

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

156 | octobre-décembre 2000

Intellectuels en diaspora et théories nomades

La fascination du désordre

Un comparatisme décontextualisé

Marie-Claude Dupré



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/70>

DOI : 10.4000/lhomme.70

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 247-258

ISBN : 2-7132-1348-7

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Marie-Claude Dupré, « La fascination du désordre », *L'Homme* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/70> ; DOI : 10.4000/lhomme.70

La fascination du désordre

Un comparatisme décontextualisé

Marie-Claude Dupré

COMME l'indique le sous-titre de l'ouvrage, Bertrand Hell privilégie l'étude du désordre dont la maîtrise, spécialité des chamanes sibériens et nord-américains, est également organisée lors de cérémonies africaines où des esprits viennent posséder certains participants. À mesure que le travail progresse, l'hypothèse devient un argument philosophique, comme le souligne l'intitulé du dernier chapitre : « De la nécessité du désordre ». Se proposant de dépasser le niveau ethnographique des études antérieures, l'auteur rapproche les phénomènes de possession et les techniques des chamanes à partir de quelques exemples africains et de sa propre expérience chez les Gnawa qui perpétuent, au Maroc, les rituels de possession apportés par leurs ancêtres esclaves venus de l'autre côté du Sahara (pp. 15-16). Certains termes reviennent souvent : outre le « désordre », la « surnature » et les « aléas » fondent la nécessité de l'alliance avec les esprits, tandis que le « sang » et le « sexe » jouent un grand rôle dans les mises en scène qui magnifient cette relation. Deux caractéristiques majeures des religions pratiquant l'alliance avec les esprits sont signalées : la profonde ambivalence des entités sacrées qui se manifestent, et leur contrôle, jamais total, assuré par des dignitaires longuement instruits. Toutefois, en Afrique noire, les sociétés dont la religion inclut des cultes de possession ne limitent pas aux cérémonies-spectacle leurs relations avec les puissances sacrées. Toute réflexion qui privilégie ce type de cérémonie au point d'oublier les autres manifestations religieuses réduit sérieusement son champ d'observation ; les constructions qui en dépendent ne sauraient être généralisées. Imaginons les conclusions d'un ethnologue étranger qui disserterait sur la religion catholique en ne considérant que les exorcismes...

À propos de Bertrand Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris, Flammarion, 1999, 392 p., gloss., fig.

Le livre commence par un inventaire des idées en cours, longuement étayé dans le chapitre II, « Théories et terrains », et résumé à mi-parcours : « Nous prenons peu à peu conscience du caractère lacunaire, partiel, des différentes analyses proposées de l'efficacité [du chamane]. Ni la théorie de la catharsis sociale, ni celle de la libération des pulsions, ni encore celle de la croyance absolue au mythe ne nous ont semblé pleinement épuiser la question » (p. 277). Bertrand Hell réfute également la thèse structuraliste qui prévaut encore chez certains auteurs (voir, par exemple, Heusch 1995), et qui oppose deux systèmes de relations exclusives entre les êtres humains et les esprits : soit les chamanes voyagent dans le monde des esprits, soit les esprits se mêlent au monde des humains par la possession. Cette opposition se double d'une seconde : soit l'esprit est expulsé du monde humain par l'exorcisme, soit il y est inclus par l'adorcisme. Toutefois, avec la multiplication des travaux sur le sujet, un clivage aussi tranché n'a pas résisté à la richesse inépuisable des phénomènes où les oppositions, détectées par les observateurs, sont devenues si nombreuses qu'elles ont cessé d'être exclusives. Quel que soit le continent, les esprits se manifestent au cours de cérémonies orchestrées par les chamanes, tout comme les possédés sont capables de voyages hors du monde humain habituel. Possession et chamanisme peuvent être abordés ensemble, et cela ouvre l'Afrique au comparatisme.

