Trois-Rivières, pour ne citer que ce lieu, des années peuvent parfois être requises pour compléter un exorcisme.

3.5 PETIT INTERMÈDE : POSSESSIONS ET RÊVES À TRAVERS L'HISTOIRE

Compte tenu de l'importance que prendra la place, dans ce travail, de l'interprétation psychanalytique des possessions diaboliques et du rapport à l'inconscient, il nous a semblé important de faire également un rapide survol de la place qu'ont occupé les rêves dans l'histoire des civilisations, et plus particulièrement les liens qui ont pu exister, dans les croyances antiques, entre les rêves, préfigurant probablement la future découverte freudienne de l'inconscient, et la présence de forces maléfiques.

Comme nous l'avons vu précédemment, les Sumériens ont développé une technique d'écriture cunéiforme avec pour support des tablettes d'argile. La plupart des tablettes évoquant des

rêves sont contenues dans l'épopée de Gilgamesh, qui représente aujourd'hui la première trace de rêves humains enregistrée. Selon Van de Castle (1995), ces tablettes contiennent des techniques et d'induction de rêves.

De ces traces de rêves sumériens, nous apprenons que ce peuple considérait qu'une mauvaise interprétation d'un rêve pouvait porter malheur, tandis qu'une interprétation appropriée était de bon augure. L'importance des animaux y est très marquée, ces derniers pouvant parfois atteindre le statut de dieu. Les animaux pouvaient d'ailleurs, dans la culture sumérienne envoyer un rêve à un individu, un prêtre ou même un groupe d'individus simultanément. Oppenheim (1956) propose de classifier les rêves sumériens en trois groupes : les rêves messagers, les rêves prophétiques et les rêves symboliques.

Un rêveur se présentait dans un temple spécifique, offrait une prière à un dieu ou déesse, et obtenait ensuite un message délivré par la divinité concernée. Les rêves prophétiques étaient ceux que l'on recevait comme interprétation d'un signe, comme par exemple le fait qu'embrasser un mort prendra la vie de quelqu'un qui lui est proche. Enfin, la dernière catégorie de rêve, les rêves symboliques, qui lorsqu'ils évoquaient une interaction avec des astres, des objets ou des animaux, étaient considérés par les Sumériens comme indicatifs d'une rencontre imminente avec une force maléfique. De ces rêves découlait une panoplie de rituels afin non seulement de tenter de les comprendre mais aussi d'exorciser le mal qu'ils contenaient, comme par exemple à l'aide de bains rituels.

La culture mésopotamienne joua sans doute un grand rôle dans les nombreuses références au monde des rêves contenues dans le Talmud. Les rêves servirent de guide aux prophètes

hébreux, dont les anges montant et descendant l'échelle de Jacob n'en sont qu'un exemple frappant. Les Juifs croyaient en effet que les anges envoyés du ciel par Dieu, apportaient des messages oniriques, et la tradition orale fait également état de nombreuses supplications invoquant la sagesse des rêves²⁸:

Ecoutez bien mes paroles maintenant: s'il y a un prophète parmi vous, Moi, le Seigneur, je me ferai connaître moi-même à lui dans une vision. Je parlerai avec lui dans un rêve. Aucun n'est fidèle comme mon serviteur Moïse dans toute ma maison; je parle avec lui bouche à bouche, même ouvertement, et pas de manière cachée, et il se tient face au Seigneur (Ex.3:1-14).

²⁸ Exemple de Supplication féminine ashkénaze avant de dormir :

« Créateur de mon univers inconscient, cette nuit, remplis-moi de ton épanchement divin. Comme je m'apprête à dormir, je te confie mon âme pendant mon sommeil et mon voyage. Guide-la pour un chemin tranquille en dehors de moi. Étends ton voile pour m'abriter pendant mon sommeil. O! Seigneur! Toi qui as montré à Jacob l'échelle des anges, toi qui as donné à Joseph le génie de l'interprétation des rêves, dessine dans mon esprit des images d'un monde merveilleux et imprime dans mon cœur des messages importants. Toi qui protèges les âmes, toi qui es omniscient, que ton flux imprègne mes visions, qu'il me remplisse de sagesse prophétique et d'enseignements sacrés. Comme tu as guidé les maîtres du Talmud, conduis moi à travers les méandres enchanteurs des rêves. Donne-moi l'entendement nécessaire pour que je puisse les comprendre et guérir. O toi le grand artiste de l'image divine, illumine les ombres sombres de ma conscience pour que je puisse guérir et avancer dans la vie. Aide-moi à travers mes rêves à comprendre le but de mon existence sur terre, dans cette incarnation! Aides moi à percevoir dans mes rêves les voies sanctifiées qu'ils sont supposés véhiculer. Que ta lumière et ta bénédiction m'accompagnent dans mon rêve cette nuit, prends moi la main gentiment à travers les régions effrayantes et ténébreuses de l'esprit. Aide-moi à voir clair en moi pour accomplir le message que tu m'auras envoyé et fais en sorte que je m'en souvienne le matin à mon réveil » (Source électronique : <http://sued.chez.com/reveb.htm>).

Les Égyptiens interprétaient eux aussi les rêves comme des messages des dieux. Bien qu'ils furent moins concernés que les Sumériens ou les Juifs par les démons, les rêves des rois et des reines retenaient tout particulièrement leur attention, puisque c'est auprès de ces derniers que les dieux et déesses étaient le plus susceptibles de se manifester. De ce qui a pu survivre de la XXII^{ème} dynastie (2500 ans avant JC), nous savons que les Égyptiens pratiquaient l'incubation (Van de Castle, 1994) et qu'ils avaient recours à des interprètes professionnels des rêves. Les incantations et leurs croyances autour de l'influence des rêves étaient similaires à celles des Sumériens : un rêveur pouvait s'enduire de décoctions d'herbes et récitait une incantation afin de se départir de la mauvaise influence d'un rêve. Comme les Hébreux, les Égyptiens croyaient que l'âme voyageait durant le sommeil (Coxhead, 1981).

Les jeux de mots et glissements de sens contribuaient également fortement à l'interprétation égyptienne des rêves, faisant d'eux, quelque part les précurseurs de la structuration linguistique de la psyché, bien avant Lacan. Par exemple, le fait de montrer sa croupe dans un rêve était vu comme le risque de devenir orphelin. Ce qui n'est pas surprenant lorsque l'on considère qu'il s'agit du même mot en égyptien. Pour d'autres auteurs, ce sont surtout les pratiques alchimiques de l'Égypte qui contribuèrent à l'interprétation linguistique des rêves (Burger, 2000).

Les Upanishad (du sanskrit *upa*, déplacement physique, *ni*, mouvement vers le bas et *shad*, s'asseoir), texte de recueils philosophiques Indien datant de 900 à 500 ans avant Jésus-Christ, s'attache particulièrement à la notion de délivrance et de salut personnel et contient de

nombreuses théories sur la place des rêves. Des objets particuliers y sont vus comme l'expression psychologique des désirs du rêveur tandis que d'autres rêves impliquent la sortie de l'âme du corps vers des destinations lointaines.

Les Romains considéraient également les rêves comme une visite tangible des dieux :

Jules Caesar raconte un rêve dans lequel il couchait avec sa mère. L'interprète lui explique alors que sa mère représente la ville de Rome qu'il possèdera bientôt selon le songe. Se sentant soutenu par cette prophétie, Caesar traverse le Rubicon, prononçant le célèbre « Alea jacta est » -le sort en est jeté - et entre dans Rome (Van de Castle, 1994: p. 26).

Pour les Romains, les dieux et déesses entraient dans la pièce à travers le trou de la serrure des rêves et livraient leur message. Du coup, les rêves étaient vus comme des expériences passives. Les Romains « voyaient » un rêve mais ils « n'avaient » pas de rêve. Hippocrate (469-399 av. J-C), Père de la médecine, précise d'ailleurs que durant les rêves, l'âme devenait active et produisait des images, tout en insistant sur la possible nature prophétique, diagnostique et psychologique des rêves. Sous l'influence des Grecs, les Romains établirent plus tard des cliniques d'incubation de rêves (De Castle, *ibid.*).

Dans le monde musulman, les rêves représentent tout autant une source d'inspiration tout aussi fondamentale. Dans le Coran, le prophète Mahomet insiste sur les rêves en tant que source essentielle depuis la création des temps (Coran, 12 :6). En revanche, par opposition aux Grecs,

les Musulmans n'associaient pas les rêves à des remèdes médicaux et aucune clinique d'incubation des rêves n'est à ma connaissance mentionnée dans la littérature.

Les pratiques et croyances chrétiennes furent profondément modifiées par la première traduction de la Bible en latin, la Vulgate (langue officielle de l'empire romain), par Saint Jérôme -Jérôme de Stridon ou Eusebius Sophronius Hieronymus - en l'an 382, sous le Pape Damasus. Saint Jérôme (généralement représenté accompagné d'un lion, auquel il aurait ôté une épine du pied) est le plus érudit de tous les Pères de l'Église. Né en l'an 342 dans une petite ville de la pointe de l'Adriatique, il est envoyé à Rome par son père où il apprend le grec et le latin du célèbre grammairien Donatus et du rhétoricien catholique Victorinus, et se fait rapidement remarquer pour son extraordinaire talent oratoire. Il a notamment pour activité le déchiffrement des épitaphes des tombeaux des apôtres.

Poussé par sa curiosité intellectuelle et une foi grandissante, il voyage en compagnie de son ami Bonosus jusqu'à Trèves, en Gaule, dans l'espoir de construire une bibliothèque religieuse.

Son caractère ombrageux et sa langue acerbe lui valent un premier ennemi mortel, le fameux théologien Rufinus, son ancien ami. Cet événement et le désir de solitude décident Jérôme à partir vers l'Est avec quelques fidèles compagnons: il visite Athènes, la Galatie, la Cappadoce puis la Cilicie.

Installé à Antioche, le groupe suit les leçons de l'évêque Apollinaris, avant que ce dernier ne devienne un hérésiarque. Ils partent pour le désert de Chalcis, dont la dureté coûte la vie à deux compagnons de Jérôme. En quatre ans de solitude dans le désert, Jérôme subit de

nombreuses tentations, auxquelles il résiste par l'étude. Son érudition lui vaudra d'être choisi comme arbitre dans le schisme de l'Église d'Antioche. Il est alors ordonné prêtre, mais demandera à n'être assujéti à aucune paroisse.

Vers l'an 380, Jérôme part à Constantinople pour étudier chez Grégoire de Nazianze. Présent lors du concile, il sera chargé par le pape Damasus de rédiger une nouvelle version latine du Nouveau Testament, sur la base des textes grecs originaux. Il révisé également les psaumes en latin, écrit des lettres restées célèbres à ses nombreux disciples, dont plusieurs femmes qui seront béatifiées.

Il entreprendra plus tard la traduction latine de l'Ancien Testament, à partir des sources hébraïques. Les textes traduits par Jérôme sont réunis dans la Vulgate, qui est encore officiellement utilisée par l'Église. Il a également éliminé un grand nombre de sources apocryphes. Il sera enterré le 30 septembre 420 dans l'Église de la Nativité, et ses reliques seront ensuite transférées quelque part entre la Chapelle Sixtine et la basilique Santa Maria Maggiore de Rome.

Le rêve qui nous intéresse particulièrement ici est celui de Saint Jérôme juste avant sa traduction de la Vulgate et qui l'amènera d'ailleurs à abandonner la lecture des textes païens. Dans ce rêve (Van de Castle, 1994), Saint Jérôme est amené au jugement dernier devant le trône de Dieu et questionné sur son identité. Il répond qu'il est chrétien mais se trouve accusé de suivre les principes de Cicéron plutôt que ceux du Christ. Implorant la merci de Dieu, il

fait, dans son rêve, le sermon de ne plus jamais posséder un livre païen et, étant congédié par Dieu, se réveille en terreur.

De ce rêve, nous devons à saint Jérôme, le verset suivant :

Vous ne mangerez rien avec le sang. Vous ne consulerez point les augures, et vous n'observerez pas les rêves (Lv. 19 :26).

En fait, cette traduction vient du mot *anan*²⁹ que saint Jérôme traduira par *observo somnia*, pratique qu'il considère comme païenne et dangereuse, changeant ainsi irrémédiablement le rapport du chrétien avec ses rêves. Il faudra attendre quinze siècles pour que les rêves soient libérés du Diable et associés à une source potentielle de découvertes scientifiques.

Bien que Sigmund Freud soit crédité de la découverte de l'inconscient et de l'exploration scientifique des rêves, *l'Interprétation des Rêves* (Freud, 1980, exergue), publié pour la première fois en 1900, n'arrive que 50 ans après les travaux d'humanistes allemands tels que Christian Friedrich Hebbel, dont les travaux sur les associations dans les rêves datent

²⁹ Faire apparaître, produire, apporter (par les nuages), pratiquer la voyance, conjurer, observer les temps, pratiquer le spiritisme ou la magie occulte, les augures ou la sorcellerie, devin, enchanteur, sorcier, voyant. (Judith Olszowy-Schlanger et al., *Dictionnaire hébreu-latin-français de la Bible hébraïque de l'Abbaye de Ramsey (XIIIe s.)* (Turnhout: Brepols, 2008) cxxvi, 289 , [16] de pl.

de 1850 (Adler, 1936), ou encore Brown, un physicien britannique qui note, dès 1847, la similitude entre la personnalité d'un rêveur et la structure de ses productions oniriques (Adler). Nous voyons donc bien, dans une perspective historique, que les rêves ont toujours été une source de préoccupation pour l'humanité, et ce dès les premières traces des héritages sumériens jusqu'aux croyances religieuses gréco-romaines. L'influence des rêves sur la destinée de civilisations entières est fondamentale. D'objets de culte, les rêves devinrent des tabous chrétiens démonisés, jusqu'à ce que plus tard, les découvertes scientifiques et l'avancée de la psychologie permettent de tisser des liens entre les structures de la personnalité et les productions inconscientes.

3.6 CONCLUSION

Nous avons pu observer, à travers ce bref historique que l'évolution du rapport entretenu par l'humanité avec les démons est marquée par une profonde césure lors de l'avènement du christianisme. D'une entité qui influence la vie d'un être, mais dont l'existence demeure extérieure à ce dernier, la place du démon se relocalise avec l'avènement de la parole christique. Les possessions, et leur corollaire, l'exorcisme, deviennent alors, à travers les processus de conversion, « la manière même dont le christianisme se présente à ses cultures hôtes, Rome et la Grèce » (Sorensen, 2002: p. 17). La question du rapport au démon, telle qu'envisagée par le Christianisme, est essentiellement axée sur un processus expulsif, et, pourrions-nous dire, initiatique (Sorensen, 2002), puisque l'être anciennement possédé est alors sauvé à travers un processus de renaissance à la vie.

Cet aspect expulsif, pose évidemment un problème essentiel au clinicien jungien, particulièrement dans sa volonté thérapeutique de promouvoir un dialogue intérieur entre les sphères conscientes et inconscientes, tout en évitant justement cet aspect ablatif proposé par le remède chrétien aux possessions, c'est à dire l'exorcisme.

Dans ses essais de psychanalyse appliquée, Freud (1971) se penchera sur un cas de possession en relocalisant les créations démoniaques extérieures dans les confins de l'inconscient. Freud précise alors que « les démons sont les désirs mauvais, réprouvés, découlant de pulsions repoussées et refoulées » (Freud, 1971: p. 214). Certaines auteures féministes taxeront d'ailleurs la découverte freudienne, et la cure psychanalytique, de « résurgence de l'antique purgation inquisitoriale » (Schneider, 1979: p.23). Or, depuis la découverte freudienne, la psychologie des profondeurs s'est fortement enrichie par les ajouts apportés au corpus psychanalytique par d'autres écoles de pensée, mais aussi par la constance d'interpénétration des sciences médicales et psychiatriques. Nous nous proposons donc, dans le chapitre suivant, d'examiner l'ensemble des dynamiques psychopathologiques qui nous ont semblé pouvoir être mises en rapport avec la question des possessions.

4 APERCU DES LECTURES CLASSIQUES DES PHÉNOMÈNES DE
POSSESSION : POINT DE VUE PSYCHIATRIQUE ET ÉLÉMENTS CLINIQUES

“

*Flectere si nequeo superos,
acheronta movebo*³⁰.

”

La question des possessions diaboliques et de leur corollaire, la maladie mentale a profondément influencé l'histoire de la psychiatrie. Comme le confirme le Professeur Mc Casland dans ses travaux sur la possession (Mc Casland, 1951), l'influence chrétienne a graduellement supplantée les ambrions de compréhension psychiatrique gréco-romaine pour faire place, dans une perspective eschatologique, à l'avènement de la parole christique et à sa suprématie sur le mal et la maladie.

Il faudra en fait attendre la deuxième moitié du XVI^e siècle pour, qu'avec l'influence grandissante de la médecine grecque, un changement des mentalités se fasse sentir. Aujourd'hui, le monde traditionnel de la psychologie et de la psychiatrie considère la bataille contre les superstitions comme une des plus résistantes. Il n'est donc pas étonnant que la

³⁰ Si je ne peux pas faire plier le paradis, je remuerai l'enfer : Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves* (nouv. edn.; Paris: Presses universitaires de France, 1980, exergue).

médecine psychiatrique estime aujourd'hui soigner les mêmes maladies que celles des temps bibliques (Mc Casland, 1951) et les possessions démoniaques sont généralement vues comme l'expression d'une maladie mentale (Alexander, 1902; Oesterreich, 1966).

Du point de vue diagnostique, l'hystérie et l'épilepsie sont fréquemment mentionnées dans la littérature psychiatrique avant de laisser place, autour des années 1950, au trouble de la personnalité multiple, introduit dans la littérature américaine par le célèbre cas des trois faces d'Eve (*The three faces of Eve*) de Thigpen (Corbett H. Thigpen, 1957)³¹.

Possessions et exorcismes sont souvent vus comme une forme d'hypnose, ou d'autohypnose faites par un prêtre qui, dans les critères psychiatriques, n'en a même pas conscience. Les patients, souvent aux prises avec un trouble hystérisiforme, se rassemblent avec toute leur famille (et leur attention) autour d'un prêtre. De graves troubles émotionnels envahissent toutes les sphères psychiques du patient ou de la patiente. Les indicateurs de schizophrénie dépassent les limites de la normalité. Les indices de dépression, anxiété et symptômes

³¹ Le cas clinique de Corbett H. Thigpen et Hervey M. Cleckley est celui de leur patiente Chris Costner Sizemore, connue du public sous le nom de Eve White, une femme souffrant d'un trouble de la personnalité multiple (syndrome dissociatif). Deux personnalités dont les comportements s'opposent totalement se succèdent, l'une effacée et docile, l'autre agressive et meurtrière. A l'issue de la cure psychanalytique, une catharsis traumatique ramènera à la conscience la mort d'un grand-père à laquelle la petite fille fut exposée en devant embrasser le mort. Cette anamnèse permettra l'émergence d'une tierce personnalité synthétisant les deux premières, devenues à leur tour inexistantes.

psychosomatiques sont tous élevés au test MMPI³² (Mastronardi, 2006). Susceptibilité, rigidité et pensée fantasmagorique foisonnent. L'environnement est perçu comme hostile et le diagnostic psychiatrique correspond à un trouble de dissociation de la personnalité où se mélangent réalité et fantasme.

D'un point de vue médical, les symptômes de possession peuvent tous être débattus. La force surhumaine serait due à l'adrénaline déclenchée par le stress et donnant une force dépassant ses habiletés usuelles. Les glossolalies, quant à elles, ne se composent que de délires que le prêtre lui-même ne comprend pas. Enfin, l'aversion aux symboles religieux ne pourrait être que la manifestation d'un comportement obsessionnel compulsif (demandant l'attention de toute la famille). Avant de pouvoir aborder sous un angle plus spécifiquement jungien la question des possessions et des enjeux psychiatriques et thérapeutiques qui les sous tendent, il semble opportun de résumer succinctement les psychopathologies traditionnellement associées aux phénomènes de possession, ainsi que les liens qui peuvent se dégager entre les symptômes et les manifestations de possession, à savoir l'hystérie (catégorisée aujourd'hui sous le diagnostic de trouble de la personnalité histrionique), l'épilepsie, la paranoïa, la bipolarité, le trouble de la personnalité limite (et, à travers celui-ci, plus particulièrement son versant psychotique), ainsi que le trouble de la personnalité multiple (et son aspect dissociatif).

³² Le *Minnesota Multiphasic Personality Inventory* (MMPI) est un test psychométrique composé d'échelles de validité (indices) répertoriant entre autre l'hypocondrie, la dépression, l'hystérie, les personnalités psychopathiques, masculinité-féminité, paranoïa, psychasthénie, schizophrénie, hypomanie et introversion sociale.

4.1 HYSTÉRIE

L'hystérie est un trouble de la personnalité dont les études remontent à l'époque des médecins grecs, période à laquelle Hippocrate situe ses origines dans les mouvements de l'utérus (du grec *Hysteria*, utérus) à travers le corps féminin (Zilboorg et Henry, 1941). C'est en empêchant l'utérus de se déplacer à travers le corps de la femme que l'on pensait à l'époque prévenir les crises d'hystérie. Hippocrate proposait, entre autre, de marier les jeunes filles afin de résoudre ce trouble de la personnalité, tout en se gardant bien de faire un lien avec le rôle que la sexualité pourrait bien avoir à jouer (Mc Casland, 1951).

C'est plus tard, au cours du moyen-âge que les symptômes exhibés lors d'une crise d'hystérie furent mis en corrélation avec une possession démoniaque (Zilboorg et Mc Casland). Il faudra attendre l'avènement de la pensée moderne pour que, d'une part, un lien soit exploré entre les origines pulsionnelles et développementales du trouble, et que, d'autre part, l'on admette pouvoir l'observer autant chez des sujets féminins que masculins

Inspiré par les travaux des pionniers en la matière, Charcot, Janet et Bernheim, Freud fut le premier à investiguer les sources de l'hystérie à travers le traitement hypnotique. En effet, ce fut en premier lieu l'hystérie qui permit de poser les questions qui ont jeté les bases de la pensée psychanalytique, à savoir : comment quelqu'un peut-il en même temps savoir quelque chose et ne pas le savoir, quelles peuvent être les causes et l'expression physique d'un tel « oubli », comment une personne peut-elle exhiber des symptômes d'épilepsie, d'aveuglement

ou de paralysie sans être épileptique, aveugle ou porteuse d'une maladie nervopathique (Mc Williams, 1994).

Face à l'hystérie, la psychanalyse émergente propose une lecture de dimension que nous pourrions qualifier d'ablative (Schneider, 1979) ou « d'amputatoire ».

C'est au retour d'un séjour à Paris que Freud rencontre, en 1887, le Dr Fliess (oto-rhino-laryngologiste) qui exerça sur lui une grande influence. En effet, pour Fliess, les problèmes hystérisiformes sont à mettre en rapport avec la morphologie des cloisons nasales³³. Bien que Fliess admit, à la suite de Freud, la place de l'étiologie sexuelle dans la symptomatologie physique de sa patiente Emma Eckstein souffrant d'hystérie, il procéda néanmoins à une intervention chirurgicale sur ses cloisons nasales.

L'opération fut un fiasco et se solda par une succession de souffrances jusqu'à la mort de la patiente, en 1924. De symptômes de menstruations irrégulières et douloureuses parce qu'elle disait se masturber, Emma Eckstein fut défigurée suite à l'intervention chirurgicale pratiquée par Fliess et que Freud eut de la peine à reconnaître comme ratée ou inappropriée, la qualifiant d'acte manqué chirurgical (Schur, 1982: pp.108-09).

Evidemment, les erreurs des pionniers de la psychologie de l'inconscient sur la psychologie féminine et les liens plus que douteux qu'ils élaborèrent entre la sexualité et les traumatismes, ne sont pas sans rapport avec une époque où les conversions, amnésies, attaques de paniques

³³ Cf. l'article médical de Fliess sur la névrose réflexe nasale du 12^e Congrès de Médecine Interne à Wiesbaden, juin 1893: Robert Fliess, *The Psychoanalytic reader : an anthology of essential papers, with critical introductions* (New York: International Universities Press, 1948).

ou somatisations étaient fort probablement reçues par le médecin du XIX^{ème} siècle comme une forme d'irritabilité. Rappelons d'ailleurs qu'un des premiers cas présenté par Freud devant la Société de Médecine, six mois après son retour de Paris, concernait le cas d'un homme hystérique (Freud, 1886).

Les cas de possessions recensés dans l'historique succinct des possessions sont intéressants du point de vue psychologique pour les symptômes hystériques qu'ils présentent, que ce soit les tourments du démoniaque de Capharnaüm, les hurlements du gerasénien ou les conversions somatiques de la femme courbée. Quant à l'irritabilité fluctuante de Saül et sa jalousie excessive envers David, cela pourrait fort bien être vu comme une crise hystérisiforme ou un trouble bipolaire (cas sur lequel nous reviendrons).

Bien que, selon Nancy Mc Williams (1994: p.302), les praticiens plus ancrés dans une pensée psychanalytique soient habitués à considérer le trouble hystérique comme plus proche du spectre de la névrose, force est de constater que, dans la pratique et en matière de structure psychique, les choses sont généralement plus mitigées et il n'est pas rare de croiser des personnalités hystériques fortement teintées d'un contenu plus psychotique. D'ailleurs, comme le souligne l'auteure (Mc Williams: *ibid.*), les psychoses hystériques sont bien recensées dans la littérature depuis l'antiquité³⁴.

³⁴ Pour de plus amples détails, voir les travaux de Ilza Veith, *Hysteria : the history of a disease* (Chicago: University of Chicago Press, 1965). Ilza Veith, *Histoire de l'hystérie* (Psychologie contemporaine; [Paris]: Seghers, 1973) 285 p.

Le manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux (APA, 1996) définit le trouble de la personnalité histrionique comme un mode général de réponses émotionnelles excessives et de quête d'attention, qui apparaît au début de l'âge adulte et est présent dans des contextes divers, comme en témoignent au moins cinq des manifestations suivantes:

1. Le sujet est mal à l'aise dans les situations où il n'est pas au centre de l'attention.
2. L'interaction avec autrui est souvent caractérisée par un comportement de séduction sexuelle inadapté ou une attitude provocante.
3. L'expression émotionnelle est superficielle et rapidement changeante.
4. Utilisation régulière de son aspect physique pour attirer l'attention.
5. Manière de parler trop subjective mais pauvre en détails.
6. Dramatisation, théâtralisme et exagération de l'expression émotionnelle.
7. Suggestibilité, facilement influencée par autrui ou par les circonstances
8. Considère que ses relations sont plus intimes qu'elles ne le sont en réalité.

De manière plus succincte, nous pourrions résumer que dans le bureau du praticien, ce dernier, face à une personnalité histrionique, constatera que sous un discours chaleureux et énergique, se logent une grande anxiété et généralement un mode de fonctionnement qui apparaît exagéré, souvent conflictuel ou articulé autour d'une intrigue. L'hystérique va de crise en crise dans son quotidien, en quête de stimuli, d'attention et de proximité sexuelle. Freud suggéra

une double fixation développementale au stade oral et œdipien (Freud et al., 1953: Vol.22, pp.112-35).

C'est en effet Freud qui démontra le premier que la question de la répression d'évènements traumatiques et son corollaire, l'anamnèse, comme solution à la levée des symptômes, est centrale aux problématiques hystéroides. L'abréaction, en tant que libération des contenus émotionnels encapsulés au cœur du trauma refoulé devint le centre de l'articulation psychanalytique freudienne. Il est d'ailleurs important de noter qu'il est généralement cliniquement reconnu (Putnam, 1989; Ross, 1994; Sinason, 2002), que cet aspect est central aux questions de dissociation et de troubles de la personnalité multiple sur lesquels nous reviendrons.

Plus tard, Freud réalisera que ces mémoires refoulées relèvent, chez l'hystérique, plus du fantasme que de réalités traumatiques, et c'est justement cette découverte qui permit d'élaborer un peu plus loin la théorie psychanalytique autour des questions de désirs, fantasmes et envies (qui ne sont pas non plus sans lien compensatoire aux traumas, dans le cas de conversions hystériques).

La raison pour laquelle il semble important de bien saisir la dynamique inconsciente du trouble de personnalité histrionique est qu'il n'est pas sans lien avec les manifestations de possession. Le traitement sous hypnose aux origines de la psychanalyse a bien montré à quel point l'hystérique est suggestible et influençable, tout comme le possédé peut l'être aux inductions rituelles et admonestations liturgiques. De plus, les processus d'interactions psychiques chez l'hystérique, tels que la sexualisation, reposent beaucoup sur un

fonctionnement régressif (Mc Williams, 1994). L'énergie sexuelle, à laquelle Freud donnera le nom de libido, sous-tend toute activité psychique³⁵, mais il convient également, au-delà de la motivation psycho-sexuelle, d'envisager et – surtout chez l'hystérique – de laisser une place à une compréhension défensive de tout *acting out* sexuel. En ce sens, les comportements sexualisés de l'hystérique ne sont pas simplement et uniquement la première motivation mais peuvent être une défense ou un dérivé défensif de celle-ci (Mc Williams, 1994). L'hystérique sexualise aussi un comportement afin de transformer une peur ou un traumatisme en quelque chose de plaisant. Il arrive souvent par exemple, qu'une personne en position hiérarchiquement inférieure à une autre sexualise son comportement pour compenser un manque d'estime ou une peur du rejet. Dès qu'un sentiment d'insécurité fait surface, l'hystérique, comme mode de défense face à ce qui est instantanément perçu comme une menace, régresse. Il n'est pas rare en effet, d'être témoin, dans le bureau du praticien, de crises de rire, de jérémiades et de plaintes sur un mode très infantile, qui pourraient être perçues comme s'apparentant à un état de possession.

³⁵ C'est d'ailleurs ce point de divergence avec Jung qui amènera une rupture définitive entre les deux hommes. Nous pourrions résumer très succinctement en disant que Freud et Jung n'ont pas la même compréhension de ce qu'est le sexuel, ou, de la place que prend le rapport au spirituel dans la structuration inconsciente. Notons, dans le corpus jungien, une libido conçue sous forme d'énergie vitale (qui n'exclut pas le sexuel).

La rupture entre les deux hommes est consommée lors de la première publication en 1912 de C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido (Symbolique et transformation de la libido)*. (Leipzig: F. Deuticke, 1912) 422 p.

Voir également C. G. Jung, *The structure and dynamics of the psyche*. (Collected Works, 8, 1952), Jung, *L'énergétique psychique*.

