



HAL
open science

”Un anthropologue en transe”. Du corps comme outil d’investigation ethnographique.

Arnaud Halloy

► **To cite this version:**

Arnaud Halloy. ”Un anthropologue en transe”. Du corps comme outil d’investigation ethnographique.. Joël Noret; Pierre Petit. Corps, performance, religion. Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers., Publibook, pp.87-115, 2006, 9782748335699. <hal-01797226>

HAL Id: hal-01797226

<https://hal.science/hal-01797226v1>

Submitted on 14 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

« Un anthropologue en transe » Du corps comme outil d'investigation ethnographique

Arnaud Halloy
Boursier de la Fondation Fyssen
Collaborateur scientifique du CAC (ULB)

Alors qu'une abondante littérature sur les « méthodes d'enquête » est aujourd'hui disponible en anthropologie et que des cours sont organisés autour de ce thème, il existe toujours une part de réinvention dans la confrontation de l'ethnographe avec son « terrain ». Celui-ci ne réinvente pas une nouvelle méthode à chaque rencontre avec l'« autre », mais il adapte incontestablement les conseils de ses prédécesseurs à son questionnement et à sa sensibilité. Philippe Descola écrivait à ce propos dans la préface de la très belle étude d'Alexandre Surrallés consacrée aux Candoshi de l'Amazonie péruvienne (Descola 2003 : ix) :

« Comme toute théorie procédant d'une société sans écriture, celle-ci est le fruit d'une hybridation entre les singularités d'un peuple, manifestées dans des énoncés, des pratiques, des situations récurrentes, et la singularité de l'ethnographe qui partage le quotidien de ses membres, nourrie de ses dispositions personnelles, de ses habitudes de pensée, de ses orientations doctrinales, celles-ci en évolution constante, surtout au retour du terrain, lorsqu'il s'agit d'objectiver la masse fourmillante de savoir recueilli sans lui faire trop violence ».

De retour de mon terrain brésilien, confronté en effet à une « masse fourmillante de savoir », j'ai accueilli avec enthousiasme la franchise d'un tel constat qui souligne l'influence, souvent occultée, de « la singularité de l'ethnographe » dans la construction de son objet d'étude, mais aussi la fragilité inhérente à toute démarche anthropologique plus exploratoire. Car c'est bien d'une « exploration » ethnographique dont il sera question dans cet article, et en l'occurrence d'une exploration au cœur de la possession à

travers le regard d'un « anthropologue en transe ». Plus précisément, ce que je propose ici, c'est une tentative d'explicitation du dispositif méthodologique envisagé pour porter – mais également légitimer – une approche à la première personne de ce phénomène religieux.

Initié vs chercheur : deux points de vues inconciliables ?

Loin d'avoir été prémédité, mon engagement dans le *xangô*¹ en tant qu'initié ne s'apparente aucunement à une conversion religieuse, mais relève plutôt de ce que l'on pourrait appeler une forme d'« expérimentation méthodologique » (Wacquant 2000). Je ne peux malheureusement pas revenir en détail sur les circonstances qui m'ont amené à emprunter cette voie ethnographique. Mais retenons que mon « entrée dans le culte », selon l'expression d'usage, prit place alors que je venais d'être victime d'une double agression qui m'avait plongé dans un état d'angoisse particulièrement handicapant pour la suite de mon enquête de terrain. En effet, au cours de celle-ci, de nombreuses cérémonies religieuses avaient lieu la nuit, souvent dans des quartiers réputés peu sûrs². Sans autre recours possible que celui de mes informateurs privilégiés, je me suis alors adressé à Lucínha, une « mère-de-saint » de renom³, afin qu'elle mette en œuvre un rituel prophylactique destiné à me rendre le courage nécessaire à la poursuite de mes recherches. Ce fut mon premier « bain de feuilles » (*amassi*) qui, *je ne le compris que plus tard*, marquait mon entrée officielle dans le cycle initiatique⁴. Désormais, je n'étais plus uniquement considéré

¹ Ma recherche a porté sur le *xangô*, une modalité de culte afro-brésilien d'origine yoruba située à Recife, la capitale de l'Etat de Pernambuco, dans le nord-est du Brésil. La genèse de ce culte remonterait à la fin du 19^e siècle, et il aurait connu, à l'échelle de la ville, une forte expansion vers la seconde moitié du 20^e siècle grâce à certains chefs de culte particulièrement influents (de Carvalho 1987).

² Pour les seuls quartiers d'*Arrúda*, *Aguá Fria*, *Beberibe* et *Casa Amarela*, où j'ai mené le gros de ma recherche ethnographique, près de 500 homicides ont été commis entre 1996 et 2002. (source : *Centro de Informação de Saúde* de la *Diretoria de Epidemiologia & Vigilância Sanitária* de l'état de Pernambuco).

³ Dans le *xangô*, tout comme dans les cultes afro-brésiliens en général, les chefs de culte ou initiateurs sont appelés « père » et « mère-de-saint ».

⁴ Alan Bensa note à ce propos : « le chercheur de terrain participe à la vie de ses hôtes moins comme le maître rusé de la situation, qui ferait mine de jouer à l'Indien tout en maintenant, caché mais vigilant, son quant-à-soi scientifique, que comme le pion fort peu averti d'une partie dont les tenants et aboutissants l'englobent et souvent le dépassent » (1996 : 44).

comme chercheur par mes hôtes, mais aussi comme initié ou « fils-de-saint »⁵. Ainsi, dès mes premiers pas ethnographiques dans le *xangô*, je fus confronté à un questionnement méthodologique inévitable : l'implication du chercheur débouche-t-elle inéluctablement sur l'adoption du « point de vue indigène », ou encore sur une lecture résolument subjective et égocentrée de la culture étudiée ? En d'autres termes : quelle pouvait bien être la valeur scientifique d'une telle perspective ?

La position de chercheur/initié est par nature inconfortable, car elle est source de négociations constantes vis-à-vis des membres du culte⁶, et d'ambiguïté dans les rapports avec la démarche scientifique. Elle soulève, en effet, la question de la « neutralité scientifique » ou, pour le dire autrement, de « la possibilité d'établir un rapport d'altérité avec l'objet » (Agiar 1997 : 75), condition incontournable à la production d'un savoir « objectif »⁷. Or, occuper la position d'initié tend à abolir la distinction entre observateur et observé. Comment, alors, une « mise à distance » vis-à-vis du savoir « indigène » peut-elle être envisagée ?

Au cours de mon enquête sur la transe, deux conduites méthodologiques ont été adoptées pour atteindre cet objectif. La première a consisté à introduire, pendant mon enquête, une « mise en résonance »⁸ entre ma propre expérience de la possession et celle observée chez mes hôtes. La pertinence d'un tel matériau ethnographique implique cependant d'établir une distinction claire entre les diverses sources de données récoltées, définies en fonction du mode d'investigation (nous y reviendrons) et de la

⁵ Les initiés sont appelés « fils » et « filles-de-saint », soulignant ainsi la double relation filiale qui les lie d'une part à leurs initiateurs, d'autre part à leur divinité, appelée « saint » ou « *orixá* ».

⁶ A plusieurs reprises, je fus autorisé à prendre des notes à condition que ce savoir ne soit pas divulgué, c'est-à-dire qu'il me serve personnellement, en tant qu'initié, et non en tant qu'anthropologue : « Tu es de la famille ! Il n'y a pas de raison [que tu ne puisses pas prendre note]... Mais tu gardes ça pour toi, tu ne le mets pas dans ton livre... » (Junior, chef de culte).

⁷ Les guillemets me paraissent nécessaires dans la mesure où les démarches sociologique, anthropologique ou historique sont loin de pouvoir satisfaire, comme le note avec pertinence Jean-Claude Passeron, aux « conditions logiques permettant de satisfaire à un 'test falsificateur' au sens de Popper » (1991 : 8). Ces disciplines recourent plutôt en effet à des « exemplifications empiriquement multipliées et sémantiquement conjointes », dont l'efficacité ne peut être mesurée que « dans les effets de connaissance et les effets d'intelligibilité (...) engendrés » (1991 : 15).

⁸ Je reviens sur la notion de « résonance » un peu plus loin.

place qu'occupe l'individu dans le culte. Le second procédé a été d'envisager l'enquête ethnographique en deux temps bien distincts, celui de la « prise » et celui de la « reprise », comme le préconisa Jeanne Favret-Saada dans sa remarquable étude de la sorcellerie du bocage normand (1977). Ces deux méthodes seront développées lorsque j'aborderai le matériau ethnographique à proprement parler. Mais une rapide mise au point des concepts qui sous-tendent cette recherche s'avère au préalable indispensable.

Introspection, empathie et réflexivité

L'introspection

L'introspection entretient un rapport pour le moins ambivalent avec la production du savoir anthropologique. La principale critique adressée à cette méthode d'investigation porte sur son caractère explicitement égocentré, dans le sens où, lorsqu'elle est au cœur de la production des matériaux ethnographiques, elle nous apprend plus du vécu du chercheur que de la population dont il est censé rendre compte. Néanmoins, je pense que dans certaines circonstances et pour certains sujets de réflexion, elle s'avère être un outil d'analyse sinon indispensable, du moins non négligeable pour le chercheur sur son « terrain ». L'étude de sujets tels que la possession, l'expérience religieuse ou encore, plus largement, les émotions, se prête particulièrement bien à cette pratique. Les données qui résultent d'une telle méthode ne peuvent toutefois prétendre au statut de données ethnographiques que sous certaines conditions. J'en discerne deux principales.