Ces excroissances savantes une fois élaguées, Bertrand Hell entame son travail de construction de façon thématique, dépeçant les systèmes particuliers qui se réfèrent tantôt au chamanisme, tantôt à la possession, afin de mettre en lumière les éléments qui conforteront l'hypothèse du désordre, fait d'aléas collectifs et individuels, de catastrophes et de malheurs dont chamanes et possédés seraient les maîtres. L'observation se concentre rapidement sur l'espace-temps des cérémonies, privilégiant les aspects spectaculaires des rites qui manifestent l'alliance avec les esprits, et ce malgré le danger d'erreur contenu dans les « généralisations trop rapides qui semblent prétendre à une sorte d'idéal-type des phénomènes de possession » (citation de Jean-Paul Colleyn destinée à contrer le schéma structuraliste ; p. 43). L'étude se resserre à la charnière du livre, proposant de trouver la « clé du système » dans une définition contradictoire du chamane, capable de « se tenir au centre même du rituel tout en témoignant de sa liberté d'action » (p. 280).

Chamanes et possédés, en effet, se décrivent parfois comme incertains et agnostiques, faisant part de leurs doutes sur l'existence des esprits, ainsi que de leur étonnement devant leurs indéniables succès thérapeutiques. Cette information, livrée page 275, n'est pas examinée malgré la référence faite un peu plus tôt à une « logique antinomique » qui caractérise(ra)it « tout système qui fait appel au chamanisme et à la possession » (p. 240). Or, le maître sceptique du rituel est souvent signalé dans les religions d'Afrique noire, et ce point important devient intelligible lorsqu'il est rattaché à l'exercice d'une logique contradictoire. Plus précisément, il s'agit d'une logique de l'antagonisme qui repose sur la reconnaissance d'une réalité où, pour parodier la définition de nos dic-

tionnaires, A est également non A, si bien qu'un même élément possède deux significations opposées alors même qu'on ne peut en saisir, et en présenter, qu'une seule à la fois (Dupré 1975, 1981). Les notions exprimées par le vocabulaire de l'ethnologie religieuse – transgression, ambiguïté et ambivalence, indétermination – correspondent assez bien aux élaborations cognitives africaines, mais leur sens s'affaiblit faute d'être observées en contexte. Dans ces dernières, la dynamique de l'antagonisme est efficacement maniée au moyen de la logique contradictoire qui découpe et contraste pour mieux identifier, tout en accordant une identité profonde aux éléments qui ont été, dans un premier temps, opposés. Construite au moyen de réflexions incessantes mais jamais dogmatisées (figées) et toujours marquées par le doute (manifestation du mouvement créateur des gestes rituels) – d'où le scepticisme des maîtres de culte –, la religion des sociétés africaines n'utilise pas la causalité unilinéaire provenant d'un Dieu unique, même si un tel personnage est souvent mentionné. Cette religion de l'alliance accorde au contraire une grande importance à de multiples entités sacrées (Bertrand Hell parle d'« invisible anthropomorphisé », p. 103, ce qui n'est pas le cas général). L'officiant et ses fidèles reconnaissent des forces et des puissances qui restent imprécises et insaisissables, et identifient des divinités, esprits, génies, entités, ancêtres, dont le choix est tributaire de l'histoire locale. Le recours constant à la réflexion spéculative entretient la réalité des relations avec un tel environnement qui tire sa puissance de son indétermination. Les techniques religieuses fournissent les outils concrets de la relation, c'est-à-dire les identifications de ces « puissances » qui varient, par conséquent, avec le temps et le lieu. C'est ainsi que l'anthropologie cognitive, qui cherche à comprendre la rationalité des Autres et non à reconstruire « un système cosmologique intellectualisé » – dont, par ailleurs, Bertrand Hell se gausse page 15 –, pourrait aborder les phénomènes de possession et de transe.

« La philosophie du désordre », dernière partie du livre, ouvre sur un constat d'impuissance explicative : « Faire référence à une alliance avec la surnature, nous dit Bertrand Hell, revient en effet à se mouvoir dans une sphère très singulière du sacré » (p. 280). « Très singulière », cette sphère l'est certes devenue au cours de l'étude puisque les aspects caractéristiques du premier niveau de l'observation, qui relèvent en fait d'une logique de l'antagonisme, à savoir l'étrangeté (uniquement pour l'observateur), la marginalité (dans une situation historique donnée), la transgression et la subversion, l'ambiguïté, la capacité de transcender les catégories sexuelles, sont tous interprétés en termes de désordre. En outre, observés seulement lors des cérémonies-spectacle, ces aspects se traduisent concrètement, et de façon apparemment indiscutable, par des cris et des gesticulations, des corps meurtris, des changements d'identité, toutes expressions corporelles d'« ensauvagement » décrites longuement dans les deuxième et troisième parties.

