

# ENTRE VIE ET MORT, FIGURES DE LA POSSESSION PAR LES GÉNIES

## Réflexions autour d'un rituel nigérien

Laurent Vidal \*

### PRINCIPES DE VIE ET DE MORT DANS LA PROBLÉMATIQUE DE LA POSSESSION

Les rituels de possession, développés dans la bande sahélienne, ont été l'objet de multiples études anthropologiques dont la diversité tient à la fois à leur contexte géographique et aux types d'interprétations proposées. Du Sénégal à diverses régions du Niger et du Mali, des recherches répétées et longues témoignent d'un intérêt constant de la discipline anthropologique pour les manifestations des génies parmi les hommes<sup>1</sup>. Dans ce vaste espace géographique se côtoient des travaux essentiellement monographiques (J. Monfouga-Nicolas, 1972 ; J. Rouch, 1960 ; A. Zempléni, 1966), des récits fortement personnalisés – presque introspectifs (J. M. Gibbal, 1982 et 1988 ; P. Stoller, 1989) – et des analyses privilégiant, à partir de l'examen de matériaux de terrain variés, la remise en question régulière des hypothèses jusqu'alors formulées (Olivier de Sardan, 1993 et 1994, mais aussi A. Zempléni, 1987 ou N. Echard, 1989). Cette diversité formelle et ces exigences méthodologiques variées s'accompagnent d'interprétations du sens et des enjeux de la possession rituelle souvent complémentaires et parfois foncièrement divergentes. Le débat anthropologique pourrait se résumer, dans un premier temps, à l'importance à accorder aux enjeux thérapeutiques dans la possession (récurrents pour certains, marginaux pour d'autres), aux types de connexions existant entre la possession et les transformations sociales ou religieuses (induites, dans le Sahel, par

\* Laurent Vidal : Anthropologue, chargé de recherche à l'ORSTOM, Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération, Paris.

1. Nous nous en tenons volontairement ici au versant occidental de la bande sahélienne : cette remarque n'en demeure pas moins valable pour les régions plus orientales, du Tchad (A. Adler et A. Zempléni, 1972 ; C. Arditi, 1980) à l'Éthiopie qui a fourni une des études fondatrices de l'analyse anthropologique des phénomènes de possession (M. Leiris, 1980).



sécheresses ou par les processus d'islamisation) ou, encore, à la nature de la transe et du système d'initiation mis en place. Nous aurons l'occasion d'exposer plus en détail les éléments de discussion et de controverses provoqués par ces quelques objets de réflexion à travers l'exemple peul du Niger : mentionnons pour le moment l'intérêt jamais démenti porté par l'anthropologie, d'une part, pour le type de lien qui unit le génie et le possédé et, d'autre part, pour les rapports du rituel et de ses représentants (chefs de culte, possédés...) avec les interprétations religieuses et sociales de l'infortune et des conflits répandues dans les sociétés considérées.

Maladies, calamités naturelles, dissensions politiques et religieuses et tensions familiales constituent autant d'événements susceptibles d'être approchés et interprétés par le rituel de possession. Si l'on ajoute à ces principes d'itération – de l'intégrité physique ou de toute forme d'expression de la cohésion sociale : entre chefs religieux, responsables politiques, mari et femme, aînés et cadets – des processus de recomposition d'un ordre dont il s'agira de préciser la forme, nous voyons se dessiner des figures de la mort et de la vie qu'il nous paraît utile de relever et de décrire à différents stades du rituel de possession. Reprenant en cela les pôles de réflexion communs aux études mentionnées précédemment, nous nous proposons donc, dans ce chapitre, d'identifier les figures de la mort et de la vie dans une dimension religieuse, suivant la double perspective de l'étude de la place de l'individu possédé dans le rituel et du rituel dans la société.

Une relecture des principaux textes de la littérature ethnologique sur les rituels de possession dans l'espace sahélien de l'Afrique de l'Ouest met en évidence des notes et des descriptions, des analyses et des hypothèses parfois très soigneusement formulées mais toutes susceptibles de nourrir une réflexion sur les enjeux de mort et de vie à l'œuvre dans ces systèmes religieux. Un détour préalable par l'essai général de G. Rouget permet de replacer aussi bien les modifications physiques provoquées par la transe (avec la succession de crises de convulsion et d'immobilité, 1980, p. 31) que les étapes de l'initiation du possédé à des formes de mort symbolique. S'agissant de ces dernières, il évoque le cas des nouvelles possédées<sup>2</sup> du culte *vodun*, dans l'ancien Dahomey, « en état de mort partielle puisque, tout en étant bien vivantes comme chacun peut le voir, ont des conduites associées à la mort, comme celle de manger de la main gauche par exemple ou de passer les jambes à reculons » (*ibid.*, p. 77). Il est intéressant de noter ici que ces attitudes morbides, car littéralement opposées à la norme, ont été aussi observées

2. La féminisation des cultes de possession, largement observée bien au-delà des rituels sahéliens ou même d'ouest-africains, concerne en premier lieu le groupe des possédés et moins nettement celui des organisateurs rituels. Les diverses interprétations de ce constat – dont la discussion n'est pas l'objet de notre propos et qui sont amplement détaillées dans les études évoquées précédemment – développent, schématiquement, une vision selon laquelle la femme voit, dans son insertion dans un culte de possession, une possibilité de contester une situation sociale marginalisée dans des sociétés où le pouvoir religieux et économique demeure principalement masculin. Pour autant, ce contre-pouvoir féminin ne nuit pas nécessairement à la domination masculine et il peut au contraire faciliter la permanence en cantonnant les expressions de la « contestation féminine » à des pratiques religieuses connues, clairement identifiées et, donc, tolérées à défaut d'être encouragées.

dans les villages peuls de la région de Niamey où nous avons travaillé<sup>3</sup>. Nous reviendrons par la suite (cf. nomination, « danse » et *yenani*) sur l'épisode rituel mettant en scène ce type de comportements du possédé. Pour une meilleure compréhension des exemples suivants, précisons que la possession par un génie impose un rituel visant à codifier et organiser les relations entre la personne et le génie qui l'investit au moyen de trances.

