

## Ouvrir le poing. Écoute, parcours initiatique et possession (Maroc, Mayotte)

Bertrand Hell

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ethnomusicologie/112>

ISSN : 2235-7688

### Éditeur

ADEM - Ateliers d'ethnomusicologie

### Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2006

Pagination : 161-178

ISSN : 1662-372X

### Référence électronique

Bertrand Hell, « Ouvrir le poing. Écoute, parcours initiatique et possession (Maroc, Mayotte) », *Cahiers d'ethnomusicologie* [En ligne], 19 | 2006, mis en ligne le 15 janvier 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ethnomusicologie/112>

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Tous droits réservés

---

# Ouvrir le poing. Écoute, parcours initiatique et possession (Maroc, Mayotte)

Bertrand Hell

---

- 1 La crispation des poings : telle semble bien l'attitude corporelle des possédés de nature à attirer immédiatement l'attention des *moqaddem* (Maroc) ou des *fundi madjini* (Mayotte), autant de « maîtres des esprits » rompus aux comportements les plus agités et donc peu enclins à se départir de leur flegme lors des rituels.
- 2 Au Maroc lors d'une *ziara* (la visite) sur le tombeau d'un marabout thaumaturge, ou au cours de la nuit de possession (la *lila*) organisée par une confrérie populaire, une personne peut se voir soudainement « frappée » (*madrub*) par un djinn. Elle va alors soit s'effondrer au sol, raide et tétanisée, soit, au contraire, se mettre à trembler violemment puis à convulser. Dans les deux cas le premier geste qu'effectue le *moqaddem* est de soigneusement enfumer les poings crispés du possédé avec du *jawi* (le benjoin) ou de les arroser d'eau de fleur d'oranger. Et ceci en cherchant à dénouer les doigts contractés. Un souci identique prévaut à Mayotte, en particulier au terme de la possession lors de la sortie de l'esprit. Même les initiés peuvent être sujets d'une telle rétraction musculaire au niveau des doigts. Aussitôt le *fundi* s'en aperçoit et vient les masser après les avoir enduits soit de parfum Pompeia s'il s'agit d'esprits *patrosi*, soit de kaolin pour les esprits *tromba* venus de Madagascar.
- 3 « Il ne faut jamais laisser s'installer ceci... », me confia récemment Attoumani, le *fundi* de Petite Terre en commentant le vigoureux massage qu'il opérait sur le poing d'un possédé. « Ceci » désigne tout ce qui entrave le traitement curatif (et initiatique) dont la finalité vise à dénouer, à délier un corps « frappé », à lui rendre sa fluidité. A ce titre, les cultes de possession, au Maroc comme à Mayotte, peuvent être regardés comme de véritables *rituels de décrispation*. La plus grande attention y est accordée au corps parlant des possédés. C'est donc ce processus d'écoute et d'interrelation situé au cœur même du phénomène ritualisé de la possession que je me propose d'éclairer dans cet article en

m'appuyant sur mes propres matériaux ethnographiques. Partant, quelques réflexions méthodologiques et anthropologiques s'imposent.

## Le principe de la possession maîtrisée au Maroc

- 4 Une précédente publication (Hell 2000) m'a permis de faire ressortir toute l'importance que revêt au Maroc l'idée de « travailler » avec ses génies. Le terme *khadem* employé couramment renvoie explicitement au principe d'une initiation exigeant une participation active des néophytes, la finalité étant de parvenir à cet état de possession maîtrisée que constitue le *hâl u' aql* (littéralement « le transport lucide »). Cette question ayant déjà été traitée, l'accent est plutôt à mettre ici sur la manifestation emblématique de cette possession maîtrisée, à savoir les rituels fakiriques pratiqués par toutes les confréries populaires au Maroc (Gnawa, Jilala, Aïssawa, Hamadcha, etc.). Se couper furieusement avec un couteau aiguisé à l'appel du djinn Sidi Hamou, promener une torche enflammée sur son visage lorsqu'on est saisi par Baba Mimun, malaxer à pleines mains des bouts de verre tranchant sous l'impulsion de Sidi Hajej ou encore boire de l'eau bouillante à l'invocation du grand saint Sidi Rahal, nécessitent de la part des initiés un total contrôle de leur « état ». Publics et délibérément, voire exagérément ostentatoires, ces rituels fakiriques témoignent bien sûr de l'authenticité de la possession, gage de l'invulnérabilité. Mais ils constituent également, pour une assistance issue des classes populaires, une parole en actes relative à cette vérité sur laquelle de nombreux traités soufis dissertent subtilement : toute extase pleine (le *wajd*), tout ravissement (le *djdeb*) accompli suppose une part de lucidité chez l'adepte. « Attention » et « concentration » sont des termes qui reviennent régulièrement dans les écrits des grands soufis, à l'instar de Djalâl-od-Dîn Rûmi, le fondateur de la célèbre confrérie des derviches tourneurs (XIII<sup>e</sup> siècle, Konya) : pour lui la quête de l'extase exige de « placer votre image devant vous-même ».
- 5 Maîtrisés, les gestes de se percer les joues avec des broches, de se taillader ou de se brûler ne le furent pas toujours. Le corps des initiés porte des cicatrices, des boursouflures, des balafres, autant de marques impressionnantes qui attestent de la réalité d'un « travail » mené dans la douleur et dans la durée. Ces stigmates de la possession rappellent aux spectateurs que le *hâl u' aql* ne survient qu'au terme d'un cheminement périlleux. Tout un chacun dans l'assistance connaît le parcours de ces initiés, dont l'histoire individuelle est jalonnée d'étapes marquées par l'irruption brutale et violente des forces invisibles. Période d'errance, de rage et d'emportements incontrôlables, pulsions d'automutilation et états proches de la folie furent le lot commun de tous ces grands initiés qui, aujourd'hui, font état d'une alliance harmonieuse avec des esprits responsables de leurs tourments passés. On écarquille les yeux à la vue des prouesses, ou on succombe à l'enthousiasme général, mais on frémit aussi à la pensée des épreuves endurées par le danseur. Nul n'ignore en effet combien les djinns sont hautement redoutables et exigeants. D'innombrables anecdotes circulent sur leur compte, faisant ressortir l'impérieuse nécessité, pour qui s'engage avec eux, de s'en tenir strictement aux règles rituelles.
- 6 La chorégraphie de ces pratiques fakiriques est riche d'enseignement quant à la relation entre musique et possession. Il revient bien sûr toujours aux musiciens d'invoquer et d'appeler les génies grâce à des chants et à une devise musicale spécifiques. Ensuite, toutefois, la conduite de la possession incombe pleinement au danseur lui-même. L'idée

