

GUERIR A CUBALEL

INTERPRETATION DE LA MALADIE ET PRATIQUES THERAPEUTIQUES
CHEZ LES HAALPULAAREN DANS LA VALLEE DU FLEUVE SENEGAL

THESE DE DOCTORAT DE 3ème CYCLE

sous la direction de *Marc AUGE*

E. Kadya TALL

Paris - E.H.E.S.S - Déc. 1984.

A Ndungel et mes parents FuutankooBe

REMERCIEMENTS

Nous remercions tous ceux qui, au cours de ces années d'étude , nous ont éclairée de leur enseignement et assistée de leur bienveillance, et plus particulièrement :

Marc AUGE, notre directeur de thèse qui nous a apporté un réconfort intellectuel et moral chaque fois que nous avons senti notre volonté flétrir. Sans la confiance qu'il nous accorda en nous obtenant des crédits D.G.R.S.T., notre quête n'aurait sans doute pas abouti.

L'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer a largement assuré le financement de nos enquêtes et nous lui en sommes reconnaissante. Nous tenons à remercier l'O.R.S.T.O.M. Dakar des facilités qu'il nous a procurées en mettant à notre disposition ses moyens matériels et l'encadrement technique et scientifique de son personnel.

Il serait difficile d'énumérer tous ceux qui, de près ou de loin, nous ont apporté leur soutien. Qu'ils en soient tous ici remerciés chaleureusement.

S O M M A I R E G E N E R A L

<u>INTRODUCTION</u>		Page	1
----------------------------	--	-------------	----------

CHAPITRE I

I	-	PRESENTATION GENERALE DE LA REGION	Page	13
II	-	STRATIFICATION SOCIALE HAALPULAAR	Page	30
III	-	CONCLUSION	Page	81

CHAPITRE II

I	-	L'HISTOIRE DE LA FONDATION DE CUBALEL	Page	83
II	-	LES LIGNAGES FONDATEURS DE CUBALEL	Page	89

CHAPITRE III

I	-	LA CONSULTATION	Page	114
II	-	L'UNIVERS ETIOLOGIQUE D'IBRA	Page	129

CHAPITRE IV

I	-	ELIMAAN MAAMODU	Page	145
II	-	LES FILS D'ELIMAAN MAAMODU	Page	170
III	-	L'UNIVERS ETIOLOGIQUE DES MARABOUTS	Page	176
IV	-	LES AUTRES MARABOUTS DE CUBALEL	Page	184
V	-	LA RELATION A L'AUTRE CHEZ LE MARABOUT	Page	191

CHAPITRE V

I	-	LES AUTRES THERAPIES DE CUBALEL	Page 197
II	-	SAVOIRS THERAPEUTIQUES ET SAVOIRS STATUTAIRES	Page 210
III	-	SAVOIRS THERAPEUTIQUES ET TECHNIQUES DE SOIN	Page 214
IV	-	LES RECOURS THERAPEUTIQUES DES FEMMES DE CUBALEL	Page 224

CHAPITRE VI

I	-	LES MARABOUTS	Page 243
II	-	LES BILEEBE	Page 256
III	-	LES RESEAUX MARABOUTIQUES DANS LA REGION DU FLEUVE	Page 264
IV	-	LES RELATIONS MARABOUT/BILEEBE	Page 267
V	-	LES SPECIALITES LIGNAGERES	Page 271

CHAPITRE VII

I	-	L'UTILISATION DES PLANTES	Page 277
II	-	ANTHROPO-LOGIQUE HAALPULAAR	Page 299
III	-	LES ENJEUX SOCIAUX DES CATEGORIES CAUSALES	Page 325
IV	-	LES MODES D'ACQUISITION DES DIFFERENTS SAVOIRS	Page 336
V	-	DE LA FRAGILITE DES OPPOSITIONS BINAIRES DANS UN SYSTEME MIXTE	Page 336
VI	-	CHRONO-LOGIQUE DE LA CURE	Page 357
VII	-	CONCLUSION	Page 366

BIBLIOGRAPHIE

ANNEXES

S O M M A I R E D E S T A B L E A U X
E T D E S S C H E M A S

Tableau de la chronologie des périodes marquant l'histoire de la région des Haalpulaaren	Page	14
Répartition de la population des régions riveraines du fleuve (recensement de 1976)	Page	20
Tableau de morbidité et mortalité des principales maladies bactériennes.	Page	25
Tableau de morbidité et mortalité de la rougeole et de la PPA.	Page	26
La division en ordre et en classe de la société Haalpulaar	Pages	32 - 33
Tableau récapitulatif des groupes statutaires (ordre/classe/statut)	Pages	38 - 39
Tableau récapitulatif des fonctions et des titres	Page	57
Les relations sociales interlignagères chez les RimBe	Page	73
Les relations sociales interlignagères chez les NyeenyBe	Page	74
Protection magique et savoir thérapeutique à l'intérieur du lignage (chez les RimBe)	Page	75
Protection magique et savoir thérapeutique à l'intérieur du lignage (chez les NyeenyBe)	Page	76
Savoir technique/savoir magique à l'intérieur du lignage (chez les RimBe)	Page	77
Savoir technique/savoir magique à l'intérieur du lignage (chez les NyeenyBe)	Page	78
Organisation villageoise des lignages dominants	Page	87
Le lignage AanaanBe et ses différents galleeji	Page	93
Plans de Cubalel	Pages	103 à 107
Réseau de clientèle d'Ibra	Page	125
Tableaux de quelques maux soignés par Ibra (étiologie/symptômes)	Pages	134 à 138

Différentes disciplines apprises par Elimaan	Page 151
Les différents chapitres de la connaissance maraboutique	Page 154
Schéma des liens de parenté qui unissent Elimaan Maamodu, Sammba Umu et Ibra	Page 187
Alliance matrimoniale entre un taalibe et la fille de son marabout.	Page 195
Tableaux sur les propriétés des plantes	Pages 281- 282
Schéma idéal de transmission de la sorcellerie à travers le lignage.	Page 311
Schéma des alliances entre cousins croisés	Page 326
Exemple de la Silsila wirdu	Page 336
Récapitulatif des oppositions binaires dans un système mixte.	Page 338

MODE DE TRANSCRIPTION PHONETIQUE

La majorité des phonèmes haalpulaar se prononcent comme en français, excepté les suivants :

- [ɓ] : occlusive bilabiale glottalisée. Ex : [ɓuuɓri] "fraîcheur"
- [ɗ] : occlusive palatale glottalisée. Ex : [ɗadol] "veine"
- [j] : occlusive palatale mouillée. Ex. [jeeri] "haute terre"
- [ny] : occlusive nasale palatale mouillée. Ex : [nyiri] "bouillie"
- [nj] : semi-occlusive nasale palatale. Ex : [njaroowo] "le buveur"
- [c] : semi-occlusive mouillée. Ex : [caali] "auvent"
- [mb], [nd], [ng] sont des prénasalisées. Ex : [mbaroodi] "le tueur", [nde] "lorsque", [ngaari] "taureau".

La semi-voyelle [y], lorsqu'elle est glottalisée, devient [y]. Ex. [yiiyam] "sang"

- [h] : est toujours aspiré. Ex : [haako] "feuille"
- [ŋ] : est une semi-occlusive vélaire. Ex : [ŋuunya] "réclamer un cadeau".

Les voyelles sont ouvertes ou fermées selon le contexte et brèves ou longues :

- Ex : [rafi], [maayo] / "mal", "fleuve"
- Ex : [bona], [gooto] / "être mauvais", "un"
- Ex : [fulbe], [Fuuta] / "les Peuls", "Fouta"
- Ex : [galle], [barkeewi] / "maison", "Bauhinia thonningii".

La majorité des consonnes peuvent être redoublées. Pour des raisons de commodité, nous avons transcrit une partie de ces phonèmes de la manière suivante :

- [ɓ] : est devenu B Ex : BuuBri
- [ɗ] : est devenu D Ex : DaDol

[y] : est devenu Y Ex : YiiYam

[ŋ] est devenu N Ex : Nuunya

D'autre part, nous avons préféré utiliser des caractères gras plutôt que des crochets pour rendre le texte plus lisible. En outre, à chaque fois que cela a été possible, nous avons transcrit phonétiquement les noms de lieux. Cependant, dans les cartes et les schémas, c'est l'écriture française qui a été adoptée.

Thioubalel est devenu Cubalel

Dioude Diabe est devenu Judde Jaabe

Madina Ndiathbe est devenu Maadina NjaacBe, etc ...

INTRODUCTION

Choisir un terrain d'enquête et un objet d'étude n'est jamais neutre. Aujourd'hui, il est admis de mettre en avant les raisons subjectives qui ont porté la quête dans un lieu plutôt qu'ailleurs et dans un domaine plutôt que dans un autre.

La justification d'un choix ne se réduit pas à un cadre pseudo-objectif (dans une volonté de scientificité) ou à un choix théorique et éthique rigide.

Née d'un métissage franco-sénégalais, c'est le problème de l'ambivalence, de l'ambiguïté, de la dualité et de l'altérité (du Même et de l'Autre) qui nous a portée à nous intéresser à la perception et aux représentations de la maladie dans une société où le Mal est l'Autre, l'Autre étant Moi et Moi étant l'Autre. La situation de malade-victime est un jeu de bascule, où les rôles s'inversent sans arrêt, engendrant ainsi un vertige des situations contraires, contrariées à la fois par les événements et par les interprétations qui se succèdent et se contredisent. Ce problème de l'altérité, que L. Dumont traduirait en termes de différences induisant des situations hiérarchiques, nous le ressentons pleinement en raison de notre héritage culturel mixte qui nous met, paradoxalement, dans une situation très proche des sociétés lignagères dans lesquelles ce sont les différences qui constituent l'individu, différences relatives aux biens, aux savoirs et aux composantes de la personne qui lui sont transmis.

L'héritage culturel et biologique est peu différencié dans les sociétés modernes : l'idéologie du progrès, de l'égalité tend à uniformiser les pratiques et les héritages et à mettre l'accent sur les différences économiques. A l'inverse, dans les sociétés "traditionnelles", chaque individu est marqué par ses héritages, qui ne sont pas perçus comme un tout indifférencié : matrilignage et patrilignage sont des unités significatives parce qu'ils remplissent des rôles différents et transmettent des savoirs, des biens et des forces différentes.

Proche à la fois de la société Haalpulaar, dans laquelle les traits hérités sont différenciés en fonction du lignage, et de la société occidentale française dans laquelle la socialisation et le vécu culturel modèlent l'individu, nous nous trouvions cependant en porte-à-faux du fait que nous n'avions aucune connaissance de notre identité haalpulaar.

Ne voulant pas transformer nos frustrations en fantasmes, nous avons décidé de partir à la rencontre de notre identité haalpulaar, à la manière d'un explorateur désireux d'étancher sa soif d'exotisme. Mais, à la différence de l'explorateur, nous ne partions pas vers l'inconnu puisque nous étions nous-même une parcelle de cet inconnu et que nous en faisions partie intégrante.

En effet, même s'il nous semble prétentieux de dire une chose pareille, si nous ne connaissions pas les gens du Fleuve, eux nous connaissaient, et c'est une re-connaissance qui caractérisa l'accueil qui nous fut réservé lors de notre premier séjour au Fuuta : affiliée à un patrilineage célèbre et glorifié, il était naturel que nous soyons reconnue en tant qu'individu appartenant à ce lignage, indépendamment de notre vécu culturel étranger.

Le premier jour où nous avons débarqué à Njum, vêtue comme une "disquette" (1), l'émotion était grande de part et d'autre. Nous avons très vite ressenti les dangers de cette re-connaissance lignagère, qui risquait fort de se transformer en ré-adaptation de l'enfant prodigue ; c'est pourquoi nous avons préféré travailler dans des villages où nous ne risquions pas d'être encadrée par une autorité lignagère trop étouffante : nous ne voulions pas non plus indisposer nos parents par un travail qui ne correspond pas à ce que doit être le travail d'une personne bien née. Nous avons d'emblée saisi l'importance de la représentation et du statut au Fleuve, ainsi que l'embarras que pourraient provoquer des questions "sans honte".

Cependant, si notre âge et notre statut de femme (nous étions doublement cadette) n'étaient pas toujours un avantage, ils nous permettaient néanmoins d'adopter une attitude franche et décontractée parce que nous

(1) Terme dérivé de disco qui sert à désigner les jeunes filles habillées selon les critères de la mode européenne (jeans ou jupe courte). En ville, il existe une rivalité de facto entre les disquettes des clubs de nuit et les Drianke des stades de lutte. Les Drianke sont des séductrices plus traditionnalistes dans leur habillement et dans leurs méthodes.

n'avions pas encore de charges éducatives à assumer. Tout au long de nos enquêtes, nous avons essayé de tirer profit des libertés que nous donnaient notre appartenance patrilinéaire, notre sexe et notre groupe d'âge, ainsi que des devoirs qui s'y attachaient.

Notre éducation occidentale nous a cependant toujours conduit à préférer les solutions individuelles aux solutions lignagères. Ce n'est que très rarement que nous nous sommes présentée à nos interlocuteurs comme descendante d'El Haj Umar. Seuls quelques marabouts, qui auraient peut-être éprouvé quelque réticence à nous recevoir, ont été amadoués de cette manière. Il nous est aussi arrivé de tirer un certain plaisir vengeur à décliner notre identité lignagère lorsqu'un hôte nous avait semblé par trop discourtois. La déconfiture qu'exprimait son visage suffisait à effacer l'affront.

Méthodologie

La préférence accordée à Cubalel est d'abord partie d'un choix subjectif, tenant à la sonorité du mot et à sa signification de "petit pêcheur", qui semblait promettre une foison de connaissances mythiques. La contradiction qu'apportait la réalité (Cubalel est un village où les pêcheurs ont perdu jusqu'au souvenir de la pêche et où la "torodisation" a uniformisé les activités ancestrales) nous a semblé un bon présage et c'est après avoir déambulé dans la vallée et décidé de circonscrire notre zone d'étude que nous nous sommes fixée à Cubalel.

Auparavant, nous avons parcouru la région du Fleuve en nous attachant à rencontrer un nombre aussi grand que possible de guérisseurs, pour connaître à la fois le champ de la thérapie Haalpulaar et les spécialités que recouvriraient les termes de **ceerno** (marabout), **bileejo** (contre-sorcier), **joom lekki** (propriétaire de remèdes) et de **mocoowo** ("panseur").

La connaissance superficielle que nous avions de la société Haalpulaar et l'exemple des travaux effectués dans les sociétés avoisinantes Wolof-Lebu (A. Zempléni, 1968) et Seerer (H. Gravand, 1965), nous entraînaient vers une vision tranchée des différences qui opposent "médecine islamique"

et "médecine pré-islamique" : comme la société Haalpulaar ne possède ni culte des ancêtres ni culte des génies, on pouvait croire que l'Islam avait raboté tous les cultes anciens du Fuuta et réussi à éteindre toute trace des représentations qui l'avaient précédé historiquement. C'était ne pas comprendre la dualité du système des représentations du malheur et sa cohérence.

Après avoir perçu l'impasse dans laquelle menait un exercice typologique trop poussé, nous nous sommes repliée sur l'hôpital de Fann-Dakar. Grâce à l'expérience socio-psychiatrique instituée par H. Collomb, ce cadre facilitait grandement l'accès aux malades. Nous pensions pouvoir ainsi rencontrer des malades Haalpulaaren et remonter les filières thérapeutiques jusqu'à leur village d'origine, car nous nous étions rendu compte que la maladie pouvait amorcer une multitude de recours thérapeutiques successifs ou simultanés. Pendant les 5 mois de notre premier séjour, nous avons fait alterner nos enquêtes dans la Vallée avec des enquêtes à Fann : nous rendions visite régulièrement aux malades Haalpulaaren et nous les interrogions sur les thérapies antérieures et les interprétations successives qui les avaient fait aboutir à Fann. La difficulté de l'enquête a tenu à la grande mobilité des malades de Fann (séjours courts mais répétés) ; d'autre part, la plupart des malades étaient incapables de répondre à nos questions. Peut-être était-ce parce que la maladie était trop présente pour être verbalisée. Mais c'était surtout parce que le discours sur le mal est produit soit par le thérapeute, soit par l'entourage du malade, le premier donnant les clefs d'une interprétation que le second socialise en les acceptant ou en les refusant. L'accompagnateur du malade, généralement un proche parent, n'était pas forcément celui qui l'avait suivi dans des périodes antérieures et, très vite, il nous a paru insensé de vouloir aller dans le village d'origine d'un malade avec si peu d'informations et sans aucune caution. En outre, le recrutement de la clientèle de Fann nous paraissait bien élitiste et comme notre propos n'était pas d'observer la maladie en milieu hospitalier, nous avons décidé d'arrêter cette expérience.

Cinq mois s'étaient écoulés pendant lesquels nous avons fait la connaissance de thérapeutes au Fuuta, de malades à Fann et pendant lesquels nous avons été "maternée" par nos parents. Ces mois resteront les plus

marquants, encore que ce soit seulement lors de séjours subséquents que nous avons mis au point la méthode qui serait à la base de cet essai. Mais sans ces premiers mois passés à sentir l'air du temps et à re-naître à notre famille, nous aurions brûlé les étapes pour devoir ensuite retourner à notre point de départ. Nous n'aurions pas saisi l'importance de la contradiction en milieu Haalpulaar si nous n'avions pas été prise nous-même dans un dilemme situationnel.

A la fréquentation assidue des thérapeutes a succédé une période de découragement : les discours des thérapeutes étaient à la fois très stéréotypés et contextuels ; en même temps, la relation malade-thérapeute nous semblait énigmatique, nous ne comprenions pas sur quoi elle reposait. Si le rôle du marabout était facile à appréhender du fait de sa personnalité publique et religieuse, nous avions du mal à comprendre la place que pouvait occuper le contre-sorcier. Nous avons alors décidé de ramener l'objet de notre étude à une réalité observable pour l'anthropologue en la circonscrivant à une communauté villageoise.

L'étude d'un village et de son organisation semblait le seul moyen d'appréhender ensemble la communauté des malades, celle des bien-portants et celle des thérapeutes. Cette vision des différents protagonistes de la cure était certes fragmentée mais elle avait l'avantage de replacer la pratique thérapeutique dans un contexte plus global. En effet, la société Haalpulaar est extrêmement stratifiée - son organisation peut faire penser à un système de castes - mais il n'y a ni corporation de thérapeutes ni collège de guérisseurs. Toutefois il existe des spécialistes qui, dans la plupart des cas, le sont par héritage et/ou par acquis statutaire. Ainsi la fonction thérapeutique reste toujours une fonction suscitée par le malade ; le rôle médiateur du thérapeute renvoie sans cesse au contexte dans lequel se déroule "l'événement-maladie".

