Les Cahiers d'Afrique de l'Est / The East African Review

40 | 2008
Varia

Sous la menace des *masheitani*

Des esprits et des hommes à Zanzibar

Marco Motta

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/eastafrica/595>

DOI : 10.4000/eastafrica.595

ISSN : 2790-1076

Éditeur

IFRA - Institut Français de Recherche en Afrique

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2008

Pagination : 9-125

ISSN : 2071-7245

Référence électronique

Marco Motta, « Sous la menace des *masheitani* », *Les Cahiers d'Afrique de l'Est / The East African Review* [En ligne], 40 | 2008, mis en ligne le 07 mai 2019, consulté le 09 décembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/eastafrica/595> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/eastafrica.595>

Ce document a été généré automatiquement le 9 décembre 2021.

Les Cahiers d'Afrique de l'Est / The East African Review

Sous la menace des *masheitani*

Des esprits et des hommes à Zanzibar

Marco Motta

« Il est des sentiers que nul n'a foulés, mille
ressources de santé, des centaines d'îlots secrets
de la vie. On n'a encore épuisé ni découvert
l'homme lui-même, ni la terre de l'homme »
Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Préambule

- 1 À l'origine de cette étude, se trouve un intérêt particulièrement marqué pour tout ce qui relève du rite et des formes spectaculaires humaines. Que ce soit le théâtre, la danse, la musique, les joutes oratoires ou les processions, ces formes d'actions ont toujours beaucoup eu à nous dire sur ce qui fait les enjeux d'une société. Pensons à la danse Butô au Japon, à la fête des fous dans notre Moyen-Âge chrétien, aux rites de possession Gnawa dans le Maroc contemporain ou encore, plus proche de nous, aux développements d'un théâtre d'avant-garde dadaïste et surréaliste. Les interrogations soulevées par le caractère « total » des *performances* quelles qu'elles soient, engageant le corps et l'esprit, imbriquant le somatique et le psychique, catégories qui s'avèrent par ailleurs fort peu adéquates pour en rendre compte, se sont posées à moi de manière, pour ainsi dire, presque « évidente ». Le mystère de *ce qui se passe* dans l'acte rituel comme dans toute autre forme de théâtralité s'imposait comme le point nodal d'une réflexion de fond à mener sur l'acte performatif lui-même. « Il y a quelque chose qui participe de l'esprit d'une *opération magique* dans cette intense libération de signes, retenus d'abord, et jetés ensuite soudainement dans l'air. » (Artaud, 2006 : 93) C'est précisément l'intérêt pour cette « magie » dont parle Artaud qui m'a amené à travailler sur les rites d'incorporation des esprits à Zanzibar.
- 2 Deux questions, *a priori* triviales, se sont imposées comme point de départ. Manifestement, les Zanzibaris pratiquent des rites en présence d'esprits : alors qui sont-ils, quel est le motif de leur participation aux rituels, et *a fortiori* pourquoi l'activité

rituelle semble-t-elle s'intensifier ces dernières décennies ? Partant, que se passe-t-il lors de ces événements ? Ces interrogations me mèneront, nous le verrons tout au long de cette étude, dans les méandres d'un questionnement portant sur mes propres modalités de pensée. En sondant toujours plus en profondeur les questions précitées, force a été de reconnaître l'inéluctabilité et la nécessité du déplacement réflexif qui m'a accompagné jusqu'au bout du présent travail. Manifestement irréductibles, les phénomènes ne se laissent pas saisir par l'autorité explicative, encore trop souvent dogmatique et despotique, du chercheur occidental mais dans les questions qu'ils lui adressent et donc, ne se laissent approcher de manière convaincante que dans la circularité du mouvement interprétatif. Faire l'expérience de l'étrange, ici des rites de métabolisation des esprits à Zanzibar, dépose immanquablement un terreau fertile où il est possible d'y faire germer de nouvelles réflexions. Ainsi, cet essai se veut moins l'élaboration d'un savoir sur la société zanzibarie qu'un *exercice de déconstruction* de la matrice de fond à partir de laquelle je pense mon expérience tanzanienne.

*

- 3 J'aimerais saisir ici l'occasion de remercier quelques personnes et institutions, sans lesquelles cette étude n'aurait pas vu le jour : la Fondation Me. J.-J. Van Walsem, rattachée à l'État de Vaud, de laquelle j'ai reçu un financement indispensable pour mon séjour tanzanien ; le Zanzibar Indian Ocean Research Institute (ZIORI), son directeur le professeur Abdul Sheriff et son assistant Saleh Mohammed Saleh, pour leur disponibilité et la riche documentation à laquelle ils m'ont donné accès ; la State University of Zanzibar (SUZA) et les professeurs Bi Maryam, Bwana Omar, Bwana Ramadhani et Bi Daulat pour leur cours de kiswahili de qualité et les nombreux débats sur les esprits locaux.
- 4 Mes remerciements vont aussi à Hajj Mohammed Hajj pour ses remarques d'une grande pertinence et son aide ; Bwana Suhad et sa famille, dans laquelle j'ai habité plusieurs mois et avec laquelle les nombreux échanges que nous avons eus m'ont apporté de précieuses informations sur la culture locale ; le professeur Farouk Topan dont les remarques particulièrement profondes et savantes du monde swahili m'ont redirigé dans ma démarche.
- 5 Finalement, je remercie tout particulièrement Basile Despland pour sa grande stimulation, sa présence et ses relectures attentives du manuscrit. Merci à Irène Maffi pour son appui et sa lettre de soutien ainsi qu'à mon directeur de mémoire, le professeur Mondher Kilani, pour m'avoir initié à la discipline anthropologique et pour m'avoir transmis le goût intarissable de la connaissance critique des cultures. Un merci sans condition va pour terminer à Claude Welscher pour m'avoir insufflé la passion dans la pensée, pour son exigence sans limites et son indéfectible soutien.

Cartes géographiques

Illustration 2: L'archipel de Zanzibar

Zanzibar and Pemba

État autonome de la République Unie de Tanzanie, il comprend trois îles principales : Unguja (communément appelée Zanzibar), Pemba et Tumbatu.

Introduction : d'une pertinence des esprits pour la réflexion anthropologique

« Ainsi, à l'épaisseur des choses ne s'oppose qu'une exigence d'esprit. »

Francis Ponge, *Le Parti pris des choses*.

- 6 Une question se pose d'emblée : pourquoi les esprits ? Reformulée, elle pourrait être : en quoi une attention portée aux esprits pourrait-elle nourrir une réflexion de type anthropologique ? S'il est à remarquer la vaste littérature sur les rituels, la possession et le chamanisme, il est au contraire significatif qu'aucun ouvrage traitant directement de la question des esprits ne me soit tombé entre les mains. La plupart des chercheurs semblent avoir mené leurs études comme si les esprits étaient hors de portée de l'anthropologue (relevant d'un domaine, par exemple « spirituel » ou « mystique », qui ne les concernait pas) ou simplement acceptés comme entités non questionnées sur le plan épistémologique. Il m'est cependant apparu très clairement, dès le début de mon enquête, que je n'allais pouvoir faire l'économie de la question du « statut » des esprits dans mon discours. En faire une base problématique s'est alors révélé être d'une richesse aussi fertile qu'insoupçonnée.
- 7 À Zanzibar, la catégorie « esprit » s'est très vite imposée comme une évidence de discours. Si du côté zanzibari elle semblait relever du sens commun, elle devait au contraire être questionnée du côté de l'anthropologue. Interroger la place que tient une telle catégorie dans notre langage m'a alors poussé à revenir sur le fondement discursif qui la supporte. La notion d'« esprit » appelle dans notre langage francophone un

vocabulaire, comme par exemple la « croyance » ou la « religion », sur lequel nous ne pouvons faire l'impasse. L'usage de la notion d'esprit est indexé sur d'autres notions qui lui sont associées dans notre langage, ce qui nous plonge dans une *forme de vie*, selon Wittgenstein, dans laquelle nous ne saurions intégrer des concepts étrangers de façon acritique. En pensant plus largement le problème de la traduction comme transfert, passage d'un *langage* à un autre accompagné d'un travail *sur et dans* ce qui les distance (Borutti, 2001 : 67-105), nous ne pouvons, en tant que chercheurs soucieux de la manière dont se construit notre discours, passer sous silence les procédés qui ont conduit à la construction de la catégorie d'« esprit » telle qu'elle sera utilisée dans ce mémoire. L'effort réflexif consistera à s'interroger sur l'implication de l'usage d'une telle notion et de ses dérivés afin d'en questionner non seulement l'adéquation au phénomène mais aussi la pertinence dans le discours de cet essai. Cet enjeu épistémologique nous incitera dès lors à une relexicalisation et un renouvellement de notre vocabulaire, le texte anthropologique nécessitant l'attribution d'un « statut » à ce qui n'« en a pas ». L'exigence épistémologique de cette étude est de composer discursivement avec l'altérité représentée par les esprits. « Faire avec » ne veut encore pas dire adhérer, et la démarche du chercheur consiste, au-delà d'une interrogation sur la croyance aux esprits ou sur leur réalité, à leur reconnaître au moins une consistance discursive.

- 8 À Zanzibar, les esprits s'appellent communément les *masheitani* (sing. *sheitani*). Appartenant au même monde que les humains, ils y sont chez eux au même titre que n'importe quel être vivant. Leurs interactions avec les hommes se limitent pourtant souvent à un espace-temps particulier qui est le leur par excellence, le *ngoma ya masheitani*. Relevant des pratiques de l'*uganga* ou de l'*uchawi*¹, qui ont par ailleurs souvent tendance à se confondre, le phénomène apparaît donc comme résultant essentiellement de ce que nous appelons le rituel. Fondamentalement liés à l'action humaine, les esprits nous invitent à les penser à la fois comme entité, comme catégorie, et comme relevant d'une ritualisation, c'est-à-dire d'une performance. C'est donc entre ces deux topiques – l'une concernant les esprits eux-mêmes et l'autre l'espace de leur interaction avec les humains – que je construirai la thèse de ce mémoire.
- 9 La première partie formera la colonne vertébrale de la présente étude. Il s'agira d'y définir de la manière la plus claire possible un cadre réflexif de travail dans lequel nous pourrions nous déplacer par la suite. Relevant d'un questionnement épistémologique sur mon expérience empirique, les procédés de sa traduction et sa mise en forme textuelle, cette première partie sera en même temps une mise au point sur la notion d'« esprit » et ses corollaires, la croyance, la religion, le rituel. Après avoir reconsidéré et reformulé certaines de leurs problématisations, mon propos cherchera à questionner leur usage dans le discours anthropologique. C'est pourquoi, après avoir identifié les problèmes posés par ces termes et leur incapacité à rendre compte d'un phénomène comme celui dont je parle ici, je proposerai comme alternative un modèle pragmatique qui me semble des plus adéquats, de part sa malléabilité d'une part et, de l'autre, par le fait que nous ne serons dès lors plus contraints à utiliser des notions rendant difficile notre compréhension des événements. Nous verrons également que le problème des « données » de terrain, matière encore à l'état brut et non questionnée sur le plan épistémologique, s'est transformé en une réflexion sur les notions de « trace », d'« indice » et d'« indexicalisation » à partir desquelles il nous est possible d'établir un rapport d'interprétation avec le phénomène. La grande diversité du matériau empirique ne m'a pas permis de faire l'économie d'une réflexion sur la manière de le

« lire » ni sur son agencement à partir duquel j'ai construit une forme de connaissance. Dans une méthode proche du diagnostic, il s'agira de décrypter l'« inscription » des phénomènes dans le monde et, par l'approche déictique, de les associer dans un rapport de contiguïté. Ainsi serai-je en mesure d'identifier les symptômes de l'événement plutôt que l'événement lui-même. Entrer en matière par le biais méthodologique m'a paru nécessaire pour d'emblée donner droit à toute la complexité du phénomène.

- 10 Nous serons ensuite en mesure d'aborder la deuxième partie du présent travail qui se veut l'esquisse d'une approche possible des modalités d'interaction entre les humains, leurs vies, et les *masheitani*. Il s'agira dans un premier temps de faire le point sur quelques éléments de cosmologie locale. Nous aurons besoin de certaines notions propres au langage de l'*uganga* afin de cerner de la manière la plus aiguë et précise possible ce que, dans un deuxième temps, je soumettrai à notre réflexion : la rencontre ritualisée des esprits et des humains, de laquelle nous ferons émerger un questionnement sur la notion de « menace » et la négociation de la « sanction morale » à l'œuvre dans son « évaluation ». La manifestation des enjeux dans la trame rituelle implique une prise de position, et donc un engagement éthique de chacun des actants du *ngoma*. Une attention portée à l'acte évaluatif nous poussera par conséquent à nous intéresser à *ce qui est évalué*, et pourquoi cela est effectué dans le cadre d'un rite. Nous glisserons ainsi vers nos considérations finales sur l'ancrage contextuel de tout *ngoma ya masheitani* et serons donc en mesure d'établir des liens entre les enjeux socio-historiques et politiques de la société zanzibarie et ce qui se joue dans l'évaluation rituelle.
- 11 Finalement, à partir de l'ensemble de ces observations, nous serons en mesure d'ouvrir des pistes réflexives quant à ce qui fait notre démarche anthropologique. Je proposerai alors l'introduction de la notion de « parodie », et à partir d'elle, celle de « réflexivité », qui permettra de mettre en lumière des dispositions rituelles dont le caractère *étrange* nous a peut-être échappé au cours de ce travail. Cela me permettra *in fine* de montrer en quoi la configuration d'un modèle exige de nous une attention particulièrement soutenue au langage utilisé – nous construisons nos modèles avec des mots, par conséquent ce sont eux que nous définissons, et non pas le monde – ainsi qu'un esprit créatif capable de procéder à des branchements originaux, voire inédits, entre des concepts et des raisonnements qui jusque-là sont restés isolés les uns des autres.

1. Cadre épistémologique et méthodologique de travail

1.1 De l'expérience vécue à sa textualisation : agencer les matériaux recueillis

« L'homme est un sujet qu'il n'est pas facile de disposer, de faire sauter dans sa main. Il n'est pas facile de tourner autour de lui, de prendre le recul nécessaire. Le difficile est dans ce recul à prendre, et dans l'accommodation du regard, la mise au point. Pas facile à prendre sous l'objectif. »

Francis Ponge, *Proèmes*.

- 12 L'idée de débiter ce travail par des considérations d'ordre épistémologiques et méthodologiques a été motivée par une double exigence. D'abord, il me paraît judicieux d'entamer le compte rendu d'une expérience de terrain en commençant par exposer et questionner les *contextes* de cette expérience. Si au final, le lecteur aura parcouru un

texte et se sera imprégné d'un certain contenu, il est du devoir critique et réflexif de l'auteur de ne pas céder abusivement à la description ethnographique sans en même temps questionner ses propres schématisations, concepts et catégories. Ensuite, si certains objecteront que cela aurait pu être placé en fin de travail, je dirais que pour des questions de rigueur et de précaution, mettre les points sur les i d'entrée de jeu, c'est considérer que le point de départ, l'ancrage de ma réflexion concerne les catégories de pensée propre à *ma* culture. La culture autre, par laquelle je fais le détour – que le lecteur ne comprenne pas ici « culture autre comme détour » par « culture périphérique ou culture prétexte » (Remotti, 1992) – n'a seulement été approchable que parce que j'y suis allé avec mes propres structures de précompréhension. Le mouvement de retour force donc en première instance à reconsidérer la valise de questions et d'hypothèses avec lesquelles je suis parti.

1.1.1 Questionnement initial et reformulation problématique

« Ce que le problème met en question, c'est un mode de pensée soumis à l'exigence de cohérence logique, c'est-à-dire à la fois de non-contradiction et de totalité systématique. »

Paul Ricœur, *Le Mal*.

- 13 J'avais au départ pensé travailler sur la sphère politique et ses liens avec l'*uchawi*, la sorcellerie locale. Il apparaîtrait en effet qu'elle constituerait simultanément un modèle explicatif des jeux de pouvoirs et un vecteur d'implication des acteurs sociaux dans ces jeux². Je voulais la considérer à la fois comme « cosmologie » donnant un horizon de sens à une pratique du politique « moderne » constituant un mode de causalité politique particulier et comme mobilisatrice d'action politique. Dans ce nœud problématique, je pensais me focaliser plus particulièrement sur les esprits de toutes sortes qui peuplent le monde de la sorcellerie. Leurs identités, leurs histoires, leurs attitudes, leurs activités respectives semblent en effet être particulièrement intéressantes en ce qu'elles peuvent potentiellement nous dire sur les liens qu'entretiennent les gens avec les enjeux politiques de la région. Cette contextualisation historico-politique sera néanmoins partiellement intégrée à ce travail, laquelle fera l'objet d'une mise au point dans le dernier chapitre.
- 14 Or, comme les anthropologues le savent bien, on ne revient jamais de notre terrain avec les mêmes questions ni les mêmes hypothèses qui guidaient nos réflexions en partant. Les conditions empiriques les condamnent, quoiqu'ils en pensent, à négocier et reformuler constamment les modèles qu'ils se sont donnés comme matrice de travail. La dynamique des enjeux et la polyphonie de la situation de dialogue des altérités – c'est parce que l'autre n'est pas moi qu'on peut se comprendre (Borutti, 1993 : 258) – nous pousse à toujours réévaluer notre *rapport* au terrain et les conditions de la possibilité même de ce dialogue.
- 15 J'illustrerai ici les difficultés du terrain et leurs influences sur la problématisation. Le nécessaire dialogue avec cette sorte de résistance que le terrain ne cesse d'opposer à toute velléité de « prise en main » nous contraint à remodeler constamment hypothèses et problématisations. Ainsi, d'abord, pour entrer en contact avec les *wachawi* (sorcières / guérisseurs) il m'a fallu composer³ avec les réticences, et sans doute même la méfiance, de mes interlocuteurs potentiels : sorcellerie et politique ne sont pas des sujets anodins, ce d'autant moins qu'il s'agit d'informer un étranger dont on cerne mal les motivations. Je n'allais comprendre que plus tard qu'aborder frontalement ces

questions-là relève non seulement du faux-pas protocolaire mais bien plus encore de la faute métaphysique. Cependant, ce qui m'est apparu d'abord comme une déconvenue dans ma collecte des « données de terrain » m'a conduit ensuite à trouver une pertinence insoupçonnée à des modèles plus pragmatiques. Ainsi, je venais de comprendre qu'événementiel ou testimonial, le phénomène ne pouvait guère se marquer que dans sa dimension de « trace » dont on déchiffre les indices dans les récits, les pratiques et peut-être aussi, négativement, dans ce qui toujours, irréductiblement, se refuse⁴. Précisons d'emblée que cette notion de trace n'a rien du pis-aller épistémologique, mais qu'elle permet au contraire de s'inscrire dans cette distance qui nous amène à construire un discours anthropologique non comme une objectalisation discursive de l'événement, mais comme l'attestation que quelque chose s'est passée, un événement auquel je demeure, selon mon horizon propre, partie prenante et dont je tente de construire une intelligibilité possible. Procéder ainsi nous préserve notamment d'entrer dans un système d'inférences logiques (nécessairement réductrices, seul moyen d'échapper à l'aporie) qui opèrent une restitution causale des événements, donnent par cela la gratification d'un « compte rendu » cohérent mais qui, quoiqu'ayant thématiqué la question de la distance à l'altérité, procèdent sur le mode de l'anthropophagie (Kilani in Affergan et al., 2003). En effet, la trace n'est pas l'empreinte, ce « qui [la soumettrait] au rapport de ressemblance avec l'événement original » (Borutti in Affergan et al. 2003 : 95).

- 16 C'est ainsi que j'ai progressivement dérivé de mon intérêt pour le politique vers ce qui semblait préoccuper mes interlocuteurs : leur relation aux esprits et la question corollaire, celle de leur évaluation. Non que la dimension politique ne les intéresse pas, mais la faisabilité d'une telle recherche aurait nécessité plus de temps passé sur le terrain. Un tel travail aurait en outre aussi exigé un permis officiel de recherche, ce que je n'avais pas. J'ai toutefois décidé de poursuivre sans la demande d'un permis lorsque j'ai appris que selon les circonstances, un refus arbitraire aurait pu être prononcé et aurait mis fin à mon séjour. D'ailleurs, l'obtention d'un permis n'aurait probablement fait qu'entraver les possibilités de recherche sur le politique étant donné la stricte surveillance par le gouvernement des données récoltées. Les tensions politiques et le caractère autoritaire du régime m'ont rapidement incité à la prudence.
- 17 D'autres complications sont venues s'y ajouter, parmi lesquelles il faut mentionner mes deux mois de cours de kiswahili à plein-temps à l'Université d'État de Zanzibar. La langue étant un prérequis à une approche sérieuse de mon sujet, j'en ai fait une priorité. J'ai donc pendant ces deux mois été contraint à rester en ville, ce qui ne m'a pas permis de mener de manière soutenue la recherche proprement dite. Il y a de surcroît eu le mois de Ramadan durant lequel les esprits sont enfermés dans un endroit tenu secret et toute question relative à la sorcellerie est malvenue. En effet, ce qui est appelé *kufunga mkoba*⁵ est destiné à marquer le début d'un rite, lors duquel il est explicitement demandé aux esprits de ne pas « importuner » (sous-entendu posséder) les êtres humains. Le rite inverse, *kufungua mkoba* (ouvrir le panier), marque la fin de la sainte période et libère les esprits, lesquels prennent à nouveau part au quotidien des hommes. (Larsen, 2008 : 88) De ces quatre mois donc, il ne m'en est finalement resté qu'un seul pour véritablement mener à bien mon projet.

1.1.2. Texte ethnographique et construction dia-logique

« Or l'ethnologie – comme toute science – se produit dans l'élément du discours. »

Jacques Derrida, *La structure, le signe et le jeu*.

- 18 Disons-le d'emblée : la très vaste question de la construction du texte ethnographique ne sera abordée ici que de manière succincte. Peut-être s'agit-il du débat qui a fait couler le plus d'encre ces trente ou quarante dernières années. C'est pourquoi je limiterai ce chapitre à la mise en perspective de trois axes problématiques centraux qui m'ont paru particulièrement significatifs et dont la portée critique préfigure la suite de ce travail.
- 19 Il s'agira dans un premier temps de montrer en quoi la quête de connaissance est indissociable des procédés de traduction, et que ceux-ci commencent déjà lors de l'expérimentation sensible et discursive du nouvel environnement. Dès les premières notes de terrain, se pose immédiatement le problème de l'interprétation. C'est en ce sens que j'aimerais poser les linéaments d'une réflexion portant sur le contexte dialogique duquel ont émergé les propos de ce travail. Deuxièmement, passant des notes griffonnées dans de petits carnets ou de la simple mémoire au texte académique, l'anthropologue procède à un enchaînement d'opérations qui ne saurait aller de soi. Loin de moi pourtant l'idée de restituer ici tous ces procédés de transformation. Je voudrais attirer l'attention sur la problématique de l'*agencement* de l'information telle que je l'ai recueillie. Elle me semblait poser un problème tout à fait particulier ici : le mélange des genres et la diversité des sources mobilisées (dialogues, participations à des rituels, lectures académiques, journaux, archives, les « on dit que... ») ne pourront en aucun cas être mis en lien et signifier sans un recul critique face à la manière de les faire parler ensemble. Il s'agira donc à la fois de rendre compte au mieux du découpage opéré et d'en orchestrer les segments et d'explicitier les procédés qui visent à en extraire de la connaissance ; démarche qui ne saurait tirer sa validité sans un travail sur ce qui me *distancie* du phénomène en question. Finalement, comprendre que nous ne pouvons prétendre connaître que tant que l'objet nous reste extérieur – s'identifier à l'autre annule précisément ce qui nous permet de nous comprendre en regard à l'autre, en tant que nous ne sommes pas lui – c'est déjà faire le premier pas vers une conception de la connaissance comme *invention de mondes possibles*. Invention parce qu'on façonne le monde plus qu'on ne le dit ; mondes possibles parce que nous ne saurions formuler qu'un point de vue parmi d'autres, qui font « du monde » autant de mondes possibles. Ainsi aurai-je posé les bases d'une approche interprétative et poétique de mon terrain, laquelle nous accompagnera tout au long de cet essai.
- 20 D'abord, un voyage. Chez les autres, évidemment, mais à l'intérieur de soi aussi. Un voyage dans la réalité physique d'un environnement étranger, qui pourtant jamais ne se défait d'un déplacement imaginaire aussi puissant qu'insondable. De voyages donc, il y en a évidemment beaucoup, et l'infinie diversité de leurs dimensions devrait déjà pousser l'ethnologue à se méfier de l'illusion objectiviste qui consiste à penser le monde sans se penser *dans* ce monde. A-t-il seulement une fois réussi à s'abstraire de son contexte comme il l'aurait voulu ? Le chercheur a le réflexe du retrait et, par conséquent, s'exclut systématiquement de son expérience. Il n'échappe pourtant pas à son statut de sujet agissant. Il est intrinsèquement constitutif du phénomène lui-même, et son expérience constitue bel et bien la matrice à l'intérieur de laquelle il se meut. Replaçons donc celle-ci au centre de ce qui fait la quête anthropologique par excellence : la connaissance.
- 21 Être sur le terrain, c'est faire partie de cet espace dans lequel les individus interagissent sur le mode du dialogue. La banalité de ce constat a souvent pour effet de s'en tenir à cet unique présupposé, et que cela suffit en soi pour se dédouaner de l'exigence d'une

véritable restitution du contexte. Toutefois, toute la démarche de la collecte de données repose sur la relation chercheur/informateur. Ainsi,

« d'une part le natif qui prend le rôle de l'informateur (et souvent aussi de l'interprète [comme cela a été le cas pour moi], c'est-à-dire de médiateur du système sémiotique et communicatif fondamental) n'est pas un simple intermédiaire qui donne des réponses, mais une figure d'importance épistémologique. D'autre part, l'anthropologue, loin de prédéterminer l'échange avec ses schèmes, est lui-même observé et remis en question. » (Borutti, 2001 : 119)

- 22 Cela s'est très bien fait sentir lorsque, chez un planteur d'épices de l'île de Pemba, nous préparions les clous de girofle à être séchés⁶. Assis et au travail parmi cinq ou six femmes et quelques enfants le propriétaire m'a demandé subitement si j'avais déjà entendu parler des *waganga*. La question a fait sourire du coin des lèvres les gens présents dans le hangar. Sur un ton amusé – car la question l'avait été – j'ai répondu que j'en avais tout à fait connaissance, et j'en ai ainsi profité pour lancer ma requête : le but de ma visite était de rencontrer de puissants *waganga* présents dans la région. Remarque qui a beaucoup fait rire la petite communauté de travailleurs, et tout particulièrement les femmes. Une dame plus âgée a ensuite saisi l'occasion pour tester mes connaissances dans le domaine, questions auxquelles j'ai répondu avec plus ou moins de précision. Mes réponses les ont alors d'autant plus fait rire qu'elles étaient bien documentées et allaient bien au-delà de ce que l'on peut s'attendre d'un touriste dans la région. L'impression que cet amusement généralisé était une façon de m'éloigner des questions que je commençais à poser avec curiosité ne m'a pourtant pas empêché d'essayer d'en savoir plus. C'est alors que ce qui était resté jusque-là un rire doux et gentil s'est transformé en remarques que je percevais comme ironiques. Tout le jeu rhétorique consistait désormais à me tenir à distance. Y avait-il un malaise ? Aurais-je dit quelque chose d'inopportun ? Il semblait que derrière ces sourires se cachait une gêne relative à mes questions. Peut-être ne parle-t-on pas de ces choses-là de la manière dont je l'ai fait. De toute évidence, cette situation, bien qu'anecdotique, m'a forcé à l'autocritique. Ces remises en question « forcées » démontrent bien que nous ne sommes pas des sujets atopiques. Nous prenons effectivement pleinement part aux phénomènes, et par conséquent nous y sommes entièrement impliqués. Il s'agit donc bien de reconnaître que « sur le terrain, l'anthropologue joue son identité. » (Kilani, 2000 : 42) Il ne m'est resté d'autre choix que de changer d'attitude et de comportement. J'avais désormais compris que ma démarche était encore inadaptée et maladroite, et qu'il me fallait envisager des moyens alternatifs d'approche. Mon séjour d'une semaine dans ce village s'est d'ailleurs soldé par toute une série d'autres interactions de ce genre avec beaucoup de promesses de rencontres sans que rien, en définitive, n'aboutisse. Cet exemple illustre très bien que l'autre est un sujet épistémique qu'il nous faut considérer comme tel – il intervient directement dans le processus de connaissance – et que par sa présence, il dispose d'une force critique à notre égard. Lorsque je suggère une approche ouverte qui laisse la place à l'*infection* par le monde dans lequel nous sommes plongés, c'est pour dire que notre propre remise en question – essentielle dans une approche qui se veut résolument réflexive – nous vient *de et dans* les interactions comme celles-ci.
- 23 C'est dire que ces « accidents » de parcours – des demi-échecs parce que l'objectif de ma visite dans la région était la rencontre de *waganga* et la participation à des rituels et que je n'ai fait ni l'un ni l'autre – sont à la base de notre connaissance.

