

REVUE ECONOMIE & SOCIETE

E- ISSN: 2820-6991
P- ISSN: 2820-7211



REVUE SCIENTIFIQUE À COMITÉ DE LECTURE CONSACRÉE AUX ÉTUDES DANS LES DOMAINES DE L'ÉCONOMIE, DE LA GESTION ET DES SCIENCES SOCIALES

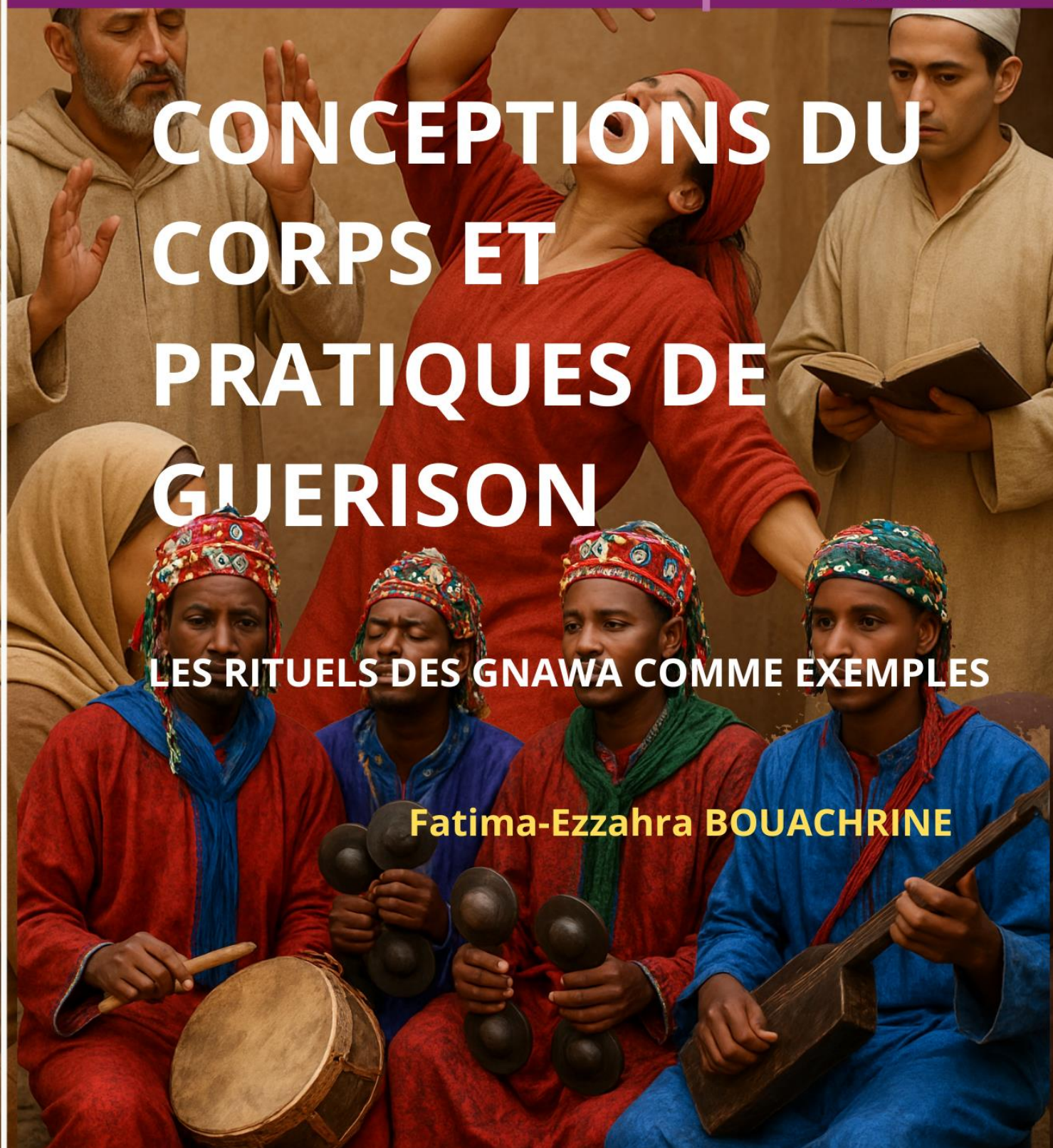
DIRECTRICE DE PUBLICATION: DR. SANAA HAOUATA - REDACTEUR EN CHEF: DR BRAHIM MEDDEB

N° 2- Vol.4 | TRIMESTRE 2
AVRIL/ JUIN 2025

CONCEPTIONS DU CORPS ET PRATIQUES DE GUERISON

LES RITUELS DES GNAWA COMME EXEMPLES

Fatima-Ezzahra BOUACHRINE



REVUE ECONOMIE & SOCIETE

E- ISSN: 2820-6991
P- ISSN: 2820-7211



REVUE SCIENTIFIQUE À COMITÉ DE LECTURE CONSACRÉE AUX ÉTUDES DANS LES DOMAINES DE L'ÉCONOMIE, DE LA GESTION ET DES SCIENCES SOCIALES

DOI : <https://doi.org/10.5281/zenodo.17116818>

VOL 4, N° 2 AVRIL/ JUIN 2025

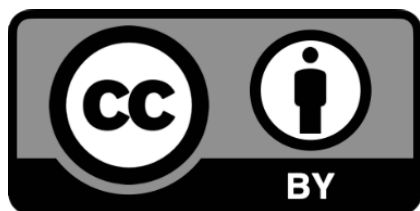
CONCEPTIONS DU CORPS ET PRATIQUES DE GUERISON : LES RITUELS DES GNAWA COMME EXEMPLES.

BODY CONCEPTIONS AND HEALING PRACTICES: THE RITUALS OF THE GNAWA AS EXAMPLES.

Fatima-Ezzahra BOUACHRINE

Professeur d'anthropologie

*Institut National des Sciences de l'Archéologie et du
Patrimoine (INSAP- RABAT) Maroc*



Citation:

BOUACHRINE, F.-E. (2025). *Conceptions du corps et pratiques de guérison : les rituels des Gnawa comme exemples*. REVUE ECONOMIE ET SOCIETE, 4(2), 35-54.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.17116818>



REVUE
ECONOMIE ET SOCIETE

P-ISSN: 2820-7211
E-ISSN: 2820-6991
DEPOT LEGAL: 2022PE0021

Site web : <https://journals.sms-institute.com/>
Email: contact@sms-institute.com
Tel: +212(0)700.838.222

CONCEPTIONS DU CORPS ET PRATIQUES DE GUERISON : LES RITUELS DES GNAWA COMME EXEMPLES.



Résumé

Cet article analyse différents aspects de la relation existant entre les notions de corps et les pratiques sociales (rituels et cérémonies traditionnelles) dans un cadre anthropologique, afin de démontrer comment la société marocaine conçoit les individus, leur expérience de vie, l'origine des corps, la mécanique des substances corporelles et leur signification. L'étude s'articule autour des dynamiques symboliques et culturelles qui façonnent ces pratiques, notamment la manière dont elles reflètent les rapports sociaux et les conceptions du corps en tant que médium entre le monde humain et spirituel. La relation entre ces notions culturelles et la manière dont les différences sociales et la résolution des afflictions sont instituées revêt une importance particulière dans le domaine de la transe de possession. En effet, la transe et d'autres états de conscience altérés, inscrits dans un cadre anthropologique de guérison, sont fortement associés aux pratiques des guérisseurs magico-religieux. Chez les *Gnawa*¹, les cérémonies de

**Fatima-Ezzahra
BOUACHRINE**

Professeur d'anthropologie

*Institut National des Sciences de
l'Archéologie et du Patrimoine
(INSAP- RABAT) Maroc*

¹Une confrérie religieuse populaire marocaine. Les *Gnawa* représentent, en effet, un patrimoine culturel venu d'Afrique Subsaharienne au cours du XVI^e siècle. Ils possèdent un système qui leur est propre, de traditions spirituelles, reposant sur une énergie, un matériel et des informations qui forment une entité équilibrée.

possession d'esprit génèrent des répertoires d'émotions dans l'édifice social, non seulement à travers des mots ou des images, mais aussi par le geste, le corps et ses sens, soulignant ainsi l'importance du corps dans les pratiques sociales et culturelles.

Mots-clés : Possession ; corps ; transe ; thérapie ; rituels ; anthropologie.

BODY CONCEPTIONS AND HEALING PRACTICES: THE RITUALS OF THE GNAWA AS EXAMPLES.

ABSTRACT

This article analyzes various aspects of the relationship between notions of the body and social practices (rituals and traditional ceremonies) within an anthropological framework, in order to demonstrate how Moroccan society conceives individuals, their life experiences, the origin of bodies, the mechanics of bodily substances, and their meanings. The study focuses on the symbolic and cultural dynamics that shape these practices, particularly how they reflect social relations and conceptions of the body as a medium between the human and spiritual realms. The relationship between these cultural notions and the way social differences and the resolution of afflictions are instituted is of particular importance in the context of possession trance. Indeed, trance and other altered states of consciousness, framed within an anthropological context of healing, are strongly associated with the practices of magico-religious healers. Among the *Gnawa*, spirit possession ceremonies generate repertoires of emotions within the social fabric, not only through words or images but also through gesture, the body, and the senses, thereby underscoring the importance of the body in social and cultural practices.

Fatima-Ezzahra BOUACHRINE

Lecturer in Anthropology

*National Institute of Archaeological
Sciences and Heritage (INSAP-
RABAT) Morocco*

Key-words: Possession; body; trance; therapy; rituals; anthropology.