Dans le Ndöp, rituel pratiqué par les Wolof et les Lébou au Sénégal, le processus de séparation du génie agresseur et de sa « victime » humaine débouche sur une « nouvelle alliance » (entre un génie identifié dont les manifestations sont contrôlées et une personne qui sera régulièrement possédée) qui autorise A. Zempléni à parler de « mort et de renaissance symboliques [...] de la malade qui devient, dès ce moment, prêtresse de l'esprit qui l'habitait » (1966, p. 376). Dans une analyse ultérieure des correspondances entre la possession et la démarche sacrificielle, cet auteur apporte de nouveaux éléments confirmant la permanence dans la possession des registres symboliques de la mort et du retour à la vie. S'interrogeant sur la signification du sacrifice lors de l'initiation d'un nouveau possédé (« En immolant l'animal, sacrifie-t-on aussi la divinité ? », 1987, p. 279), il suggère ainsi que la rupture de la relation néfaste, porteuse de mort, au sein du couple génie/possédé passe par la mort initiale, ritualisée, non seulement du possédé mais aussi de son génie. En ce qui concerne le possédé et, plus particulièrement, l'état de transe qu'il vit lors des manifestations de son génie durant l'initiation, A. Zempléni conforte l'image d'une possession morbide, déjà mentionnée par G. Rouget, lorsqu'il mentionne un « véritable tableau clinique du dérèglement, voire de la suspension de certaines fonctions vitales du corps de la novice » (*ibid.*, p. 310).

Du cheminement dans l'espace symbolique – entre mort et vie – à des constats médicaux d'une profonde altération de l'intégrité physique de l'initié, se repèrent par conséquent des similitudes qui participent, nous semble-t-il, d'une interprétation générale des enjeux symboliques d'un rituel que l'on pourrait résumer dans les termes suivants : ces symbolisations (de la vie et de la mort, de la force et de l'atteinte physique) sont d'autant plus prégnantes et répétées qu'elles trouvent des relais – spectaculaires ici – dans la réalité. Que cette réalité et l'appareillage symbolique qui la sous-tend soient successivement marqués par des références à la mort et à la vie, nulle observation anthropologique ne le conteste. En revanche, des divergences apparaissent sur l'importance respective à accorder aux principes d'alliance (donc de renaissance de l'individu possédé) ou de séparation du génie de son « cheval »<sup>4</sup>. Alors que J.-M. Gibbal

3. Le travail de terrain sur lequel se fonde ce texte a eu lieu entre 1984 et 1988 et a débouché sur diverses publications (L. Vidal 1990-a et -b, 1992-a et -b). Ceci précisé, les matériaux et les analyses proposés ici et relatifs aux métaphores et expressions de la vie et de la mort dans la possession rituelle demeurent inédits.

4. La métaphore du possédé comme monture – « cheval » dans les langues locales – du génie est très répandue, suivant la représentation partagée de la possession comme descente d'une entité sur un individu qui l'investit, l'enveloppe, la chevauche.

insiste sur la nécessité, dans le culte des Ghimbala au Mali, d'éviter toute confusion entre le monde des génies et celui des hommes (1988, p. 314-5), aussi bien V. Echard que J. Monfouga-Nicolas – toutes deux à partir du cas du *bori* en pays Hausa au Niger – mettent l'accent sur les métaphores conjugales des rapports génie-possédé (N. Echard, 1989, p. 42) et la dimension « féconde » des ranses (« puisqu'elles permettent l'incarnation des dieux et une communication entre profane et sacré », J. Monfouga-Nicolas, 1972, p. 202).

À cet égard, le rituel pratiqué par les Peul de la région de Niamey – et dont nous allons maintenant présenter des éléments de contexte et d'organisation – suggère une lecture de la relation génie/personne humaine qui cumule l'idée l'une nécessaire distance entre les deux mondes avec celle de rapprochements illicites, réguliers, et qui finalement assurent la pérennité du culte.

### CADRES HISTORIQUE, RELIGIEUX ET CONCEPTUEL DU RITUEL PEUL

#### Histoire du peuplement et rapport à l'Islam

Les rituels de possession, sur lesquels nous sommes penchés, se développent notamment dans l'ouest du Niger, sur la rive occidentale du fleuve Niger, dans une région de peuplement peul appelée Bitinkooji. Cette région sahélienne a été une importante zone de contacts et d'échanges que la présence du fleuve a l'ailleurs plus favorisée qu'entravée. Les populations Touareg, Songhay et Zarma au nord, Gurmance à l'ouest, Hausa à l'est ont côtoyé les Peul, de façon plus ou moins rapprochée au gré de l'extension de leurs zones d'influence : historiens et administrateurs coloniaux (au premier rang desquels B. Hama (1968) et M. Delafosse (1912)) situent à ce propos entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle les principales vagues d'installation des Peul, en provenance de l'ouest (depuis le Macina, dans l'actuel Mali), dans la région du fleuve. À leur arrivée dans cette région, les Peul côtoyèrent des Zarma, apparentés aux Songhay dont l'islamisation à la fin du XV<sup>e</sup> siècle (dans le cadre de l'Empire Songhay, développé autour de Tombouctou et Gao) aurait servi de catalyseur à l'émergence du rituel de possession (Olivier de Sardan, 1982, p. 365) en favorisant la transformation d'un culte des « idoles » en un culte des génies, les deux portant d'ailleurs le même nom de *toorü* qui désigne la principale famille de génies du panthéon peul-zarma.

L'emprunt par les Peul du rituel de possession pratiqué par les Zarma s'inscrit donc dans un contexte historique qui relativise fortement toute approche en termes de pratique propre à une ethnie à l'exclusion de toute autre. En plus de ce constat sur la permanence de contacts et donc la possi-

bilité d'emprunts religieux des Peul aux Zarma, nous nous sommes aussi intéressés à la possession en milieu peul pour évaluer l'argument – qui nous semblait tenir du stéréotype – d'une islamisation qui rendrait les Peul définitivement réfractaires à ces pratiques jugées « païennes ».

