

## **Les médias et « l'objet swahili »**

**Sylvie Capitant, Annie Lenoble-Bart**

Le programme ANR de recherche « Les dimensions de l'objet swahili » a intégré dès ses débuts la dimension médiatique. Conduit par des géographes et des linguistes, il s'inscrit néanmoins dans une interdisciplinarité associant sociologues, historiens et chercheurs en sciences de l'information et de la communication. Ces derniers ont développé une approche dont nous rendons compte. L'ANR étant à ses débuts, le présent article n'a pas pour ambition de délivrer des premiers résultats de recherche. Il se propose plus modestement de développer les problèmes épistémologiques que pose la question des médias et du swahili dans une perspective interdisciplinaire ainsi que d'annoncer les grandes lignes directrices qui seront suivies au cours de ce travail. Programme de recherche plus que résultat de recherche, il aborde néanmoins des questions importantes : les médias doivent-ils être abordés comme des outils ou comme les miroirs d'une réalité socio-culturelle ? Les médias sont-ils seulement les vecteurs d'une langue ou bien aussi d'une « identité » ? Que révèlent les médias de la position symbolique de la langue swahili ?

## CONTEXTE ET PERTINENCE D'UNE APPROCHE MEDIATIQUE DANS UNE RECHERCHE SUR LE SWAHILI

L'originalité du programme ANR est d'aborder le swahili sous une triple dimension, d'où le choix de son intitulé « L'objet swahili ». En effet, dans cette recherche, le swahili est abordé non seulement comme une langue - le kiswahili - mais aussi comme une identité, et enfin comme un objet potentiellement « cartographiable ». L'un des objectifs est d'identifier et de cartographier les contours d'une éventuelle « aire swahili ». Cet objectif impose de réfléchir à ce que peut vouloir signifier cette notion : s'agit-il des territoires dans lequel le kiswahili est la langue principalement parlée, s'agit-il des territoires où le kiswahili est au moins compris ou s'agit-il plutôt des espaces où les individus se prévalent et se reconnaissent dans une identité swahili ? Cette « aire » est-elle une notion de chercheurs ou est-elle vécue comme telle sur le terrain et quels en sont ses marqueurs ? Enfin, si cette aire existe, quels en sont ses contours, ses formes internes de structuration, sur quels réseaux s'appuie-t-elle ? C'est à ces questions que se propose de répondre l'ANR en capitalisant l'apport des géographes, des linguistes, des historiens et des chercheurs en information et communication.

L'angle adopté ici consiste à s'interroger sur *l'espace médiatique kiswahili* et cherche à savoir comment il s'articule à l'aire swahili. L'espace médiatique kiswahili se définit non par ses frontières - qui sont de toute évidence transnationales et globales - mais par les acteurs qui le constituent : les médias qui diffusent en kiswahili. L'intérêt de réfléchir aux liens qu'entretiennent les médias avec une langue africaine se justifie par l'originalité du kiswahili dans l'espace linguistique africain. En effet, le kiswahili est non seulement une langue africaine très répandue, mais aussi une des langues qui, pour des raisons historiques et politiques, justifient d'une des plus fortes légitimités intellectuelles. La Tanzanie l'a officiellement adoptée la première comme langue officielle ; elle est langue d'enseignement ; elle est

langue de littérature dans toute l'Afrique de l'Est, langue aussi dans laquelle les élites n'hésitent pas à s'exprimer en public. Peu de langues africaines offrent une telle visibilité. Dans un tel contexte, il est intéressant de se demander comment les médias en usent. À quels publics destinent-ils ces programmes en kiswahili ? Ces programmes visent-ils seulement les publics qui ne comprennent pas une autre langue, ou parviennent-ils à convaincre des publics qui ont le choix de se tourner vers des textes médiatiques anglophones ou d'une autre langue ? Comment la légitimité du kiswahili s'exprime-t-elle à travers les médias : langue d'une minorité, langue de marqueur identitaire, langue d'information, langue de divertissement...

Pour aborder ces questions, cette recherche se propose de construire son travail autour de trois axes : cartographier l'espace médiatique du kiswahili, aborder son usage médiatique comme le miroir de sa position symbolique et enfin faire des textes médiatiques des sources de l'analyse linguistique avec comme question de fond, les médias sont-ils sources d'innovations linguistiques ou bien des outils de standardisation de la langue ?

### **Cartographier l'espace médiatique kiswahili**

Le premier objectif est de procéder au recensement des médias diffusant en kiswahili. Vaste entreprise qui entend concerner trois types de médias : les journaux, les télévisions et les radios. Les sites internet feront l'objet d'une méthodologie particulière qui ne sera pas abordée ici. Étant un média déterritorialisé, pour lequel les catégories pertinentes pour les médias de masse traditionnels font peu de sens (lieux d'émission, zone de couverture, audiences couvertes etc.), ils seront abordés dans ce projet mais selon une méthodologie spécifique qui ne sera pas exposée dans cet article. Cependant, les trois autres médias de masse feront l'objet d'un recensement systématique selon un triple niveau d'analyse :

- Le niveau de la production. Quels sont les médias qui diffusent en kiswahili ? Ce niveau permet d'introduire les médias internationaux qui diffusent en kiswahili depuis des zones non swahiliphones, comme la *Deutsche Welle*.
- Le niveau de la réception : où est-il possible de recevoir des programmes ou journaux en kiswahili ?
- Le niveau des audiences : tenter d'établir le niveau et la nature des audiences des médias utilisant le kiswahili. Ce niveau est sans doute le plus difficile à établir. Il n'est pas envisageable de procéder à des relevés d'audiences pour tous les médias recensés, il faudra sans doute recourir à des données de seconde main.

Ce recensement devra intégrer un certain nombre d'indicateurs pour être pertinents : les médias recensés diffusent-ils uniquement en kiswahili ou pratiquent-ils le pluralisme linguistique ? Quelle est la proportion du kiswahili ? Quelle est la zone de couverture de ces médias ? Toutes ces informations devraient pouvoir figurer sur une carte pour permettre de voir les lieux d'implantation de ces médias, leurs zones d'émissions, leurs liens avec les cartes linguistiques, leurs liens avec les zones dans lesquels le kiswahili est majoritaire ou minoritaire etc..

### **Les médias comme le miroir de la position symbolique du kiswahili**

L'élément caractéristique du kiswahili est d'être parlé et compris dans un grand nombre d'États. Pourtant, dans chacun d'entre eux ou même dans les différentes régions de ces pays, la position symbolique de cette langue diffère. Parfois langue de la majorité, parfois langue de la minorité, parfois langue de l'étranger, même de l'ennemi, parfois langue des populations autochtones, parfois enfin langue des élites ou langue des personnes non scolarisées... Elle occupe donc naturellement des positions symboliques différentes selon les

contextes. Une des hypothèses de ce travail est de considérer que les médias peuvent se faire le reflet de ces réalités socio-culturelles diverses et peuvent aider à la compréhension de ces différentes représentations. En effet, l'usage que les médias font du kiswahili reflète en partie la manière dont on se représente cette langue et l'identité qui y est attachée. Quels sont les médias qui diffusent en kiswahili ? Font-ils de cette langue un marqueur de leur identité ? Quels sont les types de programmes diffusés : divertissement, information, sensibilisation ? Quels sont les types des d'audiences visées ? Quel type de médias usent de cette langue : les médias commerciaux, les médias communautaires, les journaux ?

Afin de pouvoir répondre à ces questions, il s'agira de choisir quelques points privilégiés d'observation et d'identifier pour chacun d'eux :

- la carte linguistique de la région ;
- le paysage médiatique ;
- recenser les médias diffusant en kiswahili et pouvant être captés ;
- leur nature : publics, privés, nationaux, locaux, internationaux, religieux, communautaires, commerciaux...
- types de programmes diffusés : émissions d'appels téléphoniques, animations musicales, informations, publicités, émissions de sensibilisation... Faire l'analyse du format des textes médiatiques proposés en kiswahili ;

Qui sont les personnes en charge de ces programmes, quel est leur lien avec cette langue, quelle est leur formation et quelles sont leur motivation pour diffuser dans cette langue ?

Cet axe permettra de constater la position que le kiswahili occupe dans les médias et de la mettre en lien avec les études que géographes et linguistes auront faites dans les mêmes régions.

## **LES TEXTES MEDIATIQUES COMME DES SOURCES D'ANALYSE LINGUISTIQUE**

Le troisième axe de l'étude renvoie à une analyse de contenu mais selon une perspective linguistique. En effet, les textes médiatiques ne constituent-ils pas des sources pertinentes pour suivre les différentes déclinaisons de la langue swahili ? Malgré une volonté de standardisation, le kiswahili est parlé dans un très grand nombre de pays mais de manière diverse : le kiswahili de Lubumbashi diffère de celui de Mombassa, celui de Dar es Salaam de celui de Kigali... Il serait intéressant de relever des textes médiatiques, qu'ils soient écrits ou oraux, et de les analyser, avec l'appui des linguistes. Quel kiswahili parlent les médias ? Comment ceux qui l'écrivent ou le parlent l'ont-ils appris ? Quels sont les mots créés ? Avec quelle autre langue le kiswahili est-il métissé ? Les médias sont-ils sources de création linguistique ou au contraire sont-ils les outils d'une certaine normalisation du langage ?

Ces interrogations pourraient prendre appui sur différentes études de terrain. L'une d'entre elles pourrait consister par exemple à suivre la traduction à travers les médias de certaines notions comme celle de « démocratie » ou de « décentralisation ». Comment les professionnels des médias procèdent-ils pour traduire ces notions : à quelle norme se réfèrent-ils ?

Le tableau suivant synthétise les lignes directrices que ce programme de recherche, dans son volet médias, ambitionne de poursuivre.

## Lignes directrices du programme « médias et kiswahili »

Objectifs	Méthodes	Résultats attendus
Cartographier l'espace médiatique kiswahili	Recenser les médias produisant en kiswahili, recenser les zones où on peut accéder à des sources médiatiques en kiswahili, évaluer les audiences de ces médias  Sources : enquêtes de terrain, revue de littérature et documents des autorités de régulation	Visualiser la carte des médias kiswahili  Préciser la proportion d'usage du kiswahili et indiquer les autres langues utilisées  Comparer la « carte médiatique » avec les cartes linguistiques des pays
Définir la position symbolique du swahili à travers la manière dont les médias usent du kiswahili	Entreprandre des études de terrain dans une perspective comparative : Lubumbashi, la Rift Valley, Dar es Salaam, Kampala, Kigali...	Pour chacun des terrains, être à même de préciser : la place relative du kiswahili dans la région le type de média qui propose des programmes en kiswahili les natures des programmes évaluer la nature des audiences visées
Explorer le dynamisme linguistique en analysant, selon une perspective linguistique, les textes médiatiques kiswahili	Constituer un corpus de textes médiatiques à travers les régions étudiées : articles, émissions de radio, de télévision. S'attacher à la traduction d'une même notion à travers les médias de différentes régions	Soumettre ces textes à l'analyse des linguistes  Définir si les médias sont sources de création linguistique ou au contraire outils de standardisation du langage.

**En guise de conclusion...**

Le programme annoncé est vaste. Il va nécessairement porter sur plusieurs États. Il va se concentrer sur l'Afrique de l'Est mais devra nécessairement prendre en compte des pays extérieurs à cette zone, les médias diffusant en kiswahili ne respectant pas les « frontières ».

Malgré cette ampleur, il espère pouvoir fournir des éléments d'information pertinents structurés autour des trois axes indiqués. Il s'inscrit, comme l'ensemble du projet, dans l'interdisciplinarité. Il est à considérer en l'état comme un cadre d'action dans lequel plusieurs questions transversales pourraient émerger : les médias, le kiswahili et la musique ; les médias, le kiswahili et l'information ; les médias, le kiswahili et la formation des journalistes ; les médias, le kiswahili et les autres langues vernaculaires ; les médias, le kiswahili et la standardisation du langage... Il devrait enfin enrichir un domaine de recherche assez peu exploré, que ce soit en Afrique de l'Est ou ailleurs : les médias africains et les langues. Dans quelles langues s'expriment les médias africains ? Quelles sont les motivations de leurs choix linguistiques ? Que révèle cet usage de la position symbolique respective des différentes langues et de leurs liens avec les élites ? Cette étude pourrait apporter des débuts de réponses pour une des langues les plus parlées du continent.

# Sous la menace des *masheitani* Des esprits et des hommes à Zanzibar

Marco Motta<sup>1</sup>

« 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

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

---

<sup>1</sup> Faculté de sciences sociales et politiques, *LAS - Institut d'anthropologie et de sociologie*. Université de Lausanne

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.

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.

\*

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.

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 eu m'ont apportés 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.

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





**Illustration 2:** L'archipel de Zanzibar, État autonome de la République Unie de Tanzanie, 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*

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.

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 distancie (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 conduits 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.

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*<sup>2</sup>, qui ont par ailleurs

---

<sup>2</sup> 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

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.

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 pourrons 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 brute et

---

bornes des deux notions sont ténues. Qui possède les pouvoirs de guérir possède aussi potentiellement les pouvoirs de nuire et vis-versa. Sur Pemba, le mot *uchawi* est communément plus utilisé, alors que *uganga* se distingue en tant que pratique de consultation publique, opposé au caractère privé des consultations des *wachawi*.

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.

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.

Enfin, 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.

## I. CADRE EPISTEMOLOGIQUE ET METHODOLOGIQUE 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*

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 Ricoeur, *Le mal*

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 jeux<sup>3</sup>. Je

---

<sup>3</sup> Je m'étais inspiré notamment des articles suivants: BERNAULT, F. & TONDA, J. 2000. « Dynamiques de l'invisible en Afrique. » *Politique*

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.

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.

---

*africaine*, n° 79, pp : 5-16; GESCHIERE. P. 2000. « Sorcellerie et modernité. Retour sur une étrange complicité. » *Politique africaine*, n°79, pp : 17-32; PARKIN, D. 2004. « In the nature of the human landscape : provenences in the making of zanzibari politics », in : J. Calammer, S. Poitier & E. Schwimmer (éds.). *Figured Worlds : ontological obstacles in intercultural relations*. Toronto : University of Toronto Press, pp : 113-131 et SCHATZBERG, M. G. 2000. « La sorcellerie comme mode de causalité politique. » *Politique africaine*, n° 79, pp : 33-47

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 problématiques. Ainsi, d'abord, pour entrer en contact avec les *wachani* (sorciers / guérisseurs) il m'a fallu composer<sup>4</sup> 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 refuse<sup>5</sup>. 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

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Question en particulier de la traductibilité, lexicale (sens des mots) et grammaticale (cohérence et logique).

non comme une objectalisation discursive de l'événement, mais comme l'attestation que quelque chose s'est passé, 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).

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.

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*<sup>6</sup> 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*

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.

---

<sup>6</sup> Littéralement, cela veut dire 'fermer le panier', ce qui dans le langage des *waganga* signifie 'ne pas activer l'attirail rituel'

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 poïétique de mon terrain, laquelle nous accompagnera tout au long de cet essai.

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.

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)

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 séchés<sup>7</sup>. Assis et au travail parmi cinq ou six femmes et quelques enfants le

---

<sup>7</sup> Village de Pandani, Pemba, décembre 2007

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.

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)

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 ? A qui ? » (*ibid* : 122) ; et dans quel but ?

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.

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 argumentation<sup>8</sup> : 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 précédentes<sup>9</sup>, 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

---

<sup>8</sup> 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)

<sup>9</sup> J'y avais en effet passé deux fois deux mois en 2005 et en 2006.

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 était grand, 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.

Toute ma démarche repose en dernière instance sur un travail *dans* cette *distance* à l'altérité. Quelque 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 *poïèse*.

Je voudrais pour terminer explorer l'idée poïétique que nous nous sommes fait 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 équivaldra 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)

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 schématiques<sup>10</sup>, 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

---

<sup>10</sup> Pour un approfondissement de la question de la fiction et de la schématisation, voir : BORUTTI, S. 1999. « Interprétation et construction », in : F. Affergan (dir.). *Construire le savoir anthropologique*. Paris : PUF, pp: 31-48 et BORUTTI, S. 2003. « Fiction et construction de l'objet en anthropologie », in : F. Affergan., S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti. *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*. Paris : EHESS; ainsi que KILANI, M. 1999. « Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique », in : F. Affergan (dir.). *Construire le savoir anthropologique*. Paris : PUF, pp: 83-104; et BOREL, M.-J. 1995. « Le discours descriptif, le savoir et ses signes », in : J.-M Adam, M.-J Borel., C. Calame, M. Kilani. *Le discours anthropologique : description, narration, savoir*. Lausanne : Payot, pp: 21-64

qui s'avère être pertinent pour la construction d'un sens épistémologiquement fondé et pousser les portes d'autres mondes possibles<sup>11</sup>. La culture « s'offre par fragments qu'il s'agit moins de conjoindre 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.

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

---

<sup>11</sup> Sur les fondements théoriques de la comparaison, voir l'excellent chapitre d'AFFERGAN, F. 2003. « La valorisation des types et les formes de la comparaison », in : Affergan, F., Borutti, S., Calame, C., Fabiotti, U., Kilani, M., Remotti, F. *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*. Paris : EHESS, pp: 101-126

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 presupposer  
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*

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.<sup>12</sup> 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,

---

<sup>12</sup> Ne dit-on pas communément, « le monde des esprits » par opposition au nôtre ?

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. »

Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre*

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)

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.

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 poïétique 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*, *masbeitani*, *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.

\*

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, 1999 : 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 culturellement<sup>13</sup>). Cette perspective ouvre un monde de signification qu'il s'agit alors moins d'expliquer que de comprendre.

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.

La première étape consiste désormais à entrer dans un paradigme de l'événementialité, et de parler des esprits non plus comme des objets

---

<sup>13</sup> 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).

que l'on aurait pour mission de représenter<sup>14</sup>, 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

---

<sup>14</sup> Voir les développements particulièrement éclairant dans : BORUTTI, S. 1993. « La rappresentazione tra logica e esperienza : le ragioni filosofiche dell'antropologia di Wittgenstein », in: U.Fabiotti (a cura di). *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*. Milano : Mursia, pp : 241-262

entendue comme feinte, fausseté ou contrefaçon mais de fonctionnalité comme relevant du caractère construit et façonné de la racine *fingere*.

La deuxième précaution relève quant à elle du délicat problème de la traduction des significations. Nous devons nous défaire une bonne fois pour toute 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 contextuel<sup>15</sup>. 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.

---

<sup>15</sup> 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.

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 cotexte, 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 créer<sup>16</sup>. 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

---

<sup>16</sup> 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.

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)

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 esprit<sup>17</sup>. 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.

---

<sup>17</sup> « 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)

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

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.

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.

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*-porteurs<sup>18</sup> 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 »

---

<sup>18</sup> 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 ?