Ces « exemples, plus ou moins dramatiques, nous montrent que les premiers schèmes pour la compréhension sont le résultat d'une construction discursive à deux : on a là une séquence d'actes de discours (incluant évidemment les réticences, les malentendus, les obstacles, les ruptures de la communication) où deux sujets rendent possible la rencontre en s'attribuant réciproquement des rôles énonciatifs. » (Borutti, 2001 : 120)

- 24 La compréhension n'est donc possible que dans un jeu qui consiste à s'assumer comme instance discursive à part entière. Disons-le clairement : il n'y a pas de compréhension possible de l'extérieur. Nous ne pouvons demeurer des sujets de connaissance « atopiques ». (*ibid.* : 121) Il devient dès lors crucial de voir de près la manière dont nous faisons émerger les significations dans un contexte dialogique dans lequel nous sommes confrontés à nombre de digressions, de quiproquos, de discontinuités ou de métacommunications. « Compréhension et interprétation commencent lorsque l'interrogation concerne non pas le contenu des énoncés des natifs, le « dit », mais plutôt le « dire », les actes de parole qui se réalisent sur le terrain. [...] Pourquoi cet énoncé dans ce contexte ? Qui parle ? À qui ? » (*ibid.* : 122) ; et dans quel but ?
- 25 Les situations comme celles-ci passent ensuite en général par le filtre de l'écriture. Même si au final j'ai moi-même pris très peu de notes en égard à tout ce qui s'est effectivement passé, elles me semblent tout à fait indispensables. La forme textuelle, même si elle est encore à l'état d'embryon, aura procédé à un découpage perceptif et conceptuel de l'infinité d'aspects de la rencontre en des unités de discours abstraites de leur contexte, et au profit d'une cohérence scientifique conforme au standard académique. C'est cependant quelque chose qui est toujours en train de se faire, car nous construisons à partir du « dire » sur le terrain, qui ne devient un « dit écrit » que lorsque l'on aura cristallisé le faire propre à l'expérience. Si mon réflexe premier a été de me focaliser sur ce que mes hypothèses et ma pré-compréhension du phénomène ont sélectionné comme pertinent, le réflexe second a été une distanciation. Prise de recul qui permet seulement dans un deuxième temps de réfléchir à la manière de donner voix à la richesse polyphonique telle que je l'ai vécue. On retrouve ici « le problème interprétatif [qui] se pose aux différents niveaux de la connaissance anthropologique : le *terrain* comme espace affectif et intellectuel, vital et cognitif de l'expérience ethnographique ; la construction des *descriptions ethnographiques* comme premier niveau de traduction du dialogue de terrain ; l'*écriture du texte anthropologique* comme geste qui transforme les dialogues des deux cultures en savoir pour une communauté scientifique. » (*ibid.* : 114) Le compte rendu de Silvana Borutti des modalités de mise en discours de l'expérience de terrain et de la formalisation et l'objectivation dans la construction du savoir nous est d'une grande aide. Elle nous prévient en effet que du fait que cette mise en discours obéit à des procédés descriptifs, des mises en intrigue narratives, des stratégies énonciatives (avec pour objectif un effet de vérité), des métaphorisations (pour faire voir comme.), des schématisations et des organisations formelles, nous devons nous poser la question de la manière dont s'opère la transformation de l'expérience de terrain en monographie ou en article érudit.
- 26 Il me paraît important de revenir sur le substrat qui sous-tend la construction de la factualité dans mon texte. Des éléments de *fait* provisoires – qui ne sont autres que des observations possiblement révisables – viendront constituer la colonne vertébrale de mon argumentation⁷ : il apparaît dès lors judicieux d'en expliciter l'architecture. J'ai en effet passé de manière tout à fait aléatoire entre le souvenir de certaines expériences des années précédentes⁸, mes lectures théoriques et monographiques intermédiaires,

les rumeurs concernant tel événement, ce qu'en disaient les journaux ou encore les avis officiels de représentants du gouvernement. Je n'ai d'autre ambition dans ce travail que de restituer les reliefs et les aléas de cette expérience tanzanienne en groupant, associant, ordonnant, joignant, emboîtant, tissant tout ce que j'ai pu assimiler depuis mes lectures préliminaires jusqu'à mes réflexions finales. Toutes ces sources ne sont pourtant pas toutes équivalentes. Premièrement, elles ne le sont pas par la quantité. L'information récoltée dans les quelques articles de journaux ne se compare en rien à la masse et la précision de l'information trouvée dans mes lectures académiques. Deuxièmement, elles ne le sont pas non plus sur le plan qualitatif. Malgré l'évidente différence entre les dialogues quotidiens et ce que pourrait nous formuler un professeur spécialiste des questions de possession à Zanzibar, je me suis toutefois permis de « sauter » de l'un à l'autre à la manière d'un intertexte. L'idée de procéder à une libre association entre des éléments de détail pris sur le vif d'une furtive rencontre et ce qui ressort d'une argumentation claire et posée dans le bureau d'un directeur d'institut m'a beaucoup séduit. La question n'était alors pas tant de hiérarchiser l'information en fonction de sa source – et les risques de reproduire une classification qui vise à déprécier la rumeur face au discours autoritaire dominant étaient grands, d'autant plus que la rumeur jouit d'un rôle tout à fait central dans la sorcellerie – mais en fonction de sa qualité relationnelle avec les autres éléments déjà recueillis. Quelle que soit sa provenance, si elle faisait sens dans un réseau d'information destiné à établir des faits pertinents illustrant de manière adéquate le phénomène en question, elle était retenue. C'est ainsi que j'ai pu faire parler horizontalement des informations provenant autant des écrits académiques que de journaux locaux et faire résonner de manière multivocale la voix anonyme du sans-abri et celle du professeur d'université.

- 27 Toute ma démarche repose en dernière instance sur un travail *dans cette distance* à l'altérité. quelle que soit la situation, celle du *dia-logos*, c'est-à-dire d'un « à travers les discours », représente la contingence inéluctable qui rendra la compréhension mutuelle possible. Reconnaître cela n'est en soi pas encore suffisant. Car dans *dia* est aussi inscrit le mouvement de passage d'une langue à une autre et d'un langage à un autre. C'est que la situation de traduction des cultures, et non seulement la traduction formelle des langues, est un lieu de « l'entre-deux » ; il est celui du métissage. Traduire signifie en ce sens « demeurer dans la différence entre son propre système et l'altérité. » Ce lieu *entre*, cette suspension, est la « condition fondamentale de tout processus de compréhension et de connaissance. » (*ibid.* : 71) L'*idem* et l'*alter* s'affectent l'un l'autre précisément parce qu'ils se savent extérieurs mais pas radicalement autres ; car dans ce cas aucune communication ne serait envisageable. C'est à partir de cette réciprocité, de cette contamination, que la question peut être posée : « comment reconstruire un système symbolique étranger à partir de son extranéité et de sa distance ? » (*ibid.* : 93) Cette question renvoie à l'idée que, selon Gadamer, nous devons être en mesure de restituer la polarité du moi / autre. Hormis toutes les questions que cela soulève – pensons seulement aux questions de hiérarchies et de pouvoir manifestées par le fait que « Eux » et « Nous » ne sont pas deux termes neutres et symétriques, mais que nous sommes toujours dans une situation de comparaison « entre « Eux » et « Nous » *qui parlons d'eux* » (Kilani, 2000 : 37) –, l'idée de traduction se conçoit ici comme supplément. C'est parce qu'elle prend en compte cette béance et nous la fait voir qu'elle enrichit d'un sens qui ne naît qu'à la frontière. En inversant l'idée de perte, la traduction conçue ainsi est alors indissociable d'une dynamique créative, d'une *poièse*.

- 28 Je voudrais pour terminer explorer l'idée poïétique que nous nous sommes faite de la traduction à travers la *fabrication d'horizons de sens possibles*. Nous avons vu comment l'expérience relevait d'une situation dialogique fondamentale. Cette expérience est ensuite formatée par un enchaînement d'opérations textuelles qui sont autant de procédés visant à construire du sens à la limite du familier et de l'étrange. C'est bien à travers cette mise en texte, malgré l'exfoliation du vécu qui a rendu l'écriture possible, que l'on *construit* un régime d'intelligibilité rendant capable la fabrication d'*objets possibles* à la croisée des mondes et dont le sens *nous parle*.

« L'anthropologue ne reconstitue donc rien. Il ne reconstruit pas d'avantage. Il *construit* des modèles d'interprétation à partir de choix fragmentaires dont la seule abduction est en charge de conduire à un sens acceptable en égard aux contextes. L'ingéniosité réside dans le choix des morceaux que l'on comparera. Le sens équivaudra alors à une forme, une silhouette ou un aspect cohérent qui, pour nous, suggérera une pertinence, rappellera quelque chose d'autre vu ailleurs, fera écho dans notre culture. » (Affergan, 1997 : 120-121, c'est moi qui souligne)

- 29 Je crois que c'est là un enjeu de taille, et peut-être même l'enjeu par excellence d'un terrain ethnographique. Comment en viendrait-on à construire un objet de connaissance si ce n'est en le configurant, par procédés fictionnels et schématiques⁹, à travers un assemblage d'éléments disparates et hétérogènes ? Suivons Affergan lorsqu'il déclare que « *penser un objet ou un état des choses - c'est-à-dire une combinaison d'objets - revient à construire des possibilités d'occurrence.* » (Affergan, 1997 : 53) En effet les possibles s'inventent, et la méprise serait alors de penser que la prise en compte d'un possible *se réfère à quelque chose*. Le malentendu est d'admettre que le « possible x » a une contrepartie objective, présente en dehors et indépendamment de la formulation du possible lui-même. (Black, 1962 : 151) Le possible nous fait voir *ce qui aurait pu se passer ou être* mais ne s'est pas passé ni n'a été. Nous sommes ici proches de la redescription métaphorique comme créatrice de similarités plutôt que comme reformulation de similarités antécédentes déjà établies. (*ibid.* : 37) Il s'agit dès lors d'établir des analogies et des différences entre des objets, mettre en relation tout ce qui s'avère être pertinent pour la construction d'un sens épistémologiquement fondé et pousser les portes d'autres mondes possibles¹⁰. La culture « s'offre par fragments qu'il s'agit moins de conjointre en vue de la reconstitution d'un tout dont personne ne possède le modèle, que de comparer avec d'autres, par contrastes, différences et similitudes. Le sens naît seulement du choix opéré dans les fragments à comparer et dans les relations que ceux-ci dorénavant entretiendront. » (Affergan, 1997 : 120) *On pourrait voir les choses ainsi...* telle serait la proposition sous-tendue par les réflexions de ce mémoire.

- 30 Il est donc possible à ce stade de faire le deuil du terrain total, complet et achevé telle qu'il se manifeste dans la monographie classique. Il n'en est plus question, ce d'autant moins que la démystification de l'idéal de la circonscription totale d'une culture et les comptes réglés avec l'idée de la clôture du texte ethnographique nous ont mis sur la voie d'une anthropologie que je pourrais qualifier des possibles, d'ouverte. *Possible* parce qu'elle envisage les différences culturelles sous l'angle d'un « comme si », laissant place aux retours réflexifs et évitant les dogmatismes discursifs qui n'ont fait que scléroser le mouvement même de la pensée. *Ouverte* parce qu'elle laisse 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'empirie. « Est-il possible de configurer des formes non empathiques de compréhension d'autrui ? » (Borutti, 2001 : 111), se demande à

juste titre Silvana Borutti. Je crois que nous sommes maintenant en mesure de répondre par l'affirmative à cette question, pour autant que nous soyons toujours dans la posture de nous saisir dans le différend, dans la distance qui nous sépare et nous différencie de l'autre. Voilà qui devrait mobiliser l'intelligence à se mettre une bonne fois pour toutes au service de ce qu'elle produit et d'en reconsidérer à chaque instant la valeur et la pertinence.

1.2 La réalité des esprits ? Un faux débat !

« [...] quand l'enfermement en lui [l'objet] vous fait présupposer comme allant de soi ce qu'il faudrait interroger. »

Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*.

« In Zanzibar, the reality of spirits is not debated. »

Kjersti Larsen, *Morality and the rejection of spirits*.

- 31 Nous verrons ici la question du « statut » des esprits et leur position en tant qu'interlocuteurs. Ceux-ci apparaissent pourtant à première vue comme des entités, ou du moins des catégories, fluides et insaisissables. Dans nos imaginaires, ils renvoient à un monde autre.¹¹ Cette évidence doit pourtant être questionnée dans le contexte Zanzibari. Je le ferai en thématissant deux problèmes centraux dans l'approche des esprits à Zanzibar. La première topique nous fera entrer dans les dédales d'une antinomie qui a la particularité de réduire notre compréhension du phénomène à une alternative duelle : le vrai et le faux, la réalité et la fiction. Les esprits existent-ils ? Font-ils partie de la réalité ? Sont-ils vrais ? Voilà autant de questions que nous tenterons de dépasser en les recentrant sur les problématiques de la traduction et de l'interprétation. Ainsi nous verrons qu'il ne peut y avoir d'interprétation que poétique, ce qui implique qu'on ne cherche dès lors plus à savoir ce qui *est* (vrai ou faux) mais qui *agit*, établit des analogies et des différences entre des ensembles de significations et fait voir d'une manière qui n'est parmi d'autres qu'une simple possibilité. Cela nous conduira à traiter le problème épistémologique de l'événement et de sa signification. Dans le prolongement de ces réflexions, et ce sera l'objet de mon deuxième point, je tenterai d'éclairer la notion de croyance et ses multiples ambiguïtés afin de démontrer que, là encore, la problématique des esprits ne relève pas d'un questionnement sur la croyance, pas plus qu'elle ne concerne le religieux.

1.2.1. Au-delà de la question du vrai : une pragmatique

« La vérité est du côté de ce qui réussit. »

Éric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre*.

- 32 Poser ici la question de la « réalité » des esprits est une manière détournée et un peu provocatrice de se demander la chose suivante : l'approche du phénomène des esprits doit-elle *nécessairement* passer par un débat sur le vrai et le faux, ou la réalité et le simulacre ? N'est-on pas dans une démarche aporétique en posant le débat de cette manière ? D'autres modèles d'appréhension ne sont-ils donc pas envisageables ? Pourquoi devrait-on obéir au réflexe cartésien de trancher dans le vif ce qui en définitive ne se laisse approcher que par détour, au gré de ses différentes tonalités ?

« Car enfin, qu'est-ce qui nous force à admettre qu'il existe une antinomie radicale entre le « vrai » et le « faux » ? Ne suffit-il pas de distinguer des degrés dans l'apparence, en quelque sorte des couleurs et des nuances plus ou moins claires, plus ou moins sombres – des « valeurs » diverses, pour employer le langage des

peintres ? Pourquoi le monde *qui nous concerne* ne serait-il pas une fiction ? »
(Nietzsche, 2000 : 54)

- 33 Nietzsche met ici le doigt sur un point essentiel : s'il paraît impossible de statuer de manière définitive sur ce qui est, et par conséquent impossible d'articuler les événements du monde entre les deux pôles du vrai et du faux, alors pourquoi n'admettrions-nous pas que le monde est façonné (fiction), modelé par les hommes que nous sommes ? Il serait donc tout aussi vain de vouloir « faire être » les esprits à la lumière d'une métaphysique, aussi grand que puisse être son intérêt philosophique ou théologique, que de les reléguer au dernier rang du mépris en faisant d'eux de simples simulacres, produits farfelus d'une imagination primitive. Je crois qu'il est important de considérer que non seulement la démarche anthropologique ne nous autorise pas à fonder une quelconque réalité divine au-delà d'une approche pragmatique et fictionnelle, mais que les esprits eux-mêmes, leur plasticité et leur caractère protéiforme, appellent à d'autres modes interprétatifs.
- 34 Je proposerai dans un premier temps l'élaboration d'un cadre réflexif et interprétatif qui nous permettra de comprendre la circularité interprétative qui existe entre le sujet (moi) et le phénomène (esprit). Il nous sera alors possible d'en envisager une approche poétique et fictionnelle. Cela m'amènera à poser ensuite le problème de la signification des énoncés et de leur référent. Les esprits, en tant que catégorie particulièrement polysémique et volatile, nous contraignent à aborder, même sommairement, le problème sémantique de la traduction : « qu'arrive-t-il aux significations dans le passage d'une langue à une autre ? » (Borutti, 2001 : 73) En effet, là où nous n'avons qu'un seul mot, esprit, pour qualifier ce qui de surcroît reste pour nous impalpable, les Zanzibaris en possèdent au moins quatre génériques – *majini*, *masheitani*, *mizimu*, *pepo* – accompagnés de multiples sous-catégories. La difficulté de la catégorisation exige que nous mettions d'abord en place le modèle interprétatif évoqué ci-dessus.

*

- 35 Penser les esprits comme « objet » d'étude, c'est peut-être avant tout déjà se poser la question du rapport de notre langage au monde. Doit-on rappeler que « c'est le langage qui découpe le réel, la plupart du temps arbitrairement, et non pas le contraire » ? (Affergan, 199 : 124) Dans la conception scientifique courante, le monde serait quelque chose qui, *a priori*, se donne à voir. Les objets de ce monde pourraient par conséquent être vus dans leur immédiateté. La science s'efforce alors de voir ces objets dans leur essence catégorielle en soutenant qu'il y a bel et bien une correspondance directe des mots aux choses. Or, je soutiendrai que nous ne pouvons assister qu'à une exhibition des objets qui est médiatement donnée. « Les objets ne sont pas déjà là, ne sont pas délimités avant leur construction conceptuelle dans des niveaux discursifs différents. [...] Autrement dit, on ne peut pas séparer le problème des objets et des référents du problème de la constitution des significations et des concepts [...] » (Borutti, 2003 : 63) Cette approche interprétative nous offre une nouvelle configuration du rapport entre expérience et théorie. Elle nous permet surtout de ne plus devoir considérer forme et contenu de part et d'autre dans un mouvement unilatéral mais de les concevoir d'après un rapport interprétatif, c'est-à-dire d'après « un lien circulaire entre les objets et les conditions de leur connaissance. » (Borutti in Affergan, 1999 : 33) Cela revient à affirmer que nous ne pouvons désormais plus séparer les objets de leur forme de connaissance. Ainsi évitons-nous de les chosifier. À travers la médiation langagière, ils apparaissent

alors comme des significations qui se donnent à voir selon une structure de sens subjective (ne serait-ce que par l'emploi des adjectifs, indissociables du jugement de valeur, qui sont des valorisations *a priori* très marquées culturellement¹²). Cette perspective ouvre un monde de signification qu'il s'agit alors moins d'expliquer que de comprendre.

- 36 Alors quel type de relation sommes-nous en mesure d'établir entre une proposition du genre : « les esprits *ruhani* sont des esprits arabes et musulmans », et le monde auquel se réfère ce prédicat ? A-t-on là une relation de contenu, substantielle ? Est-ce que l'on réfère forcément à un objet du monde, par le biais d'une ontologie que beaucoup considéreraient comme *a priori* signifiante ? Est-ce parce que notre conception analytique du langage attribue usuellement un signe à un référent, et que dès lors la question de la référence empirique se pose en termes d'existence ou de réalité, que toutes les assertions fonctionnent ainsi ? Doit-on, parce que ce prédicat formule un état des choses (« les esprits sont... »), le penser en termes de réalité ? Je suis tenté de répondre négativement, et je serais encore d'autant plus tenté de le faire que je parle à *propos* d'une culture qui m'est étrangère. Toutes les précautions s'imposent donc.
- 37 La première étape consiste désormais à entrer dans un paradigme de l'événementialité, et de parler des esprits non plus comme des objets que l'on aurait pour mission de représenter¹³, mais comme des événements dont il importe de saisir la performance. Ceux-ci sont contingents et ancrés dans un espace spatio-temporel qui marque le cadre dans lequel a été vécue l'expérience. Ils s'inscrivent dans un contexte, dont ils forgent en même temps la dynamique. C'est dire que lors de l'événement, quelque chose se passe, quelque chose est produit. Plus précisément, cela permet désormais de dire que les esprits relèvent de la performance plutôt que de l'*objectum*. Comme je l'avais déjà relevé dans le chapitre précédent, « l'événement fait sens dès qu'il dépose une trace » (Affergan, 1997 : 258) ; c'est bien pourquoi « suivre » les traces des esprits s'est imposé à moi comme la méthode d'approche la plus valable. Être en mesure de faire parler les traces entre elles c'est être capable d'inventer des branchements ou des analogies inédites qui sont autant de constructions provisoires destinées à être éprouvées par les expériences futures. « Une épistémologie événementielle s'appuierait dès lors sur une configuration épistémique où la notion de *modalité du possible* tiendrait un rôle moteur » (*ibid.* : 258, je souligne). Je l'ai montré dans le précédent chapitre, les procédés du « comme si », la construction des possibles, font désormais partie intégrante de la démarche. Comme nous met en garde Wittgenstein, « nous avons l'impression que nous devrions *percer à jour* les phénomènes : notre recherche cependant n'est pas dirigée sur les *phénomènes*, mais, pourrait-on dire, sur les « *possibilités* » des phénomènes. » (Wittgenstein, 2005 : § 90) Affergan, à sa suite, nous propose donc une lecture de l'événement, à laquelle je souscris, comme un discours fictionnel qui sous-entend non pas l'idée de fictivité entendue comme feinte, fausseté ou contrefaçon mais de fonctionnalité comme relevant du caractère construit et façonné de la racine *ingere*.
- 38 La deuxième précaution relève quant à elle du délicat problème de la traduction des significations. Nous devons nous défaire une bonne fois pour toutes du « *mythe de la signification* » que relevait Quine en 1962. Ne faisons plus « *comme si des significations indépendantes étaient suspendues à nos expériences verbales individuelles* ». (Borutti 2001 : 75) Elles ne sont pas non plus dans le monde à la manière des objets comme le croient pourtant les adeptes de la réification. Sont-elles seulement isolables ? Localisables ? L'anthropologue, dans son travail de traduction, ne fait pourtant qu'établir des

corrélations sémantiques de sorte à restituer un effet de sens d'ensemble. Cela montre bien que nous avons affaire à une conception de la signification présente à nous dans le langage, donc qui dépend de la relation des lexèmes entre eux, de leur interdépendance et de leur ancrage contextuel¹⁴. Ici encore, Wittgenstein nous vient en aide : parler une langue c'est participer à une forme de vie. On ne peut s'en extraire, on l'habite radicalement. Il est donc nécessaire à ce stade de réfléchir à la question de la signification des énoncés en situation de traduction.

- 39 Attardons-nous quelques instants sur le problème du sens à partir de quelques exemples concrets, anecdotiques certes, mais qui nous feront prendre conscience de l'ampleur de la tâche qui attend l'ethnologue à son retour de terrain. Sans entrer dans les détails, suivons les développements de Max Black et posons-nous la question suivante : qu'a voulu dire S par x ? (Black, 1962 : 17) À travers l'un des nombreux énoncés récoltés, cela se traduirait par : qu'a voulu dire mon interlocuteur (S) par sa proposition « un esprit *rubamba* m'a demandé en mariage » (x) ? Avant la question du sens, cela revient à poser la question de la signification de cet énoncé dans son contexte, les éléments du discours venus avant et ceux qui suivront. Je ne suis en mesure de comprendre quelque chose de cet énoncé qu'en relation avec ce qui a été préalablement partagé, et ce qui le sera par la suite. C'est au sein d'un enchaînement discursif global que je serai en mesure de préciser la signification de cette assertion. Cependant, c'est un des aspects du processus de compréhension et de reconstruction du sens. Rien ne nous oblige pourtant à considérer x comme relevant forcément de la catégorie des énoncés verbaux. Il peut tout aussi bien être un geste, une attitude, une posture, une émotion, un langage corporel ou somatique en somme. Bien souvent, comme nous le verrons à la fin de ce travail, le geste génère une efficacité propre à produire un sens que l'abstraction morphologique d'une forme orale ou écrite est incapable de créer¹⁵. On voit bien ici que la question du sens déborde largement le cadre du langage parlé. Probablement peut-il être présenté, montré et soumis à évaluation. Black nous met pourtant en garde contre une erreur de questionnement initial : « derrière la question « que sont les significations ? », se cache la supposition qu'il y a quelque chose comme des significations ». (*ibid.* : 23, ma traduction) La catégorisation des significations ne va en effet pas de soi, ne serait-ce déjà parce que, le cas échéant, il faudrait des significations quelque part. Hilary Putnam va même jusqu'à se demander :

« Pourquoi aurait-on aucunement besoin d'une notion de signification ? Si nous pouvons expliquer la manière dont nos mots désignent les choses comme ils le font, sans faire appel à l'idée qu'ils sont associés à des « significations » fixées qui déterminent leur référence, pourquoi aurait-on aucunement besoin d'une notion de signification ? » (Putnam, 1990 : 58)

- 40 Il serait difficile de répondre ici à l'exigence épistémologique tout à fait pertinente de Black et de Putnam. Je suggérerai tout de même que ce procédé de catégorisation est tout sauf anodin et qu'il mérite notre vigilance. Puisque nous nous posons la question « qu'a voulu dire S par x ? », nous tentons donc de reformuler ce qui a été suggéré par S, ce que nous ne saurions faire sans une démarche interprétative. Je ne saurais par conséquent statuer définitivement sur la manière dont je comprends la demande en mariage d'un esprit¹⁶. Je ne peux finalement qu'en proposer une interprétation contextualisée et provisoire qui obéirait à l'exigence de s'assumer comme une reformulation temporaire et toujours susceptible d'être négociée à travers le dialogue.