De plus, les personnalités hystériques approchent et tentent de séduire ce qui est inconsciemment redouté. Elles peuvent ainsi provoquer une figure d'autorité (un exorciste) ou exposer ce dont elles ont honte (leur corps). Les aversions soudaines et violentes des choses religieuses dont nous parle les exorcistes (Amorth, 2002) dans les cas de possession pourraient être vues comme en droite ligne avec des manifestations hystérisées. Ayant souvent été peu respectées et infantilisées, les personnalités histrioniques ont tendance à exagérer leurs réactions émotives afin de passer « par dessus » leur propre anxiété.

4.2 ÉPILEPSIE

L'épilepsie est une maladie neurologique caractérisée par une décharge excessive des neurones. Elle se caractérise par un ensemble de crises convulsives répétitives, qui peuvent être dues à plusieurs facteurs, notamment des flashes de lumière, tumeurs, alcoolisme ou traumatismes divers (Sands et Minters, 1977). Bien qu'elle n'appartienne pas à la catégorie des troubles psychologiques, certains symptômes vont être d'un intérêt particulier par rapport à la question des possessions, particulièrement la phase dite tonico-clonique, durant laquelle on peut observer une perte de conscience, une hyper contraction de l'ensemble du corps (phase tonique), suivie de secousses cloniques aux quatre membres avec écume aux lèvres, révulsion oculaire (phase clonique), puis un coma hypotonique avec une respiration bruyante, éventuellement morsure de la langue et perte d'urine. En général, le réveil est progressif et

l'épileptique démontre une amnésie ainsi qu'un état de confusion généralisé (Niedermeyer, 1983).

Dans le nouveau Testament, nous trouvons dans Marc 9, 17-27 le témoignage suivant, qui sera repris dans Mathieu 17, 14-20, et Luc 9, 38 :

Et un homme de la foule lui répondit: Maître, j'ai amené auprès de toi mon fils, qui est possédé d'un esprit muet. En quelque lieu qu'il le saisisse, il le jette par terre; l'enfant écume, grince des dents, et devient tout raide. J'ai prié tes disciples de chasser l'esprit, et ils n'ont pas pu. Race incrédule, leur dit Jésus, jusqu'à quand serai-je avec vous? Jusqu'à quand vous supporterai-je? Amenez-le-moi. On le lui amena. Et aussitôt que l'enfant vit Jésus, l'esprit l'agita avec violence; il tomba par terre, et se roulait en écumant. Jésus demanda au père: Combien y a-t-il de temps que cela lui arrive? Depuis son enfance, répondit-il. Et souvent l'esprit l'a jeté dans le feu et dans l'eau pour le faire périr. Mais, si tu peux quelque chose, viens à notre secours, aie compassion de nous. Jésus lui dit: Si tu peux!... Tout est possible à celui qui croit. Aussitôt le père de l'enfant s'écria: Je crois! Viens au secours de mon incrédulité! Jésus, voyant accourir la foule, menaça l'esprit impur, et lui dit: Esprit muet et sourd, je te l'ordonne, sors de cet enfant, et n'y rentre plus. Et il sortit, en poussant des cris, et en l'agitant avec une grande violence. L'enfant devint comme mort, de sorte que plusieurs disaient qu'il était mort. Mais Jésus, l'ayant pris par la main, le fit lever. Et il se tint debout. Quand Jésus fut entré dans la maison, ses disciples lui demandèrent en particulier: Pourquoi n'avons-nous pu chasser cet esprit? Il leur dit: Cette espèce-là ne peut sortir que par la prière.

Bien que les apôtres ne mentionnent aucunement l'épilepsie comme cause de souffrance chez cet enfant, la similarité avec les symptômes précédemment décrits est assez évidente. L'enfant démontre clairement être aux prises avec une phase tonique. Il se raidit, s'agite, tombe à terre, crache de l'écume et finalement perd conscience. Évidemment, ce qui préoccupe Marc dans ses écrits est plutôt la manière dont Jésus chasse le démon. Notons d'ailleurs qu'il n'utilise pas ici de rituel d'exorcisme *stricto sensu* mais la prière, tout en précisant d'ailleurs que ce genre de démon ne peut sortir que par la prière, ce qui n'est pas sans rappeler les recommandations des exorcistes (cf. Prières de libération en 3.3 : Les possessions dans l'Église aujourd'hui, brève topographie). C'est uniquement la similarité des symptômes qui pourrait nous permettre de suggérer une crise d'épilepsie car ce mot n'est pas mentionné dans le Nouveau Testament (Mc Casland, 1951). Ce que nous trouvons comme appellation est plutôt le terme *Seleniazomai*, dérivé du Grec *Séléné*. Dans la mythologie grecque, Séléné était la fille des titans Hypérion et Théia, ainsi que la sœur de d'Hélios le soleil et d'Éos, l'Aurore. Séléné est la déesse de la pleine lune avec Artémis (croissant de lune) et Hécate (nouvelle lune) (Ramnoux, 1986).

Lorsque Mathieu (4,24 et 17,15) décrit les maux dont souffrent les malades, il utilisera le terme lunatique (*Seleniazomai* : *frappé par la lune*) pour décrire les maux de certaines personnes souffrantes guéries par le Christ :

Sa renommée se répandit dans toute la Syrie, et on lui amenait tous ceux qui souffraient de maladies et de douleurs de divers genres, des démoniaques, des lunatiques, des paralytiques; et il les guérissait (Mt. 4, 24).

*Seigneur, aie pitié de mon fils, qui est lunatique, et qui souffre cruellement; il tombe souvent dans le feu, et souvent dans l'eau
(Mt. 17,15).*

Pour terminer sur la question de l'épilepsie, notons que les écrits et opinions d'Hippocrate sur la question des lunatiques (Hippocrate et Joly, 1964) sont par ailleurs beaucoup trop clairs et révélateurs de la croyance grecque, s'agissant des crises d'épilepsie, pour que l'on ne puisse que conclure en droite ligne avec les travaux de Mc Castland (1951) à une utilisation du langage commun et plutôt imagé dans les écrits de Mathieu.

4.3 PARANOÏA

Les attaques physiques et menaces proférées par le démon sont si présentes dans le cas de possessions, que la question du trouble de la personnalité paranoïaque aurait pu se poser comme première et évidente piste d'exploration.

Comme le souligne Freud dans ses travaux sur la démence paranoïde, notamment avec le cas Schreber dans *Étude clinique des Mémoires d'un névropathe* (Freud, 1985), les manifestations de sentiments paranoïaques s'étalent sur l'ensemble de la palette névrose – psychose, et nous sommes tous, à certains moments de notre existence, enclins à manifester ou à vivre intérieurement des sentiments de paranoïa. Dans le cas des manifestations de possessions et de leur lien avec un trouble de la personnalité paranoïaque, la proximité psychotique (psychose paranoïaque ou schizophrénie de type paranoïde) est d'autant plus frappante qu'un sens

exagérément grandiose de sa propre identité en interaction avec le monde extérieur est présent. C'est ce dernier point qui en fait une pathologie plus sévère.

Le DSM (APA, 1996) définit le trouble de la personnalité paranoïaque par au moins quatre des sept symptômes suivants:

1. Le sujet s'attend, sans raison suffisante, à ce que les autres se servent de lui, lui nuisent ou le trompent.
2. Le sujet est préoccupé par des doutes injustifiés concernant la loyauté ou la fidélité de ses amis et collègues, d'une façon plus générale de son entourage.
3. Le sujet est réticent à se confier à autrui par crainte que sa confiance soit utilisée contre lui.
4. Le sujet voit des significations cachées, humiliantes ou menaçantes dans des événements anodins.
5. Le sujet est rancunier, ne pardonne pas d'être blessé, insulté ou dédaigné.
6. Le sujet s' imagine des attaques contre sa personne ou sa réputation, auxquelles il va réagir par la colère ou la rétorsion.
7. Le sujet met en doute de manière répétée et sans justification la fidélité de son conjoint ou de ses proches.

Derrière cette présentation un peu « froide » et chirurgicale du DSM, ce qu'il nous faut retenir c'est, qu'en substance, les personnalités paranoïaques ont pour habitude d'avoir inconsciemment recours aux projections³⁶ afin de se débarrasser de leurs propres attributs et objets³⁷ négatifs, de sorte que ces derniers leurs donnent l'impression d'être extérieurement menaçants.

Dans le cas de Frédéric précédemment mentionné, et qui m'avait été référé par le diocèse³⁸, le traumatisme vécu et que nous pouvons supposer relevant de l'exposition à une forme de matériel sexuel, puisque c'est ainsi qu'il en parlait, était projeté sur les voisins. Ces derniers,

³⁶ Cf. note de bas de page numéro 4 sur la question de la projection, en première partie de ce travail.

³⁷ Ce terme a surtout été introduit dans la psychanalyse par l'école kleinienne et désigne, à la suite des travaux sur la théorie sexuelle infantile de Freud sur l'objet de désir introjecté (le sein), une image psychique intériorisée d'un objet, ou par extension d'une personne (comme par exemple un parent ou une autre figure de la prime enfance). L'objet psychiquement figuré peut-être revêtu de qualités positives ou négatives en fonction de la nature de l'expérience. Il acquiert ensuite une certaine autonomie qui peut être « décalée » par rapport au sujet (ce que la personne ou l'objet sont extérieurement). La question de l'appellation d'objet rend la complexité du terme difficile à appréhender car on s'entend généralement pour désigner ce qui est extérieur à nous comme un objet (sujet dans le monde kleinien).

Le débat sur l'origine théorique du concept d'objet fait encore rage de nos jours dans les écoles psychanalytiques, puisqu'on le retrouve dans le corpus jungien sous l'appellation d'*Imago*, et apparaît en 1912 chez Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido (Symbolique et transformation de la libido)*. Voir également Sigmund Freud, *La Sexualité Infantile (1905)* (Paris: Payot, coll. "Petite Bibliothèque Payot". 2011) et Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle (1905)* (Paris: Folio-Gallimard, 1989).

³⁸ Voir chapitre 1.1.2: deuxième cas de possession.

porteurs alors de tout ce qui semblait déranger Frédéric, devenaient des agresseurs extérieurs contre lesquels il devait se défendre. La texture psychotique des défenses mobilisées et sa perte de contact avec la réalité telle que nous la connaissons, auront sûrement contribué au fait que le médecin ait diagnostiqué un épisode psychotique. Notons également que chez Frédéric, l'évaluation avait souligné un sens exagéré de sa propre identité qui transparaissait dans ses projets professionnels quelque peu grandioses.

Il ne serait pas surprenant qu'un examen psychologique plus approfondi, ou plus étalé dans le temps, ait souligné la composante paranoïaque de sa psychose, ou en d'autres termes, un trouble de la personnalité paranoïaque versant du côté psychotique du spectre névrose - psychose. Sans aucun soutien thérapeutique, le pronostic sur l'état mental de Frédéric pourrait verser, à terme, du côté d'une évolution schizophrénique paranoïaque.

En contraste avec les personnalité hystéroides, les personnes souffrant d'un trouble de personnalité paranoïaque sont peu enclines à consulter (Arieti, 1974; Brody, 1974; Cameron, 1947), sauf si elles se trouvent confrontées à de graves conséquences sociales ou concernant leur entourage. Il est permis de se demander ici si elles ne feraient pas plutôt partie des personnes que l'on dirait possédées, mais ne se reconnaissant elles-mêmes possédées que du bout des lèvres. Frédéric semble bien appartenir à cette catégorie, car rappelons que ce sont ses parents qui le décrétèrent comme tel, au point de mettre un terme à une thérapie qu'il avait lui-même amenée dans un autre registre.

Dans ses travaux, Meissner (1986) a tenté de définir les mécanismes intrapsychiques de la structure d'une personnalité paranoïaque à travers un ensemble de cas cliniques et d'évidences

empiriques (quant à la répétition des symptômes tout du moins). Du point de vue développemental, Meissner y décrit très bien les difficultés d'intégrer de façon positive un sens de sa propre valeur et d'image de soi, face à des comportements de figures parentales persécutantes. L'auteur permet ainsi de mettre en parallèle la structure d'une personnalité paranoïaque avec des comportements parentaux répétitifs qualifiés d'irréguliers, d'humeur négative et de « surréactifs » aux situations et comportements de l'enfant ainsi que d'humiliations, caractéristiques qui sont également confirmées par d'autres recherches (Gill et al., 1954; MacKinnon et Yudofsky, 1991; MacKinnon et al., 2006; Tomkins, 1962; Tomkins et al., 1965; Zuckerman, 2010). Cette importance du ressenti de persécution chez le paranoïaque est d'ailleurs centrale dans le traitement psychothérapeutique de ce trouble de la personnalité. Dans le bureau du clinicien, la mise en place d'une alliance thérapeutique représente le plus gros défi face à une structure de personnalité dont le trait principal est précisément la difficulté à faire confiance. Le clinicien étant immédiatement perçu comme menaçant, la dynamique transférentielle est intense et très souvent fortement négative. Quant au contre-transfert il est tout autant défensif, menaçant, et souvent le thérapeute se sent acculé au mur. C'est dans cette dynamique que le maniement du transfert devient crucial à l'évolution du traitement, particulièrement dans ce type de trouble de la personnalité. L'intention n'est pas, ici, d'exposer avec plus de détails toutes les implications psychothérapeutiques du traitement de la paranoïa. Pour plus de détails sur cette question, le lecteur pourra se référer aux travaux de David Shapiro (1965). Néanmoins, nous pourrions résumer la position à adopter de la part du thérapeute en faisant appel aux travaux de Jacques

Lacan sur « le sujet supposé savoir » (Lacan et Miller, 1975). Dans le maniement du transfert avec une personnalité paranoïaque, il est crucial de déplacer le savoir chez le patient, ce qui revient à le rendre potentiellement « connaissant » pour espérer favoriser une intégration des parties du *Soi* qui fonctionnent en mode projectif. Si cette question est, il est vrai, applicable à l'ensemble de la cure psychanalytique, elle demeure encore plus importante dans le cas de paranoïa, où l'analyste doit littéralement accepter de se désinvestir du savoir.

4.4 TROUBLE BIPOLAIRE, ÉTATS LIMITES ET PSYCHOSE

Anciennement regroupés sous le label de maniaco-dépression, ou plus précisément de syndrome maniaco-dépressif, les troubles bipolaires sont aujourd'hui répartis dans deux sous-ensembles symptomatologiques distincts par le DSM (APA, 1996) : le trouble bipolaire de type I³⁹, et le trouble bipolaire de type II⁴⁰.

Il ne serait pas très approprié d'entrer en détail dans des considérations symptomatologiques complexes dans le cadre de ce travail, puisque nous allons surtout nous intéresser aux parallèles qui pourraient être observés entre la possession diabolique et le trouble bipolaire.

³⁹ Ce groupe se sous-divise à son tour en six catégories: épisode maniaque isolé, épisode le plus récent hypomaniaque, maniaque, mixte, dépressif ou non spécifié. Ces sous-critères sont généralement utilisés pour préciser la teneur de l'épisode le plus récent.

⁴⁰ Le type II exclut les épisodes maniaques ou mixtes et requiert la présence d'épisodes hypomaniaques, c'est-à-dire une élévation de l'humeur pendant au moins quatre jours.

Contentons nous de souligner la caractéristique principale de ce trouble, à savoir l’alternance de dépressions majeures et de périodes de perturbations de l’humeur, caractérisées par une augmentation de l’estime de soi, des engagements dans des activités de manière excessive et une diminution marquée des besoins de sommeil⁴¹.

Cette maladie était, semble-t-il, également bien connue des Grecs (Mc Casland, 1951) mais ce sont surtout les travaux d’Emil Kraepelin qui ont permis de mettre en exergue la teneur psychotique du trouble bipolaire (Kraepelin, 1976, 1984; Kraepelin et al., 1993; Shorter, 1997). Bien que nous puissions tous alterner entre des états plus dépressifs et des humeurs plutôt enjouées et énergiques, c’est la perte de contact avec la réalité et l’intensité des pensées suicidaires qui caractérisent le trouble bipolaire. Tout comme dans les cas de personnalités limites, sur lesquels nous allons revenir, Nancy Mc Williams (1994) est une des pionnières, à notre connaissance, dans la littérature psychanalytique, à insister sur la notion fondamentale du continuum de la sévérité des symptômes. En effet, contrairement à l’énoncé plus classiquement psychiatrique (cf. DSM) des catégories bien définies de troubles mentaux, la lecture psychanalytique propose plutôt un continuum (névrose-psychose) des sévérités qui permet d’apporter une lecture plus nuancée des problématiques de santé mentale.

Notons qu’il est aujourd’hui sous-entendu dans le monde de la psychologie, que les patients névrosés se positionnent plus du côté « fonctionnel » du spectre psychopathologique, ce que Mc Williams (1994) ne manque pas de souligner comme étant perçu comme plus gratifiant

⁴¹ À titre d’illustration, un patient souffrant d’un trouble bipolaire expliquait, dans mon bureau, qu’il ne dormait que 3 heures par nuit et avait acheté une trentaine d’appareils photos le même jour.

pour le thérapeute. Rappelons également que certaines patientes hystériques de Freud avaient des hallucinations ou présentaient des caractéristiques *borderline*. C'est la capacité d'observer et de parler de leurs souffrances qui font du névrosé(e) un allié du thérapeute plutôt qu'une personnalité limite, ou en épisode psychotique, en constante demande d'une validation de la part du thérapeute quant à la véracité et authenticité de ce qui est expérimenté par le patient ou la patiente. A titre d'exemple, un patient du côté névrosé du spectre peut parler des souffrances que lui inflige son incapacité à cesser de se laver les mains de manière compulsive, alors que du versant psychotique, l'hygiène des mains de tous les gens qui l'entourent sont identifiés comme étant la source du problème.

Il existe donc, pour ce qui est du trouble bipolaire, des cas de prépondérance dépressive, maniaque, hypomaniaque ou même parfois *borderline* (trouble limite). En prenant un peu de recul, on se rend aisément compte que les choses ne sont pas si compartimentées, et certains auteurs vont même jusqu'à soutenir que les états limites sont une caractéristique bipolaire (Cooper et al., 1989; Kernberg, 1975, 1989, 2004), d'où le choix, ici, de les traiter ensemble pour ce qui est des possibles critères de ressemblances aux états de possession.

Les critères ci-dessus mentionnés, quant à la difficulté de cataloguer les troubles mentaux aussi clairement que le DSM souhaiterait le faire, sont tous aussi applicables lorsqu'on tente de s'avancer à relire les cas de possession dans les Ecritures avec l'idée d'y appliquer un regard diagnostique. Néanmoins, tout aussi hasardeux puissent-ils être, certains parallèles méritent tout de même d'être soulignés. L'ancien roi hébreu Saül, vit clairement une alternance d'états émotifs proches de la maniaco - dépression. Le roi est, comme le souligne

bien Mc Casland (1951), irritable, suspicieux, mélancolique, et sa personnalité alterne parfois avec des états grandioses caractéristiques de la fonction à laquelle il est associé. Ses tentatives de meurtre sur David, que nous pourrions cataloguer sur le versant psychotique de la bipolarité, sont, quant à elles, associées à une possession diabolique, qui s'avère d'ailleurs être une punition divine:

L'esprit de l'Éternel se retira de Saül, qui fut agité par un mauvais esprit venant de l'Éternel.

Les serviteurs de Saül lui dirent: Voici, un mauvais esprit de Dieu t'agite.

Que notre seigneur parle! Tes serviteurs sont devant toi. Ils chercheront un homme qui sache jouer de la harpe; et, quand le mauvais esprit de Dieu sera sur toi, il jouera de sa main, et tu seras soulagé (I Samuel, 16 :14-16).

Il est clair que l'état mental de Saül se caractérise par des cyclothymies. Le roi fut tout de même capable de mener ses troupes au combat et de remporter bien des batailles avant de trouver la mort, mais il fut tout aussi capable, dans des moments d'humeur à forte teneur psychotique, d'arracher ses vêtements et de se rouler à terre, nu, en « prophétisant » :

Et il se dirigea vers Najoth, près de Rama. L'esprit de Dieu fut aussi sur lui; et Saül continua son chemin en prophétisant, jusqu'à son arrivée à Najoth, près de Rama.

Il ôta ses vêtements, et il prophétisa aussi devant Samuel; et il se jeta nu par terre tout ce jour-là et toute la nuit.

C'est pourquoi l'on dit: Saül est-il aussi parmi les prophètes ?

(I Samuel, 19: 23-24).

Ce qui semble caractériser les comportements de Saül, est, à notre avis, un sens de discontinuité dans l'expérience et le sens que le roi a de lui-même à travers ses comportements. Évidemment les Écritures ne donnent pas de détails plus précis sur ce point, mais force est de constater que ses fluctuations d'humeurs vont d'un extraordinaire belligérant, à un homme si colérique qu'il s'apprête à assassiner un membre de sa garde rapprochée, et enfin, un être qui va jusqu'à exhiber des signes d'hystérie en se roulant nu par terre. Sans parler d'éventuelles hallucinations, dont il n'est pas fait mention dans la Bible, et qui auraient pu nous permettre d'envisager un aspect plus psychotique, il demeure ce que nous pourrions appeler une discontinuité identitaire qui pourrait fort bien s'apparenter à un trouble de personnalité limite. Dans le cas de Saül, en gardant à l'esprit l'idée de l'état limite comme étant entre quelque chose et quelque chose d'autre (notre continuum précédemment évoqué), nous pourrions nous risquer à envisager un état limite entre une personnalité antisociale, et histrionique, ce qui n'est pas sans rappeler le commentaire d'un exorciste contemporain :

« Vous n'imaginez pas ce que le démon leur fait faire. Pendant cinq minutes c'est quelqu'un et puis ensuite quelqu'un d'autre. C'est comme une personnalité divisée » (Wilkinson, 2007: p. 81).

4.5 PERSONNALITÉS MULTIPLES ET DISSOCIATIVES⁴²

Ils arrivèrent de l'autre côté du lac, dans la région de Gérasa, où Jésus débarqua. Aussitôt, sortant des tombeaux (sépulcres), un homme qui était sous l'emprise d'un esprit mauvais vint à sa rencontre.

Il habitait dans les tombeaux et, même avec une chaîne, personne ne pouvait plus le tenir attaché.

Car on l'avait souvent enchaîné et on lui avait mis des fers aux pieds, mais il cassait les chaînes et brisait les fers: personne ne pouvait le maîtriser.

Sans cesse, nuit et jour, il errait parmi les tombes et sur les montagnes en hurlant, se blessant contre les rochers.

D'aussi loin qu'il vit Jésus, il accourut, se prosterna devant lui et lui cria de toutes ses forces: --- Que me veux-tu, Jésus, Fils du Dieu Très-Haut? Je t'en conjure, au nom de Dieu, ne me tourmente pas!

Car Jésus lui disait: --- Esprit mauvais, sors de cet homme!

Jésus lui demanda: --- Quel est ton nom? --- Je m'appelle Légion, lui répondit-il, car nous sommes une multitude.

Et il pria instamment Jésus de ne pas les renvoyer du pays.

Or, il y avait par là, sur la montagne, un grand troupeau de porcs en train de paître.

Les esprits mauvais supplièrent Jésus: --- Envoie-nous dans ces porcs, pour

⁴² Nous nous limiterons ici à l'étude sommaire des troubles de personnalités limites et personnalités dissociatives d'un point de vue psychiatrique et psychanalytique classique, en excluant volontairement une possible lecture jungienne de la dissociation, (ou plus précisément de la capacité dissociative de la psyché). Nous reviendrons en effet sur cet aspect central dans le chapitre 6.

que nous entrions en eux!

Jésus le leur permit. Ils sortirent donc de l'homme et entrèrent dans les porcs. Aussitôt, le troupeau, qui comptait environ deux mille bêtes, s'élança du haut de la pente et se précipita dans le lac où elles se noyèrent (Marc 5 :1-13).

Comme nous le verrons plus tard en détail, c'est Pierre Janet et l'école dissociationniste (Janet, 1893, 1907) qui mirent les premiers en avant de la scène médicale la question de la dissociation comme possible mécanisme de défense face aux vécus traumatiques. Janet établit d'ailleurs un parallèle entre l'esprit qui voulait brûler la supérieure du couvent de Loudun et la question du trouble dissociatif. En effet, Janet précise avoir été témoin d'une scène où une patiente, mécontente de l'écriture automatique que produisait une de ses mains, jetait au feu les papiers d'écriture. Or, il arriva qu'une autre sous-personnalité, furieuse, s'empara de la main de la patiente pour la brûler dans le même feu, et s'en vanta ensuite dans ses communications automatiques (Janet, 1921, 1973).

Nous pouvons donc noter que la question de la dissociation est déjà présente sur la scène psychanalytique vers la fin du XIX^e siècle, même si l'insistance de Freud sur l'explication par la répression des symptômes hystériques semble lui faire ombrage. Freud et Breuer considérèrent d'ailleurs la question de la dissociation chez Berta Pappenheim (« Anna O ») comme une défense hystérisiforme :

C'est dans ces circonstances que j'entrepris le traitement de la malade et je pus tout aussitôt me rendre compte de la profonde altération de son psychisme. On notait chez elle deux états tout à fait distincts qui, très souvent

et de façon imprévisible, alternaient et qui, au cours de la maladie, se différencièrent toujours d'avantage l'un de l'autre. Dans l'un de ces états, elle reconnaissait son entourage, se montrait triste, anxieuse, mais relativement normale ; dans l'autre, en proie à des hallucinations, elle devenait « méchante », c'est-à-dire qu'elle vociférait, jetait des coussins à la tête des gens et, dans la mesure où sa contracture le lui permettait, arrachait avec ses doigts restés mobiles, les boutons de ses couvertures, de son linge, etc. ; si, pendant cette phase, l'on modifiait quelque chose dans la pièce, si quelqu'un venait à entrer ou à sortir, elle se plaignait de ne pas avoir de temps à elle et remarquait les lacunes de ses propres représentations conscientes. Dans la mesure du possible, on la contredisait et on cherchait à la rassurer, quand elle se plaignait de devenir folle, mais alors, chaque fois qu'elle avait jeté au loin ses coussins, etc., elle gémissait de l'abandon, du désordre où on la laissait et ainsi de suite (Freud et Breuer, 1975: p. 45).

Bien que tout thérapeute un tant soit peu expérimenté reconnaisse, de nos jours, que le phénomène de dissociation est en soi un processus de défense ou d'adaptation à une trop grande souffrance, il demeure que c'est un type de défense souvent considéré comme immature et primaire, et mobilisé surtout dans des cas d'abus sexuels dans la prime enfance. Les données empiriques confirment d'ailleurs qu'environ 98 % des cas diagnostiqués sont en relation avec un abus sexuel (Coons PM, 1995; Putnam, 1989) . L'autre point important et qui souligne une particularité du trouble dissociatif, est le fort degré de suggestibilité observé chez les patients souffrant de ce trouble. En effet, le retrait dans un état altéré de la conscience comme mode d'adaptation à un traumatisme plutôt qu'une fuite dans une dépendance, une

dépression ou tout autre mode d'adaptation, caractérise le trouble dissociatif, au point que cet état dissocié peut perdurer et rester en place de manière permanente à la suite du trauma.

Du point de vue thérapeutique, il est souvent recommandé de se concentrer sur « ici et maintenant » dans le traitement des personnalités dissociatives, et de se concentrer sur le cadre et les limites, afin de ne pas répéter une situation qui sortirait du cadre et répèterait symboliquement les conditions d'un abus. Après un certain temps, le souvenir du trauma déclenchera une projection associant le thérapeute à l'abuseur. Ce point présente d'ailleurs un certain danger de réponse contre-transférentielle phobique, ainsi que la propension à mal diagnostiquer un trouble dissociatif comme un épisode psychotique ou schizophrénique. Le thérapeute peut très bien se retrouver, comme Jésus à Gérasa (cf. début du paragraphe) immédiatement associé à l'abuseur et tourmenteur. Afin d'analyser le transfert et les multiples projections (elles sont légions), il conviendra d'établir son rôle de thérapeute comme clairement différent de l'abuseur, tout en conservant ses limites. C'est en ce sens, peut-être, que Jésus permettra aux démons de se réfugier momentanément ailleurs. N'est-ce pas surprenant, dans Marc 5, de constater que plutôt qu'une injonction autoritaire et immédiate au malin de quitter ce corps, Jésus lui permet de se transférer ailleurs? Peut-être pourrions-nous envisager qu'ici, face à une personnalité multiple, l'exorciste, instantanément associé au persécuteur (*je t'en conjure, ne me tourmente pas*), ait dû faire preuve de plus de flexibilité en autorisant la projection à se déplacer temporairement dans un autre réceptacle.

Enfin, il est important pour terminer cette brève description du trouble dissociatif, d'évoquer rapidement la question des comorbidités (c'est-à-dire la présence de plusieurs troubles

concomitants avec un trouble primaire) psychopathologiques avec les autres troubles vus précédemment. Pour ce qui est de la question du trouble de la personnalité hystérisforme et du trouble dissociatif, nous savons depuis Freud et Breuer que de nombreuses zones en commun sont observées. Par contre, les répétitions pulsionnelles et leurs dynamiques inconscientes demeurent la clef du comportement hystérique. En ce sens, le traitement de ce dernier repose sur une mise en évidence des dysfonctionnements répétitifs, tandis que du côté du trouble dissociatif, comme nous l'avons vu, c'est le traumatisme infantile et son corollaire abusif qui demeure le point central à aborder. L'insistance sur la mise à jour des répétitions pulsionnelles ne ferait qu'accroître le sentiment de culpabilité de la personnalité dissociative.

Le trouble de personnalité limite (*borderline*) peut tout aussi cohabiter avec un état dissociatif, d'autant plus que les deux structures reposent sur un processus de division interne. Dans les deux cas, la question d'autonomie et de séparation est au cœur de la problématique, surtout autour de l'aspect de confiance, d'abandon et d'abus. La différence de traitement reposera sur l'autorisation implicitement donnée par le thérapeute sur la capacité à oublier certaines choses qui se sont dites, lors de la séance précédente par exemple. La réaction à l'oubli et à l'anamnèse permettra de voir si la dissociation est la première pathologie présente chez un patient, tandis que la possibilité d'avoir oublié quoi que ce soit déclencherà une réaction plus colérique chez le *borderline*. Enfin, pour ce qui est de l'aspect plus psychotique de la comorbidité, on peut observer que la personnalité dissociative peut permettre au thérapeute de

s'adresser à une autre part d'elle-même, ce qui semble plus difficile lors d'une crise psychotique.

4.6 BRÈVE TOPIQUE⁴³ FREUDIENNE ET PISTE DE SIGNIFIANT LACANIEN

La filiation avec l'ancienne pratique de l'exorcisme s'impose lorsque, dans un cas de névrose hystérisiforme, Freud se plonge sur un cas de possession démoniaque (Sorensen, 2002: pp.27-29) : Le diable auquel le peintre (profession du patient) se voue est pour lui un substitut du père, et le personnage sous la forme duquel le diable apparaît en premier répond à cette hypothèse. Un honorable bourgeois d'un certain âge avec une barbe blanche, un manteau noir, la main droite appuyée sur une canne et un chien noir à côté de lui. L'apparition se fait toujours plus effrayante, on pourrait même dire plus mythologique : cornes, serres d'aigle, ailes de chauve souris, contribuent à former son équipement. Finalement le diable apparaît dans la chapelle sous forme de dragon volant⁴⁴.