Il fallait donc prendre racine : nous optâmes pour Cubalel où nous avions rencontré un **bileejo** que ni la gloire ni la fréquentation de Fann n'avait "déraciné". D'autre part, J. Schmitz travaillait dans la même zone

et il nous semblait intéressant d'essayer de comparer nos données concernant deux types de pouvoir (pouvoir de représentation et pouvoir caché).

De février à avril 1982, nous avons enquêté à Cubalel et dans les villages des alentours pour cerner le dispositif thérapeutique en place dans cette zone. Nous avons commencé une enquête de type monographique à Cubalel en remontant les généalogies des principaux lignages fondateurs.

En octobre 1982, nous sommes retournée au Sénégal grâce à une allocation de l'ORSTOM et nous devions y rester jusqu'en mars 1984, avec une interruption de trois mois en avril 1983.

Nos séjours au Fleuve ont toujours été des séjours courts (10-15-20 jours), mais fréquents (13 séjours).

Nous avions des questionnaires assez structurés (corpus de maux, questions semi-ouvertes) et nous enquêtons systématiquement auprès des femmes et des guérisseurs dans les villages de notre échantillonnage. Au départ, nous voulions présenter quatre villages (Cubalel, Maadina NjaacBe, Judde Jaabe et BarboBe Jakel), pour avoir une vision élargie des stratégies intervillageoises en relation avec les autres réseaux d'échange. Ces enquêtes ont confirmé les informations recueillies à Cubalel à propos de l'individuation créée par la maladie et la fonction thérapeutique.

Ces villages appartiennent à une même aire territoriale ; nous voulions voir comment la thérapie (dans son apprentissage et dans son application) pouvait être greffée sur d'autres relations villageoises.

Nous avons fait un relevé systématique de tous les thérapeutes vivant dans ces villages et nous avons enquêté auprès des spécialistes les plus importants pour connaître leur champ d'activité, leur réseau d'apprentissage et leur clientèle. Par ailleurs, nous avons interrogé un échantillon féminin de 25 à 40 femmes selon les villages : le but de cette enquête était de connaître les recours thérapeutiques de la population. Nous avons établi un corpus de maladies et de plantes afin d'évaluer le savoir thérapeutique populaire.

Ces enquêtes nous ont éclairé sur la place que tient chaque "médecine" dans les recours thérapeutiques. L'étude des thérapeutes dans leur cadre contextuel a bouleversé nos idées a priori sur toute une série d'oppositions binaires que nous nous étions forgées pour appréhender notre objet ; les oppositions entre les différents niveaux de savoir (savant/populaire ; coranique/pré-islamique ; savant/secret ; écrit/oral), les différents recours étiologiques et les oppositions de principe entre certains thérapeutes nous ont paru procéder du leurre idéologique comme le faisait, à un niveau plus général, l'endogamie statutaire.

Avant de passer concrètement aux éléments qui justifient le plan de cet exposé, il convient de nous situer par rapport au domaine de l'anthropologie de la maladie.

Bien avant que l'anthropologie médicale ne constitue un champ de la recherche, au même titre que l'anthropologie politique ou de la parenté, plusieurs auteurs se sont intéressés à ce domaine. On peut considérer Rivers (1924) et Clements (1932) comme les "pères fondateurs" de cette discipline car ils furent les premiers à réunir et à coordonner les données disponibles. Avec Ackerknecht (1942), qui montra que les représentations de la maladie et son traitement conceptuel jouaient un rôle de contrôle social, on faisait un pas de plus vers une réflexion véritablement sociologique.

C'est le mérite de l'école britannique, en particulier avec les travaux de Turner (1968) et d'Evans-Pritchard (1937) sur la sorcellerie, la magie, la divination, d'avoir montré l'intrication des pratiques thérapeutiques et des processus sociaux. Au point que l'on peut se demander avec ces auteurs si les médecines traditionnelles ont pour but de guérir le corps de l'individu ou de soigner le corps social.

Plus proches de nous, nombre de chercheurs ont élaboré des concepts que ne peut ignorer celui qui s'intéresse à ce champ de la pensée anthropologique. Pour exemple, et sans souci d'ordre, nous citerons divers travaux qui ont particulièrement retenu notre attention. H. Fabrega (1977) souligne le fait qu'il est nécessaire non seulement d'étudier le savoir médical (medical taxonomy) des membres spécialisés d'une société donnée mais aussi le savoir populaire (folk medical knowledge).

A. Young (1976), à partir du schéma "disease-illness-sickness", définit le cadre spécifique de l'anthropologie médicale. Au-delà du niveau biomédical **disease**, du vécu individuel **illness**, chaque société élabore des règles pour donner une expression pertinente aux signes et symptômes qu'elle reconnaît : **sickness**. C'est à ce niveau des conditions sociologiques de la production d'un savoir médical et des pratiques subséquentes que doit se situer la recherche.

A. Zempléni (1968, 1975, 1982) élabore une approche ethnologique et psychanalytique dans l'étude des troubles mentaux en Afrique de l'ouest. Il a mis en évidence le mécanisme persécutif qui commande les interprétations de l'infortune dans les sociétés non-occidentales.

M. Augé (1975, 1979, 1984) montre que les pratiques médicales locales et les discours qui les soutiennent relèvent de théories plus générales qui ordonnent les symboles servant à penser le social dans son ensemble.

Ces différents auteurs s'accordent pour reconnaître à la maladie le statut d'objet anthropologique et ce, au prix d'une rupture avec les paradigmes de la médecine cosmopolite. Pour eux, la maladie ne peut être disjointe de l'individu qui la vit (la maladie n'est jamais la même pour tous), elle est toujours porteuse de sens, c'est-à-dire liée aux circonstances qui l'entourent. Les uns parleront des "dimensions sociales de la maladie", les autres "d'art de l'usage social de la maladie".

Si tous les auteurs qui s'intéressent à la maladie approuvent d'emblée la nécessité du sens, chaque auteur élabore ses concepts à partir de son expérience de terrain. La méthode que nous avons employée pour dégager notre objet est issue d'emprunts divers dont les plus importants sont redatables à M. Augé et L. Dumont.

C'est donc en ayant à l'esprit la multitude des expériences en anthropologie médicale [qui, sans être divergentes dans leur but (le sens social) pouvaient l'être dans leurs moyens], que nous nous sommes intéressée au vécu de la maladie. Parce qu'il était difficile de poser a priori une définition de la maladie, nous en avons accepté la réalité apparente en

cherchant à voir ce que celle-ci véhiculait de signe et de sens.

En nous situant d'emblée dans une perspective recherchant le sens de la maladie, il semblait toutefois que le sens devait être élargi hors du système étiologique et rendre compte des différents niveaux de la logique sociale.

Il est difficile de poser a priori une définition de la maladie lorsqu'on sait que la maladie n'a pas le même sens partout et qu'elle recouvre des réalités différentes selon le contexte. C'est pourquoi il nous a paru essentiel de recourir aux institutions thérapeutiques pour savoir quelle réalité recouvrait la pratique médicale chez les Haalpulaaren.

Les recherches menées auprès des thérapeutes nous ont permis d'aborder la maladie sous trois aspects.

L'aspect institutionnel, à travers les différentes spécialisations thérapeutiques : savoir qu'il existe des thérapeutes spécialisés dans un domaine plutôt que dans un autre justifie la place qu'occupe la maladie dans un système social donné. Il ne faut pas oublier que l'existence de thérapeutes spécialisés n'est pas une nécessité sociale, comme le montre l'exemple de la société Kung dans laquelle le traitement des maladies est effectué par l'ensemble de la communauté qui, au travers d'un rituel, se débarrasse des malheurs de ses membres (Lee, 1966).

D'autre part, l'existence de spécialistes ne présuppose pas que ces derniers forment un corps constitué comme dans nos sociétés, ou une corporation de thérapeutes comme le voudraient certains guérisseurs urbani-sés, ou encore un collège comme dans les sociétés où l'exercice thérapeutique est lié à un culte.

Pourtant, l'usage très codifié que marqué l'appartenance statutaire aurait pu nous faire croire que la société Haalpulaar était une société dans laquelle l'ensemble des thérapeutes constituait un groupe statutaire. C'était ne pas prendre en considération le fait que la maladie est moins

perçue comme une entité variant en fonction de signes et de symptômes qu'une entité variant en fonction des interprétations dont elle est l'objet.

La dimension intellectuelle de la maladie ne tient pas au caractère imprécis de la nosologie mais au système d'interprétation que sous-tend la pratique du thérapeute. Les catégories étiologiques auxquelles les thérapeutes se réfèrent les replacent, eux et leurs malades, dans la logique sociale. Les savoirs des thérapeutes sont des savoirs/pouvoirs qui les inscrivent dans une dynamique sociale plus générale. La maladie objet d'interprétation et objet de soins participe à l'inscription sociale du thérapeute.

La dimension sociale du thérapeute n'échappe pas aux lois générales, et c'est pourquoi l'identité lignagère et statutaire marque la plupart des spécialités thérapeutiques.

A la fois objet institutionnel, objet d'interprétations et de pratiques, la maladie est un objet anthropologique qui permet de restituer les différentes dimensions de la logique sociale.

La maladie au carrefour des différences qui inscrivent les individus dans des stratégies sociales, voilà ce qui ressort de nos contacts avec les thérapeutes Haalpulaaren. Si la maladie marque une différence individuelle temporaire, il faut tout de suite l'insérer dans une différence plus significative pour affirmer son rôle d'indicateur social.

Le rôle social de la maladie ne peut être saisi qu'au travers d'exemples concrets, (d'où notre détour par Fann) et, si les thérapeutes nous renvoient des images de ce que signifie une maladie, il est difficile de séparer dans leur discours ce qui est d'ordre éthique et ce qui participe d'une pratique sociale.

Par ailleurs, leur vocation de chasseur de sorciers ou de pourfendeur de génies malfaisants semblait trop manichéenne pour être honnête. Les contradictions ressortant des discours qu'ils tenaient ont éveillé nos soupçons et nous avons compris qu'il était impossible de faire l'économie d'une étude contextuelle des pratiques thérapeutiques.

L'observation en situation des différents thérapeutes devait nous révéler bien des choses : notamment la flexibilité des catégories étiologiques, la perméabilité des catégories statutaires et, de manière générale, la malléabilité des oppositions binaires qui variaient en fonction des différences que l'on voulait inscrire.

Passé le moment de désarroi qu'a fait naître cette découverte, et luttant contre une tendance un peu trop Durkheimienne à voir une société comme un système tendant à l'harmonie et rejetant le conflit vers ses marges, nous avons compris que ces contradictions étaient le moteur de la logique sociale Haalpulaar.

Voilà pourquoi il nous a semblé légitime de présenter les différents thérapeutes sur un mode narratif. C'était une manière d'éviter les écueils d'une typologie, schématique et réductrice, des contradictions alors même que ce sont les contradictions qui nous sont apparues comme trait pertinent à travers l'interprétation de la maladie et les pratiques thérapeutiques. La différence et la contradiction, à la fois au plan individuel (maladie, fonction thérapeutique) et au plan social, (statut, lignage) semblent être les opérateurs de la logique sociale Haalpulaar.

CHAPITRE 1

PRESENTATION DES HAALPULAAREN

I - PRESENTATION GENERALE DE LA REGION

- 1. Bref historique**
- 2. Le fleuve et la population riveraine**
 - a) Des données chiffrées
 - b) Le système agricole Haalpulaar
- 3. Aperçu des problèmes de santé à partir d'enquête de type biomédical**

II - STRATIFICATION SOCIALE HAALPULAAR

- 1. Mode de désignation et signification de la terminologie des structures sociales Haalpulaaren**
- 2. Le concept de caste et sa pertinence dans le système social Haalpulaar**
 - a) Définition
 - b) Le concept de caste tel qu'il a été utilisé en milieu wolof-haalpulaar par différents auteurs
- 3. Présentation des groupes statutaires lignagers**
 - a) Les groupes responsables/l'ordre des RimBe
 - b) Les groupes artisanaux/l'ordre des nyeenyBe
- 4. Les relations sociales interlignagères**
- 5. Conclusion**

III - CONCLUSION

P R E S E N T A T I O N D E S H A A L P U L A A R E N

I - PRESENTATION GENERALE DE LA REGION

1. Bref historique

Notre intérêt pour l'histoire provient de la possibilité qu'elle offre de nous donner, à travers l'examen des différentes migrations, l'origine des éléments qui composent actuellement la société Haalpulaar. N'étant pas historienne, nous ne voulons pas nous placer dans un débat dont l'enjeu est à la fois la méthodologie et les fondements mêmes de l'histoire de la région.

Néanmoins, il nous a semblé nécessaire d'exposer les hypothèses actuelle des historiens qui se fondent sur une analyse renouvelée et critique des sources traditionnelles. L'historien de la Vallée dispose de deux types de matériaux ; d'un côté les sources arabes qui sont pour la plupart des compilations d'ouvrages antérieurs écrits par des voyageurs : c'est ainsi que les auteurs arabes ont confondu les fleuves Niger et Sénégal en en faisant le prolongement du Nil. De l'autre côté, les traditions orales qui sont dans leur majorité teintées d'idéologisme islamique et qui sont une mythographie datant du XIXème siècle, période qui a vu la domination du groupe des **tooroobe** (*) s'étendre à l'ensemble de la Vallée.

Comme notre propos n'est pas de faire l'histoire du Fuuta, mais d'inscrire notre analyse des statuts dans une perspective historique, nous allons procéder de manière schématique. En premier lieu, nous présenterons un tableau rappelant l'ordre chronologique des périodes qui ont marqué la région. Puis, nous interpréterons ce tableau en faisant appel aux points de vue propres à la recherche historique actuelle (O. Kane, Y.K. Fall). Enfin, ces hypothèses seront mises à contribution pour éclairer notre analyse des groupes statutaires lignagers.

La moyenne Vallée du fleuve Sénégal, en raison de ses possibilités agricoles et pastorales immenses, a attiré très tôt d'importants établissements humains. Cette région prospère, vivifiée par la crue annuelle, porte depuis le XVème siècle le nom de Fuuta Tooro.

(*) "mendiants de Dieu". Groupe qui s'est érigé en classe dominante pendant l'Almamyat.

Son histoire est l'une des plus anciennes de la Sénégambie. Le Fuuta Tooro est l'une des premières contrées à avoir embrassé l'Islam. L'Islam y est d'ailleurs antérieur à l'épopée almoravide du XIème siècle : il aurait pénétré le pays depuis le IXème ou Xème siècle mais ce n'est qu'au XVIIIème siècle qu'il a connu un essor décisif.

Voici la chronologie des périodes qui marquent l'histoire de la région d'après S.A. Sow (1913) :

DATES (estimations)	HISTOIRE DE LA VALLEE	HISTOIRE DES EN- VIRONS
800 à 1000 (850 - 1000)*	dynastie des JAH'OGO	apogée du GHANA qui exerce sa tutelle sur le TEKRUR.
1000 à 1100	dynastie des JAABI Islamisation du TEKRUR.	Poussée ALMORAVIDE et indépendance du TEKRUR
1100 à 1300 (1100 - 1300) *	dynastie des MANA	TEKRUR sous la tutelle des JAARA. Dynastie des NIAKHATE
1300 à 1450 (1300 - 1400 Toujon) *	Règne du LAAM TERMES (invasion Peule et Soninke)	dislocation du MAALI Montée des JAWARA ou JAARA qui vassalisaient le TEKRUR.
1450 à 1550 (1400 - 1527) *	Règne du LAAM TAGA et du LAAM TOORO (Peuls, Soninke et Maures), morcellement du TEKRUR.	Décadence des JAWARA
1559 (1527 - 1770) *	Invasion Peule conduite par KOLI TENGELLA, règne des DENYAN-KOOBE	Emergence de l'empire SONGHAY.
1776 (1776 - 1880) *	Mouvement réformiste maraboutique sous la direction de Suleymaan Baal, règne des Almamy's (1776 - 1880)	

(*) Chronologie recueillie dans un article de WANE (B.) - "Le Fuuta Tooro de ceerno Suleymaan Baal à la fin de l'Almamyat (1770-1880)", "Revue sénégalaise d'Histoire" (Dakar, juin 1981, vol 2, n° 1, pp. 38-49).

DATES (estimations)	HISTOIRE DE LA VALLEE	HISTOIRE DES EN- VIRONS
A partir de 1850	Mise en tutelle coloniale	

La chronologie de S.A. Sow sur laquelle nous nous sommes appuyée pour montrer les différentes périodes qui ont marqué la région, fait l'unanimité chez les historiens même si elle est très approximative.

Avant le IXème siècle, il est difficile de retracer les grands flux de population qu'a connus la région bien que ce soit à cette époque qu'a eu lieu le brassage de population dont émergea ceux qu'on appelle actuellement les **TOUCOULEUR** et qui se nomment eux-mêmes **HAALPULAAREN** "Ceux qui parlent pulaar".

C'est vers le IXème siècle qu'arrivent les **JAH'OGO** qui assujettissent la population autochtone pendant près d'un siècle, sans les chasser ailleurs. Un peu plus tard (XIème siècle), les Soninke s'établissent à JAARA et fondent un empire (**GHANA**) avec l'aide des fractions Peules, dont la vallée en amont est une des provinces.

Au même moment, la vallée connaît une vague d'islamisation importante et le **TEKRUR** (*) devient indépendant. Jusqu'au milieu du XVème siècle, des dynasties Soninkes et Peules vont se succéder.

Vers la fin du XIVème siècle, l'empire **Manding** annexe l'empire fondé par la dynastie **NIAKHATE** à l'aide des **JAH'OGO** et des **SEERER**. L'autorité de l'empereur du **Manding** passe par l'intermédiaire d'un vassal **JAWARA** dont la dynastie a supplantié celle des **NIAKHATE** au début du XIIème siècle. Ces **JAWARA** ont un vice-roi appelé **farèn** établi à Anyam Godo. Les chefs de la noblesse terrienne indigène ont le titre de **farba** tandis que ceux des tribus Peules portent le titre de **satigi**.

(*) L'unité territoriale du TEKRUR va fluctuer selon les dynasties et jusqu'au XVème siècle elle est l'unité territoriale qui désigne la Moyenne Vallée, comprenant les provinces du **YirlaaBe** au **Damga** approximativement (cf. carte n° 2).

A cette même époque, si le **Tekrur** dépend des populations **Soninke** puis **Manding**, le **Tooro** reste indépendant et il est sous contrôle d'un chef Peul (**LAAM TERMES**, puis **LAAM TAGA** et **LAAM TOORO**) qui dominera le **TEKRUR** au XVème siècle. De fait, jusqu'à la période des **Almamys**, la province du **TOORO** restera relativement indépendante d'un pouvoir central (**Soninke**, **Manding** ou **Denyanke**).