Nos premières observations chez les Peul de cette région du Niger ont fourni des données permettant de contester la validité de ces deux hypothèses (l'existence d'un fondement ethnique de la possession et l'islamisation comme obstacle à l'émergence de la possession). Tout d'abord, très concrètement, on constate que les Peul sont presque tous bilingues : en l'occurrence, ils parlent le zarma, traversent le fleuve pour aller dans les marchés des villages zarmas et, bien entendu, viennent à Niamey, la capitale, où le zarma est la langue véhiculaire. On sait par ailleurs la société peule divisée en hommes « libres » (ou « nobles ») et « captifs ». Or, il se trouve que l'essentiel des adeptes des rituels de possession sont des descendants de « captifs », eux-mêmes d'origine zarma ou gurmance. Pour autant, cela ne revient pas à dire qu'il existe en pays peul une dichotomie nette entre les « captifs » tenants de pratiques religieuses « animistes » (parmi lesquelles la possession par les génies) et les « nobles », musulmans. En effet, ces rapprochements (origine captive et possession d'un côté, statut noble et islam de l'autre) sont loin d'être figés<sup>5</sup>, de telle sorte que l'on ne peut considérer la pratique de la possession dans les villages peuls de cette région comme une simple affaire d'étrangers, de non-Peul, sous le simple prétexte qu'elle est principalement le fait de « captifs ». Une telle présentation de la possession comme une activité étrangère à la communauté culturelle peule reviendrait – à tort – à exclure de cette société les descendants de « captifs » qui en sont pourtant un élément constituant central au même titre que les « nobles ».

Le rapport des rituels de possession à l'islam est à la fois ambigu et changeant. L'attitude de l'islam – largement dominant, surtout depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans cette région – a oscillé entre une tolérance pour ces pratiques « païennes » et des rapports conflictuels parfois violents. Ce fut notamment le cas durant les années quarante, dans le pays peul qui fut traversé par les hamalites, tenants d'un islam réformateur désireux de détruire les traces de ces « survivances animistes » (expression par ailleurs employée par l'administration coloniale pour désigner les rituels de possession). À ces violences dont les adeptes de la possession gardent aujourd'hui le souvenir (voir « Défense d'un savoir... »), et qui sont restées le fait d'un mouvement marginal dans l'islam de la région, s'opposent les négociations qui s'instaurent, chaque année, aussi bien à Niamey que dans les villages environnants, sur le programme des grandes cérémonies annuelles de possession du *yenendi*. (Nous en évoquons le contenu dans « Nomination, danse... »). Ainsi, un consensus s'établit pour n'organiser

5. Il existe des descendants de nobles qui assistent aux cérémonies de possession et qui sont parfois même « chevaux » de génies. De plus, les acteurs de la possession d'origine « captive » vous expliqueront fort naturellement, pour la plupart d'entre eux, qu'ils se considèrent aussi comme musulmans.

aucun *yenendi* le vendredi, jour de la grande prière, et faire en sorte que ces cérémonies soient réduites à leur minimum si leur calendrier coïncide avec celui du mois de Carême : le mois de jeûne doit en effet être exclusivement consacré à l'islam et en aucun cas aux génies qui – selon le point de vue de l'orthodoxie musulmane – intercèdent abusivement entre Dieu et les hommes.

En nous attardant sur quelques fondements historiques et religieux de la possession, nous souhaitons illustrer le profond dynamisme de rituels dont la pérennité et la vitalité ne sont toutefois jamais définitivement acquises. Les échanges anciens avec les Zarma ayant permis l'emprunt de la pratique de la possession, d'une part, l'ouverture aux groupes sociaux et religieux *a priori* les plus réticents à ce type d'action religieuse, d'autre part, ainsi que les constantes négociations avec les dignitaires musulmans témoignent à la fois d'une volonté des acteurs de la possession de maintenir et d'élargir leur audience mais, aussi, de l'existence de menaces plus ou moins fortement exprimées sur le devenir du rituel.

### Conceptions de la possession par les génies

Dans leur conception du monde, les Zarma<sup>6</sup> distinguent différents niveaux, superposés, au sein desquels sont successivement situés, Dieu, des entités intermédiaires (*anges, démons, génies*) et les hommes. Nous avons là une organisation qui s'accorde avec les représentations de l'islam, jusqu'à la limite constituée par la possibilité – non reconnue par l'islam – pour les génies de s'incarner dans les hommes au moyen de trances de possession publiques et spectaculaires.

Ces possessions consistent en la substitution du « double » (*biya* en zarma, aussi traduit par « âme ») de la personne par celui d'un génie. Le double est l'une des trois composantes de la personne avec le corps et la « force vitale », le principe permettant à l'enveloppe charnelle de s'animer (J. Rouch, 1960-1989, p. 34-7). Central dans le processus de la possession, le double l'est aussi dans celui mis en œuvre dans la sorcellerie. En effet, l'agression d'un sorcier est dirigée contre ce « double » qui est « mangé », pouvant provoquer de la sorte la mort de la personne.

Les génies susceptibles de posséder un homme sont organisés en familles (dont le nombre, suivant les spécialistes interrogés, varie entre 5 et 7, pour un total pouvant atteindre 300 génies) et possèdent un caractère, des traits physiques et une histoire individuelle propres. À cet égard, au-delà de leurs différences, les divers récits mythiques qui expliquent la naissance de la possession mettent tous en jeu la figure du *sorko* (« pêcheur », en zarma, dont le fleuve est la zone d'activité), détenteur d'un savoir spécialisé indispensable au bon dérou-

6. Les Peul partagent les grandes lignes de ces représentations, originellement zarmas, du monde des génies et de la possession.

lement des rituels de possession. C'est en effet lui qui connaît et récite les devises propres à chaque génie, devant favoriser leur venue parmi les hommes, c'est-à-dire les possessions : il s'agit en l'occurrence de louanges, qui reprennent les vertus et les forces des génies ainsi que leurs faits et gestes passés, mais qui véhiculent aussi des menaces. Le rôle du *sorko* est complémentaire de celui du *zima*, la deuxième personnalité clef de tout rituel qui organise les cérémonies et accompagne le possédé durant son initiation.

