

# Les esprits par les hommes : notes sur les rites d'incorporation des Masheitani à Zanzibar

Autor(en): **Motta, Marco**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia**

Band (Jahr): **15 (2010)**

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1007305>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# LES ESPRITS PAR LES HOMMES

## NOTES SUR LES RITES D'INCORPORATION DES *MASHEITANI* À ZANZIBAR

---

Mots-clés: Rites · Esprits · Possession · Zanzibar · Schématisation · Catégorie · Epistémologie

Marco Motta

Les pistes de réflexion que je propose dans cet article concernent ce que les anthropologues appellent communément les «rites de possession» par les esprits (*spirit possession* en anglais). L'emploi de guillemets précise d'emblée une première précaution: il s'agira de questionner ce qui est habituellement utilisé – et de façon souvent acritique – comme catégorie d'analyse. Une recherche de plusieurs mois sur l'archipel de Zanzibar est à l'origine de cette contribution au dossier du rituel. Après avoir étudié les différentes formes locales d'interaction avec les esprits, il me semble qu'un regard rétrospectif et réflexif sur mes propres modalités de mise en forme du discours sur la «possession» s'avère nécessaire.

Je proposerai donc un éclairage en trois points qui se veut en même temps, et de manière plus large, une invitation à penser le travail anthropologique en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle. Premièrement, que peut bien dire un anthropologue à propos des «esprits»? Si quelques auteurs comme Larsen (2008) ou Boddy (1994) en ont fait un sujet d'étude à part entière, on trouve néanmoins peu de littérature traitant directement des esprits comme catégorie du discours et comme objet de savoir. Le «statut» immatériel et invisible que le sens commun anthropologique leur attribue en fait un casse-tête épistémologique particulièrement tenace. Une double nécessité s'impose donc: revenir sur la notion d'esprit en anthropologie afin d'en saisir l'usage dans notre langage d'une part, et poser le problème complexe de l'élabo-

ration d'un modèle (une façon d'*écrire*) adéquat pour rendre compte de la réalité vécue de l'expérience d'autre part. Deuxièmement, ce questionnement appelle quasi instantanément la remise en cause de la notion de «possession». S'il paraît convenu dans la littérature anthropologique qu'un esprit possède sa «victime» (Colleyn et Pêché 1983; Hell 1999; Lambek 1996; Leiris 1989; Lewis 1977), les Zanzibaris, eux, «possèdent» leurs esprits. Même si cette formule est un abus de langage – nous verrons qu'une des difficultés principales a trait aux problèmes de traduction (Kilani 2000: 14-16; Borutti 2001: 69-106) et donc à la manière dont nous mettons en forme l'expérience de terrain –, elle a le mérite de questionner ce qui est resté tapi dans l'ombre dans beaucoup de recherches. A partir du constat de l'inadéquation de l'interprétation en termes de possession dans le cas zanzibari, nous pourrions légitimement nous poser la question, et ce sera mon troisième et dernier point, de la configuration des modèles en anthropologie. Si par la mise à l'épreuve empirique, nos schèmes d'appréhension des cultures se révèlent aussi inappropriés qu'arbitraires, alors n'est-il pas du devoir du chercheur de reformuler les problématiques préalablement établies et ainsi ouvrir un champ nouveau pour la pensée? En reconduisant le problème désormais ancien des rites de possession à partir d'un point focal original, j'aimerais suggérer que la garantie de la qualité et de l'intelligence du débat anthropologique se mesure autant à l'exigence critique et réflexive qu'à la capacité d'innovation des chercheurs en sciences sociales.