Premièrement, l'expérience introspective et la production écrite qui en résulte doit être fondée sur une base empathique. Autrement dit, elle n'a de valeur que si elle reflète *quelque chose* de l'expérience d'autrui. La seconde condition, qui découle directement de la première, est que l'introspection ne se suffit pas à elle-même. Elle n'acquiert de valeur anthropologique qu'à partir de la confrontation entre le savoir qui en résulte et les autres catégories de données, issues quant à elles d'autres modes d'investigation plus « classiques » (entretiens, discussions informelles, observation). En d'autres termes, l'introspection peut devenir un outil d'investigation anthropologique intéressant si – et seulement si – elle participe d'une

pratique ethnographique réflexive. Mais investiguons à présent davantage chacune des deux conditions nécessaires à cette méthode d'enquête.

L'empathie : résonance émotionnelle et agentivité

Habituellement fustigée en anthropologie, l'empathie, en tant que mode de connaissance ethnographique, tient sa mauvaise réputation d'une mécompréhension de ce phénomène psychosocial complexe. L'argument principal de son rejet repose sur le postulat de l'inaccessibilité de l'ethnographe au ressenti et aux images mentales mobilisées par les individus avec lesquels il travaille : vu les différences culturelles patentes qui le distinguent de ses hôtes, il lui est impossible de se mettre à leur place et d'approcher leurs états psychologiques et émotionnels. Deux solutions méthodologiques ont été proposées pour surmonter cette difficulté.

Plutôt que de chercher à s'imaginer à la place d'autrui, Jeanne Favret-Saada souligne la nécessité d'occuper sa place de manière à expérimenter directement, dans son propre corps, les « intensités spécifiques » propres à une telle position (1990 : 6-7). Quant à Robert Solomon, il propose de revoir radicalement la théorie jamesienne des émotions – selon laquelle l'expression d'une émotion correspondrait à un état particulier du corps – et d'envisager les émotions « non pas comme des sentiments [feelings] mais comme des interprétations » (1997 : 248).

Je pense qu'une troisième voie est envisageable pour l'étude des émotions, qui permettrait de réconcilier l'approche « phénoménologique » proposée par Jeanne Favret-Saada et l'approche cognitive de Robert Solomon (1997 : 249). Celle-ci, toutefois, implique une réhabilitation de la notion d'« empathie » en tant que mode de connaissance ethnographique recevable. Pour ce faire, un rapide détour par les sciences cognitives peut nous aider à y voir plus clair.

Plusieurs études récentes en neuropsychologie tendent à démontrer le caractère fondateur du processus empathique dans la communication sociale. L'empathie consisterait en un système inférentiel en grande partie automatique et non conscient. Deux composantes centrales lui sont reconnues par l'ensemble des spécialistes de la question. D'une part, « une réponse affective à l'autre personne, qui souvent, mais pas toujours, entraîne le partage des états émotionnels de la personne » (Jackson *et al.* 2005 : 771). D'autre part, « une capacité cognitive de prendre la perspective de l'autre personne tout en gardant le soi (*self*) et l'autre différenciés » (*ibid.*). La

première composante fait référence au phénomène de « résonance émotionnelle », qui « nous pousse à refléter autrui » (Nadel et Decety 2006 : 50), tandis que la seconde insiste sur le maintien d'un sens d'agentivité, c'est-à-dire sur le maintien du sentiment d'être l'initiateur ou la source du mouvement, de l'action ou de la pensée. Leur formule « je ressens, donc je suis » traduit bien la nécessité de pouvoir discerner soi d'autrui au cours du processus empathique, sous peine de mettre fin au processus intersubjectif de communication.

Dès 1992, Unni Wikan, dans une réflexion tout à fait stimulante sur la méthode d'enquête, faisait déjà usage de la notion de résonance dans un sens très proche de celui employé ici. Pour cette anthropologue, la résonance « connote une faculté, un engagement dans le sentir-penser (...) La résonance, poursuit-elle, évoque une expérience partagée, ce que les gens à travers l'espace et le temps peuvent avoir en commun »⁹ (1992 : 476).

Pour résumer, il semblerait que nous soyons cognitivement équipés pour ressentir des émotions *similaires* à celles d'une autre personne se trouvant dans la même situation que nous ou à la place de laquelle nous nous projetons¹⁰. Ainsi, l'empathie nous permet de dire *quelque chose* de l'expérience d'autrui. Mais pour que de telles inférences puissent accéder au statut de données ethnographiques, l'anthropologue, nous l'avons vu, ne peut se contenter d'une simple introspection. Il doit s'assurer, dans les limites méthodologiques propres à l'enquête ethnographique, qu'il ne verse pas dans la « surinterprétation » (Olivier de Sardan 1996) ou qu'il ne développe pas tout simplement de « fausses résonances » (Wikan 1992). Pour ce faire, il doit pouvoir avoir recours à une forme de réflexivité ethnographique.

La réflexivité

Comment l'ethnographe peut-il s'assurer de l'acuité de ses résonances émotionnelles face au comportement d'autrui ? La plupart des anthropologues cités dans cet article insistent sur l'importance d'un engagement personnel du chercheur dans la vie quotidienne des individus

⁹ Toujours selon cette anthropologue, ce mécanisme de contagion émo-cognitive ne peut être restreint au seul contexte ethnographique. Il est également applicable à la relation entre l'auteur anthropologue et ses lecteurs (Wikan 1992 : 463).

¹⁰ Cette sensibilité aux affects d'autrui est elle-même, dès la naissance – voire même déjà au cours de la grossesse ? – à la fois individuellement et culturellement informée.

sur lesquels porte l'enquête, idéalement *dans le long terme* et *dans l'ensemble des contextes* auxquels ces individus participent. De cette manière, l'anthropologue en vient non seulement à *apprendre* ce qui leur importe (enjeux, intérêts et désirs individuels et collectifs), mais également *la manière dont eux-mêmes sont amenés à apprendre*.

A nouveau, il n'y a pas lieu de présupposer une *identité* entre les vécus des personnes (dont l'anthropologue) impliquées dans les diverses interactions ethnographiées. Une telle présomption est, nous l'avons vu, tout simplement fautive. Plutôt, il est question d'une *expérience partagée* capable d'éveiller chez chacun une résonance cognitive et affective *similaire*, en fonction de la position qu'occupe l'individu dans le culte ou la société étudiés¹¹. Ce que de telles « expériences partagées » éveillent chez l'anthropologue ne peut cependant constituer le résultat de sa recherche, mais plutôt une matière première à partir de laquelle une pratique réflexive peut (et doit) être engagée.

En effet, la connaissance sur la communication tacite et les affects reposerait, dans cette perspective méthodologique, sur un *ajustement* des états émotionnels de l'ethnographe à ceux des individus ethnographiés¹². En d'autres termes, l'engagement de l'ethnographe dans des relations durables avec ses hôtes déboucherait sur une *mise en résonance* de sa propre expérience émotionnelle avec la leur.

La pertinence des données issues d'une telle méthode peut être appréciée à travers la pratique d'une double réflexivité. Tout d'abord, au cours de son enquête de terrain, l'anthropologue cherchera à rassembler et à confronter, au fil des mois de vie en commun, un maximum de données concernant à la fois *l'expérience d'autrui à travers son propre regard*, et *sa propre expérience dans le regard des autres*. Ensuite, au moment de la « reprise », il évaluera, grâce au « croisement » des différentes sources rassemblées (implication, observation, exégèses « interne » et « externe » – Galinier 1990), la cohérence culturelle des divers comportements ethnographiés, dont le sien. Seul le résultat de cette double réflexivité sur la dimension « viscérale » (Wacquant 2005) de la culture étudiée peut présenter un intérêt analytique pour la réflexion anthropologique. Dans les pages qui suivent, je

¹¹ L'idée de résonance, j'insiste, ne relève d'aucune « mystique » méthodologique. Comme le note à juste titre Unni Wikan, il s'agit d'un « concept terre-à-terre, fondé sur l'action pratique » (1992 : 471).

¹² Anne-Marie Losonczy parle à ce propos d'un processus méthodologique menant d'une « énigme réciproque » à un « co-savoir » entre l'ethnographe et les sujets ethnographiés (2002).

propose un tel exercice à partir de ma propre expérience de la transe de possession.

Le témoignage d'un anthropologue en transe : le temps de la « prise »

Présentation des données

Les notes qui suivent ont été organisées en deux temps. Premièrement, je propose un détour par mon carnet de notes. Au cours de mon enquête, j'ai cherché à saisir le flux des sensations et émotions qui m'ont parcouru au cours de mon apprentissage de la possession. Cette phase correspond au temps de la « prise ». Ensuite, je reviens sur ces notes dans une perspective plus analytique, en cherchant à mesurer leur pertinence ethnographique. Cette phase de « reprise » a pris place après mon retour en Belgique et au moins six mois après ma dernière expérience de la transe.