1.2.2. « Et toi, tu crois aux esprits ? »

- 41 Les problèmes soulevés par la catégorie des esprits nous ont jusqu'ici clairement montré l'impossibilité de la penser sans une remise en question de nos propres schèmes d'appréhension. Il paraît dès lors inévitable, à la suite de mes propos sur l'interprétation des énoncés et le problème de la construction du sens, de s'arrêter un instant sur ce qu'on appelle communément la croyance, ou le croire. S'il est probablement évident aux yeux de beaucoup que les esprits touchent à un sentiment religieux et à une posture croyante, cela ne va aucunement de soi pour l'anthropologue.
- 42 Il sera dans un premier temps nécessaire d'établir clairement les problématiques propres à la *notion* même de croyance. Celle-ci, dans son acception large, porte en elle certaines ambivalences – comme les subtils entrecroisements du « croire en », « croire à » et « croire que » – qu'il s'agira de mettre en lumière. Ces ambiguïtés dévoileront non seulement une polysémie se révélant fort inadéquate dans l'étude qui nous occupe, mais aussi une connotation profondément religieuse vis-à-vis de laquelle nous prendrons une posture critique.
- 43 Le problème devra ensuite être posé en termes de relation. L'acte de croire – et j'insiste ici sur le *faire* – est un acte fondamentalement social. Le croire s'adresse à l'autre en ce qu'il mobilise, avant même d'interroger un éventuel contenu-croyance, tout un bagage cognitif partagé dont les interlocuteurs se font les co-porteurs¹⁷ présumés. Ainsi pense-t-on, par exemple en s'intéressant aux dites croyances des Zanzibaris, partager avec eux les contours d'une notion dont nous nous sommes pourtant fait les héritiers particuliers ; cela ne nous autorise toutefois pas à présupposer que ce que nous nommons « croire » signifie pour eux de la même manière que pour nous, encore faudrait-il dans ce cas identifier une forme linguistique indigène analogue à la nôtre, ce qui dans la présente étude n'est pas le cas. L'on devine aisément ce qui fait ici problème : est-on encore en mesure de postuler l'universalité du croire en tant que modalité naturelle de l'esprit humain ? En me focalisant avec rigueur sur mon expérience empirique, je montrerai que cet universalisme est non seulement infondé, mais représente une véritable entrave à la complexification de notre regard.
- 44 Les questions pragmatiques posées par la circulation de cette catégorie dans le langage ouvriront un débat sur ce qui fait figure de paradoxe. La singularité propre au croire relevée par Pouillon est la suivante¹⁸ : l'anthropologue est cet incroyant qui croit que les croyants croient. Les autres donc, y croient précisément parce que nous n'y croyons pas (ou plus). L'asymétrie réside alors dans la lourde charge sémantique propre à l'ancrage judéo-chrétien du croire qui porte en lui un implicite : l'autre est dupé par sa croyance. La crédulité de l'autre – que celle-ci soit conviction profonde ou doute lié à l'incertain, ce qui, je le montrerai, va de pair – devient alors jobarderie et naïveté où celui-ci se trompe lui-même – il croit *parce qu'il ne sait pas encore* ce que nous nous savons et donc ne croyons plus. Nous voilà replongés dans les vieilles inepties ethnologiques que je m'attellerai à déconstruire. L'inversement de la situation de terrain – dans un mouvement de retour, c'est moi qui suis devenu le croyant – nous fera comprendre qu'il sera essentiel de comprendre le jeu (de langage) du croire dans une dialectique relationnelle, et de surcroît interculturelle.
- 45 Finalement, les différentes questions posées par la relation du rite à la croyance constitueront le socle problématique à partir duquel nous pourrions déconstruire un certain nombre de schématisations occidentales construites sur un mode binaire. Il

s'agira donc de revenir sur l'approche nomologico-déductive qui postule que soit (1) la croyance se déduit du rite, par conséquent l'opération intellectuelle consiste à inférer des pratiques rituelles les croyances qui leur sont attachées, soit (2) le rite procède de la croyance, et donc c'est en amont qu'il faut aller chercher l'*essence* (croyance) à partir de laquelle un rituel peut se manifester. C'est à travers la remise en cause des théories anthropologiques antécédentes, par ailleurs encore fort présentes aujourd'hui dans l'approche du rite, que je proposerai une lecture du phénomène en tant qu'il ne relève ni d'une déduction logique, ni n'est le fruit dérivé d'une origine dont il s'agirait de retracer l'histoire, mais qui concerne le domaine vaste du faire. Si l'on considère que le croire est un faire (ou le faire est-il un croire ? Scheid, 2005), la question de l'existence des esprits ne relève alors plus vraiment, dans l'acception occidental-chrétienne du terme, d'une croyance, ce qui déjà contribue à en figer le mouvement, mais d'un acte que je regrouperai sous le terme de performance. Les esprits ne sont pas parce qu'on y croit, ils sont parce qu'ils sont performés (*performed*) et performant parce qu'ils sont.

*

- 46 La croyance est avant tout une catégorie de langage : voilà un constat trivial qui doit pourtant nous rendre attentif à plusieurs choses. Il s'agit premièrement de ne pas oublier que si nous avons affaire à une unité linguistique, celle-ci ne saurait s'exprimer comme une unité abstraite et universelle. Elle est localisée, ancrée dans un espace spatio-temporel actualisé par un appareil formel d'énonciation : c'est parce qu'un « je » est posé en tant que sujet prenant en charge son discours – un « je » qui parle à un « tu » ici et maintenant – que quelque chose comme la croyance peut *qualifier*. C'est précisément cette opération d'énonciation qui m'amène à ma deuxième remarque : si dans la langue, le mot croyance est un signe sans référent, c'est-à-dire une unité vide, il se remplit par contre dans le discours et prend alors la valeur d'une unité indexicale. Charles Sanders Peirce fut l'un des premiers à nous le faire remarquer : « *aucun langage, pas même le langage logique, ne peut faire l'économie des index.* » (Chauviré, 1995 : 123) C'est en ce sens qu'il faut comprendre que la croyance *indique* quelque chose ; elle dirige, par l'acte illocutoire de sa formulation, l'attention sur quelque objet ou événement du monde. Par le truchement des énonciateurs, les mots se transforment alors en signes déictiques qui relèvent à la fois du signe-événement (ils agissent sur le monde) et de la *déixis* (ils montrent quelque chose du monde). L'enjeu pour le chercheur est alors double : il doit à la fois saisir l'indice dans un rapport de contiguïté et de continuité – l'indice donne une orientation, une direction à l'acte ainsi que sa localisation (pas de fumée sans feu) – et le comprendre dans sa dimension performative en ce sens qu'il relève d'un acte de langage.
- 47 Cette pragmatique notionnelle a le mérite de nous faire comprendre que ce qui doit être analysé, ce n'est pas le contenu (signifié) auquel se rapporte la croyance – dans ce cas, on retomberait dans une analyse positiviste et substantialiste du langage – mais la *manière* dont l'indexicalité établit un *rapport d'existence* qui ne saurait se faire sans la dimension intrinsèquement performative du langage¹⁹. Ne nous méprenons pas : la performativité ne nous interdit pas de prendre en compte l'épaisseur, la consistance référentielle de certains énoncés mais nous montre que cette substance ne saurait exister sans un *faire* propre au langage.

- 48 Venons-en maintenant aux différentes constructions grammaticales du croire en langue française. On repère trois formes qui, tout en se complétant, interfèrent et donnent à la notion francophone de croire une particularité sémantique fort intéressante. « “Croire en”, c’est avoir confiance ; “croire à”, c’est affirmer une existence ; “croire que”, c’est affirmer quelque chose d’une certaine façon. Les deux premières sont proches – par exemple si l’on croit *en* Dieu, on croit à son existence – mais restent distinctes : on croit à Satan sans croire *en* lui. » (Pouillon, 1998 : 25) Alors croit-on aux esprits, ou croit-on en eux ? D’une certaine manière, l’on pourrait répondre par l’affirmative ; mais ce serait se méprendre sur ce que présuppose l’usage des différentes formes du croire. En effet, comme nous l’entendons, « la croyance à l’existence d’un dieu implique la confiance en lui, ce qui fonde un *credo*, c’est-à-dire un ensemble d’énoncés qui deviennent l’objet direct de la croyance. Mais cette mise en système n’est le fait que de religions d’un certain type. » (*ibid.* : 25) Pouillon met le doigt sur un point capital. L’une des caractéristiques essentielles du *credo*²⁰ du croyant tient dans l’acception chrétienne du terme : « l’objet de sa croyance est une “réalité” d’un autre ordre que les réalités du monde créé » (*ibid.* : 33), ce qui, je le montrerai dans le détail plus loin, ne saurait coïncider avec l’idée que les Zanzibaris se font des esprits. Non seulement nous n’avons aucune raison de penser que *ce à quoi réfère* notre conception du croire proche de la foi et ses différentes déclinaisons dans notre langage concorde avec les conceptions indigènes, mais nous n’avons pas non plus de terme local équivalent qui regrouperait sous un même mot toute sa polysémie. Il suffit, pour s’en convaincre, d’identifier quelques lexèmes kiswahili qui traduisent dans leur diversité ce que nous mettons sous un même terme générique.
- 49 Le plus commun et le plus proche peut-être de ce que nous connaissons est le verbe *_amini*, et sa forme prépositionnelle *_aminia* (croire en/que). Dérivé de la racine *amin* en arabe, qui est aussi celle de l’hébreu, ce verbe renvoie à la croyance dans le sens de la foi musulmane, la confiance religieuse. Issu d’une conception monothéiste, il est donc utilisé dans le cadre strict de l’islam. Même si cela mériterait un approfondissement, je n’ai jamais entendu qui que ce soit utiliser le verbe *_aminia* en parlant des esprits, même lorsqu’il s’agit des *djoûn*, esprits du Coran. Cela montre bien dans ce cas précis que nous ne sommes plus dans le cadre d’une binarité croyance/incroyance, antinomie sur laquelle se fonde toute notre conception de la croyance. « *Encore une fois, poser le problème en termes exclusifs par l’antagonisme entre croyance et scepticisme génère un système de propositions indécidables.* » (Welscher, 2005 : 37) La question ne se pose donc plus en termes d’adhésion à un dogme, en l’occurrence musulman, où la croyance s’oppose à l’apostasie ; la première étant évidemment l’unique voie, ce qui fait de la seconde non pas une alternative mais une abjuration qu’il s’agit coûte que coûte de combattre. L’hérésie n’étant pas une option, la dualité croyance/incroyance nous plonge d’emblée dans une asymétrie où la valeur est placée sur le croire, ce qui ne saurait être une démarche valable dans ce travail.
- 50 D’autres exemples, que je n’aurai pas le temps d’approfondir ici, illustrent bien le vaste champ sémantique que recouvre la notion de croyance. Le verbe *_sadiki* met l’accent spécifiquement sur ce que nous acceptons comme digne de confiance, d’où le dérivé *sadikika* qui est l’adjectif qualifiant la crédibilité, alors que *_dhani* ouvre le champ sémantique et peut à la fois signifier penser, supposer, conjecturer, deviner ou calculer. *_nuiza* se rapporte à l’acte de prière et celui de faire un vœu, *_staamani* veut dire croire dans le sens de confier et les connotations de *_tumaini* sont celles d’espérer et

d'escompter. *_fikiri* est quant à lui l'équivalent utilisé dans notre formule commune de « je crois que... » comme équivalent de « je pense que... », alors qu'il signifie à la fois penser, réfléchir, considérer, envisager et imaginer. Enfin, *_kisi* et sa large palette de sens, signifie à la fois imaginer, supposer, estimer, croire, envisager, percevoir et présumer. Dans une deuxième acception, ce verbe signifie changer de voile et son troisième sens renvoie au changement de la position du bateau. Le nom *itikadi* renvoie à la croyance, la foi, l'engagement et la responsabilité (*commitment* en anglais) ainsi qu'à l'idéologie. Il se distingue de *imani* qui lui aussi renvoie à la croyance mais dénote la foi au sens moral, de dogme et de conviction. Ces remarquables équivoques sont d'un intérêt tout particulier dans la réflexion qui m'occupe, d'autant plus qu'il nous reste à penser le fait que la majorité de ces mots ont une racine arabe, et non bantoue. Je n'ai pourtant ni la place ni les moyens de mener à bout sérieusement une traduction et une analyse de ce qui précède. Ces exemples nous montrent pourtant combien il est réducteur de vouloir regrouper sous un même terme, croire, ce que les Zanzibaris déclinent sous la forme d'au moins sept verbes différents, eux-mêmes dotés d'une charge sémantique fort variée. L'anthropologue ne peut alors que chercher « à établir des *corrélations sémantiques* entre les énoncés des deux langues » (Borutti, 2001 : 77) et essayer au mieux à replacer dans leur cohérence relationnelle les différents lexèmes et leur interdépendance.

- 51 À la différence de la grande variété du croire en kiswahili, ce que nous identifions généralement en langue française semble s'apparenter à une disposition ou un sentiment intérieur – « *an inner state* » dirait Needham –, de surcroît identique et généralisable à l'ensemble des êtres humains. « *La présupposition tacite, donc, est que cette catégorie du sens commun [...] dénote une capacité humaine commune qui peut immédiatement être étendue à tous les hommes.* » (Needham, 1972 : 5, ma traduction) Ce qui m'intéresse tout particulièrement est ce supposé mouvement vers le contenu de la croyance qui semble se décliner de manière similaire chez tous les humains. « *Cette situation procède de la distinction entre deux mondes : le "Royaume de Dieu" et ce monde-ci. Dans notre culture, une telle distinction semble si caractéristique de la religion, à ceux qui la rejettent autant qu'à ceux qui l'acceptent, qu'on définit couramment celle-ci en général, et en particulier les religions dites primitives, par la croyance à des puissances surnaturelles et par le culte qui leur est rendu.* » (Pouillon, 1998 : 33) Est-ce alors pertinent de demander à un Zanzibari s'il croit aux esprits ?
- 52 Le problème dans ce cas, c'est que la question elle-même postule un croire chez les autres, ce qui de fait leur attribue une même prédisposition à l'expérience ambivalente intrinsèque au mouvement qui relève justement d'une singularité culturelle qui ne saurait être la leur. Nous leur attribuons ainsi à la fois la conviction et sa nuance, la certitude et son hésitation. Si d'avantage ils y croyaient, ils ne le pourraient qu'à « *la manière dont j'imagine que pourtant je pourrais le faire* » (Pouillon, 1998 : 30) On fait comme si eux aussi – donc comme nous – fonctionnaient dans et par cette contradiction. L'ethnocentrisme opérant dans ce genre de procédé consiste en une migration des concepts qui va finalement asservir le référent indigène au référent, ou réseau de référents, occidental. On occulte ainsi l'épistémè locale, sans rendre compte des filtres théoriques qui accompagnent notre grille de lecture. Présenter la croyance comme hypothèse *a priori*, c'est avoir cartographié le terrain avant même l'expérience. (Fabiatti, 1999 : 75-78) Alors, soit ils formulent dans ce cas une croyance comme conviction, et sont alors dans l'adhésion aveugle, naviguant dans ce que maints ethnologues encore aujourd'hui désignent comme une « *foi primitive* ». Ils ne disent

alors pas, ou pire, n'en sont pas aptes, les choses telles qu'elles sont parce qu'ils sont dupés. C'est pourtant la grande illusion (croyance ?) occidentale qui veut que « *nous ne disons pas que nous croyons, précisément parce que nous croyons ne pas croire, parce que nous sommes convaincus de dire les choses telles qu'elles sont.* » (Pouillon, 1998 : 26) Soit alors ils formulent une croyance comme doute, et en étant un peu brutal, cela se traduit en termes évolutionnistes par : ils se rendent *tout de même* compte que ce à quoi ils croient pourrait ne pas être (les esprits, les fétiches... les « idoles » (!)) mais n'ont *pas encore* réussi à sortir de ce que Frazer ou Lévi-Brühl auraient appelé un « *mysticisme primitif* ». Voilà les Zanzibaris relégués dans l'histoire, arriérés par la « survivance » d'un obscurantisme africain aussi occulte qu'impénétrable. L'on comprend bien ici les dérives idéologiques possibles : quel autre choix leur reste-il sinon d'évoluer vers la raison éclairée dont l'Europe s'est faite l'avocat inconditionnel ?

- 53 Le malentendu ici réside notamment dans la présupposition qu'à un monde quotidien, évident, naturel, s'oppose la surnature. Poser la question en ces termes revient implicitement à prêter abusivement à l'autre les caractéristiques d'une notion dont il n'est pas dépositaire. À travers mon expérience à Zanzibar, je peux dire que croire au « contenu-esprit » n'a pas besoin d'être affirmé ou confirmé en tant que croyance, ce qui règle en même temps le problème de la surnature et de l'éventuelle « foi primitive ». En ce sens, les esprits cessent d'être une croyance pour entrer dans l'ordre d'une réalité commune, d'une évidence de perception, sinon de discours, qui n'a probablement rien à voir avec une construction du type « croire à » ou « croire en ».
- 54 Il ne s'agit plus de croyance, « [...] et surtout pas de croire *en* quelque chose, en quelqu'un, en l'imprononçable, l'improférable D. Comment faire comprendre que la croyance ou l'incroyance en D. ne fait aucune différence pour parler de ces choses-là, pour parler à *partir* d'elles ? Que le problème n'est pas là, qu'il s'agit même d'un mélange de catégories, d'une erreur d'adresse, d'une faute de syntaxe, d'une confusion des genres ? » (Latour, 2002 : 5)
- 55 Autrement dit, les esprits sont là, et de fait je n'ai pas besoin d'y croire. Ces entités invisibles mais accessibles en viennent à exister par voie d'expérience. On ne croit donc pas plus ou moins aux esprits qu'à la rotation de la terre ou aux cycles des saisons. Si l'on considère effectivement la catégorie des esprits comme une catégorie partagée par l'ensemble des êtres humains, comme il en est des plantes ou des animaux, alors en quoi devrions-nous croire ? Quel sens cela ferait-il ? Est-ce que l'on dit que l'on croit à un arbre ou à une vache ? A-t-on besoin d'adhérer, et *a fortiori*, dire et confirmer cette adhésion au monde comme donnée sensible et évidente ?
- 56 Ce qui est certain, c'est que c'est à l'anthropologue à qui l'on demande s'il y croit. Cette jolie inversion confirme la vision de Pouillon et me fait dire que c'est précisément à « l'incroyant qui croit que le croyant croit » à qui l'on pose la question. Les Zanzibaris retournent donc l'argument : ils n'affirment pas leur croyance précisément parce qu'ils savent là où nous pensons qu'ils croient, mais soupçonnent chez l'autre (moi) exactement ce que nous soupçonnons chez eux. Cette posture sera plus claire si l'on comprend que « le croire renvoie à l'autre, en un sens bien particulier : le croire lui est implicitement adressé et la confrontation des états de croyance fait que, en contexte dialogique, le moindre énoncé est prononcé sur la base de présupposés communs et selon les attentes présumées de l'interlocuteur. » (Delauney, 1982 : 216). On peut donc à juste titre penser (croire ?) que nous partageons au moins quelques présupposés, ce qui se comprend très bien vu la présence musulmane dans cette région. Gardons-nous

cependant d'élargir notre compréhension du croire à celle présente en Islam, mais n'excluons pas un terrain commun avec les Zanzibaris. Leur aptitude à jouer et à ironiser sur la croyance des Occidentaux – dérision qui joue avec les catégories exogènes comme la croyance et les ethnocentrismes qui leur sont liés – montre bien qu'ils ne sont pas tout à fait étrangers à nos concepts.

- 57 La croyance est-elle dès lors un « objet » d'étude anthropologique ? Cette question, sous ses apparences triviales, soulève pourtant une question de fond : à quoi reconnaissons-nous une croyance ? Comment se manifeste-elle ? Dans un travail ethnographique comme le mien, suis-je en mesure d'inférer de mes observations de rituels ou des discours prononcés quelque croyance que ce soit ? Gérard Lenclud, à la suite de Paul Veyne, nous a déjà mis en garde sur « le procédé à éviter qui consiste à inférer d'une coutume rituelle la croyance à laquelle elle correspondrait. » (Lenclud, 1990 : 5) Voyons pour terminer en quoi la déduction logique d'une croyance à partir d'un événement est une position épistémologiquement peu fondée et souvent dogmatique. Approche dont nous avons pourtant hérité. Evans-Pritchard lui-même dans ses travaux sur les Nuers, expliquait que cet état intérieur de croyance s'extériorisait dans le rite. Toute une tradition anthropologique faisait (fait encore ?) comme si le croire était une prédisposition, quelque chose d'antérieur à l'acte et qui n'attendait que le rituel pour se manifester. Pourtant, maintenons avec fermeté que « les croyances ne s'observent pas, elles se présument. » (Lenclud, 1990 : 8)
- 58 Il s'agit ici d'abord d'identifier les prédécoupages qui nous montreront plus clairement le double mouvement qui va du rite à la croyance et vice et versa. Le point nodal de notre réflexion est à chercher dans un certain nombre d'oppositions qui préfigurent notre approche de la croyance et de son lien avec l'acte, dont voici les principales :

croyance	↔	rituel
théorie	↔	pratique
pensée	↔	action
mystique	↔	empirique

- 59 Ainsi, nous sommes évidemment piégés par nos propres schématisations. Contraints à devoir passer de la croyance/pensée au faire/rituel ou inversement, la cohérence interne propre à la relation des Zanzibaris avec les esprits nous échappe. D'un point de vue extérieur, le nôtre, postuler le primat du rite sur la croyance ne nous dit effectivement rien de plus quant à ce qui se passe entre les autochtones et les esprits. De toute évidence, poser les croyances comme découlant du rite, ce qui en fait un procédé de rationalisation *ex post* et secondaire auquel souscrivait par exemple l'anthropologue William Robertson Smith (Lara, 2005 : 33), ne nous mène à rien si ce n'est l'établissement d'une hiérarchie très contestable. À l'inverse, opter pour un point de vue qui veut que le rite dérive de son idéologie contribue à poser le primat du symbolique sur le faire ; là encore, spéculer sur un fondement en substance de la croyance, seule véritable origine du rite, ne pourra qu'inciter le chercheur à glisser à nouveau dans des schématisations de type linéaires ou évolutionnistes. C'est bien selon cette conception que certains peuvent dire à la suite d'Edward B. Tylor et de James Frazer que la raison pour laquelle les peuples « primitifs » pratiquent encore des rituels est à chercher dans la survivance de leurs croyances. C'est bien aussi pourquoi, selon

un scientisme poussé à ses extrêmes, nous n'avons plus de rituels en Occident puisque, enfin éclairés par la lumière de la raison, nous sommes enfin (!) sortis des croyances, j'ajouterais irrationnelles.

- 60 Dans les deux cas présentés, il semble que nous ayons affaire à une préoccupation qui a constamment mobilisé les intellectuels : la recherche de l'origine. Pourquoi devrions-nous à tout prix y chercher la signification d'un rite ? Il semblerait que les scientifiques occidentaux aient toujours été préoccupés à reconstruire – ou du moins le pensent-ils car à y regarder de plus près, il ne s'agit peut-être pas de *reconstruire*, mais simplement de *construire* – l'histoire d'une croyance, d'un mythe, d'une religion ou d'une tradition. Dans ce cas d'espèce, je pense qu'il s'agit non seulement d'une confusion catégorielle mais d'un véritable problème méthodologique. Nous faisons comme si quelque chose manquait à notre bonne compréhension des phénomènes auxquels nous participons, *hic et nunc*. L'origine, vérité instituant et originelle (originale, originaire ?) dont découleraient les avatars du présent ? Le rite d'aujourd'hui n'est ni la relique imparfaite d'une coutume ancienne, ni insuffisante au point que son déficit soit à combler par la (re)construction fictive de son histoire. (Needham, 1985 : 165-166) On a de bonnes raisons, après Wittgenstein, d'abjurer toute reconstitution historique créancière en ce qu'elle nous informerait d'un supplément de sens dont l'événement présent est déficitaire. (Wittgenstein, 1982) Ceci présuppose, en effet, que la signification du rite, *extrinsèque* et *résiduelle*, repose dans son histoire et qu'il est dès lors envisageable, en bon néopositiviste, d'en proposer une explication. Mais si, comme je l'ai déjà démontré dans ma première partie, il ne s'agit plus d'expliquer en sciences sociales, pourquoi devrions-nous continuer à nous acharner à chercher dans une supposée forme originale du rite un sens plus clair et plus pur que n'en a la forme présente ? (Needham, 1985 : 175)
- 61 L'opacité de la catégorie de croyance et son épaisseur sémantique suffisent à nous rendre prudent. « Rien n'autorise à évoquer une aptitude universelle à croire ni à postuler une nécessité sociale de la croyance. » (Lenclud, 1990 : 12) L'indétermination des expressions référentielles comme « croire à » ou « croire en » ne nous autorisent pas non plus à présupposer un quelconque contenu auquel nous aurions immédiatement accès chez l'autre. Il est dès lors impossible – Quine le justifierait par son inscrutabilité (Quine, 1977 : 8) – de statuer sur le référent d'une proposition du type « je crois aux *masheitani* ». Le contenu en lui-même est dès lors beaucoup moins important pour mon analyse que la place que tient un énoncé de ce type dans un discours fait essentiellement de *jeux de langage*. C'est pourquoi je me propose de travailler à *partir* des expressions locales ; les esprits existent, donc la question qui nous incombe est celle de leur identité, non celle de leur statut ontologique. Sans épiloguer, je considère le problème de la croyance comme non-pertinent dans ce travail, et j'en propose l'abandon dans mon enquête ethnographique. En considérant que cette notion obscurcit plus qu'elle n'éclaire, nous gagnerons en clarté en cherchant des modèles d'interprétation alternatifs.

2. Premiers contours d'une approche anthropologique des esprits à Zanzibar

2.1 Éléments de cosmologie locale

« Identifier ses propres dieux avec les dieux d'autres peuples. On se persuade que les noms ont la même signification »

Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*.

« Uislamu na mila aghalabu haupingani »²¹

Proverbe swahili.

- 62 Les remarques qui vont suivre sont destinées à rendre compte d'un certain nombre d'éléments de la cosmologie des Zanzibaris pertinents pour les réflexions qui suivront dans la prochaine partie (2.2.). Tenter de formuler ce qui se passe dans la spatio-temporalité propre aux rites de possession n'est jamais sans risque. Les réductions grossières et les raccourcis théoriques sont malheureusement trop souvent de mise, et il manque à bon nombre de travaux sur la performance rituelle le regard critique et rigoureux d'une anthropologie réflexive. C'est bien pourquoi une courte mise au point sur la question de la religion et du métissage des rituels me semble nécessaire. On comprendra alors d'autant mieux comment se déploient les esprits dans la société de l'archipel, d'où ils viennent et ce qu'ils exigent.

2.1.1. Islam et rites de possession : une mise au point

- 63 J'ai pris le parti d'entamer le propos qui va suivre par le proverbe en exergue ci-dessus. Il nous place d'emblée face à ce qui semble être, pour nous Occidentaux, une problématique de taille. Ce que veut dire ce dicton, n'est autre que : « l'islam et les coutumes traditionnelles ne s'opposent/se contredisent normalement pas ». En effet, il est une hypothèse selon laquelle il existe un certain nombre de contradictions évidentes entre l'appartenance de la communauté zanzibarie à la religion musulmane (environ 98 % de la population) et ce qui est vu comme la survivance de croyances païennes héritées d'un lointain passé africain. Autant dire tout de suite que je n'entrerai pas dans ce débat-là, à mon sens stérile et dépassé depuis bien longtemps. Nous avons déjà vu que poser le problème en termes de croyance et de religion ne nous aidait en rien à comprendre la place qu'occupent les esprits dans la société. Nous verrons en revanche que pour bien comprendre le phénomène, nous devons nous détacher d'une approche qui consiste à opposer l'influence centrale du dogme musulman, ses préceptes théologiques à la « résistance » de pratiques (rites de possession) préislamiques²². Il me semble nécessaire de ne pas laisser dans l'ombre la prégnance encore forte de ces découpages – musulmans/païens, foi/croyance crétule, civilisé/sauvage – sur nos imaginaires et de les congédier une fois pour toutes dans ce travail. Pour le dire le plus clairement possible : non, nous n'avons aucune raison *a priori*, ni théorique ni empirique, de voir comme antithétique la cohabitation de la religion musulmane et de pratiques dites païennes au sein d'une même communauté – ce qui en kiswahili se traduit par une distinction entre *dini* (la religion, sous-entendue musulmane) et *mila* (les coutumes, la tradition). Pour ne prendre qu'un exemple, les *masheitani ya ruhani*, les esprits musulmans, sont de ceux qui se révèlent lors de la lecture du Coran et dans les différents rituels *maulid* destinés à célébrer le prophète. Ils font même souvent beaucoup plus, puisqu'ils éduquent leurs hôtes à la doctrine islamique et les remettent sur le droit chemin lors de transgressions flagrantes²³. Il

semble donc s'agir d'avantage d'une complémentarité de deux systèmes d'interprétation qui s'alimentent l'un l'autre que de deux types de pratiques qui s'opposent et s'affrontent. Comme le dit très justement Larsen, « *l'islam et le phénomène de possession rituelle sont deux systèmes de savoirs où l'un peut être invoqué pour expliquer l'autre. De plus, l'islam et la possession permettent différentes explications du même phénomène [...] qui ne se contredisent pas nécessairement entre elles* » (Larsen, 1998 : 71, c'est moi qui traduis).