La forme que prend la possession rituelle dans cette région est une élection. Le génie choisit parmi les hommes un réceptacle qui, au terme d'un processus initiatique, pourra être investi dans des circonstances précises (des rituels), afin de répondre à des préoccupations personnelles d'individus donnés ou plus générales de la collectivité, lors de dialogues encouragés et supervisés par les *zimas* et les *sorkos*. Le premier signe de cette élection est – de l'avis des personnes ayant vécu ou observé ces situations – un trouble, un dérèglement que l'on pourrait qualifier de psychologique ou de comportemental. La personne qui s'avérera par la suite être sous l'emprise d'un génie se plaint de douleurs – localisées de façon assez imprécise (dans la tête, le ventre, le cœur) – ou refuse de manger, ne parle plus et n'effectue plus les tâches que l'on attend d'elle (c'est ainsi le cas de femmes qui refusent d'aller chercher l'eau ou de porter leur enfant dans le dos). Un parcours – que l'on peut provisoirement qualifier de thérapeutique dans la mesure où il a pour objectif de mettre un terme à un désordre qui induit des souffrances – est donc enclenché qui amènera, dans un délai plus ou moins long, l'individu à consulter un devin (qui peut ou non être aussi *zima*). Celui-ci identifiera alors un ou plusieurs génies comme étant à l'origine de ces troubles et orientera son consultant vers un *zima*. Ce faisant, le devin aura par conséquent identifié une « maladie de génie » ou « maladie de brousse »<sup>7</sup>, par opposition à une « maladie de Dieu » ou « de village ».

### Évocations de la mort et images de la vie : mots et discours de la possession

La présentation de la terminologie peule (et incidemment zarma) de la possession, nous semble indispensable pour avoir accès aux représentations de la transe, du processus initiatique du possédé et des pratiques rituelles qui jalonnent par la suite sa vie. Une réflexion fondée sur les mots utilisés permet aussi de redéfinir des concepts ethnologiques (possession, rituel, initiation...) à la lumière de l'expression qu'en donnent les personnes concernées. Nous avons donc constitué un lexique de près de 300 termes (peuls pour 90 % d'entre eux), renvoyant tous à la possession par les génies. Intéressons-nous tout d'abord au

7. Aussi bien en zarma qu'en peul, un seul mot signifie « génie » et « brousse » (*ganji* en zarma, *ladle* en peul) : le génie est en effet l'entité de la brousse, lieu de rencontres nocturnes dangereuses avec les génies par opposition à l'espace socialisé du village.

vocabulaire utilisé pour rendre compte des trois notions évoquées ci-dessus : la possession, le rituel et l'initiation.

L'idée de possession par un génie est exprimée par 19 termes, tous peuls. Les premiers instants de la manifestation du génie, les Peul disent qu'il est « venu »<sup>8</sup> mais ce n'est que lorsqu'il aura totalement investi la personne – et que la substitution des « doubles » sera effective – que l'on dira qu'il est « arrivé ». Ce moment où se joue la possession, lorsque le génie vient mais n'a pas encore atteint son objectif, correspond au temps de la transe. Toujours en accord avec cette notion de mouvement qui caractérise la possession, le génie « monte » sur son réceptacle humain, son « cheval » (il le chevauche) ou encore, venant du ciel où il réside, « descend » sur lui. La notion de temps et de durée dans la possession enrichit celle de mouvement : en effet, le génie « s'installe », « s'établit » parmi les hommes. La possession est duré et mouvement mais aussi violence : le génie « attrape » son cheval et il « crie ». C'est concrètement par un cri qu'il manifeste sa présence et lors des cérémonies publiques, la possession est jugée effective, accomplie, dès lors que le « cheval » a crié.

Pour rendre compte du trouble que provoque un génie les premiers temps de sa manifestation, les Peul disent qu'il « attaque » la personne qui se trouve par conséquent « atteinte ». Cette situation est présentée comme un « malheur » qui revêt des expressions variées confirmant l'image négative, perturbatrice que laisse la première manifestation d'un génie, avant la mise en œuvre du processus d'alliance. Dans son entreprise d'atteinte de l'intégrité physique de son « cheval », le génie n'épargne aucune partie du corps. Il « arrache la tête » de son « cheval », provoquant un comportement hors norme (prostration, mutisme...) ou « enlève » ses membres, c'est-à-dire provoque des paralysies. Le génie peut donc contraindre la personne à rester allongée, attitude qui confirme, avec celles citées précédemment, les figures morbides de son intervention. Le cœur et le ventre sont aussi visés par l'attaque d'un génie. Les douleurs ressenties dans le cœur sont des « coupures » ou des « brûlures » alors que le ventre malade « se tord » et « frappe » (la personne souffre de diarrhées). Le génie peut, par ailleurs, provoquer des troubles de la parole et de la communication en général, obligeant son « cheval » à « dire des paroles qui ne ressemblent à rien », à « jeter ses paroles » et à prétendre « ne rien savoir ». Sous l'emprise d'un génie, l'individu est amené à « ne plus aimer personne », et s'isole du reste de la communauté. C'est donc à partir de cette marginalisation, prenant les traits d'une affection physique ou de troubles de comportement, que le *zima* interviendra pour rétablir l'intégrité physique de la personne et façonner son alliance avec le génie dont les manifestations seront dorénavant canalisées et domestiquées.

De même que le trouble initial est présenté par la négative comme une « absence de santé », le rétablissement du cheval de génie est le résultat du « départ » du mal qui « sort du cœur ». Mais cette guérison n'en demeure pas

8. À partir de ce paragraphe, les mots entre guillemets sont des traductions littérales du peul.

moins fragile et constamment susceptible d'être remise en cause si, durant sa nouvelle vie de « cheval » de génie, la personne ne respecte pas certaines règles (comme l'interdiction de dire le nom de son génie et diverses recommandations que celui-ci pourrait formuler lors d'une cérémonie de possession).

Aussi bien en zarma qu'en peul, la cérémonie de possession est littéralement décrite comme un « jeu », un « amusement ». Les rituels – en particulier ceux qui sont publics – revêtent en effet un caractère festif indéniable. Ce n'est qu'après un certain nombre de danses, effectuées au rythme de la musique jouée par des frappeurs de calebasse et un joueur de vièle<sup>9</sup>, que les premières possessions interviennent. Le *zima* dira donc qu'il va organiser un « jeu » et qu'il y fait un « travail ». L'ambiguïté d'une telle terminologie est rapidement levée si l'on admet que, dans un cas, le *zima* parle du contexte cérémoniel (le « jeu ») et, de l'autre, de son intervention personnelle (le « travail »).