⁴³ Le terme topique est employé ici dans le sens d'une description qui cherche à expliquer, à rendre compte, du conflit intrapsychique auquel le peintre serait possiblement confronté. Il s'agit d'un point de vue de Freud qui ne renvoie pas aux topiques freudiennes (schémas explicatifs travaillés par Freud).

⁴⁴ Cette déclaration surprenante de Freud n'est pas sans évoquer le contenu archaïque, voire archétypal de la dite apparition. Pour une lecture plus approfondie sur ce cas de possession, voir : Sigmund Freud, *A seventeenth century demonological neurosis* (Pelican : Art and literature, 14, 1985.; London, 1923) pp.377-423.

Freud nous précise, selon Schneider (1979), que les démons sont les désirs mauvais, reprouvés et découlant d'une pulsion refoulée. Il écarte également la projection que le Moyen-Âge avait faite de ces créations psychiques dans le monde extérieur, pour les resituer dans le monde intérieur psychique des malades dans lequel elle réside. Cela permettrait d'ailleurs de dresser un parallèle entre la cure psychanalytique et l'ancienne investigation inquisitoriale, car si un mélancolique, en proie à la détresse et au tourment propres à son état dépressif se voue au diable, c'est qu'il lui reconnaît un pouvoir thérapeutique supérieur. Dans le cas du peintre, c'est le décès de son père qui induit une mélancolie et un deuil non résolu. Le patient cède alors aux promesses de soulagement hallucinatoires apportées par le diable. Nous pouvons noter au passage un système de fonctionnement psychique homéostatique⁴⁵, grâce auquel le peintre se soulage de sa dépression en s'en remettant à une part intérieure de lui-même. Ici, Freud (Sorensen, 2002: p.29) nous souligne une première tentative de solution, de remède psychique apporté à la mélancolie du peintre. Freud identifie bien le couple possession - névrose au couple névrose - thérapeutique (Schneider, 1979). La relecture de Freud par Lacan pourrait nous amener à pointer vers un dysfonctionnement autour du stade du miroir où le moi se construit dans un reflet (ou ses substituts), en tant qu'entité séparée et à part entière. Quelque chose dans le rôle unifiant de ce stade n'aurait pas eu lieu, et la capacité

⁴⁵ L'homéostasie se définit comme la capacité de l'organisme de maintenir un état de stabilité relative des différentes composantes de son milieu interne en dépit des contraintes qui lui sont extérieures. À l'origine, ce concept est élaboré et défini par Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (Paris: Éditions Garnier-Flammarion, 1865). Jung l'utilisera lorsqu'il développera l'idée des fonctions compensatoires en intégrant le principe d'homéostasie comme un des régulateurs psychiques : Jung, *L'énergétique psychique*. *ibid.*(1973).

discriminante qui permet à un individu de se construire comme à part d'un environnement, ne se met pas en place. Le moi se clive, ou son idéal (un je-idéal dira Lacan), est alors vécu comme une entité étrange, menaçante et étrangère à soi (Julien, 1990, 1995).

Telle une chaîne de signifiants, le démon glisse et nous échappe. Le jésuite et psychanalyste Michel de Certeau parlera d'ailleurs, au sujet de la possession de Loudun, « d'une créativité cachée dans un enchevêtrement de ruses silencieuses » (Certeau, 1980: p. 7). Dans le cas de possessions médiévales, le diable file de personne en personne et de moniale en nonne. Il cherche à s'échapper d'une langue à l'autre (glossolalies) et à se réfugier « ailleurs » (ou dans des porcs), n'importe où, pourvu qu'il échappe à ses interlocuteurs (ou à Jésus) : « quand le corps (social) se déchire, partout le diable est là, mais il est partout ailleurs : dans le silence des textes, et dans les lacunes du langage » (Certeau, 1980: préface).

4.7 CONCLUSION

Comme nous avons pu le constater à travers ce survol des différentes psychopathologies qui, selon nous, s'approchent ou tout du moins s'apparentent aux manifestations de possessions, le tableau purement clinique demeure assez complexe, et, à mon sens, s'intercale entre plusieurs diagnostics possibles, le plaçant de facto un peu à l'écart de la nomenclature catégorisée du DSM. Nous pouvons néanmoins en extraire certains faits cliniques saillants.

Tout d'abord, en droite ligne avec les travaux de Mc Williams (1994), la lecture psychopathologique des possessions ramène au premier plan l'importance du spectre névrose-psychose tel que classiquement appréhendé dans le corpus psychanalytique. Ceci est particulièrement vrai dans le cas des personnalités histrioniques, qui, comme nous venons de le voir, sont souvent fortement teintées d'un contenu plus psychotique. Néanmoins, l'état de confusion généralisé induit par une crise d'épilepsie situe cette dernière sur le même continuum psychanalytique. Les autres troubles évoqués, à savoir la paranoïa, le trouble bipolaire, le trouble limite et le trouble de la personnalité multiple, sont tous aussi ancrés dans cette problématique du spectre névrose-psychose. Si nous ajoutons à cela la constante fuite du démon dans des enchaînements de signifiants linguistiques lacaniens, le situant toujours dans un « autre » ou un « ailleurs », la notion de capacité de la psyché à se dissocier en diverses parts autonomes constitue un des autres points cliniques saillants. En fait, ce dernier aspect est particulièrement central à l'approche jungienne sur la question des possessions, de sorte que nous allons y revenir plus profondément dans un chapitre spécifiquement dédié à cette question (voir plus loin : chapitre 6. La place du diable et la dissociabilité psychique : lecture jungienne).

Enfin, le dernier point saillant, central à l'approche jungienne, est la question de la résurgence, du retour du religieux, dont le clinicien peut témoigner lorsqu'il écoute le contenu délirant qui meuble le discours de l'extrémité psychotique du spectre précédemment mentionné. Ce point nous a amenés à nous interroger sur la nature spécifiquement archétypale de l'image du diable qui fait irruption dans la sphère clinique, telle qu'illustrée par la problématique des cas

présentés en première partie de ce travail. Le corpus théorique et phénoménologique autour duquel Jung développa sa notion d'inconscient collectif, et son corollaire, les archétypes, feront d'ailleurs l'objet d'une présentation détaillée un peu plus loin dans ce travail (voir l'inconscient collectif, chapitre 6.5, ainsi que l'épistémologie jungienne au chapitre 6.6).

La question du retour du religieux va, pour le moment, nous amener à nous interroger sur le parcours qui peut amener certains croyants à se placer dans une dynamique de retour au croire et éventuellement de conversion religieuse, parcours au cours desquels l'image du diable fera, elle aussi, un retour dans la sphère psychique, ce qui n'est évidemment pas sans évoquer les cas de Mathieu et de Frédéric. Un archétype est toujours multifacette, les images s'enchaînent habituellement l'une après l'autre, telle une chaîne de signifiants (autonomie en plus). En ce sens, il apparaît comme fondamental de se tourner vers la sociologie, afin de tenter d'extraire une compréhension de l'impact de la dimension sociale sur les croyances religieuses et les images qui peuvent inconsciemment être mobilisées. Max Weber précise d'ailleurs au sujet des comportements sociaux, qu'il « entend par activité un comportement humain (...) quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. Et par activité sociale, l'activité qui, d'après son sens visé par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel, s'oriente son déroulement. » (Weber, 1971: p. 4). C'est ce déroulement, cet enchaînement d'images, qui nous a semblé pointer particulièrement vers une dynamique archétypale, une suite d'états psychiques qui mène graduellement vers une émergence du diable dans la sphère du croyant et ultimement du possédé. Émergence,

rappelons, centrale aux préoccupations cliniques qui ont confronté l'analyste à l'origine de ce travail.

Quelles sont les dynamiques et les images qui se mobilisent, consciemment ou pas, le long de ce chemin, est la question dont traite la sociologue Danièle Hervieu-Léger dans ses travaux. Ces derniers vont justement l'amener à s'interroger sur le parcours de certains croyants confrontés, selon la sociologue, à l'opacité du monde moderne et à une perte de repères religieux (Hervieu-Léger, 1993, 1999a, 1999b). Nous allons donc voir, dans le chapitre qui suit, comment les travaux de la sociologue, ainsi que ceux de Liliane Voyé (1991), sont susceptibles de jeter un éclairage fondamental sur la dynamique archétypale en jeu, et le lien qui peut coexister avec la surprenante émergence du diable dans ce parcours religieux, surprenante, au point où nous pouvons nous demander légitimement si l'archétype du diable ne s'est pas inconsciemment immiscé dans le discours même de la sociologue, tant son apparition arrive de manière abrupte –voir possessive– dans ses travaux.

5 LA RÉSURGENCE ARCHÉTYPALE DU DIABLE CHEZ LE PELERIN ET LE CONVERTI MODERNES D'HERVIEU-LÉGER

“

*Vocatus atque non
vocatus deus aderit*⁴⁶

”

5.1 LA PERTE DU RELIGIEUX

La sociologue française contemporaine Danièle Hervieu-Léger se fait, à travers ses travaux, la porte-parole et l'analyste d'un phénomène qui marque l'histoire de l'observation du fait religieux depuis la moitié du XX^{ème} siècle, à savoir le paradoxe de l'effacement institutionnel des pratiques religieuses et, en même temps, de leur résurgence sous la forme d'une modernité séculière (Hervieu-Léger, 1993). Cette résurgence ne manque pas, comme le souligne l'auteure, de placer les spécialistes du fait religieux devant de nouveaux paradigmes.

⁴⁶ « Appelé ou non, Dieu sera présent ». Cette phrase fut prononcée par l'oracle de Delphes lorsque, au moment de la guerre du Péloponnèse, les spartiates l'interrogèrent avant d'attaquer Athènes : Claude Mossé, *La guerre du Péloponnèse de Thucydide (Auteur). Ed bilingue français – grec.* (Paris: Poche, 1996). Carl Jung l'avait gravée sur le linteau de l'entrée de sa maison.

Hervieu-Léger introduit ses travaux sur l'image du pèlerin et du converti par l'exemple frappant de la cathédrale « thermoludique » de la co-principauté d'Andorre comme haut lieu d'un culte d'un genre nouveau. Mais elle aurait très bien pu, en se promenant tout simplement au cœur d'un centre urbain, observer le même culte d'un genre nouveau en pénétrant dans n'importe quel magasin Apple, dont l'architecture à elle seule suffit à souligner le retour d'un rapport de culte aux objets électroniques disposés comme des saintes reliques sur des autels ultramodernes.

Ces cultes d'un genre nouveau s'inscrivent, toujours selon Hervieu-Léger, dans un effondrement de la civilisation paroissiale au profit de l'émergence d'une expérience religieuse ancrée dans un individualisme moderne. Le « croire » devient plus plastique, se déplace et se reforme. Ainsi peut-on voir qu'autour des nouveaux médias électroniques et digitaux, se constellent de véritables rapports religieux qui s'inscrivent, comme le souligne si bien Thomas Jamet (2011), dans un rapport totémique et iconique aux objets modernes tels que ceux promus dans les magasins d'informatique.

De son côté, Hervieu-Léger pose le constat de « l'éparpillement individualiste du croire, de la disjonction des croyances et des trajectoires confessionnelles, de la diversification des trajectoires parcourues par des croyant baladeurs » (Hervieu-Léger, 1999a: p. 25). Ces trajectoires individualistes des nouveaux croyants en mouvement servent de base aux travaux de la sociologue sur deux images : celle du pèlerin et celle du converti. Comme nous allons le voir, la pertinence de la lecture sociologique d'Hervieu-Léger dans le cadre du présent travail

réside dans la place qu'elle fait précisément aux résurgences du diable, en marge des confrontations auxquelles vont se heurter les convertis.

Le premier constat de l'auteure est que dans nos sociétés modernes, la religion occupe de moins en moins de place. À l'appui de son constat, l'auteur avance des chiffres illustrant la lente érosion des pratiques rituelles et des vocations religieuses : en France par exemple, 4% des parents retiennent la foi religieuse comme une qualité à encourager chez leurs enfants tandis que 32% optent pour une force vitale plutôt qu'une croyance à un dieu personnel (Riffault, 1994). Cette lente érosion serait en fait le produit d'une incompatibilité entre le religieux et la modernité. L'auteur pousse même le constat jusqu'à observer que notre modernité se constitue à travers son arrachement à la religion et que notre histoire serait en fait l'histoire de la perte de la religion.

Dans un premier temps, Danièle Hervieu-Léger s'attache à articuler le concept de modernité autour de trois grands axes :

- (i) La rationalisation : les cosmologies à travers lesquelles les hommes tentaient de donner un sens à tout ce qui leur advenait s'estompent au profit d'un besoin de comprendre, de rendre scientifique tous les processus qui régissent nos vies. Cette rationalisation à

pour effet de désenchanter le monde⁴⁷ -concept également présent dans les travaux de Marcel Gauchet (1985)-, et vide ce dernier de son mystère.

- (ii) L'autonomie : ici s'affirme la volonté du sujet de faire le monde dans lequel il vit. Ce que les grandes institutions proposaient comme sens à nos vies est remplacé par une autonomie dans les valeurs que l'individu considère comme importantes.
- (iii) Spécialisation des institutions : chaque sphère des institutions fonctionne selon ses propres règles du jeu et « s'autonomise ». Ainsi le politique se sépare du domestique, l'art, la science, la morale s'inscrivent dans des sphères séparées qui s'émancipent de la tutelle religieuse. L'option religieuse devient un choix privé qui, de fait, ne constitue ni un qualificatif ni un disqualificatif.

Ces conceptions de la modernité que nous considérons aujourd'hui comme universelles ont surtout émergé autour du bassin méditerranéen et sont, selon Max Weber (Weber et Grossein, 1920), directement liées au contexte judéo-chrétien de cette zone géographique. Ainsi, la notion d'alliance (le *Brith* en hébreu), centrale à la relation du peuple à son Dieu, jette les

⁴⁷ Conférence de Danièle Hervieu-Léger. Paroisse de St-Germain l'Auxerrois, Chatenay-Malabry, France, 1999. Pour l'intégralité de la conférence, voir la retranscription sur la ressource électronique : www.saint.germain.free.fr/conferences.

bases de l'autonomie de l'homme qui n'est plus pour ou contre Dieu, mais bien gouverneur de sa propre vie puisqu'il peut en accepter ou en rejeter les termes⁴⁸.

Pour Danièle Hervieu-Léger : « La sécularisation des sociétés modernes ne se résume pas à une éviction sociale et culturelle de la religion, mais combine la perte d'emprise des grands systèmes religieux avec une société qui revendique sa pleine capacité à s'orienter d'elle-même » (Hervieu-Léger, 1999b: Conférence).

5.2 LES NOUVEAUX PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

La modernité crée son propre paradoxe. En même temps qu'elle repousse toujours plus loin notre compréhension scientifique des phénomènes qui nous entourent, elle suscite et agrandit une béance existentielle, une incertitude face à l'avenir. Or, plus l'incertitude est grande et plus les croyances prolifèrent, faisant appel, par la même, au besoin que chaque être a de solliciter son imaginaire. Se met alors en place une subjectivisation des croyances religieuses comme reflet d'une tendance à l'individualisation⁴⁹. L'effet le plus marquant de

⁴⁸ Nous retrouvons ici l'idée de Marcel Gauchet selon laquelle le christianisme est la religion de la sortie du religieux : Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion* (Bibliothèque des sciences humaines; Paris: Gallimard, 1985) xxiii, 306.

⁴⁹ Le terme d'individualisation qu'utilise Hervieu-Léger évoque également le concept jungien d'individuation, processus de séparation et d'affirmation face aux attentes du collectif. Se pose alors la question de la mise en rapport des deux processus dans la mesure où le premier peut favoriser, mais aussi refréner le processus d'individuation psychique.

cette individualisation, et que l'auteure compare à une dérégulation, est que chacun s'accorde la liberté de bricoler sa propre croyance.

Il s'ensuit que « la croyance ne disparaît pas, mais se démultiplie et se diversifie en même temps que se fissurent les dispositifs de son encadrement institutionnel » (Hervieu-Léger, 1999a: p. 45). L'individu trouve alors une forme d'auto-validation du croire, en même temps qu'un besoin de validation collective, dans des communautés fondées sur les affinités de leurs membres. Il semblerait donc que les attentes face à la modernité n'aient pas été comblées, en quelque sorte. Là où les manifestations religieuses devaient être mieux comprises, mieux analysées et finalement discréditées par le prisme de la modernité, nous constatons plutôt que la quête religieuse fait retour. Ce que Hervieu-Léger souligne, c'est que justement, là où l'on pourrait croire que la modernité échoue, se trouve à sa place l'échec de nos attentes face à celle-ci. Le paradoxe de la modernité se loge dans la béance que cette dernière crée car en permettant l'affirmation de l'individu, l'augmentation de la rationalisation, la différenciation des institutions et la possibilité pour chacun de se faire sa propre opinion, elle laisse place à une idéologie axée sur l'attente d'un progrès infini. Ce ne sont pas tant les limites du progrès qui engendrent un retour du religieux, dû à une forme d'échec du progrès, mais plutôt le fait que la science n'a pas produit ce qu'on en attendait, ou autrement dit, que les attentes face au progrès n'étaient pas au bon endroit. Ce constat sociologique que dresse Hervieu-Léger est en ligne directe avec celui de l'anthropologue Bruno Latour qui, quelques années auparavant soulignait le fait que notre constat face à l'illusion de maîtrise totale de notre monde va nous inciter à abandonner l'idée moderne que nous nous faisons du progrès (Latour, 1991). Nous

nous retournerons indubitablement vers des reflexes archaïques qui ne nous ont jamais quittés : l'ère moderne nous confronte à notre propre fragilité.

Face à l'effondrement institutionnel religieux, le fossé séparant croyance et appartenance à un modèle religieux s'agrandit, disqualifiant de facto l'image du pratiquant régulier (Hervieu-Léger, 1999a). À la civilisation paroissiale se substituent la quête individuelle et son corollaire, la mise en mouvement. C'est ce mouvement qu'Hervieu-Léger choisit en effet d'explorer sous l'image du pèlerin en tant qu'illustration de la nouvelle mobilité religieuse. Le pèlerin se promène dans le paysage de la croyance, il pérégrine, c'est l'image du croyant en vadrouille, du croyant-baladeur. Une dérégulation, où chacun s'accorde la liberté de bricoler sa propre croyance, se met en place.

Filoramo (2007) situe les germes de ce recul des institutions dans le Siècle des Lumières mais surtout au sein de l'émergence des mouvements protestants, et plus particulièrement du calvinisme, qui défend l'idée d'être rejoint par la divinité dans notre quotidien. En parallèle à cela, il constate que la religion refoulée retrouve une nouvelle pertinence, notamment à travers les mouvements extrémistes, les communautés nouvelles et les processus des *revivals* particulièrement présents aux USA. Constatant, d'une part, que ces recompositions sont invisibles, et, d'autre part, qu'elles se passent des institutions, Hervieu-Léger pose une question de compréhension sur les logiques de ces recompositions et sur ce qu'elles induisent.

C'est l'idée anglo-saxonne des religions *surrogates*, religions subrogées, comme phénomènes qui agissent à la place des religions ou du moins en tant que nouvelles expressions de celles-ci. La religion parle encore dans nos sociétés modernes, mais plus tout-à-fait où on l'attend : ses manifestations sont dites « subreptices ».

Face au refoulement de la religion, Hervieu-Léger fait appel à la théorie de Liliane Voyé (1991): les combinatoires, schémas psychiques et sociaux de construction, sont inversement proportionnels au refoulement de la religion institutionnelle. La centralité de l'individu fait se nouer entre eux ces combinatoires en empruntant des éléments spécifiquement liés aux rites, pratiques, symboles et signes que les Églises ont constitué à travers leurs histoires et d'autres éléments sans liens avec le religieux. Dans ces combinatoires, que l'on ne peut s'empêcher de rapprocher de la théorie jungienne des archétypes, Voyé parle d'un sacré originaire, irréductible, un résidu de l'ensemble des comportements de l'homme face à un environnement dont il ne maîtrise pas les causes. L'effondrement du religieux institutionnel libère la capacité que nous avons de créer du sacré à travers ces combinatoires, ce qui n'est pas sans rappeler, comme nous le verrons plus tard, la fonction compensatoire – c'est-à-dire cherchant à maintenir un équilibre– des archétypes.

L'ensemble de ces bricolages religieux semble d'ailleurs se polariser socialement. D'un côté, on retrouve une tendance à l'intellectualisation et à la métaphorisation des croyances, notamment chez les théologiens des Églises, et de l'autre, une désymbolisation chez les individus issus de couches sociales et économiques plus démunies, « confrontés à l'opacité du

monde et à l'imprévisibilité menaçante de leur avenir » (Hervieu-Léger, 1999a: p. 49)⁵⁰. Contrairement au croyant dont le rapport à la pratique religieuse est vécu comme stable et normé par l'institution, le pèlerin émerge comme un pratiquant mobile, autonome et modulable, ce qui permet, selon l'auteure, une appropriation beaucoup plus individualisée. On ne peut éviter de penser que l'Église tente tant bien que mal de s'adapter à ces nouvelles formes de religiosités pélerines en proposant, ou en autorisant, l'émergence de courants rassemblant des croyants en pèlerinage justement. Pensons notamment aux Mouvements pour la Jeunesse Chrétienne (MJC), au Renouveau Charismatique⁵¹ et sa réhabilitation des dons de l'Esprit, ainsi qu'aux nombreux rassemblements organisés par l'Église catholique.

⁵⁰ Il semblerait que l'image du pèlerin émerge spécifiquement au milieu de cette polarisation. Nous verrons plus tard, à travers une lecture jungienne, comment les polarisations collectives psychiques peuvent être propices aux résurgences d'images archétypales. En effet, cette polarisation est également explorée dans les travaux d'Hervieu-Léger (1999a) lorsqu'elle mobilise l'image du pèlerin pour l'opposer à celle du pratiquant, en précisant que la distinction décisive entre les deux est le degré de contrôle institutionnel dont ils font chacun l'objet .

⁵¹ Le renouveau charismatique est , selon Monique Hébrard, *Les charismatiques* (Bref 36; Paris: Cerf, 1991). un courant spirituel qui traverse toutes les Églises chrétiennes et qui se caractérise notamment par l'effusion de l'Esprit saint, les dons spirituels et l'imposition des mains. Il tire son nom des charismes, auxquels il accorde une grande importance. Au cours d'une assemblée charismatique, un groupe de personnes vient prier spontanément en se laissant conduire par l'Esprit, la prière et l'imposition des mains. L'effusion du Saint-Esprit ou « Baptême de l'Esprit » s'accompagne de signes sensibles : rires, larmes de joie ou de repentance, paix profonde qui s'installe progressivement ou subitement. Le « parler en langues » ou glossolalie, est considéré par les charismatiques comme un signe de l'effusion de l'Esprit saint qui était fréquent dans l'Église primitive et demeure encore important dans le Pentecôtisme. Le mouvement pentecôtiste apparaît au début du XX^e siècle en 1900 dans certaines églises protestantes américaines. Il se constitue en réaction à la conception calviniste que

Même si Hervieu-Léger parle du « laboratoire » de Taizé (Hervieu-Léger, 1999a: p. 112), elle nous rappelle à juste titre, que prendre part à une rencontre ou rejoindre une veillée ne signifie absolument pas que l'on revendique une appartenance confessionnelle. Peut-être est-ce dans ce contexte qu'Hervieu-Léger laisse apparaître l'ébauche d'une utopie pèlerine à travers laquelle s'associerait -à tort- la symbolique du mouvement et de l'universalité religieuse dans la croyance plus ou moins consciente du pèlerin (Hervieu-Léger: p. 118). La question du sentiment d'appartenance (ou celle de la filiation) ne tarde pas à rattraper le pèlerin. Comme le souligne à nouveau Hervieu-Léger dans *La religion pour mémoire* (Hervieu-Léger, 1993), la

les dons charismatiques ont cessé avec la mort des apôtres. Il représente aujourd'hui la confession à laquelle se rattache le plus grand nombre de protestants dans le monde. On l'évalue à 150 millions de fidèles environ et touche environ 10% des populations africaine et latino-américaine. En France, dès 1909, des petits groupes de pentecôtistes émergent, mais l'apparition du mouvement date des années 1930 ; les « Assemblées de Dieu » et « la Mission Evangélique Tzigane » en sont les expressions les plus importantes. Les premiers groupes du Renouveau charismatique catholique français ont commencé en 1971. A l'heure actuelle, les plus importantes communautés sont l'Emmanuel, le Chemin Neuf et les Béatitudes. Quatre évêques sont directement issus de ses rangs : Michel Santier (fondateur de la communauté Réjouis-Toi à Coutances, aujourd'hui évêque de Créteil), Dominique Rey (Fréjus-Toulon), Guy de Kérimel (Grenoble) et Yves Le Saux (Le Mans) venant de l'Emmanuel.

Le renouveau charismatique catholique, quant à lui, s'est développé aux USA dès 1967. Le Concile Vatican II mentionne les charismes à deux reprises (Lumen Gentium N°12 ; Décret sur l'apostolat des Laïcs N°3). En 1975, le pape Paul VI a déclaré que le renouveau charismatique catholique est une chance pour l'Église. A la Pentecôte 2006, il y a eu à Rome la célébration du 40^{ème} anniversaire du Renouveau charismatique catholique. Lors de la vigile, le pape a rencontré les mouvements ecclésiaux. Pour de plus amples informations sur son pendant canadien, le lecteur pourra se référer au site Internet du renouveau charismatique canadien: <http://www.renouveaucharismatique.ca>.

question de la continuité à travers la transmission d'une tradition refait surface : des groupes de pèlerins émergent sous un foisonnement de réseaux et de communautés dans lesquels ces derniers peuvent partager et valider leurs expériences spirituelles.

C'est dans cette dimension du religieux « choisi » que la figure du converti d'Hervieu-Léger émerge, autour, selon l'auteure, de trois modalités possibles. Le premier cas de conversion concerne les individus qui se redéfinissent autour d'une religion totalement différente de celle dont ils ont hérité (Hervieu-Léger, 1993: p. 121-24) mais à laquelle ils ne se sont jamais réellement identifiés. Il s'agit ici du passage d'une religion vécue comme décevante à une autre qui fait plus de sens face aux difficultés et questions du quotidien. À travers l'exemple des contraintes souvent évoquées par des catholiques français convertis à l'Islam, l'auteur met en garde contre le risque d'évacuer trop rapidement la composante protestataire de cette catégorie de convertis.

La deuxième modalité de conversions concerne les individus n'ayant jamais eu de religion ou privés de transmission et de sentiment d'appartenance religieuse. Le service national du Catéchuménat souligne qu'en France, 80 % des adultes convertis au catholicisme n'avaient auparavant aucune religion. Enfin, la redécouverte d'une appartenance religieuse faiblement affirmée et qui se réaffirme, constitue la dernière catégorie de convertis, et particulièrement les catégories de pentecôtistes, néo-pentecôtistes et nouveaux divers. Cette réappropriation du religieux constitue en fait une redécouverte de sa propre tradition.

5.3 LA FRACTURE SOCIALE PAR L'EXEMPLE DU DIABLE

Au delà de ce que nous pourrions voir comme une résurgence archétypale à travers l'image du pèlerin et du converti, l'auteure propose également de lire les demandes d'exorcismes adressées au diocèse catholique comme la manifestation d'un malaise personnel et d'une frustration de la part d'individus qui ne trouvent plus leurs marques dans ce monde moderne⁵². Certains éprouvent alors le sentiment d'être possédés par des forces qui les dépassent.

La dimension de protestation qui s'exprime à travers les déplacements (ou pèlerinages) religieux relèverait en fait d'une prise de position face au désordre du monde moderne, vis-à-vis duquel la nouvelle communauté, basée sur des affinités religieuses partagées, fournirait en quelque sorte un rempart. C'est dans ce désordre ressenti que certains individus éprouvent alors le sentiment d'être possédés par des forces qui les dépassent. Cela relève pour Hervieu-Léger plus d'une précarité sociale extrême et d'une vulnérabilité psychologique, que de véritables cas de possession. Lors de sa conférence (Hervieu-Léger, 1999b), dont le contenu semble suffisamment important pour en reproduire l'intégralité ci-après, Hervieu-Léger précise :

L'un des autres bricolages tout à fait intéressant, c'est la croyance au diable. Je laisse de côté les groupes sataniques qui sont des phénomènes très marginaux et anciens pour m'intéresser simplement à la montée de la croyance au diable. Il y a quelque

⁵² Pour d'autres auteurs, tel que Gusdorf (1972), la naissance des sciences religieuses est déjà en soi une forme de polythéisme ou de relativisme des valeurs intellectuelles succédant au monothéisme biblique de naguère.

temps, l'Eglise Catholique ne nommait plus d'exorcistes dans les diocèses et la bonne condition pour être exorciste dans un diocèse c'était surtout de ne pas croire au diable, c'est-à-dire d'être capable d'aiguiller activement les demandeurs d'exorcismes vers le psychothérapeute. Actuellement, les sorciers, les marabouts africains, les magnétiseurs font recette. On vient les trouver et on leur dit : vous, vous êtes l'homme du sacré, faites quelque chose pour moi !

La montée de la demande a obligé à reconsidérer sérieusement la question. J'ai participé comme expert à des réunions de gens qui se posaient le problème de la restructuration des dispositifs autour de l'exorcisme dans les diocèses pour tenter d'éclairer le problème et de savoir comment y faire face. Ce qui est très clair, c'est que les gens qui viennent en disant je suis possédé, ils n'ont que très, très peu de références à ce que disait l'Eglise dans des temps très lointains. Les gens ne viennent pas du tout pour parler du démon au sens où la Bible voit l'action du démon dans l'Evangile. Ils viennent pour dire : il y a des puissances mauvaises qui m'ont enserré dans leurs filets. Je suis possédé, ça voudrait dire « je ne comprends rien à ma vie, je n'agis pas ma vie, je suis agi ». Je suis possédé au sens où on m'a eu. Cela n'a pas grand chose à voir avec une problématique chrétienne du démon.

Cela pose de gros problèmes à l'exorciste. Pour lui ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Mais l'individu lui dit : je suis possédé parce qu'on m'a eu. Tout le monde me manipule. Cette manière de dire son impuissance ne se développe pas dans toutes les couches de la société de façon égale. On n'est pas étonné que les premiers demandeurs d'exorcistes dans les diocèses, ce soient des gens qui viennent des Antilles ou des Caraïbes, qui avaient une familiarité avec le monde spirituel de ces pays et qui se trouvent déracinés en Occident où ils ont le sentiment d'être « agis ».