64 Je n'ai rencontré sur place que très peu de discours relevant des contradictions de fond, si ce n'est peut-être certaines références à l'orthodoxie musulmane qui ne concernent qu'un discours théologique dont la portée se veut idéologique. Les seules remarques qui m'ont été faites allant dans ce sens semblaient plus être des façades sociales, des postures convenues s'accordant avec un discours public considéré comme légitime, qu'un discours traduisant la véritable complexité du phénomène. Ce que j'ai entendu le plus fréquemment était l'argument selon lequel il existait des formes pré-islamiques de religiosité et que l'islam les aurait ensuite incorporées et digérées, selon la vision linéaire classique qu'on donne habituellement à l'histoire.

65 J'aimerais toutefois attirer l'attention sur la difficulté à « lire » ce phénomène qui semble ne pas pouvoir échapper à une lecture thaumaturge, comme si le simple fait d'évoquer la possession par des esprits nous contraignait à nous mouvoir dans une sémantique religieuse. Après avoir brièvement évoqué ce point dans la première partie, ma mise en garde se veut un rappel insistant, tant il est risqué de regarder la sorcellerie à travers les œillères d'une orthodoxie religieuse. Cette grille de lecture fait encore particulièrement autorité en Occident comme dans les pays musulmans (une particularité monothéiste ?), ce qui à bien des reprises nous éloigne d'une compréhension cohérente du phénomène. À l'instar de ce qu'affirme cet officier britannique, en 1914, de l'*uganga* :

« What for a lack of a more accurate term we must call *devil worship* [...], the native Pemba religion. [...] The ordinary matters of day life are surrounded by ceremonies and charms ; no child is born who is not first consecrated in the womb to the protection and authority of *evil spirits* ; every house is so dedicated and protected ; and the wise man has medicines to protect him at every time. »²⁴

66 Dire cela ne nous avance en rien. En restant ainsi prisonnier de nos schématisations et de nos jugements *a priori* (*devil worship*, *evil spirits*), nous manquons le projet anthropologique que j'ai essayé de définir dans la première partie de ce travail : rendre compte d'un effort de compréhension dialogique. Peut-être même n'avons-nous dans ce cas alors fait que réduire une part de la réalité de l'autre en tentant de la rendre familière ? En effet, personne à Zanzibar – en tout cas est-ce mon expérience – ne parle de religion en parlant des cultes de possession. Et c'est bien ce nœud-là, sur lequel l'Occident semble encore buter aujourd'hui, qui doit être défait. En effet, tous nos qualificatifs liés à religion – dans notre exemple *devil worship*, *native Pemba religion*, *evil spirits* – véhiculent une charge sémantique lourde de conséquences. Non seulement ils transportent un prédecoupage perceptif duel mais séparé. « Par définition, la religion sépare ; elle est pensée de la scission et de l'articulation : visible/invisible, nature/surnature, sacré/profane. » (Gauchet, 1984 : 166) Tout ce contexte cognitif, ce *background* définitoire inquestionné, contraint le phénomène à entrer dans ces carcans dichotomiques et fournit un cadre intellectuel et idéologique particulièrement réducteur de notre expérience de l'*idem* et de l'*alter*. « Toute connaissance opère par sélection de données significatives et rejet de données non significatives : sépare (distingue ou disjoint) et unit

(associe, identifie) ; hiérarchise (le principal, le secondaire) et centralise (en fonction d'un noyau de notions maîtresses). » (Morin, 2005 : 16) Pourtant le problème n'est pas vraiment là : serions-nous seulement capables d'entrer en contact avec le monde sans ce « fond » à partir duquel nous pouvons aujourd'hui en parler ? J'en doute, mais cela veut-il pour autant dire que nous devons à tout prix – en cherchant ce qu'il y a de religieux dans les rites de possession – chercher à arrondir les angles et à y voir des manifestations religieuses postulées *ex ante* alors que la complexité et la valeur intrinsèque au phénomène devraient nous encourager à nous y intéresser pour lui-même, en tant qu'événement entier ? Le risque de finalement venir cautionner et légitimer un paradigme préexistant – « commandé par des principes "supralogiques" d'organisation de la pensée » (ibid. : 16) – est grand. Les esprits mettent indéniablement à mal un certain nombre de nos catégories de pensée. Aussi grand soit l'effort, le dépérissement du sens et la déqualification de l'événement sont en jeu. Il est nécessaire de réfléchir à la manière de rendre un phénomène comme celui-ci intelligible sans pour autant l'épuiser, d'en rendre compte sans l'étouffer, de l'interpréter sans l'asservir. Finalement, accepter son indétermination partielle et reconnaître que nous n'avons ouvert qu'une porte parmi d'autres, aussi pertinente soit-elle pour nous, qui ne nous autorisera jamais ni à en verrouiller le sens ni à le clôturer sous la grande voûte protectrice de l'explication.

2.1.2. Petit itinéraire à travers quelques notions clés

- 67 Le petit parcours que je propose ici reprendra avec la plus grande fidélité possible les propos de mes interlocuteurs, en tentant de les restituer avec la meilleure cohérence et la plus grande rigueur possibles. Je m'aiderai aussi largement des données ethnographiques du travail de terrain prolongé de Kjersti Larsen, qui comble nombre de mes lacunes et dont la qualité et la précision m'ont été d'une grande aide²⁵. Il serait vain de vouloir restituer de manière exhaustive la *Weltanschauung* des Zanzibaris. Je m'attellerai donc seulement à décrire un peu plus précisément les esprits et leur place parmi les hommes.
- 68 *Dunia*, le monde, est habité par toutes les créatures vivantes. M'ont été mentionnées globalement quatre catégories d'êtres de base, lesquelles restent plastiques et protéiformes : les animaux (*wanyama*), les êtres humains (*binadamu*), les esprits (*majini/masheitani/mizimu/mapepo*) et les anges (*malayka*). Nous parlerons peu de cette dernière qui est une catégorie ambiguë en ce que les anges sont déjà des intermédiaires entre le monde d'« ici-bas » et le monde divin d'Allah. Ils n'interagissent donc pas directement avec les humains mais se font leurs garants après leur mort et avant leur rencontre avec Dieu. Les quatre catégories d'esprits se distinguent surtout dans leur contexte d'usage, non selon leur contenu. Les *majini*, qui sont arrivés avec l'islamisation des côtes orientales de l'Afrique, se confondent dans le discours souvent avec les *masheitani*. La différence se manifeste dans le caractère parfois maléfique des *masheitani* alors que les *majini* sont plus souvent neutres, inoffensifs, voire bons. Certains interlocuteurs utilisent indistinctement le terme de *pepo*, dont l'usage est pourtant plus manifeste sur le continent que dans l'archipel²⁶. Les *mizimu* sont quant à eux de l'ordre des esprits des défunts. L'utilisation de ce terme est plus marginale. En effet, les *mizimu* sont, au contraire des autres, localisés à des endroits plus ou moins fixes et porteurs d'une mémoire (une tombe, une caverne ou un arbre). Un éclairage intéressant peut être apporté par le fait que les *mizimu* appartiennent à une classe nominale différente des

trois autres catégories. Les noms swahilis appartiennent tous à sept classes de base²⁷ dont certaines attribuent des spécificités qui permettent ensuite la classification et la catégorisation des éléments du monde. Les premiers (sing. *mzimu*/pl. *mizimu*) appartiennent à la classe dite « m-mi » ou « u-i ». Il s'agit de la classe nominale des animaux, des plantes et des parties du corps. Elle qualifie en général un statut périphérique par rapport à la classe « a-wa » ou « m-wa » à laquelle appartiennent les *majini*, les *masheitani* et les *mapepo*. Cette dernière est la classe générale pour les humains et s'en distingue déjà par sa valeur ; elle désigne ce qui est de statut plus élevé. D'emblée, nous retrouvons les *mizimu* relégués au rang d'esprits africains et ancestraux qui peuvent éventuellement rendre les hommes malades mais ne les possèdent pas ; alors que les *majini*, esprits arabes et liés à Allah, non seulement voyagent beaucoup mais ont des relations très étroites avec les hommes en les possédant. Les *majini* et les humains sont donc considérés comme relevant du même plan moral et social. Ils sont deux types de créatures de Dieu qui peuvent notamment échanger leurs savoirs²⁸, partager leur foyer et faire du commerce.

- 69 Les esprits sont des créatures qui partagent notre quotidien au même titre que n'importe quel animal. Ils se déplacent dans nos rues, ont des activités lucratives, se marient et font des enfants. Ils ont les mêmes attitudes comme boire, manger, copuler et leur appréhension sensorielle ressemble à la nôtre : ils peuvent voir, entendre et ressentent comme nous des émotions, des passions et des désirs. Ils sont aussi sexués comme nous le sommes et procréent de manière similaire. Les êtres humains et les esprits sont donc deux créations animées, vivantes, réactives à leur environnement et sexuées, envoyées sur terre pour adorer Allah²⁹.
- 70 Nous partageons avec les esprits ce qu'on appelle *roho*, c'est-à-dire une force de vie, une respiration, un souffle vital. Ils naissent donc, vivent, vieillissent et meurent. Les esprits se distinguent sur un point des humains par leur durée de vie beaucoup plus longue que celle des hommes, jusqu'à 700 dit-on... (Larsen, 1995 : 86). Ils ont une maturation bien plus lente aussi, et vingt-cinq ans de vie chez les esprits équivalent à cent cinquante ans chez les humains. Ils peuvent en outre se déplacer très rapidement et sur de longues distances, quoique soumis au même univers physique que nous. Ils ne peuvent donc être qu'à un seul endroit en même temps à un moment donné. Leurs attributs ne font d'eux ni des divinités extraordinaires ni des êtres surnaturels dotés de pouvoirs que nous qualifierions volontiers de magiques. Ils semblent plus communément avoir des caractéristiques que nous ne possédons pas et inversement, ce qui ne les place ni « au-dessus » – ils incarneraient alors des divinités – ni en dehors de notre monde – ils seraient surnaturels.
- 71 Il semble, selon ce qu'on m'a le plus souvent exposé, qu'ils aient un « corps » mais sans substance. De même essence, – la racine *idjtinâm* (pour les *djinn/djoûn* issus du Coran³⁰) sous-entend l'idée de dissimulation, de ce qui est caché (Hell, 1999 : 117) – les esprits, qu'ils soient *masheitani*, *mapepo* ou *majini*, sont des êtres souples et malléables qui restent invisibles aux hommes, bien qu'on m'ait mentionné des techniques savantes permettant de les voir. Leur a-formité a quelque chose d'effrayant pour les êtres humains. Ils échappent à toute tentative de circonscription et de catégorisation, d'autant plus que leur « vide » matériel en fait une entité difficilement localisable. Pourtant, comme nous le verrons par la suite, ils ont une aptitude particulière à prendre momentanément des apparences humaines ; avec néanmoins toujours un aspect zoomorphe comme un œil de poisson ou une jambe d'âne. Parfois ils incarnent

un animal comme le chien ou le chat – ou encore pénètrent un corps humain et se manifestent à travers lui. Il est utile ici de retenir l'avantage et la menace que semblent constituer l'informité apparente des esprits et leur caractère insaisissable, labile et fuyant ce qui, par contraste avec la lenteur et la lourdeur des humains, range les esprits du côté des créatures redoutables.

- 72 Dans une mythologie populaire qui fait écho à celle du Coran, les humains auraient été façonnés par l'*udonge*, la terre ou l'argile³¹, alors que les esprits auraient été créés par le *moto*, le feu. Le feu est par excellence l'insaisissable élément, ce qui ne se contient pas. Le feu comme substance évanescence, qui échappe, qui consume, de surcroît dangereux et potentiellement destructeur. On comprendra encore mieux dans quel univers symbolique nous emmènent les esprits si l'on ajoute le fait que le terme *moto* est aussi en kiswahili celui qui désigne l'enfer. C'est bien à la croisée des chemins entre le monde de Sheytan³² et le royaume d'Allah qu'il faut les placer. Une proximité qui révèle au grand jour à celui qui saura y regarder de près, l'intrinsèque ambivalence des *masheitani*. Toujours selon les récits de mes interlocuteurs convergents sur ce point, qui se retrouve d'ailleurs en partie dans la version décrite par le Coran, Allah avait sous ses ordres des anges (*malaykà*) toujours là pour l'adorer. Parmi ces anges, se trouvait Iblis, le meilleur des adorateurs, le plus dévoué d'entre tous. Même s'il faut relever certaines dissensions dans les récits – certains parlent d'Iblis comme un *jini*, d'autres comme un *malayka*³³ – il est certain qu'il était en même temps le plus vaniteux et le plus jaloux. C'est pourquoi lorsque Dieu créa Adam et demanda à ses serviteurs de se prosterner devant sa nouvelle création, Iblis, gonflé d'orgueil, refusa. Son insoumission à ce qu'il considérait comme plus bas que lui, lui a valu un bannissement et une expulsion hors du paradis. Ainsi a-t-il été condamné à errer parmi les hommes et s'est alors fait le chef des diables³⁴. C'est ainsi que, d'un commun accord avec Allah, il s'est engagé à Lui prouver que les hommes ne Lui seront pas reconnaissants. Le Banni – l'une des épithètes de Satan – s'est alors retrouvé être la tentation, celui qui provoque et égare les humains en mobilisant de manière malintentionnée les *majini*. Voilà la défiance au cœur de la relation des hommes aux esprits. Comme l'a soulevé Bwana Suhad, « les *masheitani* sont des *majini* qui n'ont pas suivi les voies prescrites par Allah »³⁵. Des nuances d'interprétation viennent concurrencer cette version la plus commune. Certains, comme Mzee Sengo (un *mwaliimu*, interprète autorisé du Coran), parlent des *masheitani* comme d'une catégorie à part, descendant d'Iblis certes mais n'étant pas des *majini*³⁶. Au-delà du débat théologique, retenons la constance de l'idée de mal présente dans la notion de *masheitani*. Nous verrons par la suite la question de la menace qui lui est liée. Voilà qui ouvre une réflexion d'un grand intérêt sur les métissages et la notion très monothéiste et monolithique de mal, à travers laquelle « un travail syncrétique d'appropriation de la figure de Satan, véritable embrayeur de communication entre les cultures » (Mary, 1998 : 35), a été rendu possible. « Cette incorporation d'esprits anciens et nouveaux dans la catégorie élastique du diabolique produit des imaginaires dynamiques qui reflètent une histoire longue et compliquée de fusion dans des structures mondiales. » (Meyer, 2008 : 5) Zanzibar et son lien intime avec l'islam du golfe persique n'y a évidemment pas échappé³⁷.

*

- 73 Pour terminer ce parcours, regardons d'un peu plus près les différentes catégories d'esprits. Sans vouloir construire une typologie, voyons quels sont les esprits auxquels

les Zanzibaris ont affaire dans leur vie quotidienne et leurs caractéristiques principales. La première remarque d'ordre général est que les esprits appartiennent, à l'image du monde humain, à des *makabila*. L'équivalent français serait « tribu », même si, comme nous le verrons dans le chapitre 2.3.1, la catégorie éclate dès que l'on essaie de la circonscrire. Chaque *kabila* d'esprit (groupe d'esprits) peut se définir en fonction de plusieurs facteurs : par la provenance (Éthiopie, Madagascar, Europe, désert, côte océanique, etc.), par sa religion (musulmane, chrétienne, païenne, etc.) ou encore par son esthétique (type de comportement, traits caractéristiques, exigences culinaires, etc.). Pourtant, certaines *makabila* sont totalement absentes – il n'existe pas d'esprits sud-américains, ni d'esprits asiatiques, bouddhistes ou australiens – alors que d'autres occupent une place centrale, comme les esprits arabes ou malgaches. Il semblerait donc qu'il existe un certain branchement, ou plutôt simplement un lien, entre l'histoire de Zanzibar et ses rencontres avec différents groupes humains et les *makabila* d'esprits que l'on y trouve. Zanzibar a depuis longtemps entretenu des relations commerciales étroites avec tout l'ouest de l'océan indien, de Madagascar jusqu'à l'Inde. On y trouve donc des populations d'origine comorienne, masaaï, yéménite, somalie, ou omanaise. Certaines populations ont aussi été forcées à l'émigration par l'économie d'esclavage encore active au début du xx^e siècle. On peut donc y trouver les descendants des Éthiopiennes, femmes dont la réputation les a amenées dans les grands harems des sultans. D'autres en revanche ont été apportées de l'intérieur des terres tanzaniennes et des régions des grands lacs (ex-Zaïre, Burundi, Rwanda, Uganda, Zambie, Mozambique et Malawi) pour travailler, ce qui a contribué à créer une catégorie de population aujourd'hui socialement pauvre et géographiquement discriminée. Les esprits eux aussi obéissent à certaines de ces logiques historiques. Je ne suis toutefois pas en mesure de fournir une étude sérieuse sur le sujet, mon matériau ethnographique et historique étant lacunaire. Il est pourtant intéressant de voir que les esprits aussi ont une histoire, que celle-ci a souvent des liens forts avec l'histoire de Zanzibar⁷⁴. Comme me le rappelaient Bwana Mustafa et le *mganga* que nous sommes allés voir, beaucoup d'esprits sont nés avec la colonisation et l'esclavage.

- 74 Il serait vain de vouloir dresser ici le portrait complet de chaque catégorie d'esprits. Ils sont d'une part trop nombreux, et de l'autre, en perpétuelle mutation. Certains esprits apparaissent, d'autres meurent, changent de comportement en même temps que la société se transforme. Prenons alors deux exemples pour illustrer certaines de leurs caractéristiques et surtout les dynamiques qui les lient aux humains et à leurs enjeux.
- 75 Les *masheitani ya ruhani* sont peut-être les esprits les plus courants. Esprits arabes et musulmans, souvent les représentants de la « bonne » doctrine et de la « vraie » voie, ils sont de ceux qui rappellent l'homme à la bonne conduite⁷⁵. Nous verrons plus loin et en profondeur cette question morale qui leur est liée. Esprits musulmans donc, qui parlent *kiarabu*, c'est-à-dire l'arabe du golfe, et un mauvais *kiswahili*. Dans ce groupe, on identifie en général des « individus », c'est-à-dire des esprits personnalisés avec un nom propre et un caractère spécifique. Ils portent des noms typiquement musulmans comme Jinni Sheik Suleiman bin Mohammed bin Saïd, venu de Mascate ou de Djeddah. Les offrandes qui leur sont faites intègrent non seulement certains symboles propres à l'islam mais ont des caractéristiques esthétiques qui en sont fortement influencées. Les *ruhani* aiment particulièrement l'eau de rose, les habits blancs, les turbans blancs ou rouges ainsi que les bagues en or avec des pierres rouges, vertes ou turquoises. Si le rouge représente l'autorité et la grandeur – à Zanzibar, c'est la couleur du sultan –, le

vert et le turquoise sont associés aux mosquées. Personne ne portera du noir dans les *ngoma ya ruhani*. Ces esprits exigent la pureté des couleurs claires. De grands arrangements de fleurs sont faits dans l'espace rituel qui rappellent les grandes cérémonies religieuses dans lesquelles les fleurs symbolisent, là aussi, la pureté. Tout semble tourner autour de cette candeur, encore préservée de toute souillure morale. Les différentes herbes médicinales (*mdalasini*, *mchai-chai*, *mkadi*, *iliki*, etc.) elles aussi sont délicates et bonnes, contrairement à celles exigées par d'autres esprits, amères et répulsives. À chaque *ngoma* (rituel) doit être préparé un *chano* (plat d'offrande). Celui des *ruhani* contient du miel, de la *halua* (une sucrerie d'origine turque), de petites bananes douces, des œufs cuits, des dattes, des raisins, de la canne à sucre coupée en petits morceaux, des fleurs de jasmin, du *hal-ud* (un parfum non alcoolisé), de l'eau de rose, du *sharbat* (jus de grappe fruit) et du café. Parfois l'esprit exigera de la viande de chèvre et du sang, cela dépendra de l'enjeu du rituel. Le tout est recouvert d'un grand tissu (*kanga*) blanc. (Larsen, 1995 : 132-135) On voit ici très clairement les marqueurs d'identité propre au monde arabo-musulman. Voyons, pour faire contraster notre propos, quelles sont les caractéristiques des esprits païens de Pemba.

- 76 Les *masheitani ya rubamba* sont catégorisés de « swahili », ce qui dans la bouche d'un pieu musulman descendant d'Oman signifie « africain ». Pragmatiquement, cette dénomination peut servir à marquer une distance avec des pratiques qualifiées d'ancestrales parce qu'africaines, donc à dépasser. Je reviendrai sur ce point dans la suite de ce travail. Retenons pour l'heure que ce sont là des esprits païens se trouvant sur la fausse voie, et qui parlent *kipemba*, le dialecte indigène de l'île de Pemba. Les noms des différentes entités spirituelles ont une consonance bantoue aux oreilles des citadins. Par exemple le *sheitani Muzi wa Sanda Wajini wa Shariff wa Mkatamalini*. D'autres noms sont beaucoup plus explicites : *Maiti wa Nyoka wa Mla Watu*, ce qui signifie quelque chose comme : « le cadavre du serpent cannibale ». C'est un nom typiquement *rubamba* qui, dans la représentation que s'en font les Zanzibaris d'Unguja (île voisine de Pemba) et les citadins, dénote une proximité avec la nature, la sauvagerie et la menace des instincts anthropophages. Tapio Nisula l'illustre bien à travers son exemple où l'esprit précité mangeait le fœtus de Bi Fatuma, une femme qui a eu de nombreuses complications de grossesse, et s'acharnait sur elle en voulant sa mort. (Nisula, 1999 : 62)
- 77 Contrairement aux *ruhani*, ils préfèrent les tissus noirs, le *kaniki* étant autrefois l'habit sombre porté par les femmes esclaves. Durant le rituel, une décoction spéciale d'herbes puantes est manipulée et marque ainsi une souillure par le sale et l'impur (*_chafu*), ce qui contraste fortement avec le côté épuré du *ngoma ya ruhani*. La nourriture est quant à elle similaire à celle offerte aux *ruhani*, mais servie de manière vulgaire et peu élaborée. Les Zanzibaris diraient *_shenzi* qui signifie fruste et barbare ou *_shamba*, paysan, campagnard, fermier. Les aliments du *ng'ao*, terme dépréciatif pour qualifier le *chano* (plat d'offrande), sont séchés, et donc pas frits ni rôtis et l'on y trouve du poulpe, de la canne à sucre mais non pelée et coupée en morceaux grossiers, de grandes bananes, une mixture de chair de noix de coco et de sucre, des œufs crus, un pain appelé *manda*, du manioc, du pop-corn, de la *halua*, et parfois du café et du miel. Le tout recouvert par un tissu noir cette fois-ci, symboliquement lié à l'impureté. (Larsen, 1995 : 138-140).
- 78 Ces deux exemples nous montrent bien que chaque tribu d'esprits a ses propres exigences en matière de mise en scène rituelle. Chacune d'entre elles obéit à ses

propres règles de comportement, parle sa langue, a son propre répertoire de chants, mange une nourriture spécifique et suit avec rigueur les prescriptions vestimentaires et esthétiques. Les esprits semblent en ce sens plus disciplinés que ne le sont les humains, et de ce fait même ils ont souvent pour vocation la formulation de règles et le rappel à l'ordre. Ainsi s'instaure entre les esprits et les hommes des relations faites de conflits et de négociations, de débats et d'arrangements que nous mettrons en lumière dans le prochain chapitre.

2.2 Lorsqu'humains et esprits se rencontrent...

« Ce qui importe, c'est que, par des moyens sûrs, la sensibilité soit mise en état de perception plus approfondie et plus fine, et c'est là l'objet de la magie et des rites. »
Antonin Artaud, *Le théâtre et son double*.

- 79 L'ensemble des enjeux concernant la présence et le comportement des esprits tourne autour de leurs rencontres avec les hommes. Ceux-ci en sont même la condition d'existence concrète : le corps humain est le *locus* à travers lequel un esprit prendra forme dans le monde. Le rituel constitue donc le cadre à l'intérieur duquel s'élabore une grammaire de l'interaction qui règle cette rencontre et lui permet de prendre une existence sociale. Nous verrons d'abord quelles en sont les modalités, quel en est le contexte. Certains traits tout à fait spécifiques des rites nous guideront ensuite à nous poser la question de ce qui est *en jeu* dans cette rencontre, d'où la nécessité de faire émerger le problème de la négociation des valeurs morales et de la menace qu'incarne tout esprit, le point nodal de la trame du rituel étant de conjurer les forces malveillantes à travers un jeu dialogique de mise en forme de ces forces et de reformulations de problèmes préalablement insolubles.

2.2.1. Les modalités d'une rencontre

- 80 Pour bien saisir les enjeux que représentent les *ngoma ya masheitani*, il faut avant tout considérer le contexte d'interaction entre les hommes et les esprits : n'importe qui n'interagit pas n'importe où, n'importe quand et n'importe comment avec les esprits. Il serait au contraire vain de chercher une prescription formelle rigide qui réglerait la relation, ni un protocole rituel immuable et atemporel qui l'aurait guidé depuis tout temps. « Soulignons que si le cadre normatif guide principiellement l'action rituelle il ne la prescrit pas » (Welscher, 2005 : 44). Nous nous bornerons donc dans un premier temps à mettre l'accent sur différents facteurs présidant à la mise en place d'une contingence favorable à une rencontre avec un esprit. À ces circonstances particulières, nous verrons que s'y ajoute un élément clé du complexe de possession : la lecture de symptômes distinctifs relevant d'une sémiologie propre à l'*uganga*. C'est ce qui, dans un deuxième temps, m'amènera à expliciter la mise en place de la structure rituelle et le déroulement de l'événement, pour autant qu'il me soit possible de dégager des caractéristiques communes à tous ceux dont j'ai pris connaissance.
- 81 L'environnement habité par l'homme n'est pas neutre. Si pour nous les forêts de l'Europe centrale ont pendant longtemps été l'abri des sorcières et en ont du même coup fait un endroit à éviter, à Zanzibar certains lieux sont beaucoup plus susceptibles que d'autres de nous faire avoir (*kuwa na*⁴⁰) un esprit. Par exemple, certains grands arbres sont l'abri d'esprits dont il faut se méfier. Non seulement ils aiment s'y loger et leurs intentions à l'égard des humains sont rarement bienveillantes, mais c'est aussi le

territoire des sorciers. Certains sorts, pour être efficaces, doivent s'accompagner d'un rituel qui consiste à enterrer sous un de ces grands arbres la tête d'une chèvre à l'intérieur de laquelle a été glissé un papier avec le nom de la personne cible⁴¹. Les esprits en prendront connaissance et seront alors incités à agir à son encontre. C'est parce que tout le monde sait que les esprits s'y cachent – notamment les *subiani*, esprits mercenaires, travaillant pour le compte des jeteurs de sorts – et que ceux-ci sont régulièrement excités par des *wachawi* que ces endroits sont à éviter. Le territoire des esprits comprend aussi les nombreuses plages désertes et reculées des îles. Là s'y trouvent des esprits comme les *masheitani ya majimbali* (esprits des cavernes et de la plage) ou les *masheitani ya mwambao* (esprits de la ceinture côtière), dont le comportement imprévisible et lunatique pousse les hommes à la méfiance. Certains d'entre eux, comme les *kibwengo*, sont des esprits de petite taille qui aiment jouer pour faire peur aux humains et s'en amusent beaucoup. Il s'agit d'un *jini* « marin hilare, fourbe, tricheur, espiègle mais sympathique. C'est un farceur capable de ressentir des émotions fortes. [...] Lorsqu'il monte [possède] son élu est pris de fous rires et parle comme un enfant. C'est un des rares *jini* qui peut être aperçu en bord de mer ou dans le dédale des palétuviers. » (Bacuez, 2007 : 13) Bien qu'inoffensifs, ils semblent être les gardiens clownesques d'endroits dont ils doivent pourtant tenir les hommes à distance⁴². Les rivières, les grottes ou la mer sont autant d'espaces qui abritent des esprits. Bien qu'aucun lieu ne leur soit interdit, le risque de la rencontre y est néanmoins accru.