## QUAND LES MOTS POSENT PROBLÈME

Bien que le problème de la catégorisation déborde largement les quelques propos auxquels je vais me tenir ici, il me paraît toutefois nécessaire de s'arrêter un instant à l'une de ses caractéristiques, à savoir que la catégorie véhicule un bagage cognitif qui n'est ni neutre ni anodin. Si nous considérons le mot «esprit», il apparaît – non seulement dans le sens commun mais également dans la littérature sur le sujet (ASSR 2009; Hell 1999; Lambek 1996; Lewis 1977) – qu'il fait régulièrement référence à au moins trois notions: la religion, la croyance et le surnaturel. Remarquons la proximité sémantique entre ces trois termes, qui par ailleurs relèvent tous d'une sémiologie monothéiste sémitique (Benveniste 1969). A ce titre, il est intéressant de noter que *spiritus*, en tant que catégorie générique qualifiant ce qui relevait en même temps de la foi catholique (le Saint-Esprit) et du surnaturel (les démons, les génies, etc.), nous a été légué par le latin médiéval chrétien. Le terme contemporain, «esprit», porte la marque des différentes sédimentations de sens dans l'histoire de sa conception. Il serait par conséquent très instructif de faire le point sur les connotations et la moralité qui ont accompagné et forgé l'histoire de cette notion et dont nous sommes en partie les dépositaires. Cela n'étant pas du ressort de ce travail, retenons simplement que la charge sémantique de la catégorie d'esprit est complexe et appelle de ce fait notre vigilance lorsque nous nous référons à d'autres contextes culturels.

L'écueil face auquel je me suis trouvé lors de mes premiers séjours à Zanzibar était de formuler mes questions et ma problématique en ces termes-là, par le simple fait d'être confronté à des esprits. La valise de mots avec laquelle j'ai mis les pieds dans ce monde insulaire était celle de la religion, de la croyance et du surnaturel. Appliquer au contexte zanzibari ce qui dans ma propre culture relevait de l'évidence – contraint par la règle d'usage à *croire aux esprits qui habitent un monde surnaturel*, ces derniers ne pouvaient relever d'un autre domaine que celui du religieux (Lara 2005; Lenclud 1990; Pouillon 1998; ASSR 2009; Needham 1972) – est vite apparu comme excessivement abusif<sup>1</sup>. En face, les Zanzibaris me révélaient un autre truisme: les esprits, en tant qu'êtres faisant intrinsèquement partie de notre monde, relèvent de notre quotidien. Il ne s'agit donc pas de les indexer sur un monde autre que celui que chacun

pratique d'ordinaire, et encore moins de les réduire à un vocable religieux. Celui-ci est confiné au domaine de l'islam (98% de la population) et la foi qu'un pratiquant musulman peut mettre en Allah ne saurait se confondre avec les pratiques rituelles dites occultes auxquelles ils participent. Ce qui implique aussi qu'aucun Zanzibari ne m'a jamais parlé des esprits en termes de croyance. Si d'aventure on lui trouvait un équivalent linguistique en kiswahili (langue nationale tanzanienne et kenyane), ce qui par ailleurs semble bien difficile puisque qu'on dénombre au moins sept occurrences pour qualifier notre «croire», son usage ne s'appliquerait vraisemblablement pas au contexte des rituels d'incorporation des esprits.

Par ailleurs, là où en français nous ne trouvons qu'un seul terme (esprit), nous en relevons au moins quatre en kiswahili: *sheitani* (dont le pluriel, *masheitani*, est utilisé comme traduction de notre notion générale d'esprit), *pepo*, *jini*, *mzimu*, chacun dénotant un type d'esprit différent dans des contextes variés. Les choses se compliquent encore lorsque l'on comprend que le véritable enjeu d'un rituel zanzibari n'est pas de dire *ce qu'est* un esprit – voyons-y une obsession ontologique de la part de l'anthropologue et non pas une préoccupation des locaux – mais *qui* est l'esprit auquel on s'adresse. La typologisation indigène se complexifie ensuite en leur attribuant un sexe (masculin / féminin / hermaphrodite), une origine (maasai, giriamana, européenne, persane, etc.), une confession (musulmane, catholique, païenne, etc.), un domicile (cavernes, plages, côtes, haute mer, mosquées, arbres, etc.), des traits de caractère (euphorique, amusant, malveillant, séducteur, jaloux, etc.) et un lignage (de telle famille, avec tel nom, de tel clan, etc.). Si dans la conception commune en anthropologie nous usons d'une catégorie plutôt descriptive, substantive, universalisante, abstraite et a-historique, du côté zanzibari nous parlons d'entités vivantes, concrètes, émotives, dont le tempérament et la participation au quotidien des gens leur confèrent le statut d'interlocuteur. Même si nous assistons également à des personnifications parfois similaires dans nos sociétés, sur le plan collectif et social, nous faisons face à des différences considérables. Ces quelques remarques très lapidaires nous permettent pourtant de poser les bases d'une réflexion de fond à mener (I) sur les procédés de catégorisation et leurs effets sur la production du savoir et (II) sur la manière dont nous pourrions concevoir la pratique de la traduction culturelle au sein de la discipline.