Loin du canon catholique, le diable s'appréhende plus comme une force négative influençant sa vie et sur laquelle le possédé perd tout contrôle. D'autres témoignages récents sur ce sujet

semblent par ailleurs corroborer l'opinion de l'auteure. Ainsi dans, *Sauvée de l'enfer par l'exorcisme*, Fabienne Amyot (2005) nous raconte l'histoire contemporaine d'une femme, Esther, torturée par une souffrance intérieure qui lui rend la vie insupportable (divorces, faillites, éviction de son logement etc.). Après avoir cherché à être exorcisée, et ayant essuyé deux refus du diocèse catholique, Esther finie par être exorcisée par un prêtre orthodoxe. L'exorcisme durera deux ans. Notons, pour conclure sur ce témoignage, qu'une lecture plus psychanalytique sur ce que vivait la possédée pourrait jeter un éclairage sur le rôle de sa relation à son propre père dans cette possession⁵³:

Tandis que le rituel débute : le salopard ! Esther sursaute, elle vient intérieurement d'insulter le prêtre de manière tellement grossière quelle en frémit, cette parole lui fait mal.... Ces mots ne lui ressemblent en rien.... Cette voix, cet accent, ces intonations, cette violence sont ceux de son propre père.

Lorsque le malin perd sur toute la ligne, dans son cas cela signifie que la vérité se saura dans toute ma famille... Certains membres de ma famille sont depuis plus de 40 ans garants de l'étanchéité des secrets et bastions sataniques.... Enfin je serai délivrée des liens reçus en héritage.

(Amyot, 2005: p. 174)

On peut voir très nettement à travers ces manifestations du malin le contenu personnel vécu par la possédée, et qui semble refaire surface lors de l'exorcisme. Il semble, dans ce cas tout

⁵³Amyot, *Sauvée de l'enfer par l'exorcisme : témoignage*, 2005.

au moins, que si exorcisme il y a, c'est surtout le vécu intrinsèquement perturbateur avec sa famille qui s'exhorte.

5.4 LA POLARISATION DES CONVERTIS

Il semble intéressant de se demander s'il y a un lien entre ce que Danièle Hervieu-Léger identifie dans l'apparition de nouveaux phénomènes religieux, ce *self-service* de la religion, et l'évolution des manifestations diaboliques. En effet, qu'est-ce qui peut – intérieurement ou collectivement – faire retour dans le fait que le diable ne semble plus se manifester selon les critères canoniques habituels mais bien plus sous l'angle diffus d'une perte de contrôle sur les événements de la vie ?

Bien loin des manifestations habituelles des glossolalies, des forces surhumaines ou des phénomènes de lévitation auxquels le diable nous avait habitués, nous voici, comme le précise Hervieu-Léger, face à des individus qui ne trouvent plus leur repères et qui éprouvent le sentiment d'être possédés par des forces qui les dépassent. La psychanalyse nous enseigne que l'évolution de l'individu nécessite de composer avec le réel, en opposition à notre désir inconscient de régresser vers une nostalgie des origines, un paradis maternel perdu où tout nous était donné.

Nous devons nous séparer de ce mode fusionnel pour nous confronter au réel, c'est la sortie de l'œdipe et son corollaire, l'interdit de l'inceste: tu ne retourneras pas à cette femme (ou cet

homme) de tes origines, mais tu vas aller t'en trouver un autre, ou une autre, à toi. Est-il possible qu'une expérience de même nature soit précisément à l'œuvre à travers les figures archétypales du pèlerin et du converti d'Hervieu-Léger ?

Le monde immanent et radicalement désacralisé est le monde de l'histoire. En tant qu'être historique, l'homme a tué Dieu et, à travers Lui, les institutions religieuses vécues comme paternelles. Suite à ce déicide, il est obligé de vivre dans l'histoire. Le remplacement du grand dieu par d'autres figures religieuses est le résultat d'un processus historique. Nous passons de la cueillette à l'agriculture et au nomadisme, passages historiques à travers lequel l'homme primitif perd sa croyance en un dieu unique et commence à adorer une multitude de dieux inférieurs.

Contrairement aux cultures archaïques, où le centre était le village, le temple, la maison, le nomade –image du pèlerin d'Hervieu-Léger– l'homme moderne doit emporter son centre avec lui (Eliade, 1971). Ce faisant, il laisse un ancien centre, celui des origines, et va en quête d'un autre, celui de l'avant, celui qu'il doit se construire. La sortie des institutions religieuses décrite par l'auteure, représentantes de ce monde parental, vécue comme réponse à bien des incertitudes mais aussi vécu comme quelque chose qui nous irrite avec ses interdits, serait alors de nature intrinsèque à l'homme. La Bible nous parle de cela également, ce fruit défendu qui nous coûtera l'exil, nous renvoie de l'Éden, nous pousse en fait vers une individuation, une expérience personnelle et incontournable du réel et de la confrontation qui en découle à notre propre foi, quitte à se construire un « sur mesure » et de devoir un jour en rendre compte à soi-même (ou au diable, si proche de nos zones refoulées).

Hervieu-Léger précise également lors de sa conférence⁵⁴ :

Très souvent on me demande : mais alors, est-ce qu'on va vers plus de tolérance ou au contraire vers plus de conflits religieux, ma seule réponse c'est de dire les deux à la fois. Ce sont les deux à la fois, parce que plus il y a de tolérance et plus il y a de conflits. Plus se cristallise le besoin au sein de petites unités closes de posséder, de verrouiller, de tenir la vérité et dans ces lieux-là, la possibilité de conflits, voire même de guerres de religion. Donc en fait, ni une vision ironique, ni une vision dramatique, mais simplement le constat d'une tension, probablement irréductible⁵⁵.

Pour comprendre ces phénomènes nous aurons à nous demander, dans une perspective psychanalytique jungienne, ce qui psychologiquement crée cette tension en l'homme qui fait que nous cherchons à nous individuer, et par là-même nous pousse à tolérer, voire à rechercher, les individuations de même nature chez les autres, alors qu'en même temps, nous nous replions sur des zones conflictuelles à l'arrière-goût d'orthodoxie religieuse⁵⁶.

⁵⁴ Questions posées lors de la conférence à Chatenay-Malabry en France, 1999.

⁵⁵ Cette tension dont parle Hervieu-Léger, est au cœur de la dynamique archétypale et dissociative.

⁵⁶ Nous reviendrons sur ce point, car pour nous permettre de mieux comprendre ce qu'une lecture jungienne de la résurgence archétypale du pèlerin, du converti et du diable ajouterait à notre compréhension du déplacement religieux, il conviendra de faire brièvement une mise en perspective épistémologique des figures de l'expérience religieuse proposées par Hervieu-Léger et de la vision jungienne de l'inconscient (voir chapitre 6).

5.5 CONCLUSION

Pour Hervieu-Léger, la lente érosion du fait religieux est un phénomène massif qui concerne tout autant les pays catholiques que protestants. Pour l'auteure, tout se fragmente, de la personnalité jusqu'à la vie sociale, réfutant ainsi les prétentions de la modernité à représenter une unité qui n'est que fictive. En l'absence d'une sécurité prodiguée par une communauté stable, l'individu flotte dans un univers sans point fixe.

Nous voyons poindre ici une forme de dissociation psychique : face à un monde dont la prétention est de proposer un modèle globalisé, l'individu en perte de sens se trouve évincé en tant que sujet engagé dans la création d'un projet sociétaire. Face à cette impasse affective, nous pouvons très bien envisager qu'une dissociation psychique ait lieu : la libido régresse, en quête d'une unification subjective des expériences parcellisées. Face à cette dissociation, la dynamique archétypale compensatoire, que nous évoquions précédemment, se met en branle et laisse émerger une ou plusieurs images contenant une proposition de synthèse, tout du moins transitoire, et qui puisse mettre le sujet en route sur la voie de son individuation : le pèlerin et le converti entrent alors dans la scène psychique et sociale. La sociologue parle de figures qui se cristallisent (Hervieu-Léger, 1999a) pour mieux évoquer la modernité qui caractérise la mobilité religieuse contemporaine, tout en reconnaissant que l'image du pèlerin est présente dans l'histoire religieuse bien avant le pratiquant.

Sa pratique, précise la sociologue, est attestée dès les temps fondateurs

Le pèlerin, quant à lui, est une forme extrêmement ancienne et pérenne de la religion et de la sociabilité religieuse. Si l'on s'en tient seulement à l'ère chrétienne, il est aisé de montrer qu'à travers des vagues pèlerines successives, repérables depuis les premiers temps de l'Église, la figure du pèlerin a cristallisé, en se transformant, les enjeux majeurs de toutes les grandes séquences de l'histoire chrétienne. L'ampleur des phénomènes pèlerins historiques et surtout leur caractère de fait social total aux multiples dimensions religieuses, politiques, sociales, culturelles et économiques⁵⁷, sont sans commune mesure avec l'importance sociale des phénomènes pèlerins contemporains (Hervieu-Léger, 1999b).

Étonnamment, la lecture sociologique d'Hervieu-Léger à travers les figures du pèlerin et du converti, ainsi que sa compréhension précédemment évoquée de ce qu'elles cristallisent, se rapprochent particulièrement du concept de l'archétype (et des combinatoires de Voyé), au point où l'on peut se demander si ces images ne se sont pas imposées d'elles-mêmes à l'auteure.

Dans ce paysage dissocié, Hervieu-Léger (1999a) propose de lire les demandes d'exorcisme comme la manifestation d'un malaise personnel et d'une frustration de la part d'individus qui ne trouvent plus leurs marques dans ce monde moderne.

Certains éprouvent alors le sentiment d'être possédés par des forces qui les dépassent. Toujours selon l'auteure, cela pourrait relever d'une précarité sociale extrême et d'une

⁵⁷ Soulignons que Jung n'aurait certainement pas dit mieux d'un archétype.

vulnérabilité psychologique, bien plus que de véritables cas de possession. Le diable s'appréhende alors plus comme une force négative influençant sa vie et sur laquelle le possédé perd tout contrôle. Certains témoignages récents sur ce sujet semblent par ailleurs corroborer l'opinion de l'auteure (Amorth, 2000; Bélaïse, 2002; Coté, 2001; Crapanzano et Garrison, 1977).

Néanmoins, lorsque nous proposons une lecture jungienne du constat de la fragmentation des quêtes religieuses qui caractérise notre siècle et qu'incarnent le pèlerin et le converti, la question de la résurgence de l'archétype du diable comme phénomène compensatoire au pèlerin et au converti se pose. L'image du diable apparaît d'ailleurs dans les travaux de la sociologue un peu soudainement, comme miroir de la diversification sociale des bricolages croyants. Si expérience de la possession diabolique il y a, celle-ci ne peut tout d'abord avoir lieu que dans un univers psychique plus ou moins dissocié (la possession pouvant s'incarner largement d'un bout à l'autre du spectre névrose - psychose). Le diable devient, ou plutôt émerge, d'une dualité séparatrice en tant que partie sombre (ou ombre) de l'archétype de la divinité. Il incarne alors un obstacle incontournable à la volonté de contrôle d'un sujet afin de faire comprendre une contradiction majeure autour de laquelle s'organise la problématique du pèlerin et du converti : leurs certitudes. Le diable exerce alors une fonction de délestage compensatoire de chaque part d'ombre (ou de refoulé) qui existe en chacun de nous. De même, par phénomène compensatoire, une sortie de la modernité ne pouvait que provoquer une résurgence de l'inconscient primitif.

C'est pourquoi l'on observe que les manifestations du démon se profilent en miroir à cette situation, et se mettent elles aussi à vagabonder : elles se « polythéisent » et se fragmentent.

« La croyance ne disparaît pas, mais se démultiplie et se diversifie en même temps que se fissurent les dispositifs de son encadrement institutionnel »

(Hervieu-Léger, 1999a: p. 45).

Selon nous, le diable incarne précisément cette dislocation dont Hervieu-Léger nous parle. La confrontation au malin est un besoin archétypal et intrapsychique. Ce qui permettait à l'homme du Moyen-Age de confronter le démon à partir des manifestations de son époque (lévitation, langues étrangères, clairvoyance et prémonition) s'est mis en mouvement. Fidèles au pèlerin d'Hervieu-Léger, nos confrontations pérégrinent et se modernisent, car elles sont inévitables. La sorcière ou le sorcier d'hier est devenu le divorce, la malchance, l'obsession ou le mauvais œil d'aujourd'hui. Mais sa fonction reste la même : il nous divise. N'est-ce pas intéressant de noter que le diable réapparaît précisément là où, selon Hervieu-Léger, l'incompatibilité avec le religieux se vit, c'est-à-dire dans la modernité. Cette division psychique qui demande à être projetée sur quelque chose ou quelqu'un, puis exorcisée ou analysée (au sens thérapeutique) permet à son tour, du moins peut-on l'espérer, d'unir les contraires en soi afin de progresser sur le chemin de l'individuation, chemin qui ne se parcourt pas sans se confronter à l'ombre, qu'elle soit individuelle et refoulée, autant que collective et archétypale.

Ce lien entre la dissociabilité psychique et le rôle que peut tenir la figure archétypale du diable va nécessiter néanmoins que nous revenions sur la structure de l'appareil psychique tel que Jung l'a conçue. Pour cela, il nous semble important de faire un bref retour en arrière afin de dégager les lignes maitresses qui ont jalonné l'évolution de la pensée jungienne, tant dans les racines philosophiques auxquelles Jung se réfère, plus ou moins ouvertement d'ailleurs, que dans l'influence de l'école dissociationniste. C'est cette dernière qui, comme nous allons le voir, permettra à Jung d'élaborer, non seulement sa théorie des complexes, mais aussi la question de l'inconscient collectif et des archétypes, dont l'autonomie nous a semblé particulièrement pertinente dans l'étude des manifestations de possession.

6 LA PLACE DU DIABLE ET LA DISSOCIABILITÉ PSYCHIQUE : LECTURE JUNGIENNE

“

Satan est un agent pervers et de perversion. Ce n'est pas seulement un démon, mais une terrible pluralité. Satan est libre, intelligent et doté d'esprit d'initiative.

”

- Paul VI- (Amorth, 2000: p. 17)

Il nous semble important, avant de retracer un peu plus en détail le parcours du psychiatre Carl Jung et l'évolution de son corpus psychanalytique à travers le temps, de revenir très succinctement sur les antécédents philosophiques qui nous ont semblé nourrir la pensée de l'homme. Non pas que Jung ait explicitement, dans ses écrits, fait référence aux philosophes que nous nous apprêtons à mentionner, mais il nous apparaît que les racines de la vision jungienne de l'inconscient plongent dans plusieurs systèmes de pensées philosophiques.

6.1 ANTÉCÉDENTS PHILOSOPHIQUES

Commençons tout d'abord par la question de la thèse, antithèse et synthèse (ou encore position, opposition, composition) , qui, chez Hegel, lui-même influencé par Emmanuel Kant

et Jean-Jacques Rousseau (Cresson et Serreau, 1961; Hegel, 1991), transparait, comme nous allons le voir, dans toute la théorie des complexes et du modèle jungien de la théorie de la formation des névroses. Encore une fois, Jung ne fait pas de référence directe à Hegel, mais il nous parle néanmoins de difficultés d'adaptation qui engendrent une régression de la libido avec activation du complexe (C. G. Jung, 1956). C'est cette activation qui crée une tension entre la dualité moi – complexe, qui à travers l'activation de la fonction transcendante permettra, éventuellement, une symbolisation menant à l'intégration de la tension. C'est bien ici cette symbolisation, si le moi ne tente pas de réduire la tension inhérente au conflit, qui permet la création d'une tierce position synthétisant les deux premières.

Du côté de la théorie jungienne de l'inconscient collectif, et son corollaire, les archétypes, nous allons retrouver la notion kantienne de « chose en soi », le *Ding an Sich*. Ce concept désigne une réalité indépendante de toute expérience possible. La chose en soi est la chose telle qu'elle se présente hors des déterminations d'espace et de temps et des catégories de l'entendement, ce qui inspira certainement la notion des archétypes en tant que préfiguration des expériences (Kant et Stockhammer, 1972; Kant et Alquié, 1980; Kant et Henriot, 1988).

Les besoins métaphysiques de l'humanité, chez Arthur Schopenhauer (Lefranc, 1997, 2002; Schopenhauer, 2004) ne sont pas explicitement cités par Jung, mais il transparait à travers toute son œuvre une tension métaphysique qui lui fera développer une attitude religieuse face à la vie. Enfin, nous ne pouvons nous intéresser au développement de la pensée de Jung sans

mentionner l'influence des idées éternelles et universelles de Platon (Jacerme, 2008; Platon et Brisson, 1994) et des néo-platoniciens sur la théorie de l'inconscient collectif jungien.

6.2 L'ÉCOLE DISSOCIATIONNISTE

En 1900, Jung, alors jeune médecin fraîchement diplômé de l'université de Bale, est nommé assistant du professeur et physicien Eugène Bleuler à l'hôpital psychiatrique de Burghölzli de Zurich en Suisse.

À cette époque, bien que Freud ait déjà publié sa déjà célèbre « Interprétation des rêves » parue la première fois en 1899 (Freud, 1980, exergue), le champ médical et universitaire psychiatrique est essentiellement dominé par l'école dissociationniste de Janet à l'hôpital de la Salpêtrière de Paris. C'est dans cet hôpital que Jung passera le semestre de l'hiver 1902 afin d'étudier la psychopathologie aux côtés de Janet. Le courant de pensée psychiatrique gravite alors principalement autour des travaux de Janet sur le phénomène des personnalités multiples observées chez des patients souffrant de démence précoce, terme clinique qui évoluera plus tard vers l'appellation de schizophrénie. Pierre Janet (1859 – 1947) est formé à la fois en philosophie (seul programme de psychologie à l'époque) et en médecine, et détient un doctorat dans les deux disciplines. Sa thèse de philosophie porte d'ailleurs sur l'automatisme psychologique (Janet, 1893).

C'est en 1889 que le neurologue Jean-Martin Charcot lui a confié la direction du laboratoire de psychologie de la Salpêtrière.

De ce passage à Paris, il résultera durant les mêmes années une thèse de médecine publiée par Jung sur la psychologie et pathologie des soi-disant phénomènes occultes. Cette thèse est évidemment fortement influencée par la question de la dissociabilité de la psyché, ou, autrement dit, la divisibilité de la personnalité en de multiples personnalités sous-jacentes, capables de prendre temporairement contrôle de la personnalité (C. G. Jung, 1970).

Bien que Jung adhéra à l'idée freudienne de la répression d'évènements vers des zones inconscientes et inaccessibles de la psyché, il est important de bien garder en mémoire qu'il maintiendra un cadre conceptuel articulé autour de la dissociabilité et de la divisibilité de la psyché en diverses personnalités, que nous pourrions pour l'instant, et dans un but de simplification, nommer personnalités secondaires. Nous verrons plus tard, avec l'élaboration de sa théorie des complexes et archétypes, qu'il s'agit pour Jung d'entités plus autonomes, plus élaborées et plus spirituelles que de simples schémas de pensées secondaires.

La thèse médicale de Jung consiste en un recueil d'observations de séances ésotériques faites sur une femme de 15 ans et demi, Hélène Preiswerk. Cette jeune femme, qui se définie comme une médium, parvient en effet à entrer en communication, lors d'état de trances somnambuliques, avec son grand-père décédé. Il est à noter que ce grand-père s'exprime fréquemment par l'intermédiaire de versets bibliques. Au départ, la jeune femme se limite à faire tourner des tables, puis graduellement les pratiques évoluent vers une communication avec les morts, et l'utilisation de langues qu'elle ne maîtrise pas à l'état éveillé (glossolalies). Clairvoyances, prémonitions, extases automatismes et visions se font plus fréquentes, jusqu'à

l'apparition de personnalités cohabitantes et luttant pour dominer la sphère verbale, dont particulièrement le grand-père décédé. La jeune femme développe une compréhension et une articulation du monde quelque peu cosmogonique mais surtout empreinte d'un certain délire, diagrammes à l'appui. Jung cessa de participer à ces séances lorsque la jeune femme fut surprise en train de tricher. Les phénomènes s'estompèrent graduellement dans le temps. Elle devient plus calme, plus stable et trouve même un emploi régulier (Jung, 1970 p 30-43).

Pour Jung, la similitude avec la théorie de Janet est frappante (Storr, 1983) puisqu'il va jusqu'à comparer le cas d'Hélène Preiswerk avec un cas clinique de Janet (J), celui de Lucie (L), dont nous reproduisons ci-dessous le contenu de l'échange qui semble parfaitement illustrer le trouble de personnalité multiple abordé en 4.5:

- J demande : « M'entendez-vous » ?
- L répond en écriture automatique : « Non ! »
- J : « Il faut bien que quelqu'un m'entende pour répondre »?
- L : « absolument »!
- J : « alors comment faites-vous cela » ?
- L : « Je ne sais pas ».
- J : « Il y a bien quelqu'un qui m'entend » ?
- L : « Oui ! »
- J : « Et bien qui est-ce alors « ?
- L : « Quelqu'un à côté de Lucie ».
- J : « Très bien, alors est-ce que l'on peut donner à ce quelqu'un un nom » ?
- L : « Non ! »

- J : « Ce serait tout de même plus pratique ».
- L : « Bon, très bien, Adrienne ! »
- J : « Parfait, Adrienne, est-ce que vous m'entendez » ?
- L : « Oui, je vous entends ».

(Storr, 1983: p. 30)

On peut clairement voir à travers l'entrevue conduite par Janet le parallèle que Jung dresse avec sa propre patiente. En effet, dans les deux cas, des personnalités autonomes coexistent et réagissent aux questions directes du médecin. De plus, il semble que dans le cas de Lucie comme dans celui d'Hélène, une lutte est engagée pour la prise de parole par chacune des sous-personnalités. Nous pourrions également souligner des similitudes entre ces deux cas cliniques et les signes requis pour pouvoir parler de possession au sens religieux du terme.

Avec le cas d'Hélène, Jung réitère le diagnostic d'hystérie et présente une discussion théorique sur les cas de cryptomnésie (mémoires cachées). Il explique :

La mort de son père dans sa jeune adolescence la laisse aux prises avec une éducation plutôt pauvre et tyrannique promulguée par une mère faisant preuve d'une discipline inconsistante. L'esprit qui la contrôlait, et parlait en versets bibliques, ne correspondait pas au caractère du grand-père. À ses côtés, une autre personnalité, superficielle et frivole, commençait à dominer les séances. Elle parlait de Mars ou de créature vivant sur Mars et prétendait s'être incarnée dans diverses époques et avait vécue de nombreuses aventures romantiques, une descendance illégitime et une multitude de débauches sexuelles (Jung, 1970 : p. 44-70).

Les suppositions cliniques de Jung s'articulent essentiellement autour des perturbations vécues par le sujet qui vient d'atteindre l'âge de la puberté. Pour lui, les délires sont l'œuvre d'une sexualité fleurissante difficile à assumer et qui donne lieu à une division hystérisforme du champ de la psyché.

Il est par ailleurs frappant de constater, à la lecture de la thèse de Jung, le peu de place laissée à la question des traitements qui auraient pu être envisagés pour cette patiente. En fait, il est très clair que ce qui intéresse le jeune médecin, divers autres cas à l'appui (hystérie, manie, insanité simulée), est d'articuler une compréhension des phénomènes psychiques en jeu. Jung note que les événements oubliés ont la capacité de réapparaître de façon autonome en fragments d'images, de mémoires et d'émotions. On peut noter d'ores et déjà dans les premiers travaux de Jung, qu'il cherche à articuler une théorie sur la « façon » dont se groupent ces événements refoulés et coupés de la sphère consciente. Cette préoccupation donnera plus tard naissance au terme de complexe, introduit par Jung dans la sphère de la psychologie, à l'issue de ses recherches sur le test d'association des mots.

6.3 LE TEST D'ASSOCIATION DE MOTS : ANCÊTRE DU POLYGRAPHE.

De retour à Zurich, Bleuler demande à Jung de mettre en place une série d'expériences sur le temps de réaction, face à un stimulus, de sujets dits normaux, versus un groupe de patients ayant reçu un diagnostic psychiatrique. A partir d'une centaine de mots stimuli, il est

demandé au patient de répondre avec le premier mot qui lui vient à l'esprit, tandis que le temps de réponse est enregistré. Puis, les mots stimuli sont repris un par un et il est demandé au sujet de se remémorer la réponse qu'il avait donnée spontanément. L'analyse des écarts types dans les délais de réponses montre que, à leur insu, les patients sont influencés par les mots stimuli qui, selon les cas, viennent ralentir leur réponse ou encore provoquent une réaction qui se poursuit lors des réponses suivantes (mot étranger, bégaiement, son, tic ou réaction physiologique qui perdure – que Jung nommera « persévération »).

Jung observe que les mots ou groupes de mots qui s'écartent du temps de réponse moyen sont liés entre eux par un thème, et c'est précisément à ce type de thème qu'il attribuera le terme « complexe ». C'est le complexe, défini comme une agglomération d'associations teintées émotionnellement, similaires à des personnalités fragmentées, qui influencent les associations de mots (C. G. Jung, 1976). En ce sens, Jung poursuit ici les travaux de Riklin⁵⁸, de Wunt et de Galton (C. G. Jung, 1973a).

L'importance de ces travaux réside dans le fait qu'ils démontrent objectivement les effets inconscients des processus mentaux d'association. En effet, certains mots activent inconsciemment un complexe, qui à son tour prend contrôle du flot d'associations. Cette prise de contrôle s'observe notamment par un temps de réaction plus long que la moyenne des

⁵⁸ Franz Riklin (1878-1938) est un psychiatre suisse et cousin de Carl Jung, avec qui il travaille au début de sa carrière à l'hôpital de Burghölzli. Il deviendra le premier secrétaire de l'Association Psychanalytique Internationale (IPA).

autres associations fournies, ce phénomène ayant lieu bien entendu sans la volonté consciente du sujet (voir exemple de résultats au test en annexe 4).

Dans cet exemple produit par Jung (1976) au cours d'un voyage à Londres, les réponses données aux mots couteau, lance, pointe et bouteille, soulignent l'activation d'un complexe, dont la persévération peut être observée dans les délais présents également dans les réponses aux mots suivants (cf. 8 à 10 à la suite du mot couteau). Au cours de son entrevue avec le sujet, Jung conclura d'ailleurs qu'après avoir trop bu, le sujet a sûrement blessé quelqu'un avec un couteau ou autre arme blanche (bouteille-couteau-lance), ce que le patient confessera plus tard (Storr, 1983: p. 35).

Jung évoque également un autre exemple, alors qu'il était encore un jeune médecin, d'un professeur de criminologie qui ne semblait pas croire au bien-fondé de l'expérience. L'expérience montre une réponse hors moyenne avec des associations sur les mots « cœur » et « mort » ainsi qu'une réponse avec un mot dans une langue étrangère (en l'occurrence en français). De ces réponses, Jung déduit –à juste titre– que le professeur a résidé en France et qu'il s'inquiète de son état de santé sur le plan cardiaque, ce que le professeur ne put réfuter.

Il semble important à ce point de noter que ce qui retiendra l'attention de Jung, et qui constituera le creuset de la psychologie jungienne, réside dans l'émotivité et l'affect qui sont activés, mis en route pourrions nous dire, lors du test d'association des mots. Plus tard, Jacques Lacan (1901 – 1981) avec sa relecture de Freud, ramènera en premier plan, dans le paysage psychanalytique, la question de la structuration langagière de l'inconscient (Lacan et

Miller, 1973, 1975), dont les sumériens avaient déjà jeté les bases à travers l'interprétation des rêves (voir chapitre 3.5 : possessions et rêves à travers l'histoire).

Nous pourrions légitimement nous demander si Jung ne met pas, le premier, le doigt sur cette composante structurale de l'inconscient. Même si ce dernier ne poursuit pas plus loin la question langagière du test d'association des mots, se lançant plutôt en direction du contenu affectif des réactions, le point commun reste frappant. D'ailleurs, comme nous allons le voir, les archétypes, en tant qu'unités organisatrices de l'inconscient, confèrent à ce dernier une structure, pas si éloignée que ça des signifiants primordiaux lacaniens.

6.4 LES COMPLEXES

Aujourd'hui tout le monde sait que les gens ont des complexes. Mais ce qui est moins bien compris, et bien plus important sur le plan théorique, c'est que les complexes peuvent nous posséder. (C. G. Jung, 1969: p. 78).

Pour Jung, le test d'association des mots est la mise en évidence de l'extrême dissociabilité de la conscience. Ainsi, chaque fragment dissocié possède-t-il sa propre personnalité et sa propre mémoire. Il s'agit donc de personnalités fragmentées (Jung, 1972). Au sens jungien du terme, le complexe n'est pas nécessairement péjoratif. S'il porte une connotation négative dans le sens communément employé, c'est-à-dire complexe au sens de sentiment d'infériorité, il est en fait plus propre du sens étymologique (latin *complexus*, qui contient) ou autrement dit : groupement de choses, agglomération. Similaires aux démons de

Descartes, le(s) complexe(s) glissent le mauvais mot dans notre bouche au mauvais (ou au bon ?) moment, nous font oublier le nom de la personne que l'on s'apprête à présenter, irrite notre gorge lors d'un concert de piano, font trébucher le retardataire, nous font présenter nos félicitations au lieu de condoléances lors d'un enterrement (C. G. Jung, 1969).

Nous pourrions simplifier la vision jungienne de la structure psychique en ayant recours à l'image de l'amphithéâtre. Au centre de la pièce, une estrade munie d'un microphone. En règle générale, le moi (similaire au moi freudien) a la parole, et c'est lui qui interagit avec le monde extérieur à l'amphithéâtre. Autour de cette estrade, des cercles concentriques de divers personnages portant chacun leurs propres bagages remplis d'expériences groupées par thèmes, émotions, mots et images. Plus on se recule dans l'amphithéâtre, moins il fait clair, ou, autrement formulé, plus les complexes sont inconscients. Ce qui rend notre amphithéâtre sensible à la dissociation, c'est qu'il arrive qu'un des personnages se lève et, sans y être convié, s'empare du microphone en éclipçant le moi –souvent même à son insu. Nous nous mettons alors à « déparler », « sur réagissant » à la situation, perdant contact (de manière plus ou moins sévère) avec la réalité de ce qui a poussé le personnage à se lever et à s'emparer du microphone.

Ainsi, à partir de 1907, Jung élabore sa compréhension sur la psychogenèse de la schizophrénie. Pour lui, le moi du schizophrène n'est qu'un sujet parmi d'autres protagonistes, et les symptômes exhibés par le schizophrène ont un sens. Jung y voit d'ailleurs le champ commun de l'expérience des données biologiques et des données spirituelles qu'il avait

jusqu'alors partout cherché en vain. C'était pour lui le lieu où la rencontre de la nature et de l'esprit devenait réalité (C. G. Jung et Jaffé, 1973).