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.

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 suivante<sup>19</sup> : 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.

Enfin, les différentes questions posées par la relation du rite à la croyance constitueront le socle problématique à partir duquel nous

---

<sup>19</sup> POUILLON, J. (dir.). 1998. *Le cru et le su*. Paris : Seuil, pp. 17-36 et POUILLON, J. 1979. « Remarques sur le verbe croire », in : M. Izard & P. Smith (éds). *La fonction symbolique*. Paris : Gallimard

pourrons 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 leurs 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 performent parce qu'ils sont.

\*

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 contigüité 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.

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 langage<sup>20</sup>. 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.

Venons-en maintenant aux différentes constructions grammaticales du croire en langue française. On repère trois formes qui, tout en se

---

<sup>20</sup> Je reprendrai ce cadre théorique dans mon approche des esprits dans le chapitre 2.2.

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*<sup>21</sup> 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.

---

<sup>21</sup> *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.

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 terme 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.

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.

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?

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. (Fabietti, 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 ?

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 ».

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)

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 ?

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.

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)

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 vis-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

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.

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 *re*construire, 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 instituante 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 insuffisant 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 une sens plus clair et plus pur que n'en a la forme présente ? (Needham, 1985 : 175)

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 A 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 »<sup>22</sup>

*Proverbe swahili*

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.

---

<sup>22</sup> « L'Islam et les coutumes traditionnelles ne s'opposent/se contredisent normalement pas »

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

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) préislamiques<sup>23</sup>. Il me semble nécessaire de ne pas laisser dans l'ombre la prégnance encore forte de ces découpages — musulmans/païens, foi/croyance crédule, civilisé/sauvage — sur nos imaginaires et de les congédier une fois pour toute dans ce travail. Pour le dire le plus clairement possible : non, nous n'avons aucune raison *a priori*, ni

---

<sup>23</sup> 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, L.L. 1987. « Possession cults on the swahili coast : a re-examination of the theories of marginality », *Africa* 57(2) : pp. 234-258 ; MCINTOSH, J. 2004. « Reluctant muslims : embodied hegemony and moral resistance in a Giriama spirit possession complex », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, pp : 91-112 ; BOODY, J. 1994. « Spirit possession revisited : beyond instrumentality », *Annual Review of Anthropology* 23, pp : 407-434

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 rubani*, 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 flagrantes<sup>24</sup>. 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 traduits)

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.

---

<sup>24</sup> Entretien avec Mzee Sengo, Stone Town, Unguja, 19.11.2007

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. »<sup>25</sup>

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

---

<sup>25</sup> Extrait de l'archive ZNA AB31/20, 20 déc. 1914, cité dans ARNOLD, N. 2003. "*Wazee wakijua mambo*". *Elders used to know. Occult powers and revolutionary history in Pemba, Zanzibar*. Phd. Dissertation, Indiana University, UMI Press (c'est moi qui souligne)

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 prédécoupage 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*

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 aide<sup>26</sup>. 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.

*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

---

<sup>26</sup> LARSEN, K. 1995. *Where humans and spirits meet : incorporating difference and experiencing otherness in Zanzibar Town*. Phd. Dissertation. University of Oslo.

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'archipel<sup>27</sup>. 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 base<sup>28</sup> dont certaines attribuent des spécificités qui permettent ensuite la classification et la catégorisation des éléments du monde. Les premiers (sing. *mizimu*/pl. *mizimu*) appartiennent à la classe dis '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

---

<sup>27</sup> 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)

<sup>28</sup> 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').

et social. Ils sont deux types de créatures de Dieu qui peuvent notamment échanger leurs savoirs<sup>29</sup>, partager leur foyer et faire du commerce.

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 Allah<sup>30</sup>.

Nous partageons avec les esprits ce qu'on appelle *rho*, 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 équivaut 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

---

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> Entretien avec Bwana Suhad, Stone Town, Unguja, 13.10.2007

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 *sumaturels*.

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 '*idjîmâm*' (pour les *djinn/djoûn* issus du Coran<sup>31</sup>) sous-entend l'idée de dissimulation, de ce qui est caché (Hell, 1999 : 117) — les esprits, qu'ils soient *masheitani*, *mapepo* ou *majîni*, 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 semble 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.

Dans une mythologie populaire qui fait écho à celle du Coran, les humains auraient été façonnés par l'*udonge*, la terre ou l'argile<sup>32</sup>, alors

---

<sup>31</sup> Une Sourate leur est consacrée dans le Coran : S. LXXII (*Al-Ginn*)

<sup>32</sup> Adam a précisément été nommé comme tel parce que créé à partir de l'*adîm*, la superficie terrestre. Voir : CALASSO, G. 1970. « Intervento di Iblis nella creazione dell'uomo. L'ambivalente figura dell'« nemico » delle tradizioni islamiche », *Rivista di Studi Orientali* XLV, pp : 71–90.

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 Sheytan<sup>33</sup> 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 retrouvent d'ailleurs en partie dans la version décrite par le Coran, Allah avait sous ses ordres des anges (*malayka*) 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*<sup>34</sup> — il est certain qu'il était

---

<sup>33</sup> Un éclairage particulièrement intéressant peut être apporté en remontant l'étymologie du nom *Ṣayfān*. La racine *ṣ-ṭ-n*, donne l'origine du mot *ṣaṭāna* dont une des significations est « attacher, lier avec la corde » (*ṣaṭān*). 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).

<sup>34</sup> La version d'Iblis comme archange déchu se retrouve dans certaines traditions islamiques développant l'idée qu'Iblis n'est autre que l'ange *Iṣṣra'îl* après sa chute. Ce dernier est le troisième des anges, après *Gibril* et *Mizā'îl*, à avoir été envoyé sur terre par Allah pour lui rapporter l'échantillon de terre à partir duquel il créa Adam. *Iṣṣra'îl*, le seul à avoir réussi, fut ainsi

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, Iblīs, 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 diables<sup>35</sup>. 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 »<sup>36</sup>. Des nuances d'interprétation viennent concurrencer cette version la plus commune. Certains, comme Mzee Sengo (un *mwalimu*, interprète autorisé du Coran), parlent des *masheitani* comme d'une catégorie à part, descendant d'Iblīs certes mais n'étant pas des *majini*<sup>37</sup>. 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

---

bâptisé 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 *Iblīs*, dédoublé dans les deux fonctions opposées de collaborateur du Créateur (*Izra'īl* a rapporté la terre) et de résistant à sa volonté (*Iblīs* a refusé la prostration).

<sup>35</sup> Voir notamment la Sourate II (*Al-Baqara*), verset 34→ ; sur *Iblīs*, sa désobéissance et sa provocation, voir la S. XV (*Al-Hijr*), v. 26-39 ; S. XXXV (*Fātir*), v. 5-6 ; S. XLIII (*Az-Zabruj*), v. 62 ; S. XX (*Tā-Hā*), v. 116-122 ; S.V (*Al-Mā'ida*), v. 90-91 ; S. XXVI (*An-Nūr*), v. 21 ; S. XXXVI (*Yāsīn*), v. 59-64.

<sup>36</sup> Entretien avec Bwana Suhad, Stone Town, Unguja, 04.11.2007

<sup>37</sup> Entretien avec Mzee Sengo, Stone Town, Unguja, 19.11.2007

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 échappé<sup>38</sup>.

\*

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 caractériels, 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

---

<sup>38</sup> 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, A. 1998. « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques* 18, pp : 33-77 ; MEYER, B. 2008. « Le Diable », *Terrain*, n°50, pp: 4-13, et PARKIN, D (éd.). 1985. *The anthropology of evil*. Oxford : B. Blackwell.

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<sup>e</sup> 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 Zanzibar<sup>39</sup>. Comme me le rappelait Bwana Mustafa et le

---

<sup>39</sup> Pour les liens entre *performances* (qu'elles soient chamaniques ou possessives) et mémoire, terrain de réflexion très fertile, voir : STOLLER, P. 1995. « Embodying colonial memories », *American Anthropologist* 96(3), pp : 634-648 ; SEVERI, C. 2002. « Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language ». *Social-anthropology* 10(1) : pp : 23-40; MCMAHON, C.S. 2007. « Mimesis and the historical imagination : (re)staging history in Cape Verde, West Africa », *Theatre Research International* 33(1), pp : 20-39 ; LARSEN, K. 1998b. « Spirit possession as historical narrative : the production of identity and locality in Zanzibar town », in : *Locality and belonging*. London : Routledge : pp. 125-146 & LARSEN, K. 2001. « Spirit possession as oral history. Negotiating Islam

*mganga* que nous sommes allés voir, beaucoup d'esprits sont nés avec la colonisation et l'esclavage.

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.

Les *masheitani ya rubani* 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 conduite<sup>40</sup>. 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 Säid, 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 *rubani* 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

---

and social status », in : B. Scarcia Amoretti (ed.). *Islam in East Africa : new sources*. Roma : Herder

<sup>40</sup> Entretien avec Nasra, 19.12.2007 et Mzee Sengo, 19.11.2007, Stone Town, Unguja.

portera du noir dans les *ngoma ya rubani*. 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 *rubani* 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.

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)

Contrairement aux *rubani*, 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 rubani*. La nourriture est quant à elle similaire à celle offerte aux *rubani*, 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, des popcorns, 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).

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. Lorsque 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*

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*

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 principalement 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.

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*<sup>41</sup>) 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

---

<sup>41</sup> *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.

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 cible<sup>42</sup>. Les esprits en prendront connaissance et seront alors incités à agir à son encounter. 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 *wachani* 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 *jimi* « 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 *jimi* 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 distance<sup>43</sup>. 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.

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

---

<sup>42</sup> Entretien avec Amer Busaïdi, Paje, Unguja, 2006.

<sup>43</sup> Entretien avec Bwana Mustafa, Ufufuma, Unguja, 28.10.2007

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 *wachami*, 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 *wachami*. 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 enlevées<sup>44</sup>. » 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.

Certains moments de la journée rendent la rencontre avec les esprits plus propice, comme le crépuscule et la nuit. Les Zanzibaris sont très peu noctambules, et au plus tard quelque heures après la tombée de la nuit (environ 18h), les rues sont désertées. Alors qu'en ville rôdent les esprits séducteurs, certains lieux en campagne se font

---

<sup>44</sup> Entretien avec Mzee Masoudi, Pandani, Pemba, 11.12.2007 et Saleh, Stone Town, Unguja, 15.12.2007

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 le plus perméable 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 trances 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* (esprits 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.

À la tombée du jour, un ami m'a déposé au domicile d'un *mganga*, dans les quartiers populaires de Ng'ambo<sup>45</sup>. 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.

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 *keilinge* : 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 *rubani* 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

---

<sup>45</sup> 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.

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)

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 faites 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, leur front accolés, et de l'autre tenait le petit livre initiatique dans lequel il lisait les scansion) 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.

La patiente a été la première à s'être transformée — nous reviendront 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 »<sup>46</sup>. 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 montraient 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 habillement 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

---

<sup>46</sup> 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'habillement aux esprits. Quant au verbe *\_jaa*, signifiant se remplir, devenir corpu lent, 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.

qui j'avais affaire était un esprit ? Est-ce là une entité double, à la fois humaine et esprit<sup>47</sup> ?

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.

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

---

<sup>47</sup> 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, C. 2005. *Transe et possession rituelle : pour un paradigme de la théâtralité et du jeu*. Lausanne : UNIL.

importante en tant qu'elle informe du type de correspondance entre les maux de l'infortuné et les esprits. En découlera donc certaines dispositions qui préfigureront à l'efficacité rituelle. Une large palette de méthodes sont à disposition des *waganga*, dont les principales sont : *\_piga ramli* (divination dans du sable étalé sur une planche en bois), *\_besabu za amfaq* (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)<sup>48</sup>.

D'autres étapes comme le 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

---

<sup>48</sup> 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<sup>e</sup> 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-'avarif* du mystique souffi Ahmad ibn 'Alî ibn Yusuf al-Bûnî. (Nisula, 1999 : 102-103). Voir aussi : HAMÈS, C. 2007. « La notion de magie dans le Coran », in : C. Hamès (dir.). *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Paris : Karthala, pp : 17–47.

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.

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*

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 éthique<sup>49</sup>. Ce qui m'intéresse n'est pas tant la doctrine morale et sa systématisation philosophique ou théologique,

---

<sup>49</sup> 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).

mais bien l'ensemble des règles de conduites considérées comme justes ou bonnes face à une situation donnée.

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 *re*construire 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 occupe<sup>50</sup>. 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, ancrées 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*.

---

<sup>50</sup> 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.

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 manifesteraient<sup>51</sup>. Ce qui nous intéressera est donc la dialectique rituelle établie dans l'opposition ordre/désordre<sup>52</sup> 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* préétablis, 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 ?

\*

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,

---

<sup>51</sup> Bien qu'il faille ici comprendre avant tout ces perturbations comme manifestations symboliques. Ainsi gardons-nous de confondre le phénomène et sa symbolisation.

<sup>52</sup> Je reprends ce couplage à Bertrand Hell, qui l'a longuement développé dans son ouvrage *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*.

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)

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.

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 des 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)

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 compromis<sup>53</sup>. La réciprocité du pacte vient alors sceller la

---

<sup>53</sup> 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.

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 compris 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 humains<sup>54</sup>, 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 cas, n'étant

---

<sup>54</sup> 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.

plus manipulables, ils sortiraient de notre contrôle et redeviendraient un danger.

Nous l'avons vu, les *masheitani* sont essentiellement des entités menaçant l'ordre du monde<sup>55</sup>, 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, 150151) 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

---

<sup>55</sup> 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.

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.

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 ?

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 toute 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)

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 attribuons<sup>56</sup>. Encore une fois, la réversibilité des esprits — ils peuvent être tantôt bons, tantôt mauvais — fait écho à la réversibilité des

---

<sup>56</sup> C'est très exactement l'idée qu'à développé Wittgenstein à propos des danses de la pluie. Voir : WITTGENSTEIN, L. 1982. *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*. Lausanne : L'Âge d'Homme

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*, *malédiction*, *maléfice*, *malaise*, *malnutrition*, etc. - est destiné à être transformé dans et par le rituel.

\*

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.

### 2.3. 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*

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 ethnicisants 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<sup>z</sup>aniens<sup>57</sup>. Je me bornerai cependant à mettre en

---

<sup>57</sup> 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, T. 2001. « Save our skins. Structural adjustment, morality and the occult in Tanzania », in : Moore, H. L. & Sanders, T. *Magical interpretations, material realities : modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. London/New York : Routledge,

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 cent dernières années.

### 2.3.1 *les identités jouées dans un contexte postrévolutionnaire*

« Si les puces développaient un rite, il concernerait le chien. »

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

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 swahilie<sup>58</sup>. Je

---

pp : 160-183 et BELLAGAMBA, A. 2008. *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*. Roma : Laterza, pp : 107-137

<sup>58</sup> 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, 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.

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<sup>e</sup> siècle, et la deuxième l'islamisation progressive des côtes depuis le XII<sup>e</sup> accompagnant les relations marchandes des côtiers avec les régions du golfe arabe.

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 raciales et de ses politiques ségrégationnistes. Il s'en suit 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.

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<sup>e</sup> siècle

s'accompagne non seulement d'une intensification de l'esclavage<sup>59</sup>, mais surtout de la formation d'une nouvelle classe de prolétaires socialement et économiquement très défavorisée.

« By the turn of the 20<sup>th</sup> 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)

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<sup>e</sup> 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 lutte<sup>60</sup>.

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

---

<sup>59</sup> La fin du commerce date de 1873 et l'abolition de 1897 (officiellement appliquée en 1909).

<sup>60</sup> Voir l'éclairante mise en contexte de Bakari, 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.

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<sup>e</sup> siècle avec les Omanais, comme par exemple la division raciale dans l'éducation où garçons et filles, Arabes et Africains étaient séparés.

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 zanzibarie qui leur échappait. Finalement, l'ordonnance est rejetée deux fois par le conseil législatif, qui a bien du 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 Zanziba, 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 leurs sont hostiles. (Arnold, 2003 : 56–70).

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.

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 jour<sup>61</sup> et les premiers signes annonciateurs d'un conflit ouvert sont

---

<sup>61</sup> J'invite ici le lecteur à établir une analogie avec les crises et le génocide au Rwanda. Voir : NEWBURY, C. 1983. « Colonialism, ethnicity and rural political protest. Rwanda and Zanzibar in comparative perspective », *Comparative Politics*, avril, pp : 253–280.

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.

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.

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 au non-résidents avec accompagnement guidé officiel obligatoire ; on instaure un

contrôle total de tous les médias<sup>62</sup> ainsi qu'une police des mœurs, un contrôle des mariages et des comportements ainsi que des canons strictes 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 traditionnelle<sup>63</sup>. On saisit mieux

---

<sup>62</sup> Il n'y a, au jour d'aujourd'hui, toujours pas de presse indépendante à Zanzibar, ni de médias de l'opposition.

<sup>63</sup> Ces descriptions ont été pour une bonne part tirées des ouvrages suivants : BRADLEY MARTIN, E. 2007. *Zanzibar : tradition and revolution*. Zanzibar : Gallery Publishing ; CROZON, A. 1993. *Zanzibar en Tanzanie. Essai d'histoire politique*. Thèse de doctorat, Université de Pau, & BELLAGAMBA, A. 2008. *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia*

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.

\*

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.

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<sup>e</sup> 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

---

*storica*. Roma : Laterza, ainsi que de mes différents entretiens, pour autant qu'il fût possible d'en parler, le thème étant particulièrement sensible.

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.

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'aller<sup>64</sup>. Comme je l'ai rappelé sans cesse, leur plasticité les rend particulièrement aptes au changement. Au début des

---

<sup>64</sup> 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.

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). C'est alors qu'apparaît un mystérieux *sheitani* appelé *Popo Bawa*, aile de chauve-souris<sup>65</sup>. 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 revers<sup>66</sup>.

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 rituelle, recompose le champ identitaire des *masheitani* en fonction des exigences de la vie quotidienne, en renégociant la place de chacun dans une société perturbée.

---

<sup>65</sup> 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](http://www.popobawa.net)) ont notamment jugé bon de lui consacrer de la place.

<sup>66</sup> Sans allonger ici la liste d'exemples, j'invite le lecteur à revenir sur les quelques *masheitani* décrits aux pages 40 à 42.

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 civilisés<sup>67</sup>. Suivant la même logique civilisé/sauvage, il est dit des habitants de Pemba qu'ils sont païens, arriérés, primitifs, ignorants, illettrés, *watumwa*<sup>68</sup>, lointains, sous-

---

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> 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

développés et portés vers une sorcellerie particulièrement perverse. On retrouve exactement le même type de qualificatifs concernant les esprits *rubamba*, esprits de Pemba<sup>69</sup>. 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.