Le milieu du XVème siècle voit la décadence de la dynastie **JAWARA** qui, s'étant soustrait à l'autorité **Manding**, passe sous la dépendance de Gao ; le souverain du **Manding** envoie des expéditions punitives pour essayer de recouvrer son ancienne autorité. C'est Koli Tengella qui dirige l'expédition et qui fait la conquête du Fuuta et il y établit une dynastie Peule **Denyanke** qui règnera près de deux siècles jusqu'au mouvement réformiste maraboutique de Suleeyman Baal à la fin du XVIIIème siècle (1776). Le règne des **Almamys** verra sa fin avec la mise en tutelle coloniale mais son idéologie restera marquée jusqu'à aujourd'hui : l'**Almamyat** aura moins instauré une théocratie qu'une oligarchie (1).

Les recherches archéologiques ainsi que les mythes donnent les **Seerer** comme les anciens occupants du Fuuta qui s'étendait alors de la vallée du fleuve Sénégal au Sud, jusque vers l'Adrar Mauritanien et le Tagant au nord. L'ancienne population **seerer** voisinait avec des fractions **FulBe** sur la rive droite du Sénégal, et avec des **Soninke** dans le Tagant et vers le Hodth. Ces **Soninke**, nous dit Delafosse (1913), n'étaient pas "mandinguisés" et devaient fortement ressembler aux **Seerer** d'alors.

Selon Y.K. Fall (1982 : 202), "une interprétation systématique de l'ensemble des données paléthnologiques contenues dans les traditions historiques des **Haalpulaaren** rend plus anecdotique et partielle cette attribution des sites du fleuve aux **Seerer**". Il émet l'hypothèse que la référence aux **Seerer** se fonde sur le principal élément de différenciation qu'est l'Islam. En effet, on sait que les **Haalpulaaren** sont issus de brassages multiples et que les **Seerer** constituent encore de nos jours le groupe le plus réfractaire à l'Islam. "De fait, l'histoire des villages, des toponymes, des anthroponymes, combinée à l'histoire dynastique, donne à l'histoire du peuplement et des mouvements de populations une envergure autrement plus grande

(1) De plus amples détails seront donnés au cours de ce chapitre (voir § sur les **tooroBe**). **Almamyat** : règne des **Almamys** ; **Almamy** est une déformation de l'arabe **Al Imaam El Muumlin** "Commandeur des croyants".

que l'attribution de sites archéologiques aux **Seerer** : **FulBe**, **Wolof**, **Soninke**, **Berbères** ont constitué à différentes époques, des éléments importants de la population ancienne de la Vallée du fleuve Sénegal" (p. 202).

La plupart des historiens traditionalistes (S.A. Sow, Y. Diaw) considèrent les différentes "dynasties" qui ont régné dans la Vallée comme étant issues de vagues de migration successives qui auraient toutes pour origine lointaine, l'Egypte.

Y.K. Fall voit dans ce genre d'hypothèse la marque d'une mythographie propre au XIXème siècle et au groupe des **tooroobe** tout occupé qu'il était à asseoir sa domination.

Pour O. Kane (1), les vagues de migrations ne sont pas toujours venues du nord en direction du sud ; selon lui, les **JAH'OGO** seraient des populations venues du sud à une époque où le **NAMANDIRU** (unité territoriale comprenant le Haut-Ferlo, la vallée de la Falémé et la Haute-Gambie) se serait étendu jusqu'à la Moyenne-Vallée du Sénegal.

D'autre part, il présume que la parenté à plaisanterie qui unit **Seerer**, **FulBe** et **Jola** est antérieure à leur installation dans la vallée du Sénegal. Enfin, les voies de passage empruntées par les courants de migrations ont été à l'ouest, le lac R'kiz (l'axe hydrographique du lac R'kiz, du lac de Guier et de la vallée du Ferlo ont marqué l'unité territoriale du **Tekrur**), et à l'est, la vallée du **Gorgol**, d'où sont arrivés les **Sose** et les **Soninke** (l'unité territoriale du **Ghana** s'est formée dès le IIème siècle avant J.C. et a rayonné dans la région du Fleuve par périodes).

Les critiques des historiens contemporains ne s'attachent pas uniquement à l'origine supposée des migrants ayant fondée la population haalpulaar. Ainsi, Y.K. Fall conteste la validité de la chronologie proposée par S.A. Sow, dans la mesure où les événements décrits ne touchent pas forcément

(1) Communication personnelle.

les mêmes ensembles territoriaux : le TEKRUR et le TOORO sont des unités territoriales distinctes dont les limites ont fluctué (1).

Le fait que la région du Fleuve ait été à la fois le foyer islamique le plus ancien de la Sénégambie et le creuset de brassages ethniques contribue à la difficulté d'une approche historique.

(1) Il est intéressant de voir que l'histoire écrite nous donne une migration d'est en ouest et du nord au sud, tandis que la tradition orale lignagère souligne une migration d'ouest en est même si l'origine mythique est toujours située plus à l'est. En fait, ces migrations correspondent à des époques différentes : est-ouest et nord-sud avant le XVème siècle et ouest-est : postérieur au XVème siècle. La mémoire lignagère, comme nous le verrons à travers l'étude de notre village, ne dépasse pas le XVème et avant cela c'est la mémoire mythique qui reconnaît l'existence de populations antérieures.

2. Le fleuve et la population riveraine

Le fleuve Sénégal coule sur 800 km de Bakel à la mer avec une pente très faible (22 mètres au dessus du niveau de la mer à Bakel) mais son régime est contrasté ; le niveau des eaux en période de crue peut monter de 8 à 12 mètres à Bakel. La crue se répand dans la plaine alluviale dont la largeur atteint 20 à 30 km au niveau de Matam, Kaedi et Salde, elle a lieu d'août à novembre, la décrue étant très progressive.

En aval, le fleuve se scinde en deux cours d'eau qui découpent l'île à morfil longue de 200 km et large d'environ 10 km. La Doué est le bras méridional qui coule sur la rive sénégalaise tandis que le bras principal qui garde le nom de Sénégal, marque au nord la frontière avec la Mauritanie.

Les densités de population les plus importantes se trouvent aux abords du fleuve dans sa région centrale (Moyenne Vallée) où les terres de décrue sont les plus étendues. De Bakel à l'est à Dagana à l'ouest, les Haalpulaaren se sont installés pour la majeure partie d'entre eux, aux abords immédiats du fleuve. Installés principalement dans la Moyenne Vallée, ils constituent un groupe homogène distinct dont les activités agro-pastorales diffèrent de celles du Gadiaga et de la Haute-Vallée où le cours d'eau est trop étroit pour permettre une agriculture de saison sèche, et de la Basse Vallée où les marées apportent une remontée saline nocive pour les cultures.

Sur la rive droite du fleuve (**reewo**), les Haalpulaaren cohabitent avec les Maures, descendants d'arabo-berbères qui sont essentiellement éleveurs de chameaux et de boeufs. Au sud, à l'intérieur des hautes terres (**jeeri**), vivent les **FulBe**, pasteurs dans une zone sans eaux perennes appelée **Ferlo**. Les pasteurs Maures et Peuls descendent vers le fleuve pendant la saison sèche (**ceeDu**), une fois que les mares des zones où ils font paître leur bétail sont asséchées. Depuis l'installation de forages dans le **jeeri**, les mouvements vers le fleuve ont diminué et ce d'autant que les sécheresses des dernières années ne permettent plus d'assurer une partie de l'alimentation du bétail dans le **waalo**. En aval du fleuve, les Haalpulaaren

cohabitent avec les Wolof **waalo-waalo** qui vivent pour la plupart dans le delta. En amont de Demmbakane, les **Soninke** constituent la population majoritaire (carte n° 1).

En prenant la vallée du fleuve dans son ensemble les Haalpulaaren constituent plus de la moitié de la population globale. Nous assistons à un recul certain de la densité de population mais celle-ci est comparable dans chaque région même si le foyer de l'émigration reste les départements de Matam et Bakel. La culture rizicole en périphérie irrigué n'a pas encore fait régresser le flux des migrations.

La région qui fait l'objet de cette étude comprend quelques villages en bordure du Sénégal dans l'île à morfil (Cubalel, Juude Jaabe, BarooBe Jakel) et des villages riverains de la Doué (Maadina NjaccBe, Mbumba). Pour les villages de l'île à morfil tournés vers la rive Mauritanienne, les terres de culture hivernale se situent en Mauritanie. Dans l'île se trouvent uniquement des terres de décrue (**palle** - **pooDe** - **kollaDe**). Il y a toujours correspondance transversale entre les villages mauritaniens, ceux de l'île et les villages sénégalais. En effet, le peuplement, avant de se propager le long du cours d'eau, s'est déplacé du nord vers le sud, du fait des pressions arabo-berbères.

a) Des données chiffrées

Voici un tableau qui donne la répartition de la population des régions riveraines du fleuve, d'après le recensement général de 1976 (in A. Lericollais, 1981, p. 9)

	Rive droite	Rive gauche	Total
Bas-Sénégal	120 500	116 000	236 000
Moyenne Vallée aval	88 000	144 000	232 000
Moyenne Vallée amont	101 500	173 000	274 000
Secteur Sélibabi Bakel	30 000	33 000	63 000
Total	340 00	466 000	806 000

Les Haalpulaaren forment 38 % de la population (les Maures 20 %, les Peuls 18 %, les Soninke 10 % et les Wolof 9 % avec 5 % d'indéterminés). Les Haalpulaaren sont dominants dans la Moyenne Vallée.

b) Le système agricole Haalpulaar

En dépit de son système social à catégories professionnelles bien définies, la société Haalpulaar est essentiellement une population agricole qui essaie de tirer profit de sa localisation géographique. Le partage territorial se fait en fonction des **leYYi** (groupes statutaires lignagers).

Le système agricole Haalpulaar repose sur une dichotomie WAALO/JEERI qui permet deux campagnes agricoles par an.

1. Le Waalo

Waalo désigne l'ensemble des terres de la vallée plus ou moins régulièrement inondées par la crue du fleuve. Ces terres sont différencierées en fonction de leur proximité du fleuve, de leur situation topographique par rapport à lui et de leur fertilité.

a) Les terres de berge, palle (falo au sg.) sont cultivées essentiellement par les **SubalBe**^(*) qui en sont les propriétaires. Ces terres très riches en limon, auxquelles la proximité des eaux du fleuve communique très longtemps une humidité bénéfique, jouent le rôle de jardin en saison sèche. On y cultive de manière associée maïs, haricots-**nyeeBe**, citrouilles-**beref**, patates douces et tomates cerise. Les **palle** ont des superficies très réduites car les berges du fleuve peuvent parfois être très abruptes. L'apport de limon par les crues les rend très productives.

b) les kollaDe (kollenqal au sg.) sont des terres du **waalo** tout aussi prisées. Elles sont en majeure partie détenues par les **toorooBe**, les **fulBe** et les **seBBe** (1). Ce sont des terres argileuses qui occupent de grandes cuvettes situées de part et d'autre du lit principal du fleuve. Elles sont inondées plus ou moins régulièrement selon leur niveau par rapport au

(1) Les **toorooBe** sont les "mendiants de Dieu, les **fulBe** sont les bergers nomades et les **seBBe** sont les chasseurs-guerriers.

(2) **SubalBe**, sg. **cuballo** : pêcheur.

au fleuve. Seuls les **kollaDe** les plus bas sont inondés par toutes les crues. Les **kollaDe** sont plantés de sorgho en association avec quelques plants de **nyeeBe** ou de **beref**. Les **kollaDe** forment de vastes étendues cultivées que peuvent partager plusieurs villages.

c) Les **pooDe** (**foonde** au sg.) sont les hautes terres de la vallée alluviale. Elles ne sont inondées que pendant les crues très fortes mais peuvent être cultivées avec les pluies. La qualité de ces terres est très variable et dépend des quantités de limon qui les composent. Les cultures qui s'y pratiquent sont les mêmes que celles des **kollaDe** mais elles sont incertaines à cause des irrégularités de la météorologie. Les droits de propriété de ces terres sont répartis entre tous les groupes sociaux.

2. Le Jeeri

Jeeri désigne les terres situées en bordure de la vallée alluviale. Par extension, **jeeri** désigne les cultures d'hivernage qui se pratiquent sur ces terres. Celles-ci n'ont pas la même importance pour tous les habitants de la région. Vers l'aval, on pratique des cultures à cycle court en raison de la faiblesse et de l'irrégularité des pluies : on y trouve surtout le **beref**, le haricot-**nyeBe** et le mil à cycle court. En amont, avec une pluviométrie plus favorable, les champs où domine le mil ont une production régulière. Pour ceux qui manquent de terres de **waalo**, comme c'est le cas des Wolof en aval et des Haalpulaaren en amont dans le Damga, les terres de **jeeri** revêtent une importance considérable. Mais pour la population vivant dans la Moyenne Vallée où le **waalo** est large et fertile, il n'existe pas de droit de propriété sur les terres du **jeeri** dont la totalité des récoltes appartient à celui qui les a cultivées. Les terres du **jeeri** sont aussi cultivées par des pasteurs **fulBe** qui sèment un peu de mil ainsi que de l'arachide en quantité moindre.

Ce système agricole à double composante est fondé sur la configuration géographique et climatique de cette région. Le régime du fleuve permet deux types de culture de décrue (**falo** et **kollengal**) qui ont régressé avec les sécheresses : de nombreux **kollaDe** ne sont plus cultivés depuis

des années, et seuls les **palle** donnent encore des résultats réguliers. Ce système agricole cohabite jusqu'à présent avec les rizières irriguées nouvellement aménagées sur les **pooDe**. A court terme, ce système traditionnel va être remis en question par l'aménagement hydro-agricole de la vallée lié à la construction de barrages pour régulariser le débit du fleuve. Pour le moment, le salut du fleuve semble résider dans les cultures de jardinage qui apparaissent un peu partout dans la vallée, sous l'impulsion de femmes à la recherche de petites unités de production commerciale. Le jardinage se fait durant la saison fraîche (**dabbunde**), de novembre à février. La saison sèche (**ceeDu**), de mars à fin avril, est trop chaude et trop sèche pour permettre ce genre de culture. La saison chaude est consacrée actuellement à la culture rizicole.

Depuis plusieurs années nous assistons à une dégradation des conditions climatiques qui réduisent les saisons à deux au lieu de quatre. L'hivernage (**ndungu**), réduit à sa plus simple expression n'est plus qu'une transition entre la saison froide (**dabbunde**) et la saison sèche (**ceeDu**). En 1983, Richard Toll et ses environs ont vu la première pluie tomber le 27 Septembre !

3. Aperçu des problèmes de santé à partir d'enquêtes de type biomédical

Notre exposé se base sur deux études de santé publique dont les résultats ont été publiés respectivement en 1962 par J.L. Boutillier, P. Cantrelle et A. Ndoye dans le cadre d'une enquête générale portant sur la Moyenne Vallée du Sénégal (M.I.S.O.E.S) (1), et en 1981 par le GERSAR (2) dans le cadre d'une évaluation de factibilité des périmètres irrigués sur la rive gauche du Sénégal.

Alors que la M.I.S.O.E.S. signalait une hyperendémie palustre en saison des pluies, le GERSAR rend compte d'une mésoendémie palustre en saison sèche dans la Moyenne Vallée (et prévient du risque d'hyperendémie que vont créer les barrages).

La bilharziose vésicale est beaucoup plus fréquente dans les zones du Jeeri, chez les Peuls, que dans les zones de Waalo : la zone du Delta et la Moyenne Vallée ne sont pratiquement pas touchées tandis que le Jeeri l'est fortement (10,4).

Le rapport du GERSAR soulève le problème de la malnutrition chez les enfants depuis les années de sécheresse. Une enquête de l'OMVS en 1975 a révélé que 50 % des enfants examinés présentaient des signes de malnutrition plus ou moins graves résultant d'insuffisance de l'alimentation. Déjà l'enquête de la M.I.S.O.E.S. en 1962, tout en démontrant que l'équilibre alimentaire était assuré, annonçait la précarité de cet équilibre (op. cité : 192).

La dernière épidémie de choléra remonte à 1973.

L'incidence de la coqueluche est élevée chez les enfants de moins de 5 ans (25 %) avec un taux de létalité de 0,1 % (op. cité 1981).

La diphtérie est omniprésente au Sénégal (taux de létalité en 1976 de 18 % et de 7,2 % en 1980).

La méningite cérébrospinale à méningocoque, qui avait une forte

(1) M.I.S.O.E.S. : Mission socio-économique du Sénégal.

(2) GERSAR : Groupement d'Etudes et de Réalisation des Sociétés d'Aménagement Régional.

(3) SAED : Société d'Aménagement et d'Exploitation des terres du Delta.

endémicité en 1967 dans le département de Matam, a régressé depuis et c'est toujours en saison froide (janvier à mars) que son incidence est maximale.

Le tétanos : son taux d'incidence est de 7 % dans la Vallée.

La tuberculose pulmonaire est très fréquente au Sénégal où elle a un taux de létalité de 4,5 %. Au Fleuve, elle représente 14,1 % des cas déclarés au Sénégal.

La lèpre est assez rare et 90 % des cas sont des lèpres tuberculoïdes.

La syphilis endémique ou **Bejel** est très courante, mais il n'existe pas de statistique pour la différencier des autres tréponématoses.

Les gonococcies : peu d'éléments sur sa fréquence dans la région. D'après les statistiques, les urétrites seraient nombreuses : 4 % en 1976 et 3,5 % en 1980.

Le trachome est à l'état endémique au Sénégal.

Nous reproduisons le tableau de morbidité et mortalité des principales maladies bactériennes (op. cité 1981 : IV.47)

	Dagana-St-Louis	Podor-Nidoum	Matam-Ourossogui	Bakel
coqueluche	278 -	765 36	264 (3) 3	51
diphthérie	- -	3 (1) 3	5 (1) -	-
M.C.S.	- 16 (3)	- 1	11 (3) 14 (5)	2 (1)
tétanos	23 (1) 64 (33)	8 (1) 19 (11)	11 (3) 14 (5)	-
tuberculose	4 170 (5)	6 8	43 (3) 50 (3)	3
lèpre	4 1 (1)	8 2	- -	-
urétrites purulentes	894 64	1096 133	375 9	6

() mortalité

	Total régions tableau précédent	Total Sénégal
coqueluche	1397 (3)	22792
diphthérie	11 (2)	291
M.C.S.	28 (9)	336
tétanos	139 (54)	1378
tuberculose	284	2014
lèpre	15 (1)	1049
urérites purulentes	2591	19906

() mortalité

La rougeole est considérée en Afrique Noire comme la "dévoreuse d'enfants". Le taux de létalité était de 20,2 % en 1980.