Pour évoquer le processus devant permettre de nouer et de fixer l'alliance du génie et de son « cheval » que l'on traduit systématiquement par « initiation », les Peul disent que le génie a été « arrangé ». Dans le système de représentation local, c'est donc le génie qui est mis en avant et non la personne comme dans la notion d'initiation. Un glissement du même type peut se repérer autour de la notion de « danse ». C'est ainsi par ce terme qu'est désignée la cérémonie de sept jours au cours de laquelle l'alliance du génie et de son « cheval » est scellée. Durant cette semaine, les *zimas* disent qu'ils « font danser » aussi bien le possédé que son génie : en parlant de « danse » plutôt que d'initiation, nous avons par conséquent accès à une image du rituel absente de l'idée d'initiation qui, en français, concerne uniquement l'individu et non le génie.

Imagée et comprise de tous, la terminologie évoquant la possession, de la « venue » du génie aux « jeux » et « danses » organisés, se trouve au service d'une parole omniprésente dont la maîtrise revêt, comme nous allons le voir, d'importants enjeux de pouvoir qui déterminent fortement la survie et le développement du rituel. Nous avons évoqué le rôle moteur pour le succès des possessions et donc la venue des génies, des devises récitées par les *sorkos* lors des rituels : avant d'en venir à l'utilisation faite de la parole dans le processus d'« arrangement » du génie, il est intéressant de s'arrêter sur certaines caractéristiques du discours des *zimas*, tel qu'il s'est présenté à nous lors de nos entretiens. Intervenant en dehors de tout contexte rituel, ces discussions répétées portaient aussi bien sur la composition des familles de génies, la signification de telle intervention lors d'une cérémonie ou le déroulement d'événements passés, en mesure d'éclairer les rapports entretenus avec l'islam. Sur ces questions

9. La plupart des cérémonies se déroulent autour d'un abri en bois (nous parlerons par la suite de « hangar ») sous lequel s'alignent les musiciens (un joueur de vièle monocorde et de 2 à 6 frappeurs de grosses calebasses, retournées dans le sable de façon à créer une caisse de résonance) et une partie du public. Face à eux, l'aire de danse est occupée par les « chevaux » de génies, les *zimas* et les *sorkos* qui surveillent le bon déroulement de la cérémonie. Plus particulièrement, les *sorkos* exhortent les génies à descendre sur leurs montures humaines en récitant avec force leurs devises, en se tenant tout près des « chevaux » de ces génies attendus.

omme sur de nombreuses autres, trois points nous ont semblé caractériser ces ropos : tout d'abord, le discours du *zima* possède un rythme et une progression ropres ; ensuite, il ne contient aucune autocritique (lorsqu'il est, par exemple, uestion de l'échec d'une cérémonie au cours de laquelle les génies appelés 'ont pas possédé leurs « chevaux » présents) ; enfin, le *zima* admet très diffici-ment et la plupart du temps ne reconnaît et n'entérine pas la présentation de es propos par autrui (notamment quand il s'agit de lui demander une confirma-on ou des précisions sur une affirmation que nous aurions mal comprise). Cette rme d'égoïsme du discours du *zima* traduit à notre sens une volonté – qui e manifeste dans toutes ses activités, notamment rituelles – de donner l'image 'un savoir sûr, solide et peu susceptible d'être remis en cause.

Vécue comme une menace, l'arrivée nouvelle d'un génie engendre une ten-on dont le corps du possédé et l'attitude du *zima* dans son approche de toute iscussion se font l'écho. Certes, la mort physique ne frappe que rarement les rotagonistes de cette communication avec les génies<sup>10</sup> : l'affaiblissement du atur cheval et son rétablissement final révèlent toutefois indiscutablement – our l'instant au niveau des mots – une présence implicite d'une mort et d'une nnaissance symboliques.

## ENJEUX DE VIE ET DE MORT : RITUALITÉ ET SAVOIR DANS LA POSSESSION

### Nomination, « danse » et *yenendi* : jalons rituels

À travers la progression des discours qui y sont tenus, voyons maintenant omment se déroulent les principales manifestations qui marquent la vie de tout « cheval » de génie. Le processus initiatique débouchant sur la maîtrise des nterventions du génie agresseur et sur l'insertion du nouveau possédé au groupe les « chevaux » de génie comprend deux étapes, précédées de périodes de élusion. La première permet au génie de se nommer (l'« époussetage ») et nnonce la deuxième, la « danse ».

La cérémonie de l'« époussetage » a lieu la nuit, sur une fourmilière, en pré-ence du *zima*, de la personne attaquée par un génie et de quelques proches. 'objectif est d'amener le génie, qui possédera son « cheval » lors de cette soi-

10. De façon emblématique dans la recherche sur les phénomènes de possession dans le monde Songhay-arma, ce fut pourtant le cas en 1941, lorsque Jean Rouch, ingénieur des Travaux publics au Niger, apprit la ort d'une dizaine d'ouvriers foudroyés et décida d'assister aux cérémonies alors organisées pour interroger es génies du ciel sur leur colère (J. Rouch évoque dans la préface de notre ouvrage son premier contact avec a possession par le biais de la mort : L. Vidal, 1990-a, p. 15).

rée, à dire son nom. Il s'agit donc d'un rituel de nomination plus que d'identifi-cation, celle-ci étant effectuée bien avant – dès les premières manifestations incontrôlées du génie – par l'observation de son comportement, de ses propos et des troubles qu'il cause à son futur « cheval » et qui signent, pour tout *zima* ou *sorko*, la présence d'un génie précis et unique. La fourmilière est présentée comme étant une demeure des génies. Durant l'« époussetage », les fourmis piquent la personne et elles procèdent au nettoyage symbolique du corps du pos-sédé qui, au terme de ce rituel, sera définitivement lié à un génie non seulement identifié mais nommé : le « cheval » de génie sera débarrassé des tranches de possession imprévisibles et incontrôlables. En ce sens, l'intervention de fourmis a une fonction purificatrice qu'il est difficile de ne pas rapprocher du projet final – concrétisé lors de la « danse » – de renaissance du possédé, allié pour le res-tant de ses jours à un génie connu.