82 L'exemple qui suit illustre le risque encouru si, par inadvertance ou par provocation, on se risquait dans ces espaces prohibés. À Pemba, certaines clairières, champs ou marais sont les lieux d'un risque tout particulier : celui d'être kidnappé et emmené dans le village invisible de Gining'i. Ce lieu, proche dans son fonctionnement de la sorcellerie de l'*Ekong* en pays Douala (Rosny de, 1981 : 97-111), est un village inaccessible aux êtres humains ordinaires, à moins d'y être introduit par un initié. Même si éventuellement certains sons et certaines odeurs pourraient être perçus, le village nous reste invisible. C'est celui des *wachawi*, les sorciers, dans lequel sont emmenés principalement des enfants et des femmes. Ils servent de travailleurs forcés – certains m'ayant explicitement signifié qu'il s'agissait de la perpétuation de l'esclavage aujourd'hui, tout comme les âmes volées servent d'esclaves dans l'*Ekong* – de serviteurs et de partenaires sexuels pour les fêtes orgiaques des *wachawi*. L'endroit est présenté comme l'espace de transgression par excellence. Y sont pratiqués les jeux d'argent, la consommation gloutonne de nourriture, le cannibalisme et les orgies sexuelles. La nudité y est la règle et la parenté n'y est plus une catégorie sociale pertinente : les orgies sont souvent incestueuses et se pratiquent à la fois avec les personnes âgées et les enfants. « Les sorciers vont à Gining'i pour satisfaire leurs désirs et leurs fantasmes. Il y règne un modèle hiérarchique pyramidal : ceux qui sont en haut, sous-entendu les sorciers les plus puissants, profitent de ceux qui sont en-bas, les personnes enlevées⁴³. » Si certains n'en sont jamais revenus, d'autres au contraire n'y ont séjourné qu'une période limitée et ont donc pu en témoigner.

83 Certains moments de la journée rendent la rencontre avec les esprits plus propices, comme le crépuscule et la nuit. Les Zanzibaris sont très peu noctambules, et au plus tard quelques heures après la tombée de la nuit (environ 18 heures), les rues sont désertées. Alors qu'en ville rôdent les esprits séducteurs, certains lieux en campagne se font autrement plus menaçants (exemple de Gining'i ci-dessus). Il est cependant un temps qui est celui de la rencontre par excellence : le *ngoma ya masheitani*. L'espace-

temps du rite est probablement celui qui rend les êtres humains les plus perméables aux esprits. Lors des rituels, nous le verrons dans le détail plus loin, chaque esprit a droit à sa propre mise en scène : chants, encens, nourriture ou danses varieront en fonction de la catégorie d'esprit. Même si le rituel n'est pas directement destiné à l'assistance, le fait même d'y être présent nous rend particulièrement vulnérable aux esprits. C'est en général le moment où ceux-ci nous abordent, nous incommode ou tentent de nous séduire. Beaucoup de « spectateurs » entrent alors dans ce que nous appelons improprement une transe. Les Zanzibaris différencient conceptuellement la transe (*jazba*) et la montée de l'esprit dans la tête (*upanda masheitani kichwani*). L'un qualifie une expérience que nous nommons religieuse, mystique ou extatique alors que l'autre dénote ce qui se passe lors d'un *ngoma*, c'est-à-dire lors de la métabolisation d'un esprit. Les Zanzibaris parlent d'une transe vécue dans le contexte religieux de l'islam, lors de laquelle une union divine avec Allah est recherchée ; les transes mystiques des confréries soufies en seraient l'exemple paradigmatique. Être avec un esprit – ou plus précisément : l'esprit en nous – n'est en ce sens aucunement une transe puisque nous ne sommes pas dans un « état modifié de conscience » mais l'esprit lui-même. Ainsi, si quelqu'un « a » (*kuwa na*) un esprit *kibuki* (esprit chrétien malgache) et qu'un rituel est pratiqué à son intention, il y a de fortes chances que celui-ci se manifeste et monte à la tête de la personne le temps du rituel. Au final, la personne transformée est devenue l'esprit en question. Afin d'illustrer mon propos, je décrirai ici plus précisément le déroulement d'un rituel auquel j'ai assisté à Stone Town en décembre 2007.

84 À la tombée du jour, un ami m'a déposé au domicile d'un *mganga*, dans les quartiers populaires de *Ng'ambo*⁴⁴. Pendant qu'Ali, le guérisseur, prépare la scène rituelle dans une pièce voisine, nous avons passé quelque temps dans le salon de sa modeste maison à regarder des films amateurs sur des rituels à Pemba. Les trois personnes présentes dans le salon suivent avec attention le déroulement des cérémonies à l'écran, avant que l'une d'elles, mi-sérieuse mi-enjouée, ne m'adresse la parole : « C'est ce qui va se passer ici », me dit-elle. Quelques minutes plus tard, la séance commençait dans la pièce voisine.

85 Au coucher du soleil, était disposé en cercle, dans une pièce de vingt mètres carrés environ, inondée d'une lumière dorée, le groupe rituel, appelé *kilinge* : le *mganga* aux côtés duquel j'avais pris place, ses deux assistants, trois femmes d'âge mûr et deux jeunes filles. Au centre était assise la « patiente » (*mwele*), une vieille dame recouverte d'un *kanga* noir. L'ouverture formelle du rite m'a semblé commencer avec cette formule : « *Tutafungua mlango* », ce qui se traduit par : « nous allons ouvrir la porte », même si la mise en condition avait déjà commencé par le visionnage des films. La brève introduction a été suivie par un premier chant rythmé par le battement de nos mains. Les chants ont pour but de faire réagir l'esprit de la malade en l'appelant (*ita*) dans sa langue – chaque catégorie d'esprit a sa propre langue : les *ruhani* l'arabe, les *rubamba* le *kipempa*, etc. –, et par conséquent de pouvoir l'identifier.

« Les chants (*nyimbo*) constituent la pièce maîtresse de tout le dispositif rituel. Tout le monde chante, initiés et maître. Sans eux, il n'est guère possible de faire venir les *majini*. Ces chants commencent toujours par un prologue (*anzia*) et sont ponctués de transitions (*virongo*) permettant de passer d'un chant à l'autre. Le prologue permet de sonder les *majini* présents, manière de les intéresser, de les éveiller avant de les solliciter individuellement. [...] On fait ainsi alterner divers chants, visant un *jini* puis un autre jusqu'à l'obtention des signes de possession. » (Bacuez, 2007 : 17)

- 86 Cette première étape est tout à fait centrale : on ne peut rien faire avant de savoir à qui l'on a affaire. Ce premier chant, qui semblait être celui destiné aux *rubamba*, esprits païens de Pemba, n'a pas eu d'effets concluants. Quelques « *sitaki* ! » (je ne veux pas !) sont brusquement sortis de la bouche de la vieille dame, accompagnés de quelques courtes phases, de tremblements convulsifs et de brusques chutes du buste vers l'arrière. L'insistance du « *sitaki* », répété de manière récurrente, et les faibles effets physiques semblaient ne pas montrer de symptômes clairs. Un deuxième chant destiné à une autre catégorie d'esprit a donc été entamé, selon la même structure que le premier et avec les mêmes réactions spasmodiques ponctuelles de la malade. C'est seulement après avoir débuté le troisième chant, cette fois-ci une invocation pour les *ruhani*, esprits arabes et musulmans, que les choses se sont débloquées. Nous avons déjà passé près d'une heure à chanter et battre des mains sans que l'esprit ne se manifeste. Par contre, les réactions aux chants scandés en arabe, de manière monocorde et très rapide, entrecoupés par un refrain lent chanté par toute l'assemblée, ne se sont pas fait attendre. L'élément central de cette étape, appelée *_zingua*, est la récitation de versets coraniques. Les encens, la communion dans le chant, les rythmes, les mouvements répétés du buste de haut en bas – à la manière du *dhikiri* des soufis – la proximité d'Ali et de la vieille dame (il la tenait par la nuque d'une main, leurs fronts accolés, et de l'autre tenait le petit livre initiatique dans lequel il lisait les scansions) et les herbes médicinales mouillées appliquées par l'un des assistants sur la tête de la malade ont contribué à faire sortir l'esprit de son mutisme.
- 87 La patiente a été la première à s'être transformée – nous reviendrons sur ce point. Après une très brève catalepsie, ce que certains attribuent à la montée de l'esprit à la tête (*anapanda kitchwani*), la dame a subi une vive abréaction, conséquence de la transformation du sujet humain en « sujet spirituel »⁴⁵. Dans la vivacité et la très grande densité émotionnelle de l'instant, l'assistant du *mganga* à ma gauche s'est brutalement écrasé par terre. Sa tête ayant violemment heurté le sol, du sang s'est répandu dans la salle. Sa transformation a été la plus violente, et l'extrême convulsion de ses muscles montrait l'intensité de l'expérience. Le guérisseur et le deuxième assistant n'ont pas tardé eux aussi à devenir leur esprit. La confusion de l'instant, la rapidité avec laquelle la transformation s'est opérée et l'extrême brutalité apparemment déchaînée des « possédés » n'ont pourtant pas empêché le *mganga* de me regarder un très court instant en me signifiant clairement de me déplacer. J'étais en effet entre les quatre possédés (entre les quatre esprits), littéralement au pied du mur de la chambre. Ce conseil, afin d'éviter que quelque chose ne « m'arrive », montre bien qu'à la part incontrôlable du rituel – déplacements furtifs, heurts, mouvements brusques, bousculades – se mêle toujours une certaine maîtrise à laquelle nous devrions nous intéresser de plus près. Contentons-nous pour le moment de relever ce paradoxe : s'il est dit qu'après la transformation, la personne devient l'esprit, et que par conséquent son enveloppe humaine n'est qu'un habillage dont l'esprit fera usage, d'où nous vient alors la maîtrise de la situation ? Comment se fait-il que les règles rituelles puissent encore être suivies ? D'où nous vient cette « conscience » qui m'a tout de même mis en garde, si celui à qui j'avais affaire était un esprit ? Est-ce là une entité double, à la fois humaine et esprit⁴⁶ ?
- 88 Ce que j'identifie comme la dernière étape du rituel avant la transformation inverse qui consiste à « redevenir soi », est une négociation. L'esprit du *mganga* et celui de la patiente sont alors entrés dans un débat dont l'enjeu m'a échappé et dont je n'ai rien pu

savoir par la suite. Il s'agissait tout du moins, pour le peu qu'il m'a été donné de saisir, d'une histoire de sorcellerie et de mort. Ainsi était-il nécessaire aux yeux du guérisseur de refaire un rituel de plus grande envergure, au cours duquel une chèvre devrait être sacrifiée. La discussion a probablement duré moins d'une heure : l'esprit de la malade s'obstinant dans ses « sitaki ! » (je ne veux pas !), le rituel s'est finalement terminé sur une note négative. L'esprit du *mganga* ayant échoué dans la négociation, il a alors quitté la pièce et tout s'est fini là. Je n'ai pu en savoir plus, tout le monde ayant très rapidement quitté les lieux. Mon ami est alors venu me chercher et nous sommes repartis comme si rien ne s'était passé.

- 89 Cet exemple illustre de manière relativement détaillée les étapes qui mènent à une rencontre entre les esprits et les humains. Cependant, certaines d'entre elles sont propres à certains rituels auxquels je n'ai pas assisté. Une des étapes cruciales, qui a peut-être dans mon exemple été faite lors d'un rituel préparatoire, ce qui est souvent le cas, est le diagnostic par divination. En effet, c'est peut-être l'étape la plus importante en tant qu'elle informe du type de correspondance entre les maux de l'infortuné et les esprits. En découleront donc certaines dispositions qui préfigureront à l'efficacité rituelle. Une large palette de méthodes est à disposition des *waganga*, dont les principales sont : *_piga ramli* (divination dans du sable étalé sur une planche en bois), *_hesabu za awfaq* (calculs des carrés magiques), *falaki* ou *ilm za nyota* (astrologie), *kombe* (passage du Coran écrit avec du safran sur un plateau, lequel est ensuite lavé avec de l'eau de rose pour finalement être avalé) et le *ilm za basit al hurufi* (divination par le principe d'éparpillement des lettres)⁴⁷.
- 90 D'autres étapes comme la pantomime et la danse par exemple, n'ont pas été présents dans mon exemple. Ils se font beaucoup plus habituellement lors des *ngoma ya kibuki*, réservés aux femmes, bien que cela dépende moins du type de rituel que de l'enjeu de celui-ci. Comme je l'ai précédemment dit, les esprits sont « par essence » insaisissables et fuyants. Leur versatilité constitue pour le sujet transformé la part d'imprévu et d'aléatoire qui pourra lui faire adopter des comportements différents selon l'enjeu. L'échec du rituel décrit ci-dessus n'a pas non plus laissé place à cette étape importante qu'est le délassement. Après l'intense expérience propre au déroulement de la cérémonie, s'impose en général un moment de détente et de « retour sur soi ». Celui-ci, même s'il est récréatif, permet notamment une réflexivité sur ce qui vient de se passer. On se détend mais on parle du « jeu » des possédés, du comportement de tel esprit, des arguments de la négociation et de l'issue des enjeux.
- 91 Nous cernons mieux maintenant ce qui se passe lorsque les esprits et les hommes entrent en contact. Il reste bien évidemment énormément de choses à dire. Je dois composer avec le peu d'expérience dont je peux témoigner. Il reste toutefois qu'à l'aide des monographies écrites sur ce sujet, un certain nombre de caractéristiques peuvent être identifiées et mises en évidence. La première remarque fait apparaître le caractère fondamentalement contingent du rituel. Par conséquent, celui-ci ne saurait être ni figé, ni l'éternelle *mimesis* mythico-religieuse dont parlent certains. Les rites évoluent avec leur temps. Ce constat exige dès lors que nous nous intéressions au contexte dans lequel ils sont ancrés. Ma deuxième remarque, qui découle de la première, concerne le point d'ancrage lui-même. Dire qu'ils appartiennent à une époque et à un lieu particulier n'est pas tout. Il me faut désormais montrer la manière dont ils y prennent racine, et quels sont les enjeux et la pertinence d'une pratique qui loin de décliner, se revivifie dans le contexte libéral et mondialisé dans lequel elle puise son inspiration. Le

prochain chapitre ouvrira une réflexion sur l'un des enjeux centraux des rituels : redéfinir et renégocier de façon constante le rapport à ce qui menace, et par conséquent réévaluer à chaque performance le degré de danger qu'elle représente.

2.2.2. L'émergence de la question morale et la récurrence de l'idée de menace

« Posons l'hypothèse suivante : les *objets* auxquels un anthropologue a affaire relèvent de la catégorie des *valeurs* et non de celle des *choses* »

Francis Affergan, *La pluralité des mondes*

« Spirit possession is a moral activity. »

Kjersti Larsen, *Morality and the rejection of spirits*

- 92 Nous avons jusqu'ici essayé de tracer les contours, même flous, de la catégorie des esprits, et de cerner leur comportement et le type d'interaction qu'ils pouvaient avoir avec les hommes. Le chapitre précédent avait pour but de nous amener à un questionnement auquel j'aimerais donner une voix dans ce qui va suivre : en quoi le rituel relève-t-il d'une évaluation morale ? Comment pourrait-on lier la menace du dérèglement et du chaos que représentent les esprits à la question de la reformulation rituelle de la sanction morale ? Finalement, ne pourrait-on pas éclairer l'enjeu de ce qui se passe – de la performance rituelle elle-même – à la lumière d'un questionnement sur l'évaluation et la domestication des entités exogènes que sont les esprits ? Soyons prudents : je ne suggère en aucun cas un lien mécanique entre menace et évaluation, pas plus que je ne propose une réduction du rite à cette question éthique. Elle me semble cependant tout à fait centrale dans le jeu de la tractation, point nodal dans lequel se joue l'issue du rituel. Autre précision : la morale est à prendre dans le sens de « ce qui concerne les mœurs et les habitudes humaines », c'est-à-dire dans son sens éthique⁴⁸. Ce qui m'intéresse n'est pas tant la doctrine morale et sa systématisation philosophique ou théologique, mais bien l'ensemble des règles de conduites considérées comme justes ou bonnes face à une situation donnée.
- 93 Ainsi je continuerai mes développements dans la ligne d'une pragmatique telle qu'elle a été définie en début de travail. Je propose donc comme point de départ non pas la morale elle-même mais la dynamique évaluative telle qu'elle se manifeste dans les *ngoma ya masheitani*. Cela nous évite d'une part de devoir succomber à notre réflexe réductionniste en présupposant qu'il y ait quelque chose comme une doctrine morale – donc une systématisation – qui définisse *a priori* les notions de bien et de mal. Nous aurions là comme tâche de reconstruire le système afin de comprendre ce qui définit les notions morales chez les Zanzibaris, ce que nous avons préalablement accepté comme relevant d'une démarche illégitime pour ce qui nous occupe⁴⁹. D'autre part, cela nous autorise à prendre en compte le caractère déterminant de la contingence de l'évaluation. Cela revient à dire que la question concerne moins les valeurs du Bien et du Mal comme substantifs, ce qui forcerait à réifier ce qui relève de l'acte évaluatif, que la qualification elle-même. « Le Mal [tout comme le Bien] doit être compris non comme substance mais comme une catégorie, ancrée dans des opinions et des utilisations bien spécifiques et souvent hautement problématiques » (Meyer, 2008 : 11). L'« évaluer » en tant que verbe s'avère donc central : il s'agit de prendre en compte l'action qui attribue une valeur.
- 94 J'essaierai à partir de là de montrer ce qui est *en jeu* dans le rituel. La menace, toujours potentielle, plane sur l'ordre cosmique. Il s'avère donc nécessaire de la contenir pour conjurer d'une part, et domestiquer de l'autre les perturbations réelles qui se manifesteraient⁵⁰. Ce qui nous intéressera est donc la dialectique rituelle établie dans

l'opposition ordre/désordre⁵¹ que nous substituerons à l'opposition bien/mal. Nous tenterons alors de faire le lien entre la moralité entendue comme étalonnage des valeurs dans l'évaluation des diverses menaces et l'enjeu de l'expérience rituelle du désordre. Autrement dit, que pourrions-nous tirer d'une réflexion sur le rituel comme cadre de normation ? Sans déduire de cette question l'idée de rituel comme conformation à un *ethos* préétabli, ne pourrions-nous pas enrichir notre compréhension par une lecture du rite comme « jeu » (Welscher, 2005 & Hamayon, 1995, 1998), et partant, considérer le cadre rituel dans sa dimension pragmatique et processuelle ?

*

- 95 Prenons comme point de départ la relation hommes-esprits. Nous avons vu que ce rapport dépendait étroitement de la contingence de son occurrence. Bien qu'un certain nombre de conditions et de règles président à la rencontre, elles ne sauraient se formuler en une doctrine ou quelconque mystique dont les experts rituels seraient les dépositaires. Hell insiste sur ce point dans son chapitre *Pragmatisme et adaptabilité* ; la pratique rituelle n'est pas une inféodation à un système de pensée conceptuel :

« En explorant le monde des esprits auquel les cultes se réfèrent, nous avons noté que le chamanisme et la possession ne conjuguent ni réflexion théologique éthérée ni exégèse savante. Être utile ! Tout se passe comme si l'imprécision des savoirs, la flexibilité des rites et la faculté d'adaptation des officiants étaient les conditions de l'efficacité des manipulations symboliques entreprises pour réparer le désordre. » (Hell, 1999 : 315)

- 96 Cette plasticité des savoirs, ou plutôt leur soumission à une permanente reconstruction, est précisément ce qui garantit au *mganga* sa marge de manœuvre. J'ai montré la très grande diversité des esprits et leur caractère protéiforme. Insérés, à l'instar de l'homme, dans un monde en perpétuelle mutation, ils sont pour nous comme un miroir, qui ne reflète pas seulement nos propres incertitudes mais également notre intrinsèque ambivalence. Interagir avec ces forces instables exige donc de nous une grande latitude pratique et réflexive. Une intelligence pratique, pourrait-on dire, prime sur une intelligence conceptuelle. Le fait que les *waganga* (guérisseurs) « ne sont aucunement prisonniers d'un savoir doctrinal » leur garantit une flexibilité et une adaptation qui s'avère centrale dans le face-à-face avec les *masheitani*. « Une conception pragmatique prime. Les esprits sont là et il s'agit de composer avec eux. » (*ibid.*, 320) La très grande plasticité du savoir de l'*uganga* (complexe de possession) s'avère alors être la clé d'une relation aboutie avec les *masheitani* – en d'autres mots : d'une performance réussie.
- 97 La caractéristique non doctrinale des actes rituels pourrait être éclairée par l'oxymore peircien de « logique du vague ». En effet, « le concept de vague [...] apparaît comme une notion pragmatique caractérisée en termes de *latitude d'interprétation* (ce qui revient à dire que le vague affecte l'interprétant du signe plus que son objet). » (Chauviré, 1995 : 135) Le postulat d'une indétermination première (vague) de ce que nous lisons comme signes rituels combinée à l'idée d'une logique de l'acte que l'on concevrait comme relevant d'une grammaire rituelle (Welscher, 2005 : 39-47), pourrait nous faire comprendre le jeu avec les esprits comme un jeu (négociation) sur la fixation de ses multiples rapports possibles. Ce modèle a le mérite de nous faire voir que la détermination – bien entendu contingente et momentanée – est arbitrairement

formulée par les interprétants, ou plus justement par les *actants* (Grotowski, 1983) du rituel. En tant qu'il relève d'une « logique vague », l'espace rituel garantit ainsi une marge de manœuvre, une zone de battement dans laquelle se dénoue la trame rituelle. « On dit d'une pièce mécanique qu'elle « a du jeu » lorsqu'elle peut évoluer librement à l'intérieur de contraintes infranchissables. Là, dans l'espace offert à la symbolisation par l'action rituelle, se joue la part du chamane, du possédé, du médium, du zar. » (Welscher, 2005 : 42)

98 Insistons sur un point : il y a toujours, dans la relation avec les esprits, la menace d'un dérèglement, d'une altération des bonnes relations. Ils sont, tout comme nous, doux et amers en même temps (*tamu na chungu*). L'objectif d'un rituel tient alors dans la recherche d'une bonne cohabitation ; que le but soit la guérison, la bonne fortune ou quelque autre proactivité, ce qui déterminera l'issue de la bonne marche (efficacité) du rite est le bon voisinage avec les esprits. Si bien que tout le jeu rituel consiste à séduire les esprits pour ensuite s'en faire des alliés. De leur côté, dépendant évidemment de leur *kabila*, de leur religion et de leur caractère, les *masheitani* veulent être tour à tour chéris, cajolés, gâtés et pris en amis ou en conjoints. N'oublions pas qu'ils ont été informés par Allah qu'ils auront tout ce qu'ils veulent des humains ; ceux-ci sont censés satisfaire leurs besoins, gare donc à celui qui négligera leurs exigences ! Le risque d'un véritable chaos serait alors grand pour celui qui se risquerait à dédaigner ses esprits. On cherche l'alliance, le compromis⁵². La réciprocité du pacte vient alors sceller la remise en ordre d'une perturbation. « Assurément, il s'agit de composer, et le désordre fait partie de l'ordre naturel des choses. Les rituels visent clairement à décharger une potentialité destructrice et non à la néantiser *stricto sensu*. » (Hell, 1999 : 333) Antonin Artaud, en parlant du théâtre, ne nous avait-il pas déjà mis sur la piste en disant du théâtre qu'il « dénoue des conflits, dégage des forces, déclenche des possibilités ? [...] et de même que la peste, le théâtre est fait pour vider collectivement des abcès » (Artaud, 2006 : 45). Plus récemment, Peter Brook n'a-t-il pas lui aussi vu que « l'acte théâtral est une libération » (Brook, 1977 : 176-177) ? L'idée n'est donc pas d'évacuer le désordre hors du monde humain mais de le faire entrer dans la sphère du familier. En un mot comme en cent : de le *domestiquer*. Le jeu rituel consiste dès lors à faire entrer les esprits dans un espace contrôlable, introduisant du même coup le désordre dans la sphère de l'intime. C'est en effet véritablement tant qu'il reste hors de portée qu'il est dangereux. L'enjeu dans cette domestication rituelle concerne donc l'appropriation, le faire-sien d'une entité préalablement exogène et menaçante. La subtilité de ce jeu de domestication – qui est bel et bien un don d'hospitalité dans le *domos*, le *chez-soi* – doit pourtant être comprise dans la dimension d'un jeu sur le proche et le lointain, le soi et l'autre. Bien qu'ils doivent entrer dans le cadre rituel comme dans le corps des humains⁵³, les esprits doivent pourtant être tenus à distance. Ils ne doivent pas être trop proches – ce ne sont pas des humains, dans la confusion des deux on y risquerait notre identité – mais pas trop éloignés non plus – dans ce cas, n'étant plus manipulables, ils sortiraient de notre contrôle et redeviendraient un danger.

99 Nous l'avons vu, les *masheitani* sont essentiellement des entités menaçant l'ordre du monde⁵⁴, dans le sens où menacer la sphère familiale ou professionnelle par exemple, est une forme de perturbation de l'ordre cosmique. Le rituel sert dans ce cas d'espace de concrétisation de la menace. Pour parler plus justement, le rituel devient alors le cadre d'insertion du désordre dans sa forme manifeste. La menace est un désordre potentiel. En tant qu'elle n'est encore qu'un possible, elle reste le fantôme non advenu et non actualisé d'une déprédation à venir (Black, 1962 : 150-151). Elle cessera de

relever du possible au moment même de son avènement dans le rituel, ce qui en fera en même temps une entité avec laquelle on pourra ouvrir le champ des négociations. En tant que simple possibilité, la menace peut bien pousser les hommes à agir en fonction de son éventualité – par des rites proactifs par exemple, qui représentent le versant prévisionnel des cultes – mais il est par définition impossible d'entrer en tractation avec ce « ne-pas-encore » qu'est le possible. Il s'avère donc nécessaire de faire advenir le désordre. Nous venons de le voir, « *l'absence de dogme n'est pas la seule condition requise pour que l'allié des esprits puisse déployer sa pleine faculté de négociation. Il importe aussi que lui soit reconnue la possibilité d'intégrer l'extranéité dans son système* » (Hell, 1999 : 322), ce que nous ne saurions faire sans reconnaître les rituels « [...] comme des espaces intermédiaires. Ils constituent à ce titre un espace symbolique dans lequel peut se jouer, stratégiquement et théâtralement, la transaction avec l'extranéité » (Welscher, 2005 : 42). Il devient donc relativement clair maintenant que l'acte par lequel le désordre entre dans la sphère domestique est l'incorporation rituelle de l'esprit. C'est précisément par la métabolisation de l'entité extérieure que l'on entre dans le cadre du négociable, et qu'une conjuration est ainsi déjà en marche.