avancée par Gilbert Rouget (1990 : 253) d'un possédé « musiqué » et dominé (par opposition à un chamane « musiquant » et actif) surprendrait beaucoup les adeptes des cultes marocains ! Car si, effectivement, le néophyte semble « subir » la musique du luth-tambour et des crotales, l'initié par contre régit sa propre possession. Il dicte les changements de tempo grâce aux mouvements de son corps, veille à ce que la tension musicale reste à son paroxysme par ses cris et ses appels au djinn, et fixe la durée de la danse. Lors du « travail du couteau » effectué pour des génies tels Sidi Hamou, El Ghumami ou encore Jilali, sa position de conducteur transparait très distinctement. Chacun peut suivre la manière dont, une fois « empli » par le djinn, l'initié détermine en dansant l'alternance des phases : une accélération du rythme pour accroître la « chaleur », suivie d'une sollicitation au luth-tambour pour qu'il joue la mélodie permettant de se couper la langue et les membres. Au terme de la danse, le maître-musicien (le *maâlem*) doit rester attentif au moindre indice corporel du possédé. Même épuisé, gisant au sol et râlant, celui-ci peut, d'un signe furtif, lui faire reprendre le morceau et se redresser brusquement pour reprendre sa danse dans un nouvel élan.

- 7 Les recherches entreprises au Maroc depuis une vingtaine d'années m'ont donc familiarisé avec les idées de contrôle et d'alliance avec les esprits. En élargissant les références ethnographiques, j'ai d'ailleurs proposé de décrypter la position très singulière des initiés (dans les cultes de possession comme dans le chamanisme) au sein de leur société à la lumière de cette fonction de « Maîtres du désordre » (Hell 1999). Depuis 2002, il m'a été donné d'ouvrir un nouveau terrain à Mayotte, dans l'océan Indien, pour analyser, dans une perspective d'anthropologie de la maladie menée en collaboration avec des médecins, l'efficacité symbolique des cultes de possession locaux. Suivre pas à pas le parcours des malades « frappés », observer la cure proposée par les *fundis*, assister aussi bien aux consultations ordinaires qu'aux petits rituels appelés « médicaments » (*dalaos*) et bien sûr comprendre les étapes successives de l'installation des esprits chez un néophyte : voilà la trame des sept mois d'enquêtes effectuées jusqu'ici au cours de quatre séjours mahorais. Les matériaux collectés s'avèrent particulièrement riches pour qui cherche à pénétrer le phénomène d'interrelation néophyte/*fundis*, aussi je me propose de quitter le Maroc pour privilégier à présent les cultes du *ngoma* d'origine bantoue où se manifestent les esprits *patrosi* rouges et blancs et ceux du *tromba* d'origine malgache où les adeptes incorporent les esprits des morts liés aux dynasties royales.

## Les messages du corps

### Mutsamudu (Mayotte), juillet 2002

- 8 Toute la semaine est consacrée aux *dalaos* de Mahaba, une jeune femme de 27 ans qui termine son cycle initiatique. Samedi se tient en effet son grand *ngoma*, cérémonie nocturne au cours de laquelle ses esprits vont publiquement dire leur nom. Mais pour l'heure il s'agit encore de les faire réagir, de calmer leur impétuosité à l'aide de la musique des tambours et des « bassines »<sup>1</sup>. Les convulsions de Mahaba sont fortes, elle tremble violemment en poussant des cris rauques. Mais ces réactions physiologiques sont très directement liées et aux bassines présentées et au rythme musical joué. Après une longue cure, Mahaba est parvenue à canaliser ses crises. Il n'en fut pas toujours ainsi à écouter son mari, quoique... Son itinéraire de possédée est intéressant à reconstituer.

- 9 Après son mariage Mahaba fut victime de troubles sévères du comportement : hallucinations, bouffées délirantes alternant avec des périodes de catalepsie et d'abattement. A ce désordre s'ajoutèrent un dérèglement total du cycle menstruel et quatre fausses couches successives. La désolation s'installa dans la maisonnée, elle s'en prit à ses voisins, expulsa son mari du domicile. Au tout début de sa maladie, on tenta de l'amener plusieurs fois au dispensaire du village<sup>2</sup> ; mais là, un même scénario se répétait à chaque fois. Mahaba gisait inerte et recroquevillée dans un coin de la véranda. Et quand son tour venait, à peine le médecin faisait-il signe à sa famille d'approcher, voilà qu'elle entraînait dans des convulsions terribles, vociférant et se débattant avec fureur. Toute consultation était impossible. Questionnée sur cet épisode, Mahaba, comme son entourage, répond simplement : « C'était pas une maladie de Blancs... » Et effectivement ses esprits *patrosi* manifestaient leur opposition à tout traitement biomédical. Un médicament lui était-il proposé ? Il restait invariablement bloqué dans la gorge provoquant suffocations et vomissements. Force fut donc à sa famille de constater la réalité d'une possession. Aujourd'hui, trois années après l'acmé de ce temps d'affliction, Mahaba est « alliée » avec plusieurs esprits. Ses ennuis de santé ont disparu, elle est mère de deux enfants, l'harmonie conjugale s'est rétablie et, lors des *ngoma* se tenant pour initier d'autres néophytes, ses danses sont particulièrement enthousiasmantes.

Fig. 1 : Le rituel de la dénomination. Culte *ngoma*, Mayotte. Une pièce d'argent est chargée « d'ouvrir la bouche » de la possédée montée sur la chaise.



Photo : Bertrand Hell, 2004.

Fig. 2 : Le rituel de la dénomination. Culte *ngoma*, Mayotte. L'esprit *patros* décline publiquement son identité.



Photo : Bertrand Hell, 2004.

### Pamandzi (Mayotte), décembre 2003

- 10 Nous sommes à présent dans le cadre du travail avec les esprits malgaches *tromba*. Le patient est Abdallah, un homme marié d'une quarantaine d'années vivant à Marseille. Il est rentré depuis six mois à Mayotte pour se faire traiter par un *fundi* car en métropole les médecins consultés penchent pour une hospitalisation psychiatrique suite à l'aggravation de ses attitudes schizoïdes. Nous sommes installés dans une minuscule pièce chez sa sœur. Un autel dédié aux *tromba* a été dressé, une radiocassette diffuse la musique rituelle et le *fundi* est devenu Ndrankenraza, un noble de la dynastie des Sakalava réputé pour ses pouvoirs magiques. Derrière lui trois initiées battent des mains en cadence. Comme durant les rituels précédents, Abdallah reste assis en tailleur devant l'autel le regard fixe et l'air totalement absent. Régulièrement de brutales crises, violentes et brèves, viennent rompre la monotonie de ce *rumbu* (littéralement « battement de mains »). Au bout de quatre heures, rien de nouveau ne semble se passer. Si ce n'est là, au cours d'un nouvel accès convulsif, Abdallah martèle furieusement le sol de son poing fermé avant de le brandir énergiquement par trois fois au-dessus de sa tête. Mais déjà il retombe dans sa phase de profonde léthargie. Derrière lui les participantes échangent un regard de connivence. Le rituel peut se clore sur une note optimiste, un pas important vers la guérison a été franchi aujourd'hui. Pourquoi ? Ce geste de montrer son poing atteste à coup sûr de la présence de Zolaï, ce prince guerrier mort au combat.
- 11 La réaction physique d'Abdallah ne doit pas étonner. Bien d'autres exemples ethnographiques confirment l'existence d'une communication infralangagière basée sur