Cette nuit, autour de la fourmilière, alors que le génie possède son cheval, le *zima* lui demande avec insistance de se nommer (« Étranger, comment t'appelles-tu ? »...). Le génie finit alors par dire son nom et le répète, à la demande du *zima* qui veut s'assurer de sa franchise. En effet, en mentant sur son nom, le génie obligerait le *zima* à organiser une nouvelle cérémonie de nomina-tion et donc à reconnaître implicitement l'inefficacité de son intervention. C'est là une perspective inacceptable pour le *zima* qui n'a de cesse de présenter l'image d'un savoir sûr et incontestable, en multipliant les paroles et les gestes de protection (contre les génies et les sorciers susceptibles de perturber le dérou-lement du rituel ou, plus simplement les personnes voulant nuire à son travail). À la fin de l'« époussetage », le génie fixe la date de la « danse » après avoir assuré le *zima* qu'il n'importunera plus son futur « cheval ». Il s'engage à ne le posséder que lors des cérémonies au cours desquelles il sera appelé : seul le non-respect par son cheval d'une consigne précise (sacrifice à faire, interdit à observer) pourrait donc justifier une possession inattendue.

Sous réserve que la famille du possédé dispose des moyens nécessaires à l'organisation des sept jours que dure cette cérémonie, la « danse » a lieu au moment prévu lors de l'« époussetage ». Devant le hangar, guidé par son *zima*, le possédé y apprend les pas de danse de son génie. Maladroit au début, le futur « cheval » de génie arrive peu à peu à suivre et à retenir les figures de danse que lui montre son *zima*. À la fin de chaque journée, la personne est possédée par son génie avant d'être ramenée dans la maison de son *zima* où elle est recluse pendant toute la semaine<sup>11</sup>. Au terme de la *danse*, les *zimas* et les *sorkos* pré-sents prodiguent au génie une série de conseils comparables à ceux délivrés lors du rituel de nomination. Ils lui ordonnent par exemple de ne plus importuner le

11. C'est durant la « danse » que la personne recluse sort et retourne dans sa case à reculons : évocation de la mort estime G. Rouget, comme nous l'avons noté, mais peut-être aussi image de l'arrivée dans le monde de la possession rituelle, de la naissance à un nouvel état symbolisée par un passage (de la case de réclusion - matrice à l'aire de danse - monde extérieur) original et effectué de façon ostensible (un déplacement à recu-lons).

nouvel initié et de ne le posséder que lors des rituels où sa présence est requise. Pendant les périodes de réclusion qui balisent les cérémonies publiques et au terme de celles-ci (« époussetage » et « danse »), la personne est initiée au comportement de son génie en apprenant non seulement ses pas de danse mais aussi, plus généralement, les attentes des génies vis-à-vis de leurs « chevaux ».

C'est notamment le cas lors de la grande cérémonie annuelle du *yenendi* (« rafraîchissement » en zarma : les Peul ont conservé ce terme) qui se déroule à la fin de la saison sèche (mois d'avril ou mai) et permet un grand rassemblement de *zimas*, *sorkos* et « chevaux » de génie. Au cours de cette cérémonie – à l'origine d'une durée de sept jours mais réduite, sauf rares exceptions, à une seule journée – les génies les plus écoutés du panthéon zarma-peul (les *toorus*) possèdent leurs « chevaux » présents et évoquent en public la prochaine saison des pluies et la qualité des récoltes qu'elle permettra de réaliser. Lorsque, dans une ambiance de fête, les possessions surviennent, les génies sont lavés et revêtus de leurs habits. Le dialogue entre les hommes et les génies s'instaure, les premiers demandant aux seconds si les pluies et les récoltes seront abondantes : spécifiquement sollicités, les génies du ciel, les *toorus*, précisent les sacrifices à faire et les interdits à observer. Leurs interventions peuvent aussi concerner des difficultés survenues entre *zima* et *sorko* ou des problèmes de la vie quotidienne (rivalités, vols...). Le *yenendi* se termine par un sacrifice et le versement sur un sillon de paille enflammée (rappelant la terre brûlée par la foudre qui frappe parfois les villageois et leur bétail) du contenu d'une jarre : la terre est ainsi « rafraîchie », le *yenendi* s'achève.

De la « danse » au *yenendi*, le destinataire du rituel se déplace de l'individu futur « cheval » de génies à la communauté qui reste très attentive aux prédictions des génies du ciel sur les prochaines pluies, vitales pour le succès de l'unique récolte annuelle. Dans les deux cas, la réussite de chaque rituel (« danse » ou *yenendi*) doit s'interpréter comme un signe de vitalité de l'ensemble de l'activité rituelle des *zimas* concernés.

### Défense d'un savoir et invention du rituel

Nous l'avons déjà noté, lors de la nomination du génie autour de la fourmière, la première crainte du *zima* est que le génie refuse de dire son nom. Dans son désir d'obliger le génie à se nommer, le *zima* a donc recours à des insultes et des critiques destinées à celui qui « refuse de parler » et dont la parole « hésite ». On perçoit toutefois un décalage très net entre certaines critiques du *zima* et le comportement effectif du génie. Ainsi, les affirmations du *zima* selon lesquelles il ne veut pas de propos « confus », « hésitants », « contradictoires » ou « désordonnés » ne correspondent guère à l'attitude réelle du génie sur la fourmière qui parle peu et se contente de dire son nom, reprendre quelques conseils et fixer la date de la « danse ». Du fait de ce décalage entre les reproches adressés au génie et le comportement effectif de ce dernier, on en

arrive dès lors à se demander si le génie est le seul destinataire des injonctions du *zima* : son propos – délivré sur un ton monocorde – ne lui est-il pas aussi destiné, à lui, *zima* ? En d'autres termes, il nous semble que le *zima* devient à son tour objet d'un test, d'une mise à l'épreuve lors de cet interrogatoire du génie : ne dit-il pas, en parlant de génies qui ne se nomment pas facilement et qui « changent de nom » aisément, qu'« ils sont mauvais, ils regardent si le *zima* est mûr ou pas » ? En somme, mûr, apte à poursuivre son travail, le *zima* reçoit l'agrément du génie qu'il est censé contraindre à se nommer : le génie légitime et assure la continuité du savoir du *zima*. Par la suite, au cours de la « danse » et des différents rituels organisés durant l'année ainsi que dans ses relations avec les personnes extérieures à ce système religieux (aussi bien nous-mêmes que les musulmans qui lui sont hostiles) le *zima* n'aura de cesse de donner l'image d'un savoir solide et incontestable : nous l'avons relevé au sujet du fonctionnement de son discours hors contexte rituel, son approche du dialogue avec les génies nous le confirme.