J'ai aussi veillé à restituer mes notes de terrain dans leur ordre chronologique afin que le lecteur puisse se faire une idée d'une évolution possible des symptômes psychophysiologiques associés à la possession. L'aspect graduel de mon apprentissage présente un double avantage. Il permet de passer en revue, « de l'intérieur », plusieurs phases du phénomène de transe, trop souvent traité de manière monolithique dans les études ethnographiques qui lui sont consacrées¹³. Ensuite, mon parcours personnel, après sa confrontation avec d'autres sources ethnographiques, semble nous dire *quelque chose* du vécu de la possession par de nombreux fils et filles-de-saint côtoyés.

Je commencerai par décrire l'état d'esprit dans lequel les descriptions issues de mon carnet de note ont été rédigées, car cette information apporte une première précision sur la relation qu'entretient tout initié avec la possession, comme nous y reviendrons. Je dus en effet maintes fois me faire violence au moment de coucher sur papier le souvenir de ces expériences singulières et totalement inattendues¹⁴. Un extrait de mon carnet de notes traduit bien cette appréhension :

¹³ L'étude de Carmen Opiari (2004) est une belle exception à cette règle.

¹⁴ Le déroulement des événements décrits était pour moi une véritable « nouveauté ». Alors que je fréquentais le *candomblé* depuis une dizaine d'années, je n'avais jamais ressenti auparavant le moindre signe précurseur d'une propension à entrer en transe.

« Faut-il sacrifier les dieux sur l'autel de la Science ? Cette question m'obsède depuis la 'manifestation'¹⁵ d'*Ode*¹⁶ dans ma propre chair en cet après-midi du 09 août 2003. Car c'est bien d'un sacrifice dont il est question : chercher à mettre des mots sur l'indicible ne peut que transformer une des plus intenses manifestations de Vie en Nature Morte. Car je sais que toute tentative d'élucidation de ce 'mystère' en atténuerait les couleurs, les reliefs, le souffle... Nos sens ne 'pensent' pas, ils 'savent', malgré nous. Il m'apparaît à présent clairement que dans la 'manifestation' d'un *orixá*, c'est bien du langage des sens dont il est question, et qui est à mille lieues de celui des mots. Dans les lignes qui suivent, je ne propose aucune traduction mais plutôt une sorte d'« annexe » à l'expérience vécue, une tentative de mise en parole des sens, avec tous les risques que cela représente pour la préservation de ce mystère intime. Aussi, je tiens à mettre en garde ceux qui voudraient faire de cette description un prototype du phénomène de transe, car elle est le fruit de la culture à laquelle j'appartiens, de ma personnalité et de mon parcours personnel au sein du culte étudié.

Mais mon désir de garder une trace écrite de ces expériences l'emporta sur la crainte de les transformer en simple objet de réflexion. Ce qui m'encouragea ici, c'est la rareté des auto-descriptions de la transe par les possédés eux-mêmes¹⁷. Dès 1921, Traugott Oesterreich écrit d'ailleurs à ce sujet : « cette pénurie de relations autodescriptives a une raison psychologique profonde qui tient à la nature même de l'état de possession. Il s'agit en partie d'états qui impliquent une amnésie postérieure plus ou moins complète, de sorte que, généralement, la plupart des possédés sont hors d'état de dépeindre leur condition » (cité par Rouget 1990 : 49).

Mes propres observations tendent toutefois à nuancer une telle affirmation. L'amnésie provoquée par la possession peut en effet être de

¹⁵ La « manifestation » correspond à l'étape ultime de l'apprentissage. Il s'agit d'une possession mature et « complète ». Lors de cette étape de la transe, les initiés sont censés être complètement « agis » par leur *orixá*. Cet état est censé déboucher sur une amnésie totale.

¹⁶ Divinité d'origine yoruba, *Ode*, également appelé *Oxóssi*, est la divinité (ou *orixá*) de la chasse.

¹⁷ S'il est vrai que les témoignages de possédés restent fort rares, ceux concernant les transes chamaniques sont plus nombreux. Le plus riche qu'il m'ait été donné de lire, à la fois en termes ethnographiques et de réflexion méthodologique, est celui de Robert Desjarlais qui, dans le premier chapitre de son livre, analyse son expérience d'apprenti chamane et le statut épistémologique des savoirs accumulés au cours de ses « voyages » chamaniques (1992 : 3-35).

trois ordres : elle peut être réelle, conventionnelle ou de l'ordre du « secret intime ». Par « réelle », j'entends que la possession peut impliquer une amnésie physiologique (partielle ou totale) de la période durant laquelle l'initié est possédé. Cette perspective est cohérente avec le témoignage de la majorité des initiés interrogés, ainsi qu'avec ma propre expérience de la possession. Mais cette amnésie est également conventionnelle. L'amnésie réelle ou physiologique peut, dans de nombreux cas, n'être que partielle. Elle se conjugue alors avec une amnésie conventionnelle ou sociale, implicitement imposée par les « préceptes » [*preceitos*] culturels du phénomène de possession. En effet, l'absence de discours sur sa propre possession relève également d'un mécanisme social de légitimation : l'individu n'a pas à se souvenir du passage de la divinité dans son propre corps, car un tel souvenir serait le signe d'une possession partielle ou tout simplement feinte. Ce silence peut également relever d'une forme de pudeur que l'on attend de tout initié/possédé : la possession d'un initié par son *orixá* rend « indécent », pour employer l'expression d'un fils-de-saint, ce type de commentaire. Enfin, cette amnésie relève également du « secret intime », dans la mesure où la possession est vécue par le possédé sur le mode d'une relation d'intimité, particulièrement intense, avec sa (ou ses) divinité(s). Beaucoup d'initiés désirent garder pour eux leur vécu de la relation au divin, afin d'en préserver l'intensité. La réticence à parler de sa propre transe traduit également la volonté de garder pour soi une telle expérience : la partager avec autrui risquerait d'en atténuer la force, voire de la dénaturer¹⁸.

Les premiers signes et « l'irradiation »

J'ai ressenti les premiers signes d'une « irradiation »¹⁹ le 04 octobre 2002 au cours du « bain de feuilles » (*amassi*) d'une fille-de-saint de mon oncle d'initiation²⁰ (Paulo), dans un *terreiro* de João Pessoa (une ville située à

¹⁸ L'exercice proposé ici relève donc, selon la perspective de l'initié, d'une absence de pudeur proche de la délation, tout comme d'un manque de respect (dans les deux sens de l'expression) des conventions sociales qui sous-tendent l'amnésie sociale de la possession. Malheureusement, tel semble être le prix à payer pour passer du savoir « indigène » au savoir scientifique...

¹⁹ « L'irradiation » correspond à des symptômes « légers » tels que des picotements dans l'extrémité de membres, des vertiges, des sensations de chaleur, de poids inhabituel du corps, etc. Ces sensations apparaissent la plupart du temps au début de l'apprentissage ou encore lors des signes avant-coureurs de la « manifestation ».

²⁰ L'organisation sociale des cultes afro-brésiliens est fondée sur l'établissement de liens de parenté initiatique entre ses différents membres. Ainsi, avec l'initiation, le novice en vient à

environ 120 kilomètres au Nord de Recife). Au moment où Paulo, qui menait le rituel, débuta le répertoire d'*Ode*, qui était l'*orixá* principal de la jeune fille – mais également le mien –, je sentis un long frisson mon parcourir la nuque, et tous les poils de mon corps se hérissèrent. Sur le coup, j'ai été surpris par cette réaction qui fut tout de suite remarquée par une fille-de-saint du *terreiro* qui était à mes côtés, et qui me sourit. Par la suite, l'apparition de tels frissons se fit plus fréquente lors des différents rituels auxquels j'ai assisté dans les semaines qui précédèrent mon initiation, prévue pour le 03 janvier 2003. Ils survenaient généralement lors des moments les plus chargés émotionnellement, caractérisés par une forte participation collective et diverses « manifestations » d'*orixá* chez les autres initiés. Mis à part ma première « irradiation », décrite ci-dessus, il n'y avait alors aucun rapport systématique avec la divinité – *Ode* – qui m'avait été attribuée²¹.

Une deuxième étape allait être franchie au cours de mon initiation, qui prit place durant la nuit du 03 au 04 janvier 2003. Le premier événement marquant eut lieu au moment de l'*amassi*. Je livre ici mes notes de terrain, prises le surlendemain de l'événement²² :

« Quelque chose s'immisça en moi. Une force envahit mon corps par la colonne vertébrale. Elle transita de bas en haut, forçant mes jambes à se tendre. L'*odemata* [petite sculpture en fer forgé représentant un arc et une flèche, symbole de l'*orixá Ode*] était posé sur ma tête. *Ode* était présent, il s'« approcha » de moi. Cependant, je suis tout le temps resté conscient. J'ai alors décidé de laisser couler cette force, je me suis laissé aller à cette nouvelle sensation. Je me rappelle que les prémisses étaient une accélération rapide du pouls, le cœur frappant dans ma cage thoracique, et une augmentation de l'amplitude de mon souffle. Júnior parle quant à lui d'« une sensation horrible, car tu ne sais pas où tu vas ». J'ai pour ma part trouvé cela fort agréable, car il s'agissait d'une sensation de force que jamais je n'avais ressentie avec une telle intensité.

acquérir de nouveaux parents (dits « de saint »), mais également de « nouveaux » ancêtres appartenant au lignage initiatique et/ou biologique de ses initiateurs.