la lecture de véritables messages corporels. Certains gestes sont parfaitement intelligibles aux yeux des initiés. Ainsi dans le *tromba* on sait déceler la prochaine incorporation de Dadlaï Andrano, un prince mort noyé, lorsque le néophyte se met à suffoquer et à rouler des yeux, ou celle de Dadlaï Husein quand il imprime à sa tête un curieux mouvement de va-et-vient vers l'avant, ou encore celle d'un esprit-enfant tel Papero lorsque sa bouche dessine soudainement une moue boudeuse. Dans le *ngoma* la venue du vénérable Afrit s'annonce par des jambes douloureuses interdisant la station debout, celle de Nuhu, l'esprit blanc, par une grande sensibilité aux chants. Mais ce sont aussi des intolérances alimentaires, des vomissements ou des allergies à certaines plantes qui viendront témoigner, corporellement, d'un interdit propre à un génie particulier.

- 12 Un principe identique de lecture des signes prévaut au Maroc. Lorsque le voyant-guérisseur des Gnawa ou des Jilala ne parvient pas à identifier l'entité qui tourmente son patient et ce même après un sacrifice animal (le sang attire les djinns), alors il préconise d'organiser une petite *lila*. Toutes les cohortes djinniques seront invoquées successivement durant cette cérémonie et il s'agira de bien noter l'attitude du malade. Brusques sanglots, prostration, soudaine nervosité ou même... fuite vers l'extérieur : sous une forme ou une autre, il va réagir à une devise musicale, à une couleur et à un encens, apportant ainsi la preuve qu'il est sous l'emprise du djinn venant d'être appelé par les musiciens.
- 13 Au Brésil lors des cérémonies du Candomblé, un spectateur peut être le jouet d'une « possession brute » et se mettre à rouler au sol en gesticulant. La Mère de Saint sera alors extrêmement attentive aux sons inarticulés qu'il pousse. En effet chaque divinité possède son propre *ilà* (cri) qui permet de l'identifier très précisément : « iô-ni. Hum ! » pour Ogum, sifflement pour Oxumarê, rauquement sonore pour Omulu, etc.
- 14 Les exemples qui précèdent ont été choisis à dessein : ils proviennent de la toute première phase du parcours thérapeutique des possédés, celle placée sous le signe de la maladie réfractaire aux traitements ordinaires. Le désordre qui s'installe est souvent synonyme de confusion mentale et s'apparente à cette « folie chamanique » que doivent surmonter les grands initiés sibériens, océaniques ou nord-amérindiens. Il y aurait cependant quelque risque à poser ici un diagnostic clinique trop hâtif concluant à une altération psychotique ou à une manifestation de « la transe ». Car si désorganisation il y a, elle ne saurait être un état psychopathologique totalement subi. Dès le début de cette période chaotique, le possédé est invité à jouer un rôle dans sa propre cure en délivrant des messages sur la nature de sa possession.
- 15 Cette idée d'une participation active ressort d'ailleurs clairement au moment de choisir son *fundî*, c'est-à-dire avant même le début de la cure. Ce choix n'obéit pas à des contraintes socialement déterminées (volonté de la famille, tutelle d'un *fundî* sur le voisinage). « C'est le génie qui choisit le *fundî* », répète-t-on pour commenter les premières désillusions, les rituels avortés, autant d'échecs qui imposent de poursuivre la recherche du bon thérapeute. On fait référence au principe de *mwafaka*, littéralement « concordance ». La conviction intime du néophyte est primordiale car aucun dialogue avec ses esprits ne pourra se nouer en dehors de l'évidence d'une union symbiotique avec « son » *fundî*. Cette quête d'une interrelation harmonieuse n'est pas propre à Mayotte, elle m'était déjà apparue dans les propos des adeptes marocains ou brésiliens. Et nous pouvons en trouver l'écho même dans des sociétés très rurales : ainsi chez les Anyi (Côte d'Ivoire), lors de leur intégration dans le culte du Kûmian, les novices peuvent changer

d'initiatrice si celle-ci ne parvient pas, durant les premiers mois du cycle cathartique, à extirper « la mauvaise chose » (Duchesne 2001 : 318).

## De la nécessité du dialogue avec les esprits

- 16 La présence d'un interlocuteur valable s'impose donc pour qui se trouve frappé par les esprits. Parvenu à ce stade il n'est pas inutile de rappeler la structure commune de tous ces cultes de possession identifiés par l'anthropologie comme des « rituels d'affliction ».
- 17 On entre dans le cycle de la possession par l'épreuve et l'infortune. La remarque formulée par Michel Leiris à propos du *zar* éthiopien peut légitimement être généralisée : « L'ensemble du processus apparaît comme une sorte d'initiation dont le point de départ aura été la maladie » (1992 : 68). Le désordre et les troubles résultent de l'agression de génies qui revendiquent quelque chose (châtiment résultant de la transgression d'un interdit, non-respect d'un engagement contracté par la famille, pratique sorcellaire, etc.). Les traitements curatifs ordinaires s'avèrent inefficaces ; le mécontentement des entités invisibles s'accroît et se traduit par l'aggravation des symptômes. Avec à la clef la folie définitive ou la mort. Force est alors de se tourner vers l'un de ses maîtres du désordre (les Anyi le nomment « celui qui fend le malheur ») malgré les craintes que l'on éprouve à l'idée de pénétrer dans le monde des esprits. Ce spécialiste de l'invisible devra réussir à établir un dialogue avec des forces jusque-là inconnues et malfaisantes. Cette fonction de *communicateur* est essentielle car rien ne peut se dénouer chez le malade sans que ne soient formalisées explicitement et l'exigence des esprits et leur identité précise. Le rôle-clé du *fundi* consiste donc à faire émerger une parole intelligible au sein d'un état de confusion et d'informulé.
- 18 L'importance vitale de ce processus d'expression verbale trouve à Mayotte une cristallisation particulièrement limpide dans le rituel de dénomination propre au *ngoma*. Il s'agit d'un instant dramatique et frappant. Lorsque, à la suite de la succession des *dalaos*, ses esprits se sont manifestés en exprimant distinctement leurs volontés, alors le néophyte peut enfin organiser sa grande cérémonie d'initiation et lancer de larges invitations incluant sa nouvelle famille, c'est-à-dire tous les initiés qui incorporent des *patrosi* en parenté avec les siens. Après une nuit consacrée aux danses de possession, au petit matin, les tambours s'arrêtent et l'assistance se densifie. Une chaise est posée au milieu de la cour au centre de la foule. Chacun retient son souffle. Chancelant, hébété, le néophyte y est hissé. Dans une atmosphère de tension émotive extrême, tous ses esprits (jusqu'à douze) vont un à un proclamer leur nom publiquement. Souvent les sons s'étranglent dans sa bouche. Les autres initiés-esprits assemblés autour de la chaise l'exhortent par de sonores *Getto!* (« oui » dans la langue djinnique). Le *fundi* lui applique une pâte à base de plantes malaxées sur la poitrine et lui passe une pièce d'argent sur les lèvres afin de susciter une parole distincte et franche. Une fois les *patrosi* nommés, le possédé reçoit les différentes tenues rituelles de couleur blanche ou rouge correspondant à ses esprits. Les initiés se congratulent avec effusion, des spectateurs ne peuvent retenir leurs larmes. Chacun est soulagé, la tension retombe d'un coup. Les tambours reprennent et la nouvelle initiée, rayonnante, se joint au groupe de danseurs.