Voici un tableau de morbidité et mortalité de la rougeole et de la P.A.A. (1)

	Dagana-St-Louis	Podor-Ndioum	Matam-Ouro-ssogui	Bakel	Total
rougeole	2 117 123 (10)	373 (6) 13	92 (2) -	-	2 596 (26)
P.A.A.	0 -	2 1	2 1	1	

(1) poliomylite antérieure aigüe

P.P.A. : le taux d'infection serait élevé selon une enquête sérologique menée chez les jeunes enfants en 1977. Ainsi 70 % des enfants présentent des anticorps anti-polio I et II et, parmi ceux-ci, 75 % possèdent des anticorps anti-polio III avec 4,8 % de cas en 1978 sur un total de 345 cas.

D'après l'enquête menée en 1962, la surdi-mutité est congénitale et concerne 2,2 % de la population. L'épilepsie touche essentiellement les enfants (1,9 %) et les affections mentales (débilité et/ou folie) touchent surtout les adultes (3,5 %).

Pour conclure, cette même enquête a fait une étude des consommations d'aliments en fonction de l'appartenance statutaire des individus. Voici la conclusion :

"les pêcheurs consomment moins de petit mil, qui provient des champs de jeeri éloignés du fleuve, que les autres castes et inversement, plus de sorgho ; très peu de **beref**, surtout produit dans le jeeri et, comme on pouvait s'y attendre, beaucoup de poisson frais et sec et moins de lait que les autres.

Les **tooroobe** consomment moins de maïs et plus de **nyebe** et de **beref**. Le nombre des familles d'artisans observée est trop faible pour être significatif.

Au total, la ration calorique et protidique des serviteurs est la plus forte, celle des **tooroobe** la plus faible, celle des pêcheurs étant intermédiaire". (op. cité : 192).

Tout travail ethnographique s'attache à dégager la morphologie sociale du groupe observé et nous ne manquerons pas à la règle, et ce pour des raisons qui dépassent la simple volonté de faire un bon devoir ethnographique.

La société haalpulaar apparaît pour ceux qui connaissent l'ensemble des sociétés sénégambiennes comme la plus stratifiée et la plus rigide. Il semble que tout fonctionne dans le cadre de ce qu'on nomme un peu hâtivement les **castes** Toucouleur. Cette qualification de société à castes nous paraît injustifiée et nous essaierons de démontrer pourquoi nous avons préféré lui substituer l'expression de société à groupes statutaires lignagers.

Si nous nous plaçons ainsi au centre du débat qui se tient autour du concept de caste et de son application aux sociétés soudanaises, ce n'est pas pour sacrifier à une mode mais parce que le jeu des différences statutaires transparaît dans la thérapeutique. Le principe de différence qui structure la société apparaît dans différents contextes, dont celui de la maladie. C'est l'étude de la morphologie sociale qui permet de comprendre les différents principes qui régissent ce que nous appelons pour le moment la thérapeutique haalpulaar.

L'observation de la morphologie sociale permet de dégager la notion de contexte, la notion de hiérarchie et la notion de valeur, notions qui expliquent les recours et les parcours thérapeutiques. Ces différentes notions, avec lesquelles L. Dumont (1978) a élaboré une théorie de la hiérarchie, nous seront d'une grande utilité même si nous refusons d'appliquer le concept de caste à la société haalpulaar.

La vision que nous proposons de la société haalpulaar est celle d'une anthropologie sociale telle que la conçoit L. Dumont, c'est-à-dire une vision holiste qui prend en compte les différences tout en essayant de dégager le principe de différence dominant, et en gardant toujours à l'esprit que l'anthropologue est dans une situation duelle : son objet d'étude est, comme le rappelle justement L. Dumont, ses semblables, et non des objets (1983 : 16), et c'est pourquoi l'anthropologue ne peut objectiver sa pensée comme un scientifique "dur".

Le concept de hiérarchie tel que le définit L. Dumont va nous permettre de dépasser une série de contradictions qui ont souvent pesé sur l'étude des structures sociales des sociétés hiérarchisées de l'ouest africain. Il nous permettra aussi de réfuter la pertinence du concept de caste dans ces mêmes sociétés. La notion d'idées-valeurs qui, selon L. Dumont, définit le mode de pensée des sociétés non-modernes va nous permettre d'inscrire le concept de hiérarchie dans une perspective historique qui n'est pas linéaire.

L. Dumont définit la hiérarchie comme un englobement des contraires qui sont situés hiérarchiquement l'un par rapport à l'autre et qui varient selon le contexte. Cette relation peut être élargie à toutes les oppositions binaires de type structuraliste.

La hiérarchie est présente dans les liens qu'entretiennent les différentes thérapies et l'importance du contexte transparaît dans les recours thérapeutiques des malades. La différenciation sociale que les statuts fixent et exacerbent se retrouve à tous les niveaux de la pratique sociale dans un rapport hiérarchique contextuel. Le recours à telle ou telle thérapie varie selon le contexte et se situe toujours dans une relation hiérarchique par rapport aux autres thérapies qu'il exclut.

Avant de nous pencher sur les pratiques sociales liées à la thérapeutique, nous donnerons un aperçu des structures sociales haalpulaaren.

II- STRATIFICATION SOCIALE CHEZ LES HAALPULAAREN

Les sociétés wolof et haalpulaaren ont donné lieu à de nombreuses discussions concernant la manière dont elles devaient être qualifiées ; le terme de **caste** est celui qui revient le plus souvent, même s'il recoupe des réalités différentes selon les auteurs.

Cet essai se décompose en trois parties : la première va s'attacher à comprendre la morphologie sociale à partir du vocabulaire qui désigne les catégories sociales. La seconde partie de cet essai va s'attacher à démontrer l'inadéquation du concept de caste chez les Haalpulaaren, en essayant de montrer que ce concept est peut-être une idée-valeur récente surgie d'un contexte historique précis et qui fonctionne selon le mode hiérarchique de l'englobement des contraires. Ce concept régirait alors, non pas le système social haalpulaar, mais des idées-valeurs détachées de leur contexte initial (exemple : la valeur de la foi comme principe d'égalité des hommes devant le divin et la valeur du lignage comme principe de différenciation des groupes sociaux ; ces deux idées-valeurs ont donné naissance au groupe des **tooroobe**). Dans une troisième partie, nous allons nous attacher à détailler chacun des groupes statutaires lignagers représentatifs d'une certaine idée-valeur de la thérapie, puis nous tenterons une approche socio-historique des différents groupes qui composent la société haalpulaar.

Il faut toutefois préciser que notre propos n'est pas de révéler des vérités historiques mais de montrer que les évolutions ne se font pas toujours dans le même sens et que le contexte dans lequel se développent d'une part les groupes et d'autre part les idées (y compris celles de l'observateur), est à prendre en considération.

1 - Mode de désignation et signification de la terminologie des structures sociales haalpulaaren

Cette méthode d'appréhension des données empiriques privilégiée par Le Goff (1973), lorsqu'elle est utilisée par l'anthropologue, permet

une analyse du discours et des modes de désignation en évitant l'écueil de l'anthropocentrisme ou du comparatisme à tout vent. Néanmoins, il ne faut pas qu'elle donne lieu à une vision trop culturaliste des sociétés. Elle doit rester un outil méthodologique permettant d'aborder un objet de recherche de la manière la plus empirique.

Il existe trois grandes catégories sociales chez les Haalpulaaren : les **rimBe**, les **nyeenyBe** et les **jyaabe** constituent les groupes de différenciation les plus larges. Chacun de ces groupes s'oppose l'un à l'autre de manière hiérarchique.

La première division hiérarchique mise en avant, c'est le couple **rimBe / nyeneyBe** :

Le groupe des **rimBe** se détermine sui generis et peut être appelé le groupe des gens responsables d'eux-mêmes. Le terme **rimBe** (au singulier : **dimo**) fait intervenir le sens de la liberté, de la dignité et de l'honneur. **rim-**, la racine verbale qui signifie "mettre au monde", "engendrer", s'oppose à **rimar-** qui signifie "stérile". Chez les **fulBe**, les esclaves sont appelés **rimayBe**. Les **rimayBe** sont des gens stériles, des gens sans honneur qui ne reproduisent pas de lignage car ils appartiennent, comme s'ils étaient des biens, à leurs maîtres.

Le groupe des **nyeenyBe**, c'est-à-dire des "habiles" et/ou des "flatteurs", se détermine par rapport au groupe précédent par son activité artisanale et par la relation de dépendance qu'il entretient avec les **rimBe** qui le rétribuent.

Contrairement aux **rimBe** qui se caractérisent par leur absence d'activité professionnelle spécialisée, les **nyeenyBe** ont des spécialités définies par le travail de la matière.

A ce couple **rimBe/nyeenyBe** s'ajoute une autre catégorie, celle des **jyaabe** qui est dans un rapport hiérarchique d'infériorité par rapport aux deux autres groupes.

Les **jyaaBe** constituent le groupe des éléments serviles de la société. Ce sont les captifs de case (**halfaaBe**) qui appartiennent au patrimoine de leurs maîtres, et les affranchis, (**sottiiBe**) qui, lorsqu'ils restent auprès de leurs anciens maîtres, gardent des relations de service avec eux. Ce qui définit le captif, c'est son absence de mémoire lignagère, son impossibilité d'hériter dans la mesure où il est considéré comme un bien au même titre que le bétail. Il faisait partie des compensations matrimoniales jusqu'à il n'y a pas si longtemps.

D'autre part, l'esclave est désigné différemment selon son sexe : **maccuDo** désigne l'esclave masculin, **kordo** désigne la captive et **jyaaDo** est neutre. Le **jyaaDo** n'a pas de mémoire et il n'appartient pas à un lignage, ni même à un clan, dans la mesure où il provient d'horizons très variés (manding, fulBe, haratin, wolof). Y. Wane rend compte d'un sobriquet qui désigne les **jyaaBe** comme des **majjuuBe**, c'est-à-dire comme des "égarés". Le **jyaaDo** peut faire tous les métiers, en particulier les métiers artisanaux. Toutes les activités manuelles lui sont permises, mais ses tâches quotidiennes ne nécessitent aucun travail intellectuel, ni de représentation.

A l'intérieur de chacune des catégories, **rimBe** / **nyeenyBe** / **jyaaBe**, on repère d'autres divisions :

ORDRE	CLASSE
RIMBE "Les libres et les dignes" (sg : dimo)	rimBe ardiib "les libres et dignes chefs" (ard - racine verbale signifiant commander, être en tête, guider). rimBe huunyBe "Les libres, dignes et désirants" (racine verbale huuny signifie désirer une chose de manière incoercible) (1)

(1) les **rimBe huunyBe** sont les courtisans des **rimBe ardiib** auxquels ils demandent des cadeaux en contrepartie de leur allégeance.

ORDRE	CLASSE
NYEENYBE "Les habiles, les flatteurs" (sg : nyenyo)	nyeenyBe fecciram golle "les habiles (qui se) partagent (le) travail". naalankooBe (les chanteurs-danseurs (?) ou nyagotooBe "les quémandeurs" (racine verbale nyag signifie demander, quémander)
JYAABE (?) "Les esclaves"	sottiiBe "Les rachetés" (racine verbale sott , signifie racheter) halfaaBe (?) (esclaves non affranchis)

Le **dimo** n'est pas défini par rapport à son activité professionnelle ; celle-ci est marquée négativement (absence de professionnalisation). Le **dimo** est toutefois considéré comme un productif (**rim-** : engendrer) mais il ne produit pas d'objets. Producteur de lignées, le **dimo** se caractérise par son sens exacerbé de l'honneur et de la dignité. Libre des contraintes professionnelles, il est le guide autour duquel se rassemblent ses dépendants **nyeenyBe** et **jyaabe**. Hiérarchiquement supérieur aux autres groupes, il les encadre et les domine politiquement.

Le **nyenyo** se consacre à une activité artisanale spécialisée ou à des activités laudatrices et récréatives au profit des **rimBe** dont il attend rétribution et protection.

Le **jyaado** appartient indifféremment à un **nyenyo** ou à un **dimo** auquel il est attaché par des liens de servitude qui le placent au bas de l'échelle sociale.

(?) Nous n'avons pas réussi à trouver l'étymologie de certains mots.

A l'intérieur de chaque catégorie fondée sur une vision fonctionnelle de la société (un groupe de commandement, un groupe d'artisans et un groupe de serviteurs), s'ajoutent des subdivisions que nous étudierons plus en détail lorsque les catégories haalpulaaren auront été traduites et conceptualisées dans notre langage.

La division **rimBe/nyeenyBe/jyaaBe** obéit à un découpage hiérarchique de la société en chefs-dominants, en artisans-dépendants et en esclaves-biens marchands. Ces divisions de la société ordonnent la distribution du pouvoir politique avec, au sommet de l'échelle sociale, les **rimBe** qui décident et au bas de l'échelle, les **jyaaBe** qui ne participent jamais en tant que groupe aux décisions sociales.

Cette hiérarchie englobe tous les groupes sociaux qui se trouvent dans des situations différentes selon les niveaux d'observation : au niveau de l'organisation politique, la hiérarchie est celle que nous avons donnée plus haut. Au niveau de l'organisation du travail, le découpage s'opère de manière positive ou négative sur la base de la division sociale du travail: ici, les **rimBe**, en tant que non-spécialistes, se retrouvent au bas de l'échelle.

Trois types d'éléments constituent la morphologie sociale haalpulaar :

1) des catégories fonctionnelles fondées sur la division sociale du travail : le groupe des **nyeenyBe fecciram golle** représente la catégorie-référence.

2) des catégories politiques fondées sur la hiérarchisation : **rimBe/nyeenyBe/jyaaBe**.

3) des catégories lignagères fondées sur le recrutement héréditaire et l'endogamie de lignage (**tooroobe, sebbe, subalbe** etc.)

Nous allons essayer d'ordonner ces différentes catégories à l'aide des concepts analytiques que sont les notions d'ORDRE, de CLASSE et de GROUPE STATUTAIRE LIGNAGER. Cette dernière notion est une

traduction possible du concept haalpulaar **lenyol**. Pour analyser les différents découpages qui apparaissent à l'examen de la société haalpulaar, d'une part nous empruntons à L. Dumont son concept de hiérarchie, d'autre part nous reprenons le tableau général des castes Toucouleur de Y. Wane (1969 : 33). Y. Wane est l'auteur qui a donné la vision la plus approfondie de la stratification sociale haalpulaar, en dépit de son analyse en termes de castes ; la notion de caste est "l'idée-valeur" qui prédomine chez les **tooroobe** et il est difficile pour un chercheur de s'abstraire de l'idéologie de son groupe, surtout lorsqu'il n'en a pas conscience. C'est d'ailleurs la théorie de la hiérarchie de L. Dumont qui nous aidera à combattre cette volonté d'appliquer le concept de caste pour définir les sociétés soudano-sahéliennes.

En reprenant le tableau général des castes chez les Toucouleur dressé par Y. Wane, nous confirmons l'existence de trois ORDRES dans la société haalpulaar. Nous définissons un ordre comme une distribution hiérarchique d'un groupe. La division **rimBe / nyeenybe / jyaaBe** ordonne et agence les rapports de chaque ordre au pouvoir et à sa distribution.

La CLASSE définit le groupe selon la division sociale du travail : cette division est fondée sur le critère de spécialisation professionnelle ; le découpage en classes est fonctionnel ; il corrobore l'ordre politique et définit des catégories socio-professionnelles. La société haalpulaar est composée de six CLASSES (voir tableau ci-dessus) que Y. Wane dénomme aussi **strates**.

Avant de dire ce que nous entendons par groupe statutaire lignager, il convient de voir à quel concept haalpulaar il se rattache :

LENYOL (1) est un concept difficile à cerner, car il recoupe deux réalités. Il peut être restreint au groupe porteur d'un même patronyme et il peut réunir l'ensemble des patronymes appartenant au même groupe statutaire. **Lenyol** caractérise à la fois une appartenance lignagère et une appartenance statutaire. L'appartenance lignagère est intrinsèquement liée au statut dans la mesure où le port d'un patronyme (**yettoode**) ne

(1) **lenyol**, au pl. **leYYi**

suffit pas à authentifier un lignage. La reconnaissance d'un ancêtre commun (dont le nom peut être oublié) et la reconnaissance d'un même lieu d'origine (qui vient pallier les faiblesses de la mémoire généalogique) fondent un lignage. La mémoire lignagère fixe en moyenne huit à douze générations et le recrutement héréditaire du **lenyol** est patrilineaire. Le **lenyol** constitue un groupe qu'on peut qualifier de "clan" ou de "lignage maximal". Il désigne un groupe plus ou moins large selon les contextes (race, ethnie, clan, lignage, segment de lignage), mais ce qui détermine ce groupe est toujours un statut acquis de manière héréditaire. **Lenyol** (1) est un concept difficile à maîtriser car il fait coexister en lui deux ordres de différence, même si la différence statutaire engendre la différence lignagère.

Nous avons dit que le lignage se définissait à partir d'un ancêtre commun parfois oublié, et que le lieu d'origine de cet ancêtre permettait de fixer la mémoire généalogique. Le lieu de résidence de l'ancêtre et celui de la personne à identifier sont essentiels pour déterminer un lien de parenté (la résidence est toujours patri-virilocale. Si les esclaves n'ont pas d'identité lignagère, c'est parce qu'ils ont perdu la mémoire de leurs origines (les **majjuuBe** "égarés" ne connaissent pas le chemin qui les a conduits au Fuuta).

D'autre part, l'identification d'un lignage est inséparable de l'identification du statut, et l'enquête généalogique est un jeu social important pour les Haalpulaaren. L'identification du **yettoode** (nom d'honneur et patronyme) ne suffit pas à déterminer une personne socialement et des précisions concernant le lieu d'origine de l'ancêtre et le lieu de résidence de la personne interrogée permettent de définir sans conteste son appartenance lignagère et statutaire. La discrimination sociale est à la fois lignagère et statutaire. Un groupe statutaire rassemble plusieurs lignages et plusieurs **yettoode**. De même, un **yettoode** regroupe plusieurs lignages et plusieurs statuts.

La question de savoir comment les lignages se recrutent et comment les différents statuts s'instaurent est un problème ardu, sur lequel se sont penchés de nombreux auteurs. La théorie de la hiérarchie de L. Dumont nous semble clarifier le problème en ce qui concerne la société

(1) C'est l'objet du travail de J. Schmitz, historien et sociologue à l'ORSTOM (1981, 1983)

haalpulaar. Cependant, nous ne prétendrons pas qu'elle le résoud.