<sup>1</sup> Je citerai pour exemple la préface de Rozenberg et d'Albert du numéro de janvier-mars 2009 de la revue *Archives des sciences sociales des religions* consacré au surnaturel, dans laquelle ils formulent leur «proposition première» comme suit: «le surnaturel, soit un type de phénomènes distingués des phénomènes normaux, impliquant l'idée d'entités ou de forces invisibles en mesure d'influencer sur le cours du monde et des existences, entre toujours dans la définition d'une religion» (ASSR 2009: 10).

## LE RENVERSEMENT D'UN SCHÉMA

Le savoir anthropologique sur les esprits subit un autre écueil redoutable. Celui-ci repose en effet sur un acquis particulièrement ancré dans la grammaire des chercheurs: la relation entre un esprit et un humain est une relation de possédant/possédé. Cette conception, bien que faisant violence à la complexité et à la diversité d'un tel phénomène, s'impose néanmoins comme une interprétation acquise et peu discutée au sein de la communauté des scientifiques, comme chez Colleyn et Péché (1983), Lewis (1977) ou Lambek (1996), quatre grands spécialistes en la matière. C'est peut-être oublier un peu vite que le couple possédant/possédé est le résultat d'une schématisation qui, si elle est indistinctement appliquée à des contextes aussi variés que les cultes de Nya au Mali, la *santería* cubaine ou le *kuda kepang* malaisien, ne saurait relever de la rigueur épistémologique à laquelle je prétends. Je voudrais montrer que le contexte zanzibari s'impose, *a contrario*, comme l'anti-modèle de ce type de construction théorique. On assiste, dans ce cas particulier, à un renversement du schéma: ce sont les individus qui ont (*sont avec* ou *en présence*) des esprits. L'expression courante est *kuwana*, qui est communément traduit par «avoir», ce qui est incorrect. Littéralement, cela signifie « tre et» ou « tre avec». Il s'agit donc d'une apposition du verbe être (*kuwa*) avec la conjonction de liaison «et» ou «avec» (*na*), dont l'idée d'horizontalité prime sur notre conception verticale de possédant/possédé. Non seulement nous avons l'inverse de ce qui est communément proposé comme grille de lecture, mais cette inversion s'avère de surcroît incorrecte dans le cas qui nous concerne. Le kiswahili ne disposant pas de forme proprement possessive du verbe avoir, d'autres expressions caractérisent la relation. Le verbe *\_vaa*, qui signifie «porter des habits», est utilisé dans l'expression: « tre porté par un esprit». L'idée est que le corps humain leur sert d'habillement. Quant au verbe *\_jaa*, signifiant «se remplir», «devenir corpulent», est utilisé pour dire que quelqu'un est «rempli par un esprit» et prend ainsi une consistance particulière. Le corps, en tant qu'enveloppe et *locus* de l'expérience, sert dans ce cas de vaisseau aux entités exogènes; il les fait advenir, les rend manifestes. «Rendre présente» la situation souhaitée, tel est le principe qui sous-tend nombre de rituels chamaniques fondés sur le mode dramatique de représentation des esprits et des rapports avec eux» (Hamayon

1997: 120). Pour cette raison, il est préférable de parler d'*incorporation* des esprits, voire de *métabolisation*, plutôt que de possession. D'où mon expression: les esprits *par* les hommes. On retrouve, dans cet ordre de représentation, l'idée que le corps leur sert de *kiti*, de chaise, sur laquelle prennent place les *masheitani* (Larsen 2008), tout comme il sert de cheval destiné à être chevauché par Nya dans le contexte malien<sup>2</sup> (Colleyn et P ché 1983). La formule binaire qui a fait les beaux jours des anthropologues intéressés par les rituels n'a aujourd'hui plus lieu de s'imposer comme des ceill res universelles. Un regard réflexif et critique est ici nécessaire pour ne pas subir ce qui s'impose comme une réalité anthropologique intouchable. Il s'agit précisément d'interroger ce qui se donne à nous comme une évidence de discours.