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'oppose 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 est 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 rituelles<sup>70</sup>. Le caractère

---

entrait par conséquent dans la catégorie de l'*utumwa*, « ce qui peut être utilisé ». Voir : GLASSMAN, J. 1995. « The swahili language of slavery », in : *Feasts and riots. Revelry, rebellion and popular consciousness on the swahili coast, 1856-1888*. Portsmouth/London etc. : James Currey, pp : 85-96

<sup>69</sup> Voir les caractéristiques des *rubamba* à la page 41-42.

<sup>70</sup> 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.

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 messager 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*

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.

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/théâtre<sup>71</sup>, 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.

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,

---

<sup>71</sup> Pour n'en citer que quelques uns : JENNINGS, S. 1995. *Theatre, ritual and transformation. The Senoi Temiars*. London : Routledge ; LEIRIS, M. 1989. *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar*. Paris : Fata Morgana ; SCHECHNER, R. 1994. *Performance theory*. New York : Routledge ; 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, ainsi que les travaux des ethnoscénologues.

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 fixés. 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 leurs sont opposées ? Pourquoi, malgré la violence de l'expérience, rit-on autant dans les *ngoma* ?

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 « 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*<sup>72</sup> » (*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

---

<sup>72</sup> 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 ?

configuration plus large et apte à rendre compte de la complexité de phénomènes qui nous sont étrangers.

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.

Repenser ici la question de la modélisation en anthropologie m'amène à soulever un dernier point<sup>73</sup>. Le lecteur a sans aucun doute

---

<sup>73</sup> 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

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

---

intuitives, et une modélisation sérieuse devrait être faite à la suite de ces ouvertures.

- 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 : Points
- 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 : Folio essais
- 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. & Köpping, 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
- Köpping, 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)
- (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/Nairobi : Karthala – IFRA.

- Leiris, M. (1989). *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar*. (Précédé de « La croyance aux génies zâr en Ethiopie du nord »). Paris : Fata Morgana
- Lièvre, V. & Loude, J.-Y. 1990. *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan*. Paris : Ed. 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*. Saarijärvi : 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
- Ricoeur, 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. (éds.). (1991). *Zanzibar under colonial rule*. London : James Currey
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre. The seriousness of human play*. New York : PAJPublications

- 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
- (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 ethnoscéologues : questions d'ethnographie dans le théâtre », *L'Éthnographie* 3, pp : 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), pp : 140–166
- (2006). « With "ripe" eyes you will see : occult conflicts in Pemba's days of caning, Zanzibar, 1964-1968 », in : Nicolini, B. (dir.). *Studies in witchcraft, magic, war and peace in Africa : 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century*. Lampeter : E. Mellen Press.
- Bacuez, P. (1998). « Une ethnographie dans son contexte : administration coloniale et formation identitaire (Zanzibar) », *Cahiers d'Etudes africaines* 149 (38-1) : pp : 103–133
- (2007). « Djins et sorcellerie dans la société swahili », *Journal des Africanistes* 77 (1), pp : 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, pp : 5–12
- Bellagamba, A. (2007). « I riti e i processi di modernizzazione. La strgoneria nell'Africa postcoloniale », in P. Scarduelli (a cura di.). *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*. Torino: Bollati Boringhieri, pp : 117–149
- 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, pp : 5–16
- Bibikhine, V. (2003). « Le mot et l'événement », in M. Bakhtine. *Pour une philosophie de l'acte*. Lausanne : L'Âge d'Homme, pp : 123–153
- Black, M. (1979). « Wittgenstein's Language-games », *Dialectica* 33 (3-4), pp: 337–353
- (1988). « *Lebensform* e *Sprachspiegel* nelle ultime opere di Wittgenstein », in : M. Andronico, D. Marconi & C. Penco (a cura di.). *Capire Wittgenstein*. Genova : Marietti, pp : 241–251
- Boody, J. (1994). « Spirit possession revisited : beyond instrumentality », *Annual Review of Anthropology* 23, pp : 407–434
- Borutti, S. (1993). « La rappresentazione tra logica e esperienza : le ragioni filosofiche dell'antropologia di Wittgenstein », in : U.Fabiotti (a cura di). *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*. Milano : Mursia, pp : 241–262
- Calame, C. (2002). « Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologique », *L'Homme* 163, pp : 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, pp : 71–90
- Casin, B. (2004). « Morale / Éthique », in : B. Cassin (dir.). *Vocabulaire Européen des Philosophies : dictionnaire des intraduisibles*. Paris : Le Robert / Seuil, pp : 819-827
- 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<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*. Actes de la Table ronde organisée par l'Ecole française de Rome. Rome : Collection de l'Ecole française de Rome, pp : 363–383
- Chauviré, C. (1995). « Vague et indexicalité », in : *Peirce et la signification : introduction à la logique du vague*. Paris : PUF, pp : 117–154
- Clark, S. (1997). « The Devil in nature », in : S. Clark. *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford : Clarendon Press, pp : 161–178

- Comaroff, J. & Comaroff, J. (2003). « Ethnography on an awkward scale. Postcolonial anthropology and the violence of abstraction », *Sage publications* 4 (2), pp : 147–179
- (1999). « Occult economies and the violence of abstraction : notes from the South african postcolony », *American Ethnologist* 26 (2), pp : 279–303
- Constantin, F. & Guennec-Coppens, F (Le). (1988). « Dubaï street, Zanzibar... », in : *Noirs et arabes : une histoire tourmentée*. Paris : Politique africaine : pp. 2–21
- Constantin, F. 1999. « Présences musulmanes. Une force tranquille », in : C. Baroin & F. Constantin. *La Tanzanie contemporaine*. Paris/Nairobi : Karthala – IFRA
- Crozon, A. (1999). « L'union avec Zanzibar. Trente ans de doutes », in : C. Baroin & F. Constantin. *La Tanzanie contemporaine*. Paris/Nairobi : Karthala – IFRA
- Delauney, M.D. (1982). « Comprendre le croire. Verbe, opérateur, philosophèmes », *Philosophie* 7, pp : 203–220
- Derrida, J. (2006). « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation », in : J. Derrida. *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, pp : 341–368
- Dubuisson, D. (1994). « Parler aux Dieux », *Revue de l'histoire des religions*, CCXI-2, pp : 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, pp : 3–10
- Frankl, P.J.L. (1990). « The word of 'God' in swahili », *Journal of religion in Africa* 20 (3) : pp. 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*. Paris : Seuil, pp : 405–516
- Gauchet, M. (1984). « Fin de la religion ? », *Débat* 28, pp : 155–175
- Geschiere, P. (2000). « Sorcellerie et modernité. Retour sur une étrange complicité. », *Politique africaine*, n° 79, pp : 17–32
- Giles, L.L. (1987). « Possession cults on the swahili coast : a re-examination of the theories of marginality », *Africa* 57(2) : pp. 234–258

- (1989). « The dialectic of spirit production : a cross-cultural dialogue », *Mankind Quarterly* 33 (3), pp : 243–265
- (1995). « Sociocultural change and spirit possession on the swahili coast of East Africa », *Anthropological Quarterly* 68 (2) (April), pp : 89–106
- (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.
- (2006). « The role of spirits in swahili coastal society », in : B. Nicolini (dir.). *Studies in witchcraft, magic, war and peace in Africa : 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century*. Lampeter : E. Mellen Press
- Ginzburg, C. (1989). « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in : C. Ginzburg. *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*. Paris : Flammarion, pp : 139–180
- Glassman, J. (2000). « Sorting out tribes : the creation of racial identities in colonial Zanzibar's newspaper wars », *Journal of African History* 41, pp : 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
- (1998). « L'épingle du jeu », *Revue du M.A.U.S.S.* 12, pp: 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*. Paris : Karthala, pp : 17-47
- HELL, B. 2006. « Ouvrir le poing. Ecoute, parcours initiatique et possession (Maroc, Mayotte) », *Cahiers de musiques traditionnelles* n°19, pp : 161–178
- (2008). « Négocier avec les esprits tromba à Mayotte. Retour sur le 'théâtre vécu' de la possession », *Gradhiva* n°7 n.s. (le possédé spectaculaire), pp: 6–23
- Henry, C & Tall, E.K. (2008). « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'Études africaines* XLVIII (1-2), 189–190, pp: 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, pp : 467–477
- (1981). « Ironie, satire, parodie. Une approche pragmatique de l'ironie », *Poétique* 46, pp : 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), pp : 268–282
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1980). « L'ironie comme trope », *Poétique* 41, pp : 109–128
- Larsen, K. (1998a). « Morality and the rejection of spirits. A Zanzibari case », *Social Anthropology* 6 (1) : pp : 61–75
- (1998b). « Spirit possession as historical narrative: the production of identity and locality in Zanzibar town », in : *Locality and belonging*. London : Routledge : pp. 125–146
- (2001). « Spirit possession as oral history. Negotiating Islam and social status », in B. Scarcia Amoretti (ed.). *Islam in East Africa : new sources*. Roma : Herder
- (2002). « Knowledge, astrology and the power of healing in Zanzibar », *Journal des africanistes* 72 (2) : pp. 175–186
- (2007). « Dialogues between humans and spirits. Ways of negotiating relationships and moral order in Zanzibar town, Zanzibar », in: U. Demmer & M. Gaenszle (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 », in : *Terrains* 14, pp : 5-19
- (1995). « L'illusion essentialiste : pourquoi il n'est pas possible de définir les concepts en anthropologie », *L'Ethnographie* XCI(1), pp : 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, pp : 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, pp : 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, pp : 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, pp : 91–112
- McMahon, C.S. (2007). « Mimesis and the historical imagination : (re)staging history in Cape Verde, West Africa », *Theatre Research International* 33 (1), pp : 20–39
- Meyer, B. (2008). « Le Diable », *Terrain*, n°50, pp: 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, pp : 1–27
- Needham, R. (1985). « Remarks on Wittgenstein and ritual », in : R. Needham. *Exemplars*. Berkeley : University of California Press, pp : 149–177
- Newbury, C. (1983). « Colonialism, ethnicity and rural political protest. Rwanda and Zanzibar in comparative perspective », *Comparative Politics*, april, pp : 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 : 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century*. Lampeter : E. Mellen Press
- Parkin, D. (2004). « In the nature of the human landscape: proveniences in the making of zanzibari politics », in J. Calamter, S. Poitier, E. Schwimmer (éds.). *Figured Worlds : ontological obstacles in intercultural relations*. Toronto : University of Toronto Press, pp : 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."* Cambridge : Harvard University Press, pp : 112–144 (§189-§222)
- Pouillon, J. (1979). « Remarques sur le verbe croire », in : M. Izard & P. Smith (éds). *La fonction symbolique*. Paris : Gallimard
- Pradier, J.-M. (1996). « Ethnoscénologie : la profondeur des émergences », *La scène et la terre : questions d'ethnoscénologie*. Internationale de l'Imaginaire n° 5. Paris : Babel, pp : 13–41
- 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 Bijagó della Guinea Bissau », *Annuario di Antropologia* 1(I), pp : 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*. Paris : Éditions de l'Éclat, pp : 17–74
- Quine, W.V.O. (1962). « Le mythe de la signification », in : *La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont. Paris : Minuit, pp : 139–169
- Ricoeur, P. (1991). « Événement et sens », *Raisons Pratiques* 2, pp : 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 », in *Research in Economic Anthropology* 20, pp : 117–131
- (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*. London/New York : Routledge, pp : 160–183
- Schatzberg, M.G. (2000). « La sorcellerie comme mode de causalité politique. » *Politique africaine* n° 79, pp : 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*. Paris : Karthala, pp : 295–318
- Severi, C. (2002). « Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language ». *Social-anthropology* 10 (1) : pp 23–40

- Stoller, P. (1995). « Embodying colonial memories », *American Anthropologist* 96 (3), pp : 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
- (1992). « Swahili as a religious language », *Journal of Religion in Africa* 22(4), pp : 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 : R.T.B.F. Prod. Etc.
- Jonckers, D. (2006). *Regards sur la transe : culte de possession de Nya au Mali*. Paris : CNRS
- Penrad, J.-C. (1997). *Manlidi ya Hom : rituel et spectacle à Zanzibar. Mendon* : CNRS AV
- Rouch, J. (2005). *Les maîtres fous* [in: coffret vidéo Jean Rouch]. Paris : Ed. Montparnasse

*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.)	croissance, 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 corpuent
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, ethnique
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.)	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 vœux, 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 credible
sadikifu (adj.)	credible, credulous, trustworthy
_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, trust
_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.)

\_vaa

\_zingua (v.)

civilisation

1. s'habiller, porter, mettre 2. être pris par un esprit

désenchanter, exorciser, désorceler, se débarasser



# La mondialisation traduite à la barre dans le roman moderne swahili

Rémi Armand Tchokothe<sup>74</sup>

## I LA THÉMATIQUE

Mon point de départ est la réduction dans les discours contemporains de la mondialisation à un phénomène principalement politique, idéologique, culturel et économique. Dans le domaine de la littérature, le concept de «littérature-monde», ou encore de manière analogique à la «World Music», «le concert des littératures» se concentre essentiellement sur les littératures ouvertes, adaptées, traduites ou acceptées dans le monde suivant des paramètres très souvent définis par le public-lecteur-récepteur. Dans cet ordre d'idées, trois aspects principaux entrent en compte dans l'évaluation de ces

---

<sup>74</sup> Université de Bayreuth.

littératures à savoir: la production, la circulation et la traduction (Voir Damrosch 2003: *What is World Literature?*).

La particularité de ce projet est qu'il situe la mondialisation dans un cadre qui se démarque des schémas habituels bien que le nouveau paradigme soit une conséquence des paradigmes évoqués plus haut. Ici, la conception de la mondialisation est enrichie par une approche littéraire qui donne à l'imaginaire une nouvelle forme de capital dont la particularité réside en l'utilisation d'une langue africaine au caractère transcontinental irréfutable pour s'interroger sur des thématiques délocalisées.

## II LES TEXTES CHOISIS

Dans le cadre de ce projet, les œuvres de fiction en prose choisies jusqu'ici sont: *Bina-Adamu!* [Les pauvres/damnés fils d'Adam] (2002) de Wamitila, *Makuadi wa Soko Rubia* [Les ténors de la libre concurrence] (2002) du regretté Chachage. L'intrigue des deux romans porte de manière substantielle sur les dimensions plurielles de la mondialisation et constitue une articulation de réactions et de solutions locales en s'appuyant sur des «couleurs locales» (Flaubert) à ce phénomène transnational. Par ailleurs, dans la critique littéraire swahilie, ces romans bénéficient du statut de romans existentiels ou littérature de grande envergure (*Rivaya dhati*) contrairement aux romans populaires ou littérature de divertissement (*Rivaya pendwa*). Le premier roman met en exergue un village kenyan/africain comme métaphore de la dépendance politique, économique et culturelle des pays du tiers monde suite aux multiples pressions qui accompagnent les échanges au-delà des frontières nationales et continentales. Le second, renchérissant le penchant marxiste de l'auteur présente la capitulation des systèmes économiques africains comme la résultante du slogan «free market economy» [économie du libre marché]. En

résumé, on pourrait retenir comme caractéristique principale des deux textes la question *Utandavazi au Utandavizi?* (Khamis :2005) [mondialisation ou pillage mondial?]; jeu de mots apparemment introduit par le regretté Chachagé au cours d'une conférence. D'emblée il s'agit d'auteurs ayant une certaine expérience de la vie au-delà de leurs frontières géographiques et dont les textes dégagent de fortes expérimentations théoriques qui transgressent les schémas auxquels le lecteur est habitué. Compte tenu de leurs personnalités qui transcendent l'espace est-africain, il serait intéressant de mettre en relief l'apport des idéologies étrangères, des lieux et espaces communs et singuliers dans leurs textes et de s'interroger sur la nature de ces romans; entendez littérature académique ou littérature de société; c'est-à-dire compréhensible à tout lecteur. A propos du lecteur, l'étude de la complexité des lieux, des images universelles réappropriées et des symboles qui ne rentrent pas dans la logique est-africaine appellent à leurs compétences (culture générale, histoire, connaissance de certains canons littéraires, capacité à déchiffrer les jeux de mots etc.../lecteur cultivé/lecteur informé).

### III L'INTERET DE CE PROJET

La toile de fond de ce travail sera l'étude herméneutique des romans cités plus haut. Les textes reflètent visiblement le souci des auteurs de dépasser l'idéologie de «retour aux sources<sup>75</sup>» et montrent qu'ils s'autorisent sans le moindre complexe à sonner avec fracas le glas des échanges guidés par la géopolitique/géoéconomie et marqués d'une criarde indifférence. Par ailleurs, cette étude mettra aussi un

---

<sup>75</sup> Cette idéologie a marqué les travaux en littératures africaine et caribéenne avant et après les indépendances. Voir par exemple Césaire, Damas, Camus et Achebe.

accent justifié sur la sociologie des textes. Par ceci, j'entends les différences locales en termes de conceptualisation, de codification, voire de littérisation du phénomène. Certainement, l'étude de la réception de ces textes dans des espaces proches aux contextes historiques, géographiques et culturels assez similaires constitue aussi un pas à franchir. Par ailleurs, force est de noter que les auteurs<sup>76</sup> ne sont pas Swahili dans le sens strictement ethnique et non polémique du terme. Wamitila est un Kikamba du sud-ouest du Kenya et Chachage était un Kijombe du sud-ouest de la Tanzanie. Les deux auteurs provenant de l'intérieur contrairement aux origines océanes de la littérature Swahilie, j'anticipe dans leurs textes de nouveaux paradigmes en ce qui concerne l'univers littéraire Swahili<sup>77</sup>.

#### IV FONDEMENTS THÉORIQUES

Ce travail s'appuiera sur trois approches théoriques dont la cohabitation est à mon avis nécessaire pour une analyse objective et une compréhension culturelle des textes. Il s'agit de: 'la critique littéraire', 'la théorie de la réception' et la 'littérature comparée'.

La critique littéraire des textes s'appuiera sur Fabbs (1997) qui met l'accent sur le texte comme un discours dont la compréhension devrait prendre en compte le contexte de sa production, les récits dans le récit (contexte intertextuel et trans-textuel), le contexte culturel et historique, les hypertextes, les para-textes et particulièrement une analyse stylistique.

---

<sup>76</sup> On pourrait aussi considérer l'aspect swahili comme seconde langue des auteurs tout au long de l'étude.

<sup>77</sup> Ici, on pourrait bien mentionner la 'problématique intégration-différenciation' évoquée par Tania (1995).

La théorie de la réception adoptée ici est une synergie entre les postulats complémentaires de Sartre, Valéry et de Jauss. Sartre (1948: 78) écrivait:

Ecriture et lecture sont les deux faces d'un même fait d'histoire et la liberté à laquelle l'écrivain nous convie, ce n'est pas une pure conscience d'être libre. Elle n'est pas à proprement parler, elle se conquiert dans une situation historique; chaque livre propose une libération à partir d'une aliénation particulière.