S'agissant de la volonté de pérenniser le rituel par le biais de la défense de son savoir, les *zimas* peuls vécurent, il y a près de 50 ans, une épreuve lorsque les musulmans hamallistes détruisirent leurs lieux de culte et contraignirent physiquement les possédés à avouer le nom de leurs génies : pour tout « cheval » c'est là une perspective inacceptable. En effet, l'interdit sur le nom traduit, nous semble-t-il, l'indispensable distance qui sépare la personne de son génie, suivant le principe que la possession de l'un par l'autre n'est nullement assimilable à un échange permanent de personnalités. Or, dire le nom de son génie reviendrait à nier la particularité de la transe de possession, qui intervient dans des moments rituels précis et qui serait alors réduite à un simulacre d'échanges permanents et incontrôlables de personnalités et de noms. À ce titre, nous retrouvons là la distance – posée ici entre le génie et son cheval – constitutive de toute expression du sacré.

Véritable affront au savoir du *zima* bâti autour de la préservation de cet espace sacré, la révélation du nom de son génie est sanctionnée par une maladie soudaine et violente pouvant déboucher sur la mort du fautif. Les « chevaux » de génies qui ne purent résister aux injonctions des hamallistes tombèrent ainsi rapidement tous malades, obligeant les *zimas* à reprendre le processus rituel engagé lors des premières manifestations de leurs génies. Ceux qui refusèrent de parler et de donner le nom de leurs génies justifient cinquante ans après leur choix dans les termes suivants : « Les hamallistes nous ont dit de nommer nos génies, nous leur avons répondu qu'ils n'ont qu'à nous enterrer. Qui peut accepter de nommer son génie pour qu'un malheur lui arrive ? »

Avant d'évoquer pour conclure les effets de cette volonté de préserver son savoir dans le fonctionnement du rituel, penchons-nous sur les modalités de développement du savoir du *zima*. Le système d'acquisition du savoir met l'accent, soit sur l'intervention d'un génie, soit sur un héritage, soit encore sur une procédure d'apprentissage. Dans le premier cas, il s'agit de la visite – le

plus souvent nocturne et en rêve – d'un génie, qui révèle au *zima* une série de connaissances (relatives tant à l'organisation du monde des génies – familles, devises... – qu'aux différents rituels imposés par leur présence parmi les hommes). Dans le second cas, la transmission du savoir s'effectue directement par un parent, lui-même *zima*. L'apprentissage patient auprès de spécialistes constitue un troisième mode d'acquisition du savoir de *zima*. Ceci précisé, alors que la mention d'un héritage ou d'une révélation permet une reconnaissance formelle des capacités du *zima* (dont l'histoire personnelle le place en situation de prédisposition), seul le travail auprès de maîtres, au cours de longs déplacements dans tout le pays, représente une garantie concrète de la qualité de son savoir. Il n'est par conséquent guère étonnant de côtoyer des *zimas* qui ont des expériences fort singulières, sous-tendues par des savoirs par définition individualisés : la composition des familles de génies, le contenu littéral de leurs devises récitées, les récits mythiques les mettant en scène ainsi que la réalisation de tel ou tel rituel varient d'un spécialiste à l'autre, d'un village ou d'un quartier (à Niamey) à l'autre, à l'image des parcours suivis par chacun pour se constituer un corpus de connaissances permettant de se dire *zima* ou *sorko* et d'être reconnu comme tel par la société. Ces variations individuelles à une même époque mais aussi dans le temps<sup>12</sup> témoignent d'une vitalité du corpus savant de la possession et du refus de toute transmission sclérosante de représentations, sans cesse enrichies lors des contacts établis par le *zima* durant sa vie de chef de culte.

Une même dynamique d'enrichissement et de reproduction de la pratique religieuse se retrouve au niveau du rituel. L'individualisation du savoir se traduit ici par la réalisation d'un certain nombre d'objectifs, au premier rang desquels le succès des possessions (ce qui revient à constater que les génies attendus sont bien venus). Que ce soit lors de la « danse » ou lors du *yenendi*, le rituel s'organise autour du respect de quelques objectifs précis. En d'autres termes, dans la possession, la dimension rituelle – telle qu'elle est habituellement entendue : comme succession réglée d'actions et d'attitudes codifiées – ne s'identifie que dans les moments qui sont décisifs pour le respect d'objectifs essentiels. Ce qui signifie que tout ce qui ne participe pas de ce projet peut être soumis à des variations de forme ou de contenu. Ainsi, à titre d'exemple, dans la « danse », l'objectif est double : apprendre les pas de danse du génie à son futur « cheval » et s'assurer que le génie ne viendra plus l'importuner par la suite. On constate dès lors que l'existence de séquences sujettes à des interprétations différentes d'un *zima* à l'autre, d'une « danse » à l'autre, s'explique par le fait qu'elles ne concourent pas à la réalisation de ces deux objectifs.

En concentrant l'effort de ritualisation sur ces deux objectifs, le *zima* montre clairement que leur succès constitue une reconnaissance de ses compétences (avoir dirigé une cérémonie qui a vu intervenir les possessions attendues de

12. Il n'est qu'à comparer les listes de génies recueillies par J. Rouch (1960) ou R. Dutel (1946) avec celles que nous avons obtenues auprès de *zimas* peuls (1990-a : 282-5).

tous) et, de là, de son savoir spécialisé en général. Cette exigence est à rapprocher de celle qui, face aux hamallistes, interdisait de trahir la règle de silence sur le nom de son génie. Elle place de ce fait la vie ou la mort du rituel au cœur des interventions des *zimas*. À cet égard, l'individualisation des activités rituelles, fondant une véritable invention du rituel, représente la meilleure garantie de l'adaptation du culte aux pressions extérieures (notamment de l'islam) et aux éventuels accidents pouvant survenir lors d'une cérémonie (refus du génie de se nommer lors de l'« époussetage » ; possessions difficiles à déclencher). L'invention du rituel intéresse donc la forme de l'action moins en tant que telle (il ne s'agit pas de répéter des gestes et des paroles sous le prétexte que ce serait la « règle ») qu'en tant que contribuant directement, *in fine*, à la défense du savoir individuel.