## REPENSER LA CONSTRUCTION DU SAVOIR ANTHROPOLOGIQUE

Après le très bref panorama que je viens d'esquisser, tentons de synthétiser deux points à mes yeux essentiels. Le premier consiste à reconnaître que le travail de l'anthropologue est fondamentalement un travail de *médiation* (Borutti 2001: 69-132). A toutes les étapes de son cheminement interprétatif, depuis la préparation et l'élaboration de ses problématiques initiales jusqu'à la rédaction finale du texte, le chercheur est aux prises avec le problème de la traduction culturelle. Comment médiatiser ce qui s'est donné, d'une part dans mon expérience sensible et perceptive à laquelle je n'ai aucun accès *immédiat* – je reconstruis et reforme mes schèmes perceptifs à chaque expérience nouvelle (Borutti 2003, 2006) –, d'autre part dans le langage (qui m'est étranger) des cultures dans lesquelles j'ai vécu? La discussion autour de la catégorie d'esprit nous a bien montré que, face au problème posé par l'écart, nous n'avons d'autre choix que de repenser nos propres modalités d'appréhension des phénomènes (Borutti 2001: 93-98). Il s'agirait, dans la construction d'un savoir anthropologique soucieux des conditions mêmes de possibilités d'un tel savoir, d'être en mesure de thématiser la *distance*, à la fois spatiale, temporelle et culturelle. Si, pour les insulaires, les esprits relèvent du monde quotidien et non du surnaturel, s'ils sont une évidence de perception plus qu'une croyance et qu'en tant qu'interlocuteurs concrets et pragmatiques ils ne

<sup>2</sup> Un champ réflexif est ici ouvert sur la question de l'*hospitalité* dans le processus d'incorporation des esprits. La part active que nous avons à jouer dans le protocole rituel sert à entrer dans une relation d'échange avec les esprits: c'est en leur *offrant* un espace d'expression – car c'est seulement à travers nous qu'ils peuvent se manifester – et en répondant à leurs exigences qu'ils pourront en échange nous garantir une bonne *co-habitation*, voire une bonne fortune.

sauraient en aucun cas se confondre avec le religieux, alors que dire de notre travail? Si nous ne pouvons nous satisfaire d'imposer nos propres schématisations ou à l'inverse d'adopter naïvement celles des indigènes, alors comment concevoir notre tâche? En d'autres termes, comment dépasser ce qui se présente souvent comme une alternative exclusive entre d'une part le maintien d'une distance irrémédiable qui réifie l'autre dans ce qu'il a de radicalement différent (il n'est pas conçu comme *un autre soi possible*) et, d'autre part, l'annihilation complète de cette distance pour entrer dans un rapport empathique et d'identification (*l'autre devient mon alter ego* et je me confond avec lui)?

Je voudrais suggérer, et c'est là mon second point, que la seule chose à laquelle nous pouvons peut-être prétendre, c'est l'invention de *mondes possibles*<sup>3</sup> par *l'immersion dans une forme de vie autre qui nous questionne en même temps qu'elle nous altère*. Nous n'avons plus la prétention de dire ce qu'est le réel; encore faudrait-il postuler son existence. Laissons cela aux réalistes et à leur rhétorique sclérosante. Peut-être s'agit-il plutôt de poser des balises pour la pensée, de telle manière que les problèmes puissent être reformulés et traités selon un point de vue original (Affergan et al. 2003; Welscher 2005). Une certaine humilité pourrait dans ce cas orienter notre réflexion sur les limites de notre prétention au savoir en esquissant les contours d'un espace du pensable: espace fait de modèles qui soient malléables et plastiques, destinés à épouser les courbes, les aspects et les multiples anfractuosités de l'expérience sans en forcer les traits ni en effacer les spécificités. Pourquoi ne pas fabriquer une matrice d'inspiration wittgensteinienne d'un «comme si» dans laquelle le rapport analogique et différentiel avec d'autres parcelles de nos expériences tiendrait une place privilégiée en tant qu'il nous informe d'un «air de famille», d'un sens apparu, dans la fêlure, à la frontière du semblable et de l'étrange? Et si nous faisons de notre pratique une anthropologie ouverte, en laissant le champ libre à toutes les bifurcations, pour autant que la modélisation soit d'une manière ou d'une autre toujours mise à l'épreuve de l'expérience empirique?