- 100 Reprenons maintenant quelques éléments clés des rituels. J'ai établi que la première étape consiste à *identifier* l'entité à laquelle on a affaire, c'est-à-dire qu'il faut connaître son nom. Cela nous indiquera ensuite sa filiation, sa *kabila*, sa religion et sa provenance. Une fois établi les caractères généraux de la catégorie à laquelle appartient l'esprit, il est nécessaire de savoir de façon précise ce qui l'anime. C'est seulement à partir du « qui est-il ? » qu'on se posera la question du « que veut-il ? », puis du « comment allons-nous y répondre ? ». Cela montre bien que nous ne pouvons pas en tant que tel identifier la menace elle-même, mais seulement « sa matérialisation » par un esprit dans le corps humain. Ce n'est que lors de la montée de l'esprit à la tête que le *mganga* sera en mesure d'établir les réponses aux questions suivantes : quel est le type de menace ? D'où nous vient-elle ? Quoi ou qui menace ? Pourquoi ? L'acte évaluatif se situe donc dans ces différentes phases. Par le dialogue même – et donc par l'engagement et de la prise de position des différents acteurs du rituel – des remises en question, des défiances, des occultations ou des confirmations des relations de pouvoir entre les experts rituels, les esprits et l'assistance va pouvoir se faire. (Larsen, 2007 : 55) Le guérisseur, disposant bien entendu d'une autorité interprétative, soumet pourtant son jugement de la situation à la *kilinge*, l'assemblée. Il s'agit de la scène que j'ai brièvement évoquée à la fin de ma description d'un *ngoma* au chapitre précédent. La négociation peut évidemment concerner des enjeux très pratiques, comme l'ampleur du prochain rituel (s'il doit y en avoir un) et son financement. Toutefois, l'enjeu central consiste à établir un ordre d'importance des phénomènes en questions. Tout semble effectivement tourner autour de la question : quel est le « degré de malignité » de ce qui arrive ?

- 101 Comme le précise de façon convaincante Bertrand Hell,

« la notion d'*ordo rerum* est fondée sur le principe d'équilibres dépendants les uns des autres. Dans cette manière de penser le monde, ordre naturel, biologique, social et ordre cosmique sont intimement liés. Toute perturbation ponctuelle est un signe avant-coureur d'un désordre plus grave. La malchance d'un homme à la chasse annonce la disparition du gibier pour tous, un jardin qui ne porte plus de fruits une sécheresse imminente, un accident mystérieux une catastrophe collective, des fausses couches répétées une stérilité des femmes... Derrière l'histoire de l'individu se profile toujours le devenir de la communauté tout entière. Dans cette optique, le trouble pathologique individuel porte en lui le germe délétère de la contagion. Ce

n'est pas seulement la crainte de l'épidémie qui est exprimée ici. *La cause du mal qui rompt l'équilibre d'un organisme fait peser une lourde menace sur l'ordre social.* Le symptôme peut témoigner de l'intrusion au sein du groupe d'un principe de désagrégation. *Seuls les spécialistes de l'invisible sont en mesure d'évaluer cette potentialité destructrice générale d'une affection individuelle.* » (Hell, 1999 : 110, c'est moi qui souligne)

- 102 Le *ngoma ya masheitani* part toujours d'une expérience collective de la souffrance. Hors de son cadre, la rupture d'équilibre (désordre) économique, climatique ou alimentaire par exemple, nécessitera la remise en ordre symbolique que seul le rituel peut opérer. Il s'agit donc bien de faire face non pas au mal lui-même, mais à ce que nous qualifions de malin ou maléfique. On ne s'en prend donc pas au phénomène originaire lui-même (une sécheresse ou une épidémie par exemple) mais à sa symbolisation et à la valeur que nous lui attribuons⁵⁵. Encore une fois, la réversibilité des esprits – ils peuvent être tantôt bons, tantôt mauvais – fait écho à la réversibilité des situations quotidiennes. Si nous avons pour un temps affaire à une infortune, celle-ci pourra se transformer en une bonne fortune. C'est pourquoi tout ce qui relève momentanément d'une sémantique négative – *malheur, maladie, malédictio, maléfice, malaise, malnutrition*, etc. – est destiné à être transformé dans et par le rituel.

*

- 103 Le rituel crée un ordre discursif et évaluatif qui autorise, dans cet espace-temps précis, ce qui dans la vie quotidienne reste impensable sur le plan moral. Ce qui s'y joue est complexe et de nombreux liens resteraient à faire avec les enjeux du monde contemporain. Ressortons cependant une idée maîtresse de ce qui vient d'être développé. J'ai tout au long de ce chapitre invité le lecteur à voir dans l'acte rituel un acte évaluatif. Remarque triviale à première vue, mais qui ne l'est pas si nous en tirons toutefois les conclusions suivantes : les rites procèdent d'une réflexivité – nous avons vu que la dialectique interactionnelle (on s'évalue mutuellement) avec les esprits force à la négociation qui est forcément réflexive – et celle-ci, nécessairement déterminée par le contexte dans lequel elle prend racine, fait du rituel un espace dans lequel y résonne la vie quotidienne. À ce stade, il me paraît donc important de développer de manière plus détaillée le lien que j'ai essayé d'établir tout au long de ce travail entre les esprits et le monde auquel ils appartiennent. C'est pourquoi je propose de terminer cette deuxième partie par la mise en contexte historique de tout ce que j'ai exposé jusque-là et ainsi de faire un peu de lumière sur les identités des *masheitani*, si proches des nôtres.

2.2 Faire écho aux infortunes du monde contemporain ?

« Quel que soit le désordre, les rites sont en mesure de capturer la pensée et de donner du sens là où justement malheurs et infortunes font vaciller l'ordre des choses. »

Bertrand Hell, *Les maîtres du désordre*.

« Mouvements qui probablement aussi répondent aux grandes menaces du monde. »

Henri Michaux, *Façons d'éveillé, façons d'endormi*.

- 104 S'il semble nécessaire à ce point de la réflexion de s'interroger plus rigoureusement sur le contexte historique dans lequel ont pris forme les pratiques liées aux esprits, c'est

que cette mise au point nous permettra de comprendre de manière plus aiguë certains liens entre les esprits et l'histoire propre à Zanzibar. Le lecteur comprendra aisément la nécessité d'ancrer dans une perspective temporelle les rites de possession. Nous ne pouvons ignorer l'impact décisif qu'ont eu, entre autres, les politiques raciales et les discours ethniciants dans la configuration même des rapports entre les êtres humains et les esprits. Je tenterais donc d'esquisser les contours d'une réflexion sur l'historicité des esprits et des pratiques rituelles dans un contexte postrévolutionnaire qui a profondément reconfiguré les liens entre les différentes communautés et par conséquent, redessiné le paysage moral de l'*uganga*. D'autres liens seraient évidemment à établir avec, par exemple, les transformations de pratiques sorcellaires dans le contexte d'un libéralisme économique centré sur des valeurs encore forts étrangères aux Tan'aniens⁵⁶. Je me bornerai cependant à mettre en lumière certains mécanismes politiques qui me paraissent avoir eu un impact central sur les rites eux-mêmes. Sans refaire ici un récapitulatif fastidieux de l'histoire de Zanzibar, j'aimerais centrer cette mise en contexte historique autour de l'idée selon laquelle les rapports entre les différentes communautés de l'archipel ont été fortement conditionnés par un discours politique discriminant et une propagande à caractère raciste. Cela m'intéresse d'autant plus que, comme je le montrerai à la fin de ce travail, réfléchir sur les rapports que les gens entretiennent avec les esprits c'est aussi – et peut-être avant tout – réfléchir sur leurs rapports à l'altérité et leurs relations avec les autres peuples avec qui ils ont interagi durant ces deux cents dernières années.

2.3.1 les identités jouées dans un contexte postrévolutionnaire

Remarques sur le Rameau d'or de Frazer

- 105 En reprenant ici les arguments principaux de Farouk Topan, j'identifierai quatre mouvements, ou quatre vagues de « longue durée » pour parler selon le paradigme de Braudel, qui ont marqué en profondeur ce que nous nommons aujourd'hui la culture swahilie⁵⁷. Je ne m'attarderai pas sur les deux premières vagues migratoires ; la première marquant le peuplement de la côte est africaine à partir au moins du II^e siècle, et la deuxième l'islamisation progressive des côtes depuis le XII^e accompagnant les relations marchandes des côtiers avec les régions du golfe arabe.
- 106 Le découpage de Topan suggère une troisième période, à partir de 1498 et qui indique le premier contact de Zanzibar avec les Européens. Il s'agit de la date d'arrivée de Vasco de Gama et des Portugais sur les côtes actuelles de la Tanzanie. Les premières grandes tensions liées à l'ambition colonisatrice du Portugal vont alors débiter. En venant concurrencer l'organisation des cités-États marchandes de l'époque et en amenant une nouvelle éducation et de nouvelles valeurs avec eux, les Portugais transposent le problème de la réconciliation culturelle et identitaire sur une autre échelle, plus large et de plus grande ampleur. L'administration coloniale – successivement celle des Portugais, des Allemands, des Arabes d'Oman et des Anglais – marque alors irréversiblement la société Zanzibarie de ses conceptions du conflit racialistes et de ses politiques ségrégationnistes. Il s'ensuit effectivement une succession de différents pouvoirs et une lutte acharnée pour cette région, source de biens économiques considérables dont le clou de girofle, le poivre, les cocotiers, l'ivoire et l'esclavage constituent un enjeu capital pour les grandes puissances de cette époque.

- 107 Après de multiples conflits, ayant vaincu les Portugais, le Sultanat d'Oman se déploie sur toute la côte orientale de l'Afrique. La dynastie des Al-Busaid fait même de Zanzibar sa capitale à la place de Mascate en 1832. L'implantation d'une économie marchande et la massification de l'industrie du clou de girofle et des cocotiers au XIX^e siècle s'accompagne non seulement d'une intensification de l'esclavage⁵⁸, mais surtout de la formation d'une nouvelle classe de prolétaires socialement et économiquement très défavorisée.
- « By the turn of the 20th century, Unguja island was home to thousands of people of recent mainland origin. In the 1920's and 30's on the Tanganyika mainland, a discourse of « African-ness » emerged which would provide labourers in Zanzibar with a semantic platform for organizing (racialized) class lines. The urban labour force in Zanzibar—composed in part of mainlanders—became increasingly politicized, directing much of their anger towards what they had experienced as the oppressive and imperialistic authority of Arabs. » (Arnold, 2003 : 276)
- 108 Sous la domination arabe donc, les îles subissent une politique économique qui va progressivement structurer la société selon une idée raciale et évolutionniste de la hiérarchie sociale, plaçant bien entendu les « Arabes » en haut de l'échelle, les « Asiatiques » au milieu et les « Africains » en bas. Ces changements donnent naissance à ce qui sera, au début du XX^e siècle, une nouvelle classe urbaine de travailleurs appauvris et dépossédés, dont l'idée d'émancipation sociale sera complètement sous-tendue par une conception raciale de la lutte⁵⁹.
- 109 Cependant, dans un contexte mondial changeant, Zanzibar tombe sous protectorat britannique dès 1890 alors que la partie continentale est attribuée aux Allemands après un accord germano-britannique visant à limiter les possessions du Sultanat d'Oman. Zanzibar est alors sous tutelle britannique, obéissant à la règle du *self government*, ce qu'on a aussi appelé *indirect rule*, alors que le Sultan reste symboliquement à la tête de l'État. Il reste toutefois que, sous l'égide des Anglais, un certain nombre de réformes propagent la ligne politique racialisée entamée au XIX^e siècle avec les Omanais, comme par exemple la division raciale dans l'éducation où garçons et filles, Arabes et Africains étaient séparés.
- 110 Un exemple parlant est l'adoption par le gouvernement du protectorat en 1909 de la « Witchcraft Ordinance n° 9 ». Cette ordonnance destinée à être applicable dans tout l'est de l'Afrique britannique, demande à tous les officiers de districts de compiler des informations concernant les phénomènes d'*uchawi* locale. Cela devait permettre l'élaboration et l'évaluation de l'applicabilité d'une législation anti-sorcellerie permettant aux colons une domination sur une partie de la vie sociale zanzibarienne qui leur échappait. Finalement, l'ordonnance est rejetée deux fois par le conseil législatif, qui a bien dû admettre l'échec des administrateurs à circonscrire la sorcellerie et d'autre part, son impuissance face à un phénomène résistant à toute colonisation. Le gouvernement en est donc arrivé à la conclusion que cette ordonnance ne viendrait pas à bout de pratiques qui n'ont aujourd'hui encore pas fini de montrer leur persistance. L'opération est pourtant reconduite en 1995 et en 1998 avec le projet d'éradication de la sorcellerie sur Zanzibar, engagé par le gouvernement, et là encore, les projets échouent. On découvre alors un réel pouvoir des communautés locales à se prémunir et à se défendre contre l'intrusion d'étrangers, surtout si ceux-ci leur sont hostiles. (Arnold, 2003 : 56-70).
- 111 Toujours dans la ligne stratégique coloniale du *divide-and-rule*, l'administration britannique crée en 1926 le *Legislative Council* (LEGICO) qui a pour but d'instituer un

corps de représentants politiques – auquel seuls les Européens, les Arabes et les Indiens ont accès – tout en encourageant les représentations ethnicistes des problèmes qui animent la société de cette époque. Les Anglais, qui par ailleurs sentent la fin de leur colonie proche, se doivent de former une future élite alliée et gagnée à leur cause (Bakari, 2001 : 54). Sans plus entrer dans les détails, on retiendra qu'une part de l'histoire zanzibarie s'enracine donc indéniablement dans une conception ségrégationniste qui a amené la société de l'archipel à une révolution sanglante et revancharde.

- 112 La période qui précède l'indépendance de Zanzibar au sein du Commonwealth (1963) et son union avec le Tanganyika (1964) – qui donnera naissance à la République Unie de Tanzanie –, est marquée par une lutte sévère entre deux partis politiques. D'un côté l'Afro Shirazi Party (ASP) et sa rhétorique « africaniste » et prolétaire du pouvoir, de l'autre le Zanzibar National Party (ZNP) associé au Zanzibar and Pemba People's Party (ZPPP), dont l'objectif est de préserver les prérogatives de l'aristocratie Arabe. On voit déjà se profiler les contours d'une lutte qui ne semble pouvoir éviter les écueils d'un antagonisme de race. À l'issue d'un vote, la coalition ZNP/ZPPP gagne les élections en 1963. Une véritable politique raciale fondée sur deux antinomies se met alors en place : les Arabes d'un côté et les Africains de l'autre. S'en suit une forte « arabisation » de l'administration suivie de l'idée d'incorporer Zanzibar à un projet panarabique (notamment avec l'Égypte de Nasser). Des avantages bancaires sont accordés aux propriétaires fonciers arabes par le biais d'une coupe des subventions sociales envers les défavorisés africains. Ces transformations finissent par polariser ouvertement le débat identitaire des îles autour de deux ethnicismes. Une crise identitaire se fait jour⁶⁰ et les premiers signes annonciateurs d'un conflit ouvert sont les émeutes de Kiembe Samaki en 1961, dont la plupart des victimes étaient d'origine arabe. Cette situation va très rapidement conduire chaque camp à se replier. Les violences vont connaître leur apogée au cours de la Révolution de 1964.
- 113 L'ASP et le Parti Umma (petit parti marxiste militant) prennent alors le pouvoir. La frustration, pour ne pas dire la haine historique de la population d'origine africaine à l'égard des colons et spécialement des Omanais, donne lieu à un coup d'État de l'ASP qui se dit « Africain » lors d'une Révolution qui aurait fait entre 3'000 et 11'000 morts dans un État qui comptait 300'000 habitants. Cette prise de pouvoir prend la forme d'une guerre civile et le visage d'une vindicte raciale et sociale. Le caractère revancharde de la Révolution n'a échappé à personne et donne un aperçu de l'esprit dans lequel cette lutte a été menée. En ceci elle préfigure toute l'histoire de la société postrévolutionnaire de Zanzibar jusqu'à aujourd'hui.
- 114 Pour se donner une image plus détaillée de ce que cela a signifié, énumérons quelques mesures prises par le nouveau gouvernement à l'encontre des « autres », c'est-à-dire des « non-Africains » : les Indiens et les Arabes sont globalement dépossédés de leurs droits fondamentaux ; les terres auparavant aux mains des Arabes et les ressources du commerce sont nationalisées ; on met en place un système autoritaire monopartisan à caractère raciste et toute opposition est interdite ; toute organisation, club ou groupement religieux, éducatif, etc. est repris en main par le gouvernement ; une propagande acharnée de l'ASP est menée dans les écoles et dans les rues ; on interdit à tout étranger d'accéder à Pemba (l'île étant le foyer principal de l'ancienne coalition d'opposition dissoute (ZNP/ZPPP)) et tout séjour de plus de 12 heures sur Unguja interdit aux non-résidents avec accompagnement guidé officiel obligatoire ; on instaure

un contrôle total de tous les médias⁶¹ ainsi qu'une police des mœurs, un contrôle des mariages et des comportements ainsi que des canons stricts de la tenue vestimentaire ; des mariages sont prescrits et arrangés par un décret déposé par Karume pour « africaniser » les Arabes et une loi interdit à la femme de refuser le mari prescrit ; une politique répressive est menée contre les Arabes et les Asiatiques, leur permis de travail et de commerce ne sont pas renouvelés et la citoyenneté est retirée à toute personne qui transgresse une loi (comme celle interdisant d'envoyer son enfant étudier à Dar es Salaam !) ; de la prison ferme est prévue pour toute personne ne coopérant pas au projet de « construction nationale » ; des déportations arbitraires de masse et des refus de laisser quitter l'île sont imposés à nombre de personnes et, pour terminer, on ajoute à cela une répression sévère contre tous les *waganga*, autrefois personnages clés de la politique indigène. Tous les médecins traditionnels pratiquant encore en privé sont poursuivis, ce qui dans bien des cas veut dire déportés, emprisonnés ou tués. L'ASP prendra complètement en charge le domaine de la santé et agit ce faisant de concert avec la politique menée sur le continent. L'idée de discipliner, de purger et de s'approprier l'*uganga* a été une idée de portée nationale. Les nouvelles politiques de santé publique ont en effet tenté d'intégrer les médecines traditionnelles dans la déclaration d'Arusha, ce qui n'a pu se solder que par une purge de l'*uganga wa kienyeji*, la médecine traditionnelle⁶². On saisit mieux maintenant les schèmes ethnicisants imposés qui ont pour corollaire une vision manichéenne du conflit ainsi que le renversement du schéma esclavagiste colonial par l'administration de l'ASP au pouvoir.

*

- 115 Ce bref exposé avait pour but d'amener à la question qui m'intéresse ici : comment les transformations sociales et politiques ont-elles été reçues par la population locale et interprétées à travers leurs rapports aux esprits ? Il y a eu, dans l'ère postrévolutionnaire – que l'on appelle à tort l'ère postcoloniale – l'émergence de nouveaux contextes dans lesquels les rapports à l'altérité sont imposés. L'idée selon laquelle les Zanzibaris réactualisent constamment ces rapports à travers leurs liens avec les esprits méritait qu'on s'attarde quelque peu sur leur ancrage historique afin d'éclairer les identités jouées (*performed*) à travers les rituels.
- 116 D'abord, il est possible d'établir un certain nombre de relations entre les caractéristiques propres aux différentes catégories d'esprits et les types de politique mené à Zanzibar au ^{xx}e siècle. Qu'on me comprenne bien : je n'essaie pas ici d'établir des corrélations, pas plus que je n'envisage une typologie qui permettrait le classement de ces liens. Il serait pourtant tout aussi improductif de fermer les yeux sur les connexions entre une telle histoire, les esprits et les déploiements rituels. L'exergue de Wittgenstein en début de chapitre peut à ce titre nous éclairer : si nous imaginions une communauté de puces développant un rite, que concernerait-il ? La méthode consiste ici en une disposition mentale particulière, un « voir comme », proche des inventions abductives d'hypothèses de C.S. Peirce (Peirce, 1966). Cela nous permet d'imaginer un certain nombre de branchements inédits. L'exemple wittgensteinien nous fait voir l'incontournable ancrage contextuel de tout rituel : imagine-t-on les puces développant un rite à propos de la moule ou de la crevette ? Certainement pas plus que nous n'imaginons les Zanzibaris pratiquer des rites en présence d'esprits Inuits ou Bouriates. Bref, il ne s'agit donc pas tant de considérer une approche du monde (le rite) comme la

résultante d'une origine historique ou d'une cause qu'il s'agirait alors d'expliquer que de comprendre son sens, dans son pouvoir formalisant ou configurationnel. Il s'agit par conséquent de proposer des constructions possibles du phénomène que nous retiendrons non comme hypothèses explicatives, mais comme exhibition d'un sens possible.

- 117 Si j'insiste ici sur l'aspect historique, c'est pour mieux comprendre l'enracinement des *ngoma ya masheitani* dans un contexte où les rapports à l'autre (n'oublions pas que les esprits sont de ces autres !) ont été profondément influencés par les politiques gouvernementales. Les configurations relationnelles inédites entre les différentes communautés – musulmanes, chrétiennes, hindoues, « africaines », « arabes », « asiatiques » – deviennent alors les nouveaux cadres dans lesquels se jouent des négociations propres à notre époque. J'en veux pour preuve l'extrême diversité et le renouvellement constant des esprits. De nouveaux esprits naissent, d'autres meurent ou disparaissent. Leurs comportements changent en même temps que leurs discours et leurs exigences. Ils migrent aussi, et accompagnent les hommes là où ils ont fini par être contraints d'aller⁶³. Comme je l'ai rappelé sans cesse, leur plasticité les rend particulièrement aptes au changement. Au début des années nonante, Zanzibar s'ouvre au néolibéralisme. Ainsi voit-on apparaître des esprits fondamentalement individualistes, égoïstes et consuméristes. En 1992, les îles adoptent le multipartisme et en 1995 les premières élections dites démocratiques ont lieu (Prunier, 1996).
- 118 C'est alors qu'apparaît un mystérieux *sheitani* appelé *Popo Bawa*, aile de chauve-souris⁶⁴. Ses particularités ? Il ne se manifeste qu'en période d'élections (dernièrement en 2000 et 2005), sodomise les gens et sa voracité le porte de préférence vers les personnes de sexe masculin. Ne se manifestant que la nuit, il vient par derrière et prend par surprise. Tout le monde aura compris la métaphore anale, éclairante si l'on comprend que dans l'imaginaire collectif, les politiciens sont aussi ceux qui prennent les gens à revers⁶⁵.
- 119 On voit bien que le contexte sociopolitique reconfigure les caractères et les traits mêmes des esprits, de surcroît repositionne les acteurs sociaux eux-mêmes, condamnés qu'ils sont à composer avec de nouveaux enjeux rituels. L'homme n'a de choix que de composer avec ces identités en mouvement. Une double perspective se profile ici. La première concerne la recomposition de la structure sociale, comme nous venons d'en apercevoir l'ampleur. La seconde, d'ordre rituel, recompose le champ identitaire des *masheitani* en fonction des exigences de la vie quotidienne, en renégociant la place de chacun dans une société perturbée.
- 120 Un bref exemple pourrait venir illustrer cet aspect. Les deux îles principales de l'archipel que sont Unguja et Pemba ont depuis la colonisation, et surtout dans l'ère postrévolutionnaire, été soumises à un régime différencié. Alors que les deux îles étaient relativement proches socio-économiquement, l'écart n'a fait que se creuser depuis. Unguja a toujours été privilégiée dans les politiques de développement, au détriment de Pemba. La différence est extrêmement claire aujourd'hui : là où sur Unguja les routes sont goudronnées, on trouve de nombreux hôtels, des milliers de touristes, des hôpitaux et un aéroport, il n'y a à Pemba que deux routes asphaltées, quatre hôtels, des coupures d'électricité quotidiennes et une pénurie de nourriture et de médicaments. Délibérément maintenue dans le sous-développement, Pemba a en parallèle toujours souffert d'une réputation très négative. Soumise à une propagande particulièrement tenace contre ses habitants, Pemba est devenue dans les imaginaires collectifs le foyer d'une certaine sauvagerie. Il est communément dit des Pembiens

qu'ils sont des *wanyama* (ou *wachenzi*), littéralement des « animaux humains ». Bien évidemment, cela s'oppose aux habitants d'Unguja qui eux sont des *wastaarabu*, c'est-à-dire des civilisés⁶⁶. Suivant la même logique civilisé/sauvage, il est dit des habitants de Pemba qu'ils sont païens, arriérés, primitifs, ignorants, illettrés, *watumwa*⁶⁷, lointains, sous-développés et portés vers une sorcellerie particulièrement perverse. On retrouve exactement le même type de qualificatifs concernant les esprits *rubamba*, esprits de Pemba⁶⁸. Ceux-ci sont vulgaires, peu élaborés (contrairement au raffinement arabe, dit « civilisé »), frustes et toujours prêts à souiller la morale. Païens, ils s'opposent *de facto* à l'orthodoxie musulmane. Leur dialecte se comprend mal (pour un habitant d'Unguja) et leur « sauvagerie » les classe du côté des « Bantous », une fois encore opposés à la filiation arabe ou persane (*shirazi*) dont se réclament les habitants d'Unguja.

- 121 On le saisit mieux maintenant : le rite marque et délimite un espace dans lequel des identités se jouent. Celles des esprits certes, mais en tant qu'elles sont caractéristiques d'une histoire qui porte en elle les germes de conflits communautaires et de haine raciale larvés. En faisant directement écho aux enjeux propres à la société zanzibarie, les rituels sont alors à même de fonctionner comme soupape de sûreté : au jeu politique de la définition officielle des identités, s'opposent le jeu rituel de leur négociation et l'édification d'une version officieuse. Je l'ai relevé plus haut, l'adaptabilité et la plasticité du modèle rituel sont par conséquent ce qui va garantir un possible dialogue entre des valeurs qui semblent, du côté gouvernemental, vouloir se fixer. Il est intéressant de noter que le nom désignant un parti politique, *chama* (pl. *vyama*), est aussi celui qualifiant les groupes de devins (interprètes de signes), les gestionnaires d'esprits ou les associations rituelles⁶⁹. Le caractère proprement politique des rites n'a échappé à personne. Les esprits révèlent au grand jour les conflits latents et braquent les projecteurs sur les non-dits et les tabous. Ainsi « [...] le messenger ne transige pas et dévoile ce que personne n'ose dire. Voilà pourquoi la prise de parole du possédé constitue aussi un moment clé de la vie politique du village. » (Hell, 1999 : 98) Il reste pourtant une réflexion d'un grand intérêt à mener sur la propension réflexive et critique de l'incorporation des esprits. Nous avons compris le caractère contingent, pragmatique et politique des rituels, mais il reste à savoir ce qui dans le déplacement identitaire du possédé (« le devenir autre que soi en restant soi ») relève de la négociation. Pourrait-on identifier le lieu où se joue la prise de distance ? Est-ce là le lieu d'une forme de réflexivité ? Voilà un terreau fertile pour mes réflexions conclusives.

Faire de la parodie un modèle anthropopoïétique ?

« Les dieux sont ironiques : il semble que même dans les cérémonies sacrées ils ne peuvent s'empêcher de rire »

Friedrich Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*.

« Here we might speak of the use of models as *heuristic fictions* »

Max Black, *Models and metaphors*

- 122 J'aimerais, à ce point du travail, tracer les contours d'une réflexion à venir. En mentionnant dans mon introduction la nécessité du retour – après le détour empirique – du regard anthropologique sur ses propres modalités de pensée, il m'a paru judicieux de proposer, pour terminer cet essai, une perspective d'étude quant au phénomène exposé ici. Le modèle, inspiré d'une pragmatique, que je me suis donné comme cadre de travail a eu plusieurs avantages : (1) il m'a permis d'échapper à l'emprise du réflexe néopositiviste et ainsi de ne plus devoir considérer comme relevant de notre

questionnement le problème ontologique de la réalité des esprits ; (2) certaines notions, comme la religion et la croyance, en s'avérant inadéquates, ont pu être écartées comme catégories d'analyse ou d'interprétation et (3) une focalisation sur l'acte rituel et ses enjeux, c'est-à-dire sa performance, a été stimulée. C'est avec circonspection que je voudrais maintenant poser les linéaments d'un modèle parodique de l'acte rituel qui, bien qu'ayant été sous-jacent à mes réflexions depuis mes premières expériences de terrain, n'a jamais été explicité dans ce travail. *A fortiori*, toutes mes observations sur les enjeux du rituel semblent converger vers notre concept occidental de parodie.