Après avoir pris pour base des faits estimés bruts car dépouillés de leur contexte, le livre bascule directement dans la philosophie du désordre (4^e partie)

tout en poursuivant le dépeçage des enquêtes ethnographiques. Le lecteur est invité à suivre une énumération d'éléments communs à des manifestations de possession observées dans plusieurs sociétés, éléments faisant l'objet de paragraphes distincts qui défilent comme des fiches de lecture mises bout à bout : le sang, le sel et le sucre, la manipulation symbolique, le mariage avec l'entité sacralisée, la possibilité de négocier et la volonté (souhait, nécessité ?) de ne pas violenter les esprits. Il est ainsi amené à conclure, avec l'auteur et logiquement, au pragmatisme et à l'absence de dogme pour qualifier la « pensée ouverte » des sociétés ayant de tels comportements rituels (pp. 313-323).

Mais ce résultat fort intéressant est aussitôt démenti : n'ayant pas trouvé de dogme, Bertrand Hell nous met face au seul désordre, comme si l'absence de dogme signait aussi l'absence de spéculation intellectuelle, et donc de construction religieuse. Quel singulier a priori cognitif ! L'environnement imprécis et insaisissable, après avoir été décrit comme une « création imparfaite » (p. 120), n'est plus que désordre ; faute de produire une explication, l'auteur assigne à celui-ci un statut quasi ontologique de nécessité, et même de *fatum*. Ce désordre, contraire à l'*ordo rerum*, défini d'entrée comme l'idéal d'une vie sans malheur et sans hasard, prouve son existence par l'irruption du « sauvage » dans le corps de possédés capables d'exploits extraordinaires et d'inversions comportementales, surtout dans le domaine sexuel, qui semble fasciner les observateurs masculins. Où s'est arrêtée la réflexion de l'auteur ? Il avait finement conclu à l'absence de dogme et à l'existence d'une pensée ouverte ; ces deux indications lui permettraient d'explorer un système religieux spécifique, mais, aveuglé par ce qu'il a défini comme « une sphère très singulière du sacré », il s'en sert pour asseoir l'hypothèse que de telles sociétés conçoivent leur environnement sous la forme d'un désordre constitué d'aléas qui sont, en outre, inévitablement malheureux.

À plusieurs reprises, l'ouvrage apporte des réponses pertinentes mais qui, insuffisamment exploitées, deviennent incohérentes. Ainsi, dans ces religions sans dogme, les relations avec une surnature porteuse d'indétermination et d'excès sont faites d'alliances perpétuellement renouvelées. Voilà qui est bien vu. Offrandes et sacrifices, assortis de marchandages et de négociations, scandent les cérémonies où se manifestent les esprits. « Loin d'être anecdotique, écrit Bertrand Hell, ce principe de négociation est au cœur même du chamanisme et de la possession. Il nous permet de comprendre combien ces cultes de l'alliance destinés à faire face à l'aléatoire sont différents des grandes religions de salut dans leur fonctionnement comme dans leur finalité [...] Nous savons que ces cultes reposent sur une conception pragmatique de l'invisible. Ce qui importe au premier chef est de maîtriser le désordre *hic et nunc* » (pp. 311-312). On est un peu surpris de voir, à mi-parcours de la démonstration, que l'hypothèse a déjà pris la forme d'une affirmation incontestable, et on comprend qu'elle s'enracine dans une réalité construite par l'auteur, selon laquelle ces cultes ne sont pas des religions, dépourvus qu'ils sont des caractéristiques monothéistes : le dogme, le salut, l'au-delà. Tout se passe comme si, hors de nos structures reli-

gieuses – dont l’anthropologie devrait reconnaître le caractère historique –, il ne pouvait exister d’autres modes cognitifs dans la dynamique religieuse qui, elle, est universelle.