²¹ Chaque individu est censé être le « fils » ou la « fille » d'un *orixá* particulier. C'est l'oracle qui confirme l'identité de cette divinité.

²² Je précise que la prise de notes est normalement interdite au cours de la période de réclusion, qui s'étend sur une période de trente-neuf jours dans le *xangô* de Recife. L'autorisation d'écrire me fut concédée au terme d'une « négociation » très tendue avec ma divinité à travers l'oracle.

Une phrase à ce moment traversait mon esprit : « l'*orixá* est un secret pour soi », un secret intime logé au plus profond de ma chair, impénétrable. Des images me traversaient l'esprit, celles de gens « irradiés » que j'avais pu observer les mois précédents, le corps tremblant comme le mien à ce moment-là. Je pouvais ressentir dans mon propre corps ce que ces personnes ressentaient alors, ce qui poussait certaines à pleurer, d'autres à rire. Le corps en vibration, un frisson nucléaire, une secousse tellurique, incontrôlable²³ ».

Le recours à un langage poétique, ou du moins évocatoire, s'est avéré nécessaire pour chercher à rendre compte de ces sentiments intenses. La corrélation entre les indices de ce qui me fut par la suite décrit comme une « irradiation » et l'augmentation de la participation collective et de l'investissement émotionnel du père-de-saint, ne laissa aucun doute, pour les participants au culte, quant à l'interprétation de tels signes comme l'« agissement » (*atuação*) de l'*orixá* dans mon propre corps. Une nouvelle description tirée de mes notes, et portant sur le moment qui suivit le « bain de feuilles » (*amassi*) et précéda la *feitura*, le rituel initiatique par excellence, me permettra de décrire le climat dans lequel l'initiation est menée.

« Le 'bain de feuilles' terminé, la 'vibration' qui me parcourut la colonne vertébrale s'est éteinte comme elle était venue, tout en douceur. On m'a ensuite conduit dans le sanctuaire (*peji*) où l'on m'a assis sur un petit tabouret face à l'*assentamento*²⁴ d'*Ode*. Spontanément, je me suis alors mentalement adressé à Lui, Le remerciant de s'être 'approché' de moi, je Le remerciais de m'avoir fait vivre ce moment d'une rare intensité. L'attente s'est ensuite installée. J'avais l'esprit brouillé, et il ne me restait que de vagues souvenirs de cet instant. Je me souviens cependant que Júnior-ogã et Bino, mes deux 'parrains-de-feuilles'²⁵ préparaient

²³ Les affirmations, parfois péremptoires, de certains passages doivent être resituées dans le contexte particulier de la réclusion initiatique, laquelle est chargée d'un climat émotionnel et psychologique particulier. Je demande donc au lecteur de prendre le recul nécessaire pour apprécier ce témoignage à sa juste valeur.

²⁴ L'*assentamento* est le nom donné à l'autel de l'*orixá*, destiné à recevoir le sacrifice. Dans ce cas précis, l'*assentamento* d'*Ode* était constitué d'un large plat en terre cuite, appelé *aguidal*, contenant de nombreux morceaux de fers ainsi que l'*odemata* et des flèches en fer forgé.

²⁵ Il s'agit d'un statut directement associé à la fonction rituelle qui consiste à préparer les plantes (appelées « feuilles ») entrant dans la préparation de l'*amassi*.

différents *axés*²⁶ : poudres bleue, blanche, noire et rouge dans une assiette, *lingua de sapo* [plante aux vertus cicatrisantes, associée à l'*orixá Oxalá*] et miel dans une autre. Un énorme cafard surgit alors de derrière l'*assentamento* d'Ogum [*orixá* forgeron], ce qui me sortit de mon 'brouillard mental', car je me suis écrié : 'regardez ça, quel énorme cafard !' Mais Júnior-ogã me réprimanda immédiatement : 'laisse donc les cafards, les fourmis et les mouches de côté et concentre-toi sur ton *orixá* !' Luizinho, un autre chef de culte, apparut alors dans le *peji*. Il s'affairait également aux préparatifs : ciseaux et rasoir venaient d'être trempés dans l'*amassi*. Il souriait, et s'adressa à moi qui suivais chacun de ses gestes de manière interrogative : 'c'est pour cela que j'aime ces choses-là !', me souffla-t-il de manière complice ».

La *feitura* est le rituel initiatique par excellence, au cours duquel le corps de l'initié est scarifié en de nombreux endroits. Ma *feitura* fut le théâtre d'une situation particulière qui ne peut être directement assimilée au phénomène de transe, mais qui souligne la subtilité des mécanismes de son évaluation :

« Peu de souvenirs précis me restent de cet événement, car l'intensité émotionnelle était à son comble : j'avais l'esprit trouble, embué. La sensation de la lame de rasoir dans la peau est celle d'une brûlure : supportable. Du moins, c'est ce que j'ai pensé au début, car très vite ma tension chuta et ce fut le trou noir. Une image dont je me souviens toutefois clairement est celle de mon réveil : le visage, mais surtout la bouche de Júnior, mon initiateur, en train d'invoquer *Ode* avec toute son autorité de père-de-saint à quelques centimètres de ma tête ! Dès que j'émergeai, il m'ordonna de m'asseoir. Mon corps devait être soutenu car j'étais vidé du moindre tonus musculaire. Il demanda à Lucinha, mon initiatrice, s'il continuait ou s'il attendait un peu. Lucinha lui dit que le mieux était de terminer au plus vite. Júnior poursuivit alors en dessinant dans ma chair les dessins de la « nation » *Nagô* à laquelle j'appartenais désormais ».

Lors de discussions postérieures à l'initiation avec plusieurs des personnes présentes lors de la *feitura*, j'ai réalisé qu'à aucun moment mon évanouissement n'avait été interprété comme l'« agissement » de mon

²⁶ Les *axés* sont les substances porteuses de *axé*, l'« énergie vitale » mise en circulation au cours des différents rituels.

orixá. Les gens l'attribuaient généralement au fait que j'étais étranger et que « je n'étais pas habitué à toutes ces choses-là ». Lorsque je leur expliquais qu'il m'était déjà arrivé de perdre connaissance à la suite d'une simple coupure, ils faisaient signe qu'à présent ils comprenaient mieux la cause de mon évanouissement. Aussi, lorsque j'interrogeai Júnior sur le pourquoi de ses invocations musclées à *Ode* alors qu'il s'avait que l'*orixá* n'était pas responsable de ma perte de connaissance, il me répondit tout simplement que l'*orixá* était de toute façon « proche » de moi et que l'invoquer revenait à lui demander de m'aider à traverser cette épreuve.

Peu après, le rituel sacrificiel (*obrigação*), qui suit la *feitura*, allait correspondre à l'intensification des symptômes ressentis au moment du premier *amassi*. Mais retournons à mon carnet de notes :

« Vint le bouc pour l'*orixá Exu*²⁷, le bouc pour l'*orixá Ogum* puis le porc pour *Ode*. On amena l'animal qui se débattait et criait comme un forcené. Il avait les pattes attachées et était difficilement soulevé du sol par six hommes. Une plate-forme pour le déposer fut improvisée avec des casiers de bière. Le porc fut sacrifié, par égorgement. Le gros du sang fut versé dans l'*assentamento* d'*Ode* puis sa tête tranchée fut portée sur la mienne. Le sang coulait, chaud, et me couvrit entièrement la tête d'un chapeau vermeille. Je devais maintenir cette tête sur la mienne mais très vite j'ai commencé à faiblir, elle me paraissait extrêmement lourde. Deux personnes, dont Luizinho, s'en aperçurent et m'aidèrent à la maintenir en équilibre (je ne sais que très peu de choses sur ce qui se passait alors autour de moi). Du sang était récolté dans une tasse et mélangé en permanence par Zite, la mère de Júnior, afin qu'il ne coagule pas. On plaça alors la partie tranchée de la tête face à mon visage. L'odeur chaude de la viande m'enveloppa entièrement. On m'invita à m'abreuver du sang qui s'échappait de cette chair encore palpitante. Vint ensuite ce qui me sembla être une procession interminable de cous de lapins, poulets et pintades ensanglantés. Tous furent passés sur ma tête, mon cou, mon torse, mes mains, mes pieds et transitèrent ensuite par ma bouche. Des hauts le cœur commencèrent à me secouer. Sucrer le sang de la chair du cochon et des lapins ne me posa pas de problème, car mon corps était à nouveau parcouru d'une légère vibration comme au cours de l'*amassi*. De plus, l'expérience était complètement neuve, le goût du sang

²⁷ L'*orixá Exu* se doit d'être toujours servi en premier dans la mesure où il remplit la double fonction rituelle de protecteur du lieu de culte, et de messager auprès des *orixás*.

une découverte : j'étais comme 'anesthésié' à ce qui m'arrivait... Mais la succession des animaux suivants me sembla interminable.

Un des moments les plus intenses fut lié à la sensation du sang chaud coulant du cou des pintades sur ma tête, mes épaules, mon dos. C'est à ce moment-là que mon corps fut à nouveau parcouru de tremblements irrépressibles, au-delà du dégoût, de la peur, du bien ou du mal-être, tel un moment de faiblesse couplé à la sensation d'une force inégalable. Un sentiment mêlé de vacuité et de toute-puissance. Au plus fort de cette 'présence', je perdis conscience pendant quelques secondes. Je le sais, car je me suis vu revenir à moi, couché dans les bras de plusieurs personnes, sans aucun souvenir des instants précédents ».