- 123 Dans le prolongement de mes dernières remarques, au chapitre 2.2.2. sur l'acte évaluatif dans le cadre rituel, nous pourrions donc alimenter les propos de ce travail en introduisant ici la notion de *parodie*, et celle qui, comme nous le verrons de suite, lui est intrinsèquement liée, la *réflexivité*. S'insérant plus largement dans les tentatives antérieures de rapprochement rite/théâtre⁷⁰, l'idée d'une approche parodique du jeu avec les esprits se veut cependant programmatique, et sa modélisation se destine donc à être éprouvée ultérieurement dans sa confrontation à des modèles étrangers.
- 124 Nous pouvons grossièrement identifier trois dimensions dans la structure parodique qui éclaireraient certaines de nos questions concernant les *ngoma ya masheitani*. À partir de l'étymologie du mot, scindé en un préfixe *para*, « à côté » et un suffixe *ôdos*, signifiant « poésie, chant », nous remarquons que la parodie porte en elle le mouvement fondamental du *déplacement*. Elle nous fait voir à côté. C'est donc dans ce *diverger* que nous pouvons y déceler la première caractéristique qui nous intéresse ici : la parodie est un acte performatif. Elle a donc l'avantage de relever d'une pragmatique dans la ligne théorique que nous nous étions fixée. Le deuxième aspect particulièrement intéressant pour nous est son lien avec l'ironie. Les deux notions fonctionnent souvent de pair. La racine grecque *eirôneia* nous informe de son caractère interrogateur et dissimulateur, ce qui la rapproche de la nature *évaluative* – c'est-à-dire de la connotation fortement axiologisée des énoncés qui visent à railler – de la parodie. (Kerbrat-Orecchioni, 1980 : 119, 121) C'est bien « l'action de *différer* qui est mise en relief, et en réalité actualisée, par la parodie. » Parodie et ironie sont « des actions qui suivent des « stratégies » destinées à permettre au lecteur [ou l'actant du rituel] d'interpréter et d'évaluer » (Hutcheon, 1978 : 467), ce qui nous ferait notamment comprendre en quoi la négociation avec les esprits relève d'une évaluation telle que je l'ai décrite dans le chapitre 2.2.2. On y décèle donc fondamentalement une attitude de *distance* vis-à-vis de la chose parodiée. Dans ce cas, si nous imaginions le jeu des esprits comme une forme parodique – ce qui au demeurant n'enlève rien au sérieux du jeu –, nous pourrions peut-être envisager un début de réponse aux questions suivantes : pourquoi les esprits sont-ils caractérisés par des traits toujours exagérés, excessifs, caricaturaux ? Pourquoi les hommes sont-ils plus enclins à se transformer en un esprit qui porte des caractéristiques qui leur sont opposées ? Pourquoi, malgré la violence de l'expérience, rit-on autant dans les *ngoma* ?
- 125 Le troisième avantage que nous aurions à construire un tel modèle réside dans les vertus libératrices de *l'acte parodique en tant qu'incorporation*. Comme nous le suggère Hutcheon, « la parodie est, structurellement, un acte d'incorporation. En tant que telle, elle ne cherche pas à avilir [...] le matériau d'arrière-plan, mais plutôt à tomber d'accord avec lui – via l'ironie. » (Hutcheon, 1978 : 476-477) N'a-t-on pas vu que la métabolisation des esprits et de leurs caractéristiques stéréotypées est destinée à rendre possible la négociation pour enfin pactiser ? Que le but n'est pas d'évacuer mais

d'intégrer la menace du chaos dans la sphère domestique ? Dans ce qui est joué dans un *ngoma ya masheitani*, ou dans ce qu'on a pu voir, par exemple, dans *Les maîtres fous* de Jean Rouch, « l'ironie pourrait alors devenir *exorcisme*, acte d'*émancipation* [c'est moi qui souligne]. Ironie et parodie signalent aussi bien un détachement de l'auteur [ou de l'actant] qu'un *contrôle de la part de ce dernier*⁷¹ » (*ibid.* : 471). La parodie, dans son mouvement contrastant, réclame une distanciation critique face au contenu littéral (la chose parodiée) opposé au contenu dérivé (le résultat de la parodie ou de l'inversion ironique). Beaucoup d'observations ont été faites à ce sujet, que ce soit en des terres étrangères (Irobi, 2006) ou dans notre propre société (Hutcheon, 2000) et il semblerait que l'acte de parodier constitue « *un moyen libérateur d'exorciser ses fantômes personnels – ou, plus exactement, de les enrôler pour sa propre cause.* » (Hutcheon, 1978 : 474, c'est moi qui souligne) Des ponts resteraient évidemment encore à édifier avec les phénomènes auxquels je me suis intéressé afin de mettre sur pied une épistémologie me permettant de fabriquer un modèle de parodie non verbale, jouée, dansée, théâtrale ou rituelle. Il s'agirait notamment de trouver les termes d'adaptabilité du modèle, ici emprunté à un modèle littéraire occidental, afin de procéder à une configuration plus large et apte à rendre compte de la complexité de phénomènes qui nous sont étrangers.

- 126 Si la parodie semble en effet offrir des œillères qui attirent notre attention sur certaines caractéristiques des rituels, ne dépose-t-elle pas non plus un terreau fertile pour une réflexion sur les procédés de fabrication de l'humain ? Nous l'avons vu « l'élément mimétique [ici parodique] enveloppe le rite d'une aura particulière, destinée à évoquer la présence dans l'être humain de « quelque chose d'autre que lui », ou bien la tentative de l'être humain de devenir « quelque chose d'autre que soi » tout en demeurant soi-même. Dans cette apparition de l'homme comme soi-même, mais en même temps aussi comme « autre que soi » réside l'élément anthropopoïétique du rite. » (Remotti in Affergan et al, 2003 : 205) Il semble donc bien que le modèle d'une forme d'humanité possible représenté par les esprits se concrétise et est expérimenté par l'incorporation des esprits. Son caractère parodique suggère alors d'une part que les frontières entre les identités peuvent être franchies (on devient autre) de manière à en saisir encore mieux la délimitation et d'autre part, à se comprendre, à travers un processus de distanciation, *en regard* à l'autre (*selon* l'autre, d'après Borutti). En d'autres termes, le passage, dans la montée à la tête d'un *sheitani*, « des symboles et des modèles de comportement, des valeurs et des modes de pensées » à d'autres ne peut se faire qu'au prix de « leur re-sémantisation dans un contexte différent de leur contexte d'origine. » (*ibid.* : 206) Ces quelques ouvertures font des *ngoma ya masheitani*, et dans l'intérêt d'une réflexion anthropologique sur les procédés de fabrication de l'humain, une source de questionnement inépuisable.

- 127 Repenser ici la question de la modélisation en anthropologie m'amène à soulever un dernier point⁷². Le lecteur a sans aucun doute remarqué mon insistance sur les problématiques de langage. En effet, ce n'est pas seulement lors de la rédaction finale que se posent les problèmes de discours mais chaque étape réclame, si l'on veut être rigoureux, une attention particulièrement aiguë aux actes énonciatifs. Le monde ne nous est pas donné *immédiatement*. Le langage est ce qui le rend pensable. En ce sens, il définit notre horizon. C'est aussi avec les mots que nous construisons les matrices avec lesquelles nous allons appréhender l'inconnu, ce qui fait dire à Max Black que nos « modèles (qu'ils soient traités comme réels ou comme fictions) ne sont pas littéralement construits : le cœur de la méthode consiste à *parler* d'une certaine façon. » (Black, 1962 : 229, c'est moi qui traduis) Ainsi, modifier son langage ce n'est pas

seulement remanier une façon de voir le monde, c'est aussi procéder à une reconstruction poïétique de ses composantes. L'écriture de ce mémoire parachève finalement les processus de négociation et de mise en forme d'une connaissance provisoire. Écrire c'est montrer, exhiber ; c'est aussi discriminer et sélectionner. Le langage est donc à la fois « *ce qui dévoile et ce qui couvre* ». Il est notre « *possibilité de transcendance, et en même temps notre limite.* » (Borutti in Affergan et al. 2003 : 86-87)

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

- Adam, J.-M., Borel, M.-J., Calame, C., Kilani, M. (1995). *Le discours anthropologique : description, narration, savoir*. Lausanne : Payot.
- Affergan, F. 1997. *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*. Paris : Albin Michel.
- Affergan, F (dir.). 1999. *Construire le savoir anthropologique*. Paris : PUF.
- Affergan, F., Borutti, S., Calame, C., Fabietti, U., Kilani, M., Remotti, F. (2003). *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*. Paris : EHESS.
- Arnold, N. (2003). "Wazee wakijua mambo". *Elders used to know. Occult powers and revolutionary history in Pemba, Zanzibar*. Phd. Dissertation, Indiana University, UMI Press (non publié).
- Artaud, A. (2006). *Le théâtre et son double*. Paris : Folio.
- Askew, M.K. (2002). *Performing the nation : swahili music and cultural politics in Tanzania*. Chicago/London : The University of Chicago Press.
- Austin, J.L. (1970). *Quand dire, c'est faire*. Paris : Seuil.
- Baudrillard, J. (2004). *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*. Paris : Galilée.
- Bellagamba, A. (2008). *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*. Roma : Laterza.
- Black, M. (1962). *Models and metaphors*. New York : Cornell University Press
- Borutti, S. (2001). *Théorie et interprétation. Pour une épistémologie des sciences humaines*. Lausanne : Payot.
- Brook, P. (1977). *L'espace vide. Écrits sur le théâtre*. Paris : Seuil.
- Bradley Martin, E. (2007). *Zanzibar : tradition and revolution*. Zanzibar : Gallery Publishing.
- Caplan, P. & Topan, F. (eds.) (2004). *Swahili modernities. Culture, politics and identity on the east coast of Africa*. Trenton New Jersey : Africa World Press.
- Caplan, P. (1997). *African voices, african lives. Personal narratives from a Swahili village*. London/New York : Routledge.
- Crozon, A. (1993). *Zanzibar en Tanzanie. Essai d'histoire politique*. Thèse de doctorat, Université de Pau et des Pays de l'Adour (non publié).
- Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*. Paris : PUF.

- Durand, G. (2003). *L'imagination symbolique*. Paris : PUF.
- Evans-Prichard, E.E. (1972). *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés*. Paris : Gallimard.
- Fabietti, U. (1999). *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Roma : Laterza.
- Favret-Saada, J. (2001). *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.
- Gadamer, H.G. (1995). *Langage et vérité*. Paris : Gallimard.
- Glassman, J. (1995). *Feasts and riots. Revelry, rebellion and popular consciousness on the Swahili coast, 1856-1888*. Portsmouth/London, etc. : James Currey.
- Grotowski. (1983). *Vers un théâtre pauvre*. Lausanne : l'Âge d'Homme.
- Hell, B. (1999). *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris : Flammarion.
- Henn, A. & Kopping, K.-P. (2008). *Rituals in an unstable world: contingency, hybridity, embodiment*. Frankfurt/Bern : P. Lang.
- Hutcheon, L. (2000). *A theory of parody: the teachings of the 20th-century art forms*. Urbana : University of Illinois Press.
- Jennings, S. (1995). *Theatre, ritual and transformation. The Senoi Temiars*. London : Routledge.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1998). *L'implicite*. Paris : Armand Colin Kilani, M. (2000). *L'invention de l'autre : essais sur le discours anthropologique*. Lausanne : Payot.
- Kopping, K.P. (éd.). (1997). *The games of Gods and Man. Essays in play and performance*. Hamburg : Lit Verlag.
- Kresse, K. (2006). *Philosophising in Mombasa. Knowledge, Islam and intellectual practice on the Swahili coast*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Lambek, M. (1993). *Knowledge and practice in Mayotte : local discourse of Islam, sorcery and spirit possession*. Toronto : University of Toronto Press.
- Lara De, P. (2005). *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*. Paris : Ellipses.
- Larsen, K. (1995). *Where humans and spirits meet : incorporating difference and experiencing otherness in Zanzibar Town*. PhD Dissertation, University of Oslo (non publié).
- Larsen, K. (2008). *Where humans and spirits meet. The politics of rituals and identified spirits*. London : Berghahn Books.
- Latour, B. (2002). *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.
- Le Cour-Grandmaison, C. & Crozon, A. (1997). *Zanzibar aujourd'hui*. Paris : Karthala.
- Le Guennec-Coppens, F & Parkin, D. (1998). *Autorité et pouvoir chez les Swahili*. Paris : Karthala-IFRA.
- Leiris, M. (1989). *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. (Précédé de « La croyance aux génies zâr en Éthiopie du nord »). Paris : Fata Morgana.
- Lièvre, V. & Loude, J.-Y. 1990. *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan*. Paris : Éditions du CNRS.
- Morrin, E. (2005). *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Seuil Needham, R. (1972). *Belief, language and experience*. Oxford : Blackwell Nietzsche, F. (2000). *Par-delà Bien et Mal*. Paris : Flammarion.
- Nisula, T. (1999). *Everyday spirits and medical interventions : ethnographic and historical notes on therapeutic conventions in Zanzibar town*. Saarijarvi : Gummerus Kirjapaino Oy.

- Parkin, D (éd.). (1985). *The anthropology of evil*. Oxford : B. Blackwell.
- Pouillon, J. (dir.). (1998). *Le cru et le su*. Paris : Seuil.
- Purpura, A. (1997). *Knowledge and agency : the social relations of Islam expertise in Zanzibar town*. PhD Dissertation. New York : Graduate Faculty of Anthropology, UMI, CityUniversity of NY (non publié).
- Putnam, H. (1990). *Représentation et réalité*. Paris : Gallimard.
- Quine, W.V.O. (1977). *Le mot et la chose*. Paris : Flammarion.
- Recanati, F. (2008). *Philosophie du langage (et de l'esprit)*. Paris : Folio.
- Remotti, F. (1992). *Noi, primitivi : lo specchio dell'antropologia*. Torino : Bollati Boringhieri.
- Ricœur, P. (2004). *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève : Labor & Fides.
- Rosny, E. de. (1981). *Les yeux de ma chèvre*. Paris : Plon.
- Rossi, I. (1997). *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*. Paris : A. Colin.
- Schechner, R. (1994). *Performance theory*. New York : Routledge.
- Scheid, J. (2005). *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des romains*. Paris : Aubier.
- Searle, J.R. (1998). *La construction de la réalité sociale*. Paris : Gallimard.
- Sheriff, A. & Ferguson, E. (eds.). (1991). *Zanzibar under colonial rule*. London : James Currey.
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre. The seriousness of human play*. New York : PAJ Publications.
- Welscher, C. (2005). *Transe et possession rituelle : pour un paradigme de la théâtralité et du jeu*. Lausanne : UNIL.
- Wittgenstein, L. (2004). *Recherches philosophiques*. Paris : Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1982). *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* suivi de Bouveresse, J. *L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie*. Lausanne : L'Âge d'Homme.
- Whyte, S. R. (1997). *Questioning misfortune. The pragmatics of uncertainty in east Uganda*. Cambridge : Cambridge University Press.

Articles

- Araiza, E. (2006). « Le Terrain des ethnocénologues : questions d'ethnographie dans le théâtre. » *L'Ethnographie* 3 : 45-58.
- Arnold, N. (2002). « Placing the shameless : approaching poetry and the politics of Pemban-ness in Zanzibar, 1995-2001. » *Research in African literatures* 33 (3) : 140-166.
- Arnold, N. (2006). « With "ripe" eyes you will see : occult conflicts in Pemba's days of caning, Zanzibar, 1964-1968. » In B. Nicolini (dir.). *Studies in witchcraft, magic, war and peace in Africa : 19th and 20th century*. Lampeter : E. Mellen Press.
- Bacuez, P. (1998). « Une ethnographie dans son contexte : administration coloniale et formation identitaire (Zanzibar). » *Cahiers d'Études africaines* 149 (38-1) : 103-133.
- Bacuez, P. (2007). « Djinns et sorcellerie dans la société swahili. » *Journal des Africanistes* 77 (1) : 7-27.

- Bakari, A.M. (2001). « The historical, socio-economical and political context. » In A.M. Bakari. *The Democratization process in Zanzibar : a retarded transition*. Hamburg : Institut für Afrika-Kunde.
- Baumart, N. & Sperber, D. (2007). « La morale. » *Terrain* 48 : 5-12.
- Bellagamba, A. (2007). « I riti e i processi di modernizzazione. La stregoneria nell'Africa postcoloniale. » in P. Scarduelli (a cura di.). *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni* : 117-149. Torino : Bollati Boringhieri.
- Bernardie-Tahir, N. (2008). « De l'île-charnière d'hier à l'île-frontière d'aujourd'hui : une société multiculturelle à l'épreuve de l'africanisation. » in N. Bernardie-Tahir (dir.) *L'autre Zanzibar. Géographie d'une contre-insularité*. Paris : Karthala.
- Bernault, F. & Tonda, J. (2000). « Dynamiques de l'invisible en Afrique. » *Politique africaine* 79 : 5-16.
- Bibikhine, V. (2003). « Le mot et l'événement. » In M. Bakhtine. *Pour une philosophie de l'acte* : 123-153. Lausanne : L'Âge d'Homme.
- Black, M. (1979). « Wittgenstein's Language-games. » *Dialectica* 33 (3-4) : 337-353.
- Black, M. (1988). « *Lebensform* e *Sprachspiegel* nelle ultime opere di Wittgenstein. » In M. Andronico, D. Marconi & C. Penco (a cura di.). *Capire Wittgenstein* : 241-251. Genova : Marietti.
- Boody, J. (1994). « Spirit possession revisited : beyond instrumentality. » *Annual Review of Anthropology* 23 : 407-434.
- Borutti, S. (1993). « La rappresentazione tra logica e esperienza : le ragioni filosofiche dell'antropologia di Wittgenstein. » In U. Fabietti (a cura di). *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro* : 241-262. Milano : Mursia.
- Calame, C. (2002). « Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologique. » *L'Homme* 163 : 51-78.
- Calasso, G. (1970). « Intervento di Iblis nella creazione dell'uomo. L'ambivalente figura del "nemico" delle tradizioni islamiche. » *Rivista di Studi Orientali* XLV : 71-90.
- Casin, B. (2004). « Morale / Éthique. » In B. Cassin (dir.). *Vocabulaire Européen des Philosophies : dictionnaire des intraduisibles* : 819-827. Paris : Le Robert / Seuil.
- Certeau, M. De. (1981). « Une pratique sociale de la différence : croire. » In *Faire croire, modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle* : 363-383. Actes de la Table ronde organisée par l'École française de Rome. Rome : Collection de l'École française de Rome.
- Chauviré, C. (1995). « Vague et indexicalité. » In *Peirce et la signification : introduction à la logique du vague* : 117-154. Paris : PUF.
- Clark, S. (1997). « The Devil in nature. » In S. Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe* : 161-178. Oxford : Clarendon Press.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. (2003). « Ethnography on an awkward scale. Postcolonial anthropology and the violence of abstraction. » *Sage publications* 4 (2) : 147-179.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. (1999). « Occult economies and the violence of abstraction : notes from the South african postcolony. » *American Ethnologist* 26 (2) : 279-303.
- Constantin, F. & Guennec-Coppens, F (Le). (1988). « Dubaï street, Zanzibar. » In *Noirs et arabes : une histoire tourmentée* : 2-21. Paris : Karthala.

- Constantin, F. (1999). « Présences musulmanes. Une force tranquille. » In C. Baroin & F. Constantin. *La Tanzanie contemporaine*. Paris : Karthala-IFRA.
- Crozon, A. (1999). « L'union avec Zanzibar. Trente ans de doutes. » In C. Baroin & F. Constantin. *La Tanzanie contemporaine*. Paris : Karthala-IFRA.
- Delauney, M.D. (1982). « Comprendre le croire. Verbe, opérateur, philosophèmes. » *Philosophie* 7 : 203-220.
- Derrida, J. (2006). « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation. » In J. Derrida. *L'écriture et la différence* : 341-368. Paris : Seuil.
- Dubuisson, D. (1994). « Parler aux Dieux. » *Revue de l'histoire des religions*, CCXI-2 : 131-139.
- Fair, L. (2001). « Introduction. » In L. Fair. *Pastimes and politics. Culture, community and identity in post-abolition urban Zanzibar, 1890-1945*. Athens : Ohio University Press.
- Favret-Saada, J. (1990). « Être affecté. » *Gradhiva* 8 : 3-10.
- Frankl, P.J.L. (1990). « The word of "God" in swahili. » *Journal of religion in Africa* 20 (3) : 269-275.
- Gadamer, H.G. (1996). « Le langage, médiateur (medium) de l'expérience herméneutique. » In H.G. Gadamer. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* : 405-516. Paris : Seuil.
- Gauchet, M. (1984). « Fin de la religion ? » *Débat* 28 : 155-175.
- Geschiere, P. (2000). « Sorcellerie et modernité. Retour sur une étrange complicité. » *Politique africaine*, n° 79 : 17-32.
- Giles, L.L. (1987). « Possession cults on the swahili coast: a re-examination of the theories of marginality. » *Africa* 57(2) : 234-258.
- Giles, L.L. (1989). « The dialectic of spirit production: a cross-cultural dialogue. » *Mankind Quarterly* 33 (3) : 243-265.
- Giles, L.L. (1995). « Sociocultural change and spirit possession on the swahili coast of East Africa. » *Anthropological Quarterly* 68 (2) (April) : 89-106.
- Giles, L.L. (1999). « Spirit possession and the symbolic construction of swahili society. » in H. Beherend, U. Luig (éd.). *Spirit possession. Modernity and power in Africa*. Oxford : James Currey.
- Giles, L.L. (2006). « The role of spirits in swahili coastal society. » In B. Nicolini (dir.). *Studies in witchcraft, magic, war and peace in Africa : 19th and 20th century*. Lampeter : E. Mellen Press.
- Ginzburg, C. (1989). « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire. » In C. Ginzburg. *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire* : 139-180. Paris : Flammarion.
- Glassman, J. (2000). « Sorting out tribes : the creation of racial identities in colonial Zanzibar's newspaper wars. » *Journal of African History* 41 : 395-428.
- Graezer, F. (1996). *De la métaphore théâtrale dans le discours anthropologique. Réflexions à propos de diverses traductions de la réalité sociale*. Lausanne : UNIL (IAS), Recherches et travaux en anthropologie 7.
- Hamayon, R. (1995). « Pourquoi les "jeux" plaisent aux esprits. » In L. de Heusch. & G. Thinès. *Rites et ritualisation*. Paris : Vrin.
- Hamayon, R. (1998). « L'épingle du jeu. » *Revue du M.A.U.S.S.* 12 : 53-59.
- Hamès, C. (2007). « La notion de magie dans le Coran. » In C. Hamès (dir.). *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman* : 17-47. Paris : Karthala.

- Hell, B. (2006). « Ouvrir le poing. Écoute, parcours initiatique et possession (Maroc, Mayotte). » *Cahiers de musiques traditionnelles* n° 19 : 161-178.
- Hell, B. (2008). « Négocier avec les esprits tromba à Mayotte. Retour sur le “théâtre vécu” de la possession. » *Gradhiva* n° 7 n.s. (« Le possédé spectaculaire ») : 6-23.
- Henry, C & Tall, E.K. (2008). « La sorcellerie envers et contre tous. » *Cahiers d'Études africaines* n° 189-190 : 11-34.
- Horton, M. & Middleton, J. (2000). « Knowledge, purity and power. » In M. Horton & J. Middleton. *The swahili : the social landscape of a mercantile society*. Oxford : Blackwell.
- Hutcheon, L. (1978). « Ironie et parodie : stratégie et structure. » *Poétique* 36 : 467-477.
- Hutcheon, L. (1981). « Ironie, satire, parodie. Une approche pragmatique de l'ironie. » *Poétique* 46 : 140-155.
- Irobi, E. (2006). « A theatre for cannibals: images of Europe in indigenous African theatre of the colonial period. » *New Theatre Quarterly* 22 (3) : 268-282.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1980). « L'ironie comme trope. » *Poétique* 41 : 109-128.
- Larsen, K. (1998a). « Morality and the rejection of spirits. A Zanzibari case. » *Social Anthropology* 6 (1) : 61-75.
- Larsen, K. (1998b). « Spirit possession as historical narrative: the production of identity and locality in Zanzibar town. » In *Locality and belonging*. London : Routledge : 125-146.
- Larsen, K. (2001). « Spirit possession as oral history. Negotiating Islam and social status. » in B. Scarcia Amoretti (ed.). *Islam in East Africa : new sources*. Roma : Herder.
- Larsen, K. (2002). « Knowledge, astrology and the power of healing in Zanzibar. » *Journal des africanistes* 72 (2) : 175-186.
- Larsen, K. (2007). « Dialogues between humans and spirits. Ways of negotiating relationships and moral order in Zanzibar town, Zanzibar. » In U. Demmer & M. Gaenzle (eds), *The power of discourse in ritual performance. Rhetorics, poetics, transformations*. Berlin : LIT Verlag.
- Lenclud, G. (1990). « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie des croyances en pays de savoir. » *Terrains* 14 : 5-19.
- Lenclud, G. (1995). « L'illusion essentialiste : pourquoi il n'est pas possible de définir les concepts en anthropologie. » *L'Ethnographie* XCI (1) : 147-166.
- Loimeier, R. (2008). « La religion à Zanzibar : de la polyphonie à la contestation du cosmopolitisme religieux. » In N. Bernardie-Tahir (dir.) *L'autre Zanzibar. Géographie d'une contre-insularité*. Paris : Karthala : 319-338.
- Mandressi, R. (1996). « L'ethnoscénologie ou la cartographie de la *terra incognita*. » *La scène et la terre : questions d'ethnoscénologie*. Internationale de l'Imaginaire n° 5. Paris : Babel : 91-106.
- Mannoni, E. (1985). « Je sais bien.. mais quand même.. » In E. Mannoni. *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*. Paris : Seuil.
- Mary, A. (1998). « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan. » *Religiologiques* 18 : 33-77.
- McIntosh, J. (2004). « Reluctant muslims : embodied hegemony and moral resistance in a Giriama spirit possession complex. » *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10 : 91-112.
- McMahon, C.S. (2007). « Mimesis and the historical imagination : (re)staging history in Cape Verde, West Africa. » *Theatre Research International* 33 (1) : 20-39.