La religion des observés disparaît derrière des cultes, leur définition d’un sacré indéterminé, ambivalent, devient une crainte de l’aléatoire, et l’environnement, difficile à connaître, n’est que désordre. Du coup, la conception pragmatique de l’invisible, loin de donner corps à un mode de vie concret toujours améliorable, souffre, dans la démonstration, d’une carence téléologique. Ne pouvant rejeter l’origine du malheur dans un au-delà de la vie humaine, les dignitaires des « cultes » ne disposeraient d’aucune capacité à reconnaître les causes des difficultés de la vie. Dans cette « sphère très singulière du sacré », il ne peut exister qu’un aléatoire désordonné et chargé de malheurs. Et, par conséquent, une seule façon de survivre en imposant un ordre dont le lecteur ne saura pas s’il est une création sociale ou un retour à un *ordo rerum* posé de l’extérieur et qui se suffit à lui-même. Ordre et désordre pensés comme des absolus, nous retrouvons l’opposition exclusive caractéristique du structuralisme.

L’environnement n’étant que malheurs, désordre et *fatum*, le système pragmatique propre à la possession n’exprimerait que la volonté de réduire les aléas de la vie. Singulière approche de la dynamique religieuse, axée sur la défensive, fermée sur les richesses, même incertaines, de son environnement. Pour l’auteur, qui vient de la construire, cette situation est une réalité universelle. Certains, dit-il, ont recours à la possession alors que d’autres en appellent à la technique et à la science, car « les grandes religions universalistes et l’emprise du Progrès technique (postulant “la maîtrise” du milieu) sont autant de facteurs qui contribuent à rétrécir considérablement le champ de l’aléatoire » (p. 341). Si l’on veut « toucher au noyau anthropologique sous-jacent à l’ensemble du phénomène » (p. 16), ne pourrait-on postuler que l’être humain définit son environnement comme un stock de ressources et non comme une mine inépuisable de désastres et de malheurs ? Car, abordées selon la dynamique cognitive, les pratiques religieuses sont des techniques d’acquisition particulièrement riches en spéculations cognitives : la relation avec les esprits rend possible le bon usage de l’environnement.

Si l’on conserve l’hypothèse d’une réalité ambivalente, on s’aperçoit que les rites mettent en scène, sans chercher à les résoudre ou à les supprimer, l’ambiguïté et l’incertitude (non solidifiées en *fatum*) d’un monde (celui qui est organisé par un type de relations donné, et non un monde universel) où les êtres humains coexistent avec des puissances invisibles et où le spectre des événements s’étend du pire au meilleur. Lorsque se termine une cérémonie, tout un chacun sait que le résultat est provisoire, que le pôle malveillant est toujours là, que l’action sera à recommencer, et c’est pourquoi la plupart des rituels avec possession s’inscrivent dans un calendrier annuel, semestriel, voire hebdomadaire avec l’introduction, ancienne, de l’islam et le développement récent des sectes pentecôtistes. Il y a eu recours aux puissances, mise en scène de l’insaisissable ambivalence, oracles et guérisons, accusations et révélations, conseils et

réconfort, mais aucunement transformation d'un désordre en ordre. Si l'ambiguïté est le terme employé par l'observateur extérieur, l'ambivalence est celui qui introduit à la conceptualisation d'une indétermination fondamentale vue comme une entité duelle, ni bonne ni mauvaise, à la fois maléfique et bénéfique. Plus précisément, c'est la réflexion spéculative qui postule une ambivalence, laquelle servira à justifier des actions concrètes, et religieuses. Il est dommage que, dans l'ouvrage de Bertrand Hell, ces termes conservent les significations solidifiées par la routine anthropologique. L'ambivalence est mauvaise, sauvage, alors qu'elle est seulement incompréhensible pour ceux qui n'ont pas accès à la dynamique de l'antagonisme.