Au regard de l'enthousiasme ambiant, j'avais l'intuition que je venais de vivre un événement directement lié à mon *orixá*. Cette intuition me sera confirmée par la suite car, cette fois, mon évanouissement fut bel et bien attribué à l'« agissement » de ce dernier.

Ma « sortie de *iaô* »²⁸ donna lieu à un événement similaire dont je donne ici une rapide description. La « sortie » en question eut lieu le 20 janvier 2004 au cours de la fête de l'*orixá* de Júnior, mon initiateur²⁹. Après que Júnior m'a fait parcourir les quatre coins de la pièce en me tirant par mes colliers initiatiques, et après avoir dansé face aux tambourinaires, la fatigue se fit sentir...

« Paulo se plaça face à moi et commença à invoquer mon *orixá* à quelques centimètres de mes oreilles. Il invoqua également plusieurs ancêtres familiaux, dont Malaquíás, son propre père, en pointant alors son doigt vers son portrait, situé sur un des murs du salon³⁰. Ses paroles étaient comme de légères décharges électriques... Lorsqu'elles arrivaient jusqu'à moi, elles provoquaient de ces longs frissons annonçant « le rapprochement » (*aproximação*) de l'*orixá*. Ma danse s'amplifia alors... Un sursaut d'énergie et une envie irrésistible de me laisser aller à la danse m'envahirent... Mes gestes étaient fluides, comme indépendants de mon contrôle... Je me sentais bien, fort... J'étais soulevé, arraché à moi-même par l'assemblée dont les chants et les mouvements semblaient

²⁸ Il s'agit de la cérémonie au cours de laquelle le nouvel initié est montré à la communauté, idéalement possédé par son *orixá*.

²⁹ Dans mon cas, la « sortie de *iaô* » prit place vers la moitié de la période de réclusion.

³⁰ Cette information me fut confirmée par mon frère cinéaste qui était présent et qui me raconta la scène en détail.

m'atteindre et résonner directement dans mon propre corps. Je me souviens de cette sensation de rentrer dans la danse, de ne plus penser à mes pas (de peur de mal faire, de faire preuve de maladresse) mais de me laisser guider par eux... Tout prit une autre dimension, une amplitude jusqu'alors inconnue de moi : la musique, les tambours m'emplissaient, l'espace s'évanouit, comme si les limites du monde s'arrêtaient aux limites de mon corps... Et ce fut comme un flash, une contraction de l'espace en un seul point situé en moi, comme une poussée extraordinaire d'adrénaline qui me tendit le corps, jeta un voile devant mes yeux et me laissa groggy, apeuré et pantelant ».

Un pas supplémentaire fut encore franchi lors du « bain de feuilles » précédant une nouvelle *obrigação*, le dix-neuvième jour de réclusion. Voici les notes cherchant à décrire les sensations attachées à cet état, prises le jour même, en soirée :

« Au début du bain, je me suis d'emblée laissé aller à la douce sensation de l'eau sur ma tête, et l'odeur fraîche des herbes m'enveloppa tout entier. Dès le premier chant pour *Ode*, partant du bas de l'échine, un long et intense frisson me parcourut tout le dos, hérissant tous les poils de mon corps, jusqu'à la base des cheveux. Ce frisson, contrairement à un frisson ordinaire, perdura. Quelques instants plus tard, mon corps se mit à trembler, mon cou se raidit. Ce fut une sensation unique et d'une rare intensité. Cette fois, j'étais plus serein et je pouvais réellement me relâcher et prêter attention à ce qui se passait en moi³¹. Tout mon corps vibrait mais je restais conscient. Je pressentis pour la première fois que si l'intensité augmentait, je risquais de basculer dans un état de conscience différent – ou d'inconscience –, car déjà mes oreilles bourdonnaient et ma vue se troublait quelque peu. Or, le répertoire d'*Ode* arrivait à sa fin. L'intensité du « rapprochement » s'amenuisa doucement jusqu'à s'éteindre complètement. Mon corps s'affaissa alors, vidé de tout tonus musculaire... Ma tête pesait une tonne, ma chair était comme anesthésiée. Mais au fur et à mesure que je récupérais mes forces, je me vis plongé dans un état de béatitude, euphorique, comme si je venais de voir la Sainte Vierge ! J'avais envie d'embrasser tout le monde, de remercier Dieu et tous les saints de m'avoir octroyé cette « grâce ». Júnior vint alors voir comment je me sentais et commenta spontanément

³¹ Je fais référence ici à l'épisode de mon premier *amassi* où j'étais, de fait, bien plus angoissé.

en s'approchant de moi : 'cette fois, c'était très fort ! Il ne va pas tarder' ».

Par ce commentaire, le « père-de-saint » me faisait savoir qu'il s'agissait d'une forte « irradiation » et que, selon lui, la possession complète (ou « manifestation ») était imminente. Je dus attendre une *obrigação* offerte six mois plus tard pour connaître ce qui me sera décrit comme la « manifestation » de mon *orixá*.

La « manifestation »...

Le dernier épisode qui marqua le franchissement d'une étape supplémentaire dans le développement – c'est-à-dire l'intensification – des symptômes liés à la transe, eut lieu lors de l'*obrigação* à *Ode* qu'il me fut conseillé d'offrir avant mon retour en Belgique prévu pour septembre 2003. Dans les notes que je pris peu après la cérémonie, j'écris :

« L'*obrigação* commença vers 10 heures du matin, par le sacrifice de deux poulets à *Exu*, puis d'un grand coq à *Ogum*. Júnior passa ensuite à *Oxalá*, histoire de ne pas l'exposer à trop d'huile de palme rouge (*dendê*)³². Il passa ensuite à *Ode* qui allait recevoir un grand bouc, un couple de lapins, de hamsters, de pintades, de pigeons et... un caméléon ! Comme il était question de mon *orixá*, je fus invité à m'agenouiller face à l'*assentamento* où ces animaux allaient être sacrifiés. Une fois détachée, la tête du bouc fut déposée sur la mienne. Je me suis alors souvenu de la sensation du sang sur le visage, le cou, les épaules telle que je l'avais vécue lors de la première *obrigação* de mon initiation... J'ai senti mon cou se crispier, tirant vers le bas ma tête qui tremblait légèrement. Mais cette première vague passa lorsque la tête fut retirée. Déjà, je me disais que ce ne serait pas pour aujourd'hui, même si l'intensité de cette première « irradiation » me rappelait directement celle dont j'avais été parcouru lors de mon second *amassi*. Vint alors le tour du caméléon. L'animal, d'une longueur totale de plus ou moins un mètre, donna du fil à retordre aux *ogãs* [les officiants rituels qui secondent un père-de-saint], qui durent se mettre à quatre pour le maintenir tranquille et lui attacher les pattes. Finalement, l'animal fut amené face à l'*assentamento* où je me tenais toujours agenouillé. Durant cette pause de

³² Cet *orixá* – c'est-à-dire les objets permanents composant son autel ou *assentamento* – a une *quizila* (prohibition de contact) vis-à-vis de cette substance.

plusieurs minutes, j'étais resté concentré, m'adressant mentalement à *Ode*, renouvelant mes vœux. Le sacrifice eut lieu et le sang du caméléon fut versé dans l'*assentamento* puis sur ma tête, ce qui (r)éveilla une nouvelle « vague » de tremblement et de crispations du cou. Mes épaules étaient tendues et la circulation se faisait avec difficulté dans mes avant-bras. Mes mains tremblaient et picotaient. Vinrent ensuite les autres animaux : hamsters, pintades, etc. Je me souviens que devant ce défilé de têtes tranchées dont j'étais moi-même devenu le réceptacle du sang – chacun des cous passait par ma tête, mon corps puis ma bouche –, la vibration s'amplifia. A un moment donné, que je ne discerne plus très bien, la scène qui se passait devant mes yeux s'effaça quelque peu. Júnior invoquait fermement *Ode*, à quelques centimètres de ma tête. Cette fois, contrairement aux épisodes précédents, je sentais que chacun de ses mots m'atteignait. Sa voix me paraissait extrêmement puissante. La musique³³ prit alors une autre dimension, m'atteignant elle aussi directement aux entrailles. Je commençai à balancer le buste d'avant en arrière, car j'étais subitement pris d'une envie irrésistible de bouger. Je ne peux pas dire si ce premier mouvement fut volontaire ou non. Je sais qu'il se mit en place et qu'il me faisait du bien. J'étais alors envahi d'une « overdose énergétique ». La sensation que j'éprouvais était celle d'un corps trop petit pour toute cette force qui me venait de je ne sais où... Cela me faisait peur, mais en même temps m'enivrait. J'avais envie de crier cette force mais je n'osais pas. Júnio (Júnior), que je distinguais encore, m'aida à me relever. Mes souvenirs à partir de ce moment sont extrêmement vagues. Je ne distinguais plus très bien ni les sons ni les formes. Je ne dansais pas : j'étais « dansé »... Je n'étais plus entièrement moi... ou j'étais en partie quelqu'un d'autre... Cette sensation était accentuée par une multitude d'images mentales qui se juxtaposaient à la réalité du monde extérieur : j'étais en pleine chasse, d'une légèreté extrême, comme résolu à affronter les bêtes les plus féroces... Je me souviens d'un animal énorme, vraisemblablement un sanglier, couché à mes pieds, ensanglanté... Je me souviens surtout de son odeur, plus que de son image³⁴... Tout défilait, incontrôlable, mon corps se mouvait par

³³ Il s'agissait essentiellement de chants destinés à mon *orixá*, uniquement accompagnés d'*agbés*, des calebasses couvertes de perles.