1. Introduction

Les rituels de possession et de transe occupent une place centrale dans de nombreuses cultures, servant de pont entre le monde humain et le spirituel. Chez les *Gnawa* du Maroc, ces pratiques rituelles, profondément ancrées dans un héritage africain subsaharien, transforment le corps en un médium transcendantal, permettant des interactions complexes avec les entités surnaturelles (*mlūk*). Ces cérémonies, telles que la *līla*, ne sont pas seulement des performances artistiques ou religieuses ; elles constituent des systèmes thérapeutiques et sociaux où le corps, mobilisé par des techniques spécifiques (danse, musique, encens), devient le lieu d'une recomposition des hiérarchies symboliques et des dynamiques de pouvoir. Dans un cadre anthropologique, ces rituels révèlent comment les conceptions du corps et les pratiques de guérison reflètent des enjeux sociaux, genrés et historiques. L'étude des rituels *Gnawa* offre une perspective unique pour explorer les intersections entre le corps, la spiritualité et les structures sociales. Selon les récits anthropologiques concernant le corps et le temps, la possession d'esprit a longtemps été un sujet d'étude explicite, et son étude

théorique n'a pas souvent fait défaut. Plusieurs études suggèrent que la possession d'esprit repose sur des fondements épistémiques très différents de la poussée différenciante, rationalisante et réifiante du matérialisme mondial et de ses traditions savantes. Les cérémonies de possession d'esprit génèrent des répertoires d'émotions dans l'édifice social, non seulement à travers des mots ou des images, mais aussi par le geste, le corps et ses sens. Alors que les travaux de Marcel Mauss sur les techniques du corps et ceux de Mary Douglas sur la symbolique des frontières corporelles ont ouvert la voie, peu de recherches ont approfondi comment ces dynamiques s'incarnent dans des contextes de possession contemporains. Cet article comble cette lacune en analysant les rituels *Gnawa* comme des espaces où s'articulent des enjeux de genre, de mémoire historique (notamment l'esclavage) et de pluralisme médical. De plus, il contribue aux débats sur les états de conscience altérés, en montrant comment la transe dépasse le cadre individuel pour devenir un phénomène collectif et culturellement codifié. Cette étude s'articule autour d'une question centrale : comment les rituels de possession et de transe des *Gnawa* traduisent-ils, à travers le corps, une recomposition des relations sociales, des hiérarchies symboliques et des dynamiques de pouvoir au sein de la société marocaine ? Pour y répondre, nous explorerons plusieurs axes qui interrogent la manière dont le corps, en tant qu'*al-ḥašba* (silhouette gouvernée par les *mlūk*), devient un véhicule de négociation entre l'individu et le spirituel. Nous examinerons également les rôles que jouent le genre et la sexualité dans les pratiques de possession, particulièrement pour les femmes marginalisées, ainsi que la façon dont les techniques rituelles (musique, encens, danse) façonnent des répertoires émotionnels et sensoriels partagés au sein de la communauté *Gnawa*. L'objectif principal de cette recherche est de démontrer que les rituels *Gnawa* constituent des techniques du corps au sens maussien², où le social et le spirituel s'entremêlent de manière complexe. Nous postulons que la transe ne représente pas un simple état pathologique, mais bien un langage symbolique permettant de gérer des afflictions à la fois personnelles et collectives. Notre analyse suggère que les *mlūk* incarnent des forces ambivalentes, à la fois oppressives et libératrices, qui reflètent des tensions sociales historiques liées à l'esclavage et au genre. Enfin, nous avançons que la transmission intergénérationnelle de ces pratiques renforce une identité communautaire distincte tout en démontrant une remarquable capacité d'adaptation aux réalités contemporaines. Cette recherche s'appuie sur une ethnographie immersive menée lors de cérémonies *līla* et de pèlerinages (notamment à *Mūlāy Ibrāhīm*), combinant observations participantes et entretiens approfondis avec des *ma'lamīn*, *muqadmāt* et adeptes. L'analyse s'attache particulièrement aux discours rituels, incluant des extraits de chants et des récits de possession, ainsi qu'aux pratiques somatiques observables (gestes, réactions aux odeurs, manifestations physiques). Ces données empiriques sont interprétées à travers un cadre théorique rigoureux, mobilisant les apports de Bourdieu, Lévi-Strauss et Kapchan en anthropologie. Cette étude rencontre deux limites principales qu'il convient de reconnaître. D'une part, la difficulté d'accès à certains espaces rituels réservés aux initiés peut potentiellement influencer la complétude des observations. D'autre part, l'interprétation des états de transe, par nature subjective, exige une rigueur méthodologique particulièrement attentive pour éviter les biais d'analyse. Ces contraintes méthodologiques invitent à une prudence particulière dans la généralisation des résultats. L'article se déploie selon une progression analytique en quatre parties

² Marcel Mauss, dans les techniques du corps (1934), définit ces dernières comme les manières dont les sociétés, à travers l'éducation et la tradition, apprennent à leurs membres d'utiliser leur corps. Appliqué aux *Gnawa*, ce concept révèle comment leurs pratiques rituelles (transe, danse) sont des savoirs incorporés, socialement transmis.

complémentaires. La première partie, consacrée au corps possédé et à la privation sexuelle, examine les enjeux genrés et les métaphores érotiques dans la transe. La seconde partie analyse la transmission intergénérationnelle, mettant en lumière le rôle de l'habitus et de la socialisation dans l'apprentissage rituel. La troisième partie explore le pluralisme médical en positionnant les pratiques *Gnawa* comme alternative thérapeutique face aux afflictions attribuées aux *mlūk*. Enfin, la quatrième partie se concentre sur les expériences sensorielles, démontrant comment la musique, l'encens et la danse agissent comme catalyseurs de la transe. En situant les rituels *Gnawa* à l'intersection de l'anthropologie du corps, des études genre et de l'ethnomusicologie, cet article révèle leur double fonction : guérir des afflictions individuelles et rééquilibrer des désordres sociaux. Il souligne également comment ces pratiques, loin d'être des survivances folkloriques, participent activement à la reconfiguration des identités dans le Maroc contemporain. Enfin, il invite à repenser la transe non comme un phénomène marginal, mais comme un langage corporel essentiel pour comprendre les dynamiques culturelles et spirituelles en Afrique du Nord.

I. Corps possédé³ et privation sexuelle : approches anthropologiques :

La possession d'esprit, en tant que rituel, est ancrée dans une logique symbolique de purification et de gestion du risque, telle que conceptualisée par Mary Douglas (1966)⁴, pour qui les frontières corporelles marquent la ligne de démarcation entre l'ordre et le chaos. Dans ce cadre, les rituels *gnāwī* de purification, à travers l'usage de l'encens, des incantations et des gestes sacrés, visent à rétablir une harmonie perturbée par l'incursion des entités spirituelles, réaffirmant ainsi les normes sociales et cosmiques au sein de la communauté.

Les études de Bourguignon (1973⁵-1976⁶- 1979⁷) portant sur la transe et la possession ont démontré que la transe est davantage provoquée par la privation sensorielle et la drogue, tandis que la transe de possession est, pour sa part, induite par le tambourinage, le chant, la danse et la contagion des foules, mais rarement par la drogue. Elle suggère que les images des deux types de trances impliquent deux types de motifs : la maîtrise (le pouvoir) et la sexualité. La transe physiquement passive implique une imagerie active, le voyage de l'esprit ou la lutte avec les esprits pour acquérir le pouvoir ou la connaissance, tandis que la transe de possession active implique quant à elle une imagerie passive. Les femmes possédées cessent d'être elles-mêmes pour devenir simplement le véhicule ou le vaisseau de l'esprit. Le rite de possession d'esprit est fondamentalement un rite de soumission et regorge d'imageries sexuelles. Il débute par la transe et souligne l'imagerie sexuelle omniprésente invoquée. De son côté, Spiro (1967)⁸ affirme que dans les cultures où le double standard sexuel fait que de nombreuses femmes sont privées d'une vie sexuelle épanouie, pendant de longues phases de leur vie, la possession constitue un moyen

³Qui est dominé par une puissance occulte.

⁴DOUGLAS, Mary. Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Routledge, 1966.

⁵BOURGUIGNON, Erika. Religion, Altered States of Consciousness, and social change. Columbus: Ohio state university press, 1973, 389 p.

⁶Id. Possession. Chandler & Sharp Series in Cross-cultural Themes. San Francisco: Chandler & Sharp Publishers, 1976, 78 p.

⁷Id. Psychological Anthropology: An introduction to Human Nature and cultural differences. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1979, 375 p.

⁸SPIRO, Melford E. Burmese Supernaturalism. New Brunswick et London: Transaction Publishers, 1996, 300. (Première publication 1967).