## BIBLIOGRAPHIE

- AFFERGAN Francis, BORUTTI Silvana, CALAME Claude, FABIETTI Ugo, KILANI Mondher, REMOTTI Francesco 2003. *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*. Paris: Ed. de l'École des hautes études en sciences sociales.
- ASSR (Archives des sciences sociales des religions) 2009. Des expériences du surnaturel. *Archives des sciences sociales des religions* 145.
- BENVENISTE Emile 1969. «La religion», in: *Vocabulaire des institutions indo-européennes 2. Pouvoir, droit, religion*, p. 177-279. Paris: Minuit.
- BLACK Max 1990. «Some puzzles about meaning», in: *Perplexities*, p. 13-29. Ithaca/London: Cornell University Press.
- BODDY Janice 1994. «Spirit possession revisited: beyond instrumentality». *Annual Review of Anthropology* 23: 407-434.
- BORUTTI Silvana 2001 (1991). *Théorie et interprétation. Pour une épistémologie des sciences humaines*. Lausanne: Payot.
2003. «Sentimento e scrittura dell'altro in antropologia», in: Mario RUGGENINI (a cura di), *La comunicazione: ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, p. 79-100. Roma: Donzelli.
2006. *Filosofia dei sensi: estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*. Milano: Raffaello Cortina.
- COLLEYN Jean-Paul, PÉCHÉ Jean-Jacques (vidéo) 1983. *Les chemins de Nya: culte de possession au Mali*. A.C.M.E. Prod., Charleroi: R.T.B.F. Prod. Etc.
- HAMAYON Roberte 1997. «Esprit, es-tu encore là?». *L'Homme* 37(143): 117-122.
- HELL Bertrand 1999. *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris: Flammarion.

<sup>3</sup> L'invention de mondes possibles est ici à comprendre dans le sens qu'en donne Ludwig Wittgenstein tout au long de ses investigations philosophiques et de ses remarques sur Frazer, c'est-à-dire comme des fictions heuristiques (Wittgenstein 1982, 2004). Voir également les considérations de Max Black (1990) sur la signification.

## RECHERCHES EN COURS

KILANI Mondher

2000 (1994). *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne: Payot.

LAMBEK Michael

1996. «Afterword. Spirits and their histories», in: Jeannette MARIS MAGEO, Alan HOWARD (Eds), *Spirits in Culture, History and Mind*, p. 237-250. London / New York: Routledge.

LARA Philippe de

2005. *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*. Paris: Ellipses.

LARSEN Kjersti

2008. *Where Humans and Spirits Meet. The Politics of Rituals and Identified Spirits*. London: Berghahn Books.

LEIRIS Michel

1989. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. Paris: Fata Morgana.

LENCLUD Gérard

1990. «Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie des croyances en pays de savoir». *Terrain* 14: 5-19.

LEWIS Ioan M.

1977 (1971). *Les religions de l'extase. Etude anthropologique de la possession et du chamanisme*. Paris: PUF.

NEEDHAM Robert

1972. *Belief, Language and Experience*. Oxford: Blackwell.

POUILLON Jean (dir.)

1998. *Le cru et le su*. Paris: Seuil.

WELSCHER Claude

2005. *Transe et possession rituelle: éléments pour un paradigme de la théâtralité et du jeu*. Mémoire de DEA «Histoire comparée des religions et états modifiés de conscience», Université de Lausanne.

WITTGENSTEIN Ludwig

1982 (1979). *Notes sur le rameau d'or de Frazer*. Lausanne: L'Age d'homme.

2004 (1958). *Recherches philosophiques*. Paris: Gallimard.

## AUTEUR

Marco Motta est assistant doctorant au Laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale (LACS), à l'Institut des sciences sociales de l'Université de Lausanne. Ses recherches portent sur les rites consacrés aux esprits sur l'archipel de Zanzibar, sur le théâtre ainsi que sur les questions épistémologiques liées à la construction d'un savoir anthropologique.

LACS, Université de Lausanne, Anthropole, 1015 Lausanne  
Marco.Motta@unil.ch