Comme on l'a dit plus haut, le mot « surnature » – très généralement employé par d'autres spécialistes de la sphère dite sacrée – revient souvent dans cet inventaire. Il s'agit d'un espace peuplé d'esprits dont les hommes s'efforcent de se faire des alliés pour affronter les malheurs et les difficultés de la vie ; ils vont jusqu'à négocier, on l'a vu, avec ces entités sacralisées. Une contextualisation historique me paraît ici nécessaire. Vu par les Occidentaux, le sacré renvoie à l'existence d'un dieu unique dont la position élevée indique une hiérarchie indiscutable. Du point de vue cognitif, il est donc impossible de postuler une alliance avec une telle entité, puisque l'alliance établit un rapport à tendance égalitaire. Dans les religions monothéistes que sont l'islam et le christianisme¹, l'alliance (la relation directe) d'une créature avec Dieu est inconcevable car les deux termes sont incommensurables, et l'on sait fort bien que les trances mystiques, manifestations de familiarité avec Dieu, ont été, et sont encore, rarement et difficilement tolérées. Dans les religions africaines, l'alliance avec les esprits, qui ne sont pas localisés dans une « surnature » mais dans un environnement extra-, méta- ou parasocial (le vocabulaire fait défaut), est à la base de toutes les constructions signifiantes et de tous les rituels. L'analyse de Bertrand Hell se condamne à l'impasse en ne se libérant pas des présupposés liés à la surnature. Or, pour Jean-Paul Colleyn, l'ethnologue africaniste le plus souvent cité – une quinzaine de fois – par l'auteur, l'autel de Nya (puissance extranaturelle chez les Minyanka du Mali) « compense l'absence d'un dieu “sans aspect” et distant. Il est fait pour être manié et a l'avantage de se présenter comme une réalité tangible. Grâce à lui, l'homme n'est pas obligé de subir passivement des lois sur lesquelles il n'aurait aucune prise » (Colleyn 1988 : 95) Et l'africaniste d'appuyer cet énoncé par la note suivante : « Déjà Hegel, malgré le peu d'informations dont il disposait, s'offusquait de ce que les Africains inversaient le rapport de dépendance entre les dieux et les hommes » (*ibid.* : n. 22).

En lisant le travail érudit de Bertrand Hell, on ne trouve pas trace de cette inversion majeure, qu'il approche pourtant lorsqu'il parle de négociations. Les

1. En Inde, les textes religieux – excepté certains écrits tantrique élaborés entre le IX^e et le XIV^e siècle – oublient le phénomène de possession. Les anthropologues ont surtout travaillé dans des milieux populaires du nord et du sud, où les rituels de possession, parfois spectaculaires, font souvent figure de résistance et d'affirmation d'une mémoire locale (Assayag & Tarabout 1999 : 1-30).

informations qui pourraient la signifier sont recadrées dans un moule cognitif hiérarchique (et évolutionniste) construit par notre histoire religieuse. Tant que l'on parlera de surnature pour désigner l'environnement métaphysique des sociétés qui ignorent le monothéisme, on soumettra l'interprétation, ou la compréhension, de leur réalité sociale et religieuse aux exigences logiques (et surtout téléologiques) des religions du Dieu unique. Notre système spéculatif est lui aussi une construction cognitive, donc non universelle. C'est ainsi que, s'agissant du domaine africain, nous (sup)posons l'inexistence de toute religion qui ne se situe pas dans la problématique monothéiste. En ne retenant que les termes de culte, rite et cure, le livre privilégie un seul aspect de l'expérience religieuse, la possession et le chamanisme – conformément à son intention –, mais sans le replacer dans son contexte, ce qui affaiblit la pertinence de la démarche et des résultats. La sphère du sacré, que le Dieu universel (musulman comme chrétien) emplit à lui seul, est tout autrement peuplée chez ceux qui n'ont pas posé une relation hiérarchique absolue dans leur construction d'un environnement considéré comme origine et substrat de la vie. Leur divinité plurielle, difficilement concevable pour la mentalité occidentale dominante, fait que ne sont « observables » que les cultes, les rituels et, pour l'Afrique de l'Ouest, les spectacles cérémoniels. Les informations recueillies par les ethnologues sont sélectionnées et exploitées comme des données brutes, alors qu'elles offrent beaucoup d'autres exemples de manifestations rituelles dont l'efficacité tient à des représentations religieuses issues d'une réflexion spéculative continue.