pour certaines femmes de rechercher la satisfaction sexuelle. Dans son étude menée sur l'esclavage et la possession au Maroc, El Hamal (2013)⁹ a expliqué que la majorité des dévots *gnawa* sont des femmes historiquement et sexuellement distinctes des autres femmes, et qui ont subi la détresse psychologique caractéristique de la culture dans laquelle ce sont les hommes qui dominent. La cérémonie de la transe de possession est ainsi un événement social destiné aux femmes, en particulier à celles qui vivent dans une société au sein de laquelle elles sont sexuellement isolées et affectées par son discours. Dans la *lila*¹⁰, elles exécutent des danses de transe pour se libérer des tensions liées aux lourdes tâches ménagères dont elles doivent se charger et échapper ponctuellement à l'étouffement engendré par leur liberté limitée ; leur manque de liberté de circulation et les tabous sexuels, à l'origine d'une subjectivité genrée. Pour sa part, Carine Plancke (2011)¹¹ a démontré que la transe de possession est un élément essentiel des célébrations, principalement de celles féminines. C'est un moyen privilégié par lequel les femmes révèlent leurs souhaits et leur volonté d'assurer le bien-être de la communauté. Pour être possédé, une « ouverture d'esprit » est demandée et doit être activée par le biais de représentations collectives de chants et de danses qui rappellent les mouvements fluides du monde mystique des esprits. Par ailleurs, la prédominance mondiale des femmes dans les cultes de transe de possession a souvent été interprétée dans la littérature anthropologique comme inversement en lien avec leur position inférieure au sein de la société¹². En fait, le rôle de la femme dans l'histoire des notions de corps et de guérison est très important. Elles ont construit leurs propres espaces de religiosité, tels que les sanctuaires, et transmis des connaissances ethnobotaniques, comme le manuel oral des traitements corporels domestiques, sans oublier les recettes alimentaires qui ont également été transformées en recettes médicales. En outre, certains dysfonctionnements de nature sexuelle, tels que l'infertilité, sont attribués à la possession. L'importance accordée par la société marocaine à la maternité peut devenir un fardeau épouvantable pour les femmes qui ne sont pas fertiles ou susceptibles d'être devenues infertiles, à tel point que ces femmes recherchent toutes sortes de solutions à leurs problèmes. Une étude ethnographique menée sur la transe des *gnawa* au Maroc par Déborah Kapchan (2007)¹³ a prouvé que les femmes *gnāwīyyāt* déclarent se retrouver confrontées à une situation de type dépendance ou avoir tissé une relation toxique *al-bliya* vis-à-vis de la transe de possession et que cette métaphore toujours utilisée lors des cérémonies rituelles. Tomber dans la transe de possession est considéré par les *mlūk*¹⁴ comme une affliction. Cette étude a également démontré que les femmes qui succombent souvent aux pleurs sont particulièrement vulnérables, car les liens

⁹El HAMEL, Chouki. Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam. Cambridge et New York: Cambridge University Press, 2013.

¹⁰ Le terme *lila*, issu de l'arabe *layla* signifiant nuit, désigne une série de rituels spécifiques aux confréries soufies en Afrique du Nord. Il est de plus en plus utilisé pour remplacer des termes comme *hadra* (utilisé par les Aïssawa et les Jilala), *dārdabā* (chez les *gnawa*), ainsi que *sadaqa* ou *yad el hadra* (chez les *Hamadsha*). Ces rituels, qui se déroulent la nuit, se distinguent par une forte composante musicale, catalysant des états de transe, ou *hāl* (état extatique), chez les participants. En particulier dans la culture *gnawa*, la *lila* vise une réconciliation entre le monde spirituel et matériel à travers l'invocation des *mlūk* (esprits), transformant ainsi l'espace rituel en un lieu de purification, de guérison et de renouveau spirituel.

¹¹PLANCKE, Carine. The spirit's wish : Possession trance and female power among the Punu of Congo-Brazzaville. Journal of Religion in Africa, 2011; vol. 41, n° 4, 366-95.

¹² Ibid.

¹³ KAPCHAN, Deborah. Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Market place. Middletown: Wesleyan University Press, 2007, 325 p.

¹⁴ Les termes *melk* au singulier et *mlūk* au pluriel désignent les entités surnaturelles de sexe masculin invoquées par les *gnawa* dans le cadre de leurs pratiques rituelles, thérapeutiques et divinatoires. Ces mêmes entités, lorsqu'elles appartiennent au sexe féminin, sont appelées *melka* au singulier et *melkāt* au pluriel. Etymologiquement, *melk* dérive de la racine arabe « m-l-k ». Sa forme verbale est *malaka*, terme qui signifie « posséder », dans le sens de posséder un bien ou un objet.

entre les larmes et la possession spirituelle renforcent la conviction des *mlūk*, qui sont attirés par l'eau.

L'attraction en général, ne peut être séparée du désir. Le désir¹⁵ joue un rôle important dans le soufisme, dans lequel la métaphore du désir envers le bien-aimé est utilisée pour parler de sa relation avec Dieu. Selon son étude portant sur (la transe des *gnawa*), l'énergie sexuelle est également présente dans les cérémonies de transe de possession. Le désir de rencontre fait croître celui de se rapprocher du divin en faisant l'expérience d'un état ou d'une demi-communion spirituelle. Dans le soufisme, c'est l'intensité du désir pour Dieu qui augmente. Bien que ce dernier soit spirituel, les métaphores utilisées pour le susciter sont corporelles. Dans le cas de la transe, le désir est également reconnu comme sexuel. En fait, les possédés se réfèrent souvent à leurs possesseurs en termes sexuels. En outre, l'étude de Kapchan démontre également qu'il existe une relation claire entre la sexualité et la possession spirituelle, en affirmant que, dans le cas de la possession des *mlūk* (esprits possesseurs) *gnawa* la nature de la blessure est tout à la fois personnelle et sociale. Non seulement la plupart des futurs adeptes tombent (deviennent possédés) à la puberté, mais la relation avec les *mlūk* est relatée en termes sexuels. Un rapport de force existe avec les *mlūk*, y compris à des stades plus avancés de la possession. De plus, les possédés sont engagés dans une relation de désir avec leurs *mlūk* possesseurs, relation qui est souvent ouvertement présentée par le biais de métaphores sexualisées¹⁶. Dans la *līla*, le désir est également reconnu comme un état sexuel, et les possédés se réfèrent souvent à leurs possesseurs en termes sexuels. Voici des extraits du discours des adeptes que j'ai rencontrés au cours d'une *līla* au *mūssim* du mausolée *Mūlāy Ibrāhīm*¹⁷:

Miloud :

« 'Ā'iṣa (...) Je sais qu'elle est une ḡinniyya , mais avec moi, elle se comporte comme une femme humaine. C'est elle qui renverse l'eau d'oranger sur ma tête lorsque j'entre en état de transe ».

Badiaa:

*« Dans la (līla de ḡadba¹⁸) cérémonie de transe, et pendant que le ma 'lam¹⁹ joue le rythme de sīdī Mīmūn, je sens au début une frayeur, je sens que quelqu'un me touche,
je frissonne, après je vois une vapeur noire devant mes yeux (...) À ce moment-là, Mīmūn
me dit des mots d'amour».*

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ *Mūlāy Ibrāhīm*, à la fois une *zāwiya* et un *mūssim*, attire chaque année plus de 100 000 visiteurs. La seconde phase du *mūssim*, débutée à *Tamslūht* (une petite commune rurale située près de Marrakech, connue pour ses activités religieuses et son importante confrérie soufie), est particulièrement importante pour les *gnawa*. En dehors de ces événements, le mausolée reste un lieu de pèlerinage pour de nombreuses femmes de la région, venues prier pour trouver un fiancé ou pour obtenir la fertilité.

¹⁸ Transe de possession .

¹⁹ Le *ma 'lam gnāwī*, ou maître *gnāwī*, est le guide spirituel et musical des rituels de la *līla*. Jouant du *gumbri* (instrument à cordes traditionnel), il dirige la cérémonie en invoquant les *mlūk* (esprits) pour conduire les participants dans le *ḥāl* (état de transe extatique), assurant le bon déroulement et l'équilibre spirituel de la soirée.

II. Corps, âge chronologique et manifestations de la *tagnawīt* ²⁰:

L'initiation aux rituels de transe s'intègre dès l'enfance, inscrivant ces pratiques profondément dans l'habitus des initiés. Comme le souligne Pierre Bourdieu (1972) ²¹l'habitus, en tant que système de dispositions, façonne les pratiques en les rendant significatives, compréhensibles et orientées vers une finalité. En observant et en imitant les adultes, les enfants *gnawa* assimilent progressivement les gestes et les rythmes qui structurent leur identité rituelle et leur appartenance communautaire.

Selon l'étude d'Eugene C. Roehlkepartain, Pamela Ebstyn King, Linda Wagener, et Peter L. Benson (2006) ²²se penchant sur le développement spirituel dans l'enfance et l'adolescence, la spiritualité générative ne peut se produire sans l'implication du parent et de l'enfant dans une communauté plus large. Une communauté de foi s'avère nécessaire pour élever un enfant au sein d'une communauté plus vaste. En d'autres termes, il faut une communauté de foi pour susciter la maturité générative et spirituelle d'un enfant. La spiritualité générative se concentre en effet sur une prise en compte significative, durable et sacrée des besoins de la génération suivante. Une approche spirituelle ²³ de la générativité insiste sur les bénédictions de la foi pour les adultes et les enfants et les relations (conjugales, horizontales, intergénérationnelles). Le cadre de la spiritualité générative met en lumière une religion responsable (par exemple, les croyances et pratiques religieuses qui soutiennent l'engagement intergénérationnel) et une vie de famille loyale. Voici quelques extraits du discours des fidèles :

Le *ma'lam* Mly Abdelkrim Alaoui, voici sa trajectoire :

« Je suis entré dans le ḥāl ²⁴de la tagnawīt à l'âge de 7 ans, à cette époque, j'ai adoré assister aux soirées des līlāt(cérémonies) de la transe, pour écouter les rythmes et le chant de la tagnawīt. (...) Quand j'étais petit mon père organisait souvent des lilas chez nous, nous avions une maison à Sbāta ²⁵, et tous les ma'lamīn du Maroc venaient chez nous pour assister à notre līla (cérémonie). Je me souviens que chaque semaine nous avions une līla ḡnawiyya. (...) Nous avons grandi dans ce ḥāl (état d'extase). (...) J'assistais aussi aux līlāt qui s'organisaient chez la famille ou chez les autres ma'lamīn ; alors j'ai continué comme ça jusqu'à l'âge de 15 ans, je me souviens très bien du jour où j'ai pris le gumbri ²⁶ dans mes mains et j'ai commencé à jouer les rythmes de la tagnawīt».

Le *ma'lam* Hamid El Kasri, nous a expliqué pour sa part :

²⁰ Identité authentique des *gnawa*.

²¹ BOURDIEU, Pierre. Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle. Éditions Droz, 1972.