Fig. 3 : La cure thérapeutique. Culte *tromba*, Mayotte. Le patient est invité à boire le kaolin délayé afin que l'esprit tourmenteur se manifeste par de premiers signes.



Photo : Bertrand Hell, 2005.

Fig. 4 : Rituel d'initiation. Culte *tromba*, Mayotte. Les bains de plantes doivent au préalable fortifier le corps du néophyte.

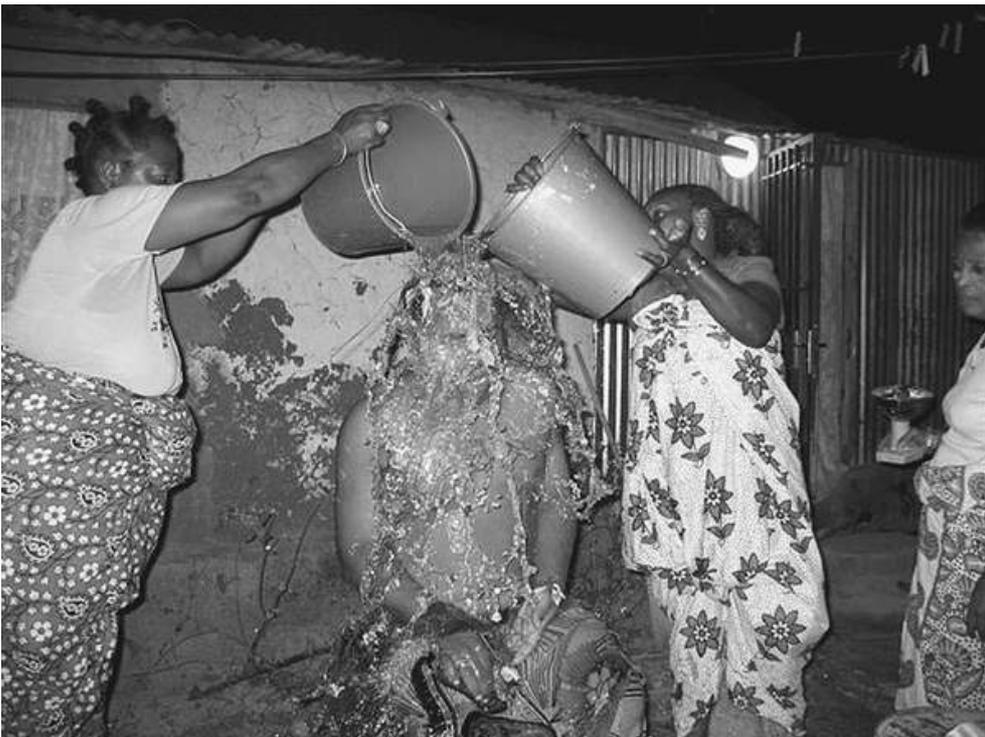


Photo : Bertrand Hell, 2005.

Fig. 5 : Rituel d'initiation. Culte *tromba*, Mayotte. L'esprit du marin Alexandre et une initiée appliquent une pâte végétale sur le corps du néophyte juste avant l'invocation de ses esprits.



Photo : Bertrand Hell, 2005.

- 19 Pour l'adepte, ce rituel constitue une étape cruciale. Il marque un tournant dans son parcours thérapeutico-initiatique. Dans le même moment il recouvre définitivement la santé et devient un véritable allié des esprits. Car une fois leur nom proclamé publiquement les *patrosi* ne le tourmenteront plus. Bien plus ! Il dispose à présent de véritables protecteurs qu'il pourra mobiliser selon ses propres desseins. Ses seules obligations consistent à respecter certains interdits et à se joindre à sa famille djinnique lorsqu'un *ngoma* est organisé pour aider un nouvel adepte. La relation avec les *patrosi* s'est inversée, il peut les convoquer à son gré. Ce nouveau pouvoir se matérialise dans la pièce d'argent qu'il garde soigneusement dans sa demeure, juste à côté de la pile de vêtements rituels et de flacons de *Pompeia*.
- 20 Des premières attaques synonymes de « transes » brutales jusqu'à la capacité d'utiliser la pièce d'argent pour induire une incorporation maîtrisée, le cycle de la possession s'apparente à un véritable processus de domestication progressive des forces surnaturelles. Cette idée d'une transformation possible de la relation avec les esprits transparait explicitement dans les invocations rituelles du *ngoma* pratiqué ailleurs dans l'Afrique bantoue : « *Let darkness turn to light !* », « *That which was the sickness has become the path to the priesthood* » (Janzen 1992 : 105). Le dialogue et la négociation sont les clefs pour surmonter le désordre et construire une alliance bénéfique. Cette logique structurelle du *ngoma* organise de fait tous les cultes d'affliction, à l'instar du *ndöp* sénégalais où le malade doit fixer les *rab* qui le tourmentent et leur construire un autel, ou du *zar* éthiopien qui permet de se réconcilier avec les génies grâce au sacrifice votif.
- 21 Au sein du système de la possession, l'écoute occupe donc une fonction capitale. Le dispositif initiatique d'imprégnation et de familiarisation avec le monde des esprits

n'opère pas de façon automatique ; il requiert l'attention du néophyte, même en dehors de sa conscience réflexive. Sur le plan musical, cet état de vigilance se traduit par la faculté, acquise graduellement, de discerner le caché. Ainsi chez les Gnawa, dans un premier temps, les « frappés » s'abandonnent à une excitation provoquée par le rythme trépidant des crotales en fer. Puis, peu à peu, derrière ce martèlement sonore, ils vont découvrir la mélodie plus intime du *gumbri* (le luth-tambour à trois cordes animé par le *maâlem*) et faire l'expérience profonde de sa subtilité. Plus tard, l'état de *hâl u' aql* leur permettra même de répondre au jeu du maître-musicien, voire de le diriger, à partir de la cadence de leurs pieds. Une évolution identique s'observe à Mayotte. Les néophytes trépigent sur place sans relâche, comme enfiévrés par le seul battement lancinant des deux instruments accompagnant le tambour principal (le tambour sur pied et la plaque de métal frappée avec des baguettes). Les initiés, quant à eux, ne répondent qu'au seul appel du grand tambour et chacun peut voir la manière dont s'instaure un dialogue entre leur chorégraphie et le jeu du tambourinaire.