Rien ne semble plus « immédiat » que les possessions qui surviennent brusquement lors de cérémonies dont Bertrand Hell oublie de signaler qu'elles prennent place dans un calendrier liturgique assez strict, ce qui le conduit à ne privilégier que les aléas et le désordre. Il serait plus exact de dire que, dans les cérémonies-spectacle de l'Afrique de l'Ouest, rien n'est plus déterminé, attendu, conventionnel, voire convenu, que la manifestation d'un « esprit » qui jette à terre son « cheval ». Ainsi que le suggère le vocabulaire, l'esprit chevauteur vient d'en haut, lieu de notre surnature, et la gestuelle de la possession décline à l'envi les preuves d'une domination de la volonté du sujet possédé. Certes, Bertrand Hell signale incidemment quelques signes d'un contrôle de la possession par le possédé (pp. 195 *sq.*), mais la fascination du désordre domine déjà sa réflexion. En outre, le halo de merveilleux dont l'auteur enveloppe ces manifestations d'esprits descendus de la surnature supprime tout lien avec l'histoire de cette partie de l'Afrique où le cheval fut abondamment utilisé par les conquérants islamisés, et où il est, comme en Europe, l'animal emblématique de la richesse et de la hiérarchie. Cheval maîtrisé par un esprit qui s'invite dans la société des hommes, le possédé figure tout autant la revanche des dynamiques religieuses locales sur les conquérants en mettant en scène un renversement de la hiérarchie politique. Le contexte historique rend compte de la transformation des séances de possession en spectacles, bien éloignés de la relation intimiste avec les esprits, fréquente en Afrique de l'Ouest et dans d'autres parties du continent ; signalée brièvement – « le cas des Mofu est célèbre » (p. 38) –, cette relation, qui ne bénéficie d'aucun renvoi bibliographique, semble marginale aux yeux de l'auteur (à ce propos, voir Vincent 1971).

L'opposition de l'islam aux cérémonies de possession et aux pratiques chamaniques est, comme le souligne Bertrand Hell, aussi indéniable qu'ancienne sur tout le pourtour de l'aire musulmane, Asie et Maghreb, mais il oublie d'y inclure l'Afrique de l'Ouest. Religions monothéistes et conquérantes, l'islam et le christianisme considèrent le chamanisme et la possession comme un désordre à éliminer, alors qu'une approche historique y verrait une religion concurrente. L'ordre défini par le désordre qui le menace n'est en rien l'hypothétique absolu de l'*ordo rerum*, car il est très précisément associé à une domination politique. Partout où la mouvance islamique s'est diffusée, les « rituels de possession » sont présentés comme incompatibles avec la religion dominante, qu'ils aient été introduits par des esclaves noirs comme au Maroc, ou qu'ils soient les seuls héritiers visibles des religions antérieures. Et Bertrand Hell souligne, après Jean-Pierre Olivier de Sardan (1994), que ces cultes ont mis en avant leur dimension thérapeutique sous la pression de leurs voisins monothéistes (p. 65). En suivant cette piste, je pourrais hasarder que la même cause a rendu historiquement nécessaire la théâtralisation du sauvage : les sociétés avec possession, pénétrées par l'islam, ne peuvent conserver droit de cité dans le nouvel ordre politique et religieux qu'en mimant leur sauvagerie dans des mises en scène extraordinaires. Or, ce n'est pas dans ces théâtres, soumis à des pressions politiques, que l'on peut observer les ressorts anciens (ou permanents) de l'alliance avec les esprits qui expriment les relations fructueuses avec un environnement sacralisé². Pour comprendre les cérémonies de possession, il faut chercher à connaître les autres pratiques religieuses fondées sur l'alliance et la familiarité.