²² ROEHLKEPARTAIN, Eugene C., EBSTYNE KING, Pamela, WAGENER, Linda., L. BENSON, Peter. The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence. London et New York : SAGE, 2006, 543 p.

²³ Ibidem.

²⁴ Transe, état d'illumination extatique.

²⁵ Quartier situé dans la ville de Casablanca.

²⁶ Le *gumbri* est un instrument à cordes pincées, proche d'une petite guitare à trois cordes, fabriqué à partir d'un tronc de bois creusé et recouvert de peau de chameau ou de chèvre. Il produit à la fois des sons mélodiques et des effets percussifs, grâce à un style de jeu qui combine le pincement des cordes et le tapotement sur la peau tendue.

« Mon premier contact avec les gnawa était dans une confrérie de taġnawīt à Qaṣr al-Kabīr. (...) j'ai grandi dans une zāwiya des gnawa, à l'âge de sept ans j'assistais à des nuits et des cérémonies qui représentent les coutumes de la taġnawīt, à l'époque les gnawa étaient des 'abīd (esclaves), des kūḥāl (des noirs), qui s'organisent à la zāwiya des gnawa à Qaṣr al-Kabīr une zāwiya qui est très connue au Nord. En effet, ma grand-mère était mariée à un ma'lam gnāwī soudanais, et c'est comme ça que j'ai grandi dans la taġnawīt. ('anā ma'šūq fī taġnawīt) J'affectionne vraiment la taġnawīt, je suis quelqu'un qui est fervent de la musique de la taġnawīt ».

Selon Aziz, un musicien gnāwī :

« Mon premier contact avec les gnawa était à l'âge de 7 ans. J'assistais souvent aux cérémonies de la taġnawīt chez mes grands-parents. Ensuite, mon père est devenu ṭalā (voyant) quand j'avais 10 ans. (...) À l'époque, mon père avait une chambre à la maison et ne laissait personne y entrer. Un jour mon père a laissé la porte ouverte, j'y suis entré et j'ai commencé à jouer avec les instruments de la taġnawīt. Je me souviens que ce jour-là, mon père avait organisé une līla de Ša' bāna²⁷ à la maison, et je suis tombé pour la première fois ».

Mourad, un musicien gnāwī, a relaté en ces termes sa trajectoire :

« Mon premier contact avec la taġnawīt s'est fait durant mon plus jeune âge, mes sœurs et moi avions pris l'habitude d'assister à des lilas organisées chez nous par notre mère. Elle était une maryāḥa (possédée), et elle est ensuite devenue une muqadma²⁸ ».

Et Malika, une muqadma, nous a expliqué ceci :

« Depuis mon enfance, j'ai pris l'habitude de partir avec ma tante à la confrérie de Sīdī Bilāl. Elle était une adepte de la zāwiya, je me rappelle qu'elle faisait al-dūn²⁹ là-bas. Maintenant, je travaille avec elle. (...) C'est une voyante très connue, je joue aussi à la qarqaba³⁰ avec un groupe de jeunes filles ».

²⁷ Ša' bāna (en arabe marocain : Ša' bāna) est une cérémonie qui a lieu généralement durant le mois de Ša' bān (شعبان), qui précède le mois sacré de Ramaḍān dans le calendrier islamique. Ce mois est considéré comme une période de préparation spirituelle en vue du jeûne de Ramaḍān.

²⁸ Dans la līla ḡnawīyya, la muqadma joue un rôle central en tant qu'autorité rituelle, responsable des interactions avec les esprits, ou mlūk, et du bon déroulement des phases de transe. Ses compétences en tant que voyante et guérisseuse lui permettent de guider les participants à travers ce processus cathartique, favorisant la réconciliation entre le monde spirituel et matériel. D'un point de vue anthropologique, son rôle transcende la simple fonction thérapeutique, représentant une figure féminine puissante qui remet en question les hiérarchies genrées dans un cadre rituel codifié.

²⁹ Le rituel d'al-dūn consiste à soigner le mauvais œil ou la sorcellerie en chauffant du plomb, puis en le versant dans de l'eau froide, afin de dissiper les énergies néfastes et offrir une protection spirituelle.

³⁰ Les qraqeb (ou qarqaba) sont des castagnettes métalliques qui produisent un son répétitif et distinct, jouant un rôle fondamental dans l'établissement du rythme hypnotique propre à la musique. Ce rythme accompagne le gumbri et contribue à l'induction de l'état de transe chez les participants, renforçant ainsi la dimension spirituelle du rituel.

Il existe de nombreux stades d'initiation reconnus dans les *gnawa taifa* (fraternité)³¹, dont certains correspondent à l'âge chronologique, ce qui fait que des enfants de tous les âges assistent aux rituels mystiques. La possession, en particulier quand on appartient à une famille dont les membres sont possédés, et tombent dans des états de transe, se produit souvent à la puberté. C'est alors à ce moment-là, que les esprits commencent à nous contrôler, exigeant des sacrifices, de l'encens et de la reconnaissance. En fait, l'observation s'avère importante dans la transmission de la culture de transe, le corps apprend aussi de nombreuses manières. Imbiber certaines personnes d'encens suffit à les faire tomber en transe, alors que pour d'autres, ce sont les rythmes du *gumbri* et du *qraqab* qui servent de catalyseur. Il existe en effet un répertoire somatique³² différent lors des cérémonies de possession de la *taghawīt*. Même dès leur plus jeune âge, les enfants ressentent les rythmes percutants des *gnawa* profondément dans leur corps, et apprennent à aller vers eux. Les corps des initiés apprennent également à connaître les corps possédés en les voyant et en les sentant, car à ce stade, l'initié doit connaître presque toutes les odeurs d'encens. En fait, la plupart des enfants qui grandissent au sein d'une famille qui organise des cérémonies de la *dārdabā*³³ deviennent eux-mêmes possédés à peu près au moment de la puberté. De plus, les associations iconiques entre postures et états sont apprises dès la petite enfance, de sorte que certaines attitudes physiques coexistent toujours avec certaines émotions³⁴. Ces émotions provoquées par la transe coïncident avec la présence d'encens, les mélodies pentatoniques du *gumbri*, rythmes du *qraqab*, et les accessoires et couleurs des vêtements qui drapent la tête et le corps.

L'impression suscitée³⁵ est une partie importante de la culture de la transe des *gnawa*. Les enfants qui grandissent dans un environnement au sein duquel des cérémonies ont lieu régulièrement, observent leurs parents, leurs oncles, leurs tantes, et leurs frères/ sœurs tomber en transe. Ils sont alors témoins de la façon dont les possédés bougent. Ils observent également l'émergence de la possession, les maux de tête, les jambes enflées, la fatigue et la dépression qu'ils considèrent ainsi comme des symptômes de léthargie. Et ils voient également les modalités de guérison du mouvement du corps et observent le geste rituel consistant à inhaler de l'encens et à propager les *mlūk*.

La *taghawīt* est un héritage culturel transmissif, qui repose sur la foi, se transmet oralement et par le biais de la pratique. Outre les parents, la famille joue elle aussi un rôle essentiel et efficace dans le processus de transmission, ce qui confirme l'hypothèse de la présente recherche. Ce processus peut être divisé en trois étapes liées à des unités d'actions qui s'influencent mutuellement: 1/ la première interaction avec le culte *gnāwī* commence à la naissance de l'individu dans un lieu rituel. Parfois, le premier contact se fait au sein de la confrérie des *gnawa* pour le rituel de circoncision ou le piercing d'oreille, après un engagement verbal ou une alliance entre la mère et la *muqadma*. 2/ la transmission de la *taghawīt* débute par la fréquentation des cérémonies nocturnes de transe de possession et par la *ziyāra* (visite pieuse), qui peut être considérée comme un échange élémentaire mystique visant à renforcer la foi collective. L'initié, qui est désormais un spectateur omniprésent, peut aimer ou ne pas aimer l'atmosphère du *ḥāl gnāwī*. Cependant, à ce stade de la vie (l'enfance) les musiciens *gnawa* commencent à l'influencer par les rythmes, et les instruments. 3/ le besoin de s'identifier à son groupe d'appartenance, en particulier à l'âge de

³¹KAPCHAN, Deborah. *Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Market*. Middletown : Wesleyan University Press, 2007, 325 p.

³² Ibidem.

³³ Ces deux termes (*dārdabā* et *līla*) font référence aux cérémonies nocturnes.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

l'adolescence, est causé par plusieurs facteurs. À ce stade, l'individu passe du niveau d'initié à celui d'expérimenté. Il commence à participer aux cérémonies nocturnes de la transe de possession en tant que personne possédée, et non comme un simple spectateur. Et il peut même se rendre dans les endroits mystiques (sanctuaires, marabouts, confréries et dômes), sans la présence exigeante de ses proches. À ce stade, il devient adepte comme eux et est doté d'une baraka (grâce- bénédiction) et d'une protection divine. Par exemple le fait qu'il se rende dans le sanctuaire d'*Ā'īša* (*Ā'īša mīmā*)³⁶ la mère, peut être considéré comme un devoir nécessaire. En fait, lui rendre visite résulte souvent d'un rêve.

Plusieurs études indiquent, en effet, que, chez la plupart des jeunes adultes, ce sont leurs parents qui ont été la principale source d'influence de leur développement religieux puisque que la socialisation³⁷ se fait principalement par imitation. Les enfants apprennent des modèles de comportement des personnes âgées, en bien et en mal. Katharine Young (1997)³⁸, quant à elle, affirme également que les traumatismes et autres états affectifs sont transmis à travers des mémoires somatiques incorporées et incarnées dans des gestes. La peur, l'anxiété et d'autres effets de l'oppression sont appris inconsciemment dans les techniques du corps transmises aux membres de la famille ainsi qu'aux autres personnes qui s'en occupent. En outre, les gestes physiques et émotionnels³⁹ incarnent des attitudes envers le monde social qui peuvent ne pas être reconnues du tout par leurs porteurs. C'est dans un tel contexte que l'on peut dire que les *gnawa*⁴⁰ perpétuent le souvenir de l'esclavage, ainsi que certaines évocations plus conscientes de cette histoire dans les paroles de leurs chansons. Ce sont des rituels commémoratifs, des cérémonies qui portent la mémoire sociale dans le corps et ses gestes.