- 22 Au Brésil le processus de domestication des esprits trouve une concrétisation musicale étonnante, le possédé devenant un musiquant à part entière. L'ethnomusicologue Xavier Vatin note que le cri « brut » des néophytes se métamorphose peu à peu pour devenir pleinement celui de la divinité incarnée : « Ce qui semble le plus frappant au sujet du cri, c'est que cet élément extrêmement personnel et intime fait lui aussi l'objet d'une restructuration » (2005 : 118).
- 23 Dans le culte Kômian des Anyi, l'intimité avec les esprits *bosons* se traduit par l'oreille musicale dont font preuve les initiées. Elles savent bien sûr reconnaître immédiatement le rythme entonné par les musiciens, elles peuvent même, elles aussi, battre les tambours avant leur arrivée. Les esprits exigent par ailleurs que l'adepte soit la meilleure danseuse possible, accomplir un nombre élevé de tours sur soi-même étant le signe d'une initiation aboutie (Duchesne 2001 : 322).
- 24 La place centrale dévolue à la danse dans tous les cultes de possession justifierait un développement spécifique. Relevons simplement ici que les virevoltes fluides des possédés témoignent, publiquement et d'une manière convaincante, de la réussite de la cure. Les chorégraphies attestent non seulement d'un équilibre retrouvé, mais aussi d'une reénergisation effective, d'une pétulance pleinement maîtrisée. Et d'une plénitude irradiante. Le poing s'est décrispé, il est devenu paume ouverte tournée vers les cieux.
- 25 Pour comprendre la possession comme phénomène intégré dans un contexte socio-culturel précis, la méthode ethnologique a largement fait ses preuves. De nombreuses monographies, rigoureuses et détaillées, permettent de bien connaître par exemple le culte de Nya des Minyanka du Mali (Colleyn 1998) ou les rites birmans liés aux esprits *naqs* (Brac de la Perrière 1989). Toutefois, si le questionnement porte plus spécifiquement sur les mécanismes de l'induction de tous ces états où s'expriment l'altérité, le chevauchement, l'extase, le transport, le ravissement ou encore l'incorporation cathartique, force est alors de constater que les études sont beaucoup moins nombreuses. Voilà qui mérite réflexion.

Fig. 6 : L'installation de l'esprit. Culte *tromba*, Mayotte. L'empathie joue un rôle clé dans les premières possessions.



Photo : Bertrand Hell, 2004.

Fig. 7 : Le *fundi* Attoumani possédé par l'esprit Ndrankenraza lors d'une consultation thérapeutique. Culte *tromba*, Mayotte 2005.



## Quel concept ? Quel terrain ?

- 26 Le silence surprenant de l'anthropologie contemporaine sur les ressorts souterrains de la possession résulte, à mon sens, de la généralisation abusive du concept d'une « transe » posée comme un état biologique. Selon Gilbert Rouget : « L'universalité de la transe signifie qu'elle correspond à une disposition psychophysique innée de la nature humaine, plus ou moins développée, bien entendu, selon les individus (1990 : 39). Ce postulat naturaliste constitue le socle des théories anthropologiques de la possession proposée aussi bien par le structuralisme (Heusch 1971), l'ethnopsychiatrie (Devereux 1970) ou la psychosociologie (Lapassade 1997). Je ne voudrais pas ici relancer à nouveau un débat que Roberte Hamayon a ouvert il y a une dizaine d'années en posant clairement le problème dans l'article intitulé : « Pour en finir avec ' la transe ' [...] » (1995). À mon sens, refuser que soit discuté ce concept dans son acception innéiste nous renvoie à l'attitude pseudo-positiviste de la Commission Royale chargée en 1784 de se prononcer sur les cas de guérison collective liée au célèbre baquet d'Anton Messmer. Plutôt que d'instruire le dossier en scientifique, les savants brandirent le terme de « convulsions » jouant de la triple peur qu'une telle qualification allait susciter. Les nouvelles pratiques thérapeutiques du médecin viennois furent frappées d'un ukase idéologique, et la médecine perdit une belle occasion de creuser la question du mécanisme curatif (Rausky 1995).
- 27 Loin de moi l'idée de nier l'existence de la *trans*, c'est-à-dire, en revenant à l'étymologie, de tous ces états marquant « le passage » et signifiant « au-delà de ». Leur réalité constitue l'objet même de mes recherches depuis vingt ans ! Mais accepter le concept psychopathologique de transe revient à s'interdire d'analyser le phénomène dans toute son extraordinaire complexité sociale (corps et apprentissage, fonction de la mimesis, etc.) et culturelle (ethos et expression des émotions, conception de la personne, expérience du sacré, etc.). Pour réintroduire l'étude des états de *trans* dans l'anthropologie, je propose de renouer avec cette règle essentielle de notre discipline que Claude Lévi-Strauss formula ainsi dans son « Hommage à la pensée superstitieuse » : « Contre le théoricien, l'observateur doit avoir le dernier mot ; et contre l'observateur, l'indigène » (Leçon Inaugurale, Collège de France 1960).
- 28 Qu'une démarche réellement inductive, c'est-à-dire privilégiant les données de terrain, puisse renouveler la réflexion sur le chamanisme et la possession, voilà bien ce que de récents travaux ont démontré. Ainsi Anne de Sales a pu faire ressortir l'importance du « bricolage » de l'acte chamanique chez les Magar du Népal (1991) ou Laurent Aubert éclairer la variabilité des formes de possession existant dans les rituels religieux du Kerala (2004). Erwan Dianteill, pour sa part, a restitué « le paysage » que dessinent les cultes d'origine africaine à Cuba en insistant sur le rôle joué par le sensible dans les trajectoires et les expériences des adeptes (2000). Il n'est pas inutile de rappeler ici que ce dernier chercheur doit sa lecture compréhensive du vécu religieux à une démarche interactive résultant de son initiation comme *santero* et comme *babalao*.
- 29 Sur mes propres terrains ce sont bien les discours en acte des possédés (et la manière dont ils sont attendus) qui m'obligent à me questionner sur le processus d'écoute et d'interrelation. En voici une ultime illustration.