³⁴ Cette image, olfactive et visuelle, me poursuivit dans les semaines qui suivirent l'*obrigação*, car elle m'était familière... Je me suis alors vaguement souvenu d'une scène vécue avec mon père – j'avais, je pense, une dizaine d'années à l'époque –, qui percuta une fois en pleine nuit un animal avec sa jeep au cœur d'une forêt ardennaise. Je ne me souviens plus de quel animal il s'agissait exactement (une biche, un sanglier, ...) mais je

lui-même, *out of control*, miraculé... Sensation de liberté extrême... Je ne savais plus qui était là, ni quelles musiques étaient jouées... Je ne me souviens pas de mes mouvements, mon esprit était prisonnier d'une étrange liberté, dans un rêve plus qu'éveillé, incarné ! Dans mes muscles, mes os, mes viscères, mon cerveau ! J'étais dans les mains d'*Ode*, ou plutôt j'étais son corps, invincible ! Puis les chants se sont tus. J'ai alors éclaté en sanglots, sur le sol, le corps vidé de toute force, tel un fœtus dans le ventre de sa mère. Ma respiration courrait toujours mais mon corps était entièrement décontracté. On me souleva. Je mourais de chaud, comme fébrile, j'avais soif. J'étais apathique et euphorique à la fois... Apathique, car je me sentais comme vidé de ma substance. Euphorique, car j'avais le sentiment que je venais de vivre quelque chose d'extraordinaire... Petit à petit, mes forces sont revenues. Ma bouche cependant continuait à être tirée vers le bas durant de nombreuses minutes, les muscles de mon menton tremblant pour se relâcher complètement et pour que mon visage, entièrement crispé, reprenne son expression habituelle ».

Le temps de la « reprise »

Suite à ce parcours de mes notes de terrain, je voudrais, dans un premier temps, revenir sur une série de données ethnographiques qui me poussent à croire que l'évocation « anthropoétique » proposée (limitée d'ailleurs par mes bien piètres talents d'écrivain) rejoint ou, du moins, s'avère cohérente avec l'expérience de la possession que vivent bon nombre de possédés du *xangô*. Dans un second temps, je soulignerai ce qui me semble être les principales divergences entre mon expérience de la possession et celles des autres adeptes. Cette analyse – tout comme les descriptions antérieures – porte principalement sur le travail rituel lié à l'apprentissage de la transe de possession. La raison de ce choix est facilement justifiable. Il faut en effet savoir que dans le *xangô* de Recife, la danse des *orixás* ne peut en aucun cas « être enseignée lorsque la personne se trouve dans son état de conscience normal » (Segato 1995 : 170). L'enseignement explicite prend place exclusivement au cours des épisodes rituels, lorsque la divinité se « manifeste » chez son « enfant ». Contrairement au *candomblé* présent dans d'autres régions du Brésil (Opipari 2004 : 319), cet apprentissage n'est pas

sais que je dus l'aider à le porter dans la jeep et que sa forte odeur, mêlée à celle du sang chaud, m'avait profondément marqué.

non plus systématisé durant la réclusion initiatique. C'est donc aux conditions d'émergence et de développement de ce phénomène, au cours de l'activité rituelle, qu'une attention toute particulière doit être consacrée.

A propos des convergences...

Différents témoignages recueillis auprès de mes initiateurs et de mes frères et sœurs-de-saint soulignent plusieurs similarités avec les symptômes psychophysiologiques que j'ai moi-même ressentis aux différentes étapes de mon apprentissage de la possession. De manière récurrente, il est en effet question dans ces témoignages de tremblements irrépessibles, de tachycardie, de picotements dans l'extrémité des membres, d'étourdissements, de longs frissons dans le dos et sur tout le corps, de troubles de la vue, de l'audition, de l'équilibre, d'« envie de pleurer sans raison », de bouffées de chaleur ou, au contraire, d'une sensation de froid, etc. Je pense être passé, à un moment donné de mon apprentissage, par la plupart de ces symptômes.

Une autre série de convergences provient de l'observation de nombreux possédés au cours de mon enquête ethnographique, et porte plus spécifiquement sur les mécanismes d'émergence de la transe. Un premier constat s'impose très vite à l'observateur attentif. Même si une forte corrélation existe entre les rituels impliquant une stimulation sensorielle importante et l'engendrement de la transe, il ne peut être question d'automatisme³⁵. De plus, la transe se décline en une multitude d'états dont les signes visibles peuvent aller de légers frissons à de fortes convulsions, accompagnés de divers degrés de conscience³⁶. Il est toutefois possible de discerner plusieurs catégories de facteurs contribuant à faciliter l'engendrement de la transe de possession.

Mon ethnographie a mis en évidence le lien affectif particulièrement intense qu'entretiennent certains individus vis-à-vis d'un ou plusieurs chants

³⁵ Gilbert Rouget fut un des premiers à souligner l'inadéquation de la notion de « réflexe » pour expliquer les mécanismes d'engendrement de la possession (1990 [1980] : 325-337), car cette notion ne permet de rendre compte ni de la faillibilité de tels mécanismes, ni de la multiplicité des contextes d'occurrence, ni de la complexité et de la variabilité des éléments intervenant dans le déclenchement (mise en condition psychique, traitements corporels, implications relationnelles et symboliques de l'événement rituel, etc.).

³⁶ « Conscient » est employé dans le sens d'« un mode d'accès sélectif à des opérations perceptives, motrices, mentales qui, dès lors que ce mode opère, prennent une qualité particulière, celle d'être conscientes » (Jeannerod 2002 : 114-115).

rituels (*toadas*). Cet écho émotionnel peut dépendre de l'association de certaines *toadas* avec :

- certaines séquences rituelles particulièrement chargées émotionnellement (le chant donné par l'*orixá* au cours de la séance de « dation du nom »³⁷ apparaît comme paradigmatique d'une telle association) ;
- un *orixá* en particulier (généralement l'*orixá* principal de l'initié) avec lequel l'individu entretient une relation privilégiée ;
- un personnage illustre, souvent un ancêtre familial ou un être cher décédé, lui-même associé à un *orixá* en particulier.

Ce type d'association apparaît clairement, en ce qui me concerne, au cours de plusieurs épisodes rituels décrits dans mes notes, et on le retrouve également chez la grande majorité des possédés. Pour revenir à mon propre cas, lors des différents « bains de feuilles », par exemple, les symptômes de l'« irradiation » survenaient précisément au moment où le père-de-saint passait des chants de préparation de l'*amassi* à ceux de mon *orixá*. Un autre exemple d'association, plus clair encore, est donné par ma « sortie de *iaô* ». Dans ce cas précis, l'intensification des symptômes prit place lorsque Paulo, tout en chantant pour mon *orixá*, invoqua Malaquíás, « mon » grand-père initiatique, à qui un véritable culte est rendu dans la famille-de-saint étudiée. L'invocation d'un ancêtre familial, couplée aux chants de l'*orixá* de l'initié, constitue une « technique » fréquemment mobilisée par les chefs de culte pour provoquer le « rapprochement » de l'*orixá* chez ce dernier.

Mais de manière plus générale, on peut remarquer que le « travail rituel » contribue à la transformation des dispositions émotionnelles de l'individu. Ce « travail » donne lieu à une situation en apparence paradoxale. S'il est vrai que chacun réagit selon sa propre « perméabilité émotionnelle » aux nombreux stimuli mobilisés au cours de l'action rituelle, cette perméabilité varie notamment en fonction de l'ancienneté de l'individu dans le culte. L'exposition aux mêmes stimulations dans des conditions fort similaires, répétée au fil des années, non seulement *facilite la réponse émotionnelle* aux différents stimuli, mais *augmente également le contrôle* sur ces réponses. Examinons rapidement ce mécanisme complexe.

Quand je dis que la réponse émotionnelle aux mêmes stimuli est facilitée, j'entends par là que l'émergence de la transe chez une personne plus

³⁷ Je fais référence ici au rituel de « sortie de *iaô* », au cours duquel l'*orixá* qui possède le nouvel initié est invité à crier son nom ainsi que sa *toada* de prédilection.

expérimentée exigera, en général, une moindre stimulation sensorielle que pour un novice. Cette réponse facilitée, qui peut agir à la fois sur le déclenchement des premiers symptômes et sur l'augmentation de leur intensité, je l'ai directement ressentie au fil de mes diverses expériences de la transe. Deux éléments semblent avoir exercé une influence centrale en ce qui me concerne. Il s'agit des invocations, comme rapidement exposé ci-dessus, mais aussi des sensations liées aux différentes séquences rituelles. Concernant les invocations, mes observations me poussent à penser qu'elles jouent un rôle déterminant dans le surgissement de la possession pour l'ensemble des initiés. Elles participent à ce que Gilbert Rouget a appelé la dimension « identificatoire » de la possession. Quant au rôle des sensations, et tout particulièrement des odeurs, elles participent à la composition de ce que j'ai proposé d'appeler la « constellation somatique » de l'*orixá* (Halloy 2005). Très succinctement, cette « constellation »³⁸ consiste en une matrice générative d'émotions spécifiques³⁹, qui est formée par l'agencement, au cours de l'activité rituelle, entre (1) des stimulations sensorielles produites *via* la musique, les bains (de feuilles, de sang), l'ingestion de breuvages (feuilles, sang), la douleur (scarifications) et/ou certaines « conduites motrices » (Parlebas 1999) spécifiques (telles que la danse, l'immobilité imposée, etc.), et (2) la réorientation cognitive engendrée par les invocations, la manipulation des objets cultuels et les diverses *toadas*.