III. Pluralisme médical et maladies du corps : la possession des *Gnawa* comme exemple :

Les sanctuaires liés à la santé et à la guérison dans le culte *gnāwī* peuvent être divisés en deux grandes catégories selon leur objectif thérapeutique. La première est le sanctuaire⁴¹ d'une femme sainte, ou d'une entité surnaturelle qui attire surtout les femmes et traite principalement la fertilité et d'autres problèmes gynécologiques, ainsi que de ceux liés à la sphère privée (par exemple les problèmes conjugaux) et d'autres en rapport avec la sphère publique (par exemple la recherche d'emploi). Habituellement, les visiteurs qui se rendent dans ces sanctuaires rentrent chez eux avec un assortiment de remèdes à base de

³⁶Entité surnaturelle. *Ā'īša*, en tant qu'entité surnaturelle, incarne une figure ambivalente, oscillant entre des dimensions à la fois redoutables et bienveillantes. Dans le cadre des rituels de possession, elle endosse le rôle de mère protectrice, intervenant non seulement pour guider et guérir, mais également pour assurer une forme de protection spirituelle à la personne possédée. La relation entre *Ā'īša* et le (possédé) se caractérise par une dynamique de sollicitude et de cajolerie, où elle veille constamment à son bien-être. Cette interaction met en lumière un rapport complexe de pouvoir et de dépendance, dans lequel *Ā'īša* se présente comme une figure tutélaire, veillant sur celui ou celle qu'elle investit de son influence.

³⁷ HURSKAINEN, Arvi. Invasion of spirits: Epidemiological spirit possession, among the Maasai of Tanzania. Nordic Journal of African Studies 14, Special Issue, 2004. Disponible sur: <http://www.njas.helsinki.fi/pdf-files/vol13Special/pepo.pdf>.

³⁸ YOUNG, Katharine. Presence in the Flesh: The Body in Medicine. London et Cambridge: Harvard University Press, 1997, 199 p.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ CONNERTON, Paul. How Societies Remember. Cambridge et New York: Cambridge University Press, 1989, 121 p.

⁴¹ DIOURI, Abdelhai, MARTINSON, Tyler. Medical Pluralism in Morocco: The Cultural, Religious, Historical and Political-Economic Determinants of Health and Choice. SIT Morocco: Multiculturalism and Human Rights, 2011. Disponible : https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=2005&context=isp_collection.

plantes, de pommades ou d'amulettes qu'ils peuvent acheter au sanctuaire. La seconde catégorie de sanctuaires est destinée aux hommes et aux femmes. C'est un lieu où des personnes souffrant d'un autre trouble, physique ou mental, peuvent trouver un remède ou, tout du moins, obtenir une piste de remède. Cette dernière catégorie de sanctuaires⁴², offre la guérison par le biais de la prière et de la récitation coranique ainsi que de l'eau (que l'on boit ou dans laquelle on se baigne) tirée d'un puits situé à l'intérieur du sanctuaire contenant la bénédiction divine et gracieuse, la baraka, du saint enterré. La guérison peut également être obtenue grâce aux cérémonies thérapeutiques de la possession extatique, également considérées comme un remède sacré. D'après ce qui précède, nous pouvons dire que les rituels occultes de la liturgie des *gnawa*, constituent l'énergie et le potentiel des catégories démunies. De même, ils jouent un rôle primordial dans la structuration des hiérarchies et des interactions sociales.

Au Maroc, au lieu d'être considérés comme les victimes d'une mauvaise connexion neurologique dans leur être physique, l'on estime que certains malades mentaux ont ingéré des djinns, concept religieux de l'esprit malveillant, pouvant s'apparenter à un démon. Selon les praticiens marocains, ce type de personne est possédé par de mauvais esprits. Les djinns peuvent également être mis sur des personnes afin de se venger, et le fait de rendre visite à un *faqīh* (médium), une *muqadma* (voyante et dirigeante de la *dārdabā*⁴³), ou encore à un praticien de la médecine religieuse, rétablira l'équilibre spirituel et social de la communauté. Les cas particuliers de maladies vécues par certains Marocains qui adhèrent spécifiquement à ce modèle de maladie s'expliquent comme des phénomènes « magiques », en réponse, par exemple, à une rupture de certaines relations sociales ou à des actes jugés profanes ou irrévérencieux. D'ailleurs au sein de la communauté *gnawa*, l'entrée en état de possession ne peut avoir lieu que si l'individu croit en toutes les paranormalités liées à la *taghawīt*.

Les typologies du nom des entités métaphysiques définies par les *gnawa* leur attribuent des influences différentes et identifiables, qui sont basées sur le comportement de la personne possédée. Certains types de douleurs s'identifient à des types spécifiques de *mlūk* ou à leur manière de se rapporter à la personne. Un contact spirituel (possession) avec ces entités surnaturelles conduit à une affliction temporaire, ce qui génère un problème permanent; le tableau suivant, servira à illustrer ce point :

Figure 1 : Possession et affliction temporaire.

Couleurs et <i>mlūk</i> possesseurs	Afflictions permanentes
<i>al-ḥumr</i> (les rouges) <i>Ḥāmū</i> et sa compagnie.	Tête, utérus
<i>al-bayāḍ</i> (le blanc) <i>al-faqīh Šamharūš</i> / <i>al-maḥalla</i> ou groupe de <i>Būḥala</i> .	Ventre, dos, et parfois tout le corps
(Jaune et violet) <i>Mīrā</i> et <i>Malīka</i> .	Nuque, thorax, pelvis
<i>al-kūḥāl</i> (le noir) <i>Mīmūn</i> , <i>Mīmūna</i> et <i>al-ḡabawīyyīn</i> .	Pieds, épaules, bras
<i>ʿĀʾīša</i> correspond à plusieurs couleurs (Noir, vert, blanc, et rouge).	Ventre, système nerveux et organes génitaux
<i>al-samāwīyyīn</i> (les bleus).	Poignets, doigts
<i>al-mūsāwīyyīn</i> (les bleus).	Coudes

⁴² Ibidem.

⁴³ La cérémonie traditionnelle de la *līla*.

<i>šurafā</i> (le vert).	Système nerveux, ventre
<i>sabtiyyīn</i> (esprits juifs) <i>Za ʿtūt</i> , <i>Rīmā</i> , <i>Dāwūd</i> , <i>Marīma</i> , <i>Māyū</i> (les marrons).	Système sensoriel

Les rituels *gnāwī* peuvent être analysés à travers la perspective de Claude Lévi-Strauss sur la structure des mythes, où chaque composant rituel — qu'il s'agisse des chants, des danses ou des encens — opère en tant que signe symbolique, inscrivant les participants dans un univers mythique et symbolique. Comme l'affirme Lévi-Strauss (1955)⁴⁴, les structures symboliques possèdent une profondeur inépuisable face à l'interprétation, et les rituels de possession dévoilent ainsi des facettes cachées de la réalité sociale.

IV. Tomber/ Entrer en état de transe : *Waš katteḥ*?

Au Maroc, on tombe en transe (*kanṭṭīḥu*), la chute est la métaphore principale de l'acte de transe de possession. On pose toujours la question: *waš katteḥ*? (Vous tombez /êtes-vous possédé) ? La chute constitue un abandon; une capitulation à l'expérience, et une soumission. Une fois qu'elle se produit, les *mlūk* se lèvent dans le corps (*al-mlūk kayṭla ʿū*). Il s'agit d'une sensation descendante. Le fait de tomber et de monter, sont, en effet, les signes qu'une transition vers l'altérité s'opère, actions qui s'accompagnent également de fortes sensations physiques telles que les larmes, les tremblements, les odeurs, les mouvements et les sons. Tous ces facteurs coïncident avec l'expérience de la possession, bien qu'ils soient spécifiques à chaque *melk* (esprit possesseur), par exemple *Lalla Mīrā* monte à l'odeur du musc, émanant de la couleur jaune, qui lui inspire des éclats de rire et la gaieté. Quant à *Sīdī Mīmūn*, il se lève au son de la musique et à l'odeur de benjoin noir. Cependant, il s'avère impossible de vaincre les *mlūk* de la tradition de la *tagṇawīt* tels que *Lalla Mīrā* et *Lalla ʿĀʾiṣa* et *Lalla Malīka* ou de les extraire d'un corps humain. Résister ou essayer de les extraire ne fera qu'être néfaste aux possédés ; le *melk* possesseur devrait au contraire voir tous ses désirs se réaliser et participer à des cérémonies rituelles. D'ailleurs le possédé voit dans sa possession un bon présage parce qu'il a été choisi pour être possédé, ce qui est un privilège en soi et constitue une forme de protection spirituelle.

En fait, voici ce que la *muqadma* Fouzia nous a avoué :

« Je peux savoir de mes propres yeux si une personne (*waš kitteḥ*), si elle tombe ou bien non ».

Aussi, selon Nadia, une adepte :

« (*kanṭṭīḥ ʿalā l-Bāšā Ḥamū w ḥtta ʿalā l-kūḥāl*) je tombe sur le *Bāšā Ḥamū*, aussi sur les noirs ».

Cependant, parmi les maîtres et les musiciens (*qraqbiya*) *gnāwī*, certains sont déjà tombés, et d'autres jamais. Voici quelques extraits de leur discours:

Mokhtar, un musicien (*qraqbi*) *gnāwī*, nous a expliqué ceci :

⁴⁴ LEVI-STRAUSS, Claude. L'étude structurale du mythe. Journal of American Folklore : 68 (270), 1955, 428-444.