En d'autres termes, chaque texte émane d'une situation historique et seule une lecture aussi engagée que la production scripturale peut permettre de reconstruire le contexte dans lequel le texte naît véritablement. La célèbre formule de Valéry: «Mes vers ont le sens qu'on leur donne» confère au lecteur, au récepteur ou au critique littéraire un horizon d'interprétation illimité. De toute évidence, cette conception devrait bénéficier d'une attention particulière afin d'éviter l'amalgame. Jauss, l'initiateur de la «*Konstanzer Schule*» (1982), pour sa part, parle du triangle auteur-œuvre-lectorat et insiste sur le rôle du lecteur comme l'instance qui décide du sens d'un texte et lui confère son caractère historique ou éphémère.

Mon approche de la littérature comparée reprend Riffaterre (1995) qui y voit avec perspicacité la complémentarité aux études anthropologiques/culturelles (voir des concepts tels que: idéologie, identité-différenciation, contextes culturels/contextes universels, motifs communs etc...). Néanmoins, tout au long du travail, je me rappellerai la méfiance d'Etiemble (1997) qui disait : « *comparaison n'est pas raison* ».

Pour ce qui est de la mondialisation, ce travail de nature littéraire n'insistera pas sur les débats théoriques car le concept est en soi une tour de babel. Je prends tout simplement comme définition à titre d'orientation Beck (2000:11) :

*Globalisation denotes the processes through which sovereign national states are*

*criss-crossed and undermined by trans-national actors with varying prospects of power, orientations, identities and networks.*

La mondialisation désigne les processus au cours desquels des états souverains s'entrecroisent et s'ébranlent sous le joug des acteurs transnationaux qui visent le pouvoir, les orientations, l'identité et les réseaux.

## V MÉTHODOLOGIE

Après l'étude herméneutique des romans, j'envisage de mener une étude des textes sur le terrain. Cette étape m'amènera à discuter des textes avec des critiques littéraires, des enseignants de littérature swahilie, des étudiants ayant lu ou étudié les romans en question en cycle supérieur de littérature swahilie. Cet aspect texte et terrain pourrait prendre la forme des soirées littéraires, de 'communicative event', d'intervention au cours de 'reading week', de lecture dans le cadre d'un séminaire<sup>78</sup> etc. Par ailleurs, je compte rencontrer Wamitila et si possible des responsables des maisons d'édition qui ont publié les romans et les responsables de média (presse, radio, télévision?) consacrés à la littérature swahilie au Kenya et en Tanzanie. Cette étape a pour dessein d'obtenir dans la mesure du possible une synthèse de la diffusion et de l'impact social immédiat (au moment de leur publication), actuel et peut être futur des romans sur le public- lecteur dans les deux pays qui constituent leur «public de raison» pour reprendre Mohamadou Kane.

---

<sup>78</sup> A ce niveau, il est nécessaire de mentionner la proposition de Mr Ricard qui consiste en un atelier de lecture à Lubumbashi par exemple. Ceci permettrait d'avoir une brève idée sur le swahili comme langue lue dans l'un des lieux observatoires identifiés dans le cadre du projet ANR.

### Bibliographie Sélective

- Beck, Ulrich. (2000). *What is Globalisation?* Cambridge: Polity Press.
- Bertoncini, Elena. (2005). 'Globalisation unmasked in two Kiswahili Novels. (A postmodernist challenge)'. Paper presented at the International Conference on Kiswahili Language and Globalisation. Tanzania, Dar es Salaam.
- Blommaert, Jan and L. van der Donckt. (2002). 'African Literature and Globalisation: Semiotizing Space in a Tanzanian Novel'. In: *Journal of African Cultural Studies* 15, 2 (137–148).
- Chachage, Seithy L. (2002). *Makuadi wa Soko Rubia*. Dar es Salaam: E & D Publishers Limited.
- Cox, Kevin (ed). (1997). *Spaces of Globalisation: Reasserting the Power of the Local*. New York: Guilford Press.
- Damrosch, David. (2003). *What is World Literature?* Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Diegner, Lutz. (2004). 'Mahojiano na Chachage Seithy L. Chachage Juu ya Riwaya yake *Makuadi wa Soko Rubia*.' In *Swahili Forum* 11: 227–234.
- Etiemble. (1977). *Comparaison n'est pas raison. La crise de la littérature comparée*. Paris: Gallimard.
- Fabb, Nigel. (1997). *Linguistics and Literature. Language in the Verbal Arts of the World*. Oxford: Blackwell.
- Geider, Thomas. (2003b). 'A Bibliography of Swahili Literature, Linguistics, Culture and History. (published online at [http://www.ifeas.uni-mainz.de/Swahili\\_Forum\\_10](http://www.ifeas.uni-mainz.de/Swahili_Forum_10)).
- Gromov, Michael. (2004). 'Post-modernistic elements in recent Swahili novels.' In *The Nairobi Journal of Literature* 2: 28–36.
- Jauss, Hans. R. (1982). *Toward an Aesthetic of Reception*. Translation. Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota.
- Jeune Afrique. Edition du 9 au 10 mars 2008 (pp. 62–70).
- Khamis, S. (2005). 'Utandawazi au Utandawizi? Jinsi Riwaya Mpya ya Kiswahili Inavyotueleza.' For 75 birthday of the Institute of Kiswahili Research.
- Loimeier, Manfred. (2002). Wortwechsel. Gespräche mit afrikanischen Autorinnen und Autoren. Bad Honnef: Horlemann Verlag.

- Loimeier, Roman. (2005). 'Zanzibar oder: Was bedeutet "Globalisierung" aus muslimischer Perspektive?' In R. Loimeier et al (eds). *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektive und Konzepte von Handeln in Afrika*. Münster: Lit Verlag. (pp. 63–84).
- Mazrui, Alamin (2007). *Swahili Beyond the Boundaries. Literature, Language and Identity*. Ohio University Research in International Studies. Africa Series 85.
- Mbonde, John P. (2004). 'Chachage Seithy L. Chachage: *Makuadi wa Soko Rubia*.' Uchambuzi na Uhakiki. In *Swahili Forum* 11: 211–226.
- Mwangi, Evan. (2002). "Myths from across the World." In: [www.nationaudio.com](http://www.nationaudio.com), August 04, 2002.
- Rettova, Alena. (2007). 'Lidstvi Ni Utu. Ubinadamu Baina Ya Utamaduni?'. In *Swahili Forum* 14: 89–134.
- Riffaterre, Michael. (1995). 'On The Complementarity of Comparative Literature and Cultural Studies.' In, C. Bernheimer (ed). *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press. (pp. 66–73).
- Robertson, Roland. (1992). *Globalisation: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Sartre, Jean P. (1948). *Qu'est-ce que la littérature*. Paris: Folio.
- Simon, Tina. 2003. *Rezeptionstheorie*. Peter Lang Publishing Group.
- Tyler, Cowen. (2002). *Creative Destruction. How Globalisation Is Changing the World's Cultures*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Wamitila, Kyallo. (2002). *Bina-Adamu!* Nairobi: Phoenix Publishers.
- Xavier, Garnier. (2006). *Le Roman Swahili. La Notion de «Littérature mineure  L'épreuve»*. Paris: Karthala.

# Propositions pour une approche géocritique de la littérature swahilie

Xavier Garnier<sup>79</sup>

Les études sur la littérature swahilie ont jusqu'ici essentiellement privilégié les mises en perspectives temporelles, en état attentives aux problèmes de chronologie et de succession de générations. En ce qui concerne la poésie classique, le travail philologique sur les manuscrits anciens, l'importance des questions généalogiques dans le discours des poètes, mais également les lectures socio-historiques qui ont été faites de la littérature moderne et l'importance accordée à la périodisation de cette littérature, toutes ces modalités de l'approche critique s'inscrivent dans un cadre temporel. Nous proposons ici des hypothèses d'ordre méthodologique pour appréhender le *corpus* littéraire swahili dans sa relation à l'espace.

---

<sup>79</sup> Cenel – Université Paris 13.

Un tel projet répond à une double ambition, l'une interne aux études littéraires, l'autre externe :

- ouvrir de nouvelles lectures critiques pour le corpus littéraire swahili ;

- faire apparaître le rôle et éventuellement l'impact de la littérature et plus largement des textes dans la définition et la configuration d'un éventuel « espace swahili ».

Ces considérations s'inscrivent dans le cadre plus large d'une réflexion d'ordre « géocritique » sur l'articulation, ou l'interaction entre textes littéraires et espaces géographiques, à partir de la proposition de Bertrand Westphal : « L'espace transposé en littérature influe sur la représentation de l'espace dit réel (référentiel), sur cet espace-souche dont il activera certaines virtualités ignorées jusque là ou ré-orientera la lecture »<sup>80</sup>. La littérature ne sera pas appréhendée pour sa façon de représenter l'« espace-souche » référentiel, mais pour ses capacités à configurer cet espace en influant sur la façon dont on le fait exister en le percevant. La perception d'un « monde swahili » induit une forme d'espace, c'est précisément au niveau des processus de mise en forme de l'espace que la littérature intervient.

L'exposé adoptera trois points de vue successifs sur cette question de l'articulation entre les textes et l'espace :

- on partira de l'« espace-souche », pour analyser l'influence des données de géographie physique et humaine sur les répartitions et les dynamiques littéraires ;

- on s'intéressera ensuite à ce que les textes retiennent des lieux, à la façon dont ils les réagencent dans un lieu propre dès lors qu'il font « œuvre » ;

---

<sup>80</sup> Bertrand Westphal « Pour une approche géocritique des textes, esquisse », *La Géocritique mode d'emploi*, 2000 : 21

- on terminera en abordant la question de l'inscription des textes dans l'aire swahilie et de la façon dont celle-ci permet une orientation.

On peut noter que les problématiques linguistiques n'apparaissent pas dans cette introduction, non que la langue soit étrangère à ce dont il va être question. Le parti pris méthodologique est de mettre entre parenthèse la langue, comme lien trop évident entre les textes et les territoires, pour faire apparaître d'autres types de liens, qui ne sont certes pas étrangers à la langue en elle-même, mais peut-être à la façon dont on tend parfois à l'objectiver. On pourrait en dire autant de la notion fort complexe de « culture ». Il faut prendre les propositions méthodologiques qui vont suivre comme des moyens indirects mis en œuvre pour travailler à partir de problématiques nouvelles sur les questions de la langue et de la culture swahilies.

## **I. LES LIEUX ET LEUR POTENTIEL ENONCIATIF**

Un premier type d'approche consiste à partir des lieux pour examiner leur capacité à générer des textes. De façon un peu théorique on prendrait le lieu comme instance énonciative, ou tout du moins comme entité susceptible d'influencer les formes. L'existence d'un territoire est nécessaire à l'existence de ce que Deleuze et Guattari appellent un « agencement collectif d'énonciation » : ils prennent l'exemple du café, comme lieu où est susceptible de se forger un type d'énonciation spécifique, produisant des énoncés qui marquent un territoire.

Dans le contexte swahili on pourrait travailler sur différents types de lieux :

## 1.1. Les villes

Les villes sont les entités géographiques qui ont jusqu'ici été le plus souvent prises en considération par les approches « géocritiques » mais, concernant le continent africain, elles restent peu étudiées en France dans cette perspective. La ville est un type d'espace intéressant pour la zone swahilie, précisément parce qu'elle est considérée depuis longtemps comme matricielle pour la littérature. Mombasa, mais aussi Tanga, sont des entités urbaines perçues depuis longtemps comme génératrices de textes, parce qu'elles ont été portées haut par des poètes.

### 1.1.1. *Ville et vie poétique*

Dans l'enquête très précieuse qui a été menée par T.S.Y. Sengo et M.M. Mulokozi au début des années 90 sur les poètes swahilis, les villes sont les points de référence de la cartographie des poètes qui est proposée<sup>81</sup>. La récolte des informations a été permise par un véritable travail de terrain, effectué de façon systématique à partir des villes et de leur zone d'influence. Il est intéressant de noter à quel point les noms des poètes semblent étroitement devoir être attachés à des noms de ville, même lorsque ceux-ci n'y sont pas restés au cours de leur vie. Cette territorialisation de la poésie mérite qu'on s'y attarde un petit peu. L'association d'un nom de poète à un nom de ville n'est semble-t-il qu'un moyen terme. L'enquête de Sengo et Mulokozi montre que dans de nombreux cas, c'est à un village proche, voire à un quartier précis que le poète est référé<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> T.S.Y. Sengo and M.M. Mulokozi, *Research on the history of Kiswahili poetry. A.D. 1000-2000*, Final Report, OSSREA/IKR, University of Dar es Salaam, 1994.

<sup>82</sup> Je suis par exemple curieux d'en savoir davantage sur Mnyanjani, près de Tanga, village auquel sont référés un grand nombre de poètes (Gulam Mabondo bin Mwinyimatano, Mdanzi Hanasa, etc.)

La lecture du rapport d'enquête de Sengo et Mulokozi fait apparaître de façon claire que la répartition entre poésie urbaine et poésie rurale. Ils attirent l'attention sur le cas particulier de Bukoba, où les poètes ne vivent pas en ville, mais sont répartis dans les villages environnants, comme c'est le cas sur la côte.

### *1.1.2. La ville comme lieu énonciatif*

On peut également enquêter sur la vie littéraire d'une ville de façon ouverte : à la fois transgénérique, transculturelle et translinguistique. C'est le travail que fait actuellement Maëline Le Lay, doctorante à l'Université Paris 13, sur Lubumbashi. On pourrait bien sûr lancer de telles enquêtes sur de nombreuses autres villes de l'aire swahili, à commencer par les deux principales : Nairobi et Dar es Salaam, dont la « cartographie littéraire » reste semble-t-il encore à faire.

Outre un indispensable bilan sur les politiques culturelles des municipalités, il est toujours précieux de localiser les éditeurs (parfois très discrets), les scènes théâtrales, les points de vente, les imprimeries, etc. La prise en compte des rumeurs de quartier, et la façon dont elles peuvent éventuellement être relayées par une presse locale ; l'étude du contexte d'émergence de tel ou tel phénomène culturel qui se serait propagé à partir d'un quartier où d'un lieu identifiable.

À la fois fascinante et inquiétante la technique du *spiritual mapping* qui se développe beaucoup dans les milieux religieux, consistant à cartographier les territoires à convertir, avec un fort accent mis sur les villes, perçues comme forteresses à conquérir, avec identification des lieux de résistance, etc.

## 1.2. La notion de « lieu-clé »

Il y a chez le philosophe Gilbert Simondon de précieuses propositions sur le lien entre l'homme et la nature par le biais de la notion de point-clé ou de lieu remarquable :

« Dans la totalité constituée par l'homme et le monde apparaît comme première structure un réseau de points privilégiés réalisant l'insertion de l'effort humain, et à travers lesquels s'effectuent les échanges entre l'homme et le monde. Chaque point singulier concentre en lui la capacité de commander à une partie du monde qu'il représente particulièrement et dont il traduit la réalité, dans la communication avec l'homme. On pourrait nommer ces points singuliers des *points-clés* commandant le rapport homme-monde, de manière réversible, car le monde influence l'homme comme l'homme influence le monde. Tels sont le sommet des montagnes ou certains défilés, naturellement magiques, parce qu'ils gouvernent une contrée. Le cœur de la forêt, le centre d'une plaine ne sont pas seulement des réalités géographiques métaphoriquement ou géométriquement désignées : ce sont des réalités qui concentrent les pouvoirs naturels comme elles focalisent l'effort humain : elles sont des structures figurales par rapport à la masse qui les supporte, et qui constitue leur fond. » (Simondon, 1989 : 165).

On pourrait travailler sur ces lieux remarquables et la manière dont ils suscitent une littérature. Le travail de Nathalie Carré, qui commence une thèse de doctorat sur les textes des voyageurs swahili rassemblés par Velten, pourra ouvrir une telle piste.

### 1.2.1. Lieux touristiques

Les sites touristiques de l'aire swahilie génèrent une production textuelle dont nous pouvons tenir compte. Il y a, à tout point du territoire, des curiosités, qui sont des points de cristallisation d'une activité touristique plus ou moins développée, et qui sont en même temps des générateurs de discours (légendes, anecdotes, etc.)

Les montagnes sont bien sûr de tels points remarquables dont on peut essayer de mesurer l'impact sur la production textuelle

### 1.2.2. La côte comme lieu-clé

La question de civilisation swahilie comme civilisation côtière, qui a fait couler beaucoup d'encre, a jusqu'ici été posé davantage en termes culturels que géographiques. On pourrait voir la côte, non pas simplement dans sa différence à l'intérieur, mais également à l'insulaire. On aurait donc trois termes : *kisima*, *mrima* et *bara*, renvoyant à trois types d'espaces que l'on pourrait d'un point de vue de géographie physique.

La définition donnée pour *mrima* dans le *Kamusi* est « une bande d'une largeur de vingt kilomètres à partir du rivage »<sup>83</sup>, difficile d'imaginer un découpage plus précis et plus culturellement neutre. Le rivage est le point d'intensité de la côte, il en est la ligne remarquable.

On pourrait voir l'île comme une côte qui s'est repliée sur elle-même, encerclée par son rivage. Dans les deux cas, la côte et l'île, l'espace est envisagé à partir d'un point d'intensité, un lieu remarquable, dont il est possible de faire l'expérience : le rivage.

On comprend que la notion d'intérieur est la plus relative, puisqu'elle ne peut être saisie autrement que par abstraction. L'expérience de l'intérieur ne pourra se faire qu'à l'aide d'autres points-clés.

---

<sup>83</sup> « *Ukanda wa pwani kiasi cha kilometa ishirini kwendea bara.* »

### *1.2.3. Les lieux de mémoire*

Identification de lieux porteurs d'une mémoire historique pour la collectivité swahilie. On pense bien sûr aux ruines de Kilwa, ou de Paté. Mais aussi au point de rencontre Stanley/Livingston à Ujiji, etc.

### **1.3. Voies de communication**

La cohérence de la bande côtière peut également être vue du point de vue des voies de communications, le cabotage assurant un lien entre les différentes villes côtières. On peut en dire autant des fleuves, des routes et des voies ferrées. La notion de désenclavement est bien sûr fondamentale pour la vie littéraire, et on pourrait fort bien imaginer une enquête sur le TAZARA, la ligne Dar es Salaam/Kigoma, ou encore Mombasa/Kampala comme instance énonciative.