## Faubourg d'Agadir. Novembre 2001

- 30 Lala Aïcha, âgée de 55 ans, est une adepte des Jilala de longue date mais son initiation n'est pas parachevée. En particulier elle ne parvient pas à contrôler El Ghumami, le plus puissant des djinns qui la possèdent régulièrement. Nous sommes durant le mois de *chaâbane*, le temps des grandes cérémonies, et la *moqaddma* lui a enjoint d'offrir un mouton à ce génie lié à Saturne (Hell 2002 : 183-193). A l'évidence Lala Aïcha traverse effectivement une période difficile ; elle est nerveuse, irritable et les petits soucis de santé s'accumulent. Durant le chant de El Ghumami, alors que les officiants préparent la victime sacrificielle, Lala Aïcha se met soudainement à déambuler le long de l'aire de danse, le visage sombre, les bras repliés sur le dos et les poings serrés jusqu'à en devenir exsangues. Ce dernier signe n'échappe à personne, prudemment le premier rang de l'assistance recule. A peine la gorge du mouton tranchée, Lala Aïcha entre dans une rage terrible, elle repousse le sacrificateur, se jette sur l'animal et, dans un furieux corps à corps, roule au sol en l'étreignant. Imperturbables, les musiciens poursuivent l'invocation du djinn. La possédée boit le sang, s'en barbouille le visage et la poitrine, puis se relève et, échevelée et furibonde, tourne sur place en hurlant. A plusieurs reprises elle agresse des spectateurs et on la retient difficilement. L'assistance est pétrifiée. Un tel débordement est inhabituel, surtout le geste de se maculer de sang constitue une évidente transgression de l'orthodoxie coranique. A la fin du chant, Lala Aïcha s'écroule inerte au sol et il faudra plusieurs bras vigoureux pour la transporter dans une pièce à l'abri des regards. Cette fureur et cette pulsion pour le sang relèvent bien sûr d'une possession sauvage liée à ce djinn redoutable. Mais chacun sait aussi interpréter cette explosion de violence en fonction des très fortes tensions qui secouent la famille de la possédée. Son attitude, autorisée par la présence de son djinn, est aussi un message très clair adressé à son mari et aux deux aînés qui le soutiennent : le point de rupture est proche. A cet égard la possession peut, dans ce contexte très précis, être lue comme un de ces « modèles d'inconduite » connus de l'anthropologie : l'expression des émotions profondes sert de déclencheur légitime à une renégociation des liens sociaux (Newman 1964). Pour sa part la *moqaddma* préconisa une purification complète et minutieuse de la maison de Lala Aïcha, y compris de tous ses habitants...
- 31 L'idée d'une possession jouant le rôle d'un psychodrame n'est évidemment pas étrangère aux ethnologues. A propos du *tromba*, Jean Poirier remarque : « Les intéressés savent dans leurs excès les plus débridés jusqu'où ils peuvent aller trop loin » (Poirier 1987 : 287). En fin observateur des pratiques malgaches, cet auteur n'en conclut pas pour autant à la simulation ou à l'absence de sincérité des adeptes. « Le monde ésotérique de la possession » peut à la fois relever du jeu et d'un autocontrôle (dans sa phase initiale) et être pleinement considéré comme authentique. L'autorité du possédé tout comme la portée contraignante de la parole des esprits qu'il véhicule en sont des preuves tangibles. Face à ce constat de la réalité d'un « univers second » appartenant au « clair-obscur du psychisme », la position épistémologique de Jean Poirier me semble particulièrement révélatrice du carcan pesant sur notre discipline. A l'ethnologie incombe l'analyse du *tromba* comme mécanisme de régulation sociale des conflits, comme exutoire des tensions internes au groupe. Quant au processus de va-et-vient entre logique ordinaire et vécu de l'incorporation dont témoignent les possédés, il revient à la psychiatrie qui, elle, devrait nous éclairer sur les réactions inconscientes propres à « un organisme et un psychisme fragilisés » (*ibid.* : 282). Ce partage disciplinaire me paraît aujourd'hui devoir être dépassé.

Evoquer le contrôle des initiés sur leurs états de *trans*, s'intéresser au type d'alliance nouée avec les esprits avec sa part de travail, de négociation, voire de marchandage, mettre en relief l'importance du bricolage dans l'efficacité des rituels : tous ces points invitent à placer la question du *jeu de la possession* au cœur même de la compréhension du phénomène.

## Le jeu de la possession : un objet anthropologique

- 32 Pour éclairer cette dimension intrinsèque de la possession, la réflexion doit se déployer sur deux registres complémentaires.
- 33 1) Le premier concerne le champ des croyances et des représentations. Que signifie croire aux esprits ? Les énoncés relèvent-ils d'un sens littéral ou d'une compréhension symbolique ? Et surtout, dans ce cadre spécifique basé sur l'initiation, comment évolue la perception cognitive des adeptes ? Ces questions sont essentielles, elles nous interdisent de penser le rapport aux génies sous la forme d'une adhésion aveugle à un dogme figé. Pour aborder cette problématique du « cru et du su », la référence au travail pionnier de Rodney Needham, *Belief, Language and Experience* (1972), est indispensable. L'anthropologue empressé à restituer la cohérence d'un système symbolique doit ici se doubler d'un témoin soucieux de noter les écarts entre le dire et le faire et d'un ethnographe attentif à la pluralité des modes du croire observable dans la communauté étudiée. Une telle mise en perspective requiert une pratique de terrain approfondie. Car dans le contexte d'une transmission initiatique des savoirs, le chercheur se retrouve tout en bas de l'échelle, les réponses à ses questions sont les mêmes que celles apportées aux enfants !
- 34 Des pratiques d'autodérision, des rites ostensiblement transgressifs ressortissent structurellement du jeu de la possession. Ces faits méritent une attention toute particulière. Le rire des initiés résonne avec la même malice chez les Gnawa du Maroc, dans un *terreiro* du Candomblé ou dans l'arrière-salle d'une Eglise Spirituelle de la Nouvelle Orléans<sup>3</sup>. Le pouvoir de tourner en dérision ses propres croyances par le rire ou par l'acte subversif témoigne d'un regard réflexif des plus intéressants. Une illustration éclairante de cette vocation au détachement nous est apportée par les clowns neweekwe de la société des Zuñis du Nouveau-Mexique. Réputés pour leurs pitreries et leur sens de la facétie, ces clowns appartiennent à une puissante société-médecine de type chamanique. Ils possèdent aussi l'inquiétante latitude de bafouer toutes les conventions, allant jusqu'à perturber les rites religieux ou même uriner publiquement contre la *kiva*, cet édifice sacré où se confectionnent les masques des esprits. Le sens profond de leur rire transgressif ? « Parce qu'elles tournent autour d'une continuelle découverte – ou redécouverte – de la frontière entre religieux et profane, les pitreries des clowns neweekwe fournissent un anticredo à une religion qui ne possède ni credo officiel, ni corps de doctrine codifié. Au-delà des credo et anticredo, les clowns, par leur aptitude à concevoir, mais aussi à interpréter leurs parodies, affirment leur suprême détachement envers des croyances religieuses de toutes sortes [...]. Ils empruntent le chemin de la Voie lactée qui suit la voûte céleste nocturne. De là-haut, ils perçoivent les frontières, quelles qu'elles soient, comme des obstacles faciles à franchir plutôt que comme des murs. C'est pourquoi ils ne rient jamais de leurs propres pitreries, mais quand, en franchissant une frontière, ils provoquent le rire des autres, ils partagent un instant de détachement chamanique avec les non-initiés. » (Tedlock 2004 :134).

