

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

160 | octobre-décembre 2001

Droit, coutume, mémoire

Roy Willis, *Some Spirits Heal, Others Only Dance. A Journey into Human Selfhood in an African Village*

Oxford-New-York, Berg Publishers, 1999, XII + 220 p., append., gloss., bibl., index, sources

Marie-Claude Dupré



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/7877>

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 256-258

ISBN : 2-7132-1391-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Marie-Claude Dupré, « Roy Willis, *Some Spirits Heal, Others Only Dance. A Journey into Human Selfhood in an African Village* », *L'Homme* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2001, mis en ligne le 31 mai 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/7877>

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© École des hautes études en sciences sociales

Roy Willis, *Some Spirits Heal, Others Only Dance. A Journey into Human Selfhood in an African Village*

Oxford-New-York, Berg Publishers, 1999, XII + 220 p., append., gloss., bibl., index, sources

Marie-Claude Dupré

- 1 ROY WILLIS, anthropologue à l'Université d'Édimbourg, qui a commencé son travail ethnologique en 1962 chez les Fipa, en Tanzanie, revint en 1996 chez les Lungu voisins, en Zambie, après un premier séjour en 1990 afin de retrouver les traces du culte aux esprits possesseurs (le ngulu des *ngulu*) qu'on lui avait décrit comme secret et presque disparu. Le présent ouvrage, sous-titré « Voyage à l'intérieur du Moi », se tient au plus près de l'expérience de terrain, mêlant avec bonheur les observations factuelles et les extraits du journal de bord, les élaborations théoriques et les notations sur l'atmosphère quotidienne de la petite équipe de recherche.
- 2 Le sous-titre, inhabituel dans un ouvrage d'ethnologie, est commenté dans l'introduction où l'auteur rappelle quelques étapes de la formation de son propre Moi, y compris la découverte de ses capacités thérapeutiques, au début des années 1980, chez le guérisseur écossais Bruce Macmanaway. C'est donc un ethnologue doublé d'un thérapeute efficace, connaisseur de la tradition redécouverte dans le nord de l'Europe au cours des années 1960, qui arrive chez les Lungu. La distance chère à la théorie ethnologique, d'ailleurs contredite depuis longtemps par la pratique de l'ethnologie participante, s'en trouve fort amenuisée. Bruce Willis est un collègue dont les sens sont aiguisés non par de la sympathie émotive, mais par les capacités développées dans sa lointaine Écosse. Il commence par citer Jeanne Favret-Saada (qui utilise encore ses travaux, en France ?) : « l'objet de mon livre est [...] de prendre la force magique au sérieux, sans qu'il suffise de la désigner comme une erreur de logique ou comme croyance de l'autre » (p. 43).
- 3 Le Ulungu Research Project, soutenu par le musée Moto Moto – dont le véhicule fatigué limitait la longueur des trajets et donc la surface de l'enquête autour du village de

Mankonga, au sud du lac Tanganyika –, avait pour but de recenser les guérisseurs et de filmer leurs activités. Le premier séjour, consacré à l'histoire de la royauté, avait montré l'importance de plusieurs esprits possesseurs attachés à des sanctuaires locaux, en particulier Kapwemba, directement lié à la royauté, établie au XVII^e siècle selon les recherches en cours (p. 57). Mais la christianisation précoce du pays (1903) interdit « toutes les coutumes contraires à la loi de Dieu » et, en 1996, on ne comptait pas moins de vingt-neuf églises chrétiennes officielles, la plupart fortement opposées à la religion traditionnelle. En fait, deux des assistants recrutés dans le cadre du projet se révélèrent rapidement être des guérisseurs professionnels, *sing'aanga*, terme traduit localement par « maître du savoir ». C'est eux qui proposèrent une tactique inhabituelle pour l'anthropologue : chercher des spécialistes du *ngulu* et leur demander de procéder à une cérémonie *kutuntuula* – rituel où les patients sont « purifiés », c'est-à-dire renforcés et guéris, lorsque les esprits possesseurs acceptent de donner leur nom – qui serait filmée (p. 79). En quelques jours, l'équipe de recherche rassembla les constituants nécessaires, le spécialiste (une femme âgée, escortée d'un manager, *musano*), les joueurs de tambour (deux hommes assez jeunes, bons connaisseurs des rythmes nécessaires, nullement oubliés), les malades (par le bouche à oreille), la nourriture et la boisson. Le recours aux esprits, bien que devenu rare, et probablement disparu de la plus grande partie du pays, était loin d'être éteint. La force et la beauté de la cérémonie achevèrent de convaincre l'observateur de l'authenticité d'un épisode (long de près de dix-huit heures) qui semblait au départ artificiellement provoqué (pp. 78-84).