Je reviendrai sur cette question à propos des questions de propagation de la littérature populaire (III.2)

### **1.4. Lieux de la diaspora swahili**

La question des productions discursives au sein des diasporas, souvent abordées du point de vue de leur « déterritorialisation » supposée, pourra être renouvelée par notre approche notamment par l'identification de lieux de production discursive diasporiques, comme certains quartiers, les foyers, voire les cafés...ou encore, les « sites » internet comme lieux technologiques dont on étudiera l'influence sur les formes de discours.

## II. EXEMPLES D'ENJEUX SPATIAUX AU SEIN DES TEXTES SWAHILI

Gilles Deleuze et Félix Guattari proposent, dans *Mille Plateaux*, une distinction entre l'espace strié et l'espace lisse qui peut nous servir de guide pour comprendre la nature du travail que la littérature fait sur l'espace (Deleuze et Guattari, 1981 : 592-625). L'espace strié est extensif, il met en jeu des structurations, il correspond à un espace disposé à la mesure et au découpage. Les pouvoirs étatiques appréhendent les territoires comme des espaces striés. L'espace lisse est intensif, il échappe à la dimension et à la structure par ses dynamiques directionnelles, il n'est pas peuplé d'individus mais d'événements. L'important pour nous est de comprendre qu'il ne s'agit pas de deux types d'espaces hétérogènes, mais de deux façons de saisir l'espace qui sont étroitement corrélées. La littérature joue de la circulation entre ces deux modalités de l'espace.

L'approche géocritique naît de la mise en discussion de la vocation « mimétique » de la littérature. Il n'y a pas de représentation des lieux, mais toujours un « travail » sur les lieux, ou l'espace. Voici une proposition de classification des types d'opération littéraire sur l'espace, par genres...

### 2.1. Usage poétique des toponymes : dire l'intensité des lieux

Je suis frappé par le succès de l'énumération des toponymes, particulièrement des noms de villes, par exemple dans la chanson populaire. Ce phénomène n'est pas spécifique au monde swahili. Décliner les noms de lieux pour faire exister un poétiquement un espace est un moyen efficace pour concentrer dans le langage la charge émotive d'un lieu. Par le nom propre l'espace se transfère directement dans le langage.

Derrière il y a la question de l'ancrage territorial de la langue par la poésie. Dans quelle mesure la poésie swahilie est liée à une territorialisation de la langue et tend-elle établir un lien d'intensité entre une langue et des lieux?

## **2.2. Le théâtre ou la mise en dialectique de l'espace strié (multifocalité)**

Dans la tradition réaliste, la littérature inscrit dans ses œuvres les découpages spatiaux qui font l'objet d'un consensus social. L'espace est structuré en amont de la fable (romanesque ou théâtrale) et celle-ci s'appuie sur cette structure spatiale pour structurer la fable. Le théâtre swahili a, me semble-t-il, particulièrement posé cette question. Une pièce comme *Kwenye ukingo wa Thim* d'Ebrahim Hussein, met en scène l'antagonisme entre Luo et Gikuyu au sein du swahili, à partir d'un conflit concernant le lieu de sépulture d'un personnage. D'une façon générale, le théâtre de Hussein fait jouer les différentes logiques de structuration de l'espace.

## **2.2. Le roman : vers l'espace lisse**

### *2.2.1. Le roman policier ou l'autre regard*

Du point de vue de la perception de l'espace lisse, il faut noter l'importance du personnage de Bwana Msa dans les romans de Mohammed Abdulla : celui qui regarde à l'envers, pour dissoudre les énigmes. Les énigmes policières sont toujours pour lui un effet de perspective. Bwana Msa ne les résout pas parce qu'il est plus intelligent que les autres, mais parce qu'il est capable de décroquer les espaces. S'il fallait chercher un modèle à Bwana Msa, se serait davantage chez le Dupin d'Edgar Poe que chez Sherlock Holmes (qu'il revendique pourtant). Les romans de Mohammed Abdulla, sont centrifuges : ils

partent d'un cas très localisé, enserré dans fort marquage culturel et social, et trouvent leur résolution par une ouverture à un espace mondial décloisonné (avec mariages interraciaux, flux d'argent et changements d'identités, etc.)

### 2. 2.2. *Kezilahabi et l'espace polarisé*

On peut proposer une lecture spatiale de l'oeuvre romanesque de Kezilahabi à partir du motif du cercle. De *Rosa Mistika* à *Mzingile*, le cercle est omniprésent dans les romans et toujours selon un modèle similaire : les personnages font cercle autour d'un point d'incandescence, qui peut être un feu, mais également un danseur. En faisant cercle on se détourne de la structure sociale pour boire et libérer la parole. Le cercle est la configuration spatiale propice au vertige.

On pourrait montrer comment le cercle fonctionne chez Kezilahabi comme un envers de la structure sociale. Le cercle est chez Kezilahabi un trou noir qui fait fuir la société, son entreprise narrative est liée à l'émergence de cet espace. L'oeuvre de Kezilahabi serait une réponse narrative à la mise en place d'un quadrillage bureaucratique de l'espace social, tel qu'il s'est mis en place depuis l'époque coloniale. La vertu initiatique, voire mystique du cercle apparaîtra de façon explicite dans *Nagona* et *Mzingile*

### 2.2.3. *Espaces anomiques ou labyrinthiques*

Au début de la nouvelle de Mohamed Suleiman intitulée « Mji » (Suleiman, 1978) un jeune broussard doit se rendre chez son cousin à Dar es Salaam, muni d'indications pour trouver l'itinéraire, mais il descend du bus une station trop tôt et du coup ne peut plus se repérer. La ville devient pour lui un labyrinthe. Beaucoup de romans qui

racontent comment un personnage est détourné de sa trajectoire habituelle (on trouvera un bel exemple de cette remontée du labyrinthe au sein d'un environnement quotidien dans *Kuja kuḗrikana* de Walibora...).

L'apparition du merveilleux dans le roman actuel peut être compris comme un déplacement du regard. C'est explicitement le cas dans Babu alipofufuka de Mohamed Said. Tentatives pour voir le monde depuis nulle part, être un pur regard non situé (cf. Dunia yao) : transforme le monde en une pure visibilité...

### III QUEL ESPACE POUR LA LITTÉRATURE SWAHILIE ?

Il s'agit maintenant d'examiner la façon dont la littérature configure un espace pour sa propre inscription. Poser les questions de réception en termes spatiaux permet d'ouvrir la question de l'espace de vie des textes littéraires. En s'inscrivant dans l'espace, ils orientent leur propre espace de vie, et par là agissent sur le réel.

#### 3.1. La querelle du vers libre : quel espace pour la poésie ?

La querelle sur le vers libre qui a divisé la communauté poétique n'était pas simplement un problème de moyens formels pour la poésie (cela a tout de suite été vu), ni même une simple question de rattachement culturel (les poètes de l'intérieur contre les poètes de la côte ou la volonté, de la part des réformateurs, de détacher la poésie swahili du modèle arabe). Il y a également une divergence dans la conception de l'espace de réception pour la poésie. Du point de vue des réformateurs, l'horizon de la poésie serait l'espace strié de la société. Au plus fort de la querelle ils sont appelés « ceux de la colline », c'est-à-dire les universitaires attachés à leur *campus*, faisant de la poésie à partir d'une position institutionnelle.

De l'autre côté les « traditionalistes » mettent la poésie en lien avec un espace lisse, beaucoup plus informel. Je pense à cette image de Haji Gora, rapportée par Samson Ridder, du poème comme un bateau. Les différents types de poèmes étant comparables à différents types de bateau, ayant chacun leur particularité de construction, mais avec une exigence commune de bon équilibre pour pouvoir tenir la mer et ne pas couler. Cette image très forte du poème comme un bateau flottant sur un élément liquide, parfois agité, toujours en mouvement me semble très intéressante.

D'un côté une poésie qui rompt avec les contraintes formelles, mais qui peut le faire en s'appuyant explicitement ou implicitement sur une stabilité institutionnelle et la foi en une organisation sociale. Un révélateur de cette tendance est le lien entre la poésie intimiste et le refus des contraintes formelles (cf. « Kariha » dans *Jicho la Ndani* de Said A. Mohamed. Voir aussi les titres des recueils de Kezilahabi : *Karibu Ndani* et *Kichomi*) Cet avènement d'une poésie personnelle, n'est-il pas lié à l'existence d'un espace personnel qui est la garantie de sa cohérence ?

Du côté des traditionalistes, la poésie se réfère moins à la personne qu'à une collectivité non socialisée. La poésie est adressée à une foule présente et à venir... Un mot clé de cette poésie serait la gloire (*sifā*), on ne saurait être poète si l'on ne vise la gloire ! La gloire est à distinguer de la reconnaissance sociale (chère à Bourdieu), la gloire est à considérer comme un flux, elle arrive par vague depuis l'élément liquide qu'est la foule (cf. Shaaban Robert).

Différence entre une poésie qui s'adresse à des individus et une poésie qui interpelle une foule : deux espaces différents pour la poésie...

### 3.2. L'espace proliférant du roman populaire.

La distinction entre un roman savant et un roman populaire dans l'espace swahili a été posée très tôt, surtout à partir de la question du roman policier, considéré au début comme un genre populaire plutôt dommageable. Encore une fois on peut prendre la dualité savant/populaire d'un point de vue spatial. Le roman populaire doit son succès à la façon dont il travaille avec les affects individuels immanents : rêves d'amour et de luxe, mais aussi besoin de sécurité et pulsions de vengeance, goût pour le voyeurisme, etc. Les intellectuels reprochent au roman populaire de flatter les pulsions et d'être idéologiquement conformiste. C'est à ce prix que la littérature populaire pénètre sans difficulté l'espace social, elle est en prise avec les populations... mais cette propagation se fait au risque d'un renoncement à l'ambition littéraire, qui est de créer son espace de création propre et d'y capter des lecteurs.

Pourtant cette vitalité de la littérature populaire, aussi *trash* soit-elle, est peut-être une chance pour la littérature swahili, par ce lien qu'elle établit avec le territoire. *Via* la presse, mais aussi les petits romans brochés, la fiction narrative en prose est présente presque partout. Il serait intéressant de suivre les modalités de diffusion de cette littérature populaire et s'il y a des effets localisation pour certains auteurs...

La particularité de la littérature savante, au moins jusqu'à la fin des années 80 en Tanzanie, était de se servir du roman pour aborder des questions sociétales. En ce sens le roman adopte un point de vue surplombant. Les personnages et les histoires servent à illustrer une démonstration ou une dénonciation. Tendance à une littérature « mot d'ordre », adossée à une volonté politique de transformation sociale. C'est le moment de l'antagonisme maximum avec la littérature populaire, considérée comme « irresponsable ». Du coup l'espace naturel de cette littérature savante a été l'institution scolaire, qui a permis une diffusion systématique de certains textes « classiques »,

mais sur un mode totalement différent : non par propagation mais par répartition. Il est intéressant de constater que l'institution scolaire kényane, n'a eu aucun problème à intégrer les classiques tanzaniens, alors que la littérature populaire ne passe pas les frontières (à lier à la territorialisation de la littérature populaire).

Il me semble qu'un point de rencontre significatif entre littérature savante et littérature populaire est lié à la plus grande prise en compte des espaces territoriaux (cf. *Makuadi wa soko huru* de Chachage et son attention au delta de la Rufiji ; cf. la précision des références aux lieux chez Ben Mtobwa...)

Cela ne contredit pas l'abandon du réalisme par le roman contemporain, au contraire. La tendance actuelle au réalisme-merveilleux dans la littérature d'Afrique de l'Est est à mon avis moins l'effet d'une déterritorialisation au nom de la globalisation, que le signe d'un effort pour ancrer cette littérature dans des lieux concrets, qui ne seraient plus des points surplombants d'où s'énonce une parole totale, mais des points locaux à partir desquels se configure un espace.

## Bibliographie

- Chachage, C.S.L., *Makuadi wa soko buria*, Dar es salaam, E&D, 2002.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1981.
- Garnier, Xavier et Zoberman, Pierre (eds.), *Qu'est-ce qu'un espace littéraire*, Paris, PUV, 2006.
- Hussein, Ebrahim, *Kwenye ukingo wa Thym*, Nairobi, Oxford University Press, 1976.
- Kezilahabi, Euphrase, *Nagona*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, 1990.
- Kezilahabi, Euphrase, *Mzingile*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, 1991.
- Sengo T.S.Y. and Mulokozi, M.M., *Research on the history of Kiswahili poetry. A.D. 1000-2000*, Final Report, OSSREA/IKR, University of Dar es Salaam, 1994.
- Simondon, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques* [1958], Paris, Aubier, 1989.
- Suleiman, Mohamed, *Kicheko cha ushindi*, Nairobi, Shungwaya Publishers, 1978.
- Westphal, Bertrand, *La géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris, Minuit, 2007.
- Walibora, Ken, *Kuja kuzikana*, Nairobi, Longhorn Publishers, 2003.

# **The teaching of Kiswahili in Kenyan Universities with emphasis on historiography**

**Nathan Oyori Ogechi<sup>84</sup>**

## **I. INTRODUCTION**

It is almost two score years today since the inception of the first university in Kenya. In addition, it is at present official that Kiswahili is not only a national language but also a co-official language in the country (Myers-Scotton 1993, Ogechi 2002, 2003). Furthermore, the language is one of the working languages of the East African Community and the African Union. For a long time, the language has been taught in many universities and institutions across the globe. Notable universities where Kiswahili is taught in Europe include Berlin, Leipzig, Hamburg, Paris, etc.

---

<sup>84</sup> Moi University, Kenya.

Whereas the approach of teaching Kiswahili and other African languages in those universities has been studied and documented (e.g. Hurskainen 2001), to my knowledge, no inquiries have focused on the teaching of Kiswahili in Kenyan universities. Thus many questions remain unanswered, namely, how was Kiswahili as a discipline at the university established? Who are taught Kiswahili? What is the main focus in the teaching of Kiswahili in Kenyan universities? Does the content satisfy the clientele and job market? What are some of the latest developments in teaching and research into Kiswahili?

The present paper attempts to answer the foregoing questions through a historiographic approach. It is divided into five sections. In section 2, I sketch the framework upon which the analysis is premised. The framework itself is a brief survey of the rise of universities and university education in Kenya. Section 3 discusses how the discipline of Kiswahili teaching and research was established and who were the teachers and researchers. In section 4, I unmask what is presently taught in selected universities, and the challenges the scholars face. I summarize and conclude in 5.

## **II UNIVERSITY EDUCATION IN KENYA**

The advent of universities in Kenya cannot be divorced from European imperialism and its aftermath. As Ogot (2005: 565), has observed:

The first modern universities come into existence at a time when Europe was in state of intellectual, political and religious turmoil, partly as a result of the struggle between the "two powers", the state and the church, and partly because they come into being in the social and cultural situation of the gradual emergence and development of the medieval urban civilization as its component.

What we have in Kenya are modern universities. In total there exist 26 universities, seven of which are so-called public universities with state sponsorship and several privately owned universities largely sponsored by different religions prominently Christian and Islamic. Eleven private universities have been granted government charter to offer degree programmes while the rest have letters of interim authority to operate. In addition, private international universities largely American, European and Australian also do have their satellite campuses in Kenya. To fully appreciate university education in Kenya, there is need to unravel the historical rise and development of universities in Kenya.

In 1947, the colonial government in Kenya conceived of a plan to start a Technical and Commercial Institute in Nairobi. This seed grew into an East African idea by 1949. Thus in 1951, a Royal Charter, “Royal Technical College of East Africa” was given. With grants coming from the Colonial Development and Welfare Funds, the Governor, Sir Phillip Mitchel laid the foundation stone for the Royal Technical College of East Africa in April 1952.

Meanwhile, the Asian Community through the Gandhi Memorial Academy Society in Kenya wanted to start a college of arts, science and commerce in memory of Mahtma Gandhi. Realizing what the government was doing, the Gandhi Memorial Academy Society joined hands with the East African governments in the Royal Technical College of East Africa in April 1954. In return, the society was given representation on the governing council of the college. Gauging from what the two players conceived before the college was began, one can safely argue that the initial focus of the college was technical courses (East African government’s idea) and arts, science and commerce (Asian community’s idea). The college admitted its first students in April 1956.

By 1958, a need was felt to expand the college into a second Inter-Territorial University College of East Africa. On 25<sup>th</sup> June 1961, the East African governments passed an Act of the East African High Commission that transformed the Royal Technical College into a second University College of East Africa. It was named the “Royal College Nairobi”. This was renamed as the “University College of Nairobi” on 20<sup>th</sup> May, 1964. In the subsequent years, several faculties and colleges were established.

In 1963, the University of East Africa was inaugurated and was the centre university education for Kenya, Uganda and Tanzania. The University of East Africa was dissolved on 1<sup>st</sup> July 1970 and the three countries established their own national universities. By an Act of Parliament, the University of Nairobi was inaugurated by the then Chancellor, the late President Mzee Jomo Kenyatta on 10<sup>th</sup> December 1970.

The University of Nairobi remained the only university in Kenya until 1984. Through the Moi University Act 1984, Moi University was established as the second public university in Kenya. Since then other public universities have been established, namely, Kenyatta University, Egerton University, Jomo Kenyatta University of Agriculture and Technology, Maseno University and Masinde Muliro University of Science and Technology, Kakamega. Besides the public universities, there exist several private universities such as University of Eastern Africa, Baraton (UEAB), Catholic University of Eastern Africa (CUEA), Daystar, United States International University (USIU), and Kenya Methodist University (KEMU) among others.

As indicated earlier, the focus of teaching at the University of Nairobi was not only technical education but also arts, science and commerce. The Mackay Report (ROK 1981) that led to the establishment of Moi University, recommended that the second university be a university of science and technology. Other universities

such as Masinde Muliro of Science and Technology and Jomo Kenyatta University of Agriculture and Technology were established with natural science and technology in mind. However, they eventually embraced arts-based courses. At the moment, most public universities, including the two just mentioned have arts courses including Kiswahili.

### **III. ADVENT OF RESEARCH AND TEACHING OF KISWAHILI**

As already indicated in the foregoing section, university education is not older than the number of years that Kenya has been independent. Thus whereas the first professor of African languages including research and teaching of Kiswahili in Europe was appointed in the second half of the 19<sup>th</sup> Century (e.g. University of Berlin), research into and the teaching of Kiswahili in Kenyan Universities did not occur until after independence (1963). Even then the teaching of Kiswahili did not commence immediately after attaining independence. To understand how the discipline was established, one must appreciate the official language policy concerning Kiswahili since independence.