- 35 2) Le second registre à explorer se rapporte au quotidien des pratiques liées aux cultes des esprits. Dans le célèbre film *Les Maîtres Fous* (1954), la caméra de Jean Rouch s'attarde exclusivement, en plans serrés, sur la possession violente et saisissante des *haukas* sans nous montrer ces femmes et ces enfants vaquant tranquillement à leurs occupations tout autour. De fait l'anthropologie semble avoir été littéralement fascinée par ces grandes cérémonies publiques et ostentatoires durant lesquelles le phénomène de la possession se cristallise. Certes, mais il importe aussi à présent de se pencher, avec la même minutie ethnographique, sur la partie immergée de l'iceberg, celle où, dans l'intimité des petits rituels préparatoires, dans le vécu partagé des pèlerinages et des sacrifices, s'opère la domestication progressive de cet Inconnu source de désordre. Il faut scruter ces multiples gestes qui participent de la construction de l'efficacité symbolique du culte, percevoir la manière dont s'expérimente l'intentionnalité à travers les actes d'offrandes votives, ou encore mesurer l'importance – vitale aux yeux des *fundi* – des rituels dits de « séparation » qui précèdent l'installation définitive des génies<sup>4</sup>. Quant à ce processus d'écoute nous intéressant ici plus particulièrement, deux fils d'Ariane doivent guider les enquêtes de terrain.
- 36 Lors des consultations thérapeutiques et au cours des nombreux rituels d'installation des génies, une relation interpersonnelle très particulière s'établit peu à peu entre le maître des esprits et le néophyte. Celle-ci repose principalement sur l'infralangagier et l'empathie. La communication émane de l'entrecroisement de deux vécus émotionnels marqués de manière identique par l'expérience de l'invisible. Le statut symbolique de « guérisseur blessé » (selon le concept de Carl Gustav Jung) du *fundi* joue un rôle-clé dans le rapport subjectif qui se noue. Si dans la cure psychanalytique le praticien porte une grande attention à la parole du patient (y compris ses lapsus, ses silences, etc.), le *fundi* témoigne d'une vigilance similaire mais sur l'ensemble du corps parlant. Les réactions physiques du néophyte, ses rêves, ses brusques expressions affectives, ses manières d'être dans un nouvel environnement, ou encore son expérience des phénomènes de synchronicité sont autant de signes dont le chef de culte tient compte à partir de son propre parcours initiatique. L'efficacité des rituels de possession procède très largement d'une relation d'inconscient à inconscient, comme en atteste ce geste fréquemment utilisé à Mayote pour faire monter un génie : le *fundi* pose longuement son front contre celui du néophyte, ce qui déclenche la possession sans qu'un mot ne soit échangé. Le concept d'alliance thérapeutique développé par l'anthropologie médicale anglo-saxonne me paraît ici pertinent pour éclairer le mécanisme silencieux des cures : la guérison résulte de la mise en commun de deux énergies. Voilà pourquoi, à la différence du système biomédical occidental, le soin chamanique se caractérise par l'échange, la chaleur, la proximité, l'absence de formalisme et l'emploi de la langue de tous les jours.
- 37 Le second fil à suivre nous conduit au cœur du cercle des initiés. La relation thérapeutique s'avère en effet triangulaire, une mission importante incombe au groupe des adeptes sur lequel s'appuie le chef de culte. L'observation du fonctionnement de cette communauté est riche de renseignements quant à sa fonction de « Mère », c'est-à-dire, dans un sens psychologique, quant à son rôle de second corps qui entoure, qui protège, qui nourrit d'images. La présence active et attentionnée des initiés apporte au rituel cette dimension sécurisante et libératrice (la psychanalyse évoquerait une fonction de régression) qui permet au néophyte à la fois d'expérimenter des états de conscience jusque là traumatisants et de mettre à jour des phénomènes affectifs enfouis. Application de kaolin, soutien corporel lors des crises, exhortations chaleureuses, etc. : les multiples

gestes prescrits par le rituel sont investis d'une très forte charge émotionnelle et favorisent l'anamnèse collective ou la catharsis. Cette fonction maternante du groupe transparait également sur le plan musical. Les initiées créent une véritable matrice sonore englobante grâce à leurs battements de mains prolongés. Outre l'inscription mimétique et « la communion des consciences », le groupe fournit au néophyte le cadre privilégié du partage des images et du sensible qui présidera à la restructuration profonde de sa personne. C'est dans le quotidien des rites vécus ensemble que s'acquiert progressivement le langage servant à penser sa propre expérience de l'invisible et du sacré.

- 38 En conclusion de ces quelques remarques sur le jeu de la possession une question s'impose. Pour appréhender les ressorts des états de *trans*, l'anthropologie peut-elle encore cheminer seule ? Abandonner la référence rigide à une transe « innée » ne signifie pas pour autant un repli sur des questions strictement culturalistes. Le monde des émotions, de la perception cognitive ou des processus inconscients n'est plus une *terra incognita*. Venant des neurosciences, des hypothèses intéressantes nous interpellent. Pour ma part je tire le plus grand profit de la collaboration engagée avec des psychothérapeutes utilisant l'hypnothérapie ou des ethnopsychiatres, leurs réflexions me permettant de saisir l'importance du « hidden observer » dans les phénomènes de dissociation, de mesurer la complexité des modalités d'activité de la conscience ou encore de découvrir l'existence des processus cérébraux ancrés dans « le corps agissant ». Plus généralement ce sont les travaux d'Antonio Robert Damasio sur le rôle fondamental joué par les émotions dans la structuration de la personne (2001) ou ceux de Boris Cyrulnick sur la propension spécifique à l'Homo Sapiens Sapiens d'ensorceler le monde (1997) qui enrichissent nos propres perspectives. D'aucuns s'inquiètent de l'impérialisme des neurosciences. Il ne me semble guère plus redoutable que celui exercé ces dernières décennies par la psychanalyse freudienne ! Et collaborer avec d'autres disciplines pour l'étude du religieux, n'est-ce pas, en définitive, renouer avec la proposition émise, dès 1936, par Marcel Mauss : « Il y a, même au fond de tous nos états mystiques, des techniques du corps qui n'ont pas été étudiées [...]. Cette étude socio-psycho-biologique de la mystique doit être faite » (1950 : 386) ?