L. Dumont conçoit la différence comme étant toujours hiérarchique, tout en précisant que le rapport de domination qu'elle instaure varie selon les contextes. La prééminence d'un lignage et d'un statut est contextuelle, et dire que A est supérieur à B n'exclut pas que, dans un autre contexte, B soit supérieur à A. Cet aspect unitaire et contradictoire de la différence nous a permis de mieux comprendre le glissement progressif qui tend vers la confusion des deux modes de différenciation sociale que sont le statut et le lignage. En effet, ils alternent ou se superposent dans la plupart des contextes au lieu de s'inscrire dans un rapport dialectique visible. A la fois unité et contradiction, ils sont fondés sur le même critère de recrutement héréditaire. Toutefois, certains exemples montrent que le statut n'est pas toujours héréditaire. Malgré cela, nous avons décidé de traduire LENYOL par GROUPE STATUTAIRE LIGNAGER dans la mesure où le statut et le lignage sont les deux traits pertinents pour l'identification d'un groupe minimal et d'une personne.

Si l'on considère le système social haalpulaar dans son ensemble, lenyol constitue la catégorisation la plus restreinte. Ensuite on trouve le nom d'honneur ou patronyme (*yettoode*) qui peut être commun à plusieurs leYYi. Lorsque nous étudierons la notion de personne (chapitre 7), nous verrons plus en détail l'importance de ces deux catégories héréditaires dans la définition de la personne haalpulaar.

La société haalpulaar est composée de 15 leYYi que Y. Wane définit comme étant des castes. Avant d'aborder la partie critique de ce chapitre, sachons seulement qu'en pulaar, le terme lenyol n'a aucune connotation politique ou fonctionnelle, et qu'il désigne l'appartenance à une aire, à un espace fondé sur l'acquis héréditaire. Cet acquis détermine un statut, une altérité qui fait partie de l'héritage de chaque personne humaine : si cette altérité fondée sur la naissance permet de différencier les individus, ce n'est pas a priori pour ordonner une hiérarchie et dresser des catégories professionnelles, même si l'appartenance à un lenyol permet de situer l'individu en fonction des trois catégorisations qui s'imbriquent les unes dans les autres et dont le lenyol est ici l'unité la plus petite.

Toutefois, il est vrai que l'identité lignagère unit et que la différence statutaire spécialise et hiérarchise. L'unité de l'homme fait sa différence, pourrait dire L. Dumont, pour qui la reconnaissance de l'altérité ne peut se faire que dans la hiérarchie ou le conflit (1983 : 261). Le recrutement héréditaire spécialise et nous comprenons la nécessité de la hiérarchie dans la mise en œuvre de la "valeur". Cependant, nous essaierons de montrer plus loin que si la hiérarchie n'est pas synonyme de commandement et de pouvoir, les "idées-valeurs" en sont les témoins ; c'est le changement de pouvoir qui renverse les "idées-valeurs" et, par là même, le sens de la hiérarchie. Le recrutement héréditaire spécialise. Il exprime l'altérité mais la hiérarchie n'est pas toujours apparente, comme le montre le sens courant donné à **lenyol**.

Voici un tableau récapitulatif du système social haalpulaar pour permettre une lecture d'ensemble des différentes catégories sociales telles que nous les avons définies.

ORDRE (catégorie politique)	CLASSE (catégorie professionnelle)	GROUPE STATUTAIRE LIGNAGER (catégorie héréditaire)
RIMBE "Les libres et les dignes"	rimBe ardiibBe "Les chefs" rimBe huunyBe "Les désirants"	tooroobe "mendiants de Dieu" fulBe (Peul) sebbe (chasseurs-guerriers) jaawaamBe (courtisans) subalBe (pécheurs)
NYEENYBE "Les habiles"	fecciram golle "ceux qui partagent le travail" naalankooBe (chanteurs) ou nyagotooBe ("les quémandeurs")	wayilBe (forgerons) sakkeeBe (cordonniers) maabuuBe (tisserands) lawBe (boisseliers) waambaaBe (guitaristes) maabuuBe suudu Paate (chanteurs) lawBe gumbala (chanteurs) awluuBe (griots)

ORDRE	CLASSE	GROUPE STATUTAIRE LIGNAGER
JYAAABE (esclaves)	sottiiBe "les rachetés" halfaaBe (non-affranchis)	maccuuBe (esclaves-serviteurs)

Une analyse de la société haalpulaar au plan des groupes statutaires (1) présente celle-ci comme une société lignagère composée de différents **leYYi** qui entretiennent des relations sociales diversifiées dont nous verrons le détail dans la troisième partie de ce chapitre.

Une analyse de la société au plan politique la révèle comme très hiérarchisée, avec un pouvoir centralisé dans les mains des responsables **rimBe** auxquels les artisans (**nyeenyBe**) et les captifs (**jyaabe**) doivent allégeance.

Une lecture de la société en termes de classes laisse apparaître une distribution sociale du travail : professionnalisation de ceux qui règnent, qui courtisent, qui ont des métiers artisanaux, qui chantent les louanges des régnants, et de ceux qui forment la domesticité servile. Dans une perspective marxiste, on pourrait voir ces groupes dans un rapport dialectique de domination, donc de hiérarchisation, comme le sous-entend le mode de désignation de ces classes.

C'est l'imbrication de ces deux niveaux de lecture du système social qui peut laisser croire à un système haalpulaar organisé en castes.

2 - Le concept de caste et sa pertinence dans le système social haalpulaar

a) Définition

Louis Dumont définit une société à castes comme devant nécessairement obéir à trois critères :

(1) Dorénavant, nous appelerons les groupes statutaires lignagers, groupes statutaires.

Le premier critère repose sur une idéologie du pur/impur, impliquant la hiérarchie, la séparation et l'interdépendance des différents groupes qui composent la société ; le deuxième repose sur le fait que le statut doit être différencié du pouvoir mais que ce dernier doit être nécessairement subordonné au statut et le troisième sur le fait que la division du corps social dans son intégralité doit justifier la règle d'hérédité et la fixité des groupes.

Dans la société haalpulaar nous retrouvons certains des critères qui permettent de définir le concept de caste, mais nous ne les rencontrons jamais tous à la fois.

Ainsi, nous pouvons dire que l'idéologie du pur/impur subordonnée à une hiérarchisation, une séparation matrimoniale et une interdépendance sociale, définit bien la division en ORDRES de la société haalpulaar. Malheureusement, la stricte règle d'endogamie n'est pas observée entre tous les groupes, les hommes appartenant à l'ordre des **rimBe** pouvant très bien épouser des femmes appartenant à l'ordre des **jyaaBe**. D'autre part, l'idéologie du pur/impur n'est qu'un "paradigme", pour parler comme T. Kuhn, qui ne s'observe pas dans la chronologie historique. Ainsi, au XVIII^e siècle, lors de la "révolution maraboutique", le paradigme idéologique du moment était : tous les musulmans sont égaux et doivent rallier le groupe émergeant des **tooroobe**, "mendiants de Dieu". C'est cet afflux d'éléments venant de tous les horizons qui a permis aux **tooroobe** de s'ériger comme groupe dominant, même si, très vite, une fois leur assise assurée, ils ont pris comme nouvel adage le mythe biologique du pur et de l'impur pour protéger leur aristocratie de fraîche date.

L'interaction du statut et du pouvoir est une réalité observable, mais encore faut-il savoir de quel pouvoir il s'agit : les différences de statut définissent des différences de pouvoir, et non sa présence ou son absence. Dans l'analyse des savoirs thérapeutiques, nous verrons que si les groupes dominants régnants ont un pouvoir visible public, les groupes dominés détiennent les rênes de pouvoirs cachés acquis statutairement.

La différence entre statut et pouvoir est difficile à saisir chez les Haalpulaaren, car l'idée-valeur sur laquelle s'appuie le pouvoir poli-

tique est une idée-valeur statutaire, elle-même devenue fondement moral de la société (ex : les **tooroobe** et leur paradigme de la Foi devenu fondement moral pour l'ensemble de la société). Au Fuuta, le règne des Almamy's a indifférencié l'autorité morale et le pouvoir temporel et nous expliquons ce phénomène par la théorie de la hiérarchie de L. Dumont. Il existe différents pouvoirs, différentes idées-valeurs, différents statuts et différents lignages qui sont dans des rapports dialectiques qui s'inversent selon les contextes.

Le dernier critère attaché au concept de caste qui est celui de l'endogamie paraît bien le point faible de la société haalpulaar ; faiblesse parce que le discours idéologique valorise très fortement l'endogamie et que, dans la réalité, cette endogamie n'est guère observable.

En effet, quel que soit le niveau de catégorisation où l'on se place, la règle d'endogamie n'est jamais respectée. Nous avons vu que parmi les trois ordres, il y a alliance matrimoniale entre le premier et le troisième. Si nous observons les classes, nous nous apercevons que là aussi il n'y a pas réflexe endogame mais intermariage, de préférence à l'intérieur du même ordre. Quant aux groupes statutaires, à l'exception des **lawBe worworBe** (travailleurs du bois à usage domestique) - nous essaierons de voir plus loin pourquoi - il y a alliances interlignagères, que ce soit au niveau des ordres ou des classes.

Pourtant, la doxa haalpulaar instaure l'endogamie de groupe statutaire comme une règle et chacun a une anecdote à raconter pour corroborer la nécessité sociale de cette règle.

La formation d'un **lenyol**, c'est-à-dire d'un lignage (1) ou d'un groupe statutaire est entérinée par son endogamie. Le mariage consanguin entre cousins parallèles patrilatéraux est préférentiel chez les Haalpulaaren bien que l'échange généralisé soit le plus fréquent (2). Mais le mariage primaire est souvent un échange matrimonial restreint pour lequel le mariage entre consanguins est prescrit.

L'endogamie comme réflexe de conservation est bien observée dans le **lenyol tooroodo** qui, à son émergence en tant que groupe dominant (fin

(1) lignage désigne ici le lignage maximal qui est l'unité de filiation unilinéaire pertinente au Fuuta et qui traduit **lenyol** dans son acceptation générale.

(2) Les Haalpulaaren reconnaissent 2 autres types de mariage préférentiel, le mariage entre cousins croisés patri et matrilatéraux. On peut se demander si le mariage de type arabe n'est pas un apport de l'Islam.

XVIII^e siècle), était ouvert à tous les musulmans observant les principes islamiques et qui, par la suite, s'est refermé et institué en groupe statutaire lignager.

Dans la société haalpulaar, le *lenyol* et le *yettoode* sont transmis en lignée paternelle et la résidence est patri-virilocale. En revanche, la spécialisation professionnelle peut très bien venir de la lignée utérine lorsque le père est décédé pendant le tout jeune âge de son fils et que les oncles paternels ne se manifestent pas au moment de la prise en charge éducative par les oncles maternels. Ces derniers lui apprennent tout naturellement leur métier qui peut différer de celui du père de l'enfant.

L'endogamie statutaire est une règle idéologique rarement constatée mais toujours vantée par les groupes quels qu'ils soient. Elle exprime deux choses : la première, négative, est le refus de l'Autre, l'altérité étant perçue comme un méfait. La seconde, plus positive, réaffirme l'homogénéité du groupe en transcendant un mythe biologique.

Le seul groupe endogame haalpulaar est celui des *lawBe worworBe* (travailleurs du bois à usage domestique) qui apparaît presque comme un groupe ethnique différent, dans la mesure où il nomadise dans plusieurs cultures (*wolof* par exemple) sans s'y attacher. Le *jabbo gorworo*, qu'il soit en milieu haalpulaar ou dans un autre, apparaît toujours marginalisé.

Nous avons relevé une contradiction entre les mythes d'origine des groupes statutaires lignagers et l'endogamie que ces mêmes groupes prônent. Ainsi, certains *leYYi* fondent un clan dans la mesure où ils se reconnaissent un ancêtre mythique commun ou des relations de parenté anciennes.

Les *waambaaBe* (guitaristes) et les *lawBe* se reconnaissent une origine commune avec les *fulBe* (Peuls nomades) et ces trois *leYYi* entretiennent entre eux des relations de *endam* (parenté utérine) qui exclut l'alliance et le conflit. L'exogamie statutaire aurait permis la segmentation de groupes ayant appartenu à l'origine au même groupe "clanique".

D'autre part, le réflexe endogame a souvent été précédé par une alliance exogame primaire dans les récits de fondation de village (à Cubalel, les Faal **subalBe** (pêcheurs) auraient scellé leur accord de cohabitation avec les Wat **toorooBe** par un échange matrimonial réciproque).

L'origine commune et l'alliance primordiale mythique stigmatisent ce qui ne doit plus être. L'endogamie statutaire devient la règle.

Si la règle d'endogamie statutaire et lignagère est avant tout idéologique, elle est tout de même appliquée, notamment dans le mariage primaire qui est souvent un mariage raisonné et décidé par les membres du patrilignage parmi lesquels la tante paternelle (**gorgol**) joue un rôle important. En effet, elle peut décider de marier sa fille à son neveu paternel sans que son frère puisse la contrer, et, de façon générale, elle peut prendre des décisions concernant le mariage des enfants de ses frères sans que son autorité soit contestée. **Gorgol** dérive de **gorko** "homme" et la tante paternelle possède l'autorité d'un homme dans les stratégies matrimoniales. Elle est d'ailleurs la seule femme à posséder des neveux dans la mesure où les soeurs de la mère sont considérées comme des mères classificatoires. Le frère de la mère est au contraire considéré comme un oncle (**kaw**) et il s'oppose à la **gorgol** en ce qu'il ne représente pas l'autorité lignagère mais l'affection parentale. Une **gorgol** est l'image d'une mère masculine et un **kaw** est l'image d'un père féminin. La relation au matrilignage, à l'inverse de la relation au patrilignage, qui est une relation d'autorité aîné/cadet, est une relation affective. Dans un **galle** (1), seul le patrilignage a le pouvoir de décision parce qu'il représente l'autorité . Le matrilignage représenté par l'épouse (**joom suudu**) compense le fait qu'elle reste à jamais une étrangère au **galle**, en déployant des relations affectives entre ses frères et ses enfants afin d'assurer l'influence de son propre patrilignage dans le **galle**. L'héritérité du nom et du statut est acquis dans le patrilignage et une femme est dépossédée de ses enfants en cas de divorce. C'est pourquoi elle cherche toujours à resserrer les liens matrimoniaux entre ses enfants et son patrilignage, en cherchant à marier un de ses fils à une fille de son frère par exemple. L'alliance entre cousins croisés matrilatéraux conforte l'assise du matrilignage dans le **galle**, ou du moins entre les deux groupes de filiation. Cependant, un premier mariage endogame

(1) **galle** désigne ici l'unité résidentielle familiale qui est patri-virilocale.

n'est pas toujours le plus durable ni le plus important et, dans une famille polygame, le premier choix endogame est ensuite suivi de mariages exogames (d'ordre, de statut, de village selon les cas).

Si nous avons beaucoup insisté sur le caractère normatif de l'endogamie, c'est parce que beaucoup d'auteurs l'acceptent comme une réalité sociale et s'appuient sur elle pour définir la société haalpulaar comme une société à castes.

b) Le concept de caste tel qu'il a été utilisé en milieu wolof-haalpulaar par différents auteurs.

La plupart des auteurs définissent leurs castes en fonction des critères de spécialisation professionnelle et d'endogamie, ce second critère étant le plus souvent mis en avant dans les démonstrations.

Pour A.B. Diop (1981), ce qui est défini plus haut comme étant des ordres, répond aux critères de définition des castes selon L. Dumont. Pour éliminer l'ordre des captifs qui le gêne dans sa démonstration, A.B. Diop émet l'hypothèse que ceux-ci sont probablement d'origine récente et doivent leur apparition à une structure politique de type monarchique qui aurait supplanté un système social originel à deux castes, celle des libres et responsables et celle des artisans.

Pour Y. Wane (1969), au contraire, c'est ce que nous appelons groupe statutaire lignager qu'il définit comme caste, tout en sachant très bien que le critère d'endogamie n'est pas du tout respecté et qu'il est d'ordre purement idéologique. Sans doute pense-t-il à une évolution de la société qui aurait relâché ses règles d'endogamie.

D'autres auteurs (Y. Diaw, Maj. Diop et B. Barry) réservent aux groupes artisanaux le terme de caste car ce sont les seuls à avoir une spécialisation professionnelle. Malheureusement, là aussi, la règle d'endogamie n'est pas respectée (interalliance entre les groupes artisanaux) et par ailleurs, ces groupes ne répondent pas au critère de globalité sociale telle que l'a défini L. Dumont.

On constate donc que le concept de caste appliqué à la société wolof ou haalpulaar ne répond jamais aux trois critères définis par L. Dumont. On peut aussi s'interroger sur la validité de ce concept tel que L. Dumont l'a défini à partir d'un seul exemple, celui de la société indienne, et sans une étude diachronique critique de cette société (cf. Meillassoux, 1973).

Dans son introduction à la réédition de *Homo Hierarchicus* (Coll. Tel), L. Dumont s'insurge contre la critique de Meillassoux qui l'accuse de n'avoir pas laissé de place à l'histoire. Il est vrai que, dans sa postface, il explicite mieux sa théorie et rend effectivement compte du rapport dialectique qu'implique la hiérarchie. Ce rapport dialectique qu'inversent les situations contextuelles rend compte des contradictions qui peuvent apparaître dans le système des castes indiennes et qui ont laissé croire aux contradicteurs de L. Dumont que le système n'était pas cohérent parce qu'il ne se donnait pas à lire sur un même plan. Sans défendre plus longtemps les thèses de L. Dumont parce que nous ne connaissons pas la société indienne, il nous paraît indispensable de refuser d'appliquer le système des castes à la société haalpulaar comme l'ont fait les auteurs cités plus haut.

Ce qui trompe les auteurs, c'est l'erreur historique qui consiste à penser que la morphologie sociale actuelle haalpulaar, wolof et manding, trouve ses fondements dans une société "clanique" pour les uns ou "monarchique" pour les autres (pour les sociétés manding et wolof), dotée d'un système social inégalitaire basé sur une spécialisation professionnelle et une endogamie statutaire (à fonction stabilisatrice et conservatrice). Selon eux (excepté A.B. Diop qui postule l'antériorité du système de castes par rapport au système politique), la hiérarchie découle d'un ordre politique qui l'aurait précédée ou qui lui serait coexistant. C'est admettre implicitement qu'il aurait existé un "avant" non hiérarchisé égalitaire et sans différenciation statutaire. Cette thèse évolutionniste (que combat L. Dumont) qui propose l'idée d'un passé collectif égalitaire et d'un présent individualiste tendant à nouveau à l'égalité, montre bien "le dualisme anthropologique" auquel il faut faire face. La valeur que les

sociétés modernes accordent à l'individualisme et à l'égalité nous pousse à imaginer que les époques archaïques étaient le temps de l'indifférenciation et de l'égalitarisme.

Nous reconnaissions dans la différence la nécessité de la hiérarchie, du moins dans les sociétés lignagères (elle se traduirait plutôt par le conflit dans les sociétés modernes), mais nous refusons que la hiérarchie s'accompagne obligatoirement d'un système à castes.