Le fait d'extraire de la documentation les seules cérémonies-spectacle et, dans celles-ci, les seuls acteurs principaux conduit à oublier le contexte quotidien où évoluent ceux qui sont désignés comme possédés. L'éclat des cérémonies s'enracine en fait dans un long et patient apprentissage, effectué par tous les acteurs, dont l'existence n'apparaît guère dans l'étude de Bertrand Hell, polarisée sur l'extraordinaire et subit avènement du sauvage. Alors que Jean-Paul Colleyn nous apprend que les possédés, appelés « messagers de Nya », sont des gens parfaitement sains de corps et d'esprit, qu'ils sont parfois choisis avant leur naissance, que leur éducation est confiée à un possédé éminent, qu'ils font leur apprentissage dans la « société de Nya des enfants » – observée par Danielle Jonckers (1999) –, et qu'ils doivent s'exercer pendant dix ans à la géomancie avant qu'un sacrifice appelé « don de l'animal de la libération de la bouche » ne fasse d'eux, enfin, les porte-parole de Nya. Cet apprentissage long et ardu, que certains abandonnent, n'empêche pas la soudaineté des accès de possession que tout le monde attend dans la théâtralité cérémonielle. Il me semble que le travail d'interprétation de la possession, sur lequel devrait ensuite s'appuyer l'exigence comparatiste, consisterait à contextualiser ces points forts de la religion locale afin de mettre en lumière les modalités permanentes de l'alliance avec les esprits et ses formes plurielles. Dans le livre de Bertrand Hell, ces informations

contextuelles sont exclues des notes accumulées en vue de démontrer la nécessité du désordre. Jean-Paul Colleyn remarque également que la diffusion des autels de Nya n'est pas liée à la soif de pouvoir politique : la religion des Minyanka, brusquement confrontée à la domination des groupes islamisés, ne pouvait lutter à armes égales. Néanmoins leurs dirigeants ont maintenu les possessions cérémonielles à date fixe, au cours desquelles s'expriment d'autres modes plus intimes de l'alliance et du dialogue avec les puissances invisibles. Mais dans la construction savante vouée au seul désordre qui est celle de l'auteur, de telles observations n'ont pas leur place.

Un des récits d'origine minyanka, dans lequel un arbre fut l'initiateur et le donateur des objets représentant la puissance de Nya, se termine sur un avertissement très clair : « Ne prends pas davantage, sinon cela va te détruire. » Jean-Paul Colleyn conclut son commentaire en soulignant que cette injonction, posée au départ du culte, et qui interdit de dépasser une limite fixée par la tradition, figure toujours parmi les obligations que doit respecter un chef de Nya. L'alliance fondatrice est aussi celle qu'un être humain établit avec lui-même contre ses penchants à l'excès, à l'excès de pouvoir. De telles dérives sont, de façon récurrente, stigmatisées par les sociétés africaines. Et la figure éminente du chef présente est presque toujours celle d'un homme qui refuse d'utiliser sa surpuissance, car, comme le souligne Danielle Jonckers (1997), celle-ci ne pourrait être que nuisible et basculerait dans la sorcellerie. Le chamane qui s'étonne de son efficacité au lieu d'en tirer gloire se situe dans le même registre, ainsi que le maître des cultes profondément agnostique, autre figure familière des religions africaines.

Nya manifeste aussi sa puissance en luttant contre les sorciers, comme le font depuis quelques années les cultes de possession qui fleurissent dans toute l'Afrique et mettent délibérément sur le devant de la scène cet aspect de la relation permanente avec les esprits. Chez les Minyanka, au milieu des années 80, c'est la nécessité d'une limite et le refus de l'excès qui justifient les interventions de la puissance de Nya lorsque les possédés en viennent à dénoncer les sorciers. Dans nombre de sociétés d'Afrique noire, la sorcellerie est une figure du désordre, d'un désordre défini comme l'exercice excessif d'un pouvoir ; elle est interprétée de façon relative pour peu que l'on ne projette pas nos catégories occidentales exclusives sur les explications reçues. Elle n'est en aucune façon une réalité en soi ; elle ne procède pas d'un absolu extérieur, d'ailleurs totalement étranger aux religions africaines ; elle siège, tout uniment, au cœur même de l'être humain. Ceux qui luttent le mieux contre la sorcellerie sont ceux (et celles) qui possèdent les mêmes pouvoirs que leurs adversaires, qui ont accès aux mêmes sources de puissance ambivalente et illimitée, et qui ont décidé de borner leurs capacités pour (mieux ?) s'opposer à ceux qui refusent d'en faire autant. Cette conception relative du désordre entretient indéfiniment les forces en présence. Pour ces religions, il n'existe pas d'au-delà où le combat cesserait, pas de paradis assorti d'une trêve éternelle avec les puissances du Mal définies comme radicalement distinctes de celles du Bien.