---

## BIBLIOGRAPHIE

AUBERT Laurent, 2004, *Les feux de la Déesse. Rituels villageois du Kerala (Inde du Sud)*. Lausanne : Payot. Collection Anthropologie – Terrains.

BRAC DE LA PERRIERE Bénédicte, 1989, *Les rituels de possession en Birmanie. Du culte d'Etat aux cérémonies privées*. Paris : éditions Recherches sur les civilisations.

COLLEYN Jean-Paul, 1988, *Les chemins de Nya. Culte de possession au Mali*. Paris : EHESS.

CYRULNICK Boris, 1997, *L'ensorcellement du monde*. Paris : Odile Jacob.

DAMASIO Antonio R., 2001, *L'erreur de Descartes*. Paris : Odile Jacob.

DEVEREUX Georges, 1970, *Essais d'Ethnopsychiatrie générale*. Paris : Gallimard.

DIANTEILL Erwan, 2000, *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Paris : éditions de l'EHESS.

DUCHESNE Véronique, 2001, « Corps et oracle. La transe divinatoire du Kûmian » in M. C. Dupré (dir.) : *Familiarité avec les dieux. Transe et possession*. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires : 307-327.

HAMAYON Roberte, 1995, « Pour en finir avec “la transe” et “l’extase” dans l’étude du chamanisme ». *Etudes mongoles et sibériennes, cahier 26* : 155-190.

HELL Bertrand, 1999, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris : Champs-Flammarion.

HELL Bertrand, 2000, « Travailler avec ses génies. De la possession sauvage à la possession maîtrisée chez les Gnawa du Maroc », in D. Aigle, éd. : *La politique des Esprits*. Nanterre : Société d’Ethnologie : 411-434.

HELL Bertrand, 2002, *Le Tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa*. Paris : Flammarion.

HEUSCH Luc de, 1971, *Pourquoi l’épouser ? et autres essais*. Paris : Gallimard.

JANZEN John, 1992, *Ngoma : discourses of healing in Central and Southern Africa*. Los Angeles : University of California Press.

LAPASSADE Georges, 1996, *Les rites de possession*. Paris : Anthropos.

LEIRIS Michel, 1992, *C’est-à-dire*. Paris : Jean-Michel Place.

MAUSS Marcel, 1950, « Les techniques du corps » (1936) repris in *Sociologie et Anthropologie*. Paris : PUF : 363-386.

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

NEWMAN Philip, 1964, « Wildman behavior in New Guinea Highlands Community », *American Anthropologist* 66 : 1-19.

POIRIER Jean, 1987, « Tromba et Ambalavelona chez les Bezanozano », in *Ethnologiques. Hommages à Marcel Griaule*. Paris : Hermann : 277-289.

RAUSKY Franklin, 1995, « Transe hypnotique et psychopathologie collective » in Henri Michaux, dir. : *La transe et l’hypnose*. Paris : Imago : 93-104.

ROUGET Gilbert, 1990 [1980], *La musique et la transe. Esquisse d’une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris : Gallimard.

SALES Anne de, 1991, *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamannique des Magar du Nord*. Nanterre : Société d’Ethnologie.

TEDLOCK Barbara, 2004, *Rituels et pouvoirs zuñis*. Paris : Plon (1<sup>re</sup> éd. anglaise 1992).

VATIN Xavier, 2005, *Rites et musiques de possession à Bahia*. Paris : L’Harmattan.

## NOTES

1. L’initié inhale successivement les vapeurs se dégageant de plusieurs récipients où macèrent des plantes rituelles.
2. A Mayotte les soins médicaux sont gratuits et faciles d’accès.
3. Une séquence du film d’Erwan Dianteill *Roll with the Spirit* (EHESS 2004) montre les adeptes en train de parodier, avec de grands éclats de rire, leurs possessions.

4. Dans tous les cultes de possession on insiste sur l'absolue nécessité de procéder, grâce à de soigneux rituels de purification et d'exorcisation, à la séparation entre entités pathogènes et esprits pouvant être incorporés.

---

## RÉSUMÉS

Comprendre le phénomène de la possession impose de mener un patient travail d'observation en amont des grands rituels publics. Comme dans tous les rituels d'affliction, au Maroc (cultes *gnawa*, *jilala* et *hamadcha*) et à Mayotte (culte *patrosi* d'origine bantoue et *tromba* d'origine malgache), les manifestations d'un corps investi brutalement par une force extérieure sont extrêmement spectaculaires : elles ne doivent cependant pas occulter le fait qu'à toutes les étapes de l'installation des esprits, le possédé est amené à jouer un rôle actif. La capacité à contraindre le corps à adopter peu à peu une gestuelle rituelle précise découle de la relation intersubjective qui s'instaure entre le possédé et « le maître des esprits ». Attention minutieuse aux relations corporelles, aux messages d'interaction d'un côté, développement de l'écoute (perception musicale mais aussi compréhension des signes, empathie) de l'autre vont trouver leur aboutissement dans le rituel de dénomination de l'esprit, ultime étape pour une incorporation équilibrée et maîtrisée.

Ce principe d'une construction interactive de la relation avec l'invisible se retrouve sur d'autres terrains (cultes afro-brésiliens, Afrique de l'Ouest, Inde du Sud, etc.) et cette récurrence invite à remettre en cause la théorie innéiste de « la transe ». Il paraît temps de renouveler le regard anthropologique sur le mécanisme des états de *trans* en accordant la priorité à l'étude ethnographique du jeu de la possession.

## INDEX

**Index géographique** : Maroc, Mayotte

## AUTEUR

### BERTRAND HELL

Bertrand Hell, docteur ès-lettres (Ethnologie), est Professeur des Universités et enseigne à l'Université de Franche-Comté et à l'EHESS (Paris). Membre du Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux de l'EHESS, ses travaux portent sur l'efficacité symbolique des cultes de possession et du chamanisme et se situent à l'entrecroisement de l'anthropologie de la maladie et de l'anthropologie religieuse. Ses principaux terrains sont le Maroc, Mayotte et le Brésil. Il a notamment publié *Possession et Chamanisme. Les maîtres du désordre* (Paris : Champs-Flammarion, 1999) et *Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa* (Paris : Flammarion, 2002).