« (Lī malbūsīn fī 'aḍāmāhom) ceux qui sont vêtus dans leurs os/ ceux qui sont possédés, quand ils écoutent les rythmes du qraqeb et du hajhūj, (kitteḥū) ils tombent ».

Le ma 'lam Mly Abdelkrim Alaoui a déclaré :

« (...) Tout est venu spontanément. Ma première (ḡadba) transe de possession, était à l'âge de 8 ans, à l'époque, dans une līla de ḡadba, (l-ḥāl d al-kūḥāl) m'y a traîné, alors j'ai commencé à faire la transe sans ressentir, et je suis tombé d'un haut lieu sur ma tête, j'ai encore la cicatrice. Ceux qui étaient présents dans la līla ont dit que ce garçon va devenir aussi un gnāwī . Je faisais la transe sur le ṭarḥ de l-Aghmāmī Sīdī Mīmūn, et à partir de ce jour-là ma carrière a commencé, mais j'ai continué à faire la transe de Sīdī Mīmūn. En plus, le mari de ma mère (Allah yarḥmū) que Dieu lui accorde sa miséricorde, faisait la transe sur ṭrūḥ des müssāwīyīn , je me souviens à Marrakech quand j'avais 14 ans, il faisait la transe en mettant un bol d'eau sur sa tête, c'est une façon par laquelle les müssāwīyīn font la transe. Un jour, cet homme, le mari de ma mère Si Hmmed, qui était un (jaddāb) praticien de la transe et ('abd rāḥba) l'esclave de la place rituelle, m'a donné le bol et à partir de ce jour-là et à chaque fois que j'assistais à une līla, je faisais la transe des müssāwīyīn . En effet, je mettais aussi le bol sur ma tête en faisant la transe et j'ai continué comme ça, spontanément dans le ḥāl».

De même, le ma 'lam Al-Mahjoub Zitouna dit :

« (...) Mon père faisait la transe de Mūlāy Ibrāhīm . Un jour, je suis tombé dans le (ṭarḥ) le morceau de (marḥabā) bienvenue devant le ma 'lam Ḥmīda, c'était chez nous à la maison. Je n'ai pas perdu conscience, une chose m'a tiré vers le milieu pour faire la transe. J'avais à l'époque 17 ans ou 18 ans, c'était plus fort que moi. J'aimais beaucoup ce morceau, surtout lorsqu'il était joué par mon oncle et par Ḥmīda Bossō . Je me souviens dans une līla de Ša'bāna, ce morceau a été joué par le ma 'lam Ḥmīda Bossō . À ce moment, je ne sais pas comment, mais je me suis retrouvé devant le ma 'lam et mes mains au milieu du (maḡmar) brasero ».

D'après Kapchan (2007) ⁴⁵l'expérience de la chute s'avère fondamentale : l'être humain tombe dans l'enfance à plusieurs reprises et il en apprend davantage sur la direction, l'équilibre et le contrôle. Il fait un jeu de chute afin de ramener à son volonté ce qui est habituellement hors de son contrôle. Les actions consistant à tomber, se lever et se tenir font, selon elle, partie d'un vocabulaire sacré lié à la transe de guérison au Maroc, appartenant à un plus grand domaine sémantique de concepts ésotériques liés au corps, que l'on appelle la présence (al-ḥaḍra) et l'absence (al-ḡayb). Katharine Young (2002) ⁴⁶soutient que les traumatismes et autres états émotionnels se transmettent par des mémoires somatiques, incarnées dans les gestes corporels. La peur, l'anxiété et d'autres conséquences de l'oppression s'imprègnent inconsciemment dans les techniques corporelles, et se transmettent ainsi aux membres de la famille et aux personnes qui en prennent soin.

⁴⁵ KAPCHAN, Deborah. *Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Market* place. Middletown : Wesleyan University Press, 2007, 325 p.

⁴⁶ YOUNG, Katharine. *Embodied Memory: Affect and Gesture in Family Dynamics*. Routledge, 2002, pp. 45-46.

De plus, lorsque les femmes entrent en transe au Maroc, leur chute est tout à la fois littérale et métaphorique. Un changement d'esprit se produit lorsqu'une subjectivité cède sa place à une autre, mais plus précisément, l'on note un changement d'état corporel : tout à coup, les muscles du corps ne tiennent plus le soi squelettique. Alors que le corps s'évanouit, il change de clé ; il y a un abandon de la volonté à l'esprit possesseur. D'après elle, la transe elle-même est cependant indexée par une chute, au cours de laquelle le corps tombe réellement par terre, chute à laquelle font suite des mouvements convulsifs, contractions, roulements et autres actions répétitives.

Les trances découlent généralement de mécanismes tels que les chants, les tambours et la danse. Les états extatiques⁴⁷ se caractérisent, en effet, par l'immobilité, la privation sensorielle et le souvenir. La transe est, à l'inverse, accompagnée de bruit, de mouvement, de compagnie et d'amnésie. D'ailleurs, les états de possession⁴⁸, et de transe peuvent avoir deux caractéristiques : premièrement, l'acceptation de la possession par l'individu, et deuxièmement, un état de conscience altéré. Pourtant, l'on pense que le *melk* qui est entré dans la personne se révélera en entendant son rythme préféré. Si la personne possédée commence à danser au rythme du *gumbri*, du *qraqeb*, aux battements de tambour, et à chanter éventuellement la chanson dédiée au *melk* possesseur, cette attitude est conçue comme une preuve presque incontestable de l'intervention du *melk*.

Au Maroc, la transe extatique est qualifiée de *ḡadba* en arabe marocain, du verbe arabe classique *ḡadaba*. Les passionnés sont des *maḡdūbīn*, attirés et attirants *mlūk* (esprits⁴⁹). Les travaux de Stefania Pandolfo (1997)⁵⁰ menés sur (les scènes et les espaces rituels marocains de la mémoire) ont montré que le fait de tomber en transe ou de faire remonter les *mlūk* dans le corps survient généralement dans un environnement où la personne affligée ou envoûtée peut être soignée et surtout observée. Cela explique pourquoi le lieu rituel joue un rôle primordial dans la question du *ḡāl* extatique. Dans le contexte d'une situation rituelle telle que la *līla* de la *dārdabā*, une personne en transe peut avoir besoin d'être conduite à la *raḥba* (le lieu rituel de la transe), avant les musiciens et l'encens. Ou alors, elle devra peut-être se faire prendre à la fin de la transe et tomber sur le sol. Selon Pandolfo⁵¹, ces transitions s'avèrent essentielles dans la cérémonie de transe de possession et reposent sur l'attention des autres membres du milieu rituel. Au Maroc, les *ḡaddāba* (les praticiens de la *ḡadba*) entretiennent une relation particulière avec les sens et leur expression. D'après Kapchan⁵², les gestes associés à la transe et à la transition sont révélateurs des états fondamentaux d'absence et de présence, de contrôle et de perte de contrôle, ils dépendent également de réalités sensorielles et de conditions matérielles toujours présentes. Et ils se produisent avec la musique et la stimulation olfactive fournie par l'épaisse fumée d'encens. À l'instar des *mlūk*, la musique et l'encens envahissent les paramètres du corps. Ils sont intimement liés aux gestes. Ils imprègnent également l'expérience et incitent à une réponse

⁴⁷ ROUGET, Gilbert. *Music and Trance: A Theory of the Relations Between Music and Possession*. Chicago et London: University of Chicago Press, 1985, 395 p.

⁴⁸ LITTLEWOOD, Roland. *Possession states*. Psychiatrie. Copie right Elsevier, 2004; vol. 3, n° 8, p. 8-10. Disponible sur: <https://doi.org/10.1383/psyt.3.8.8.43392>.

⁴⁹ KAPCHAN, Deborah. *Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Market place*. Middletown: Wesleyan University Press, 2007, 325 p.

⁵⁰ PANDOLFO, Stefania. *Impasse of the Angels: Scenes from a Moroccan Space of Memory*. Chicago et London: University of Chicago Press, 1997, 389 p.

⁵¹ Ibidem.

⁵² KAPCHAN, Deborah. *Traveling Spirit Masters : Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Market place*. Middletown: Wesleyan University Press, 2007, 325 p.

émotionnelle⁵³. La musique, le mouvement et l'odeur deviennent, en effet, les principales métaphores de la transmutation de la subjectivité, parce que ce sont les sens qui défient les notions de sujet fixe et stable dans le temps et dans l'espace⁵⁴. De même, les travaux de Michelle A. Belanger (2007)⁵⁵ ont montré que, pour certaines personnes, la danse peut être un moyen très puissant d'atteindre un état de conscience méditatif, car elle combine les bases méditatives du rythme et du mouvement répétitif, en permettant ainsi une expérience accrue du corps. De plus, selon l'étude de Hess et Rittner (1996)⁵⁶ menée sur (la transe), la musique a généralement pour fonction d'induire, de contrôler et de retirer la transe sonore en tant qu'état de conscience altéré. Toutefois, Bossinger et Hess (1993)⁵⁷ suggèrent, pour leur part, que la musique sert non seulement à induire des états de conscience altérés, mais également à les maintenir et à les structurer de manière à ouvrir le potentiel de guérison des états de transe au processus thérapeutique. Voici quelques exemples du discours des fidèles *gnāwī*, qui montrent l'irritation, l'agitation causée par les agents chimiques, olfactifs, sonores, et visuels de la *tagnawīt*.

Selon la *muqadma* Aicha:

« Les gens (maryāhīn) possédés ne peuvent pas se protéger de l'influence de certaines choses(...) l'encens, le gumbri et les qraqeb, (kayfqū ssūken) ils réveillent l'endormi ».