Avec la répétition de l'expérience de la possession, en même temps que la sensibilité à chaque élément de la « constellation somatique » semble accrue, le contrôle de la réponse émotionnelle l'est également. On peut discerner diverses formes de contrôle de la transe chez les initiés expérimentés. Très brièvement, j'ai pu observer qu'un initié aguerri se montre capable de « repousser » sa propre possession, même si une telle capacité d'action sur la « volonté de l'*orixá* » à se « manifester » n'est, dans la plupart des cas, que temporaire. J'ai également observé plusieurs situations rituelles dans lesquelles la personne, selon toute vraisemblance, se montrait capable d'« auto-induction » (Rouget 1990 [1980]) de la possession, soit en intensifiant le processus émotionnel déjà amorcé, soit en le provoquant. De telles auto-inductions peuvent prendre deux formes distinctes, mais souvent étroitement corrélées. Soit celle d'un engagement

³⁸ L'idée de « constellation somatique » est une tentative d'application de l'hypothèse des « marqueurs somatiques » d'Antonio Damasio (1995) à l'analyse des rapports entre rituel, émotion et possession (voir Halloy 2005).

³⁹ Ces émotions constituent, comme je le défends ailleurs, le substrat psychophysique du phénomène de transe (Halloy 2005).

corporel plus intense dans la danse ou le chant, l'initié augmentant ainsi son état de concentration et d'absorption, c'est-à-dire de focalisation sur ses propres pensées et sur ses propres sensations⁴⁰. Soit celle de la mobilisation affective d'images mentales directement liées à la divinité pour laquelle on danse – c'est alors un travail de la dimension « identificatoire » de la possession. Le témoignage suivant de Luizinho, un chef de culte, souligne bien la relation étroite entre l'engagement dans l'action et la mobilisation cognitive et affective qu'il engendre :

« J'aime beaucoup danser pour *Xangô* [la divinité du tonnerre] parce que ce n'est pas toutes les fois [que cela est possible pour moi] lors des *toques*. J'ai beaucoup de respect [pour cet *orixá*] car il s'agit du saint de ma mère, de la Maison [*terreiro*], c'est *Xangô*... Elle est une personne qui aujourd'hui a 73 ans. *Lorsque je danse pour Xangô, je vois ma mère [possédée] avec l'orixá à mes côtés. Je le fais et me viennent ces images, de ma mère avec Xangô, et à ce moment je lui demande plein de bonnes choses pour elle !* Qu'il 'soutienne' son *ori*, qu'il 'soutienne' sa tête parce que j'ai vraiment besoin d'elle, j'ai besoin de mener de l'avant cette maison ».

On le voit, la mobilisation de telles images mentales peut contribuer à l'émergence des symptômes de la transe, ou à l'intensification de ses signes avant-coureurs⁴¹. En ce qui me concerne, j'ai été capable d'un contrôle extrêmement faible des symptômes liés à la possession. Mais je ne suis qu'un novice dans l'apprentissage du phénomène : la possession n'est pas encore pour moi une expérience corporelle familière, et ce indépendamment du fait que, par ailleurs, je prétends pouvoir maîtriser de mieux en mieux ce phénomène d'un point de vue conceptuel⁴². Toutefois, je pense avoir

⁴⁰ Erika Bourguignon (1970) et Tanya Luhrmann (2004) voient dans l'expérience de l'absorption une des composantes centrales du phénomène de transe. Comme l'écrit Tanya Luhrmann, « lorsque l'absorption gagne en profondeur, la personne devient plus difficile à distraire », et sa perception du temps et sa conscience d'elle-même changent (Luhrmann 2004 : 523).

⁴¹ Une technique similaire, mais consciemment développée, qui consiste à se remémorer un événement où une émotion spécifique afin de retrouver cette même émotion est bien connue dans les écoles de théâtre occidental, et tout particulièrement dans celles qui suivent l'enseignement de Stanislavski.

⁴² Alors que cet article traite principalement de ce qu'il est possible de tirer, sur le plan conceptuel, de mon expérience de la possession, la question de l'influence de ma « théorie » de la transe sur son vécu direct me semble tout aussi digne d'intérêt, mais ne sera pas traitée dans le cadre de cet article.

développé, au fil de mes diverses expériences, une plus grande efficacité dans la pratique d'absorption. Ce développement se faisait d'une part à mon insu, à travers l'intensification des symptômes de la transe, et, d'autre part, de manière plus consciente, lorsque je cherchais à me « brancher » davantage sur mes sensations internes afin de vivre plus intensément le moindre changement proprioceptif. Enfin, j'ai moi-même, on l'a vu, été assailli d'images mentales au moment des signes avant-coureurs de la possession, ou durant celle-ci. Ces images étaient en partie cohérentes avec l'image archétypale de mon *orixá*, qui est un *orixá* « chasseur », et en partie liées à mon histoire personnelle et mon origine culturelle (remémoration d'un épisode de mon enfance en particulier).

A propos des divergences...

Mon expérience de la possession diverge toutefois sur au moins quatre points essentiels par rapport à celle de la majorité des membres du culte. C'est le cas tout d'abord pour ce qui est de la posture mentale face au phénomène. En effet, j'ai en permanence cherché, au prix d'un exercice particulièrement éprouvant, à maintenir une conscience de ce qui m'arrivait, de manière à pouvoir en dire *quelque chose* par la suite. Or, les autres possédés cherchent, au contraire, à vivre le plus intensément possible leur possession, sans le souci ou le désir d'en garder le moindre souvenir (un tel souvenir, on l'a vu, n'est d'ailleurs d'aucune utilité sur le plan social). Alors qu'ils « se livrent » (*entregam*) entièrement à leur divinité, j'ai pour ma part cherché à m'accrocher à une conscience de moi-même et de ce qui m'arrivait, même lorsque celle-ci avait tendance à s'évanouir.

Une seconde différence réside dans l'apprentissage de la possession, et plus spécifiquement dans la temporalité de cet apprentissage. La situation d'un individu qui naît au sein d'une famille-de-saint, ou qui intègre le culte dès l'enfance, présente une différence majeure en ce qui concerne l'appréhension du phénomène : pour avoir vu ses parents, ses frères et sœurs, ses voisins, amis ou cousins être possédés par un *orixá* ou par une autre entité spirituelle⁴³, l'individu devient très tôt *familier* du phénomène de transe. Il en va de même des personnes qui fréquentent régulièrement ces différents cultes durant de nombreuses années avant de devenir, à leur tour, des initiés. Pour toutes ces personnes, les premiers signes de la possession

⁴³ La *jurema*, culte d'origine amérindienne, ainsi que l'*umbanda*, culte intégrant diverses influences religieuses (africaines, kardecistes, amérindiennes, orientales...), très présents à Recife, sont également centrés sur la possession par différentes catégories d'« esprits ».

sont accueillis en connaissance de cause : dès le premier signe ressenti, ils savent fort bien de quoi il s'agit, même si le développement des symptômes peut ensuite fortement varier d'un individu à l'autre. En ce qui me concerne, je suis d'abord passé par une période de surprise, mêlée d'un sentiment d'étrangeté mais aussi d'angoisse, au cours de laquelle j'ai pu associer les sensations et émotions par lesquelles je suis passé à l'« agissement » d'une divinité dans mon corps *essentiellement grâce au feed-back discursif a posteriori des spécialistes religieux et des participants au culte sur ce qui m'arrivait*. Ensuite, tout comme l'ensemble des initiés, j'ai appris à discerner, nommer et classer les différents états par lesquels je suis passé à travers les catégories locales de « rapprochement », d'« irradiation », d'« axerado »⁴⁴, de « manifestation », avec toutes les nuances et variantes apportées à ces différents termes (voir Halloy 2005). Mon apprentissage a ainsi différé de celui de la plupart des initiés dans la mesure où il prit place sur un mode beaucoup plus explicite et systématique que l'apprentissage essentiellement diffus – et généralement tacite – des autres membres du culte. En tant qu'anthropologue, je désirais apprendre vite et bien, alors que le mode d'apprentissage « traditionnel » s'apparente plutôt, comme l'exprime très bien Márcio Goldman (2005), à « glaner des feuilles ça et là » [*catar folhas*] tout au long de sa carrière d'initié.

Enfin, comme me l'a fort justement fait remarquer Anne-Marie Losonczy, un autre résultat du mouvement introspectif qui est le mien, et de ma volonté de traduire en mots l'expérience singulière de la possession, a certainement été l'intensification de la « reprise » de tels événements. Cette auto-analyse ferait fonction de « miroir grossissant », et l'un de ses effets aurait été de mettre en exergue certaines données implicites ou passées sous silence par les participants au culte qui, je le rappelle, ne cherchent pas à décrire ces états ou y réfléchir, mais tout simplement à les vivre intensément.