- Meyer, B. (2008). « Le Diable. » *Terrain*, n° 50 : 4-13.
- Mhina, A.K. (1999). « Le pluralisme politique. Une transition démocratique contrôlée. » In C. Baroin & F. Constantin. *La Tanzanie contemporaine*. Paris/Nairobi : Karthala-IFRA.
- Moore, H.L. & Sanders, T. (2001). « Magical interpretations and material realities : an introduction. » In H.L. Moore, T. Sanders. *Magical interpretations, material realities : modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. London/New York : Routledge : 1-27.
- Needham, R. (1985). « Remarks on Wittgenstein and ritual. » In R. Needham, *Exemplars*. Berkeley : University of California Press : 149-177.
- Newbury, C. (1983). « Colonialism, ethnicity and rural political protest. Rwanda and Zanzibar in comparative perspective. » *Comparative Politics*, avril : 253-280.
- Nicolini, B. (2006). « Notes on magic practices on Zanzibar and Pemba: the role of the waganga during colonial times. » In B. Nicolini (dir.). *Studies in witchcraft, magic, war and peace in Africa : 19th and 20th century*. Lampeter : E. Mellen Press.
- Parkin, D. (2004). « In the nature of the human landscape: proveniences in the making of zanzibari politics. » In J. Calammar, S. Poitier, E. Schwimmer (eds), *Figured Worlds: ontological obstacles in intercultural relations*. Toronto : University of Toronto Press : 113-131.
- Peirce, C.S. (1966). « Regularity and explanation », « Abduction, induction, deduction », « The three kinds of abduction », « Abduction. » In *Collected Papers*, vol. VII "Science and Philosophy" : 112-144 (§189-§222). Cambridge : Harvard University Press.
- Pouillon, J. (1979). « Remarques sur le verbe croire. » In M. Izard & P. Smith (eds). *La fonction symbolique*. Paris : Gallimard.
- Pradier, J.-M. (1996). « Ethnoscénologie : la profondeur des émergences. » *La scène et la terre : questions d'ethnoscénologie* : 13-41. Internationale de l'Imaginaire n° 5 . Paris : Babel.
- Prunier, G. (1996). « La Tanzanie menacée d'éclatement. Zanzibar à l'heure du multipartisme. » *Le Monde Diplomatique*, Juillet, p. 21.
- Pussetti, C. (2001). « Il teatro degli spiriti. Possessione e performance nelle isole Bijago della Guinea Bissau. » *Annuario di Antropologia* I(I) : 99-118.
- Putnam, H. (2004). « L'effondrement de la dichotomie fait/valeur. » In: H. Putnam. *Fait/valeur : la fin d'un dogme et autres essais* : 17-74. Paris : Éditions de l'Éclat.
- Quine, W.V.O. (1962). « Le mythe de la signification. » In *La philosophie analytique* : 139-169. Cahiers de Royaumont. Paris : Minuit.
- Ricœur, P. (1991). « Événement et sens. » *Raisons Pratiques* 2 : 41-56.
- Russell, J.B. (1984). « The muslim Devil. » In J.B. Russell. *Lucifer : the Devil in the Middle Ages*. Ithaca/London : Cornell University Press.
- Sanders, T. (1999). « Modernity, wealth and witchcraft in Tanzania. » *Research in Economic Anthropology* 20 : 117-131.
- Sanders, T. (2001). « Save our skins. Structural adjustment, morality and the occult in Tanzania. » In H.L. Moore, T. Sanders. *Magical interpretations, material realities : modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa* : 160-183. London/New York : Routledge.
- Schatzberg, M.G. (2000). « La sorcellerie comme mode de causalité politique. » *Politique africaine* n° 79 : 33-47.

Sheriff, A. (2008). « La construction des identités politiques à Zanzibar. » In N. Bernardie-Tahir (dir.) *L'autre Zanzibar. Géographie d'une contre-insularité* : 295-318. Paris : Karthala.

Severi, C. (2002). « Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language. » *Social-anthropology* 10 (1) : 23-40.

Stoller, P. (1995). « Embodying colonial memories. » *American Anthropologist* 96 (3) : 634-648.

Topan, F. (2006). « From coastal to global: the erosion of the swahili paradox. » In R. Loimeier, R. Seesemann (eds.). *The global worlds of the swahili: interfaces of islam, identity and space in 19th and 20th century, East Africa*. Berlin : Institut für Afrika-Studien.

Topan, F. (1992). « Swahili as a religious language. » *Journal of Religion in Africa* 22 (4) : 331-349.

Audiovisuel [enregistrements vidéo]

Colleyn, J.-P., Péché, J.-J. (1983). *Les chemins de Nya : culte de possession au Mali*. A.C.M.E. Prod., Charleroi : RTBF Prod. Etc.

Jonckers, D. (2006). *Regards sur la transe : culte de possession de Nya au Mali*. Paris : CNRS.

Penrad, J.-C. (1997). *Maulidi ya Hom : rituel et spectacle à Zanzibar*. Meudon : CNRS AV.

Rouch, J. (2005). *Les maîtres fous* [in : coffret vidéo Jean Rouch]. Paris : Ed. Montparnasse.

ANNEXES

Lexique

_amini (v.)	1. croire 2. avoir confiance 3. imaginer
aminia (v.)	croire en/à (believe in)
aminifu (adj.)	digne de confiance, loyal, droit, propre
_badilika (v.)	changer
binadamu / wabinadamu (n. / 'm-wa' cl.)	être humain
_chafu (adj.)	1. sale, sordide, souillé, impure 2. débauché, corrompu
chano / vyano (n. / 'ki-vi' cl.)	1. plateau circulaire en bois 2. plat d'offrande
_dhani (v.)	penser, supposer, conjecturer, deviner, calculer
dini (n.)	religions du Livre
haramu (adj.)	illégal, illégitime, illicite, transgressif
imani (n. / 'i-zi' cl.)	croyance, foi, morale, dogme, conviction
_ita (v.)	nommer, appeler, invoquer les esprits
itikadi (n. / 'i-zi' cl.)	1. croyance, foi, engagement, responsabilité 2. Idéologie
_jaa (v.)	se remplir, devenir corpulent

jazba (n. / 'i-zi' cl.)	1. émotion, sentiment 2. Transe
_jizuia (v.)	se contrôler, maîtriser son caractère
jamii (n. / 'i-zi' cl.)	société, communauté
kabila / makabila (n. / 'li-ya' cl.)	tribu, ethnie
kanga (n. / 'i-zi' cl.)	tissu de couleur porté par les femmes
kaniki (n. / 'i-zi' cl.)	tissu noir porté par les femmes
kilinge / vilinge (n. / 'ki-vi' cl.)	1. groupe rituel, lieu d'un rituel, 2. décision indésirable
kiti / viti (n. / 'ki-vi' cl.)	1. chaise, 2. hôte d'un esprit
_kisi (v.)	1. imaginer, supposer, estimer, croire, envisager, percevoir, présumer 2. changer de voile 3. changer la position du bateau
_komoa (v.)	1. ouvrir (porte) 2. exorciser, désorceler
_kufuru (v.)	blasphémer, transgresser
kufuru / kufuru (n. / 'i-' cl.)	blasphème, sacrilège, impiété
_kutoa (v.)	enlever, sortir de, exorciser, désorceler
kuzimu (n. / 'ku' cl.)	l'autre monde, lieu de résidence des esprits défunts, l'enfer
_geuka (v.)	transformer
maana (n. / 'i-zi' cl.)	1. sens, raison, but, 2. respect, honneur
mila	tradition, coutumes
mpungaji / wapungaji (n. / 'm-wa' cl.)	1. un spécialiste de l'invocation, 2. appel des esprits
mshirika / washirika (n. / 'm-wa' cl.)	partenaire, associé, sorcier
mtu / watu (n. / 'm-wa' cl.)	personne, (une)
ng'ambo	l'autre côté
nguvu (n. / 'i-zi' cl.)	1. force, puissance, 2. autorité, suprématie
_nuiza (v.)	faire un vœu, prier
wimbo / nyimbo (n. / 'u-zi' cl.)	chant, chanson, ode
_pitia (v.)	passer à travers
roho	souffle, force vitale
sadaka (n. / 'i-zi' cl.)	offrande, sacrifice
_sadiki (v.)	croire, accepter comme digne de confiance
sadikika	être crédible
sadikifu (adj.)	crédible, crédule, digne de confiance
_shamba (adj.)	paysan, campagnard, fermier

_shenzi (adj.)	fruste, barbare
_shiriki (v.)	se livrer à, prendre part à, participer à
_shirikiana (v.)	collaborer, travailler ensemble, impliquer, engager
staamani (adj.)	dévoit, fidèle
_staamani (v.)	croire, confier, avoir confiance
_shenzi (adj.)	fruste, barbare, incivil*
tabia (n. / 'i-zi' cl.)	caractère, comportement, manière, habitude
tishio / matishio (n. / 'li-ya' cl.)	menace
_tuma (v.)	utiliser, se servir de
_tumaini (v.)	espérer, escompter, faire confiance
ubaya / mbaya (n. / 'u-zi' cl.)	le mal (moral)
unyama (n. / 'u' cl.)	inhumanité, sauvagerie, brutalité
uovu / ovu (n. / 'u-zi' cl.)	le mal, la pourriture, l'impureté, la souillure, la saleté
ustaarabu (n. / 'u' cl.)	civilisation
_vaa	1. s'habiller, porter, mettre 2. être pris par un esprit
zingua (v.)	désenchanter, exorciser, désorceler, se débarrasser

NOTES

1. Sur l'île d'Unguja, il est communément admis que l'*uganga* est de manière large tout ce qui concerne les rites de guérison ou de remise en ordre des infortunes. L'*uchawi* est plutôt vu comme le système qui nuit, la sorcellerie. Les *waganga* (sing. *mganga*) sont donc les guérisseurs, alors que les *wachawi* (sing. *mchawi*) sont les sorciers ou jeteurs de sorts. Bien évidemment, les bornes des deux notions sont ténues. Qui possède les pouvoirs de guérir possède aussi potentiellement les pouvoirs de nuire et vice et versa. Sur Pemba, le mot *uchawi* est communément plus utilisé, alors que l'*uganga* se distingue en tant que pratique de consultation publique, opposé au caractère privé des consultations des *wachawi*.

2. Je m'étais inspiré notamment des articles suivants: Bernault & Tonda (2000); Geschiere (2000) ; Parkin (2004) ; Schatzberg (2000).

3. Composer, c'est-à-dire littéralement « mettre ensemble ». Epistémologiquement, ce verbe est à prendre ici littéralement. Il s'agit bien d'assembler, de mêler une intention ethnographique et des contraintes circonstancielles qui ne sont telles que parce que nous sommes, d'une manière ou d'une autre, un personnage inadéquat aux prises avec une problématique de traduction et d'appropriation qui doit, autant que faire se peut, adapter plastiquement son intention épistémique à l'irréductibilité du phénomène.

4. Question en particulier de la traductibilité, lexicale (sens des mots) et grammaticale (cohérence et logique).

5. Littéralement, cela veut dire « fermer le panier », ce qui dans le langage des *waganga* signifie « ne pas activer l'attirail rituel ».

6. Village de Pandani, Pemba, décembre 2007.

7. Comme par exemple le fait que les esprits existent, qu'ils se différencient par leur appartenance à telle tribu, à telle religion, à telle classe linguistique, à telle nation, etc. et qu'ils interagissent directement avec les humains. Comme le formule S. Borutti, « le problème de l'objectivation en anthropologie n'est pas à penser comme une généralisation à partir d'un *corpus* neutre de données, mais comme problème de construction du « fait » ethnographique qui est en train de se faire [...] » (Borutti, 2001 : 129)

8. J'y avais en effet passé deux fois deux mois en 2005 et en 2006.

9. Pour un approfondissement de la question de la fiction et de la schématisation, voir S. Borutti, « Interprétation et construction », in Affergan (1999) : 31-48 et S. Borutti, « Fiction et construction de l'objet en anthropologie », in : Affergan., Borutti, Calame, Fabietti, Kilani, & Remotti (1999) ; ainsi que M. Kilani, « Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique », in : Affergan (1999) : 83-104 ; et M.-J. Borel, « Le discours descriptif, le savoir et ses signes », in : Adam, Borel., Calame, & Kilani (1995) : 21-64.

10. Sur les fondements théoriques de la comparaison, voir l'excellent chapitre de F. Affergan, « La valorisation des types et les formes de la comparaison », in : Affergan, Borutti, Calame, Fabietti, Kilani, & Remotti (2003) : 101-126.

11. Ne dit-on pas communément, « le monde des esprits » par opposition au nôtre ?

12. Ce qui revient à dire, en suivant Wittgenstein, que nous participons *de facto*, par notre immersion dans un système linguistique total, à une culture, à une *forme de vie*. Ainsi, être en mesure de qualifier le monde environnant n'est pas possible parce que nous avons appris logiquement à accoler des étiquettes aux choses, mais parce que nous participons aux infinis *jeux de langages* qui sont autant de formes de vies possibles. « Comment puis-je savoir que cette couleur est rouge ? — Une réponse pourrait être la suivante : “J'ai appris le Français” » (Wittgenstein, 2004 : §381). Théoriquement, nous avons là la conception holiste du langage contre le réductionnisme et la conception vérificationniste de la signification (Borutti, 2001 : 73-81).

13. Voir les développements particulièrement éclairant dans Borutti (1993).

14. François Recanati envisage trois réponses possibles à la question : signifier, qu'est-ce que cela veut dire ? La première, qui consiste à attribuer une signification à une représentation mentale est très vite écartée. Ne réglant pas le problème, elle ne fait que le déplacer. « Selon la seconde, signifier c'est « faire référence » et renvoyer à quelque chose dans le monde – une réalité extralinguistique [...] Selon la troisième, enfin, signifier, c'est jouer un rôle distinctif dans cette activité sociale qu'est la parole. » (Recanati, 2008 : 20-21) Les deux dernières réponses sont retenues dans son analyse, avec un intérêt particulier pour la troisième, qui, alimentée d'une analyse pragmatique inspirée de la deuxième manière de Wittgenstein, a l'avantage de subsumer l'approche référentielle sans se réduire à elle.

15. Bien qu'il faille relever le fait qu'un énoncé est aussi un geste. Par conséquent, la distinction entre geste et parole a une valeur illustrative, et non théorique ou opératoire.

16. « L'idée selon laquelle la connaissance du sens d'un mot entraîne *ipso facto* la connaissance de ce à quoi il réfère est ancrée en nous et confortable à vivre [...] Cette

thèse professe que le sens serait une passerelle miraculeusement jetée entre les mots (de quelque langue que ce soit) et le monde (par delà la diversité des langues). La signification serait quelque chose, une entité, assez comparable, ainsi s'en amuse Hilary Putnam, au velcro ou au scotch double face : une face cousue au cerveau (le concept ou la représentation mentale), l'autre au monde (la dénotation). Il y aurait sens dès lors que cela adhérerait des deux côtés » (Lenclud, 1995 : 152).

17. Dans les situations ordinaires, n'est-on pas toujours en situation de co-énonciation, ce qui ne saurait se produire sans une co-opération elle-même possible grâce au *partage* d'un contexte cognitif ?

18. Pouillon (1998) : 17-36 et Pouillon (1979).

19. Je reprendrai ce cadre théorique dans mon approche des esprits dans le chapitre 2.2.

20. *Credo*, dérivé du verbe latin *credere*, est le premier mot du symbole des apôtres (*Dictionnaire historique de la langue française*, Robert). Sa spécificité est d'entrée de jeu religieuse, car s'associe à la profession de foi.

21. « L'Islam et les coutumes traditionnelles ne s'opposent/se contredisent normalement pas. »

22. Pour une critique des théories visant à construire la possession dans les régions musulmanes comme périphériques et marginales par rapport au modèle musulman dominant, voir : Giles (1987) ; McIntosh (2004) ; Boody (1994).

23. Entretien avec Mzee Sengo, Stone Town, Unguja, 19.11.2007

24. Extrait de l'archive ZNA AB31/20, 20 déc. 1914, cité dans Arnold (2003) (c'est moi qui souligne).

25. Larsen (1995).

26. Le terme *pepo* est d'origine bantoue et signifie le vent, le souffle, alors que le terme *masheitani* est d'origine arabe. Zanzibar étant à 98 % musulman, on comprendra aisément la préférence de l'usage des termes d'origine arabe (qui représentent environ 30 % du vocabulaire kiswahili)

27. Les sept classes nominales, qui, selon la convention grammaticale, prennent différents noms, sont : 'm-wa' (ou 'a-wa'), 'ki-vi', 'u-i' (ou 'm-mi'), 'u-zi' (ou 'u'), 'i-zi' (ou 'n'), 'li-ya' (ou 'ji-ma') et 'pa-ku-mu' (ou 'mahali').

28. Par exemple, certains *waganga* (guérisseurs) tirent leurs savoirs directement des esprits. C'est d'eux qu'ils tiennent les secrets de leurs pratiques. Inversement, certains esprits peuvent très bien apprendre de nous, venir à la mosquée ou à la madrasa suivre les cours coraniques.

29. Entretien avec Bwana Suhad, Stone Town, Unguja, 13.10.2007

30. Une Sourate leur est consacrée dans le Coran : S. LXXII (*Al-Ginn*).

31. Adam a précisément été nommé comme tel parce que créé à partir de *Vadim*, la superficie terrestre. Voir : Calasso (1970).

32. Un éclairage particulièrement intéressant peut être apporté en remontant l'étymologie du nom *Saytan*. La racine *s-t-n*, donne l'origine du mot *satana* dont une des significations est « attacher, lier avec la corde » (*satan*). Ce sens se retrouve dans bon nombre de hadith qui attribuent à Satan le pouvoir de prendre dans ses filets, ce qui se dit *'aqada* (lier). A partir de sa racine, *'-q-d*, on peut notamment construire le nom *mu'aqqid*, c'est-à-dire le mage, le sorcier, celui qui prend dans ses filets. L'origine

hébraïque de *satan* a suggéré à Mohammed une définition en termes d'« opposant » et d'« obstacle », et le pluriel *shayatin* équivaut dans les traditions judéo-chrétiennes aux démons, aux esprits mauvais. Il deviendra alors le synonyme des *djoûn* mauvais dans le Coran. (Calasso, 1970 : 84 & Russel, 1984 : 54).

33. La version *dibits* comme archange déchu se retrouve dans certaines traditions islamiques développant l'idée qu'*Iblis* n'est autre que l'ange '*Izra'tl* après sa chute. Ce dernier est le troisième des anges, après *Gibnl* et *Mlhâ'il*, à avoir été envoyé sur terre par Allah pour lui rapporter l'échantillon de terre à partir duquel il créa Adam. *Izra'tl*, le seul à avoir réussi, fut ainsi baptisé l'« ange de la mort » pour la vaillance et la dureté de son cœur. Bien que les versions diffèrent, il est ici à noter l'intrinsèque ambivalence et la duplicité d'un personnage comme *Iblis*, dédoublé dans les deux fonctions opposées de collaborateur du Créateur (*Izra'il* a rapporté la terre) et de résistant à sa volonté (*Iblis* a refusé la prosternation).

34. Voir notamment la Sourate II (*Al-Baqara*), verset 34[^] ; sur *Iblis*, sa désobéissance et sa provocation, voir la S. XV (*Al-Hijr*), v. 26-39 ; S. XXXV (*Fatir*), v. 5-6 ; S. XLIII (*Az-Zahruf*), v. 62 ; S. XX (*Ta-Ha*), v. 116-122 ; S.V (*Al-Ma'idà*), v. 90-91 ; S. XXVI (*An-Nur*), v. 21 ; S. XXXVI (*Ya-sin*), v. 59-64.

35. Entretien avec Bwana Suhad, Stone Town, Unguja, 04/11/2007.

36. Entretien avec Mzee Sengo, Stone Town, Unguja, 19/11/2007.

37. Faut-il rappeler que *sheitani* est un mot kiswahili reprenant le vocable arabe *al-šayṭān*, Satan ? Sur cet aspect du Diable comme médiateur symbolique, voir : Mary (1998) ; Meyer (2008) ; et Parkin (1985).

38. Pour les liens entre *performances* (qu'elles soient chamaniques ou possessives) et mémoire, terrain de réflexion très fertile, voir : Stoller (1995) ; Severi (2002) ; McMahon (2007) ; Larsen (1998b) & Larsen (2001).

39. Entretien avec Nasra, 19.12.2007 et Mzee Sengo, 19.11.2007, Stone Town, Unguja.

40. *kuwa na* est communément traduit par « avoir », ce qui est incorrect. Littéralement, cela signifie « être et » ou « être avec », sachant qu'il n'y a pas de verbe possessif en kiswahili. 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.

41. Entretien avec Amer Busaïdi, Paje, Unguja, 2006.

42. Entretien avec Bwana Mustafa, Ufufuma, Unguja, 28/10/2007.

43. Entretien avec Mzee Masoudi, Pandani, Pemba, 11/12/2007 et Saleh, Stone Town, Unguja, 15/12/2007.

44. Signifiant littéralement « de l'autre côté » de la rive, anciennement la résidence des esclaves et aujourd'hui devenus des quartiers pauvres faits de petits baraquements de taules, de briques et de bois.

45. Certaines expressions caractérisent ce changement. Le verbe *_vaa*, qui signifie porter des habits, est utilisé dans l'expression : « être porté par un esprit ». L'idée est que le corps humain sert d'habillage aux esprits. Quant au verbe *_jaa*, signifiant se remplir, devenir corpulent, est utilisé pour dire que quelqu'un est « rempli par un esprit ». L'idée est ici que le corps, en tant qu'enveloppe, sert de vaisseau.

46. Richard Schechner, cité par Askew, nous a dit à ce propos : « The self can act in/as another ; the [...] transindividual self is a role or set of roles. », (Askew, 2002 : 21) Les

pistes ouvertes par une analogie entre rituel et théâtre se révèlent des plus fertiles. Il serait cependant nécessaire de renouveler leur éclairage mutuel, et de repenser les conditions épistémologiques d'un paradigme théâtral (ou scénique) en anthropologie. Voir : Welscher (2005).

47. Beaucoup de ces méthodes ont voyagé avec l'islam, ce qui explique en partie la pratique du *ramli* par exemple, dont la racine réfère à un procédé de divination venu du monde arabe, *'ilm al-raml*. Les techniques astrologiques du *falaki*, de l'arabe *'ilm al-falak*, dont nous pouvons retracer l'histoire de leur introduction à Zanzibar par les Omanais et les Arabes Hadramis du Yémen au XIX^e siècle ont aussi apporté un certain nombre d'éléments exogènes dans les îles. En outre, certains livres de magie et de divination circulent parmi les *waganga* les plus réputés, cependant rares et souvent inaccessibles. Le plus fameux d'entre eux, très répandu dans le Moyen-Orient médiéval, est le *Shams al-ma'arif al-kubra wa latâ'if al-'awarif* du mystique souffi Ahmad ibn 'Ali ibn Yusuf al-Bûnî. (Nisula, 1999 : 102-103). Voir aussi : Hamès (2007).

48. Je rappelle sur ce point que « morale (sur le latin *mores*, « les mœurs ») et éthique (sur le grec *êthos* « le caractère ») [...] désignent, d'une façon générale, les règles qui norment les conduites humaines. » (Cassin, 2004 : 819).

49. Se référer au chapitre 1.1.2. *Texte ethnographique et construction dia-logique*. Cela serait d'autant plus illégitime que la langue kiswahili n'offre pas de termes génériques de bien et de mal. La construction à partir du préfixe *u-* (classe nominale des objets abstraits et généraux) avec les suffixes *_baya* (mal) et *_zuri* (bien), ce qui donne *ubaya* et *uzuri*, est possible mais ne se rencontre pas. Les deux suffixes restent toujours sous formes qualificatives, c'est-à-dire comme adjectifs. Les substantifs sont de manière générale très peu employés en kiswahili.

50. Bien qu'il faille ici comprendre avant tout ces perturbations comme manifestations symboliques. Ainsi gardons-nous de confondre le phénomène et sa symbolisation.

51. Je reprends ce couplage à Bertrand Hell, qui l'a longuement développé dans son ouvrage *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*.

52. Probablement qu'une approche en termes de dons et contre-dons aurait le mérite de nous faire voir un certain nombre d'enjeux non explicités ici. Je laisserai pourtant cet aspect de côté dans ce travail.

53. La question du corps comme lieux de l'avènement des esprits, l'incorporation de leur altérité, me paraît une piste de réflexion particulièrement riche et intéressante. Pour des raisons de manque de place et de matériau ethnographique, je ne pourrai traiter en détail cette question ici.

54. Même si certains sont plutôt bienveillants, il semblerait qu'ils ne puissent échapper au caractère foncièrement réversible de leur nature. Ils représentent par conséquent tous potentiellement une menace.

55. C'est très exactement l'idée qu'à développé Wittgenstein à propos des danses de la pluie. Voir : Wittgenstein (1982).

56. La Tanzanie est passée d'un régime de socialisme *ujamaa*, modèle « familial » encourageant le regroupement de la population en villages communautaires, à une économie politique néolibérale patronnée par les grandes institutions mondiales telle la Banque Mondiale, le FMI ou encore la Chine, devenue le nouvel investisseur numéro un sur la côte est de l'Afrique. Sur ce point, voir notamment Sanders (2001) et Bellagamba (2008): 107-137.

57. Je reprends ici les propos et la ligne de réflexion exposés par Farouk Topan lors d'une conférence à l'Université d'État de Zanzibar (SUZA) le 06/11/2007. Voir aussi : Topan (2006).
58. La fin du commerce date de 1873 et l'abolition de 1897 (officiellement appliquée en 1909).
59. Voir l'éclairante mise en contexte de Bakari (2001).
60. J'invite ici le lecteur à établir une analogie avec les crises et le génocide au Rwanda. Voir : Newbury (1983).
61. Il n'y a, au jour d'aujourd'hui, toujours pas de presse indépendante à Zanzibar, ni de médias de l'opposition.
62. Ces descriptions ont été pour une bonne part tirées des ouvrages suivants: Bradley Martin (2007); Crozon (1993); Bellagamba (2008), ainsi que de mes différents entretiens, pour autant qu'il fût possible d'en parler, le thème étant particulièrement sensible.
63. Un exemple, qui commence aujourd'hui tout juste à être étudié, concerne la « migration en retour » des anciens arabes et persans (de la région de Shiraz) de Zanzibar. Nous avons vu qu'après la Révolution de 1964, beaucoup d'entre eux ont été forcés à l'exil. Des communautés swahilies se sont alors formées principalement à Oman et au sud de l'Iran. Ces groupes ont amené avec eux un certain nombre d'esprits, et les *ngoma ya masheitani* se perpétuent désormais en dehors de la côte est-africaine.
64. De nombreuses interprétations se concurrencent sur cet esprit. Il bénéficie d'une large couverture médiatique, et semble particulièrement fasciner l'Occident de par la violence de son comportement sexuel. Wikipédia, BBC, *The Guardian*, *The Economist* et un site (www.popobawa.net [archive : <https://web.archive.org/web/20090509212358/http://www.popobawa.net/>]) ont notamment jugé bon de lui consacrer de la place.
65. Sans allonger ici la liste d'exemples, j'invite le lecteur à revenir sur les quelques *masheitani* décrits aux pages 40 à 42.
66. On remarquera la construction de *wanyama*, composé du préfixe *wa-*, qui désigne la classe nominale des humains, et le suffixe *_nyama*, qui signifie « du monde animal », alors que *wastaarabu* est composé du même préfixe *wa-* et du suffixe *_staarabu*, qui signifie « du genre arabe », qui est le qualificatif servant à désigner la civilisation.
67. Littéralement : « ceux qui sont utilisés ». Autrement dit, il s'agit de notre mot pour les esclaves. Sa construction nous informe de la structure serf/esclave, civilisé/sauvage qui la sous-tend. Le préfixe *wa-* (cl. nom. des humains) précède le verbe *_tuma* (utiliser, se servir de) et le mot obéit à la construction passive *wa*. Historiquement, tout ce qui s'opposait aux cités- marchandes islamisées dites civilisées (*_staarabu*) relevait de la barbarie, et entraînait par conséquent dans la catégorie de l'*utumwa*, « ce qui peut être utilisé ». Voir Glassman (1995) : 85-96.
68. Voir les caractéristiques des *rubamba* à la page 41-42.
69. Je rappelle que le parti unique au pouvoir jusqu'à l'adoption du multipartisme en 1995, puis toujours réélu jusqu'à aujourd'hui, s'appelle *Chama Cha Mapinduzi* (CCM), le Parti de la Révolution.
70. Pour n'en citer que quelques uns : Jennings (1995) ; Leiris (1989) ; Schechner (1994) ; Turner (1982) ; Welscher (2005), ainsi que les travaux des ethnoscéologues.

71. Cet aspect est notamment très éclairant pour le paradoxe soulevé au chapitre 2.2.1. concernant la possession comme fait particulier d' « être autre que soi en restant soi », mettant à mal à la fois notre logique syllogistique qui n'admet pas d'entrave au double principe d'identité et celui du tiers exclu. Aurait-on là une ouverture possible sur la prise en compte d'une logique paradoxale ?

72. J'insiste ici sur le fait que je ne fais que mêler mes expériences à ce que disent les linguistes ou les historiens de l'art. Mes propositions sont encore intuitives, et une modélisation sérieuse devrait être faite à la suite de ces ouvertures.

INDEX

Index géographique : Tanzania | Tanzanie

AUTEUR

MARCO MOTTA

Faculté de sciences sociales et politiques, IAS – Institut d'anthropologie et de sociologie.
Université de Lausanne