La personnalité s'est scindée en une pluralité de sujets, ou autrement dit, en complexes autonomes. La publication de ses travaux ainsi que l'exemplaire qu'il fera parvenir à Freud se concrétisera par une rencontre à Vienne la même année. C'est en effet dans une lettre à Freud datée du 5 octobre 1906 que Jung se pose en défenseur des thèses freudiennes, même s'il se permet déjà quelques remarques discrètes qui augurent tout de même la possibilité d'un point de vue divergeant sur la genèse de l'hystérie qui ne lui semble être, certes principalement d'ordre sexuel, mais pas exclusivement⁵⁹.

Le type de patients auquel Jung est exposé se compose majoritairement de schizophrènes puisque 45 % des patients admis à l'hôpital de Burgholzli sur une période de 4 ans, souffrent de démence précoce (Jung, 1907). Pour lui, l'explication dirons-nous, plus freudienne, de leur symptomatologie en termes d'événements traumatiques ou de biographie exclusivement personnelle est insuffisante et incomplète. En effet, Jung note que la méthode psychanalytique classique ne rend pas compte de la variété et de la richesse du matériel symbolique chez les psychotiques. Contrairement à Bleuler, la dissociation n'est pas pour Jung une prédisposition à la psychose mais bien une conséquence. Convaincu que les images rapportées par ses patients lors d'épisodes psychotiques ne peuvent être purement expliqués par une anamnèse, Jung

⁵⁹ Sigmund Freud, William McGuire, and C. G. Jung, *The Freud/Jung letters : the correspondence between Sigmund Freud and C.G. Jung* (Bollingen series 94; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974) xliii, 650 pages.

cherche à situer l'origine et la récurrence de ces images analogues et identiques dans la mythologie et les folklores primitifs.

6.5 L'INCONSCIENT COLLECTIF, LES ARCHÉTYPES.

À l'appui de ses recherches et de sa théorie de l'inconscient collectif, Jung dressera de nombreux parallèles entre les hallucinations de ses patients et les thèmes mythologiques. En 1906 il rapporte un exemple où il fut apostrophé par un patient qui prétendait, en gardant les yeux mi-clos face au soleil, apercevoir le phallus solaire (Storr 1986). Quelques années plus tard, Jung découvrit un ensemble de papyrus détaillant la liturgie du culte mythraïque dans lequel il est fait référence à une sorte de tube, greffé sur le soleil, et à travers lequel souffle le vent de la création: *Animo descendus per orbem solis tribuitur*⁶⁰ (Storr, 1983: p. 67).

Pour Jung, la similarité entre les images produites par ses patients et les thèmes religieux ou folkloriques tend à démontrer l'existence d'un potentiel d'images primordiales, archaïques et innées. On ne peut manquer de noter ici l'influence des idées éternelles de Platon, le néo-platonisme de Saint-Augustin ou encore de la chose-en-soi de Kant.

À ce concept, Jung donnera le nom d'Archétype : L'archétype est une tendance à nous représenter des idées, motifs, schémas qui varient considérablement d'une personne à une autre, sans perdre son schème fondamental :

⁶⁰ Il est dit que l'esprit descend à travers le disque du soleil.

Les archétypes sont donc doués d'une initiative propre et d'une énergie spécifique. Ils peuvent aussi, à la fois, fournir dans la forme symbolique qui leur est propre, une interprétation chargée de sens, et intervenir dans une situation donnée avec leurs propres impulsions et leurs propres pensées.

À cet égard, ils fonctionnent comme des complexes. Ils vont et viennent à leur guise, et souvent, ils s'opposent à nos intentions conscientes ou les modifient de la façon la plus embarrassante.

On peut percevoir l'énergie spécifique des archétypes lorsque l'on a l'occasion d'apprécier la fascination qu'ils exercent. Ils semblent jeter un sort (C. G. Jung, 1964b: p. 67).

Pour Jung, les archétypes organisent l'énergie libidinale autour de formes reconnaissables, et bien que nous ne puissions pas comprendre leur origine, ils transcendent les générations et les lieux en réapparaissant à toute époque. Ils sont une enveloppe vide, remplie de pur potentiel.

Un regard plus développemental sur la notion des archétypes devrait permettre de clarifier la notion : selon la vision jungienne du développement humain, nous naissons pratiquement inconscients. Le Soi du nourrisson, archétype de la totalité, se déploie face au monde. Ces enveloppes vides qui peuplent l'inconscient collectif sont prêtes à rencontrer le monde et vont se remplir et évoluer en fonction du type d'expérience que chaque individu va vivre au cours de sa vie. Autour de l'inconscient collectif va se former un inconscient personnel semblable à l'amphithéâtre précédemment mentionné. Pour reprendre notre image, nous pourrions associer les archétypes aux chaises sur lesquelles s'assoient nos personnages intérieurs dans l'amphithéâtre. Ainsi, l'ensemble de nos expériences va s'organiser autour de thèmes

archétypaux, nous ramenant à la théorie des complexes : au cœur de chaque complexe réside un archétype. L'inconscient personnel est donc le produit d'une confrontation entre des schèmes archétypaux préétablis et les expériences individuelles, tandis que l'inconscient collectif se compose de modèles innés en quelque sorte « supra personnels ».

La démarche thérapeutique jungienne propose donc une investigation de la sphère personnelle consciente et inconsciente, mais également une prise de position plus consciente face aux « attentes » archétypales. Pour Jung, la relation que nous entretenons avec l'inconscient collectif peut en effet être également endommagée. Par exemple, les attentes archétypales d'une relation maternelle suffisamment bonne peuvent être endommagées par une relation personnelle maternelle déficiente. Ainsi le travail thérapeutique consiste-t-il à mettre au jour les éléments refoulés inscrits dans une relation négative d'un enfant à sa mère (mise au jour similaire au travail freudien), mais également à rétablir une relation suffisamment satisfaisante à l'archétype de la mère.

Pour Jung, la totalité de la psyché fonctionne sur un mode d'homéostasie (capacité que peut avoir un système quelconque à conserver son équilibre de fonctionnement, en dépit des contraintes qui lui sont extérieures). Il en résulte qu'un symptôme présenté lors d'une consultation doit aussi être analysé sous l'angle d'une tentative archétypale de maintenir un équilibre psychique. Pour Jung, l'approche psychanalytique freudienne est beaucoup trop réductive et incomplète car il convient d'écouter les symptômes (chez les psychotiques par exemple) à partir d'une tentative homéostatique de l'inconscient collectif de maintenir un équilibre (équilibre qui se fait parfois aux dépens de toute réalité objective).

Nous pouvons donc dire que l'inconscient collectif est en quelque sorte dépositaire d'une sagesse millénaire qui s'exprime également à travers les mythes, contes, légendes et écrits religieux. Il n'est par exemple par exclu, au cours d'un travail psychanalytique, d'avoir recours à des expressions archétypales extérieures au patient (un conte ou une légende) pour tenter d'en extraire un sens qui puisse être par la suite réintégré à la problématique personnelle, et ainsi donner un autre sens au symptôme présenté.

Dans cette logique, bien loin d'un empirisme quelconque, il s'ensuit qu'un complexe activé par une situation donnée, ou encore une possession de la sphère consciente par un archétype (chez le psychotique entre autre) n'est pas nécessairement à entendre sous l'angle négatif, mais bien comme une tentative psychique de maintenir un équilibre. Nous pouvons donc aller jusqu'à envisager qu'un complexe, avec en son centre un archétype, est « appelé » lorsque le besoin s'en fait sentir et qu'une adaptation face à une situation est requise, individuellement ou collectivement.

C'est précisément ce collectif qui peut permettre de mieux comprendre ce qu'une lecture jungienne de la résurgence archétypale du pèlerin, du converti et du diable ajouterait à notre compréhension du déplacement religieux,

Pour cela, il convient de poursuivre avec une mise en perspective épistémologique des figures de l'expérience religieuse proposées par Hervieu-Léger et de la vision jungienne de l'inconscient, avec ses spécificités.

6.6 ÉPISTEMOLOGIE JUNGIENNE

Freud propose une dynamique de compréhension des névroses à partir d'un modèle régressif, par là nous entendons, qu'à chaque fois qu'une adaptation au réel est requise, la libido régresse vers des terrains connus plus sécurisants.

À mon sens, le refuge dans l'orthodoxie est une tentative d'annihiler toute peur qui émerge de l'inconnu et du corollaire qu'exige de nous le réel : intégrer la nouveauté et faire le deuil de ce que nous n'aurons jamais, un monde intérieur uniforme, indifférencié et rassurant.

Tolérance et radicalisation sont les deux facettes d'une même évolution et restent, comme nous l'a souligné Hervieu-Léger, indissociables, parce qu'ils représentent ce qui constitue le fondement même de la psyché humaine : le monde primordial, archaïque et archétypal de l'inconscient collectif. C'est précisément ce monde collectif hérité qui a des attentes face au réel. La théorie des combinatoires de Voyé (1991) qu'invoque Hervieu-Léger, pourrait être entendue comme une reformulation contemporaine de la théorie jungienne des archétypes – intrinsèquement liée à la question de la dissociabilité psychique.

Pour revenir sur la question de la structuration de l'inconscient, nous pouvons dire que l'épistémologie freudienne situe le transfert là où se répètent – ou font retour, pourrions-nous dire – des vécus infantiles qui cherchent à se revivre et à se mettre à jour en la personne du psychanalyste par le biais de projections et de tromperies (Cahiers-jungiens, 1993). Ce dernier peut donc alternativement remplir la fonction de père ou de mère, de grands-parents ou d'ami d'enfance, ou encore tout cela à la fois, dans un amalgame encore indifférencié. La cure psychanalytique se veut donc un retour constant et répétitif vers le vécu de l'enfance que l'on

cherchera schématiquement à réactualiser en tentant de détecter les traces de ces souvenirs dans la relation transférentielle.

Le transfert constitue donc le creuset de ce vécu lointain que la technique psychanalytique cherche à reconstituer différemment, et en ce sens, fait l'objet d'une incessante et répétitive investigation dans le cadre d'une cure. Il me semble important de préciser la place centrale que maintiendra le rôle du transfert, malgré la profonde rupture entre Freud et Jung consommée par la publication en 1912 de *Symboles et Transformation de la libido* (C. G. Jung et al., 1963) rupture dont les cercles psychanalytiques ressentent encore aujourd'hui l'onde de choc.

Mais pour nous, jungiens, aussi incontournable soit-elle, cette partie du travail de la cure psychanalytique touchant plus particulièrement aux contenus personnels de l'inconscient, n'est qu'une partie d'un processus dont la perspective épistémologique est radicalement inversée par rapport à la conception freudienne : il s'agit ici bien évidemment de la question de l'inconscient collectif. Si la vision freudienne de l'inconscient le constitue uniquement de refoulé, faisant ainsi, comme nous le fait si bien remarquer la psychanalyste Juliette Vieljeux (Cahiers-jungiens, 1993: pp. 9-15) : « dériver l'intérieur de l'extérieur », l'hypothèse de l'inconscient collectif redéfinit totalement cette perspective en en renversant pour ainsi dire le paradigme : c'est le personnel qui émerge d'un héritage dont est structurellement formé l'inconscient collectif. L'extérieur est une émanation de l'intérieur dont la dynamique archétypale préside à la mise en œuvre d'une manière qui sera cette fois-ci propre à chaque individu. Ce qui sera de nature personnelle est donc constitué, dans la topique jungienne, par les complexes. La « cure » psychanalytique jungienne interrogera alternativement des couches

aussi bien personnelles qu'impersonnelles dans la manière spécifique qu'elles auront de se manifester dans le transfert. On comprend donc qu'il peut en résulter une confrontation commune à bien plus (mais sans l'exclure) qu'un inconscient personnel, afin de développer ce que l'on pourrait qualifier « d'une conscience de l'inconscient » (on se saurait d'ailleurs suffisamment insister sur l'importance de l'analyse des couches personnelles de l'inconscient pour éviter une substitution idéalisée par un monde archétypal intrinsèquement pseudo-magique). Ce risque de substitution fera d'ailleurs dire à la psychanalyste jungienne Bernadette Vandembroucke que :

La pensée jungienne attire des personnalités introverties portées vers l'irrationnel que fascinent les forces obscures, les images archétypiques. Cette fascination (et/ou répulsion) alimente les arguments des détracteurs qui dénoncent ces pièges de l'imaginaire, les supposés fantasmes d'auto-engendrement, de retour à un originaire océanique infantile de fusion à la mère. Effectivement ce sont des pièges quand on oublie que la pratique de l'analyse jungienne est l'expérience partagée d'une confrontation et d'une position active et éthique vis-à-vis de ce qui émerge (Vandembroucke, 2004: p. 115).

Si Jung adhéra à l'idée freudienne de la répression d'événements vers des zones inconscientes et inaccessibles de la psyché, il maintiendra un cadre conceptuel articulé autour de la dissociabilité et la divisibilité de la psyché en diverses personnalités que nous pourrions nommer personnalités secondaires. En fait, c'est au contact de nombreux patients psychotiques que Jung, insatisfait par la théorie de la répression comme seule explication

possible à la structuration de l'inconscient, en vint à démontrer empiriquement par le test d'association des mots, que les processus inconscients peuvent se scinder en différentes unités structurales ayant chacune leur autonomie (il y a en effet une sorte de désintégration de la capacité associative chez les schizophrènes). Cette notion de dissociabilité permit à Jung d'articuler une compréhension des psychoses que la seule notion de refoulement ne parvenait à lui fournir. Nous pouvons donc dire que la question de la dissociation est à l'épistémologie jungienne ce que le refoulement est à l'épistémologie freudienne.

Bien qu'il fut plus enclin à soutenir une origine plus psychologique que physiologique de la psychose, Jung ne fut jamais dogmatique sur le sujet (Storr, 1983). Par contre, il lui sembla que l'ensemble des hallucinations psychotiques tournait autour de thèmes similaires qui ne pouvaient être réduits à la simple histoire refoulée du patient. Ceci l'amena à postuler qu'il existait un niveau de production mythologique de l'inconscient humain, l'inconscient collectif, peuplé d'images primordiales et de motifs mythologiques auxquels il donna le nom d'archétypes.

Les archétypes ne sont pas réellement connaissables puisqu'ils ne font que préfigurer nos expériences, mais nous pouvons par contre retrouver leurs expressions symboliques dans nos rêves, œuvres d'art, contes et légendes ou dans toute production ou manifestation qui plonge

ses racines dans la vie instinctive et les grandes images archaïques, thèmes ou sons⁶¹ primordiaux.

Pour Jung :

Toutes les grandes idées dans l'histoire de l'humanité renvoient aux archétypes, et ceci est particulièrement vrai pour les religions mais aussi pour les concepts scientifiques, philosophiques ou éthiques, qui ne font pas exception à cette règle. Dans leurs formes actuelles, ces concepts ne sont que des variantes d'idées archétypales appliquées et adaptées consciemment à la réalité. En fait, c'est la fonction même de la conscience que de non seulement reconnaître et assimiler le monde extérieur à travers les portes des sens, mais également de traduire en réalité visible le monde de l'intérieur (C. G. Jung et Cahen, 1987: p. 93).

C'est pourquoi Jung place la question de la possession au cœur même du traitement psychanalytique en faisant une analogie, lors d'une conversation avec Freud, entre la névrose moderne et la possession médiévale (C. G. Jung, 1966). Pour lui, les représentations symboliques expriment un contenu archétypal qui ne pourrait être exprimé autrement, qu'il

⁶¹ L'idée qu'un son puisse renvoyer à une notion d'archétype n'est pas à proprement parler un concept jungien, puisque la conception jungienne de l'appareil psychique tend à insister plutôt sur les images, dont la primauté sur le son nous amènerait vers un autre débat trop éloigné de notre question. Néanmoins, il ne me semble pas exclu qu'un archétype puisse, comme nous le disions, également préfigurer l'expérience d'un son, en ligne avec les *signifiants primordiaux* de Jacques Lacan : Serge Tribolet, *Plotin et Lacan: la question du sujet* (Beauchesne, 2008) p.37.

s'agisse de formes géométriques, d'animaux, d'éléments, de personnages ou de thèmes religieux, et en ce sens, les figures du converti, du pèlerin ou du diable ne font pas exception.

Dans la vision jungienne de l'inconscient, les événements personnels refoulés s'organisent et se constellent en complexes, liés par un thème commun autour d'images archétypales. Le concept jungien de dissociabilité psychique est donc susceptible d'éclairer l'expérience de possession diabolique sous plusieurs aspects. Sur le plan clinique, il situe l'expérience de la possession diabolique dans un niveau personnel : le refoulé fait retour à travers l'activation d'un complexe qui, selon le degré de dissociation, prend contrôle de la sphère consciente sous forme de névrose ou de psychose. Mais à un autre niveau, l'organisation du complexe plonge aussi ses racines dans une couche archaïque archétypale de la psyché qui laisse une place à un contenu profondément spirituel puisque pour Jung la présence *numineuse*⁶² d'un archétype rend grâce à son contenu religieux. Pour lui (C. G. Jung, 1968), la localisation des facteurs causant une possession dans les mémoires d'événements traumatiques, et par là même, la tentative de poursuivre le démon dans des zones où il peut être exorcisé, a pour effet de le réduire à une simple formule psychologique. Bien sûr, comme le souligne très bien Stephenson (2009), le langage de Jung est équivoque. Il utilise des images et des mythes pour comprendre comment la psyché fonctionne afin d'en tirer, dans un second temps, une pratique psychothérapeutique, se plaçant ainsi entre le rationnel et le poétique. Il parle d'inconscient

⁶² C'est en 1917 que Rudolf Otto publie son livre intitulé *Le sacré*, portant en sous-titre « L'Élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel ». Il y introduit un nouveau concept dans le champ des sciences des religions, le concept de « numineux » ou de « numinosité ». Ce terme correspond chez Jung à l'expérience du sacré chez un individu.

pour des raisons plus cliniques, mais en même temps, reconnaît que ce terme est insuffisant pour rendre grâce à l'imaginaire (C. G. Jung et al., 1963). Il parle aussi de démons et de dieux pour mieux évoquer la qualité émotionnelle et numineuse de l'expérience archétypale : « c'est une vision mytho-poétique de l'imaginaire universel qui, d'une certaine manière, permet d'appréhender l'expérience de la possession à mi-chemin entre le clinique et le religieux » (Stephenson, 2009: p. 103), en évitant la tentation de réduire le phénomène à une formule qui soulagerait notre préjugé d'homme moderne (cette position vaudra d'ailleurs à Jung bien des critiques lors de ses publications les plus tardives).

Pour Jung, la raison voudrait bien accaparer la connaissance rationnelle et scientifique des faits psychiques qui se trouvent en fait enracinés dans des profondeurs bien plus lointaines : « mais qu'est-ce qui te prend aujourd'hui, tu as le diable au corps » sont des exemples de métaphores dont nous oublions la signification primordiale, bien qu'il soit reconnaissable sans aucun doute que les primitifs ne psychologisaient pas nos complexes comme nous le faisons, mais les voyaient comme des êtres, avec leurs droits, c'est à dire des démons (C. G. Jung, 1971) :

Je souhaite exprimer l'idée, que lorsqu'un instinct de base, un complexe, concentre une grande somme d'énergie psychique, il force le moi à son service. En pratique, le moi est tellement attiré par cette concentration d'énergie, qu'il s'y identifie et pense qu'il ne désire et ne veut rien d'autre. Se développe alors une possession, une vision unilatérale des choses qui met en grand danger l'équilibre

psychique. Cette accumulation d'énergie est ce que les anciens appelaient un Dieu.

Dans *La vie symbolique*, Jung (1976) précise que le démonisme (ou possession) est un état caractérisé par le fait que des contenus psychiques, les complexes, prennent un contrôle total sur la personnalité en place du moi, du moins temporairement, de sorte que la liberté du moi est momentanément suspendue. Le phénomène est un phénomène psychique archaïque qui a lieu dans des conditions dites primitives. Il peut d'ailleurs être spontané ou délibérément induit par une transe, comme dans le spiritisme ou le chamanisme. Médicalement, le démonisme appartient partiellement aux névroses et partiellement à la schizophrénie.

Mais, chose plus importante encore, Jung précise que le démonisme peut être épidémique, tel que dans le cas de Loudun et le couvent des ursulines. Dans sa forme épidémique, il comprend une psychose collective induite de manière politique ou religieuse. Nous touchons donc ici à un deuxième aspect fondamental du concept jungien de dissociabilité psychique qui peut être susceptible d'éclairer l'expérience de possession diabolique sous un angle supplémentaire : le plan collectif. En effet, la théorie jungienne de la dissociabilité structure la façon dont les thèmes archétypaux se manifestent à travers l'activation de complexes lorsque nous sommes confrontés à une situation que l'on ne parvient pas à résoudre de manière habituelle et connue : l'énergie psychique libidinale régresse vers l'inconscient et les complexes s'activent, avec en leur cœur les archétypes. Mais cela est aussi vrai sur le plan collectif et peut très bien concerner une masse d'individus :

Tout contrôle humain prend fin lorsqu'un individu se trouve pris dans un mouvement de masse. C'est là que les archétypes commencent à fonctionner de la même façon qu'ils le font dans la vie d'un individu lorsqu'il ne parvient pas à résoudre une situation (C. G. Jung, 1976: para. 657).

L'archétype peut donc se manifester collectivement lorsqu'une tension sociale prend forme. Il est, en quelque sorte, psychiquement « appelé » afin de proposer une résolution qui n'est d'ailleurs pas nécessairement ancrée dans le réel. Nous avons vu que la théorie jungienne de la dissociabilité psychique nous mène directement vers le monde du complexe, avec en son cœur l'archétype. Or, pour Jung, l'archétype, qui n'est pas, rappelons-le, véritablement connaissable, ne relève pas vraiment du monde psychique ni du monde matériel, mais repose quelque part entre les deux. Il est à la fois psychique et somatique. Le monde archétypal se situe, selon Jung, dans un univers commun à l'ensemble de l'humanité, mais dans lequel un lien, ou un partage de l'espace pourrions-nous dire, se fait avec le monde de la matière. Il nomma cet espace le monde « psychoïde » duquel il dérivait sa théorie de la synchronicité (C. G. Jung, 1952).

Il pensait en effet que les archétypes existaient en dehors de l'espace et du temps, et il les tenait responsables de ce qu'il appelait « des coïncidences pleines de sens ». Il pensait donc que ces coïncidences nécessitaient un peu plus qu'une simple explication causale et postulat qu'il existait un monde où le psychique et le somatique communiquaient. À travers son lien avec le monde psychoïde, la dissociabilité de la psyché pourrait très bien nous servir de modèle d'interprétation des phénomènes inexplicables qui prennent place lors d'expériences

de possessions diaboliques. Il s'agit bien sûr d'une position purement théorique, mais le lien entre l'inconscient collectif et le monde matériel pourrait éclairer l'expérience de possession diabolique sous un angle différent : les phénomènes de lévitation ne seraient alors que le produit d'une excroissance du monde psychique, à travers le royaume psychoïde, dans la matière, prolongeant (ou projetant) l'influence de la régression énergétique libidinale dans une manifestation matérielle. Les manifestations de forces surhumaines, les lévitations ou les déplacements d'objets seraient à examiner sous l'angle de la synchronicité, ou du pont psychésoma. Le même principe pourrait s'appliquer à la question des glossolalies, manifestations d'une connaissance linguistique supra-personnelle inscrite dans le réservoir collectif de l'humanité.

Si nous nous attardons maintenant à la mise en perspective des concepts jungiens en rapport avec la théorie des figures de l'expérience religieuse proposées par Danièle Hervieu-Léger, la question de la dissociation, de la dislocation, du paysage des croyances religieuses ainsi que la question de l'émergence des représentations archétypales des figures du pèlerin et du converti, thèmes qu'utilise Hervieu-Léger, se pose. Comme nous l'avons vu, la perspective jungienne place la structure dissociative comme inhérente à la psyché humaine et fait dériver l'extérieur de l'intérieur, à travers l'hypothèse de l'inconscient collectif qui redéfinit totalement cette perspective en faisant du personnel ce qui émerge d'un héritage dont est structurellement formé la psyché humaine. L'extérieur est une émanation de l'intérieur dont la dynamique archétypale autonome préside à la mise en œuvre de nos vies d'une manière qui reste néanmoins propre à chaque individu dans la façon dont elle se constelle.

6.7 CONCLUSION : DU BON USAGE DE LA CAPACITÉ DISSOCIATIVE⁶³

Le concept de dissociation, qui, comme nous l'avons vu, illustre à plus d'un titre la structuration jungienne de l'inconscient, répond bien évidemment chez Jung, aux questions auxquelles il est confronté dans ses premières années de pratique à l'hôpital de Burghölzli. On sait maintenant, grâce au test d'association de mots, qu'association et dissociation sont à placer sur un même continuum, puisque, à travers ce test, Jung et Bleuler démontrent un relâchement des associations de mots chez leurs patients souffrant de démence précoce (Bleuler, 1950). La dissociation que Jung observe chez ses patients et son corollaire, l'abaissement de niveau mental, lui a permis de mettre en évidence la notion de complexe et de division psychique. Au cœur de chaque complexe se situe un archétype, qui contient également une polarité, instance, et structure, préfigurant notre capacité à nous dissocier. C'est pourquoi chez les *borderlines* (cf. chapitre 4.4 : Trouble bipolaire, état limite et psychoses), certains auteurs vont jusqu'à envisager que « la dissociation concentre des vécus archaïques qui n'ont fait l'objet d'aucun accueil, d'aucune parole, et forment une sorte d'enclave non humanisée. Elle requiert alors que la partie dissociée de l'archétype trouve un contenu matriciel dans l'analyste pour qu'une re-présentation soit possible » (Vieljeux, 1993: p. 15). En quelque sorte, Vieljeux nous parle ici, du moins est-ce ainsi que je la comprends, d'une forme de « greffe » (Gallard, 1993: p. 23) qui va se vivre dans le transfert, grâce aux processus de dissociation, à un niveau plutôt archaïque. Il semble que cette approche de la dissociation

⁶³ Formulation empruntée à deux titres d'articles des cahiers jungiens de psychanalyse no 78, hiver 1993.

soit en ligne avec la pensée de Michael Fordham⁶⁴ autour de la question des successions des processus archétypiques d'intégration et de désintégration (Astor, 1995; Fordham, 1978). La dissociation, en tant que concentré d'expériences primitives, devient alors un contenant protecteur, qui pourra éventuellement se revivre dans le transfert.

Par contre, dans ce contexte, l'aspect défensif de la dissociation ne peut être omis. Donald Kalsched, que j'ai eu la chance d'avoir comme professeur lors de ma formation à l'Institut

⁶⁴ Michael Fordham était membre de la Société britannique de psychologie. Il contribua grandement à disséminer les idées de Jung en développant, à partir de la théorie des archétypes de ce dernier, un corpus psychanalytique permettant de rendre sa place à la dimension archétypale dans la relation d'objet. L'auteur mérite, même si ses travaux ne sont pas directement en lien avec la question de la possession qui nous intéresse ici, que l'on s'attarde un peu sur sa théorie. En quelque sorte, il est dans le monde jungien ce que Jacques Lacan serait dans le monde freudien. En ce sens, il nous apparaît inconcevable aujourd'hui d'envisager de travailler avec des concepts freudiens sans faire référence à sa relecture par Jacques Lacan. Il en est de même pour Michael Fordham et Jung. Le premier étant la relecture développementale du dernier, dont on ne peut, à mon sens, se passer aujourd'hui dans notre compréhension de la psychanalyse jungienne.

Tout d'abord Fordham contribua grandement à structurer l'édition des *Collected Works*, œuvre qui rassemble tous les écrits de Jung en 20 volumes totalisant plus de 5000 pages. Il fut celui qui proposa les articles à retenir dans les volumes des *Collected Works*, mais aussi celui qui en structura la chronologie.

D'un point de vue théorique, Fordham postulat que l'enfant, dès la naissance, venait au monde avec un ensemble « d'attentes » archétypales. Le soi, s'ouvre au monde et les archétypes, dans un processus de désintégration, rencontrent l'extérieur, emmagasinent une ou des expériences, puis, dans un processus d'intégration, se replient dans l'inconscient collectif. C'est, pour l'auteur, à ce niveau, et très tôt, que la « matrice » archétypale peut subir des « endommagements » qui façonneront la structuration des complexes au cours de la vie.

Jung de Pittsburgh (USA), insistait sur le côté défensif que pouvait présenter une image numineuse (voir note de bas de page no 62), particulièrement lorsqu'elle apparaissait soudainement dans un rêve, en provoquant un rapide changement de décor (Kalsched, 1996). Kalsched fait implicitement référence, dans ses travaux sur la dissociation, à l'aspect traumatique dont le soi peut se protéger en mettant en place des défenses archétypales qui coupent le sujet du ressenti face au monde extérieur. Notons que l'auteur les qualifie de « démoniaques ».

Les difficultés de Frédéric, dont nous vous avons déjà parlé, à explorer son vécu sexuel et probablement le refoulement traumatique auquel nous ne pûmes jamais avoir accès, faute de temps peut-être, donnèrent lieu, chez le sujet, à un ensemble de comportements et de règles, certes renforcés par ses parents : la morale, les principes, les règles catholiques, le dégoût pour le sexuel et la virginité, bref, un ensemble de défenses collectives. Ce que nous dit Kalsched face à la dissociation, c'est qu'elle est la seule réponse, en tant qu'installation d'une discontinuité affective, à l'insupportable douleur du traumatisme.

Sur un autre plan, la littérature jungienne aborde aussi la dissociation d'un point de vue moins défensif et plus téléologique. L'idée selon laquelle les processus dissociatifs contribuent à l'évolution psychique, du collectif, vers l'individuation, se retrouve dans les travaux de Martine Gallard. Pour l'auteure, l'analyse ne permet pas uniquement une levée des événements refoulés, mais également, à travers l'activation archétypale d'une couche de

l'inconscient plus profonde, un vécu d'expériences non encore intégrées (Gallard, 1993). C'est là qu'il faut souligner la différence entre cet aspect de la dissociation et le refoulement. Ce dernier est effectivement à voir comme « une mise à l'écart des représentations liées à des pulsions, alors que la dissociation elle, met à l'écart une ou plusieurs unités qui demeurent constitutives de la personnalité» (Zémor, 1993: p. 25), et en ce sens, elles sont potentiellement intégrables.

Entre ces deux visions, défensive et téléologique, de la dissociation, nous retrouvons également dans la littérature, des auteurs comme Monique Salzmann (Salzmann, 1993, 2011), dont les travaux évoquent la possibilité qu'une dissociation soit volontairement provoquée par l'inconscient, ou encore névrotique.