It is notable that during the struggle for independence Kiswahili had proved to be a useful language of inter-ethnic communications. Hence when Kenya won her independence, the late President Kenyatta addressed parliament in Kiswahili and declared that soon Kenya will transact all her business in Kiswahili regardless of what people say (Amidu 1995). In 1964, the government appointed a commission of inquiry into education chaired by Prof. Ominde (popularly known as the Ominde Commission, ROK 1964) to study what a young nation needed to realize fruitful results in human resource development. Concerning Kiswahili, the commission recommended that there was need to teach it but there will be no exam at the end of the primary cycle (Ogechi 2004). In high school, the teaching and examination of

Kiswahili was left to individual schools to decide whether or not teach it. This policy was reversed through the Gachathi Commission (ROK 1976) that recommended that Kiswahili be taught and examined in CPE. However this was not implemented until 1985 following the Mackay Commission (ROK 1981) recommendation that made Kiswahili a compulsorily taught and examinable subject up to Grade Twelve.

Meanwhile in 1969, the late President Kenyatta had made a proposal to have Kiswahili used in parliament - a move that was followed by a constitutional amendment that made Kiswahili a language of parliamentary debate in 1974 (Amidu 1995: 62). It was during President Moi's tenure (1978-2002) that the use of Kiswahili in parliament was enhanced when he nominated some MPs who were only able to communicate in Kiswahili but spoke no English (e.g. Hon. Mulu Mutisya, Hon. Kariuki Chotara, Hon. Ezekiel Barngetuny<sup>85</sup>).

In spite of the favourable move by presidents Kenyatta and Moi regarding Kiswahili, influential elite (especially in the Kenyatta government<sup>86</sup>) were sharply opposed to the use of Kiswahili. Nevertheless, change like death was inevitable and Kiswahili now has a special place in the Kenyan society both in public and in universities.

---

<sup>85</sup> The period after the abortive coup d'état in 1982 saw President Moi employ all means to assert his influence and authority all over Kenya. He went about using influential personalities from different ethnic communities regardless of their educational background. As a result, people illiterate in English but who had influence over their ethnic communities were nominated to parliament. To enable them participate in parliamentary debate, parliament was made officially bilingual in English and Kiswahili.

<sup>86</sup> They included the then attorney general, Charles Njonjo, who could not understand how he could introduce legislation in Kiswahili. He said "... what should I do in drafting legislation?" (Haries 1976: 154)

## **IV. RESEARCH AND TEACHING OF KISWAHILI IN KENYAN UNIVERSITIES**

This sub-section explores the teaching of Kiswahili in a few Kenyan universities. In total, I examine research and teaching in four universities, two public (University of Nairobi and Moi University) and two private universities (University of East African, Baraton and Catholic University of East Africa).

### **4.1 University of Nairobi**

Kiswahili is taught as Kiswahili studies at the University of Nairobi in the Department of Linguistics and African Languages that was established in 1970. For a long time, the focus of research and teaching has been linguistics and literature. The department has foci in Swahili Studies, Linguistics and African Languages, Linguistics and English, Arabic Studies and German Studies. Students in Swahili Studies take courses in linguistics and literature. However, only literature was, for a long time, taught in Kiswahili while linguistics was taught in English. As King'ei (2002: 224) observed, research and teaching in Kiswahili focuses on language, linguistics and literature. At its infancy, some of the senior faculty in the department were both local (Kenyans) and foreign (Europeans and Africans). The Kenyans included Prof. Abdulaziz, Prof. Mutahi and Prof. Omondi while foreigners included Myers-Scotton, Bernd Heine, Rainer Vossen (Europeans) and Francis Katamba (Uganda).

Perhaps due to the background of the lecturers in the department, Kiswahili was taught in English. For instance, Dr. Katamba taught phonetics and phonology in English, as did the European lecturers. Prof. Mutahi taught a course on the history and development of Kiswahili in Kiswahili in the 1977/1978 academic year for the first time (p.c Mr. Alan Opija - a student then). Otherwise, previously all

linguistics courses were taught in English. Concerning postgraduate studies, King'ei (2002:224) reports that although MA theses on Kiswahili are written in Kiswahili, all PhD theses are written in English to date. It is worth noting that the first MA thesis was written in Kiswahili in 1988 (Mr. Davies Mukuriah).

The teaching of Kiswahili at the University of Nairobi has undergone some transformation. To begin with, there existed a department of Kiswahili at Kikuyu Campus (it largely trains teachers) and there were plans to start a department of Kiswahili at the Main Campus in 2006 (p.c. Dr. Mwenda Mbatia, Dr. John Habwe and Dr. Kyalo Wamitila). However, this became a cropper and the department of Kiswahili at Kikuyu was merged with the Department of Linguistics and African Languages at the Nairobi City Main Campus. In spite of this, all undergraduate and postgraduate courses in Swahili studies are taught in Kiswahili - thanks to the presence of Swahili-speaking Kenyan lecturers. However, PhD theses still continue to be written in English.

## **4.2 Moi University**

This is one of the two public universities out of the seven with a department of Kiswahili. It was started as the second university in Kenya with a special focus on Science and Technology. However, to give the graduates a human and social science face, it was recommended that a School of Social, Cultural and Development Studies be established with Kiswahili as one of the disciplines. Kiswahili was to be one of the compulsory courses to be taught to all students regardless of their areas of specialization. This was recommended on the commission's recognition that graduates from higher institutions of learning were unable to transfer their knowledge to the masses that use Kiswahili and not English in their day to day communication.

The department of Kiswahili was started in 1987 when arts courses were introduced at Moi University. Though the department has a new name - Kiswahili and Other African Languages - since 1994, it started as a department of Kiswahili to service the Faculty of Education in 1987. Like the University of Nairobi, the focus is linguistics and literature.

Perhaps the approach taken by the department from the word go, influenced developments in other universities. To begin with all courses, were taught and examined in Kiswahili. Later, when postgraduate MA and D.Phil programmes were introduced, these had to be and still are written in Kiswahili. Indeed the first Ph.D. candidate in Kiswahili wrote and defended his thesis in Kiswahili in 1996<sup>87</sup>. Subsequently, three<sup>88</sup> more DPhil. theses have been successfully written and defended in Kiswahili while others are in progress. This was probably achieved due to the presence of the first lecturers in the department. Initially, the senior faculty were Tanzanians, e.g. Prof. Said A.M. Khamis (the first chair and presently, a professor at University of Bayreuth), Prof. Mohammed A. Mohammed (now at Sate University of Zanzibar – SUZA), Prof. Gibbe (the first D. Phil graduate), Prof. Mbogo, Prof. Nchimbi and the late Mr. Ngozi. While one can safely contend that the tradition of teaching and research in Kiswahili at Moi University trace their origins to Tanzania, it is ironical that to date Ph.D. theses in Kiswahili at the University of Dar es Salaam, Tanzania, are written in English. It is noatable that although the Tanzanians are no longer at Moi University, the tradition that they established of teaching and doing research on Kiswahili in Kiswahili still exists. Further, one needs to appreciate that at Moi University,

---

<sup>87</sup> Prof. Abel Gregory Gibbe wrote his PhD on Kiswahili poetry in Kiswahili and graduated in 1996.

<sup>88</sup> Prof. Naomi L. Shitemi (1997), Dr. Hannington Oriedo (2002) and Dr. Miriam Bageni Mwita-Ssemenda (2005).

Kiswahili studies never grew as part of the English or Linguistics department; rather Kiswahili was a distinct department.

In the early 2000s, there was reorganization and merging of departments in Kenyan public universities. The Kiswahili department at Moi University survived the threat of the mergers - thanks to the Mackay Commission that spelt out the significance of Kiswahili at Moi University. The department has instead flexed its muscles. Normally, BA students are admitted into a pool in most public universities in Kenya and subsequently they choose their discipline of specialization from year two. However, at Moi University, there is direct admission through the JAB into the BA Kiswahili degree programme since 2002. The practice is unique to Moi University. The declared capacity in the degree programme is 30 for every academic year. However, between 15 and 20 students stay on in the programme as others opt to change to other degree programmes once on campus. So far, the first six candidates have graduated and are largely working with the publishing industry while one is a banker.

### **4.3 University of East African Baraton (UEAB)**

This is an SDA-sponsored university that is located about 50 kms from Eldoret town. It was established in 1979 and initially ran degree programmes in Agriculture, Business and Education. From 1992, teaching of Kiswahili was introduced. The first lecturers came from Moi University (including the author of this paper) and largely transferred the focus and tradition of Moi University to UEAB. It is thus possible to talk about a geographical spread of the teaching and research in Kiswahili from Tanzania to Moi University and finally to UEAB.

The student population in UEAB is not just Kenyan; rather international students from both Africa, and overseas largely Philipino

and Europeans exist. There is no department of Kiswahili; rather Department of Language and Literature. The Kiswahili programme at UEAB has 3 three courses for beginners, namely, *KISW 105; Beginning Kiswahili I, KISW 106 Beginning Kiswahili II and KISW 107 Beginning Kiswahili III*. All the courses must be taken in the progressive sequence. They carry zero credits and they are meant for international students who have no background in Kiswahili. The essence is for one to learn to speak, read, write and understand Kiswahili.

The most unique aspect about Kiswahili at UEAB is that all candidates must take a modern language regardless of one's discipline as a prerequisite for graduation. East and Central African students are encouraged to take Kiswahili. There are two courses designed for them, namely, *KISW 108 Introduction to Kiswahili Language I and KISW 109 Introduction to Kiswahili Language II*. Each course carries three credits. The emphasis in both courses is on fundamentals of grammar with elements of conversation, organs of speech, sound production, comprehension and conversational skills. While the courses enable students to develop their writing skills in composition writing and summary, they also expose them to Kiswahili in various registers.

#### **4.4 Catholic University of Eastern Africa (CUEA)**

The university is over 20 years old. However, for a long time, the focus of research and teaching was theology. But later other courses including education were introduced. For the last six years, Kiswahili has been taught. Initially, there was no department of Kiswahili. Kiswahili was taught under the department of English. But for the last two years, precisely since the 2006/2007 academic year, a department of Kiswahili was established headed by Kenyans (Mr. Arege and Mr. Kadurenge).

The department teaches Bachelor of Education (BED) students who are being prepared to be high school teachers; and primary and diploma teachers who want to up grade their education to degree level. The total Kiswahili student population is 160. Interestingly, the department has prepared a BA Kiswahili programme that will be launched in the 2009/2010 academic year. There are also plans to introduce a MA in Kiswahili course soon after. It is not yet clear what the medium of writing thesis will be although there are signs that everything will be done in Kiswahili.

### **Summary and Conclusions**

This paper sought to discuss research and teaching of Kiswahili in Kenyan universities. It has shown that the history of the research and teaching is closely linked with the history of the state's language policy concerning Kiswahili. For much of the early years of independence, Kiswahili was given lip-service and support as a national language. While the then President was in support of a policy of promoting Kiswahili, the elite in his government who acquired their education and positions of influence through English worked overdrive to frustrate Kiswahili. They wanted to preserve their positions of influence while blocking those who were literate in Kiswahili.

Subsequently, research and teaching of Kiswahili was not stressed not only at the primary and secondary school levels but also at the university level. When the language was introduced at the university, the focus was linguistics and literature and not its grammar. The early lecturers too appear to have been foreign and only taught Kiswahili in the English medium.

There was only change of attitude when the Mackay Commission released its report and the government led by President Moi went flat out to emphasize research and teaching of Kiswahili. What is also clear

is that research and teaching of Kiswahili since the advent of the second university in 1984, though not consciously, is heavily influenced by the trend established at the second university Moi University. Faced with lack of qualified Kenyans to teach Kiswahili, Moi University relied on Tanzanians who taught all courses in Kiswahili. Teaching also relies heavily on research and publications from Tanzania (Ogechi 2002). Other universities have also slowly adopted this trend. Furthermore, other universities are now writing MA theses in Kiswahili. There are signs that not too long from now the other universities will be writing their doctoral theses in Kiswahili.

The present paper has not overtly addressed geographical aspects of Kiswahili. It needs to be expanded to overtly address the geographical aspects of Kiswahili in Kenya. For instance, while all Kenyan universities have a course on the history and development of Kiswahili, there is need to establish what literature is used as course books. Do all universities address the various theories concerning the origins of Kiswahili? Do they use David Massamba's *Historia ya Kiswahili*? What is their view about the book? What exactly is the content of the course? At the moment, there appears to have emerged several (especially urban) varieties of Kiswahili including Sheng. What is the position of Kenyan universities concerning the varieties? Given that some creative works now incorporate Sheng, do the scholars address it in their teaching and research? Is any deliberate attempt being made to establish the geographical spread of the variety? Given that Kenyan universities were established up-country and most lecturers are from up-country, to what extent can one talk of Kiswahili teaching and research spreading from the hinterland to the coast? The media, especially the print and electronic media, plays a crucial role in the spread and change of any language. Much of the media in Kenya is owned by up-country people who also employ up-country broadcasters, news anchors and writers. Their Kiswahili is largely influenced by their up-country languages. To what extent is this up-

country Kiswahili spreading to the coast? These and more issues need to be addressed in the next phase of research

### List of Abbrevitions

BA	Bachelor of Arts
BED	Bachelor of Education
CPE	Certificate of Primary Education
CUEA	Catholic University of Eastern Africa
KEMU	Kenya Methodist University
ROK	Republic of Kenya
SUZA	State of University of Zanzibar
UEAB	University of Eastern Africa, Baraton
UON	University of Nairobi
USIU	United States International University

### References

- Amidu, A. A. (1995). Kiswahili, a continental language: How possible is it? (Part 1). *Nordic Journal of African Studies* 4 (2): 50–72.
- Harries, L. (1976). The nationalization of Swahili in Kenya. *Language in Society* 5: 153–64.
- King'ei, K. (2002). 'The state of research in African Languages: The case of two Kenyan universities'. In F.R. Owino (ed.) *Speaking African: African Languages for Education and Development*. Cape Town: CASAS.
- Mazrui, A.A., Mazrui, A. M. (1995). *Swahili State and Society; The Political Economy of an African Language*. Nairobi: EAEP.
- Moi University. (2005). *Moi University Strategic Plan 2005–2015*. Eldoret: Moi University Press.
- Myers-Scotton, C. (1993). *Social Motivations for Codeswitching: Evidence from Africa*. Oxford: Oxford University Press.

- Ogechi, N.O. (2002). 'Utegemezi au utegemeano baina ya Kenya na Tanzania katika ukuzaji na uendelezaji wa Kiswahili'. *Swabili Forum IX*: 155–72.
- (2004). 'Athari ya mabadiliko ya mitaala katika uchapishaji kwa Kiswahili nchini Kenya'. *Swabili Forum XII*: 92–104.
- Republic of Kenya (1964). *Report of the Kenya Education Commission*. Nairobi: English Press Limited.
- University of Eastern African, Baraton. (1994). *University of Eastern African, Baraton, Bulletin 1994 – 1996 Vol 6*.
- University of Nairobi. (1988). *University of Nairobi Calendar 1988–1980*. Nairobi: UON.
- (2001). *University of Nairobi Calendar 2001–2003*. Nairobi: UON.



## L'emploi des démonstratifs locatifs en swahili standard<sup>89</sup>

**Odile Racine-Issa<sup>90</sup>**

Jusqu'à présent, dans les ouvrages de grammaire et de linguistique en swahili et sur le swahili, des termes comme *hapa*, *buku*, *humo* etc. ont toujours été présentés d'après leurs fonctions syntaxiques et leurs sens. Ces termes sont des démonstratifs locatifs. En tant que démonstratifs, ils sont formés d'un thème et d'un affixe variable en classe. En tant que locatifs ils relèvent des classes 16, 17 et 18 dans la numérotation conventionnelle employée par les bantouistes.

---

<sup>89</sup> Cette communication a été présentée à la 6<sup>ème</sup> conférence internationale de Swahili qui s'est tenue à Nairobi du 3 au 5 octobre 2002. Ma participation à cette manifestation a été rendue possible grâce au soutien financier de l'Institut Français de Recherches en Afrique (IFRA) Nairobi et du service des relations internationales de l'INALCO. Je remercie vivement Marie-Françoise Rombi pour ses remarques constructives et la relecture attentive qu'elle a fait de ce travail.

<sup>90</sup> Maître de Conférences de Swahili, Institut National des Langues et Civilisations Orientales– Paris.

On distingue traditionnellement trois séries de démonstratifs : ceux de proximité, ceux d'éloignement et ceux de référence. Les démonstratifs de proximité sont formés à partir d'un élément analogue au préfixe de la forme verbale et considéré comme thème (*pa-*, *ku-*, *mu-* pour les classes locatives) précédé d'une voyelle en harmonie avec celle de ce thème (> *-apa*, *-uku*, *-umu*) elle même précédée d'un *h-*. Les démonstratifs d'éloignement se distinguent par le thème *-le* précédé d'un préfixe analogue au préfixe verbal. Enfin les pronoms référentiels sont formés de la même façon que ceux de proximité dont la dernière voyelle est remplacée par un *-o* de référence<sup>91</sup>.

	préfixe verbal	proximité	éloignement	référence
classe 16	<i>pa-</i>	<i>hapa</i>	<i>pale</i>	<i>hapo</i>
classe 17	<i>ku-</i>	<i>huku</i>	<i>kule</i>	<i>huko</i>
classe 18	<i>m(u)-</i>	<i>humu</i>	<i>mle</i>	<i>humo</i>

Cependant ces distinctions entre proximité, éloignement et référence ne permettent pas au locuteur d'origine étrangère parlant swahili d'employer ces démonstratifs comme il convient. Une des raisons de cette difficulté est sans doute que cette présentation<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> La dernière syllabe de ce pronom référentiel est par ailleurs ce qui constitue le relatif.

<sup>92</sup> Voir par exemple E. Steere (1934 : 109), E.O. Ashton (1944 : 182), D.V. Perrot (1951 : 40), E. Polome (1967 : 106-107), L. Harries (1977 : 175). Aucun d'entre eux n'a vu que *hapo*, *huko* et *humo* sont aussi des déictiques et que les autres ont aussi des emplois anaphoriques.

mélange critères sémantiques (éloignement, proximité) et critères fonctionnels (pronoms référentiels). En fait chacun de ces démonstratifs peut être employé soit comme déictique (il est alors un embrayeur), soit comme référentiel (il est alors un pronom) soit comme déterminant (il est alors un adjectif). Nous nous limiterons ici à une analyse sémantique mais en distinguant les emplois dans une conversation de ceux rencontrés dans les passages descriptifs d'un récit. Dans une conversation, les démonstratifs locatifs sont habituellement employés seuls, c'est-à-dire que leur sens dépend de la situation. Dans ce cas nous parlerons de déictiques. Pour comprendre leur emploi, nous envisagerons comment le locuteur se situe par rapport au lieu dont il parle. Dans le récit, nous distinguerons les démonstratifs employés pour parler d'un lieu de ceux utilisés pour parler du temps. Pour ceux qui servent à désigner un lieu, nous examinerons comment le narrateur se situe par rapport au personnage de l'histoire.