- 4 Ce soir-là, la « mère de *ngulu* » entra en transe, couchée à l'intérieur d'une maison, sans musique. Dès qu'elle sortit, les musiciens commencèrent à jouer sur un rythme vif. La patiente, dissimulée sous un ample tissu, énuméra assez (trop) distinctement les noms de plusieurs esprits. Le dernier, Jésus, fit comprendre l'invraisemblance des précédents dont les noms avaient été donnés trop distinctement pour quelqu'un en état de transe ; bien que volontaire, cette femme appartenait à une Église qui ne reconnaît pas les *ngulu*. Le sacrifice des poulets blancs n'eut donc pas lieu, mais qu'importe, la fête continua sans elle. L'esprit de la guérisseuse s'appelle Matipa ; il provient d'un peuple distant de plus de 300 km au sud, et il parle bisa, sa langue d'origine. La cérémonie suscita l'enthousiasme de tous les participants. Très ému, l'anthropologue nota dans son journal qu'il avait assisté à une « démonstration "ethnique" de confiance en soi et de pouvoir, à un drame cosmique mettant en scène la force de la Nature et celle des ancêtres, visibles dans le corps des femmes et audibles dans le rythme des tambours » (p. 82). Il remarqua aussi combien les explications savantes développées par Ioan M. Lewis, Victor W. Turner, John H. M. Beattie ou Luc de Heusch, qui ne prennent en compte qu'un seul aspect de tels ensembles, sont loin de leur rendre justice.
- 5 L'équipe réussit à susciter quatre autres *kutuntuula*. L'appel aux esprits répondait au projet initial : redonner vie à la culture *lungu* et la faire mieux connaître à l'extérieur (p. 69). Les *ngulu* hébergés par les patients prononcent leur nom de façon presque incompréhensible, et ce sont les participants groupés autour du possédé qui traduisent ses propos (p. 95). Roy Willis décrit l'atmosphère des danses cérémonielles : « les ingrédients émotionnels sont nombreux, disparates et contraires : c'est effrayant et comique, violent et doux, désespérément sérieux et gentiment drôle, profondément étrange et érotique ; tout cela se combine au mieux dans la fête » (p. 96). Un petit groupe dirigea plusieurs fois les soirées : une femme et une de ses filles, toutes deux médiums, tandis que l'autre fille, agissant en tant que *musano*, n'était pas possédée par les *ngulu*. La

dernière des cinq séances regroupa plusieurs médiums et parut plutôt terne, en raison, nous dit l'auteur, d'un conflit « théologique » (p. 107) entre diverses écoles. L'expérience de renouveau semblait toucher ses limites et le séjour tirait à sa fin.