C'est ce dernier versant de la dissociation que l'on retrouve plus souvent exposé dans la littérature jungienne en lien avec le monde pulsionnel. Christian Marnette (2010) et Patrick Joulain (2010) proposent une lecture de la dissociation jungienne à partir d'une lecture freudienne du monde pulsionnel. La notion d'emprise, le *Bemächtigungstrieb* freudien (Freud, 1973), est alors mise en rapport avec la possession par le complexe, et dans les cas de psychoses, par le noyau archétypal. Sur ce dernier point, les auteurs jungiens s'intéressent plus aux risques de prise de contrôle et de débordement de la dissociation dans le transfert, pouvant ainsi vouer la cure à l'échec.

L'auteur le plus prolifique en termes de recherches et de publications sur la question de la dissociabilité, surtout dans son lien avec la possession, demeure Stephenson (Marnette, 2010; Stephenson, 2009). Par contre, son intérêt semble l'avoir plutôt amené à explorer les aspects

plus historiques des cas célèbres de possessions et d'exorcismes qui jalonnent l'histoire médiévale, comme par exemple les possédés de Loudun, sur lesquels il écrira plusieurs articles (Cahier Jungiens no 113). Les travaux de Stephenson permettent également de mettre en valeur la manière dont la psychopathologie moderne a évacué le religieux de la question de la possession, mais en ce sens, l'auteur semble plutôt se placer dans la ligne de l'école archétypale du défunt James Hillman (Hillman, 1975, 1978, 1979, 1980), sur lequel nous reviendrons dans notre conclusion.

Enfin, plus proche de nous, le psychiatre et psychanalyste jungien québécois Daniel Bordeleau (2010), parle du travail thérapeutique avec des patients schizophrènes en faisant référence à deux types de dissociations (voir schéma annexe 5). L'une « verticale », concernerait la discontinuité éprouvée par les schizophrènes entre le moi et l'inconscient, et l'autre, logée plus profondément, relèverait d'une césure de l'archétype dans son continuum positif-négatif. L'auteur parle ici des thèmes fréquemment rencontrés chez ses patients hospitalisés, lors de cette dissociation psychotique, comme par exemple la figure messianique du héros combattant le bien et le mal, le dieu et le diable.

On retrouve cette observation dans les travaux du psychiatre et psychanalyste jungien John Weir^{65,66}, qui insiste beaucoup sur les risques de polarisation et d'unicité. Pour lui, en effet,

⁶⁵ John Weir Perry (1914-1988) fonda dans les années 70, en Californie, une clinique dédiée aux jeunes adultes psychotiques. Sans médication ni électrochocs, il obtint des résultats très positifs. Pour de plus amples détails sur l'organisation de la Clinique, le lecteur pourra se référer à l'ouvrage de Perry : John Weir Perry, *The far side of madness* (A Spectrum book; Englewood Cliffs, N.J.,: Prentice-Hall, 1974) viii, 177 p.

dès que la vie consciente se constelle et se cristallise sur un aspect des choses, une image primordiale est activée, quasiment instinctivement (Perry, 1974).

C'est cette question de la polarisation qui va nous intéresser plus particulièrement dans la dernière partie de ce travail, avec la mise en perspective des possessions diaboliques, de la figure archétypale du converti et des cas cliniques (convertis également) mentionnés en première partie, qui m'ont amené vers ce travail.

⁶⁶ Signalons également qu'ici, à Québec, une clinique, le GIFRIC, et sa branche le « 388 » (Centre de traitement des jeunes adultes psychotiques) fonctionnent sur le même principe. Le centre de traitement des jeunes adultes psychotiques leur permet, lors d'une crise, de se présenter au centre afin de pouvoir parler à un psychanalyste, et ce à n'importe quel moment. La renommée du centre attire également de nombreuses interventions et programmes en commun avec ses homologues américains. Pour plus de détails, le lecteur pourra se référer au site internet du centre de traitement : <http://www.gifric.com/388.htm>

7 ÉCOUTE ARCHÉTYPALE DE L'EXPÉRIENCE DE POSSESSION

“

Il se pourrait bien que nous, psychanalystes, cherchions à nous remettre de la fuite de Freud vers la normalité, tout comme les jungiens tentent de se remettre du soi dissocié de Jung, et de la façon dont il s'y est lui-même confronté (...). Mais d'une certaine manière, Freud et Jung se révèlent complémentaires (...). Déclarer que Jung était fou et qu'il s'est guéri n'est pas plus grave que d'affirmer que j'étais sain et que, grâce à l'analyse, j'ai atteint un certain degré de folie.

”

(Winnicott, 1993: p. 84)

Peu après sa séparation de Freud, Jung sombra dans une profonde dépression durant laquelle il fut confronté à de nombreuses parts de lui-même qui émergeaient. Ce que Jung traversa au cours de ces années qui suivirent sa séparation du mouvement freudien, fut, et est encore de nos jours, sujet à de nombreux débats et spéculations, non seulement dans le monde jungien, mais dans la communauté psychanalytique en général. Narcissisme, inflation, ou confrontation avec l'inconscient, psychose guérie (Jones et al., 1964), ou génie créatif, tous les

points de vue se renvoient la balle en une innombrable multitude d'articles, de commentaires ou d'écrits, dont la simple bibliographie dépasserait les propos de ce travail.

Ce que nous pouvons dire, c'est que, à partir de cette période de confrontation intérieure, Jung débutera, dès 1914, la rédaction de discours qui ont lieu en lui, entre ces différentes parts de lui-même, confirmant de facto son état dissocié. Ses « colloques » seront consignés dans un livre de cuir rouge, que Jung nomma le *Liber Novus*, livre nouveau. Il interrompra sa rédaction de ses dialogues intérieurs de 1930 à 1953. C'est grâce à l'incessant et acharné travail de l'historien Sonu Shamdasani (C. G. Jung et Shamdasani, 2009), que nous disposons, depuis 2011, d'une traduction et édition en français du renommé Livre rouge (Jung, 2011). Ce livre est considéré aujourd'hui, dans le monde de la psychologie jungienne, comme le reflet du parcours d'un homme qui s'est confronté à un processus extrêmement dangereux de fusion avec des images et voies intérieures, parfois proches de la folie, pour finalement aboutir à une structuration d'un rapport moi-inconscient plus équilibré, enrichi du discours quasi prophétique, de celui qui a osé se confronter avec le chaos (Maillard, 2011; Schwartz-Salant, 2011).

Parler de dissociation et de possessions sans faire référence au *Liber Novus* aurait été inconcevable, dans la mesure où cet ouvrage nous permet de saisir, « de l'intérieur », la manière dont Jung se confronta à ses démons, et surtout comment il appréhenda, d'un point de vue méthodologique, sa propre dissociation. Mais il convient aussi, à mon avis, d'aller également chercher les prémices de la théorie de la dissociation dans deux autres ouvrages de

Jung qui, de par leur caractère révolutionnaire, situent l'origine du questionnement dissociatif bien en amont, c'est-à-dire dans une question de nature théologique, je veux parler ici de *Réponse à Job* (Jung, 1964a) et des *Sept Sermons aux Morts* (Jung, 1916).

En effet, le débat qui sous tend ces deux ouvrages, et qui interpelle Jung dès le début de l'élaboration de sa théorie sur la dissociation, est celle de la coexistence du bien et du mal. La question se pose : est-ce la position du *privatio boni* (Augustin et Rivière, 1988) et son articulation face au dogme chrétien qui véritablement interpelle Jung, ou bien est-ce plutôt, à travers ce problème de la coexistence de deux principes ou entités opposées, celle de la dissociation ? Jung situe la dissociation, et son corollaire, l'énanthiodromie⁶⁷, dans une dimension archétypale dont il osera pousser les origines jusque dans la source divine. En effet, à partir du livre de Job, Jung (1964) pose la question de savoir comment un Dieu d'amour aurait-il pu soumettre sa créature, Job, à autant de tortures⁶⁸ ? La grandeur de Job serait que, face à l'accumulation de difficultés, il perçoive qu'en Dieu se trouve une contradiction avec Lui-même, et que Job est quasi certain de trouver, en Dieu, un allié et intercesseur envers Dieu lui-même. Tout se passe comme si Job, la créature de Dieu, percevait, en son Créateur, Sa nature intrinsèquement dissociée. Pour Jung, la créature, dans cette perception, a dépassé son Créateur qui Lui ne fait, inconsciemment, que projeter son ombre, sa colère et sa toute-

⁶⁷ L'énanthiodromie est la loi qui décrit l'effet d'un revirement d'une réalité unilatérale dans son contraire lorsque l'on pousse celle-ci jusqu'à sa limite : Steve Melanson, *La thérapie jungienne, une voie de l'expérience religieuse* (Studies in Religion / Sciences Religieuses 31/2 p. 168, 2002).

⁶⁸ En effet, Dieu, soupçonnant la fidélité de Job, adopte des comportements contradictoires en autorisant Satan à le mettre à l'épreuve (Job 2:1-8). Les serviteurs de Job seront assassinés, ses enfants mourront, sa fortune défaite.

puissance, sur un homme. Dieu doit donc alors se renouveler, en devenant homme Lui-même, car Il ne s'est jamais étonné sur Lui-même. Le Christ est la réponse à l'énantiodromie divine imposée et projetée sur Job et, selon Jung, c'est la mort du Christ sur la croix, qui effectue une synthèse de deux natures hétérogènes, Job et Yahvé, fondus en Un (Jung, 1964a).

En affirmant la nature intrinsèquement dissociée de Dieu, Jung pose en termes archétypaux la division inhérente de la condition psychique humaine. Répond-il en fait, de manière délirante, à sa propre nature dissociée, ou met-il à jour l'aspect fondamental de ce qui relie l'homme à son créateur? Il ne nous appartient pas d'en décider ici. Peut-être d'ailleurs s'agit-il d'un peu des deux. Contentons-nous de souligner que du fin fond de son enfance, à travers sa dissociation d'avec Freud, sa reconnaissance d'un Dieu divisé ou sa descente aux enfers où il croisera ses ancêtres spirituels (Jung, 2011), Jung avait, comme nous tous, ses *Daimones*⁶⁹ (Hillman, 1975). Ce que Jung nous propose, à bien y penser, consiste en une relecture des possessions et images diaboliques qui en émergent, autrement qu'à travers une « pathologisation » des démons, qui semble s'être développée à travers l'influence grandissante d'une théologie chrétienne.

Aussi semble-t-il important de parvenir à un lieu d'écoute des patients possédés qui se présentent à nos bureaux, qui ne soit pas nécessairement tinté de préjugés modernes. Les dangers de la « thérapisation », dont parlent certains auteurs (Lewis, 2003; Sardan, 1994),

⁶⁹ Voir 2.5: Historique succinct du diable et des possessions: La Grèce ancienne.

souvent dans un contexte culturel différent, certes⁷⁰, ont le mérite de ramener au premier plan la question jungienne de la réalité psychique. Les interprétations hâtivement cliniques qui assimilent les rituels d'exorcismes à une forme de thérapie n'évitent pas l'écueil, pas plus qu'une reconnaissance de la présence du démon peut mener à l'évacuation de la souffrance du possédé et de son besoin criant d'aide et de soutien psychologique. Les travaux du jésuite et psychanalyste Louis Beirnaert (Beirnaert et al., 1989) font écho à cette problématique. L'auteur souligne, en effet, les risques de vouloir isoler une partie irréductible et intouchable d'un corpus théorique, de sorte que deux champs se retrouvent en totale opposition, irréductibles et incompatibles, donnant par là-même un aspect forclos au débat, comme par exemple en opposant foi et psychologie⁷¹. À l'autre extrême, l'homologie qui consiste à vouloir absolument et coûte que coûte trouver des points de concordance, pose le même problème, par exemple, en voyant dans l'Oedipe un modèle similaire à la trinité. On parle alors d'une forme d'aménagement christianisé de la découverte psychanalytique, à travers une mise en concordance – pour ne pas dire en concordisme – avec la théorie freudienne (Lemoine, 2004).

Ce que le courant archétypal de l'école jungienne nous suggère, c'est précisément d'éviter ce risque de cristallisation quand il est question de démonologie. Ce que James Hillman propose (Hillman, 1975, 1978, 1979, 1980), c'est de trouver une écoute et une position analytique qui

⁷⁰ Les travaux de Sardan sur la possession et les rituels d'exorcismes se situent dans un contexte nigérien.

⁷¹ Louis Beirnaert et al., *L'Expérience du désir et la naissance du sujet : (psychanalyse, éthique et mystique)* (Travaux et conférences du Centre Sèvres ; Vol. 18; Paris: Médiasèvres, 1989) 53 pages.

permettent autre chose qu'une introspection uniquement basée sur un modèle de catharsis, de projections, objectivisations ou systématisation, qui *in fine*, demeurent des positions qui trahissent encore un « moi » qui observe et qui craint les démons qui le possèdent, au point de se tourner vers l'exorciste et sa panoplie ex-purgatoire et expulsive, tout comme l'étaient les premières interventions sur les personnalités hystérisées⁷². Ce qu'il nous faut, dans une écoute archétypale des cas de possessions, c'est parvenir à sortir du monde de la subjectivisation des démons. Lorsque, par homologie (Beirnaert et al., 1989), nous assimilons l'inconscient collectif et l'héritage de l'humanité, encore une fois, nous faisons de cette couche profonde de l'inconscient un sujet, quelque chose qu'un « je » « observe ». Or, ce n'est pas, à mon sens, ce que Jung fait lorsqu'il parle et relate son expérience dans le livre rouge (Jung, 2011). Son recueil d'imagination active et de dialogues intérieurs, même s'il débouche sur une subjectivisation, n'a lieu qu'après s'être confronté au chaos, au désordre intérieur, et surtout, à la pluralité des mondes intérieurs.

Peut-être avons-nous « pathologisé » nos démons le jour où nous avons démonisé le dieu Eros (Hillman, 2005) , et en ce sens, les démons de Mathieu (voir chapitre 1.1-6 : Intervention de l'Église pentecôtiste) avaient-ils, peut-être eux aussi, une raison pour l'empêcher d'entrer dans cette église pentecôtiste. Pour mémoire, la conjointe de Mathieu m'avait rapporté que, tandis que Mathieu s'était mis à entendre de plus en plus de voix démoniaques « dans sa tête » , il

⁷² Voir chapitre 4.1 : les positions du Dr Fliess et ses interventions chirurgicales, ainsi que Monique Schneider, *Le féminin expurgé : de l'exorcisme à la psychanalyse* (Paris: Retz, 1979) 189.

avait été pris de convulsions devant l'église où ils devaient se rendre et qu'il s'était mis à blasphémer. L'intervention de la police, alertée par des voisins, avait d'ailleurs été vécue par Mathieu et sa conjointe de manière négative, puisqu'elle avait empêché les pasteurs pentecôtistes de sauver Mathieu de sa possession diabolique.

Dès l'instant où les pasteurs ont subjectivisé les démons du parvis, ils apprirent aussi à Mathieu à les contenir, mais il y eut en même temps forclusion, et jamais nous ne saurons ce qu'ils avaient à lui dire, ces *petits personnages*, qui surgissent puis se cachent⁷³ et lui refusent l'accès au temple.

Le cas de Frédéric (voir chapitre 1.2.1 : Deuxième cas de possession, requête d'un diocèse catholique) se présenta différemment, en ce sens qu'il était plutôt dit possédé par sa famille. Frédéric n'avait en effet jamais cautionné totalement la position de ses parents, même s'il reconnut certains faits comme les voix par exemple, tout en leur attribuant une autre origine que celle identifiée par les parents. Pour Frédéric, les bruits sont ceux des voisins qui l'empêchent de se reposer, d'où sa colère, et son aversion pour tout ce qui touchait au culte religieux, qui rappelons-le, était due à l'insistance de ses parents. Frédéric était quelqu'un que l'on disait possédé, mais qui ne se reconnaissait pas sous cette étiquette. Néanmoins, la forclusion prit la même place chez Frédéric puisque, souvenons-nous, nous ne pûmes malheureusement pas prendre plus de temps pour écouter ce que ses démons avaient à nous

⁷³ Selon Hillman, c'est ainsi que Jung appelait les complexes. Voir James Hillman, *The Healing Fiction* (Barrington, NY: Station Hill Press, 2005).

dire du rapport de Frédéric au sexuel, ses parents ayant décidé en quelque sorte, de porter sa cause dans un autre diocèse.

L'une des voies proposées par Jung et qui pourrait, en effet, permettre d'envisager une écoute archétypale des expériences de possession, serait l'imagination active, qui est au cœur de la vision jungienne du travail avec l'inconscient. Elie Humbert (1977) l'a définie comme la méthode de confrontation avec l'inconscient qui permette de dresser un pont entre les affects et la conscience, à travers la création d'une image. Pour d'autres auteurs, il s'agit d'une « conversation avec les contenus de l'inconscient qui apparaissent personnifiés » (Hannah, 1990: p. 101). Il s'agit, en fait, de laisser advenir nos fantaisies en mettant l'activité consciente de côté. Dans le *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, Jung (C. G. Jung et Perrot, 1987: p. 225) nous précise, au sujet de l'imagination active :

L'activité du conscient doit avoir été à nouveau mise de côté. Les résultats de ces efforts sont d'abord peu encourageants dans la plupart des cas. Il s'agit surtout d'écheveaux de fantasmes qui ne permettent pas de discerner clairement leur provenance et leur destination. Les moyens d'obtenir des fantasmes sont également différents suivant les individus. Pour beaucoup, le plus simple est de les écrire ; d'autres les visualisent ; d'autres encore les dessinent ou les peignent avec ou sans visualisation. Lorsqu'on a affaire à une crispation accentuée du conscient, il arrive souvent que seules les mains puissent imaginer : elles modèlent ou dessinent des formes qui sont souvent étrangères au conscient. Ces exercices doivent être poursuivis jusqu'à ce que la crispation de la conscience soit dénouée, en d'autres termes jusqu'à ce que l'on puisse laisser advenir, ce qui est le but

immédiat de l'exercice. Une nouvelle attitude est ainsi créée, une attitude qui accepte également l'irrationnel et l'incompréhensible, simplement parce que c'est ce qui advient.

Il est important de souligner qu'il ne s'agit bien évidemment pas ici de mobiliser des fantasmes, pas plus qu'il ne s'agit d'appliquer une technique spirituelle, ou une méthodologie artistique. Hillman (2005) précise d'ailleurs, bien justement, que l'imagination active n'est pas une quête du silence, mais d'un discours, d'une conversation. Il ne s'agit pas non plus d'une activité mystique en quête d'une révélation ou d'une illumination quelconque, puisque cela reviendrait à imposer une intention. C'est ce processus d'accueil qui peut permettre de tolérer l'expérience de possessions diaboliques dans le cadre du bureau du praticien, car c'est elle qui va aider à intégrer, à digérer, ce qui était innommable. Mais pour cela, la capacité dissociative de l'analysant et de l'analyste vont être toutes deux mises à rude épreuve. Il va falloir que dans le transfert, le dernier porte, pour le premier, du moins momentanément, à la fois ce qui est indigeste, et un îlot de conscience, un point de sûreté vers lequel se tourner et revenir, une fois la confrontation intérieure consommée. C'est ce que Wilfred Bion (Bion, 1979a, 1979b) décrit lorsqu'il parle de fonction relais assumée par l'individu de « métabolisation » (celui qui accueille l'expérience). C'est également le principe de mentalisation élaboré par une mère, qui « prend » en elle les sentiments douloureux et confus de son enfant, en lui restituant amoindris et adoucis, sous forme de rêverie.

C'est donc, face au possédé, une fonction transitoirement « contenant » qui est exigée de l'analyste, et qui, bien évidemment, exige de la part de celui-ci d'avoir préalablement suffisamment confronté ses propres zones chaotiques.

Avec cette question en tête, reprenons l'exemple des deux patients mentionnés en première partie, dans l'évocation des cas cliniques troublants, et rappelons que les tableaux cliniques de Mathieu et de Frédéric présentaient plusieurs troubles :

Rappel du portrait clinique de Mathieu (formulation DSM):

- Axe I : Dépression Majeure – Diagnostic Principal.
Anorexie Mentale – type restrictif.
Historique d'épisode psychotique bref.
- Axe II : Trouble de la personnalité schizoïde.
- Axe III : Dysfonctionnement érectile.
- Axe IV: Problèmes avec sa partenaire.
Tensions familiales.
- Axe V : Echelle Globale de Fonctionnement: 50

Rappel du portrait clinique de Frédéric (formulation DSM):

- Axe I : Historique d'épisodes psychotiques brefs.
Caractéristiques de schizophrénie de type paranoïaque.
Hallucinations Auditives
- Axe II : Personnalité passive agressive

- Axe III : N/A
- Axe IV: Épisodes de violence avec le voisinage
Interventions de la police et hospitalisation.
Tensions familiales.
- Axe V : Echelle Globale de Fonctionnement: 30

Rappelons également que dans les deux cas, le travail thérapeutique fut, à mon sens, prématurément interrompu par un retour du religieux en tant que substitution au contenant analytique. En effet, Mathieu et sa conjointe se mirent à fréquenter une église pentecôtiste qui, selon Mathieu, répondait beaucoup plus à ses attentes que le catholicisme de son enfance. Bien que Mathieu n'en parle pas en ces termes, on peut se demander si ce n'est pas le manque de mise en contact avec la perspective sotériologique du catholicisme de son enfance qui fit défaut, et qu'il trouva dans une forme de renouveau, de redécouverte, au sein du mouvement pentecôtiste.

Dans le cas de Mathieu, et peut-être d'avantage que dans celui de Frédéric, les travaux d'Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1993, 1999a, 1999b) nous ont permis d'appréhender et de mieux saisir, sous le regard de la sociologue, comment la dimension du « religieux choisi » par Mathieu s'inscrivait dans une dynamique de converti. Rappelons rapidement qu'Hervieu-Léger souligne dans ses travaux, d'une part, l'idée anglo-saxonne des religions *surrogates*, religions subrogées qui agissent à la place des religions en tant que nouvelles expressions de celles-ci, et d'autre part les modalités possibles de conversions. Ces dernières comprennent : la conversion à une religion totalement différente de celle héritée, la conversion d'individus

n'ayant aucune religion ou héritage religieux transmis précédemment, et enfin, la redécouverte d'une appartenance religieuse faiblement affirmée et qui se réaffirme. Cette dernière modalité de conversion constitue à mon sens le groupe le plus proche de la dynamique de Mathieu, et englobe comme catégorie de convertis, particulièrement les mouvements pentecôtistes, néo-pentecôtistes et nouveaux divers (Hervieu-Léger, 1999a). Chez Mathieu, en revanche, cette réappropriation du religieux ne constitue pas tout à fait une redécouverte de sa propre tradition, mais plutôt, à mon sens, une redécouverte des dimensions sotériologiques du christianisme : Mathieu fut sauvé par l'église pentecôtiste (aux dires de sa conjointe, en tous les cas), et vivait maintenant libéré du mal.

De son côté, Frédéric, même s'il fut plutôt « dit possédé » par ses parents plus que par lui-même, évolue effectivement dans un milieu de convertis. Comme nous le disions, les travaux d'Hervieu-Léger (1999a) nous ont permis de jeter un éclairage sur plusieurs modalités de conversion, dont l'une semble s'apparenter à celle de la famille de Frédéric, qui s'est, sur le tard, redécouvert des affinités religieuses héritées de la famille dont il s'était distancié (troisième modalité de conversion).

Nos deux patients sont donc fortement identifiés au bien et au salut de leur âme. S'ils ont pu renoncer au mal « grâce à la force de l'Esprit » (sic), c'est aussi parce qu'ils ont été choisis. Choisis, pouvons-nous dire, pour être libérés de ce qui les afflige, le mal (ou leur psychose). Sur un axe schématique, nous voyons donc se positionner à un extrême le diable, auquel le

patient refuse, partiellement ou pas, de répondre et d'obéir et dont il cherche, ou pas, à se débarrasser en le projetant, sur quelqu'un (la voisine chez Frédéric, ou le thérapeute chez d'autres) donnant ainsi parfois à leurs discours une forte teneur paranoïaque.

Jung postulait qu'il existait un lien entre le monde de la matière et les contenus archétypaux. Ce lien, Jung l'appela d'ailleurs le royaume psychoïde, là où matière et psyché se rencontrent et peuvent interagir (voir schéma⁷⁴ en annexe 5). Nous pourrions donc tout à fait imaginer, à travers le monde psychoïde, que l'ensemble des manifestations inexplicables de possessions, telles que la création de matière, soit en fait une irruption du monde psychoïde dans le réel. De plus, dans un contexte de dissociation, le possédé se trouve dans un état de fragilité où il est extrêmement suggestible, particulièrement face à une figure d'autorité telle qu'un exorciste ou les pasteurs néo pentecôtistes de Mathieu qui, rappelons-le, sont investis d'un pouvoir par une structure en autorité face au mal. Tout se passe comme si le diable, en tant qu'archétype appelé dans un paysage dissocié, venait rappeler au converti polarisé sur une certitude de conviction, celle d'être choisi, d'être dans le bien, de porter le salut du monde et de son âme, qu'il est identifié à quelque chose de grandiose et d'unique. Le diable, *diabolum*, vient alors créer une division psychique en contribuant, par énantiodromie, à maintenir un autre

⁷⁴ Précisons toutefois, qu'à notre connaissance, Jung ne nomma pas cette dimension comme inconscient psychoïde comme le fait Daniel Bordeleau, *La « multiplicité » douloureuse* (IAAP Spring 2010; Montréal, 2010). Jung parle plutôt de l'hypothèse d'un monde psychoïde C. G. Jung, *The archetypes and the collective unconscious* (2d edn., Jung, C. G. (Carl Gustav), 1875-1961. Collected works; [Princeton, N.J.]: Princeton University Press, 1968) xi, 461 p..

déséquilibre, renvoyant le converti à sa propre certitude de devoir être sauvé. Il faudra au converti une structure, rituelle, pastorale, communautaire ou hiérarchique, qui, par identification projective (voir note de bas de page no 3), va permettre au possédé de faire une place à des contenus vécus comme inacceptables. Ce « faire place » n'est bien entendu vivable, dans la relation transférentielle, que dans la mesure où l'analyste (ou tout autre réceptacle de la projection) a suffisamment exploré pour lui-même les zones profondément chaotiques logées en lui. C'est pourquoi nous sommes de l'avis que les deux cas cliniques présentés ont probablement rencontré une « conversion-contenant » qui, d'une part ait pu servir de défense en se substituant au travail de conscientisation d'un objet refoulé, selon le modèle précédemment évoqué de Kalsched (1996), et qui d'autre part, leur est apparu suffisamment solide pour leur permettre d'atteindre un nouvel « équilibre ». Nous ne parlons pas ici de guérison d'une psychose, si tant est que cela soit possible, mais bien de la possibilité du patient de se situer à nouveau comme sujet capable de réguler l'intensité archétypale de ses expériences de possession. Cette question de la régulation intérieure de l'expérience de possession, qui, dans nos deux cas cliniques, prit la forme d'une conversion, renvoie bien sûr l'analyste à la question de sa propre régulation intérieure et de l'effet de « greffe » évoqué précédemment dans les travaux de Vieljeux (1993).

Peut-être pouvons-nous effectivement émettre l'hypothèse qu'une partie dissociée de l'archétype n'ait pas pu trouver un contenu matriciel dans l'analyste pour qu'une représentation soit possible. Quelque chose, à un niveau plutôt archaïque du processus de dissociation, n'a pas pu se vivre dans le transfert.

C'est cette question qui bien sûr revient au premier plan des raisons pour entreprendre ce travail de recherche, et qui, espérons-le, permet à l'analyste d'accueillir dorénavant différemment la question des manifestations diaboliques dans son bureau, tant d'un point de vue historique que clinique, en redonnant sa place à la dissociation, tout comme en témoigne Jung dans son parcours intérieur, initié par sa scission du courant psychanalytique freudien. Il nous faut pour conclure, rendre grâce à la question de la synchronicité⁷⁵, et évoquer un dernier cas de possession qui se présente dans le bureau du psychanalyste, alors que la conclusion de ce travail approche.

8 CONCLUSION : BRÈVE PRÉSENTATION D'UN TROISIÈME CAS CLINIQUE, UNE POSSESSION RÉTROSPECTIVE⁷⁶

Nadine se présenta à moi environ deux ans après sa dernière hospitalisation. Elle disait vouloir entreprendre une cure analytique, mais avec un jungien, car elle avait toujours été attirée par la symbolique, les religions et tout ce qui était « réel » dans une existence humaine, c'est-à-dire, pour Nadine, l'ésotérisme. Ce motif de consultation et la demande qu'il sous-tend sont assez fréquents, de par mon expérience, dans le bureau du thérapeute jungien. L'idée

⁷⁵ Rappelons qu'il s'agit là d'événements acausaux qui ont un sens pour l'individu qui les vit.

⁷⁶ Le terme utilisé ici évoque un regard porté par la patiente elle-même sur sa psychose, des années plus tard.

répandue selon laquelle la vision de Jung autour d'une libido/énergie psychique non limitée à la sexualité attire un certain nombre de patients qui pensent, inconsciemment bien sûr, pouvoir probablement faire l'économie d'avoir à parler de leur désir et de ses diverses manifestations dans le monde du pulsionnel⁷⁷. Il n'est pas rare également que les personnes ayant présenté, ou présentant encore, des problématiques psychologiques localisées plutôt du côté psychotique du spectre évoqué dans la 4^{ème} partie de ce travail (Mc Williams, 1994), se sentent attirée par la psychologie jungienne et le monde symbolique des archétypes. Est-ce un état psychique déjà dissocié qui permet de faire émerger le monde collectif de l'inconscient et procure un sentiment d'intérêt particulier pour l'ésotérisme ? Est-ce, tel l'apprenti sorcier, un intérêt trop poussé pour l'ésotérisme qui, couplé à un moi déjà fragilisé, favorise un envahissement de la sphère consciente par des images archaïques ? Ou encore est-ce encore un subtil mélange des deux dynamiques ? Il ne nous appartient pas d'y répondre ici. Notons simplement que Nadine, lorsqu'elle se présenta à moi, exhibait déjà un tableau clinique et des centres d'intérêts similaires. Elle parlait de quête d'unité intérieure qui s'apparentait parfaitement aux questions explorées par les travaux de Bleuler ou de Kraepelin (Bleuler, 1911, 1950; Kraepelin, 1976, 1984; Kraepelin et al., 1993) et reflétait un fort sentiment contre-transférentiel de dysharmonie, de morcellement psychique très présent dans le bureau de l'analyste, en peine à garder un fil conducteur dans le récit que déroulait Nadine.