Certains exemples sont tirés de dialogues et de passages narratifs du roman de Shafi Adam Shafi intitulé *Vuta n'kuvute*. En effet, cet auteur utilise les démonstratifs de façon à donner au lecteur l'impression de se trouver derrière sa caméra. Quant aux autres exemples, je les ai inventés et soumis à des swahiliphones. L'enquête a été menée en juillet et août 2002 à Dar es-Salaam et à Zanzibar. Parmi ceux qui ont accepté de répondre à mes questions certains n'avaient pas le swahili pour langue maternelle. Dans chacun de ces exemples les termes analysés sont écrits en caractères gras.

Mon intention est de montrer les difficultés que rencontre un étranger face au maniement des démonstratifs locatifs et non de faire, pour l'instant, une analyse exhaustive et théorique des problèmes qu'ils soulèvent.

## I L'EMPLOI DES DEICTIQUES LOCATIFS

Arrivé en Afrique orientale, l'étranger qui a étudié le swahili comme nous l'avons résumé plus haut, se rend compte assez rapidement qu'il ne sait pas employer les locatifs comme il convient. S'il en vient à demander des explications à un swahiliphone, il obtient à peu de choses près l'exemple suivant<sup>93</sup> :

- [1] Mimi nipo **hapa.** Ninakuambia :  
 //moi/ pv.1-loc.16/ loc.prox.16// //pv.1-prt.-io.1-dire/  
 "Moi je suis ici. Je te dis :  
 chukua kitabu **pale,** weka **hapo."**  
 imp.-prendre/ 7-livre /loc.éloign.16/ imp.-mettre/ loc.réf.16//  
 prends le livre là-bas et mets le là."  
 « Moi je suis ici je te dis : prends le livre là-bas, mets le là. »

Et de se voir désigner différents lieux. Il est abasourdi. Il a appris que la classe 16 s'emploie pour désigner un lieu déterminé, que la classe 17 s'applique à un lieu indéterminé et lointain tandis que la classe 18 traduit l'intériorité. Jusqu'alors il était donc convaincu que *pale* s'appliquait à un lieu déterminé et lointain donc hors de la vue du locuteur. Ayant appris le swahili dans une grammaire anglaise, il ne connaissait *hapo* que comme pronom référentiel et non comme déictique.

---

<sup>93</sup> Les abréviations utilisées sont les suivantes : cond. – conditionnel ; éloign. – éloignement ; poss. – possessif ; réfl. – réflexif ; conn. – connectif ; imp. – impératif ; préf. - préfixe ; résult. – résultatif ; cons. – consécutif ; io. - indice objet ; prox. – proximité ; subj. – subjonctif ; cop. – copule ; ir.- indice relatif ; prt. – présent ; dém. – démonstratif ; loc. – locatif ; pv. - préfixe verbal ; fut. – futur ; nég. – négatif ; réf. - référentiel.

Reprenons donc ce premier exemple. Ce qui est dit c'est que le locuteur et l'interlocuteur sont au même endroit et que le locuteur distingue trois espaces à l'aide de trois marques différentes qui, selon les grammaires, ne devraient pas se rencontrer dans un tel contexte. La difficulté est de savoir comment le locuteur les distingue. Prenons un autre exemple qui pose le même type de problème : deux personnes qui se trouvent au même endroit cherchent quelque chose. Le premier dit au second :

[2] Tazama humo au mle.  
 //imp.-regarder/ loc.réf.18/ ou loc.éloign.18//  
 "Regarde là-dedans ou là-bas dedans."

Et le locuteur de montrer à son interlocuteur d'abord l'armoire puis le tiroir de la table. La différence avec le premier exemple est ici l'emploi de la classe 18 qui indique l'intériorité. Le premier espace (*bapa*), sous-entendu, est celui du locuteur qui emploie l'impératif ; le deuxième est marqué par le référentiel *humo* et le troisième par le démonstratif d'éloignement *mle*.

Si notre étranger a appris la grammaire swahili en swahili et non en anglais, il fait la distinction entre démonstratifs de proximité (*bapa*, *buku*, *humu*), démonstratifs d'éloignement (*pale*, *kule*, *mle*) et démonstratifs de distance relative<sup>94</sup>. Dans ces deux exemples il

---

<sup>94</sup> Y.M. Kihore, D.P.B. Massamba na Y.P. Msanjila (2001 : 171) écrivent : "*Lorsque le lieu désigné est à quelque distance du locuteur mais toujours dans son voisinage ...*"

Quant au R.P. Sacleux (1909 : 88) il distingue les démonstratifs de proximité (*bapa*, *buku*, *humu*) pour parler de quelque chose qui se trouve ou se déroule devant le locuteur, 2) les démonstratifs indéterminés (*bapo*, *buko*, *humu*) employés pour parler de quelque chose qui se déroule à peu de distance du locuteur ; 3) les

comprend que *hapo* (exemple [1]) et *humu* (exemple [2]) désignent des endroits plus proches du locuteur que *pale* (exemple [1]) et *mle* (exemple [2]). Malgré cela il ne voit pas une très grande différence entre eux.

Le critère de distance n'étant pas d'un grand secours, il faut en chercher un autre. Supposons donc que l'emploi des locatifs dépende de la façon dont le locuteur se représente l'espace. Au lieu de réfléchir en termes de distance, prenons comme critère un espace et ses limites. Admettons, conformément à ce que nous entendons ces deux exemples, que le locuteur swahili se représente différents espaces en prenant pour référence le lieu où il se trouve.

### 1.1. Le premier espace

Examinons d'abord les démonstratifs de proximité, c'est-à-dire *hapa*, *huku* et *humu*. Quelle différence y a-t-il entre eux ?

Dans le premier exemple nous avons vu que *hapa* désigne le lieu où se trouve le locuteur. Qu'en est-il donc de *huku* et de *humu* ? Ces deux termes apparaissent dans l'exemple 3.

- [3] "Wapo                      wapi              jamaa ?  
 //pv.2-loc.prox.16/      où              Ø-autres//  
 "Où sont les autres ?"
- Wamo                      humu              humu.  
 //pv2-loc.18/      loc.prox.18/      loc.prox.18//  
 "Ils sont ici-dedans"

---

démonstratifs d'éloignement (*pale*, *kule*, *mle*) pour parler de quelque chose qui se déroule à distance aussi bien dans l'espace que dans le temps.

Njoo                    huku                    basi<sup>95</sup>  
 //imp.-venir/    loc prox.17/    bon//  
 "Bon viens par ici."

"Où sont les autres ?

- Ils sont ici dedans.

- Bon viens par ici."

Dans le contexte du livre, il est possible d'affirmer que *humu* désigne le lieu où se trouvent les interlocuteurs et *huku* est un lieu de leur entourage, un peu à l'écart. De plus, dans cet exemple *humu* est redoublé pour insister. A ce stade nous pouvons donc dire que *hapa*, *huku* et *humu* forment la série des déictiques de proximité mais que ce critère est insuffisant.

## 1.2. Le deuxième espace

Nous avons vu dans le premier exemple que lorsqu'il dit *pale* le locuteur désigne un lieu proche. L'exemple [4] confirme cet emploi où l'on peut imaginer le locuteur désigner du doigt le lieu dont il parle. Il ne peut donc s'agir d'un lieu éloigné comme le disent les grammaires.

[4] "Yale                    makaratasi,    a-n-nn ?"  
 //6-dém.éloign./    6-papier/    hein//  
 "Les papiers, hein ?"

Denge            aliinama                    chini            na            kufikiri,  
 //Denge/    pv.1-passé-se pencher/    sol-loc./    et/    15-penser//  
 Denge se pencha et réfléchit.

---

<sup>95</sup> S.A. Shafi, 1999 : 124.

"Kwani yako wapi ?" aliuliza.  
 //pourquoi/ 6-loc.17/ où/ pv.1-passé-demander//  
 "Pourquoi ? Où sont-ils ?" demanda t'il."

"yale pale,  
 //6-dém.éloign./ loc.éloign.16/  
 "Ceux-là, là,  
 yamejaa mvunguni tele,... 96  
 pv.6-résult.-être plein/ dessous de lit-loc./ plein//  
 "ils remplissent sous le lit plein."

"Les papiers, hein ? " Denge se pencha et réfléchit, "pourquoi, où se trouvent –ils ? C'est ceux-là là, ils prennent toute la place sous le lit."

Si comme nous l'avons vu, *hapa* désigne le lieu où se trouve le locuteur, que veut-il signifier lorsqu'il dit *pale* pour désigner encore une fois un lieu proche de lui ? Une hypothèse ne serait-elle pas que la différence entre les deux termes vienne de la façon dont le locuteur se situe lui-même ? Dans ce cas *pale* ne peut être que différent (ou extérieur) à l'espace désigné par *hapa*. Si cette hypothèse est juste, nous devons retrouver les mêmes différences entre *buku* et *kule* d'un côté et entre *humu* et *mle* de l'autre.

Dans l'exemple [3] nous avons déjà vu que *buku* désigne le lieu où se trouvent les interlocuteurs quoique légèrement à l'écart, équivalent à ce qu'on rendrait en français par "viens pas ici". Examinons maintenant les emplois de *kule* et *mle*.

- [5] "Mabanda yepi ? Hapo nyuma ?  
 //6-cabane/ 6-laquelle// //loc.réf.16/ derrière//  
 "Quelles cabanes ? Là-bas derrière ?"

Unakwenda kutafuta nini **kule** ?  
 //pv.1-prt.-15-aller/ 15-chercher/ quoi/ loc.éloign.17//  
 "Qu'est-ce que tu vas chercher là-bas ?"

**Mle** mnachezwa kamari kutwa  
 //loc.éloign.18/ 18-prt.-être joué/ jeux de hasard/ jour//  
 "Là-bas dedans, on joue des jeux de hasard jour (et)

kucha..." Faraji alisema.<sup>97</sup>  
 nuit// //Faraji/ pv.1-passé-dire//  
 nuit," dit Faraji."

« Quelles cabanes ? Là-bas derrière ? Qu'est-ce que tu vas chercher là-bas.  
 Là-bas dedans on joue des jeux de hasard jour et nuit, » dit Faraji.

Dans cet exemple *kule* et *mle* désignent des lieux éloignés extérieurs à la sphère du locuteur c'est-à-dire les cabanes situées dans une autre rue que celle où il se trouve. Par conséquent, il ne semble pas justifié de distinguer les emplois de *pale*, *kule* et *mle* d'une part et de *hapa*, *buku*, *humu* d'autre part, sur le critère de distance par rapport au locuteur. Ce qu'il convient de prendre en compte, c'est la façon dont le locuteur structure l'espace. *Pale*, *kule*, *mle* s'appliquent à une sphère extérieure à

---

<sup>97</sup> Id. 54.

celle du locuteur, qu'elle soit éloignée n'est que la conséquence, non systématique, de cette extériorité.

### 1.3 Le troisième espace

Revenons sur les deux premiers exemples. Nous avons vu que le locuteur distingue trois espaces : le sien, en dehors du sien et un autre. Les linguistes swahili disent que ce troisième espace est un lieu à proximité du locuteur mais un peu plus loin. Mais considérons une autre situation : deux personnes se téléphonent. L'une demande à l'autre :

[6] "Vipi ?                    **Hapo**                    mvua                    inanyesha ?"  
 //8-comment/    loc.réf.16/    9-pluie/    9-prt.-pleuvoir//  
 « Alors ? Pleut-il là-bas ? »

Dans cet exemple, les deux interlocuteurs n'étant pas ensemble, le terme *hapo* ne signifie nullement "à peu de distance" mais "le lieu où se trouve l'interlocuteur à l'exclusion du locuteur." La conversation se poursuit :

[7] Vipi ?                    **Huko**                    kuna                    baridi ?  
 //8-comment/    loc.réf.17/    17-avec/    Ø-froid//  
 « Alors ? Fait-il froid là-bas ? »

Certains swahiliphones disent que *hapo* désigne le lieu exact où se trouve l'interlocuteur tandis que *huko* s'applique à un espace plus large, aux alentours de l'interlocuteur. D'autres ne font pas la différence entre les deux.

Nous constatons donc à nouveau ici que le critère de distance n'est pas d'une grande utilité. Les déictiques *hapa*, *huko* et *humo* s'emploient soit pour désigner un troisième espace si le locuteur en éprouve le besoin, soit pour désigner le lieu où se trouve l'interlocuteur si ce dernier n'est pas en sa présence.

L'emploi des déictiques locatifs peut donc se résumer de la manière suivante :

	1 <sup>er</sup> espace	2 <sup>ème</sup> espace	3 <sup>ème</sup> espace
lieu déterminé	à l'intérieur du cercle du locuteur	à l'extérieur du cercle du locuteur	ou cercle de l'interlocuteur
alentours	<i>hapa</i>	<i>pale</i>	<i>hapa</i>
intérieur	<i>huko</i>	<i>kule</i>	<i>huko</i>
	<i>humo</i>	<i>mlé</i>	<i>humo</i>

### 3.

## 4. II L'EMPLOI DES DEMONSTRATIFS DES CLASSES 16, 17 ET 18 DANS LE RECIT

Rappelons d'abord que dans le récit les démonstratifs sont toujours employés soit comme pronoms soit comme adjectifs. C'est-à-dire qu'ils servent soit à rappeler un lieu déjà cité soit à présenter un lieu nouveau.

### 2.1 Les lieux dans le récit

Pour analyser l'emploi des démonstratifs locatifs dans le récit nous prendrons le narrateur comme point de repère et nous nous

interrogerons sur ce que le personnage aurait dit s'il avait lui même prononcé les paroles qui sont rapportées. Autrement dit nous nous demanderons quels déictiques auraient été employés dans le discours direct.

Notons dès à présent que la plupart des déictiques du 1<sup>er</sup> espace ne sont pas employés comme locatifs dans le récit. Seul *huku* apparaît mais avec un sens temporel. De même, lorsqu'on trouve *hapo* (déictique de 3<sup>ème</sup> série) dans un texte narratif il a lui aussi très fréquemment un sens temporel.

Il y a de nombreuses façons de parler du lieu dans le récit. Cela dépend si le narrateur désigne plusieurs lieux divers et variés ou un endroit particulier.

### 2.1.1 *Les lieux divers et variés.*

Pour parler de lieux divers et variés, *huku* est employé en binôme avec *kule* (exemple [8]) ou bien répété deux fois (exemple [9]). Dans les deux cas, l'équivalent en français est "ici et là".

[8] Baada ya kuzunguka **huku** na **kule**  
 //après/ 9-conn./ 15-tourner/ loc.prox.17/ et/ loc.éloign.17/  
 "Après avoir tourné ici et là

walipata viti na kukaa<sup>98</sup>  
 pv2-passé-trouver/ 8-chaise/ et/ 15-s'asseoir//  
 ils trouvèrent des chaises et s'assirent."

---

<sup>98</sup> Id. p. 37

« Après avoir traîné ici et là, ils trouvèrent des chaises et s'assirent. »

[9] Alipofika hapo aliangalia **huku**  
 //pv1-passé-ir.16-arriver/ loc.réf.16/ pv1-passé-  
 regarder/ loc.prox.17/ regarder/ loc.prox.17/  
 "Lorsqu'elle arriva là elle regarda ici

na **huku** lakini hakumwona mtu  
 et/ loc.prox.17/ mais/ pv.nég.1-passé nég.-voir/ 1-personne/  
 et là mais elle ne vit personne

hata mmoja angalau angaliweza  
 même/ 1-un/ ne serait ce que/ pv.1-cond.passé-pouvoir/  
 ne serait-ce qu'une , elle aurait pu

kuzungumza naye<sup>99</sup> "  
 15-discuter/ avec-elle//  
 discuter avec elle.

« Lorsqu'elle arriva là, elle regarda ici et là mais ne vit personne à qui elle aurait pu s'adresser. »

### 2.1.2 Les espaces de la narration

Dans le récit, les locatifs employés pour désigner un lieu particulier sont *pale*, *kule*, *huko* et *hapo*. Ce sont donc des locatifs de la 2<sup>ème</sup> et de la 3<sup>ème</sup> sphère du discours. Cela n'a rien d'étonnant car le narrateur

---

<sup>99</sup> Id. p. 135.

présente des événements qui sont sensés s'être déroulés dans le passé. Il se situe comme observateur et se place en dehors de la sphère du personnage de l'histoire. Ainsi *pale* est employé par le narrateur pour désigner le lieu où se trouve le personnage. Ce dernier aurait pu dire *hapa* (c'est-à-dire à l'intérieur de sa sphère). C'est ce qu'illustre l'exemple [10].

[10] Mawazo yake yalikuwa mbali na **pale**  
 //6-idée/ 6-poss.1/ 6-passé-15-être/ loin/ de loc.éloign.16/  
 "Ses idées se trouvaient loin de là

kilipo kiwiliwili chake na  
 7-cop.-rel.16/ 7-corps-corps/ 7-poss.1/ et/  
 où se trouve son corps et

alikuwa akiwaza na kujjuliza  
 pv1-passé-être/ pv1-conc.-imaginer/ et/ 15-réfl.-demander/  
 elle réfléchissait et se demandait

"Nende wapi sasa ?<sup>100</sup>"  
 pv.1-aller-subj./ où/ maintenant//  
 "Où vais-je (aller) maintenant ?"

« Ses idées étaient bien loin de là où se trouvait son corps, elle réfléchissait et se demandait "où vais-je aller maintenant ? »

Kule désigne les environs du personnage. Lui même aurait pu dire *huku* (c'est-à-dire à l'intérieur de sa sphère).

---

<sup>100</sup> Id. p. 17

- [11] Denge aliinuka pale alipokuwa  
 //Denge/ pv1-passé-se lever/ loc.éloign.16/ pv1-passé-ir.16-15-être/  
 "Denge se leva de là où il était
- amekaa akainamia  
 pv.1-résult.-être assis/ pv.1-cons.-se baisser vers/  
 assis et se pencha
- mvunguni. Alilivuta sanduku  
 dessous de lit// //pv1-passé-io.5-tirer/ Ø-malle  
 sous le lit. Il tira la malle
- lililokuwepo mvunguni **kule**.<sup>101</sup>  
 pv.5-passé-ir.5-15-être-rel.16/ dessous de lit/ loc.éloign.17//  
 qui se trouvait sous le là sous le lit."

« Denge se leva de là où il était assis et se pencha sous le lit. Il tira la malle qui se trouvait là. »

Ainsi, aussi bien dans le récit que dans le discours, *pale* et *kule* désignent des lieux extérieurs à la sphère de celui qui énonce. Il en est de même de *buko* qui, dans le récit, s'applique à un troisième espace qui n'est ni celui du narrateur ni celui du personnage.

- [12] Mara tu baada ya kuipata barua  
 //fois/ seulement/ après/ conn.9/ 15-io.9-obtenir/ Ø-lettre/  
 "Dès qu'il eut reçu la lettre
- ya Raza, Mamdali aliijibu na  
 9-conn./ Raza/ Mamdali/ pv1-passé-io.9-répondre/ et/  
 de Raza, Mamdali y répondit et
- kumshauri ahamie Mombasa

---

<sup>101</sup> Id. p. 186.