## CONCLUSION

À quelque niveau que l'on appréhende les pratiques et les représentations qui lui donnent vie, le rituel de possession peut multiplier les signes, paradoxaux et complémentaires, de sa fragilité et de son dynamisme. Le paradoxe d'un rituel qui, tout à la fois, redonne vie sociale à un individu (au terme de l'« arrangement » de son génie) et met en scène des images de la destruction et de la mort (un *yenendi* durant lequel sont annoncées de faibles pluies est d'emblée dramatique ; un « cheval » qui révèle son nom s'expose à de graves sanctions) n'est, bien entendu, qu'apparent. Sur ce point, le rituel peut ne fait pas exception, la coexistence de principes de vie et de mort, de vitalité et d'altération s'avérant inhérente à bon nombre d'activités religieuses. En revanche, il suggère avec une évidence peut-être plus nette que dans d'autres systèmes rituels que, du savoir à la pratique, de la personne physique au génie et de l'acteur de la possession au culte dans son ensemble, existe une véritable permanence des principes de vie et de mort.

Aussi, bien que n'étant pas un rituel marquant la naissance d'un individu (autour, par exemple, du baptême) ou célébrant le décès (les funérailles), il révèle chez ses différents acteurs (génie, « cheval », *zima*) et à divers moments (« danse », *yenendi*) des stratégies qui le font osciller entre vie et mort. Dans ce balancement, le savoir de chaque *zima* – tel qu'il a été patiemment constitué et tel qu'il s'applique régulièrement – représente un juste indicateur du niveau de vitalité du rituel de possession : menacé et remis en cause, c'est alors le système rituel qui vacille ; reconnu et sollicité, c'est l'ensemble du culte de possession qui s'en trouve renforcé.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADLER A. et ZEMPLÉNI A., *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris, Hermann, 1972.
- ARDITI C., « La mise sur la natte, rites de possession et condition féminine en milieu islamisé à N'djaména », *Objets et Mondes*, 20, 2, 1980, p. 49-60.
- BAYART J.-F. (s. la dir.), *Religion et modernité politique en Afrique Noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Khartala, 1993.
- CARTRY M. éd., *Sous le masque de l'animal*, Paris, PUF, 1987.
- DELAFOSSÉ M., *Haut-Sénégal-Niger*, Paris, Larose, 1912.
- DUTEL R., *L'animisme des populations islamisées du Moyen-Niger (Sonraï et Zerma)*, Paris, Mémoire du CHEAM, 1946.
- ÉCHARD N., *Bori. Aspects d'un culte de possession hausa dans l'Ader et le Kurfey (Niger)*, Document de travail, 10, Centre d'Etudes Africaines, Paris, EHESS, 1989.
- JIBBAL J.-M., *Tambours d'eau (journal d'enquête sur un culte de possession au Mali occidental)*, Paris, Le Sycomore, 1982.  
 – *Les génies du fleuve, voyage sur le Niger*, Paris, Presses de la Renaissance, 1988.
- LAMA B., *Contribution à la connaissance de l'histoire des Peuls*, Paris, Présence Africaine, 1968.
- MEIRIS M., *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Le Sycomore, 1980.
- MONFOUGA-NICOLAS J., *Ambivalence et culte de possession*, Paris, Anthropos, 1972.
- MULVIER DE SARDAN J.-P., *Concepts et conceptions Songhay-Zarma*, Paris, Nubia, 1982.  
 – « La surinterprétation politique : les cultes de possession hawka du Niger » dans Bayart J.-F. (s. la dir.), 1993, p. 163-213.  
 – « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme*, 131, XXXIV (3), 1994, p. 7-27.
- ROUCH J., (Editions de l'Université de Bruxelles), *La religion et la magie Songhay*, PUF, 1960, 2<sup>e</sup> éd. 1989.
- ROUGET G., *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard, 1980.
- TOLLER P., *Fusion of the worlds. An ethnography of possession among the Songhay of Niger*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.
- VIDAL L., *Rituels de possession dans le Sahel ; exemples Peul et Zarma au Niger*, L'Harmattan, Coll. « Connaissance des Hommes », Préface de J. Rouch, 1990-a.
- « "L'ombre fragile" : maladie et rituel de possession au Niger (exemple Peul) », *Sciences Sociales et Santé*, VIII, 1, 1990-b, p. 21-45.
- « Les génies et les hommes : les apports du Fonds Gilbert Vieillard à l'histoire et à l'anthropologie de la possession rituelle en milieu Peul (Niger) », *Gradhiva*, 12, 1992-a, p. 22-33.
- « La possession par les génies chez les Peul (Niger) : de la parole à l'invention du rituel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 27, 79, 1992-b, p. 69-85.
- ZEMPLÉNI A., « La dimension thérapeutique du culte des rab. Ndöp, tuur et samb, rites de possession chez les Lebou et les Wolof », *Psychopathologie africaine*, 2, 3, 1966, p. 295-439.
- « Des êtres sacrificiels » dans Cartry (éd.), 1987, p. 267-317.

Collection Ethnopsychologie / Études contemporaines  
dirigée par Hélène Stork

# rites de vie rites de mort

Les pratiques rituelles et leurs pouvoirs :  
une approche transculturelle

sous la direction de  
Marion Péruchon

avec

Jean-Pierre Berthon, Michel Boccara, Yolande Govindama  
Nicole Martinez, Harald Tambs-Lyche, Laurent Vidal, Michel Vove

©1997 ESF éditeur, Paris  
ISBN 2 7101 1214 0

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2° et 3° a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou ses ayants droit, ou ayants cause, est illicite » (art. L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.



23, rue Truffaut, 75017 Paris