⁷⁷ Lors du XVIII^e congrès mondial de l'Association Internationale de Psychologie Analytique (IAAP), le Président de l'IAAP déclarait d'ailleurs, dans son discours inaugural, que nul ne pouvait prétendre être un bon jungien sans être d'abord un bon freudien.

| | |
|-----------|---------------------------------------|
| Axe III : | N/A |
| Axe IV: | Problématiques de couple. |
| Axe V : | Echelle Globale de Fonctionnement: 40 |

Dès sa jeunesse, Nadine avait démontré un fort intérêt pour les groupements religieux et les associations qui étudiaient des sujets ésotériques. Elle avait, malgré l'opposition de sa mère, commencé à fréquenter un groupe de méditation hindoue, puis une association gnostique de type initiatique à l'âge de 17 ans. Ce regroupement, qu'elle n'a jamais clairement identifié au cours de nos rencontres, mais qui semble s'apparenter à l'Église de scientologie⁸⁰, lui proposa d'aller passer plusieurs mois en France, dans un des centres du groupe, où elle allait rencontrer un homme dont elle tombera follement amoureuse, selon ses propres mots. Malheureusement, ces sentiments n'étant pas réciproques, Nadine sombra tout d'abord dans une profonde dépression suivie quelques semaines plus tard par des hallucinations et des discours délirants. Elle fut rapatriée et hospitalisée au Québec. S'agissant du premier épisode

⁸⁰ La Scientologie, ou Église de Scientologie est née au Etats-Unis en 1954. Classée parmi les sectes dans certains pays, tel que la France, elle est reconnue comme religion dans d'autres. L'étude de ce mouvement dépasserait largement le cadre de cette recherche, mais notons, dans le cas qui nous intéresse, que la scientologie interdit la prise de médicaments psychiatriques, pour de plus amples renseignements voir, entre autres : Serge Faubert, *Une secte au coeur de la république : les réseaux français de l'Église de scientologie* (Paris: Calmann-Lévy, 1993). Roland Chagnon, *La scientologie : une nouvelle religion de la puissance* (LaSalle, Québec: Hurtubise HMH, 1985), Régis Dericquebourg, *Religions de guérison : antoinisme, science chrétienne, scientologie* (Bref (Paris, France) ; 11; Paris Montréal: Cerf ; Fides, 1988).

psychotique, Nadine obtint congé après un bon mois d'hospitalisation et fut traitée avec des antidépresseurs. Or, exactement la même situation envers un autre homme se produisit des années plus tard, avec les mêmes délires et hallucinations : elle voyait cet homme, dont elle était amoureuse, comme un centaure⁸¹. Il ne s'agit pas ici d'imaginer que ces deux hommes ressemblaient ou avaient des traits de centaures, mais bien pour Nadine, du fait qu'ils étaient véritablement des centaures : ils marchaient vers elle avec les traits équins et la stature hautaine d'un cheval, tout en conservant leurs attributs physiquement humains dans la partie supérieure de leurs corps.

La question de l'exploration symbolique et archétypale de l'image du centaure dépasserait largement les propos qui nous amènent à mentionner ici le cas de Nadine. Notons brièvement la scission évidente dans l'image du centaure de la partie inférieure animale et de la partie supérieure humaine (scission qui

pourrait, symboliquement, évoquer une part inconsciente et une partie supérieure plus consciente). Notons également que dans la généalogie grecque, *Centauros*, père des centaures, est cité comme n'ayant pas vraiment sa place ni chez les hommes, ni chez les dieux, sa concupiscence étant souvent décriée (Pindar, 1965).

Mais pour Nadine, ce qui émergea après 14 mois d'analyse, au rythme de trois séances par semaine, ce qui nécessita de sa part un fort engagement, fut plutôt l'image d'un beau-père (sa mère et son père s'étaient séparés quand elle avait 5 ans) assez violent, d'un tempérament

⁸¹ Créature moitié homme, moitié cheval de la mythologie Grecque : Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (4e éd. rev. edn.; Paris: Presses universitaires de France, 1969).

cyclothymique, en couple avec une mère qui visiblement n'avait pas suffisamment le sens des limites (et dont la dynamique n'est certainement pas étrangère à la personnalité *borderline* de Nadine): chaque dispute ou épisode de violence entre les parents était immédiatement sexualisé, la plupart du temps porte ouverte, ce qui eut pour effet d'exposer Nadine, dès son plus jeune âge, aux ébats de sa mère et de son beau-père. Nadine avait déjà évoqué des souvenirs d'enfance où sa mère la masturbait pour la calmer lorsqu'elle faisait des crises, mais à ces pratiques incestueuses envahissantes, s'ajoutaient les multiples scènes sexuelles dont elle était régulièrement témoin.

Or, au cours de l'analyse, émergèrent des souvenirs refoulés où il lui arrivait de pénétrer dans la chambre des parents et, telle une enfant, de grimper sur le dos du beau-père durant les ébats sexuels avec sa mère. Cela devint même un jeu pour tous les trois. Pour Nadine, ces pratiques incestueuses furent psychiquement dévastatrices bien sûr, mais surtout, se constellèrent autour de l'image du centaure, image qui lors du retour du refoulé, la plongeait dans une psychose : une créature mi-homme, mi-cheval, envahissait sa conscience.

Il est difficile à ce stade du travail d'émettre un pronostic sur l'évolution de l'analyse de Nadine. On peut cependant observer que sa capacité à parler du centaure, à en explorer le sens symbolique, mais aussi personnel, que cette image a pour elle, dans son histoire, laisse présager une structure consciente de plus en plus solide à travers laquelle son identité personnelle peut s'affirmer face à une image et identité collective qui, à deux reprises, prit le relais.

Nous nous approchons à ce stade-ci de la raison principale pour laquelle le cas de Nadine est présenté au terme de ce travail. Il faut bien sûr souligner que la présentation linéaire de l'évolution de Nadine face à la prise de conscience du rôle de l'archétype du centaure, ne rend pas grâce à l'évolution de l'analyse, plutôt en spirale que linéaire, car ce qui s'est ajouté tout au cours de son travail analytique fut son rapprochement d'une communauté de l'Église évangélique baptiste. Nadine fournira très peu de détails sur cette église, si ce n'est qu'elle y a été présentée par un membre de sa famille et qu'elle s'y est sentie très bien immédiatement. Elle en parle d'ailleurs comme l'aboutissement de ses pérégrinations d'un mouvement à un autre (pensons ici évidemment à l'image du pèlerin), en précisant qu'elle s'y sent comme dans sa nouvelle famille (nous pouvons d'ailleurs tout à fait envisager le rôle de substitut familial).

Ce qui importe surtout et vient, de manière intéressante, contribuer à ce travail de recherche, c'est que Nadine, au cours de ses fréquentations évangéliques, et de sa conversion au sens où l'entend d'ailleurs Hervieu-Léger, en est venue –rétrospectivement– à comprendre ses psychoses sous l'angle de la possession diabolique. Elle est en effet convaincue que ses deux hospitalisations sont l'œuvre du démon, et se surprend même de ne pas y avoir pensé avant. L'aspect sotériologique du mouvement évangélique s'est petit à petit mis à faire sens pour elle, au point que sa conversion devint un planche de salut, en même temps qu'elle lui permit de jeter un regard nouveau sur les épisodes psychotiques qui ont marqué son existence.

Or, tandis que sa conviction d'avoir été libérée du mal s'ancre de plus en plus dans sa croyance, Nadine poursuit son travail analytique, qui lui, la ramène au refoulé personnel, et lui rappelle sans cesse que ses épisodes psychotiques ont aussi un sens dans son vécu. Il est clair que sa croyance entre peu à peu en conflit avec ce qu'elle a elle-même retrouvé de ses propres zones refoulées, ce qui fera dire à Nadine, consciente de cet antagonisme : « qu'elle sait tout ça, mais malgré tout, ça ne change rien ». Cette attitude divisée n'est pas sans rappeler un clivage du moi tel que Freud le définira en appui des dénis de réalité (Revue-Francaise-de-Psychanalyse, 1998), ou, en termes plus jungiens, un état dissocié, qui permet de maintenir, temporairement peut-être, les deux états psychiques comme possibles, en évitant un démenti d'une expérience ou de l'autre⁸², ce qui en ce sens pourrait illustrer un bon usage –temporaire espérons le- de sa capacité dissociative⁸³.

Dans les faits, Nadine est tout à fait consciente d'avoir trouvé dans l'Église évangélique, un sentiment d'être aimée par un mari et un père, de même qu'elle est tout à fait capable de parler du fait que sa salvation évangélique est une manière de remplacer l'analyste. Tout cela Nadine le sait et le dit : *oui... je sais bien, mais quand même* (Manonni, 1985).

Le cas de Nadine illustre à quel point il est important pour l'analyste, de ne pas confronter les identifications archétypales, comme celle du diable, et de parvenir à accepter un point de vue différent afin de construire un lien thérapeutique durable et solide. Lorsque Jung développa

⁸² Pour de plus amples détails le lecteur pourra se reporter à l'article de Octave Manonni, *je sais bien mais quand même*, (qui explore cette situation dans le cas du fétichisme): Octave Manonni, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, ed. Points Essais (Du seuil edn., 1985).

⁸³ Voir 6.7: du bon usage de la capacité dissociative.

son modèle transférentiel, il y fit mention d'une dyade, le roi et la reine, ou encore d'un contenant et contenu (C. G. Jung, 1980). C'est là où un travail de recherche autour de la question des possessions diaboliques trouve un sens chez l'analyste, en permettant à ce dernier, d'une part de supporter les projections de ses patients (chose qui fit peut-être défaut dans les premiers cas présentés ici) mais aussi, de pouvoir intérieurement formuler une, ou des, représentations mentales (rappelons l'importance à ce sujet des travaux de Bion précédemment mentionnés⁸⁴) ainsi que des compréhensions du phénomène de possession selon divers angles (comme ceux développés ici, historique, sociologique et psychologique) et ce, assez solidement pour ne pas à son tour sombrer dans l'influence de l'archétype mobilisé. Sans ce contenant proposé à Nadine, il n'y aurait probablement pas eu de travail de différenciation qui permette aujourd'hui à cette dernière de dire *qu'elle sait bien mais quand même*, expression qui, si elle évoque un clivage du moi, n'en illustre pas moins un certain progrès sur le chemin de l'individuation.

L'ensemble de ce travail débuta d'ailleurs sur une confrontation chaotique à des cas cliniques troublants, chaos certainement proportionnel à la difficulté initiale à suffisamment contenir, difficulté qu'illustre aussi le nombre incalculable de fois, tout au long des diverses étapes qui jalonnèrent ce travail, où il me fut demandé, si, finalement, je pensais que le diable existait bel et bien. La citation de Delsol (2011), placée en exergue, résume à elle seule l'état dans lequel

⁸⁴ Rappel: Wilfred Ruprecht Bion, *Aux sources de l'expérience* (Bibliothèque de psychanalyse; Paris: Presses universitaires de France, 1979a), Wilfred Ruprecht Bion, *Éléments de la psychanalyse* (Paris: Presses universitaires de France, 1979b).

nous laisse cette question : des animaux primitifs tournés vers le ciel, en quête de réponses modernes, dont il n'est pas si certain qu'elles puissent forclure nos angoisses.

Comme nous l'avons vu au cours de ce travail de recherche, les phénomènes de possessions sont complexes, plongeant leurs racines dans des millénaires d'histoire de l'humanité et de son rapport au mal, à la maladie, aux souffrances. Les possessions révèlent un haut degré de complexité historique, culturelle, sociologique, psychologique et comportementale, tant au niveau conscient qu'inconscient. Le fait qu'elles puissent ainsi resurgir subrepticement dans le parcours du pèlerin et du converti, démontre à quel point l'émergence d'une modernité, loin de nous avoir élevé au dessus de l'archaïque, mais nous y précipite plutôt à nouveau. Peut-être est-ce aussi cette complexité qui fera dire à Saint-Paul que prophétiser vaut mieux que parler en langues⁸⁵. On voit bien également à l'issue de ce travail que la position du psychanalyste jungien, qui cherche à rendre grâce à la dimension archétypale des dynamiques de possession n'est ni totalement claire, ni particulièrement catégorique. La pathologisation et catégorisation psychiatrique ne répond qu'à un aspect de la problématique, tout comme l'interprétation catholique des risques encourus pour avoir flirté

⁸⁵ 1 Corinthiens 14:5. Je veux bien que vous sachiez tous parler dans des langues inconnues, mais je préférerais que vous prophétisiez. Celui qui prophétise est plus utile que celui qui s'exprime dans une langue inconnue - sauf si quelqu'un le traduit pour que l'Église puisse grandir dans la foi.

avec des pratiques ésotériques⁸⁶ fournit un cadre ne pouvant accueillir la totalité de l'expérience. Les travaux de Danièle Hervieu-Léger, qui nous ont si bien éclairés sur la résurgence des nouveaux convertis, ne rendent eux aussi compte que d'un aspect d'une réalité si complexe qu'elle peut resurgir comme point d'interrogation dans ses propres travaux (Hervieu-Léger, 1999a).

Certaines pistes de recherches complémentaires pourraient être proposées en marge de ce travail. Du point de vue à la fois socio-anthropologique et psychométrique, il ne serait certes pas inintéressant de poursuivre les travaux d'Hervieu-Léger en étayant un peu les données géographiques quant aux mouvements *subrogés*, dont il est fait mention en cinquième partie de ce travail, particulièrement au Québec. Quelle est l'ampleur de ce phénomène au sein de la population francophone canadienne, plus traditionnellement catholique ? De plus, il serait intéressant d'élargir une telle piste en la confrontant aux demandes officielles d'exorcisme. Qu'en est-il des diocèses dissociés et des demandes adressées à chacune des autorités distantes, distance géographique, mais aussi et surtout hiérarchique, qui a d'ailleurs permis aux parents de Frédéric de porter leur demande dans un autre diocèse⁸⁷. Serait-il

⁸⁶ Rappelons que selon l'exorciste du Vatican, le père Amorth, les pratiques ésotériques sont une des principales portes d'entrée du démon en nous: Gabriele Amorth, *Exorcisme et Discernement* (Eco di Maria Regina della Pace, 154, 2000) 17-20, Gabriele Amorth, *Exorcisme et psychiatrie*, ed. Rocher (Monaco: Documents, 2002).

⁸⁷ Voir chapitre 1.2.2: Les diocèses dissociés.

envisageable d'avoir accès à de telles données pour permettre une sorte de recouplement religio-antropologique des résurgences diaboliques au Québec ou au Canada ?

Du côté plus psychologique, il faut bien avoir conscience que ce travail de recherche est basé, scientifiquement parlant, sur trois événements qui ont beaucoup marqué ma pratique, mais qui demeurent, statistiquement, anecdotiques. Dans ce contexte, il me semblerait intéressant d'avoir recours à une étude psychométrique plus vaste sur une population représentative de convertis, qui pourrait être recrutée au sein de courants protestants, afin d'évaluer une possible concordance entre ces conversions et le degré de dissociabilité psychique. On pourrait, à cet effet, imaginer avoir recours au MMPI⁸⁸ sur un échantillon statistiquement représentatif d'une population de convertis, ou de possédés, si nous avons accès aux informations des diocèses par exemple.

Enfin, terminons avec Nietzsche, qui sait si bien, à sa manière, interroger notre capacité à nous libérer, ou pas, de nos répétitions :

Et si un jour, ou une nuit, un démon se faufilait derrière toi et dans ta plus profonde solitude te disait : cette existence que tu vis, et que tu as vécue, il te faut la vivre encore et encore, un nombre immémorable de fois, et rien ne sera nouveau, pas même tes joies et tes peines ou tes pensées et tes soupirs, ou toutes ces grandes et petites choses indicibles de ta vie.

⁸⁸ Voir note de bas de page no 32 p. 138.

Tout devra recommencer selon la même succession et séquence – même cette araignée et cette lune à travers les feuillages, ou encore ce moment ou je m'adresse à toi. Ainsi, le sablier éternel de l'existence se renversera-t-il, encore et encore, et toi avec, grain de poussière !

Te jetteras-tu à terre en grinçant des dents, tout en maudissant le démon qui te parle ainsi ? Ou bien, as-tu déjà fait l'expérience du moment où tu lui répondras : « Tu es un Dieu, et je n'ai jamais rien entendu d'aussi divin »⁸⁹.

(Nietzsche, 1974)

⁸⁹ Traduction libre de Nietzsche, *The Gay Science* (Originally 1882 edn., Vintage books; New-York, 1974) p. 273.

*

* *

BIBLIOGRAPHIE

- Adler, A. , 1936** *On The Interpretation of Dreams*. (Journal of Individual Psychology., 2).
- Alexander, William Menzies, 1902**, *Demonic possession in the new testament* (2002 edn.: Kessinger Publishing).
- Amet, Henri, 2009**, *Faut-il avoir peur du diable: témoignage d'un exorciste* (Bruyères-le-Châtel: Nouvelle cité).
- Amorth, Gabriele, 2000**, *Exorcisme et Discernement* (Eco di Maria Regina della Pace, 154).
- Amorth, Gabriele, 2002**, *Exorcisme et psychiatrie*, ed. Rocher (Monaco: Documents).
- Amyot, Fabienne, 2005**, *Sauvée de l'enfer par l'exorcisme : témoignage, 2005* (Épiphanie; Paris: Cerf).
- APA, American Psychiatric Association, 1996**, *Mini DSM-IV critères diagnostiques* (Paris: Masson).
- Arieti, Silvano, 1974**, *American handbook of psychiatry*, 6 vols. (2d edn.; New York: Basic Books).
- Astor, James, 1995**, *Michael Fordham innovations in analytical psychology* (Makers of modern psychotherapy; London ; New York: Routledge).
- Augustin et Rivière, J., 1988**, *Traduction des exposés généraux de la foi : De fide et symbolo-Enchiridion* (2e éd. mise à jour. edn., Bibliothèque augustiniennne; Paris ;: Études Augustiniennes).
- Beirnaert, Louis, et al., 1989**, *L'Expérience du désir et la naissance du sujet : (psychanalyse, éthique et mystique)* (Travaux et conférences du Centre Sèvres ; Vol. 18; Paris: Médiasèvres).
- Bélaïse, Max, 2002**, *Philosophie de la guérison dans l'expérience pentecôtiste: défis d'une religion thérapeutique*. (Presses universitaires créoles.: Ibis rouge).
- Bernard, Claude, 1865**, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (Paris: Éditions Garnier-Flammarion).
- Bion, Wilfred Ruprecht, 1979a**, *Aux sources de l'expérience* (Bibliothèque de psychanalyse; Paris: Presses universitaires de France).
- Bion, Wilfred Ruprecht, 1979b**, *Éléments de la psychanalyse* (Paris: Presses universitaires de France).

- Bleuler, Eugen, 1911**, *Dementia praecox, oder Gruppe der Schizophrenien* (Handbuch der Psychiatrie, Spezieller; Leipzig: Deuticke).
- Bleuler, Eugen, 1950**, *Dementia Praecox or the Group of Schizophrenias*. (New York, NY: International Universities Press edn.: Zinkin J, 1950).
- Bordeleau, Daniel, 2010**, *La « multiplicité » douloureuse* (IAAP Spring 2010; Montréal).
- Botella, Sébastien, 2010**, *Plus de 500 demandes d'exorcismes* (Nice Matin).
- Bottéro, Jean, 1985**, *Mythes et Rites de Babylone* (Paris: Honoré Champion).
- Bourdelaïs, P, 2003**, *Les épidémies terrassées*. (Paris: La martinière.).
- Bourguignon, Erika, 1973**, *Religion, altered states of consciousness, and social change* (Columbus: Ohio State University Press).
- Bourguignon, Erika, 1976**, *Possession* (Chandler & Sharp series in cross-cultural themes; San Francisco: Chandler & Sharp Publishers).
- Boyce, Mary, 1984**, *Textual sources for the study of religion*. (New Jersey: Barnes and Nobel Books).
- Brody, Eugene B., 1974**, *Adult clinical psychiatry* (2d edn., American handbook of psychiatry; New York: Basic Books).
- Burger, Baudouin., 2000**, *La langue des oiseaux*. (Montréal.).
- Cahiers-jungiens (1993)**, 'Jung et la dissociation', *Cahiers Jungiens de psychanalyse*, (78).
- Cameron, Norman, 1947**, *The psychology of behavior disorders a biosocial interpretation* (Boston [etc.]: Houghton Mifflin Co.).
- Carmona, Michel, 1988**, *Les diables de Loudun : sorcellerie et politique sous Richelieu* (Paris: Fayard).
- Carpentier, E. , 1962**, *Around Black Plague*. (Paris: Colin).
- Certeau, Michel de, 1980**, *La possession de Loudun* (Paris: Gallimard/Julliard).
- Chagnon, Roland, 1985**, *La scientologie : une nouvelle religion de la puissance* (LaSalle, Québec: Hurtubise HMH).
- Cho, Yong-gi, 1979**, *The fourth dimension*, 2 vols. (Plainfield, N.J.: Logos International).
- Coons PM, Bowman ES, 1995**, *Multiple personality*, ed. Can J Psychiatry. (Feb;40(1):48-9; author reply 49-50).
- Cooper, Arnold M., et al., 1989**, *Psychoanalysis : toward the second century* (New Haven: Yale University Press).
- Corbett H.Thigpen, Hervey M.Cleckley, 1957**, *The Three Faces of Eve* (Secker & Warburg).

- Costel, Louis, 1978**, *Car ils croyaient brûler le diable en Normandie* (Sodirel).
- Coté, Germain, 2001**, *Les exorcismes, faut-il en faire ?* (Evangélisation 2000, Québec, Canada
).
- Coxhead, David 1981**, *Dreams: Visions of the night*. (London.: Thames and Hudson.).
- Crapanzano, Vincent et Garrison, Vivian, 1977**, *Case studies in spirit possession* (New York ;Toronto: Wiley).
- Cresson, André et Serreau, René, 1961**, *Hegel, sa vie, son oeuvre : avec un exposé de sa philosophie* (3e éd. revue. edn.; Paris: Presses universitaires de France).
- Daoust, Francis (2002)**, 'Satan, Béliar, Azazel et les autres: brève démonologie vétérotestamentaire et intertestamentaire.', *Revue Scriptura*, 4 (2).
- Davies, Stevan L., 1995**, *Jesus the healer : possession, trance, and the origins of Christianity* (New York: Continuum).
- Delsol, Chantal, 2011**, *L'âge du renoncement*, ed. La nuit surveillée (Paris: Cerf).
- Dericquebourg, Régis, 1988**, *Religions de guérison : antoinisme, science chrétienne, scientologie* (Bref (Paris, France) ; 11; Paris Montréal: Cerf ; Fides).
- Eliade, Mircea, 1971**, *La nostalgie des origines : méthodologie et histoire des religions* (Essais (Gallimard) ; 157; Paris: Gallimard).
- Faubert, Serge, 1993**, *Une secte au coeur de la république : les réseaux français de l'Église de scientologie* (Paris: Calmann-Lévy).
- Filoramo, Giovanni, 2007**, *Qu'est-ce que la religion? : thèmes, méthodes, problèmes* (Paris: Éditions du Cerf).
- Fliess, Robert, 1948**, *The Psychoanalytic reader : an anthology of essential papers, with critical introductions* (New York: International Universities Press).
- Fordham, Michael, 1978**, *Jungian psychotherapy : a study in analytical psychology* (Wiley series on methods in psychotherapy; Chichester, Eng. ; New York: Wiley).
- Freud, Sigmund, 1886**, *Observation of a Severe Case of Hemi-Anaesthesia in a Hysterical Male*, ed. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Volume I (1886-1899): Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts, 23-31).
- Freud, Sigmund, 1923**, *A seventeenth century demonological neurosis* (Pelican : Art and literature, 14, 1985.; London).
- Freud, Sigmund, 1971**, *Essais de psychanalyse appliquée* (Paris: Gallimard).

- Freud, Sigmund, 1973**, *Totem et tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs* (Paris: Payot).
- Freud, Sigmund, 1980, exergue**, *L'interprétation des rêves* (nouv. edn.; Paris: Presses universitaires de France).
- Freud, Sigmund, 1985**, *Cinq psychanalyses* (13. éd. edn., Bibliothèque de psychanalyse; Paris: Presses universitaires de France).
- Freud, Sigmund, 1989**, *Trois essais sur la théorie sexuelle (1905)* (Paris: Folio-Gallimard).
- Freud, Sigmund et Breuer, Joseph, 1975**, *Etudes sur l'hystérie : (par) sigmund freud (et) joseph breuer. Trad. de l'allemand par anne berman* (Titre original-studien uber hystérie; Paris: Presses Universitaires de France.).
- Freud, Sigmund, Strachey, James, et Freud, Anna, 1953**, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (London Toronto: Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis ; Clarke Irwin and Co).
- Freud, Sigmund, McGuire, William, et Jung, C. G., 1974**, *The Freud/Jung letters : the correspondence between Sigmund Freud and C.G. Jung* (Bollingen series 94; Princeton, N.J.: Princeton University Press).
- Gallard, Martine, 1993**, *l'Épissure* (78; Paris: Cahiers Jungiens).
- García Martínez, Florentino et Watson, Wilfred G. E., 1994**, *The Dead Sea scrolls translated : the Qumran texts in English* (English edn.; Leiden ;New York: E.J. Brill).
- Gauchet, Marcel, 1985**, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion* (Bibliothèque des sciences humaines; Paris: Gallimard).
- Gibling, J. , 1995**, *When Plague Strikes : The Black Death* (New York: Smallpox, AIDS.).
- Gill, Merton M., et al., 1954**, *The initial interview in psychiatric practice* (New York: International Universities Press).
- Gogli, JL, 1976** *Misery in medieval occident.* (Paris: Point).
- Grimal, Pierre, 1969**, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (4e éd. rev. edn.; Paris: Presses universitaires de France).
- Hannah, Barbara, 1990**, *Rencontres avec l'âme : l'imagination active selon C.G. Jung* (La fontaine de pierre; Paris: J. Renard).
- Hébrard, Monique, 1991**, *Les charismatiques* (Bref 36; Paris: Cerf).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1991**, *Phénoménologie de l'esprit* (Paris: Aubier).
- Herrero, Pablo, 1984**, *La thérapeutique mésopotamienne*, ed. Recherches sur les civilisations (48; Paris).

- Hervieu-Léger, Danièle, 1993**, *La religion pour mémoire* (Sciences humaines et religions; Paris: Cerf).
- Hervieu-Léger, Danièle, 1999a**, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement* (Paris: Flammarion).
- Hervieu-Léger, Danièle, (1999b), 'Le pèlerin et le converti: conférence'.
<<http://www.saint.germain.free.fr/conferences/conferences00/hervieuleger.htm>>
- Hillman, James, 1975**, *Re-visioning psychology* (1st edn.; New York: Harper & Row).
- Hillman, James, 1978**, *The myth of analysis : three essays in archetypal psychology* (Harper Torchbooks ; TP 1974; New York: Harper & Row).
- Hillman, James, 1979**, *Insearch : psychology and religion* (Jungian classics; Irving, Tex.: Spring Publications).
- Hillman, James, 1980**, *Facing the gods* (Irving, Tex.: Spring Publications).
- Hillman, James, 2005**, *The Healing Fiction* (Barritown, NY: Station Hill Press).
- Hippocrate et Joly, Robert, 1964**, *Médecine grecque* (Paris: Gallimard).
- Houle, Mélanie., 2009**, 'Les notions de possession et d'exorcisme en Grèce ancienne à la lumière des auteurs anciens.', (Université de Montréal).
- Humbert, Elie, 1977**, *L'imagination active d'après C.G. Jung* (Cahiers jungiens de psychanalyse, 13).
- Jacarme, Pierre, 2008**, *Introduction à la philosophie occidentale : Héraclite, Parménide, Platon, Descartes* (Paris: Pocket).
- Jamet, Thomas, 2011**, *Renaissance Mythologique: l'imaginaire et les mythes à l'ère digitale*. (Gémenos: Francois Bourin).
- Janet, Pierre, 1893**, *Contribution à l'étude des accidents mentaux chez les hystériques* (French theses).
- Janet, Pierre, 1907**, *The major symptoms of hysteria : fifteen lectures given in the Medical school of Harvard University* (New York: MacMillan).
- Janet, Pierre, 1921**, *L'automatisme psychologique : essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (9e éd. edn.; Paris: Alcan).
- Janet, Pierre, 1973**, *L'automatisme psychologique : essai de psychologie expérimentale* (S.l.: Societe Pierre Janet (Paris)).
- Jeanguenon, Gilles, 2009**, *Le diable existe: un exorciste témoigne et répond aux interrogations* (Paris: Salvator).
- Jones, Ernest, et al., 1964**, *The International journal of psycho-analysis* (London,: Published by Routledge for the Institute of Psycho-Analysis etc.).

- Joulain, Patrick, 2010**, *De la pulsion d'emprise à l'emprise dans la pulsion* (131; Paris: Cahiers Jungiens).
- Julien, Philippe, 1990**, *Le retour à Freud de Jacques Lacan : l'application au miroir* (Nouv. éd. edn.; Paris: E.P.E.L.).
- Julien, Philippe, 1995**, *Pour lire Jacques Lacan : le retour à Freud* (Nouv. éd. . edn.; Paris: Seuil).
- Jung, 1916**, *Les Sept Sermons aux morts*, ed. L'herbe (Paris).
- Jung, 1964a**, *Réponse à Job* (Paris: Buchet/Chastel).
- Jung, 2011**, *Le Livre Rouge*, ed. Iconoclaste.
- Jung, C. G., 1912**, *Wandlungen und Symbole der Libido (Symbolique et transformation de la libido)*. (Leipzig: F. Deuticke).
- Jung, C. G., 1929**, *Commentary on the secret of the golden flower*, ed. The collected works of C.G. Jung # 13 (2d edn., Bollingen series ; 13; Princeton, N.J.: Princeton University Press).
- Jung, C. G., 1952**, *The structure and dynamics of the psyche*. (Collected Works, 8).
- Jung, C. G., 1956**, *Two essays on analytical psychology* (New York: Meridian Books).
- Jung, C. G., 1964b**, *L'homme et ses symboles* (Paris: Pont Royal).
- Jung, C. G., 1966**, *The spirit in man, art, and literature* (Bollingen series; New York: Pantheon Books).
- Jung, C. G., 1968**, *The archetypes and the collective unconscious* (2d edn., Jung, C. G. (Carl Gustav), 1875-1961. Collected works; [Princeton, N.J.]: Princeton University Press).
- Jung, C. G., 1969**, *The structure and dynamics of the psyche* (2d edn., Jung, C. G. (Carl Gustav), 1875-1961. Collected works; [Princeton, N.J.]: Princeton University Press).
- Jung, C. G., 1970**, *Psychologie et pathologie des soi-disant phénomènes occultes*. (Collected works, Vol 1, 2nd Edition, Princeton University Press.).
- Jung, C. G., 1971**, *Les racines de la conscience : études sur l'archétype* (Paris: Buchet-Chastel).
- Jung, C. G., 1973a**, *Recherches Expérimentales* (Collected Works).
- Jung, C. G., 1973b**, *L'énergétique psychique* (2e éd. entièrement revue et augm. d'un index. edn.; Genève: Librairie de l'Université).
- Jung, C. G., 1974**, *Psychological types* (Jung, C. G. (Carl Gustav), 1875-1961. Collected works; [Princeton, N.J.]: Princeton University Press).