Ce serait donc la hiérarchie des idées-valeurs dans un contexte historique qui ordonnerait, selon nous, les groupes sociaux en catégories fonctionnelles et lignagères distinctes. La hiérarchie, comme relation d'englobement des contraires, rend compte à la fois de l'unité des structures sociales et de leurs contradictions internes.

La théorie de la hiérarchie de L. Dumont adaptée à la société haalpulaar la présenterait comme une société ayant subi un renversement des idées-valeurs à la fois dans l'ordre politique et dans l'ordre religieux, qui sont souvent coextensifs dans les sociétés lignagères.

L'histoire des Haalpulaaren étant encore à découvrir, nous ne disposons que de quelques indices pour étayer notre hypothèse.

Ainsi, au XVème siècle, selon des sources portugaises (Ca Da Mosto), le tissage était pratiqué dans la Sénégambie par les femmes de la région. Avant cela, Al Bakri (XIème siècle) parle de cotonniers qui poussent dans chaque maison sans que le coton soit une culture commerciale. Les sources portugaises signalent d'autre part que les bandes de coton tissées par les autochtones alimentaient le commerce sénégalien.

D'autre part, selon Y. Diaw, la métallurgie du fer, ou du moins une de ses techniques, serait apparue avec la dynastie des Jah'ogo. Dès le XIème siècle, Al Bakri atteste l'utilisation d'armes de fer pour la chasse à l'hippopotame. A la même époque, Al Zuhri signale des expéditions lancées par les gens du Ghana armés d'épées et de lames contre les populations du rivage de la "grande mer de l'Ouest", c'est-à-dire les habitants de l'actuelle Mauritanie du sud-ouest qui n'avaient pas

de fer. Toujours selon cet auteur, les incursions fulBe touchaient l'actuelle région du Fuuta Tooro qu'allait dominer l'empire manding, et qui, à cette époque, servait de réservoir à esclaves pour ces fulBe qui alimentaient de ce commerce leurs relations avec les Almoravides. Les relations entre les Almoravides et les gens du Tekrur semblent avoir été des alliances guerrières, d'après Al Bakri. La force guerrière et esclavagiste des fulBe provenait de leurs armes forgées.

Les travaux archéologiques des dernières années ont révélé de nombreux sites métallurgiques sur la rive droite du Sénégal (Robert, Sognagne, G. Thilmans et A. Ravisé), et leurs auteurs suggèrent que la métallurgie du fer aurait progressivement disparu de la vallée du fleuve au XVème ou XVIème siècle, lorsque le commerce a introduit le fer européen en Afrique de l'Ouest. Mad Diouf (1983) impute à celui-ci la disparition d'une aristocratie du fer dans le Kayoor. Plus récemment, on a vu la plupart des forgerons se recycler dans la bijouterie.

En outre, les femmes se sont livrées de tous temps à des activités artisanales (broderie-teinture-vannerie), indépendamment de leur appartenance à un groupe statutaire lignager. Quelles que soient les époques, il semblerait que ce soit la concurrence du commerce extérieur, notamment européen, qui ait porté atteinte à l'artisanat local.

Notre hypothèse est que la pénétration commerciale extérieure et la formation d'empires ne reposant plus sur un artisanat local auraient mis en sommeil des activités artisanales pratiquées par tous et auraient favorisé l'émergence de nouveaux groupes constitués à partir d'une mise à l'écart idéologique de ceux qui continuèrent à pratiquer des activités artisanales désormais tombées en désuétude. A partir de ce renversement des idées-valeurs, ce n'est plus le lignage qui a fondé le critère de différenciation sociale, mais le statut. Le cloisonnement des groupes lignagers en groupes statutaires serait une évolution et non le fondement de la société haalpulaar. La hiérarchie qui s'observe encore entre lignages minimaux est fonction de leur ordre d'arrivée dans un lieu. La profondeur généalogique, le lieu d'origine et le lieu de résidence du lignage sont toujours les critères de différenciation des lignages qui cohabitent et coexistent dans un même groupe statutaire.

La transformation de groupes lignagers en groupes statutaires lignagers apparaît nettement avec l'émergence des **tooroobe** à la fin du XVIII^e siècle.

Nous concluerons en rappelant que c'est l'histoire et l'archéologie qui peuvent dissiper nos incertitudes et nos erreurs à propos de la formation des groupes qui composent la société haalpulaar.

D'autre part, nous avons vu qu'une vision fonctionnaliste de la société ne rend compte ni des accidents historiques (les **tooroobe** "mendiants de Dieu" sont une formation sociale récente ; les **burnaaBe** (potiers-céramistes) refusent qu'on les considère comme des artisans et affirment être des guerriers), ni des rapports politiques qu'entretiennent entre eux les trois ordres.

La théorie de la hiérarchie de L. Dumont nous a permis de considérer la différence sociale sans l'intégrer à un système de castes et sans la considérer comme une différence "égalitaire". La traduction du concept de **lenyol** en concept de groupe statutaire lignager nous paraît rendre compte du glissement qui s'est opéré d'une différenciation lignagère vers une différenciation statutaire qui aurait englobé le premier critère de différenciation.

3 - Présentation des groupes statutaires lignagers

De la difficulté d'une étude historique des groupes haalpulaaren

Seule une étude du peuplement, en partie commencée par A. Lericolais, Y.K. Fall, O. Kane et J. Schmitz, nous permettrait de comprendre la naissance de ces différents groupes. D'un autre côté, l'analyse des mythes d'origine et des traditions orales serait d'une aide certaine.

La particularité de la société haalpulaar, issue de mélanges complexes entre Seerer, Wolof, Sose, FulBe et Soninke, permet beaucoup d'hypothèses et seules l'archéologie et la paléontologie nous permettront peut-être un jour de savoir comment se sont opérés les mélanges et de découvrir qui est redevable de quoi et à qui.

En attendant, nous ne rentrerons pas dans les subtilités qui caractérisent chaque groupe statutaire et pour une meilleure compréhension de l'objet de cet essai, nous aurons tendance à schématiser et à orienter nos analyses en fonction de l'angle qui nous préoccupe, à savoir les rôles et les savoirs thérapeutiques de ces différents groupes. Les groupes appelés un peu hâtivement "parasitaires" ne seront pas pris en considération : il s'agit des griots et des courtisans. En effet, leurs fonctions purement récréatives et généalogiques ne les situent pas dans un savoir-faire thérapeutique mais dans un savoir-conter : ils sont là pour vanter le courage, faire les éloges de leurs protecteurs et ils ont une fonction essentiellement re créative (d'une histoire) et non créative (d'objet ou d'histoire politique). Cette mise à l'écart justifiée par le thème du propos ne signifie pas la négation de leur importance dans le tissu social : il s'agit seulement d'alléger la description analytique d'une société complexe.

a) Les groupes responsables/l'ordre des RimBe

Les Tooroobe (tooroodo au singulier)

D'après le **Tarikh Es Fettach**, **tooroodo** est un mot employé couramment par les Maures et les Soudanais pour désigner tout musulman originaire du Fuuta sénégalais quel que soit le rameau ethnique auquel il appartient (1981 : 9). Si, au XVIème siècle, **tooroodo** était d'un usage courant, c'est au XVIIIème siècle qu'il prend son essor avec le mouvement réformiste de Souleeymaan Baal. Auparavant, les dynasties maraboutiques grandissaient sous la protection des dynasties **fulBe** (**DenyankooBe** dans le Boseya et **SayboooBe** dans le Tooro - O. Kane : 1973).

Le mouvement réformiste des **tooroobe** s'est fait contre le régime peul Denyanke jugé comme un oppresseur anti-religieux. Les **denyankooBe** pratiquaient un Islam de cour qui ne les empêchait nullement de s'allier aux chefs maures et marocains pour razzier les populations autochtones en vue d'obtenir des esclaves.

C'est contre la tyrannie d'un pouvoir qui ne les protégeait pas contre les razzias et les mauvaises récoltes que Suleeymann Baal et ses adeptes se sont soulevés. Ils voulaient établir un nouveau pouvoir plus juste qui aurait pour fondement la **sharya** (loi islamique) : un imam devait être élu pour appliquer cette nouvelle loi et celui-ci devait réunir les critères d'honnêteté, de sagesse et de piété. Suleeymann Baal meurt avant de voir s'instaurer le règne des Almamys et c'est Abdul Kader Kan (1778) qui instaure la **sharya** (en tant que loi) dans les villages du Fuuta. Abdul Kader Kan se fait très vite de nombreux ennemis à cause de sa volonté d'appliquer la **sharya** à quiconque, alors qu'une élite musulmane veut à tout prix contrôler les rênes du nouveau pouvoir. Sa mort brutale permet aux grandes familles **tooroobe** de légitimer leur pouvoir et, très vite, l'élection des imam se fait dans l'étroite assemblée des grands électeurs (**jaggorDe**) qui, pendant près d'un siècle, vont faire et défaire les Almamys au gré de leur volonté. Les Almamys deviennent les fantoches d'une oligarchie théocratique fondée sur l'islamisation du Fuuta. D'autre part, certaines institutions musulmanes comme l'**asakal** (dîme destinée à être redistribuée aux nécessiteux) et les terres **bayti** (en principe terres de la communauté) seront détournées au profit de la classe **tooroodo**. Ainsi,

le nouveau groupe statutaire émergeant va très vite s'établir en tant que groupe dominant et c'est au sein de ce groupe, à l'exclusion de tout autre, que sera distribué le pouvoir politique. Le projet initial de Suleeymann Baal qui était de fonder une démocratie musulmane est remplacé par celui des **jaggorDe** qui veulent dominer le Fuuta dans son ensemble, sous couleur d'exercer une mission historique. De fait, le conseil des **jaggorDe** se partage le Fuuta selon la prééminence d'un **jaggordal**, prééminence qui est fonction de l'Almamy en place. Tout au long de cette période, deux grandes familles vont s'affronter. La **jihad** (guerre sainte) d'El Haj Umar ne changera rien aux données et les rivalités de clan permettent au pouvoir colonisateur de s'installer insidieusement, tandis qu'El Haj Umar préfère la désertion à la soumission (1).

A l'origine, groupe de mendiants serviteurs de Dieu (**tooro** = demander, solliciter, prier), les **tooroobe**, nés du mouvement de réforme maraboutique, forment un groupe social composé d'un brassage de personnes gagnées à l'Islam. Très vite, il s'est imposé au sommet de la hiérarchie en prenant le monopole de la chefferie politico-religieuse et en s'arrogeant de grands monopoles terriens pendant le règne des Almamys. Un grand nombre de villages expliquent leur création à partir de la venue d'un marabout auquel les populations autochtones auraient rendu hommage en lui distribuant des biens et des terres et en assurant son pouvoir religieux pour le remercier des services rendus. A Ndulumaa ji, les **Lih funeeBe** viennent du Fuuta et c'est un des **satigi**, résidant à Godo, qui aurait donné la localité à un marabout pour le récompenser d'avoir soigné la calvitie de sa fille. (O. Kane, 1973 : 624). Les guérisons de calvitie ou de folie sont des exploits fréquemment attribués aux marabouts. On explique ainsi leur installation et le don de terres dont ils ont été les bénéficiaires. Ces fondations de village sont antérieures à l'Almamyat.

Si, au début, la classe des **tooroobe** recrutait tous ceux qui reconnaissaient l'Islam et se pliaient à ses principes, très vite elle s'est transformée en groupe fermé, fier de ses origines illustres, la plupart des patronymes **tooroobe** faisant remonter leurs ancêtres au prophète Mahomet. Ainsi, de groupe ouvert à tous les croyants, il est devenu un groupe fermé

(1) Ce paragraphe a été composé à partir des ouvrages de D. Robinson (1975) et de O. Kane (1973).

prônant une idéologie de l'endogamie statutaire et se plaçant en tête des autres groupes statutaires haalpulaaren.

Encore dominant idéologiquement dans le Fuuta du XXème siècle, les **toorooBe** produisent toujours la majeure partie de la classe maraboutique et parviennent à conserver les rênes du pouvoir villageois dans les villages où ils sont "traditionnellement" dominants.

La diversité des patronymes (**yettooDe**) **toorooBe** montre bien la diversité des lignages qui, à l'origine, ont formé ce nouveau groupe. C'est ainsi que, lorsqu'on vous demande votre patronyme, on s'enquiert aussitôt de votre village d'origine pour vous situer statutairement.

Le groupe des **toorooBe** constitue le groupe majoritaire au sein de la population haalpulaar et il est composé essentiellement d'agriculteurs. C'est à ce groupe qu'appartient la majorité des marabouts.

Les **SeBBé** (ceddo au singulier), chasseurs guerriers.

Selon Yaya Wane (1969), les **seBBé** auraient été appelés ainsi par leurs voisins territoriaux **fulBe** pour se distinguer d'eux. C'est ainsi que les Peul surnommaient l'homme de teint noir parlant un dialecte différent du leur. Ainsi, dans la langue Peul et Toucouleur, les Wolof, les Seerer et les Soninke sont surnommés respectivement **seBBé JolfuBe**, **seBBé Seere-raaBe** et **Seerer AlamBe** (p. 39)

Les **seBBé haalpulaaren** se distinguent de leurs homologues wolof, seerer et soninke et se confondent avec la population haalpulaar dont ils forment un des groupes fondamentaux.

Dans le groupe des **seBBé**, on distingue deux sous-groupes :

* les **SeBBé wurankooBe**, anciens souverains, et les **seBBé kolyaaBe**, anciens guerriers de Koli Tengela dont ils étaient les esclaves attitrés.

Les premiers refusent d'être confondus avec les seconds en faisant valoir leur origine plus ancienne.

Les **seBBé** forment le groupe le plus ancien de la population haalpulaar composée, rappelons-le, d'éléments Wolof et Seerer qui auraient refusé l'exode vers le sud du pays (Y. Wane suggère que les **seBBé** étaient anciennement des chasseurs) et c'est très logiquement, à notre avis, que ce groupe de chasseurs est devenu gardien et protecteur des gués. Protecteur du groupe social contre les razzias des étrangers et contre la sauvagerie des êtres de la brousse, le **ceddo** se trouve à la frontière entre le monde domestiqué villageois et le monde sauvage et inapprivoisé de la brousse.

Les **seBBé** se sentent les égaux des **toorooBBé** et il n'est pas rare de rencontrer des alliances matrimoniales entre ces deux groupes. Une fois encore, c'est l'histoire personnelle de ces lignages qui permet de les situer socialement. Ici, il est davantage fait référence aux **seBBé wurankooBBé** qu'aux **seBBé kolyaaBBé** qui vivent essentiellement dans le département de Matam. Notre zone d'enquête a été le département de Podor (région du Law) dans lequel l'influence des **kolyaaBBé** n'a pas été prépondérante.

Protecteurs attitrés des gués contre les razzias et situés à la frontière entre le monde villageois et l'extérieur, les **seBBé** se caractérisent par leur courage et leur indépendance face à l'Islam, même si, de nos jours, on rencontre de grands marabouts **seBBé** : nous assistons alors à une tooroodisation de certains éléments **seBBé**. Nous verrons plus loin qu'il peut y avoir glissement d'un groupe statutaire à un autre : ce fait renforce notre idée qu'il ne peut y avoir de caste chez les Haalpulaaren puisqu'il peut y avoir intégration volontaire et/ou historique des groupes entre eux.

Les **seBBé**, maîtres de la guerre, détiennent le pouvoir politique dans leurs fiefs ; autrement, il ont pour fonction dans le village de protéger les gués et le territoire et de collecter l'**asakal** (1). Leurs protections magiques les rendent invulnérables aux flèches et rappellent le **tul** des Wolof.

(1) **asakal** : impôt perçu par le chef des **seBBé** pour le chef de terre.

Téméraire et fier, le **ceddo** ne craint personne et ne manque jamais une occasion d'exhiber son courage (cf "la geste **ceddo**" de Abel Sy).

Les subalBe (cuballo au singulier), pêcheurs

Le groupe des **subalBe**, très proche de celui des **seBBé** par les rapports directs que tous deux entretiennent avec la nature, est celui des pêcheurs. Parmi les **rimBe**, ce sont les seuls à pratiquer une activité professionnelle qui pourrait les rapprocher de la classe des artisans, mais il faut souligner que leur activité est purement prédatrice (comme celle de ceux que nous croyons être les premiers **seBBé**) et qu'elle n'entraîne aucune transformation volontaire du milieu naturel. Pour la fabrication du matériel de pêche, les **subalBe** font appel à la compétence des groupes artisanaux, se réservant uniquement la réparation des filets.

Le **cuballo** a des rapports privilégiés avec le fleuve qu'il considère comme un monde dans lequel vivent des créatures (**muunuuji**) auxquelles il est lié. Ses relations étroites avec le monde aquatique le rendent suspect aux yeux des autres groupes qui considèrent le fleuve (au même titre que la brousse) comme un lieu anti-social. Le **cuballo** maîtrise l'élément liquide ainsi que les animaux qui y vivent : les récits épiques rapportant les exploits des pêcheurs (**pekaan**) en sont un merveilleux exemple. Ces créatures aquatiques contre lesquelles les **subalBe** organisent des compétitions (**fifiire**) sont douées de volonté et de raison.

Le **cuballo** est donc l'intermédiaire entre le monde villageois et le monde aquatique. C'est à lui qu'on a recours tout naturellement pour traverser le fleuve, pour obtenir des soins pour les maux causés par l'eau et ses habitants (noyade, arête de poison, protection contre les génies du fleuve, etc.) et par extension pour faire face à toutes les créatures maléfiques du panthéon **haalpulaar**.

Le **cuballo** est considéré comme le complice des génies aquatiques auxquels il lui est très facile de demander main forte pour perpétrer des calamités diverses (détournement de cours d'eau, débordement de la crue entraînant l'immersion d'un village, etc.)

Selon Gaden (1931 : 311), les **subalBe** sont en majorité Wolof, les uns venus du bas fleuve, les autres du Jolof et même du Baol, chassés tantôt par une année de famine, tantôt par les guerres civiles. Il en donne pour preuve les titres de commandement des chefs **subalBe** qui sont en partie empruntés au Wolof : **jagodin** (**jawdin** en wolof) est le titre d'un ancien dignitaire du Waalo ; **ten** (**teny** en Wolof) est le titre des anciens rois du Baol. Les autres titres désignant les chefs des **subalBe** sont empruntés au manding (**jaltaabe**, **jarak** et **farba**).

Y. Wane considère les **seBBé** comme des anciens chasseurs et suggère une origine commune des **seBBé** et des **subalBe** : l'identité des patronymes **seBBé** et **subalBe** vient renforcer cette hypothèse ainsi que leur territoire commun et la reconversion des **seBBé** en **subalBe**. Ils ont aussi tous deux une activité prédatrice qui les distingue des autres groupes.