⁴⁴ L'état dit « axerado » peut être rapproché d'un état d'absence partielle, ponctué d'intensités émotionnelles éphémères et sans cause apparente (rires et pleurs alternés avec des formes d'hébétude) ainsi que par un corps « groggy ». Cet état est diagnostiqué la plupart du temps au moment du rituel qui prend place entre le « départ » de l'*orixá* et le retour à la normale.

Conclusions

Arrivé au terme de l'analyse, le lecteur sceptique est en droit de se demander : quel peut donc bien être, au bout du compte, l'intérêt anthropologique d'un tel témoignage, au-delà du fait que les descriptions de la transe de possession « depuis le corps » (voir Wacquant 2000 : 12) sont effectivement assez rares dans les études qui traitent de ce phénomène ? Voici ma réponse.

Tout d'abord, la simple tentative de décrire une telle expérience soulève des questions méthodologiques qui, me semble-t-il, ne concernent pas uniquement les « anthropologues en transe », mais tous les chercheurs en sciences sociales qui sont confrontés à la « dimension viscérale » des cultures qu'ils étudient. Ensuite, je pense que la réflexivité introduite dans mes descriptions donne au lecteur certaines clefs de lecture du phénomène étudié, pointant vers sa nature *socialement incarnée*. Cette nature s'exprime notamment dans l'articulation entre quatre éléments essentiels du processus d'apprentissage de la possession : la position de l'individu au sein du culte, les catégories de savoirs préférentiellement acquis, leurs modes et leurs contextes d'acquisition.

Le novice occupe, on l'a vu, la position d'« apprenti » par excellence. Son apprentissage de la possession consiste, en grande partie, en l'intériorisation, *au cours de l'activité rituelle*, d'un comportement approprié. Celui-ci repose largement sur la *mise en corps* de savoirs (et savoir-faire) tacites tels que des « conduites motrices » (Parlebas 1999) spécifiques à la danse de possession, ou encore de certaines dispositions émotionnelles appropriées à certaines séquences rituelles. Dans la possession, le caractère implicite de telles connaissances apparaît d'autant plus clairement que celle-ci implique une amnésie (réelle, conventionnelle ou de l'ordre du « secret intime ») qui rend délicate – voire « indécente » – toute tentative d'explicitation de cette expérience. Bien sûr, le novice pourra enrichir ses connaissances sur la danse de possession par l'observation d'autres possédés. Il pourra également recueillir, au cours de conversations avec d'autres initiés plus expérimentés, des informations portant tantôt sur le comportement attendu des divinités, tantôt sur l'interprétation symbolique et/ou mythologique de certains gestes dansés. De telles connaissances, toutefois, consistent principalement en des commentaires *à propos* de la possession. La manière dont ces savoirs sont effectivement mobilisés au cours de l'apprentissage rituel reste à être élucidée.

Mais il me semble également que l'analyse de mon propre apprentissage de la possession a permis d'indiquer plusieurs directions dignes d'intérêt

pour l'étude de ce phénomène très investi en anthropologie, mais à propos duquel subsistent encore de nombreuses inconnues. Premièrement, cette analyse a su mettre en évidence la multiplicité des facteurs entrant dans le processus d'engendrement de la possession : sensations, émotions, invocations, *toadas*, objets et substances cultuels, relations aux initiateurs, aux ancêtres familiaux, mémoire autobiographique, représentations collectives, etc. Deuxièmement, cette auto-analyse a souligné la subtilité des mécanismes d'évaluation de la possession et de ses symptômes. La plupart des spécialistes religieux et des initiés expérimentés font preuve d'une véritable expertise dans ce domaine. Troisièmement, l'analyse a laissé entrevoir la nécessité d'une articulation de l'ensemble de ces facteurs au sein d'une théorie générale de la possession. Quatrièmement, cette analyse a insisté sur l'importance d'envisager l'étude de la transe non plus uniquement de manière synchronique, comme l'ont fait de nombreuses études, mais dans la durée, par le biais de son apprentissage. L'ancrage corporel de la relation aux divinités, à travers ses nombreuses déclinaisons somatiques et relationnelles, évolue au cours de l'histoire de l'initié au sein du culte, et cette évolution dépend à la fois de la sensibilité personnelle de celui-ci et de l'efficacité du travail rituel auquel il se soumet.

Enfin, plus innocemment, j'espère avoir suscité ne fût-ce qu'un soupçon de résonance chez mes lecteurs quant au *sentiment de ce que cela fait* d'être possédé par une divinité d'origine yoruba dans un culte de possession afro-brésilien. Si mes lecteurs les plus indulgents estiment que ce pari a été relevé, j'aurai un tant soit peu participé à dissiper le halo d'étrangeté et d'exotisme qui entoure le phénomène de la possession, halo qui, immanquablement, tend à creuser le fossé entre nous, anthropologues, et eux, les « autres » que nous ethnographions.

Références citées

- AGIER, Michel, 1997. « Ni trop près ni trop loin. De l'implication ethnographique à l'engagement intellectuel », *Gradhiva*, 21, pp. 69-76.
- BENSA, Alban, 1996. « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in J. Revel (éd.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, pp. 37-70. Paris : Gallimard – Le Seuil (Hautes Etudes).
- BOURGUIGNON, Erika, 1970. « Hallucinations and trance : an anthropologist's perspective », in W. Keup (dir.), *Origin and mechanisms of hallucination*, pp. 183-190. New York : Plenum.

- DE CARVALHO, José J., 1987. « A força da Nostalgia. A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais », *Religião e Sociedade*, 14 (2), pp. 36-61.
- DAMASIO, Antonio R., 1995, *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*. Paris : Odile Jacob.
- DESCOLA, Philippe, 2003. « Préface », in Alexandre Surrallés, *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris : CNRS Editions – Editions de la MSH.
- DESJARLAIS, Robert, 1992. *Body and Emotion. The Aesthetic of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- FAVRET-SAADA, Jeanne, FAVRET-SAADA, Jeanne, 1990. « Être affecté », *Gradhiva*, 8, pp. 3-9.
- 1999 [1977]. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.
- GALINIER, Jacques, 1990. « Règles, contexte et signification des rituels, notes américanistes sur deux propositions de Wittgenstein », in A.-M. Blondeau et K. Schipper (eds), *Essais sur le rituel II*, pp. 201-205. Louvain : Peeters.
- GOLDMAN, Marcio, 2005. « Modos do Ser, Formas de Saber. Notas sobre ontologia e multiplicidade no Candomblé », communication présentée lors du Symposium international « Learning religion : Anthropological Approaches », organisé à l'Institut des Sciences Sociales de l'Université de Lisbonne par Ramon Sarro et David Berliner du 8 au 10 septembre 2005, 16 p.
- HALLOY, Arnaud, 2005. *Dans l'intimité des orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil)*. Thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- JACKSON, Philip L., Andrew N. MELTZOFF et Jean DECETY, 2005. « How do we perceive the pain of others ? A window into the neural processes involved in empathy », *NeuroImage*, 24, pp. 771-779.
- JEANNEROD, Marc, 2002. *La nature de l'esprit*. Paris : Odile Jacob.
- LOSONCZY, Anne-Marie, 2002, « De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique », in C. Ghasarian (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouveaux enjeux*, pp. 91-102. Paris : Armand Colin.
- LUHRMANN, Tanya M., 2004. « Metakinesis. How God becomes intimate in contemporary US Christianity », *American Anthropologist*, 106 (3), pp. 518-528.
- NADEL, Jacqueline et Jean DECETY, 2006. « Résonance et agentivité », *Cerveau & Psycho*, 13, pp. 50-53.
- OESTERREICH, Traugott K., 1927 [1921]. *Les possédés. La possession démoniaque au Moyen Age et dans la civilisation moderne*. Paris : Payot.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 1996. « La violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie », *Enquête*, 3, pp. 31-59.

- OPIPARI, Carmen, 2004. *Le Candomblé : images en mouvement, São Paulo – Brésil*. Paris : L'Harmattan.
- PARLEBAS, Pierre, 1999. « Les tactiques du corps, un nouveau regard sur le corps », in M.-P. Julien et J.-P. Warnier, *Approches de la culture matérielle, corps à corps avec l'objet*, pp. 29-43. Paris : L'Harmattan.
- PASSERON, Jean-Claude, 1991. *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris : Nathan.
- ROUGET, Gilbert, 1990 [1980]. *La musique et la transe*. Paris : Gallimard.
- SEGATO, R., 1995, *Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília : Editora UNB.
- SOLOMON, Robert C., 1997 [1984]. « Getting angry. The jamesian theory of emotion in anthropology », in R. Shweder et R. LeVine (éds), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, pp. 238-254. Cambridge : Cambridge University Press.
- WACQUANT, Loïc, 2000. *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*. Marseille : Agone.
- WACQUANT, Loïc, 2005. « Carnal Connections. On Embodiment, Apprenticeship, and Membership », *Qualitative Sociology*, 28 (4), pp. 445-474.
- WIKAN, Unni, 1992. « Beyond the Words : The Power of Resonance », *American Ethnologist*, 19 (3), pp. 460-482.