- Jung, C. G., 1975**, *L'homme à la découverte de son âme : structure et fonctionnement de l'inconscient* (10e éd. entièrement rev. et augm. edn.; Paris: Petite bibliothèque Payot).
- Jung, C. G., 1976**, *The symbolic life : miscellaneous writings* (Bollingen series; Princeton, N.J.: Princeton University Press).
- Jung, C. G., 1980**, *La psychologie du transfert : illustrée à l'aide d'une série d'images alchimiques* (Paris: A. Michel).
- Jung, C. G. et Jaffé, Aniela, 1973**, *Ma vie : souvenirs, rêves et pensées* (Nouv. éd. revue et augmentée d'un index. edn.; Paris: Gallimard).
- Jung, C. G. et Cahen, Roland, 1987**, *L'Homme à la découverte de son âme : structure et fonctionnement de l'inconscient* (Nouv. éd. entièrement rev. et augm. edn.; Paris: Albin Michel).
- Jung, C. G. et Perrot, Étienne, 1987**, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or* (Paris: Albin Michel).
- Jung, C. G. et Shamdasani, Sonu, 2009**, *The red book, Liber novus* (1st edn.; New York: W. W. Norton & Co.).
- Jung, C. G., et al., 1963**, *Memories, dreams, reflections* (New York: Pantheon Books).
- Kalsched, Donald, 1996**, *The inner world of trauma : archetypal defenses of the personal spirit* (London ; New York: Routledge).
- Kant, Immanuel et Stockhammer, Morris, 1972**, *Kant dictionary* (New York: Philosophical Library).
- Kant, Immanuel et Alquié, Ferdinand, 1980**, *Oeuvres philosophiques* (Bibliothèque de la Pléiade 286, 317, 332.; Paris: Gallimard).
- Kant, Immanuel et Henriot, Patrice, 1988**, *Critique de la raison pure* (Univers des lettres Bordas; Paris: Bordas).
- Kernberg, Otto F., 1975**, *Borderline conditions and pathological narcissism* (Classical psychoanalysis and its applications; New York: Aronson).
- Kernberg, Otto F., 1989**, *Psychodynamic psychotherapy of borderline patients* (New York: Basic Books).
- Kernberg, Otto F., 2004**, *Contemporary controversies in psychoanalytic theory, techniques, and their applications* (New Haven, Conn. ; London: Yale University Press).
- Kotanski, R., 2001**, *Greek exorcistic amulets* (Boston).
- Kraepelin, Emil, 1976**, *Manic-depressive insanity and paranoia* (New York: Arno Press).
- Kraepelin, Emil, 1984**, *Introduction à la psychiatrie clinique* (Paris: Navarin).

- Kraepelin, Emil, Postel, Jacques, et Allen, David F., 1993**, *La folie maniaque-dépressive* (Collection Mémoires du corps; Grenoble: Jérôme Million).
- Lacan, Jacques et Miller, Jacques-Alain, 1973**, *Le séminaire de Jacques Lacan* (Champ freudien; Paris: Seuil).
- Lacan, Jacques et Miller, Jacques-Alain, 1975**, *Encore. Le séminaire, livre XX*. (Champ freudien.; Paris: Éditions du Seuil).
- Lane Fox, Robin, 1987**, *Pagans and Christians* (New York: Knopf).
- Latour, Bruno, 1991**, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique* (Paris: La découverte).
- Lefranc, Jean, 1997**, *Schopenhauer* (Paris: Éditions de l'Herne).
- Lefranc, Jean, 2002**, *Comprendre Schopenhauer* (Paris: A. Colin).
- Légué, Gabriel, 1874**, *Documents pour servir à l'histoire des possédés de Loudun* (Paris: Delahaye).
- Lemoine, Laurent, 2004**, *Louis Beirnaert, S. J. (1906-1985) : la rencontre insolite et fructueuse entre éthique psychanalytique et éthique chrétienne* (229).
- Lévy-Bruhl, Lucien, 1963**, *L'âme primitive* (Paris: Presses universitaires de France).
- Lewis, I. M., 2003**, *Ecstatic religion a study of shamanism and spirit possession* (3rd edn.; London ; New York: Routledge).
- MacKinnon, Roger A. et Yudofsky, Stuart C., 1991**, *Principles of the psychiatric evaluation* (Philadelphia, Pa.: Lippincott).
- MacKinnon, Roger A., Michels, Robert, et Buckley, Peter, 2006**, *The psychiatric interview in clinical practice* (2nd edn.; Washington, DC: American Psychiatric Pub.).
- Maillard, Christine, 2011**, «*La voie de l'à-venir*» *Du discours prophétique dans le Livre Rouge de C. G. Jung* (Cahiers jungiens de psychanalyse, 134; Paris).
- Manonni, Octave, 1985**, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, ed. Points Essais (Du seuil edn.).
- Marnette, Christian, 2010**, *Emprise et Possession* (131; Paris: Cahiers Jungiens).
- Mastronardi, Dr Vincenzo, 2006**, *11 eme congrés de la Société de psychopathologie Italienne* (Rome).
- Mc Casland, Selby Vernon, 1951**, *By the finger of God: demon possession in early Christianity in the light of modern views of mental illness*. (New York: Mcmillan).
- Mc Williams, Nancy, 1994**, *Psychoanalytic diagnosis : understanding personality structure in the clinical process* (New York: Guilford Press).
- Meissner, W.W, 1986**, *Psychotherapy and the Paranoid Process* (Jason Aronson Inc).

- Melanson, Steve, 2002**, *La thérapie jungienne, une voie de l'expérience religieuse* (Studies in Religion / Sciences Religieuses 31/2 p. 168).
- Mercier Jean, Franq Isabelle, Buor constance, Massin Fabien., 2006**, *Le grand retour du diable*. (La Vie).
- Mossé, Claude, 1996**, *La guerre du Péloponnèse de Thucydide (Auteur). Ed bilingue français –grec*. (Paris: Poche).
- Niedermeyer, Ernst, 1983**, *Epilepsy guide : diagnosis and treatment of epileptic seizure disorders* (Baltimore: Urban & Schwarzenberg).
- Nietzsche, 1974**, *The Gay Science* (Originally 1882 edn., Vintage books; New-York).
- Oesterreich, Traugott Konstantin, 1966**, *Possession demoniacal & other, among primitive races, in antiquity, the Middle ages, and modern times* (New Hyde Park, N.Y.: University Books).
- Olszowy-Schlanger, Judith, et al., 2008**, *Dictionnaire hébreu-latin-français de la Bible hébraïque de l'Abbaye de Ramsey (XIIIe s.)* (Turnhout: Brepols).
- Oppenheim, A, 1956** *Dreams in the ancient near east*. (Dallas: American Philosophical Soc.).
- Oppenheim, Leo, 1977**, *Anciens Mesopotamia: portrait of a dead civilization.*, ed. Erica Reiner (Chicago: University of Chicago Press).
- Perry, John Weir, 1974**, *The far side of madness* (A Spectrum book; Englewood Cliffs, N.J.,: Prentice-Hall).
- Pindar, John Bagnell, 1965**, *The Nemean odes* (Amsterdam: Hakkert).
- Platon et Brisson, Luc, 1994**, *Parménide* (Garnier Flammarion. Texte intégral 688; Paris,: Flammarion.).
- Putnam, Frank W., 1989**, *Diagnosis and treatment of multiple personality disorder* (Foundations of modern psychiatry; New York: Guilford Press).
- Ramnoux, Clémence, 1986**, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque* (2e éd. edn., Champs (Flammarion (Firme)) ; 154; Paris: Flammarion).
- Revue-Francaise-de-Psychanalyse, 1998**, *Les clivages* (Presses Universitaires de France edn.).
- Riffault, Hélène, 1994**, *Les Valeurs des français* (Sociologies; Paris: PUF).
- Romain, Rituel, 2006, p. 34**, *De exorcismis et supplicationibus quibuscam (Rituel des exorcismes)*. (Editions typica emendata edn.; Città del Vaticano: Vatican).
- Ross, Colin A., 1994**, *The Osiris complex : case-studies in multiple personality disorder* (Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press).

- Salzmann, Monique, 1993**, *Du bon usage de la dissociation* (78; Paris: Cahiers Jungiens, p 55).
- Salzmann, Monique, 2011**, *La peur du féminin* (Rennes: Part commune).
- Sands, Harry et Minters, Frances C., 1977**, *The epilepsy fact book* (Philadelphia: Davis).
- Sardan, Jean-Pierre Olivier De, 1994**, *Possession, affliction et folie: les ruses de la thérapisation*. (L'Homme, 34; Paris).
- Schneider, Monique, 1979**, *Le féminin expurgé : de l'exorcisme à la psychanalyse* (Paris: Retz).
- Schopenhauer, Arthur, 2004**, *Critique de la philosophie kantienne* (Paris: L'Harmattan).
- Schur, Max, 1982**, *La Mort dans la vie et l'œuvre de Freud* (Paris: Gallimard).
- Schwartz-Salant, Nathan, 2011**, *La marque de celui qui a vu le chaos : Compte-rendu du Livre Rouge de C. G. Jung* (134; Paris: Cahiers jungiens de psychanalyse).
- Shapiro, David, 1965**, *Neurotic styles* (The Austen Riggs Center. Monograph series, no. 5; New York: Basic Books).
- Shorter, Edward, 1997**, *A history of psychiatry : from the era of the asylum to the age of Prozac* (New York ; Toronto: John Wiley & Sons).
- Sinason, Valerie, 2002**, *Attachment, trauma and multiplicity : working with dissociative identity disorder* (Hove [England] New York: Brunner-Routledge ; Taylor & Francis).
- Smith, Jonathan, 1978**, *Towards interpreting demonic powers in hellenistic antiquity* (New York: De Gruyter).
- Sorensen, Eric, 2002**, *Possession and exorcism in the New Testament and early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Stephenson, Craig E., 2009**, *Possession : Jung's comparative anatomy of the psyche* (London ; New York: Routledge).
- Stol, Marten, 1993**, *Epilepsy in Babylonia* (Cuneiform monographs; Chicago: Groningen).
- Storr, Anthony, 1983**, *The essential Jung* (Princeton, N.J.: Princeton University Press).
- Tomkins, Silvan S., 1962**, *Affect, imagery, consciousness*, 4 vols. (New York: Springer).
- Tomkins, Silvan S., Izard, Carroll E., et American Psychological Association., 1965**, *Affect, cognition, and personality : empirical studies* (New York: Springer Pub. Co.).
- Tribolet, Serge, 2008**, *Plotin et Lacan: la question du sujet* (Beauchesne).

- Van de Castle, Robert, 1994**, *Our dreaming mind.*, ed. Ballantine books. (New York.).
- Vandenbroucke, Bernadette, 2004**, *Être psychiatre et analyste jungien à notre époque : essai de mise en perspective.* (Topique, 2004/3 no 88, p. 109-117: L'Esprit du temps).
- Veith, Ilza, 1965**, *Hysteria : the history of a disease* (Chicago: University of Chicago Press).
- Veith, Ilza, 1973**, *Histoire de l'hystérie* (Psychologie contemporaine; [Paris]: Seghers).
- Vieljeux, Juliette, 1993**, 'Reconnaître et relier', *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 78 (Paris).
- Voyé, Liliane, 1991**, *L'incontournable facteur religieux, ou du sacré originaire.* (Revue internationale d'action communautaire.).
- Weber, Max, 1971**, *Économie et société* (Recherches en sciences humaines 27; Paris: Plon).
- Weber, Max et Grossein, Jean-Pierre, 1920**, *Sociologie des religions* (Bibliothèque des sciences humaines; Paris: Gallimard).
- Wilkinson, Tracy, 2007**, *The Vatican's exorcists: driving out the devil in the 21st century.* (New York: Hachette).
- Winnicott, D. W., 1993**, *Compte rendu de Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées de C.G.Jung* (Cahiers jungiens de psychanalyse, 78; Paris).
- Zémor, Denyse, 1993**, *Un Orphée sans corps* (Paris).
- Zilboorg, Gregory et Henry, George, 1941**, *A history of medical psychology* (New York,: Norton).
- Zuckerman, Edward L., 2010**, *Clinician's thesaurus : the guide to conducting interviews and writing psychological reports* (7th edn., Clinician's toolbox; New York: Guilford Press).

ANNEXE I

Références: O'NEIL, E.N., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 8.

| | |
|-----------------------------|--|
| Nom: | PGM I. 195- 222: Prayer of deliverance |
| Numéro de Musée: | Musée National, Berlin, P. Berol. inv. 5025 |
| Datation: | IVe s. ap. J.-C. - Ve s. J.-C. |
| Support: | papyrus |
| Type de texte: | grec, voces magicae |
| Type d'amulette: | prière de délivrance pour des attaques démoniaques (?) |
| Thème: | motif solaire |
| Personnage/divinité: | Hélios, mentionne les anges |
| Type de document: | PGM |

Texte original:

"Ἐστίν οὖν τοῦ [π]ρωτοφουῶς θεοῦ καὶ πρωτογεν[υ]οῦς ἀυστική· ἔπικαλοῦμαι σε, κύριε, κλιθί μου, ὁ ἅγιος θεός, [ὁ] ἐν ἀγίοις ἀναπαυόμενος, ᾧ αἱ Δόξαι παρεστήκασιν διηλεκτώ<ς>· σέ ἐπικαλοῦμαι, [προσ]άτωρ, καὶ δέομαι σου, αἰωναῖε, αἰωνακ<τ>νοκράτωρ, αἰωνοπολοκράτωρ, ἐπὶ τοῦ ἑπταμερ[ί]ου σταθεῖς χαω· χαω·χα·ουφ· χθεβωνήμεεθχρινί[α] μερομι ἰ· Ἄλδα ζω βλαθαμμαχωθ φοῖσα ηκεί. [φνη]ιδου· μηω φερφριθω ἰαχθω ψαχθω φριθιμω [σ]ωσρωθ θαιαστρα φατιρι ταωχι ἰαλθεμεαχε· ὁ τὸ ρίζωμα διακατέχω[ν, ὁ] τὸ ἰσχυρὸν ὄνομα ἔχων τὸ καθηγιασμένον [ὑ]πὸ πάντων ἀγγέλων· ἐπάκουσόν μου, ὁ κτίσας δεκανοὺς κ[ρα]ταιοὺς καὶ ἀρχαγγέλους, ᾧ παρεστήκασιν μυριάδες ἀγγ[έ]λων ἄφατοι· κατ' οὐρανὸν ἀνψύθης, καὶ κύριος ἔπεμ<αρ>τύρησεν [τ]ῆ σόφια σου καὶ κατηυλόγησέν σου <τὴν> δύν[α]μιν καὶ εἶπέν σε σθένειν καθ' ὁμοίότητα αὐτοῦ, ὅσον κα[ὶ] αὐτό[ς] σθένει. ἐπικαλοῦμαι σε, κύριε τῶν πάντων, ἐν ᾧρα ἀνάγκης, ἐπά[κ]ουσόν μο[υ], ὅτι [θλ]ί[βε]ται μοι ἡ ψυχὴ καὶ ἀποροῦμαι ἀ[π]άντων] ἄβου[λο]ς διὸ ἐλθέ μοι, ὁ κυριεύων πάντων ἀγγέλων, ὑπεράσπισόν μου πρὸς πᾶσαν ὑπεροχὴν ἐξουσίας δαίμονος ἀε[ρ]ίου [καὶ εἰ]μαρμένης. ναί, κύριε, ὅτι ἐπικαλοῦμαι σου τὸ κρυ[π]τὸν ὄνομα τὸ διήκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος ἐπὶ τὴν γῆν· αθξοφωμ ζαδθαγηωθφιαθεαα Ἀμβραμι Ἀβρααμ θαλχιλθοε ελκωθωωθη αχθωνων σα Ἰσακ χωνηιωρθασω Ἰωσία ἰχημειωωωα αωσαεῖ, ἀνάσωσόν με ἐν ᾧρα ἀνάγκης· λέγε ἧλίω ἢ ὅπου εἶν κατα[λ]ηφθῆς.

Traduction:

This , then, is the prayer of deliverance for the first-begotten and the first-born god: "I call upon you, Lord. Hear me, holy god who rest among the holy ones, at whose side the Glorious Ones stand continually. I call upon you, / (fore)father, and I beseech you, eternal one, eternal ruler of the sun's rays, eternal ruler of the celestial orb, standing in the seven-part region, CHAŌ CHAŌ CHA OUPH CHTHETHŌNIMEETHECHRINIA MEROUMI ALDA ZAŌ BLATHAMMACHŌTH PHRIXA EKE... PHYEIDRYMEO PHERPHRITHŌ IACHTHŌ PSYCHEŌ PHIRITHMEŌ ROSERŌTH/ THAMASTRA PHATIRI TAŌCH IALTHEMEACHE; you who hold fast to the root, (who) possess the powerfull name which has been consecrated by all angels. Hear me, you who have established the mighty Decans and archangels, and beside whom stand untold myriads of angels. You have been exalted to heaven, and the lord / has borne witness to your wisdom and has praised your power highly and has said that you have strength in the same way as he, as much strength as he (himself) has.

"I call upon you, lord of the universe, in a hour of need; hear me, for my soul is (distressed), and I am perplexed and in want of (everything). Wherefore, (come) to me, you who are lord over all / angels; shield me against all excess of magical power of aerial daimon (and) fate. Aye, lord, because I call upon your secret name which reaches from the firmament to the earth, ATHEZOPHŌIM ZADEAGEŌBEPHIATHEAA AMBRAMI ABRAAM THALCHILTHOE ELKŌTHŌŌEE ACHTHŌNŌN / SA ISAK CHŌEIOURTHASIO IŌSIA ICHEMEŌŌŌŌŌ AŌAEI, rescue me in an hour of need."

Say this to Helios or whenever you are forced to do so.

ANNEXE 2

Référence : (Rituel Romain, 2006, p. 34)

RITUALE ROMANUM
EX DECRETO SACROSANCTI ŒCUMENICI
CONCILII VATICANI II INSTAURATUM
AUCTORITATE IOANNIS PAULI PP. II PROMULGATUM

DE EXORCISMIS
ET SUPPLICATIONIBUS
QUIBUSDAM

EDITIO TYPICA



TYPIS VATICANIS
MMIV

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN
ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS

Prot. 1374/05/L

**DÉCRET CONFIRMANT L'ÉDITION
POUR LE CANADA**

À la demande de son Excellence Monseigneur Brendan Michael O' BRIEN, Archevêque de Saint John's, Président de la Conférence des Évêques catholiques du Canada, par sa lettre du 18 août 2005, et en vertu des facultés accordées par le Souverain Pontife Benoît XVI, nous approuvons et confirmons très volontiers le texte en langue française de la partie du Rituel romain qui a pour titre *Rituel de l'exorcisme et Prières de supplication* (édition typique révisée) tel qu'il se trouve dans l'exemplaire joint.

Dans l'édition imprimée, on insérera intégralement ce Décret, par lequel le Siège Apostolique accorde la confirmation demandée. De plus, deux exemplaires de l'édition imprimée seront transmis à cette Congrégation.

Nonobstant toutes choses contraires.

Au siège de la Congrégation du Culte Divin et de la Discipline des Sacrements,
le 7 septembre 2005.

✠ Domenico SORRENTINO
Archevêque,
Secrétaire

Marius MARINI
Sous-Secrétaire

RITUEL
DE L'
EXORCISME
ET
PRIÈRES
DE
SUPPLICATION

DESCLÉE/MAME

PPW 9762232X

856

B10 816498

DL 16.03-2006



INDEX

| | |
|---|----|
| DECRETUM | 3 |
| PROCEMIUM | 5 |
| PRÆNOTANDA | 7 |
| I. De Christi victoria et Ecclesiæ potestate contra dæmones | 7 |
| II. De exorcismis in munere sanctificandi Ecclesiæ | 9 |
| III. De ministro et de condicionibus ad Exorcismum maiorem peragendum | 11 |
| IV. De ritu adhibendo | 13 |
| V. De adiunctis et accommodationibus | 14 |
| VI. De aptationibus quæ Conferentiis Episcoporum competunt | 15 |
| Caput I – RITUS EXORCISMI MAIORIS | 17 |
| Ritus initiales | 18 |
| Supplicatio litanica | 21 |
| Recitatio psalmi | 24 |
| Lectio Evangelii | 27 |
| Impositio manuum | 28 |
| Symbolum fidei vel Promissiones baptismales | 29 |
| Oratio dominica | 33 |
| Signum crucis | 33 |
| Exsufflatio | 34 |
| Exorcismi formulæ: | |
| Formula deprecativa | 34 |
| Formula imperativa | 36 |
| Gratiarum actio | 37 |
| Ritus conclusionis | 39 |
| Caput II – TEXTUS VARIJ QUI IN RITU AD LIBITUM ADHIBERI POSSUNT | 41 |
| I. Psalmi | 41 |
| II. Evangelia | 60 |
| III. Exorcismi formulæ | 63 |
| APPENDICES | |
| I. Supplicatio et exorcismus qui adhiberi possunt in peculiaribus adiunctis Ecclesiæ | 71 |
| II. Supplicationes quæ privatim adhiberi possunt a fidelibus in colluctatione contra potestates tenebrarum | 78 |

SOMMAIRE

(Les chiffres ci-dessous renvoient aux numéros du Rituel)

PRÉAMBULE

PRÉLIMINAIRES

| | |
|---|-------|
| I. La victoire du Christ et le pouvoir de l'Église sur les démons | 1-7 |
| II. Les exorcismes dans la charge de sanctification de l'Église | 8-12 |
| III. Le ministre et les conditions de l'exorcisme majeur | 13-19 |
| IV. Le rite à suivre | 20-30 |
| V. L'adaptation aux circonstances | 31-36 |
| VI. Les adaptations qui relèvent des Conférences des évêques | 37-38 |

Chapitre I

LE RITE D'EXORCISME MAJEUR39-66

| | |
|-----------------------------------|-------|
| Rites d'ouverture | 40-44 |
| Prière litanique..... | 45-48 |
| Psaume..... | 49-50 |
| Évangile..... | 51-52 |
| L'imposition des mains..... | 53 |
| La profession de foi | 54-56 |
| La prière du Seigneur | 57 |
| Le signe de la croix..... | 58 |
| L'exsufflation | 59 |
| Les formules de l'exorcisme | 60-62 |
| L'action de grâce..... | 63-64 |
| Rite de conclusion | 65-66 |

Chapitre II

CHOIX DE TEXTES

POUR LE RITE D'EXORCISME 67-84

| | |
|--------------------------------|-------|
| I. Psaumes | 67-75 |
| II. Évangiles | 76-80 |
| III. Formules d'exorcisme..... | 81-84 |

ANNEXES

| | |
|---|------|
| I. Supplication et exorcisme pour des circonstances particulières affectant l'Église. . | 1-12 |
| II. Prières que les fidèles peuvent utiliser en privé pour lutter contre les puissances des ténèbres | 1-11 |

ANNEXE 3

Vel:

Per signum Crucis de inimico liberet te Deus noster.

Vel:

Crux sancta sit tibi lux et vita.

Exsufflatio

59. Si conveniens esse videatur, exorcista adversus faciem fidelis vexati exsufflat, dicens:

Spíritu oris tui repelle, Dómine, malignos spíritus:
ímpera eis, ut recédant,
quia appropinquávit regnum tuum.

Exorcismi formulæ

60. Deinde exorcista formulam deprecativam exorcismi maioris pronuntiat, ut infra n. 61. Pro opportunitate etiam formulam imperativam subiungat, ut in n. 62. Aliæ formulæ sive deprecativæ sive imperativæ in Capite II proponuntur, nn. 81-84.

■ LE SIGNE DE LA CROIX

- 58 L'exorciste montre ensuite la croix et avec elle il bénit le fidèle tourmenté, en disant :

**Voici la Croix du Seigneur !
Que s'enfuient tous ses adversaires.**

Ou bien :

**Par le signe de la Croix du Sauveur,
que notre Dieu vous délivre de l'Ennemi.**

Ou bien :

**Que la sainte Croix du Christ
soit pour vous lumière et vie.**

■ L'EXSUFFLATION

- 59 Si cela paraît convenir, l'exorciste souffle vers le visage du fidèle tourmenté et dit :

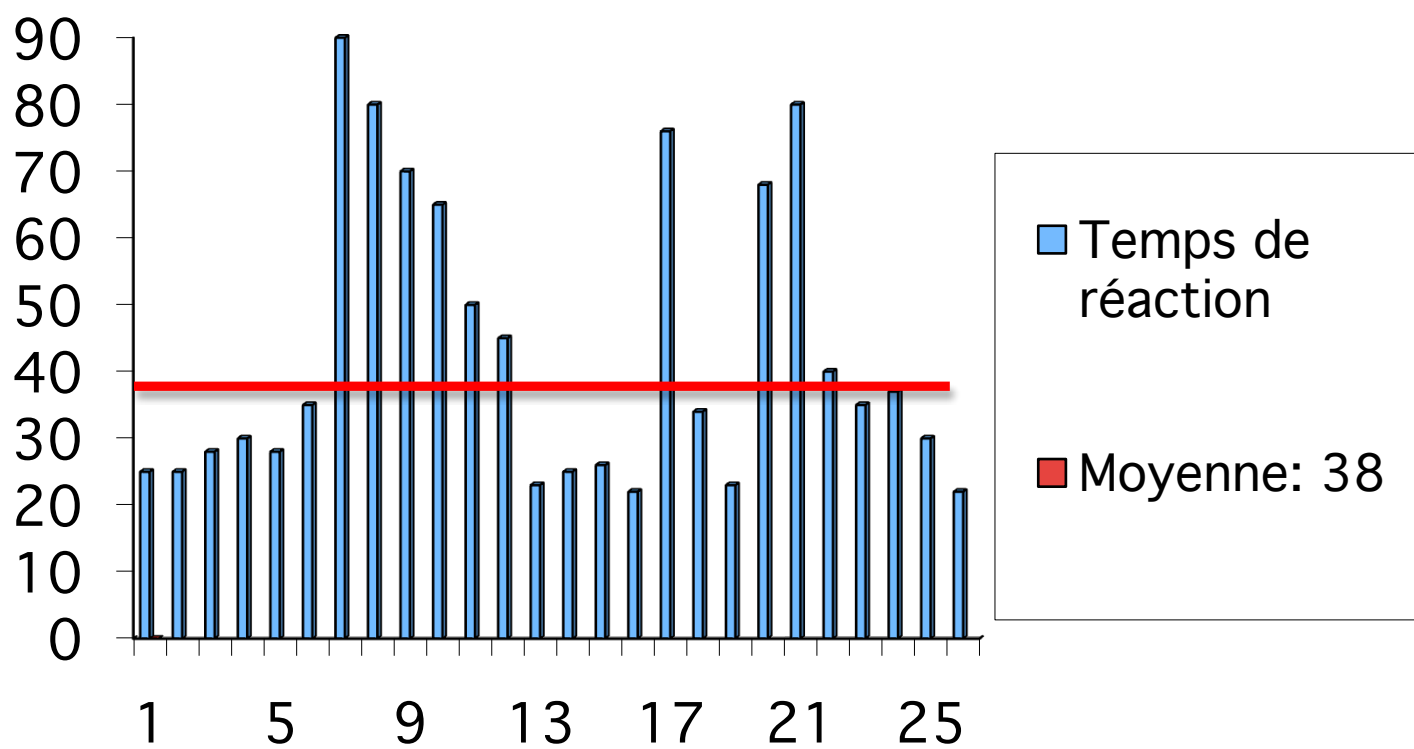
**Par le souffle de ta bouche, Seigneur,
repousse les esprits mauvais,
commande-leur de s'en aller,
parce que ton règne est proche.**

■ LES FORMULES DE L'EXORCISME

- 60 L'exorciste prononce ensuite la formule déprécative de l'exorcisme majeur, ci-dessous, n. 61. S'il le juge opportun, il peut y ajouter la formule impérative, ci-dessous, n. 62. Il trouvera d'autres formules, soit déprécatives, soit impératives, au chapitre II, nn. 81-84.

ANNEXE 4

(Storr, 1983: p. 35)



(7-Couteau, 17-Lance, 20-Pointe, 21-Bouteille)

ANNEXE 5

(Bordeleau, 2010)

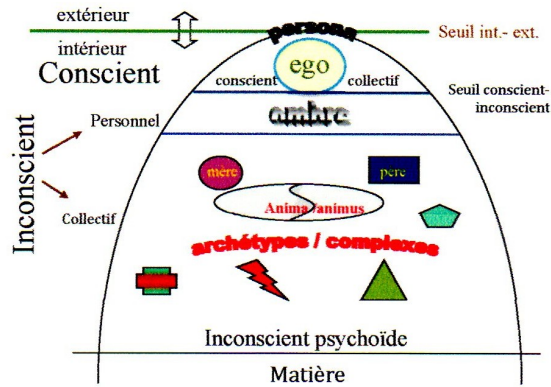


Figure 1. Constituants structuraux de la psyché

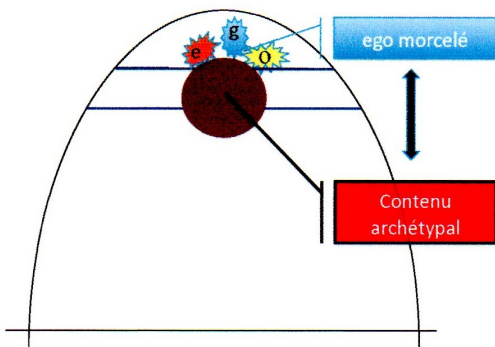


Figure 2. Axe vertical

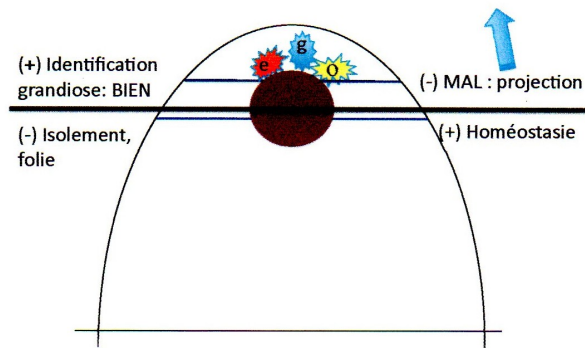


Figure 3. Axe horizontal