En outre, les mythes de fondation de village donnent souvent les pêcheurs comme premiers occupants. Nombre de récits débutent ainsi chez les **tooroobe** : "mon ancêtre, à la suite d'un **fergo** (migration), vint camper dans telle région et remarqua les disputes que causait le partage du poisson chez les autochtones. Ils pêchaient en plongeant dans le fleuve et les poissons attrapés étaient jetés en vrac sur la rive et au bout du compte, il était difficile de savoir à qui appartenaient les poissons entassés sur la berge. L'ancêtre qui était un sage et un homme cultivé, régla le conflit en faisant des tas distincts sur la rive pendant que les autochtones pêchaient. En remerciement, ceux-ci lui offrirent d'habiter avec eux et c'est ainsi que débute la civilisation ..."

Les récits font aussi état du pêcheur à l'état de barbare qui se refuse à assumer sa condition d'homme en refusant de parler.

Les **subalBe** peuvent détenir la chefferie politique et s'abstiennent parfois de pêcher dans certains villages (exemple : les **GAAY** de Dungel). D'autres se sont consacrés aux louanges des pêcheurs (**pekaan**) comme les **GEEY** de Jarangel, mais la majorité pratique la pêche, encore que les **subalBe** n'aient pas l'exclusivité de cette activité. En effet, la pêche appartient, avec l'agriculture et la garde du bétail, au domaine public même si chacune de ces activités est plutôt l'apanage des uns que des autres. Il n'y a pas d'interdiction empêchant un groupe particulier de pratiquer une de ces activités.

La part de pouvoir offensif que contient le pouvoir thérapeutique des **subalBe** fait de ceux-ci un groupe craint et d'aucuns ne voudraient pas passer la nuit dans leur village ou dans leur quartier. A noter que les **subalBe**, lorsqu'ils cohabitent avec d'autres groupes, ont toujours un quartier propre bien délimité, le plus souvent au bord du fleuve.

Les jaawamBe et les fulBe

a) Les fulBe (pullo au singulier)

Nous intégrons les **fulBe** au système social haalpulaar dans la mesure où une partie d'entre eux est sédentarisée dans la vallée du fleuve et fait partie intégrante du système politique et social haalpulaar.

Les **fulBe** sont considérés comme appartenant à l'ordre des **rimBe** par la population. Ils sont les égaux des **toorooBe** et tendent à se fondre avec les groupes avec qui ils cohabitent : beaucoup de **fulBe** se présentent comme étant **toorooBe** et de façon générale, on a tendance à penser que l'origine ancienne des populations de la vallée est à trouver chez les **fulBe**. C'est sans doute en partie vrai mais pas entièrement comme tendrait à le faire croire la doxa qui valorise "puularité" et "arabité".

Souvent, l'appartenance aux **leYYi fulBe** reste transparente dans les alliances matrimoniales.

Outre les **fulBe** sédentarisés dans les terres du **waalo**, ceux du Ferlo viennent en migration saisonnière dans la vallée du fleuve et entretiennent avec les populations locales des relations de clientèle, en particulier dans le monde de la thérapie. En effet, les **fulBe** se caractérisent par leur connaissance des plantes médicinales et par leur savoir thérapeutique concernant les maladies du bétail et aussi celles des humains. En fait, les grands **leYYi fulBe** peuvent se définir à partir de leur spécialisation dans la connaissance : les uns sont réputés pour leur connaissance de l'eau que certains jugent supérieure à celle des **subalBe** (les **Jawdalli**), d'autres sont spécialisés dans l'art d'interpréter le langage des animaux (**JengelBe**) ou dans l'art de guérir les maléfices (**sanooraaBe**). Une étude parmi les

différents lignages Peul nous montrerait une spécialisation des savoirs qui ne se situe pas dans un cloisonnement statutaire et hiérarchique comme c'est le cas dans la société haalpulaar.

b) Les jaawamBe (jaawando au singulier) "celui qui sait vite" (Gaden 1931, p. 321)

Plusieurs hypothèses sont proposées quant à l'origine de ce groupe qui appartient à l'ordre des **rimBe**. Certains pensent que ce sont des **fulBe** qui auraient abandonné le bétail pour se consacrer au métier politique de courtisan à l'époque de Koli Tengella. D'autres laissent entendre que les **jaawamBe** seraient venus du Kaarta à la suite d'une migration dont on ne connaît pas les raisons (S.A. Soh, 1913, p. 178). Ce qui est sûr, c'est que les **jaawamBe** ont des **yettooDe** qui leur sont propres et qu'ils sont regroupés dans quelques villages du Fuuta : Mbumba (dépt. de Podor), CiiloN, Kanel et Seeno-Paalel dans le département de Matam.

Notre étude ne s'étendra pas à ce groupe de courtisans, fins politiques, qui se concentre dans quelques fiefs de l'ancien pouvoir des Almamys et qui représente une minorité de la population.

L'ordre des **rimBe** est essentiellement politique, comme ce tableau récapitulatif des fonctions et des titres le montre :

LENYOL	TITRE DU CHEF DE GROUPE	FONCTION SOCIALE
tooroodo	ceerno	marabout, imam, chef de terre, chef de village
ceDDo	farba, jagaraf	percepteur de l'asakal, guerrier, chef de village, chef de terre
cuballo	jaaltaabe, jarno	pirogvier, chef de village
pullo	ardo	berger, chef de terre
Jaawando	sooma	courtisan

Les **tooroobe** "règnent sur tous les coups" (**daade**) ainsi que les **sebbe** et les **fulbe** lorsqu'ils ont la chefferie villageoise. Les **subalbe**, eux, ne règnent que sur eux-mêmes et ne peuvent détenir la chefferie villageoise là où ils coexistent avec d'autres **rimbe**. Ils ne peuvent pas non plus détenir d'autres terres que celles des berges du fleuve (**palle**), qui leur sont traditionnellement allouées.

Avant d'en venir aux groupes artisanaux, il est utile de dire dans quelles conditions se fait le glissement d'un groupe statutaire à un autre.

C'est le plus souvent le FERGO, la migration, qui est à l'origine de ces changements de statut. Le **fergo** peut être causé par la famine, la malédiction, la fuite d'un segment de lignage devant des rivalités de pouvoir, et parfois aussi par la maladie.

Ainsi, nous avons rencontré dans un petit village de pêcheurs du département de Matam (Mbaxana), un ancien **tooroodo** de patronyme LIH dont l'arrière grand-père paternel avait fui son village d'origine situé dans le département de Podor, à cause d'une rivalité politico-spirituelle et de la malédiction qui l'avait frappé sous forme de lèpre. Il migra donc vers l'Est et fut accueilli par le chef des **subalbe** de Mbaxana qui lui donna sa fille en mariage en échange de ses protections magiques réputées fort puissantes. Depuis lors, les LIH de Mbaxana sont intégrés aux groupes de pêcheurs et c'est chez eux qu'ils recherchent l'alliance matrimoniale. Les descendants de LIH continuent à détenir un savoir thérapeutique. Ce glissement de statut de **tooroodo** à celui de **cuballo**, est assez rare car il est considéré comme une dévalorisation ; or, la tendance générale est à la valorisation. De façon générale, les glissements les plus fréquents se font comme suit : **sebbe** devenant **subalbe**, **fulbe** devenant **tooroobe**, **sebbe** devenant **tooroobe**.

Le groupe des **tooroobe** est toujours le groupe le plus accueillant, il garde donc la caractéristique première qui fut à l'origine de sa fondation. Chez les **nyeenybe**, nous verrons que c'est l'alliance matrimoniale qui est à l'origine des changements de statut (ex. de l'orphelin de père éduqué par ses oncles maternels).

b) Les groupes artisanaux/l'ordre des nyeenyBe

L'ordre des **nyeenyBe** est l'ordre le plus homogène dans la mesure où, dans celui-ci, l'appartenance à un groupe statutaire correspond pour une large part à une catégorie professionnelle bien établie.

Jusqu'à aujourd'hui, nous ne rencontrons pas de cordonnier qui ne soit pas statutairement **sakke**, et ceci est valable pour la plupart des artisans. Leur spécialisation professionnelle n'exclut pas toutefois le droit à des activités communes à tous les groupes, à savoir : l'agriculture, la pêche et la chasse, encore que les cordonniers ne puissent, pour la plupart, détenir de propriété terrière : en général, ils louent leurs services et jadis, seul le droit à une partie de la récolte leur était octroyé en échange des services rendus (fabrication d'outils, portage, ramassage du bois de cuisine, etc.)

Nous ne nous intéresserons ici qu'aux groupes artisanaux qui possèdent un savoir thérapeutique inhérent à leur statut. Les autres **leYYi**, dont voici un tableau, sont pour une large part étrangers au domaine thérapeutique, du moins en tant que groupes.

ORDRE	CLASSE	GROUPE STATUTAIRE
NYEENYBE	fecciram golle	maabuuBe, wayilBe, sakkeeBe, lawBe
	naalankooBe / nyagootooBe	waambaaBe, maabuuBe suudu, Paate, lawBe gumbala, awluuBe

La classe des "quémandeurs" a une fonction essentiellement récréative et se situe en dehors de notre problématique. C'est pour cette raison que nous jugeons inutile de nous attarder sur sa description. Il suffira de se reporter à l'ouvrage de Y. Wane (1969).

Cependant, une étude socio-historique de chaque groupe statutaire s'impose car, jusqu'à présent, seules les caractéristiques sociales de ces groupes ont été indiquées. Une enquête extensive sur toute la vallée mérite-

rait d'être menée : en effet, l'expérience d'une enquête conduite dans un faible rayon spatial nous a montré ses limites (peu de données historiques et mythiques - absence de variantes - méconnaissance des origines).

Si les groupes statutaires composant l'ordre des **rimBe** ont été décrits dans un survol général, les groupes composant l'ordre des **nyeenyBe** et, plus précisément, la classe des artisans, seront décrits de manière plus détaillée.

Les **rimBe** occupent la fonction de commandement et ils sont constamment en représentation. L'ordre des **rimBe** exprime le Politique. Les **nyeenyBe** ont des rapports de dépendance vis à vis des **rimBe**. L'ordre des **nyeenyBe** se définit par la spécialisation professionnelle et la dépendance. Les **nyeenyBe** semblent n'avoir aucun pouvoir de représentation. Pourtant, à travers l'étude des savoirs thérapeutiques, nous nous apercevrons de l'ambigüité de cette absence apparente de pouvoir et de représentation.

Notre étude des **nyeenyBe fecciram golle** insistera sur les techniques artisanales et sur les relations interlignagères qu'ils entretiennent à l'intérieur de leur classe.

Les **MaabuuBe**, (**maabo** au singulier), tisserands

D'après Gaden (1931, p. 322), les **maabuuBe** seraient pour la plupart d'origine manding et il en donne pour preuve que les termes qui désignent les instruments utilisés [le fil de chaîne (**gese**) , le fil (**gara**) et le fil de trame (**gara**)] sont des termes empruntés à la langue manding.

La légende attribue aux **maabuuBe** et aux **subalBe** une origine commune. C'est de ces derniers que les **maabuuBe** auraient obtenu le peigne-balancier (**domre**). "Le pêcheur a donné au tisserand le peigne-balancier (qu'il aurait récupéré dans le fleuve). Celui-ci a pris des fils et les a fait rentrer dans le peigne, les uns par en bas, les autres par en haut, puis il s'est mis à tisser. Lorsqu'il tissait, le résultat était très irrégulier. Une fois, alors qu'il voyageait de nuit, il aperçut un génie qui était avec ses femmes

et qui préparait la chaîne d'une bande de toile en tendant le fil sur des chevilles fichées dans un mur. Ce génie avait un seul pied et un seul œil. Il disait à ses épouses Tako et Daado : 'Remplissez les fuseaux de fil pour la trame, les autres sont vides'. Le **maabo** resta à écouter et comprit de quoi il était question. Il observa comment faire le fil de chaîne puis il rentra chez lui pour tenter l'expérience. C'est ainsi que les **maabuuBe** ont appris à tisser" (1).

La légende dit que c'est le **cuballo** qui a trouvé le peigne dans le fleuve mais que c'est un génie qui a enseigné la technique du tissage au **maabo**. Ce n'était pas un génie de l'eau mais un génie de la brousse encore qu'il ne soit pas précisé lequel : un cyclope unijambiste est une description assez fréquente du génie rencontré dans la brousse.

Les **maabuuBe** sont redevables aux **subalBe** de l'acquisition du **domre** et ils entretiennent avec eux des relations privilégiées qui peuvent transparaître dans le fait que certains **maabuuBe** qui ne pratiquent pas le métier de tisserand s'adonnent à celui de chanteur-laudateur. On les désigne sous le vocable **maabuuBe jaawamBe** : ils courtisent en premier les **jaawamBe** mais aussi les **subalBe** dans les cérémonies de **pekaan** ou encore de **dillere** qui, elles, sont propres aux **maabuuBe**. Il existe d'autres **maabuuBe** qui ne connaissent pas le tissage et qu'on appelle **maabuuBe suudu Paate** : ce sont des artistes chanteurs redoutables dans les cérémonies qui font affluer tous les griots. Leurs louanges sont adressées aux **fulBe** et les talents oratoires des **maabuuBe suudu Paate** en font des artistes très demandés.

O. Kane (2) explique la reconversion des **maabuuBe suudu Paate** et des **jaawaamBe** par la pénétration commerciale des étoffes européennes qui, au XVème siècle, a obligé une partie du corps des tisserands à se reconvertis pour ne pas mourir. Tous les **maabuuBe** ne pratiquent pas le tissage et ils n'ont pas l'exclusivité de cette activité. Beaucoup de captifs s'adonnent à cette occupation mais ce n'est pas pour cela qu'ils changent de statut ; on les appelle **maccuuBe saanyooBe** littéralement "les esclaves-tisserands" (**saanyuude** : tisser). La nomenclature **maabo** ne connote aucunement l'idée d'une activité artisanale et encore moins celle de tissage. Aucun indice historique ne permet de relater l'origine des **maabuuBe**.

(1) M. Sangot, **maabo** rencontré à Juppe Jaabe en octobre 1983.

(2) communication personnelle.

(*)

Des sources portugaises (Ca Da Mosto), donnent à penser que le tissage était largement pratiqué au XVème siècle. Ce fait peut laisser supposer qu'à cette époque, les **maabuuBe**, en tant que groupe fondé sur une spécialisation professionnelle, n'existaient pas. D'ailleurs, leur affiliation mythique avec les **subalBe** laisse croire à une origine ancienne.

Nous nous concentrerons sur les **maabuuBe** qui pratiquent une activité artisanale : les **maabuuBe sanyooBe** et les **maabuuBe suudu Paate** seront laissés de côté car leurs activités ne sont pas inhérentes à leur statut social.

Le **maabo** tisserand, comme tous les artisans, possède un savoir qui lui permet de protéger son travail. Avant de s'installer devant son métier à tisser, il récite des incantations magiques (**cefi**) pour saluer ses outils de travail et les forces obscures dont ils dépendent. Après s'être assuré de leur bonne volonté, le tisserand récite d'autres paroles qui lui permettront d'accomplir une bonne journée de travail et de se protéger contre les mauvaises actions d'autrui. Assis devant son ouvrage, le **maabo** craint les maux de ventre qui viendront ralentir son travail, les blessures aux mains qui l'obligeront à s'arrêter, l'impatience et l'agitation qui feront de lui un mauvais tisserand.

Le savoir acquis auprès du père dans les premières années d'apprentissage, permet au **maabo** de se protéger contre deux types de malheurs. Le premier est causé par ses égaux qui rivalisent avec lui au sein de sa profession, tandis que le second est le fait des forces obscures dont il doit obtenir le consentement pour parvenir à travailler.

Ces deux types de protection contre le malheur se retrouvent chez tous les **nyeenyBe fecciram golle** qui sont, de par leur activité professionnelle, en contact direct avec les éléments naturels qu'ils transforment en objet. Chez les **maabuuBe**, ce rapport à la nature brute est moins net puisqu'ils travaillent avec du coton filé par les femmes des **toorooBe** depuis leur domination. Ils sont en contact avec des objets déjà transformés.

Les femmes **maabuuBe** ne participent en aucune façon aux activités des hommes, encore qu'elles exercent, elles aussi, une activité artisanale.

(*) Au XVème (1455-1457), il fit un voyage en Afrique.

Elles sont potières-céramistes et auraient acquis leur technique de façon empirique. Elles partagent cette activité avec les femmes **wayilBe** qui, n'ayant pas d'activités artisanales qui leur soient propres, empruntent celles des femmes **sakkeeBe** et **maabuuBe**.

Avant l'apparition sur le marché d'ustensiles en métal ou en matière plastique, la plupart des récipients à usage domestique étaient fabriqués par les femmes **maabuuBe**. De nos jours, elles se cantonnent à la fabrication des canaris qui conservent si bien la fraîcheur de l'eau. Ces potières utilisent la technique du colombeau pour monter leurs pots. Auparavant, elles mélangeaient l'argile à des excréments d'ânes pour éviter les fêlures au cours de la cuisson qui se déroule en pleine brousse. Les femmes se rendent à plusieurs dans un endroit inhabité pour cuire leurs poteries, et ce sont ces deux éléments combinés, la brousse et le feu, qui les obligent à connaître des **cefi**. Ces paroles protectrices leur permettent notamment de se protéger contre les brûlures. L'homme **mabo**, lui, est sollicité pour des fils qui sont d'un usage thérapeutique courant, comme nous le verrons plus loin.

Les wayilBe (baylo au singulier), forgerons

Les forgerons tirent leur appellation de la racine verbale **waylude** qui signifie modifier, transformer.

A l'origine, les forgerons travaillaient essentiellement le fer et on les appelait **wayilBe baleeBe**. Depuis la pénétration européenne qui a introduit les objets en fer manufacturés, les **wayilBe** se sont convertis de plus en plus en bijoutiers **wayilBe saayakooBe**.

Pendant longtemps, on a cru que le fer n'était pas travaillé chez les Haalpulaaren parce que, depuis le XVI^e siècle, on n'a pas trouvé trace de sites de fonte. Toutefois, l'archéologie a révélé récemment de nombreux sites métallurgiques anciens sur la rive droite du Sénégal (Robert, Sognane, 1983) et quelques-uns sur la rive gauche, dans le département de Matam (Ravisé, Thilmans, 1980).

La tradition orale (Yoro Diaw) rapporte que les forgerons sont arrivés avec la dynastie des JAH OGO qui aurait aussi introduit au Fuuta la culture du sorgho. Ainsi, la culture du sorgho et la métallurgie existeraient au Fleuve depuis le IXème siècle. Sognane (1983) suggère que la métallurgie de fonte aurait disparu de la vallée au XVème siècle ou XVIème siècle, vraisemblablement un peu plus tard, au moment où le commerce a introduit le fer européen en Afrique de l'Ouest.