Et la *muqadma* Touria nous a expliqué :

« Une de mes clientes peut perdre son équilibre dans une (līla baladiyya) cérémonie traditionnelle, quand elle sent l'odeur du (jāwī makkaūī) benjoin blanc de la Mecque ».

Meriem, une adepte de la *tagnawīt*, m'a dit cela :

« Quand j'écoute le rythme du gumbri et du qraqeb, (rāsi ū mjāji kay tqallabū) ma tête et mon cerveau tournent, après je ne me souviens de rien du tout ».

La transe de possession⁵⁸ et les *mlūk* sont souvent associés à des maladies. Plusieurs anthropologues⁵⁹ ont cherché à trouver les racines culturelles des pratiques rituelles relatives au corps, aux symptômes et aux définitions autochtones de la maladie. D'ailleurs, afin de bien connaître et comprendre les rituels (traditionnels et extatiques) de la *tagnawīt* et afin de nous permettre de voir et de suivre de près le côté gestuel et comportemental des

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ PANDOLFO, Stefania. *Impasse of the Angels: Scenes from a Moroccan Space of Memory*. Chicago et London: University of Chicago Press, 1997, 389 p.

⁵⁵ BELANGER, Michelle A. *The Psychic Energy Codex: Awakening Your Subtle Senses*. San Francisco: Weiser Books, 2007, 286 p.

⁵⁶ HESS, P., RITTNER, S. *Trance. Changer la conscience de veille*. Dans H.H.DECKER-VOIGT, P. KNILL et E. WEYMANN (éd.). *Musicothérapie lexique*. Göttingen : Hogrefe.

⁵⁷ BOSSINGER, W., HESS, P. *Musique et états de conscience extraordinaires*. *Revue de musicothérapie*, 1993 ; vol. 14, n° 3, p. 239-254.

⁵⁸ KEENER, Craig S. *The Spirit in the Gospels and Acts: Divine Purity and Power*. Ada, Michigan: Baker Publishing Group, 2010, 304 p.

⁵⁹ WESTERMARCK, Edward. *Ritual and Belief in Morocco: Vol. I*. New York: Routledge, 2014, 608 p. (première publication 1926). Et Voir: DIESTE, Josep Lluís Mateo. *Health and Ritual in Morocco: Conceptions of the Body and Healing Practices*. Boston: Brill, 2012, 376 p.

personnes possédées, nous avons toujours essayé de nous asseoir à côté d'elles. Cela nous a permis de constater qu'il existe une grande différence entre la personnalité des adeptes (les pratiquants de la transe), avant et après la transe de possession. Ainsi, il est possible d'affirmer que la personnalité de l'individu peut passer d'un caractère ⁶⁰pacifique à un autre violent.

V. Corps (*al-ḥašba*⁶¹), connotations et types de possessions :

Le dialecte arabe marocain dispose d'un large éventail de termes pour désigner une personne possédée, reflétant une diversité de perceptions et de degrés d'affliction. L'origine de ces termes s'enracine souvent dans des contextes historiques et sociaux ; par exemple, le terme *mağnūn*, associé au poète qui perd la raison par amour, incarne une ambiguïté entre possession et sainteté. Chaque mot introduit une nuance spécifique quant au degré et au type d'affliction : *maskūn*⁶², *mağnūn* ou *maryāḥ*⁶³, *maḍrūb*⁶⁴, *markūn*⁶⁵, *mamlūk*⁶⁶, *maslūḥ*⁶⁷ au point de saignement, *malbūs*⁶⁸, *maḥṭūf*⁶⁹, *maṭrūš*⁷⁰ ou *fīḥ ḡnūn*⁷¹.

Selon les *gnawa* et les autres confréries mystiques marocaines, ce corps est une (*al-ḥašba*), une silhouette en bois, sans âme, et qui n'a pas de sensibilité physique et morale, car elle est *maḥkūma* (gouvernée) par le *melk* possesseur.

Certains individus peuvent même recevoir l'influence de plusieurs noms en même temps, phénomène qui sera connu sous le nom de *mḥallaṭ*⁷². Pour éviter les généralisations, il est nécessaire de souligner que ces vocables varient d'une région à l'autre et que leurs connotations peuvent dépendre de facteurs historiques, comme dans le cas du *mağnūn*, participe lui-même créé à partir du terme *ḡnūn*. L'origine de ce mot est liée au poète qui perd l'esprit par amour, preuve que la possession n'est pas nécessairement une stigmatisation, mais constitue parfois un motif d'admiration et est un symbole de la sainteté. Ces nuances de sens s'avèrent très importantes, car les troubles de la perception (tels que l'illusion, l'hallucinoïse et l'hallucination) diffèrent d'une possession permanente et tortueuse, et les types de souffrances qui leur sont attribués divergent également.

⁶⁰Raymond Firth (2013) explique que, sur le terrain, les anthropologues sociaux ont souvent été confrontés à de profonds changements de personnalité chez les hommes et les femmes qu'ils étudiaient. Il s'agissait d'altérations du comportement tout à la fois étonnantes et manifestement habituelles ; de tremblements ; de sueurs, de gémissements ; d'émission de propos étranges ; d'une hypothétique identité différente qui parlait avec autorité, ou donnait des ordres. Cet anthropologue a parfois éprouvé des difficultés à se persuader qu'il avait réellement en face de lui la même personne que précédemment, que celle qu'il suivait ou qu'il avait côtoyée, ce qui montre que le changement de personnalité est très flagrant. Voir: FIRTH, Raymond. *We the Tikopia: A sociological study of kinship in primitive Polynesia*. New York: Routledge, 2013, 664 p.

⁶¹Métaphore du corps de la personne possédée. Selon les *gnawa* et les autres confréries mystiques marocaines, ce corps est une (*al-ḥašba*), une silhouette en bois, sans âme, et qui n'a pas de sensibilité physique et morale, car elle est *maḥkūma* (gouvernée) par le *melk* possesseur.

⁶²Habité.

⁶³Pris pour un *ḡinn* ou (*rīḥ*) l'air.

⁶⁴Battu.

⁶⁵Monté.

⁶⁶Possédé.

⁶⁷Frotté.

⁶⁸Porté, vêtu.

⁶⁹Emporté.

⁷⁰Giflé.

⁷¹Les *ḡnūn* sont en lui.

⁷²Mixte (possédé par toute la *maḥalla*).

Voici ce qu'Aḥmad, un adepte *ḡnāwī*, nous a confié :

« *Les mlūk gnaouas (sāknīn lī fī 'azāmī) habitent dans mes os (Allah ya fū). »*

La *muqadma* Raḥma a quant à elle déclaré :

« *Mes client(e)s qui sont possédées par Lalla Mīrā, sont connu(e)s pour leur humour, ils aiment trop rire, Mira ne possède pas n'importe qui, elle choisit bien (al-ḥašba)⁷³, Mīrā (mā katbgīš 'ābassa) n'aime pas la tristesse.* »

Selon Fatima, une adepte de la *tagnawīt* :

« *(Rānī drābt) je me suis fait frapper par l'esprit possesseur, pour la première fois lors d'une cérémonie à Sīdī 'Alī Ben Ḥamdūš.* »

Et la *muqadma* Rachida nous a déclaré :

« *(Mlūkī wrāht-hom mḥallaṭīn fīhom l-ḥayb w- zwīn) j'ai hérité de bons et méchants esprits.* »

Dans le folklore marocain⁷⁴, les *mlūk* peuvent entrer n'importe où et n'importe quand, et ils parlent d'une voix faible⁷⁵, ou forte⁷⁶. Ces esprits peuvent également revêtir différentes formes, notamment celle de monstres, de pierres et d'animaux. Melvin Ember et Carol R. Ember (2003)⁷⁷ soulignent qu'au Maroc, la transe de possession des *gnawa*, dans laquelle les personnages complexes des esprits sont joués, fait partie des relations à long terme entre les êtres humains et leurs esprits qui ont besoin d'être nourris et divertis afin d'apporter aux êtres humains le soutien dont ils ont besoin dans leurs vies difficiles. De plus, Knutsson (1975)⁷⁸ démontre que dans les cas où la possession a revêtu des formes établies par des groupes de sectes d'initiés, elle est domestiquée et considérée comme une expérience positive activement recherchée. La possession spontanée est, par ailleurs, imprévisible et considérée comme nuisible et redoutable, alors que les cérémonies de transe de possession sont réalisées pour se débarrasser du malheur engendré par les esprits intrus. Selon l'étude ethnographique de Kapchan⁷⁹, les *gnawa* sont des personnes ambivalentes, capables d'entrer dans de nombreux mondes, mais n'appartenant facilement qu'à leur propre monde. Ceux qui participent aux cérémonies de transe sont liés par un répertoire somatique qui les distingue de la communauté des non-croyants. Ils se transforment sur des rythmes similaires et sont affectés par les mêmes lignes musicales, respirent les mêmes encens, musc, ambre gris, bois de santal, et benjoin. Leur monde des sens est

⁷³ Métaphore du corps de la personne possédée. Selon les *gnawa* et les autres confréries mystiques marocaines, ce corps est une (*al-ḥašba*), une silhouette en bois, sans âme, et qui n'a pas de sensibilité physique et morale, car elle est *maḥkūma* (gouvernée) par le *melk* possesseur.

⁷⁴ CHIJIOKE NJOKU, Raphael. Culture and Customs of Morocco. London : Greenwood Publishing Group, 2006, 155 p.

⁷⁵ Selon les adeptes, les *mlūk*, *Malīka*, *Mīrā*, *Mīmūn*, et *Mīmūna* sont connues pour leur voix faible.

⁷⁶ La voix du *melk Bāsā Hamū* est très forte, selon les adeptes *gnawa*.

⁷⁷ EMBER, Melvin. EMBER, Carol R. Encyclopedia of Sex and Gender: Men and Women in the World's Cultures Topics and Cultures A-K - Volume 1; Cultures L-Z. New York: Springer, 2003, 1037 p.