Le livre de Bertrand Hell est l'aboutissement d'un courant de pensée marqué par la domination intellectuelle du monothéisme. La démarche de l'auteur reste attachée aux techniques directement issues de l'histoire occidentale : réduction de la réalité observée en unités explicatives qui deviennent autonomes, sinon universelles, *ordo rerum, fatum*, relations pensées en latin et seulement en termes de hiérarchie et d'exclusion, sans parler de la méthode analytique décontextualisante qui permet de mettre hors champ les informations qui invalideraient la démonstration. Les phénomènes de possession et de transe qui s'observent dans le monde entier ne sont pas seulement une réaction à une modernité venue d'ailleurs, ni même une gestion archaïque du malheur. Il est temps de les considérer comme des manipulations cognitives (intellectuelles et religieuses) destinées à affirmer une identité forte dans un environnement difficilement connaissable mais, pourrait-on dire, consubstantiel à l'être humain.

Il existe depuis peu une floraison d'études (voir Assayag & Tarabout 1999 ; Dupré, à paraître) qui, faute de pouvoir maîtriser la bibliographie ou à la suite d'un travail d'érudition critique, sont amenées à inventer leurs règles d'observation et de reconstruction, et qui font preuve d'une grande liberté envers les canons scientifiques qui ont affaibli les intuitions de Bertrand Hell. L'égalité maintenant avérée des partenaires de l'histoire commune, absente des travaux anthropologiques, du prosélytisme monothéiste et du comparatisme académique que dénonce Marcel Detienne (2000), mais résultat enfin nécessaire de la mondialisation en cours, contribue à dissiper l'étrangeté des phénomènes observés. Bientôt, peut-être, pourrons-nous enfin trouver des mots positifs pour qualifier ces systèmes religieux.

MOTS-CLÉS/KEYWORDS : monothéismes/*monotheism* – divinité plurielle/*multiple deity* – possession/*possession* – contexte/*context* – indétermination/*uncertainty* – anthropologie cognitive/*cognitive anthropology* – Afrique/*Africa*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Assayag, Jackie & Gilles Tarabout, eds.

1999 *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*. Paris, Éditions de l'EHESS (« Purusartha » 21).

Colleyn, Jean-Paul

1988 *Les chemins de Nya. Culte de possession au Mali*. Paris, Éditions de l'EHESS (« Anthropologie visuelle »). [Vendu avec la cassette vidéo.]

Detienne, Marcel

2000 *Comparer l'incomparable*. Paris, Seuil (« La Librairie du XX^e siècle »).

Dupré, Marie-Claude

1975 « Le système des forces Nkisi chez les Kongo, d'après le troisième volume de K. Laman », *Africa*, XLV (1) : 12-28.

1981 « Sous l'échange, l'inceste. Brève relecture des *Structures élémentaires de la parenté* », *L'Homme* XXI (3) : 27-37.

Dupré, Marie-Claude, s. dir.

à paraître *Dramaturgie de l'invisible. Transe et possession en Afrique noire, Madagascar, La Réunion*. Clermont-Ferrand, Presses universitaires de Blaise Pascal (« Ethnologie – Anthropologie »).

Heusch, Luc de

1995 « Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés », in Didier Michaux, s. dir., *La transe et l'hypnose*. Paris, Imago.

Jonckers, Danielle

1997 « Puissance, sacralité et violence des pouvoirs chez les Minyanka bamana du Mali », in Albert de Surgy, s. dir., *Religion et pratique de puissance*. Paris, L'Harmattan : 55-80 (« Connaissance des Hommes »).

1999 *Le Nya des enfants, rituel minyanka*. Vidéo VHS, CNRS audiovisuel – UPRESA

6041, diffusion MIST, 1 Place Aristide Briand, 92195 Meudon Cedex, 9 minutes (film original 1985, Super 8).

Olivier de Sardan, Jean-Pierre

1994 « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme* 131 (3) : 7-27.

Vincent, Jeanne-Françoise

1971 « Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun », *Journal des Africanistes* XLI (1) : 71-132.