- 6 Roy Willis note avec un certain étonnement que les esprits locaux, importants dans la structuration de l'ensemble politique *lungu*, ne sont guère représentés dans la foule des esprits possesseurs. L'influence des voisins Luba, Bemba, Fipa, Bissa, Ngoni et Swahili (carte, p. 56) est au contraire bien visible. Toutefois, les *ngulu majini*, venus de Tanzanie et plutôt méchants, n'attirent pas son attention ; le lecteur y reconnaît facilement les djinns de la tradition musulmane venus avec le commerce arabe des esclaves dans tout l'est de l'Afrique. Chaque médium, sur les 208 décomptés lors de l'enquête, qu'il soit guérisseur ou patient, héberge plusieurs *ngulu*, de deux à... 53, dont un esprit dominant qualifié de *mukulu* (le plus grand). En 1996, Kilimandjaro, le plus fréquemment cité – vingt-trois fois (encore l'influence de la traite) –, était swahili, suivi par Mulenga, esprit du genre être suprême appartenant au fonds culturel bemba-*lungu* (sept fois). Kapembwa, si important dans l'histoire locale, n'arrive en tête que quatre fois (pp. 157-158). Les esprits *ngulu* (terme générique, p. 111) reflètent le maillage des influences historiquement repérables, tout comme leur interdiction durant la longue période coloniale peut expliquer la structure souple et le côté très informel des cérémonies *kutuntuula*.
- 7 Il reste à souligner l'originalité d'une l'étude menée non par un observateur « impartial », mais en quelque sorte par un « confrère ». Au lieu de chercher à compacter des événements polysémiques dans une théorie explicative unificatrice, Roy Willis s'efforce de ressentir, et de faire ressentir, la dynamique suscitée par l'intervention des esprits. Pour lui, il n'y a pas d'éparpillement de la personnalité ni d'incohérence, mais une puissante manifestation de cohésion, de totalité spirituelle et de force mentale. Le voyage à l'intérieur du Moi est aussi celui de l'ethnologue qui utilise la familiarité qu'il possède avec ce que nous appelons, au mieux, le moi protéiforme, le moi sacré, voire les états altérés de conscience, qu'il préfère nommer « états élargis de conscience », pour comprendre le commerce que les *Lungu* entretiennent avec leurs esprits. Il admet en conclusion, avec espoir et humilité, qu'il a juste tracé un itinéraire sur une carte à peine esquissée (il éveillait l'intérêt de ses interlocuteurs en leur disant qu'il s'agissait de mettre les *Lungu* sur la carte du monde). L'appel à la phénoménologie (p. 190), « tradition » philosophique occidentale, le conforte dans l'idée que le dualisme cartésien sera un jour surmonté et que les « esprits » cesseront d'être des entités extérieures au Moi. Notons au passage le contresens opiniâtre du terme « dualisme » employé pour désigner l'étanchéité entre esprit et corps affirmée par notre histoire culturelle et théologique. Cette imprégnation intellectuelle est si forte que, dans le glossaire, l'auteur continue de définir les *ngulu* comme des « esprits de l'environnement non humain » et la cérémonie de possession comme « un rituel comportant la révélation de ces esprits et leur union par extase avec les hommes » (p. 204).
- 8 La réalité des *ngulu* et des effets qu'ils produisent reste la base de cette étude. Mais les explications ne sont ni simples ni faciles à fournir. L'étrange, l'exotique, toujours quelque peu inférieur, accède au statut d'une réalité qui doit devenir compréhensible. Dans le sillage de Victor W. Turner qui s'est tourné vers les travaux des neurophysiologistes, Roy Willis suit cette piste en soulignant les effets d'apprentissage indéniables qui renforcent des capacités d'interaction entre les différentes facettes du cerveau (p. 194). Car, nous dit-il dès la page 2, son voyage chez les *Lungu* avait pour but de tester « une idée toute nouvelle selon laquelle le sens du Moi, même s'il est profondément ancré dans une

matrice sociale particulière, possède une tendance innée à dépasser l'expérience établie pour embrasser l'étrange et l'étranger ».

AUTEUR

MARIE-CLAUDE DUPRÉ

CNRS, Dynamiques religieuses et pratiques sociales anciennes, Clermont-Ferrand.