⁷⁸ KNUTSSON, K. E. Possession and extra-institutional behaviour: an essay in anthropological micro-analysis, 1975; vol. 40, p. 244-72.

⁷⁹ KAPCHAN, Deborah. Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Market place. Middletown: Wesleyan University Press, 2007, 325 p.

imprégné d'une esthétique distinctive. Dans le cas de la possession, leur vie onirique est habitée par le même panthéon des *mlūk*. En observant les performances des *mlūk*, les propriétaires autorisent et valident une pluralité de subjectivités. Ils sanctionnent également ce que nombre d'entre eux qualifient d'*al-bliya* d'addiction ou d'intoxication, d'ivresse de la musique, d'encens et bref, de *ḥāl* ou état d'extase en mouvement, de douleur et de bonheur d'être autre. Les gens qui partagent ce répertoire somatique au Maroc sont parfois appelés, *ṣḥāb al-ḥāl* (les amis du *ḥāl*). Les *ṣḥāb al-ḥāl* sont ceux qui, sous une forme ou une autre, sont appelés à la transe.

La relation entre les possédés et leurs *mlūk* ne diffère en effet pas tant que cela de celle entre amoureux et bien-aimé. Elle se caractérise certes par des conflits et des désaccords, mais certaines expériences sont extatiques, et il existe également des moments où le corps peut être totalement transcendé. En fait, il est courant de voir un *ḡnāwī* se passer des couteaux tranchants sur la langue ou des flammes de bougies et de la cire chaude sur le corps sans pour autant se blesser. D'ailleurs, quand j'ai assisté aux cérémonies nocturnes de la *tagnawīt*, j'ai vu plusieurs cas de personnes qui s'égorgeaient avec des couteaux.

Voici ce que la *muqadma* Saadia nous a raconté à ce propos :

« Je pratique la transe avec les bougies, et (ḡnawa) les poignards. Je n'ai jamais senti ni douleurs ni rien du tout, par contre je sens un soulagement merveilleux, je me sens euphorique ».

Voici l'expérience relatée par la *muqadma* Hassna:

« Lorsque j'entrais en état de transe, j'utilisais (ḡnawa) les poignards pour me taillader la langue, le ventre, les pieds, et la tête. Le lendemain, je ne sentais rien du tout. Les traces avaient toutes disparu ».

Conclusion :

La possession d'esprit est une façon de vivre un répertoire d'émotions dans un contexte qui se distingue de celui de la vie normative. Certes, tous les phénomènes sont émotionnellement influencés, mais les rituels portent et créent des répertoires émotionnels de manière marquée. Chez les *Gnawa*, les cérémonies de possession d'esprit génèrent des répertoires d'émotions dans l'édifice social, non seulement à travers des mots ou des images, mais également par le geste, le corps et ses sens. Outre, les répercussions de l'activité de transe introduisent toujours le praticien dans un domaine dont la hiérarchie sensorielle diffère de celle présente dans le quotidien. La narration du corps fasciné est toujours une narration des sens et c'est cette relation de sens et de parole qui tout à la fois exprime et produit le désir entre esprit et personne possédée. Dans un cadre anthropologique, ces rituels de possession et de transe permettent d'interroger les dynamiques sociales et symboliques qui se déploient dans la société marocaine. Le corps, utilisé comme un médium transcendantal, devient le lieu de négociation entre l'individu, les forces spirituelles et les structures sociales. Ces pratiques révèlent ainsi des reconfigurations des hiérarchies sociales et des identités, tout en articulant des rapports de pouvoir et de symbolisme. En ce sens, la possession d'esprit et la transe offrent une voie d'analyse privilégiée pour comprendre comment les sociétés, à travers le corps, redéfinissent leurs structures sociales, spirituelles et émotionnelles.

Interviews :

- Ahmad. (2024, 2 Dimanche). Corps colonisés. (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Aicha. (2024, 3 Mercredi). Les stimuli rituels . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Alaoui, A. (2024, 2 Mercredi). Initiation précoce. (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Alaoui, M. A. (2024, 2 Lundi). L'expérience corporelle . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Aziz. (2024, 1 Mardi). Initiation précoce. (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Badiaa. (2024, 1 Jeudi). Intimité avec l'invisible. (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Fatima. (2024, 3 Mercredi). Corps colonisé . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Fouzia. (2024, 3 Mercredi). Voyance et pouvoir occulte . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Hassna. (2024, 2 Samedi). Fer qui libère . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Kasri, H. (2024, 2 Vendredi). Initiation précoce. (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Malika. (2024, 3 Dimanche). Initiation précoce. (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Meriem. (2024, 3 Vendredi). Les stimuli rituels . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Miloud. (2024, 2 Lundi). Intimité avec l'invisible. (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Mokhtar. (2024, 3 Lundi). L'expérience corporelle. (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Mourad. (2024, 2 Lundi). Initiation précoce. (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Nadia. (2024, 2 Dimanche). Voyance et pouvoir occulte . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Rachida. (2024, 2 Vendredi). Corps colonisé . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Raïma. (2024, 2 Mardi). Corps colonisé . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Saadia. (2024, 2 Lundi). Fer qui libère . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Touria. (2024, 3 Dimanche). Les stimuli rituels . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)
Zitoun, A.-M. (2022, 1 Mardi). L'expérience corporelle . (F. E. Bouachrine, Intervieweur)

Bibliographie:

- BELANGER, M. A. (2007). *The Psychic Energy Codex: Awakening Your Subtle Senses*. San Francisco: Weiser Books .
BOSSINGER, W. H. (1993). Musique et états de conscience extraordinaires. *Revue de musicothérapie ; vol. 14, n° 3* , p. 239-254.
BOURDIEU, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Éditions Droz.
BOURGUIGNON, E. (1976). *Possession. Chandler & Sharp Series in Cross-cultural Themes*. San Francisco: Chandler & Sharp Publishers, 78 p.
BOURGUIGNON, E. (1979). *Psychological Anthropology: An introduction to Human Nature and cultural differences*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
BOURGUIGNON, E. (1973). *Religion, Altered States of Consciousness, and social change*. Columbus: Ohio state university press, 389 p.
CHIJOKE NJOKU, R. (2006). *Culture and Customs of Morocco*. London: Greenwood Publishing Group.
CONNERTON, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge et New York: Cambridge University Press.
DIOURI, A. T. (2011). Medical Pluralism in Morocco: The Cultural, Religious, Historical and Political-Economic Determinants of Health and Choice. *SIT Morocco: Multiculturalism and Human Rights* , [https:// digitalcollections. sit. edu/ cgi/ viewcontent. cgi?referer=https:// www.google.com/ &httpsredir=1 &article=2005 &context= isp_collection](https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=2005&context=isp_collection) .
DOUGLAS, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge.
EL HAMEL, C. (2013). *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam*. Cambridge et New York: Cambridge University Press.
EMBER, M. E. (2003). *Encyclopedia of Sex and Gender: Men and Women in the World's Cultures Topics and Cultures A-K - Volume 1; Cultures L-Z*. New York: Springer.

- FIRTH, R. (2013). *We the Tikopia: A sociological study of kinship in primitive Polynesia*. New York: Routledge.
- HESS, P. R. *Trance. Changer la conscience de veille. Dans H.H.DECKER-VOIGT, P. KNILL et E. WEYMANN (éd.). Musicothérapie lexique*. Göttingen : Hogrefe.
- HURSKAINEN, A. (2004). Invasion of spirits: Epidemiological spirit possession, among the Maasai of Tanzania. *Nordic Journal of African Studies* 14, Special Issue, Disponible sur: <http://www.njas.helsinki.fi/pdf-files/vol13Special/pepo.pdf>.
- KAPCHAN, D. (2007). *Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Market place*. Middletown: Wesleyan University Press.
- KEENER, C. S. (2010). *The Spirit in the Gospels and Acts: Divine Purity and Power*. Michigan: Ada.
- KNUTSSON, K. E. (1975). Possession and extra-institutional behaviour: an essay in anthropological micro-analysis, ; vol. 40. 244-72.
- LEVI-STRAUSS, C. (1955). L'étude structurale du mythe. *Journal of American Folklore* : 68 (270) , 428-444.
- LITTLEWOOD, R. (2004; vol. 3, n ° 8.). Possession states. *Psychiatrie* , p. 8-10. Disponible sur:<https://doi.org/10.1383/psyt.3.8.8.43392>.
- MAUSS, M. (1934.). « Les techniques du corps ». *Paris :Journal de PUF, 1950, Psychologie XXXII (3-4): 271-293.* , [Repris dans Sociologie et anthropologie, pp. 363-386].
- PANDOLFO, S. (1997). *Impasse of the Angels: Scenes from a Moroccan Space of Memory*. Chicago et London: University of Chicago Press.
- PLANCKE, C. (2011). The spirit's wish : Possession trance and female power among the Punu of Congo-Brazzaville. *Journal of Religion in Africa; vol. 41, n ° 4* , 366-95.
- ROEHLKEPARTAIN, E. C. (2006). *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. London et New York: SAGE.
- ROUGET, G. (1985). *Music and Trance: A Theory of the Relations Between Music and Possession*. Chicago et London: University of Chicago Press.
- SPIRO, M. E. (1996 (Première publication 1967)). *Burmese Supernaturalism*. New Brunswick et London: Transaction Publishers.
- WESTERMARCK, E. (2014). *Ritual and Belief in Morocco: Vol. I*. New York: Routledge.
- YOUNG, K. (1997). *Presence in the Flesh: The Body in Medicine*. London et Cambridge: Harvard University Press.
- YOUNG, K. (2002, pp. 45-46.). *Embodied Memory: Affect and Gesture in Family Dynamics*: Routledge.