15-io.1-conseiller/ pv1-s'installer-subj./ Mombasa/  
lui conseilla de s'installer à Mombasa

akaanzishe biashara ya mbogamboga  
pv.1-cons.-commencer-subj./ Ø-commerce/ 9-conn./ 10-légume-  
10légume/  
pour monter un commerce de fruits et légumes

ambayo ina tija kubwa huko.<sup>102</sup>  
rel.9/ pv.9-avec/ Ø-bénéfice/ Ø-grand/  
loc.éloign.17//  
qui a beaucoup de profit là-bas."

« Immédiatement après avoir reçu la lettre de Raza, Mamdali y répondit et lui conseilla de s'installer à Mombasa pour y monter un commerce de fruits et légumes qui rapporte beaucoup là-bas. »

Dans cet exemple [12], le narrateur donne l'impression d'être à Zanzibar, tout près de Bwana Raza le personnage et d'imaginer avec lui Mombasa, ville qui se situe aussi en dehors de leur sphère à tous les deux.

## 2.2. *Hapo* : un point de repère dans le temps et dans l'espace

L'emploi de *hapo* est légèrement différent. Il ne sert pas à différencier les sphères du narrateur et du personnage mais à mettre un point de repère dans la narration. Il opère aussi bien sur le plan spatial que temporel. Par exemple :

[13] Aliendelea na safari yake mpaka Darajani  
//pv.1-passé-continuer/ avec/ Ø-voyage/ 9-poss./ jusqu'à/ Darajani

---

<sup>102</sup> Id. p. 6.

« Elle poursuit sa route jusqu'à Darajani

na alipofika **hapo** alisita  
 et/ pv.1-passé-ir.16-arriver/ loc.réf.16/ pv.1-passé-hésiter/  
 et lorsqu'elle arriva là elle hésita

kidogo.<sup>103</sup>  
 7-petit//  
 un peu. »

« Elle poursuit sa route jusqu'à Darajani et quand elle y arriva elle hésita un peu. »

Dans l'exemple [14] *hapo* non seulement reprend tout ce qui vient d'être expliqué dans la phrase précédente mais en plus marque une étape à partir de laquelle le récit rebondit.

- [14] Mwajuma alitoka na kumwacha Yasmin  
 //Mwajuma/ pv.1-passé-sortir/ et/ 15-io.1-  
 laisser/ Yasmin/  
 « Mwajuma sortit et laissa Yasmin

peke yake  
 seule/ 9-poss.//  
 seule.

**Hapo** tena Yasmin alikabiliwa na  
 //réf. 16/ alors/ Yasmin/ pv.1-passé-être confronté/ avec/  
 Là alors Yasmin fut confrontée au

kimya tu.<sup>104</sup>  
 Ø-silence/ seulement//  
 silence seulement. »

« Mwajuma sortit et laissa Yasmin seule. Alors Yasmin se retrouva à nouveau seule confrontée au silence. »

---

<sup>103</sup> Id. p.19.

<sup>104</sup> Id. p. 20.

L'exemple [15] est lui aussi extrait d'un passage situé entre de deux scènes de l'histoire. Salum, le personnage, vient de faire une remarque qui a brisé l'ambiance d'une soirée entre amis. Le pronom référentiel *hapo* est employé d'une part pour rappeler la scène précédente d'autre part pour introduire la suivante.

- [15] Baada ya **hapo** Salum alisimama  
 //après/ 9-conn./ loc.réf.16/ Salum/ pv.1-passé-se tenir debout/  
 « Après cela Salum se leva  
 na kukizunguka chumba ... <sup>105</sup>  
 et/ 15-io.7-faire le tour/ 7-pièce//  
 et fit le tour de la pièce. »  
 « Aussitôt après Salum se leva et fit le tour de la pièce ... »

### 2.3. *Huku* : deux procès concomitants

*Huku*, lorsqu'il a un sens temporel, est habituellement suivi d'un verbe à une forme aspectuelle. On le rencontre le plus fréquemment avec le concomitant *-ki-* (exemple [16]) ou le résultatif *-me-* (exemple [17]). Dans les deux cas il indique la concomitance de deux procès.

- [16] Sauti za vipenga vya askari  
 //Ø-bruit/ 10-conn./ 8-sifflet/ 8-conn./ Ø-policier/  
 « Les bruits des sifflets des policiers  
 zilisikika kila pembe (...) **huku**  
 pv.10-passé-être entendu/ chaque/ Ø-coin/ loc.prox.17/  
 se firent entendre de toutes parts (...) tandis que

---

<sup>105</sup> Id. p. 31.

wahuni wale wakitimka ... <sup>106</sup>  
 2-brigand/ dém.éloign.2/ pv.2-conc.-s'enfuir//  
 les brigands prenaient la fuite. »

« Le bruit des sifflets des policiers se fit entendre de toutes parts  
 tandis que les brigands prenaient la fuite ... »

- [17] Bukheti amekesha akitafunwa na  
 //Bukheti/ pv.1-résult.-veiller/ pv.1-conc.-être mordu/ avec/  
 « Bukheti avait passé la nuit à se faire piquer par  
**mbu huku** wasiwasi umemjaa  
 Ø-moustique loc.prox.17/ 11-inquiétude/ 11-résult.-io.1-être plein/  
 les moustiques tandis que l'inquiétude l'envahissait  
 kwa yale yaliyokuwa  
 15-conn./ dém.éloign.6/ PV 6-passé-ir.6-15-être/  
 pour ce qui était en train de  
 yakimpata Yasmin<sup>107</sup>//  
 pv.6-conc.-io.1-prendre/ Yasmin.  
 arriver à Yasmin. »  
 « Bukheti avait passé la nuit à se faire piquer par les moustiques, fou  
 d'inquiétude pour ce qui arrivait à Yasmin. »

Ainsi deux démonstratifs locatifs, l'un de la première sphère (*buku*)  
 et l'autre de la troisième (*bapo*), relevant respectivement des classes 17  
 et 16, ont aussi des emplois temporels. Cela ne doit pas nous étonner.  
 Il est en effet courant en swahili que les affixes verbaux des classes 16  
 et 17 soient employés aussi bien pour désigner un lieu qu'un moment.  
 Par exemple, l'indice relatif de classe 16 *-po-*, s'il est employé avec un

---

<sup>106</sup> Id. p. 138.

<sup>107</sup> Id. p. 101.

antécédent a un sens locatif (exemple [18]) alors que sans antécédent il a un sens temporel (exemple [19]).

- [18] **pahali** unapopajua.  
 //16-lieu/ pv.1-prt.-ir.16-io.16-connaître//  
 « L'endroit que tu connais. »

- [19] nilipomwona mtoto ...  
 //pv.1-passé-ir.16-io.1-voir/ 1-enfant//  
 « Lorsque je vis l'enfant ... »

De même les préfixes nominaux *pa-*(cl. 16) et *ku-* (cl. 17) ont soit un sens locatif soit un sens temporel.

- [20] **dukani** **hapa** **panauzwa** kadi  
 //magasin-loc/ loc.prox.16/ pv16-prt.-être vendu/ Ø-carte  
 « Dans ce magasin on vend des cartes  
 za simu.  
 10-conn./ Ø-téléphone//  
 de téléphone. »  
 « Dans ce magasin-ci on vend des cartes de téléphone. »

- [21] **nyumbani** **kumekuja** wageni  
 //9-maison-loc/ 17-résult.-15-venir/ 2-invités//  
 « A la maison sont venus des invités. »

- [22] **mwakani** **patakufa** watu wengi.  
 //3-année-loc./ 16-fut.-15-mourir/ 2-personne/ 2-beaucoup//  
 « Dans l'année beaucoup de gens mourront. »

- [23] usiku                    **ku**libweka                    mbwa  
 //11-nuit/    17-passé-aboyer/    10-chien//  
 « cette nuit des chiens ont aboyés ».

Dans les exemples [20], [21], et [22], l'adjonction du suffixe locatif *-ni* à un nominal provoque un accord en classe locative des termes qui dépendent de ce nominal. Dans l'exemple [23], ce suffixe locatif n'est pas adjoint au substantif *usiku* "nuit". Sans doute est-ce la raison pour laquelle cette phrase n'est pas acceptée par ceux dont le swahili n'est pas la langue maternelle. Précisons aussi que les énoncés de ces quatre derniers exemples ne sont admis que dans le cas d'une thématization. Mais pour revenir à notre propos, ils illustrent que temps et espace sont exprimés en swahili par les affixes verbaux des classes 16 et 17.

Nous pouvons donc résumer l'emploi des démonstratifs locatifs dans le récit de la façon suivante :

Lieu	Temps
<i>pale</i> - <i>hapa</i> dans le discours	<i>hapo</i> - point de repère
<i>kenle</i> - <i>pale</i> dans le discours	
<i>buko</i> - <i>buko</i> dans le discours	
<i>hapo</i> - point de repère	<i>buku</i> - deux procès concomitants

## Conclusion

Le sens des démonstratifs locatifs n'est donc pas tout à fait le même lors d'une conversation ou dans une narration. Les références temporelles par exemple n'apparaissent que dans le récit. Si, dans les deux cas, le locuteur ou le narrateur peuvent distinguer trois espaces, la sphère dans laquelle se situe le narrateur (désignée par la série *hapa*, *buku*, *bumi*) n'est jamais mentionnée explicitement dans le récit. Le

second espace (désigné par *pale, kule, mle*), extérieur au premier, correspond à la sphère du personnage dans le récit. Enfin le troisième espace (désigné par *hapo, buko, humo*), est extérieur aux deux premiers aussi bien dans un récit que dans une conversation. Dans ce dernier cas cette série peut aussi désigner la sphère de l'interlocuteur à l'exclusion de celle du locuteur lorsqu'ils ne sont pas ensemble. Il serait intéressant de voir si ces distinctions en trois espaces différents se vérifient pour les démonstratifs de toutes les autres classes nominales.

### Bibliographie

- Ashton, E.O. (1944). *Swahili Grammar including intonation*. Singapore: Longman.
- Benveniste, Émile (1966). *Problèmes de Linguistique générale 1*. Paris : Gallimard.
- Benveniste, Émile (1974). *Problèmes de Linguistique générale 2*. Paris : Gallimard.
- Grégoire, Claire (1998). 'L'expression du lieu dans les langues africaines', dans R. Kaboré et S. Platiel, *Les langues d'Afrique sub-saharienne*, Faits de langue, n° 11-12, Ophrys pp. 285–303.
- Grégoire, Claire (1975). *Les locatifs en bantou*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, Belgique, Annales Sciences humaines, n° 83.
- Harries, Lyndon (1977). The Syntax of Swahili Locative Affixes, *African Studies*, n° 36 : 171–185.
- Kihore, Y.M., Massamba, D.P.B., Msanjila, Y.P. (2001). *Sarufi ya Maumbo ya Kiswahili Sanifu*. Dar es Salaam, Chuo Kikuu: Taasisi ya Uchunguzi wa Kiswahili (TUKI).
- Mdee, James Salehe (1996). *Sarufi ya Kiswahili, Sekondari na Vyuo*. Dar es Salaam : DUP LTD.
- Perret, Michèle (1994). *L'Énonciation en Grammaire du Texte*. Paris : Nathan Université.
- Perrot, D.V. (1951, rééd.1984). *Teach Yourself Swahili*. London : Teach Yourself Books.

- Polome, Edgar (1967). *Swahili Language Handbook*. Washington : Center for Applied Linguistics.
- Sacleux, Rev. P. (1909). *Grammaire swahilie*. Paris : Procure des Pères du Saint-Esprit.
- Shafi Adam Shafi (1999). *Vuta n'kwute*. Dar es Salaam : Mkuki Publishers.
- Steere, Edward (1934 rééd. 1976). *Swahili Exercises*. Nairobi : Oxford University Press & Sheldon Press.
- Tisset, Claire (2000). *Analyse linguistique de la Narration*. Paris : SEDES.



# **Pourquoi j'ai accepté de témoigner dans le procès pour la diffamation intenté par Hubert Sauper, cinéaste, à François Garçon, historien du cinéma ?**

**Alain Ricard<sup>108</sup>**

Que vient faire un chercheur dans un procès ? De quelle expertise peut-il se prévaloir ? N'est-il que le témoin de moralité, en citoyen ordinaire, ou au contraire essaie-t-il de faire valoir d'autres logiques ? J'ai rendu compte dans un texte des réflexions que cette participation m'a suggérées. Je voudrais ici les poursuivre en me posant la question de la place du chercheur.

La question de l'interaction entre le filmeur et le filmé, entre le chercheur et le cherché, puisque j'ai utilisé le cinéma comme outil de recherche dans mon travail sur la culture populaire, a été essentielle pour moi. Elle est même devenue une figure de la relation à l'autre dans la forme d'anthropologie culturelle que je me suis mise à pratiquer ; j'ai ainsi rencontré la réflexion de Rouch sur ce travail qu'il a

---

<sup>108</sup> Directeur au CNRS, section 35, sciences des textes et des arts.

posé dans ses dimensions épistémologiques, et j'ajouterais éthiques puisqu'il s'agit de cela aussi, en termes de déontologie.

J'ai abordé ces thèmes dans mon essai sur l'africanisme et j'ai essayé de montrer pourquoi la relation de Rouch à l'Afrique a été pour moi fondatrice, non pas seulement d'un travail cinématographique, mais d'une certaine épistémologie de la recherche, dont on retrouve dans le travail ultérieur d'Edgar Morin les préoccupations et les apports.

Ces thèmes sont aujourd'hui développés par quelqu'un comme Jean Louis Comolli dans un enseignement et une réflexion sur le documentaire, qui porte souvent sur l'Afrique et qui demande à dépasser le cadre strict des études cinématographique ?

Il inscrit dans une perspective historique sa réflexion sur le documentaire. Il note l'importance essentielle de *Moi un noir*, premier film dans lequel le sujet noir a la parole. Or c'est un sujet africain : la question de l'imposition de pouvoir que constitue l'irruption d'une équipe technique, même réduite ne peut être évacuée. Le journaliste essaie de ramasser ce qu'il peut, il ne fait que passer; le chercheur essaie de construire, il veut revenir : cela fait une grande différence.

La production de documents est au centre de mon travail de chercheur ; cette production documentaire est le résultat d'un processus dans lequel les relations de pouvoir (multiples comme Foucault l'a bien montré) se jouent à de multiples niveaux qu'il faut identifier, négocier, et qui font ainsi partie de la construction de la connaissance. J'ai toujours essayé de m'en tenir à ces principes et les règles du cinéma documentaire ont été pour moi des règles de conduite. Certes l'échange est inégal mais nous pouvons quand même parler, écrire voire filmer .

Remettre la construction du sens à une phase ultérieure à laquelle le partenaire n'a pas accès, c'est soudain garder le pouvoir essentiel de

construction par devers soi, garder les cartes essentielles dans sa manche. Certes on monte toujours après, et le plan séquence unique ne peut être érigé en principe exclusif ; seulement ce montage après peut se faire dans une perspective de respect des interlocuteurs ou au contraire dans une perspective de caricature. Les nuances sont importantes mais on voit bien entre quelles bornes se situe le propos. L'effet Koulechov peut être dévastateur s'il n'obéit pas aux conditions de bonne foi des présupposés implicite du contrat de terrain : vous prenez mon image et ma parole mais vous ne vous moquez pas de moi, vous ne travestissez pas ce que je vous ai dit. Le studio ne peut défaire ce que le terrain a établi.

Or *Le cauchemar de Darwin* m'a frappé dès la première vision. Un phénomène étrange se passait que je ne pouvais décrire mais qui mobilisait mon attention. La présence au générique d'un 'field poet' m'a intriguée et j'ai montré ce qu'elle avait induit. Un travail sur les éclairages, des choix de cadrages, construisaient toute une dramaturgie spectaculaire et « dramatique » qui ne correspondait pas au propos documentaire : il y avait le filmage, les cadres, les filtres, le travail de l'entretien, une mise en scène dramatique du terrain ; le montage ensuite venait renforcer cette mise en scène par des raccords habiles. Tout cela était très bien fait : trop bien fait ? Cette première impression est forte : elle inscrit le propos du film dans une allégorie des rapports nord sud. Aucun jury de festival ne peut être insensible à de bons sentiments aussi dramatiquement exposés. Le chercheur se dit qu'il ne peut en rester là et qu'il faut chercher à comprendre, surtout si son objet de recherche porte sur la mise en textes.

Mon malaise personnel face à cette création venait du sentiment confus que les principes sur lesquels mon travail documentaire et anthropologique en Afrique se construisait étaient niés habilement dans ce film.

J'en serais resté là si l'occasion ne m'avait pas été donnée de le revoir et si je n'avais pas choisi de m'intéresser au son, qui pour moi est la marque de la durée, matériau propre du cinéma.

J'ai ainsi observé, ce qui est devenu la matière de mon témoignage combien les entretiens déformaient les propos des interlocuteurs ; j'avais la conviction intime que je pourrais le montrer sur des exemples précis et c'est cela qui s'est produit ; au même moment, tout à fait indépendamment une étudiante allemande, Lena Hoernlein, faisait le même constat mue par un même sentiment d'indignation.

En somme le chercheur spécialisé dans la Text wissenschaft, la science des textes, nom que la section 35 du CNRS s'est donné, sous l'influence de nos collègues germanistes, a trouvé dans ce film matière à une critique philologique et dramaturgique.

Il y a une mise en scène de l'Afrique et une manipulation des propos des Africains. La mise en scène n'est pas répréhensible en soi, elle est seulement inadaptée dans le cadre choisi, celui du genre documentaire, et c'est là une question d'histoire de l'art ; mais quand la mise en scène se double d'une déformation grave des propos des interlocuteur, le chercheur en histoire et en science des textes, peut avancer prudemment un témoignage : il peut convoquer l'histoire du genre, et les techniques de « collecte » .

La question ensuite devient autre : devant le déferlement de ce type de pratique dans les media télévisuels que faire et pourquoi tant s'émouvoir ? Cette dérive est normale, mais il ne faut pas oublier la question de l'œuvre, de son analyse, de la fabrication du texte du matériau filmé et de sa construction.

L'exemple du *Cauchemar de Darwin* donne à une science toujours en voie de construction, celle de l'analyse du cinéma, quelques éléments empruntés à l'analyse textuelle et à la dramaturgie. Il montre que la conscience historique est une conscience critique, qu'il ne suffit

pas de gagner des prix du documentaire pour produire des documents qui permettent à un débat honnête et serein de s'engager. Certes les sujets sont douloureux et considérables, mais doit-on ajouter la tricherie à la violence ?