D'autre part, c'est à partir de la région du Fleuve, dans l'ancien Tekrur, que s'est faite la dispersion des forgerons vers le Jolof et plus au sud. Le Tekrur a aussi accueilli des forgerons soninke ayant migré avec la diaspora Yacouba Silla (Sognane, 1983). Un grand nombre de patronymes propres aux **wayilBe** sont de consonnance soninke (Jankha, Kante, Silla, Tuure, etc.). Selon S.A. Sow (1913), les forgerons sont venus du Mandén : Sisoko, Maasina, Caam et Mboh. A.S. SOW semble se contredire car auparavant il dit que les JAH'OGO pouvaient transformer les pierres en métal. Quoi qu'il en soit, la métallurgie au Fuuta est ancienne et a probablement fait l'objet d'apports différents que l'on retrouve dans les patronymes : l'apport mandén et soninke semble être le plus important puisqu'il transparaît dans la majorité des patronymes **wayilBe**.

Yoro K. Fall (1982) formule dans un article fort intéressant l'hypothèse que le **Silla** des sources arabes et le **Silla** des fouilles archéologiques serait le même. A partir d'études socio-historiques et archéologiques, Y.K. Fall rejoint l'hypothèse d'une origine mandén du toponyme lui-même, et peut-être aussi de ses forgerons. "Ainsi, même si le site n'est pas expressément attribué aux **Soninke**, toute l'onomastique (anthroponymie et toponymie) fait référence à cette ethnie qui, dès le VIIIème siècle au moins, est historiquement impliquée dans le peuplement et dans la géopolitique du Sahel ouest-africain. Elle a constitué la base ethnique du Ghana (p. 210, 211).

G. Thilmans et A. Ravisé (1980) reprennent toutes les hypothèses concernant l'apparition de la métallurgie du fer dans la vallée du fleuve. D'après le capitaine Steff (p. 128), les JAH'OGO travaillent le fer. Au début, tous les patronymes travaillaient le fer mais après la domination spirituelle par les Ndiaw, ceux-ci ont laissé aux autres patronymes (N'Diom et N'Dianor) le soin de forger en se réservant uniquement le droit de chercher le minerai et de le faire fondre.

D'après Amidou Kane cité par les mêmes auteurs, les JAH'OGO vivaient dans des trous et les forgerons jouissaient alors d'un grand renom (p. 177).

Ces deux hypothèses historiques nous confortent dans l'idée que c'est le renversement des valeurs et l'établissement d'un pouvoir de type théocratique qui a relégué les forgerons, détenteurs de l'ancienne religion, dans un système de compartmentalisation professionnelle.

Selon O. Kane (1), les JAH'OGO seraient des populations venues du Sud, d'une région riche en minerai (vallée de la Falémé) et non des Peuls ou des Arabo-berbères venus du Nord comme le disent les traditions orales (S.A. SOW, 1913). Ils auraient apporté avec eux une technique métallurgique moins sophistiquée permettant un rendement plus important. Jusqu'alors les techniques de fusion permettaient de réduire uniquement la cuirasse latéritique du minerai (absence de fourneau).

Voici maintenant le récit mythique de tradition musulmane des **wayilBe** tel qu'il est souvent conté : "les forgerons descendent du prophète David qui est l'ancêtre des forgerons. Il forgeait alors le métal avec sa main et chaque jour Dieu lui remplaçait sa main. Au bout d'un certain temps, Dieu eut tout de même pitié de David et il lui envoya Jibril (l'ange Gabriel) qui, arrivé dans la forge de David, lui dessina une pince pour qu'il la reproduise, en lui expliquant que cet instrument épargnerait sa main. C'est ainsi qu'au début, les **wayilBe** utilisaient des pinces en bois pour tenir le fer rougi.

Le travail d'extraction du métal était un travail collectif qui regroupait tous les **wayilBe** d'une même zone pendant plusieurs jours, loin de leur campement habituel. Les **wayilBe** commençaient par couper le bois qui servait à alimenter le fourneau, puis ils transportaient la pyrite dans le foyer. Avec le métal obtenu par la fonte du minerai, les forgerons pouvaient, par la suite, fabriquer les différents outils de la forge, l'enclume (**taande**) et le marteau.

La fabrication d'une enclume nécessitait la présence ou l'accord de tous les forgerons du village. Chacun participait à son élaboration, soit en allant ramasser le bois nécessaire à l'entretien du foyer, soit en activant les deux grands soufflets qui entretenaient un feu ardent. Le futur propriétaire de la nouvelle enclume se devait d'égorger de nombreux boeufs pour régaler ses compagnons de labeur. La fabrication de l'enclume, objet

(1) Nous remercions O. Kane de nous avoir livré ses hypothèses concernant l'histoire du peuplement de la vallée alors qu'elles font encore l'objet d'une recherche en cours.

symbole du métier et de la condition de **baylo**, donnait lieu à des rites qui ont été abandonnés depuis l'apparition sur le marché d'enclumes manufacturées. Jadis, la fabrication du **taande** était l'occasion d'une compétition entre les **wayilBe** et les plus courageux essayaient de retirer l'enclume du feu avec leurs mains nues.

Si à une époque, le forgeron appartenait à une aristocratie du fer et était proche des souverains comme ce fut le cas pour les forgerons Wolof du Kayoor (Mad Diouf 1983), de nos jours, le forgeron est en butte à toutes les méfiances et au mépris réservé aux personnes de basse condition. Ainsi, tout habit emprunté par un forgeron ou sa femme lui est donné en cadeau, car il est mauvais pour un non-forges et particulièrement pour un **dimo**, de porter l'habit d'un **baylo**. De plus, celui-ci ne doit pas s'asseoir sur la couche d'un **dimo** car il promène avec lui toutes les malédictions qu'apporte le contact avec le feu. En revanche, ce qui est une ambiguïté apparente, le **dimo** qui entre dans la forge au moment de la fabrication d'une enclume, est certain de régner. Le **baylo** se voit reconnu un pouvoir indéniable, pouvoir noir maléfique qui est en partie responsable de la ségrégation dont il est victime. Il ne fait aucun doute que dans des temps plus anciens, il participait publiquement au pouvoir comme au Kayoor (Mad Diouf 1983) ou chez les Maures (Leriche 1953) ou chez les Manding (Doumbia 1936). C'est sans doute la pénétration étrangère, avec la commercialisation des armes à feu et du fer européen qui a relégué dans le monde des forces obscures le forgeron **baylo** auquel on ne reconnaît plus qu'un savoir maléfique et thérapeutique.

Le forgeron travaille avec deux éléments naturels : le feu et le fer à l'état brut. Il doit se protéger de l'un et de l'autre avec des **cefi** tout en s'alliant avec eux. Ses **cefi**, comme ceux de tous les artisans, sont de deux sortes : les premiers servent à s'allier le concours des forces chthoniennes et les seconds à se protéger contre la rivalité des égaux.

Malgré le signe d'impureté dont on a tendance à l'affubler, le **baylo** entretient différents types de relations avec les autres groupes sociaux et il ne vit nullement comme un paria. En premier lieu, son groupe est exogame et pratique l'alliance matrimoniale avec ses égaux, les **sakkeeBe** et les **lawBe IaaDe**. Le **baylo** fabrique l'essentiel des outils du **labbo** et

du **sakke**. En outre, avant la pénétration coloniale, le **baylo** travaillait le bois pour confectionner des portes. Le travail du bois et du cuir lui était familier. D'ailleurs, les femmes **wayilBe** travaillent le cuir et confectionnent les mêmes objets que les femmes **sakkeeBe**.

De manière générale, le **baylo** entretient des relations de clientèle avec tous les groupes statutaires et plus particulièrement avec les groupes **rimBe** qui sont ses protecteurs. Ce sont ces **rimBe** qui lui procurent des terres à cultiver ou qui le rétribuent pour la confection des outils oratoires. Chaque **baylo**, de même que tout **nyeenyo**, est plus ou moins dépendant d'un lignage **dimo**. Ainsi, à Kaskas, les **wayilBe** Pen sont venus avec des **rimBe** de Gollere qui sont restés leurs protecteurs (Sognane 1983).

A Cankon et Belli Nayde, dans le département de Matam, les forgerons CAAM se sont transformés en marabouts et érudits coraniques. Toutefois, ces marabouts appartiennent toujours au groupe des **wayilBe** et ils n'ont pas changé de groupe statutaire.

Les sakkeBe (sakke au singulier), cordonniers-peaussiers

Les **sakkeeBe** se divisent en deux sous-groupes selon leur origine présumée : les **sakkeeBe wodeeBe** (rouges) ou **garankooBe** sont d'origine Peule tandis que les **sakkeeBe alawBe** ou **alamBe** (ceux du Ngalam) sont d'origine Soninke. Quoi qu'il en soit, les **sakkeeBe** entretiennent des relations privilégiées avec les **FulBe** et les **Soninké** (affection et respect).

Les **sakkeeBe**, quel que soit le groupe auquel ils se rattachent, sont des peaussiers-cordonniers. Les hommes fabriquent des chaussures et les harnais des animaux tandis que les femmes confectionnent des outres à céréales, des oreillers et des talismans multiformes (sachet, ceinture, etc.)

Les outils du cordonnier se résument à une planchette en bois (**alluwal**) sur laquelle le **sakke** étale son cuir, un polissoir en bois (**naakaade**), une paire de ciseaux (**mecekke**), un couteau (**laBi**) et différents poingçons (**tafirde**). Les instruments en bois sont fabriqués par le **labbo** (**alluwal** et **naakaade**) et ceux en fer sont fabriqués par le forgeron (**mecekke** - **laBi** -

tafirde). Le **sakke** entretient des relations matrimoniales avec ces deux groupes d'artisans. D'autre part, son adresse au couteau le place à côté du forgeron dans le domaine thérapeutique. Ainsi, dans les villages où il n'y a pas de forgeron, c'est le **sakke** qui joue le rôle de circonciseur.

Le **sakke** possède des **cefi** qui sont inhérents à son groupe statutaire. Ce sont des **cefi** de rentabilité et de protection dans le travail et ils sont utilisés dans les mêmes conditions que chez les autres artisans. La fonction des **cefi** reste la même, seules les paroles changent.

Les **padduli** (protections magiques) du **sakke** sont généralement individuelles ; cependant, les **sakkeeBe** ont la réputation d'être des magiciens accomplis et il peut parfois leur être demandé, en cas de malheur touchant la collectivité, de s'employer à trouver une protection pour l'ensemble du village.

Les lawBe (labbo au singulier), travailleurs du bois

Les mythes d'origine donnent le **labbo** comme le frère aîné du **pullo** et du **bambaaDo** : "labbo Dikko, pullo Sammba, bambaaDo Demmba" (Gaden 1931, p. 121).

Les **lawBe** forment deux groupes :

* Les lawBe IaaDe (laana au singulier = pirogue)

Boisseliers spécialisés dans la fabrication de pirogues pour les **subaiBe**, certains **lawBe IaaDe** ont délaissé cette activité pour se consacrer à l'exhortation des guerriers pendant le combat. Ces dissidents sont appelés **lawBe gumbala** (**gumbala** étant le chant épique des **seBBé**) et de nos jours, ils sont courtisans et griots.

* Les lawBe worworBe (gorworo au singulier - racine gor = mâle)

Travailleur du bois versé dans la fabrication des instruments utiles à l'homme, le **labbo gorworo** produit tous les objets à usage domestique (pilon, calebasse, cuillère, battoir, etc.).

Les **lawBe laaDe** se tiennent pour supérieurs aux **lawBe worworBe** et si les hommes des premiers épousent les femmes des seconds, la réciprocité n'existe pas. Les **lawBe worworBe** respectent l'endogamie de groupe, y compris ceux d'entre eux qui vivent dans un milieu étranger au monde haalpulaar. Ainsi, les **lawBe wolof** qui sont bilingues (pulaar-wolof), pratiquent l'alliance endogame ; la caractéristique des **lawBe worworBe** est de n'être attaché à aucun groupe si ce n'est le leur.

Le **labbo** possède des **cefi** (incantations) de défrichage et de sculpture. Avant de transformer le bois, il doit abattre des arbres. Il est en premier lieu un bûcheron. Son geste de prédation l'oblige à pactiser avec la nature avec laquelle il est en rapport direct. Comme le **baylo**, il doit amadouer les forces chthoniennes : on sait que les arbres sont des repaires de génies en pays haalpulaar et les déloger ne se fait pas impunément.

Les **lawBe** louent leurs services et leurs ânes pour le ramassage du bois mort et pour le portage des récoltes. Les femmes **lawBe** s'occupent de la finition des objets sculptés par les hommes. Les activités de polissage et de décoration font des **lawBe** des femmes réputées pour leur sens esthétique. C'est chez elles qu'on vient se faire faire des tresses et rechercher tous les accessoires de séduction (collier parfumé, encens, philtre d'amour). Les femmes **lawBe** symbolisent l'érotisme haalpulaar et il est courant d'entendre dire qu'un homme doit faire ses classes auprès d'une **labbo** pour connaître l'apothéose sexuelle.

Les femmes **lawBe** sont l'objet d'attention de la part des hommes et des femmes : pour les premiers, elles sont objet de fantasmes et pour les secondes, elles sont dispensatrices de remèdes pour séduire.

Tout **labbo** possède le **maalu** qui est le pouvoir de rendre prospère. Le chef de groupe des **lawBe** est désigné par le titre **Maalaado** "celui qui est prospère". En effet, les **lawBe** sont censés avoir une composante intrinsèque à leur statut qui leur permet de dispenser la prospérité à ceux qui les approchent. C'est pourquoi le client qui achète une calebasse à un **labbo** ajoute toujours un supplément au prix fixé, dans l'espoir que le **maalu** rejaillira sur lui.

D'autre part, les **lawBe** expliquent leur nomadisme par le fait qu'ils ne supportent ni la faim ni la pauvreté. Ils doivent bouger pour fuir ces deux calamités. Pourtant, les campements de **lawBe** que nous avons vus ne nous ont pas paru regorger de richesses. Il est vrai que la richesse des **lawBe worworBe** se compte essentiellement en ânes.

Les **lawBe** symbolisent la prospérité, contrairement aux **wayilBe** qui sont considérés a priori comme des porte-malheur (**hiitaaBe**, pl. de **kiitaaDo**) (1).

(1) **kiite** est une puissance maléfique qui s'oppose à **maalu** et dont certains individus sont investis. On les appelle plus communément des **sukunyaaBe**.

4 - Les relations sociales interlignagères

Malgré un discours qui élabore des stratégies d'évitement entre les groupes statutaires en fonction de l'ordre auquel ils appartiennent, chaque **lenyol** entretient un certain nombre de relations interlignagères ; ces relations varient selon le statut de chacun des groupes en présence.

Avant d'élaborer un tableau reproduisant les différents types de relations qui constituent le tissu social haalpulaar, voici quelques définitions :

- * **KODDIGAL** = relation de voisinage
- * **FASIRAAGAL** = relation d'égalité statutaire
- * **ESIRAAGAL** = relation d'alliance matrimoniale
- * **BANDIRAAGAL** = relation de parenté consanguine
- * **ENDAM** = relation de parenté utérine
- * **DENDIRAAGAL** = relation de parenté entre cousins germains.

En premier lieu, un **lenyol** entretient des relations de voisinage (**koddigal**). Ces relations sont codifiées en fonction des appartенноances statutaires ; de la sorte, elles inscrivent la hiérarchie dans l'espace.

Les relations de parenté utérine (**endam**) sont, après celles de filiation, les plus importantes. Contrairement aux relations formelles créées par la résidence, les relations de parenté utérine sont chargées d'affection et permettent l'expression d'une affirmation individuelle.

Entre ces deux extrêmes, se tissent des liens divers dont le plus important pour la reproduction socio-biologique de l'individu est l'alliance matrimoniale (**esiraagal**). Cette relation sociale entraîne en pays haalpulaar une relation d'égalité (**fasiraagal**) qui n'exclut pas des rapports d'aîné à cadet, ni des rapports de clientèle.

Il faut noter toutefois que la relation de **fasiraagal** n'existe pas entre l'ordre des **rimBe** et celui des **JyaaBe**, bien que ces deux ordres entretiennent des relations d'**esiraagal**. Cette alliance est possible, rappelons-le, uniquement avec la gente féminine **JyaaBe**.

Ces termes qui, au premier sens, définissent des états, désignent également des attitudes. Ainsi, le terme **fasiraagal** qui désigne l'état de relation d'égalité, c'est-à-dire de parité entre statuts, exprime aussi l'attitude qu'implique cette égalité statutaire. **Bandiraagal**, la relation de parenté consanguine exprime aussi une manière de se comporter entre parents. La parenté entre cousins germains détermine l'attitude de respect mutuel qu'observent des groupes qui se tiennent en rapport de parenté mythique. Celle-ci fournit aussi le modèle de la parenté à plaisanterie (**dendiraagal njonqu**) qui s'établit entre patronymes (**yettodDe**) et qui se manifeste par des paroles d'injures codifiées qui ont pour fonction de réaffirmer la nature de ce lien. La parenté à plaisanterie s'exprime aussi dans un rapport aîné/cadet entre les différents patronymes (**yettodDe**) et les différents groupes statutaires (**leYYi**).

La relations de parenté utérine (**endam**) exprime le lien le plus intangible, celui que rien ne peut défaire ni entacher. En effet, la parenté utérine induit une relation affective indestructible qui lie les personnes ayant été nourries au même sein. Ce genre de relation rend compte, au plan symbolique, de l'attitude que certains groupes statutaires adoptent les uns vis-à-vis des autres. Ce type de rapport annihile toute rivalité et suppose une attitude affective qui neutralise tous les conflits.

Tableau n° 1

LES RELATIONS SOCIALES INTERLIGNAGERES (CHEZ LES RIMBE)

Lenyol	Koddigal	Fasiraagal	MawniraaDo (1) MinyiraaDo (2)	naagotooDo	naageteeDo	dendiraagal njongu	esiraagal	endam
tooroobe	subalBe nyeenyBe	fulBe seBBe subalBe	(2) subalBe		nyeenyBe subalBe jaawamBe	entre yettoode	fulBe seBBe	
seBBe	nyeenyBe	subalBe fulBe tooroobe		torooBe	subalBe jaawamBe nyeenyBe	entre yettoode	subalBe torooBe fulBe	
subalBe	torooBe nyeenyBe	torooBe seBBe fulBe	(1) torooBe (2) maabuuBe	torooBe	awluuBe	entre yettoode	seBBe	
jaawamBe	nyeenyBe	torooBe seBBe subalBe	(1) torooBe (1) seBBe	torooBe seBBe	awluuBe maabuuBe	entre yettoode	torooBe fulBe seBBe	

Tableau n° 2

LES RELATIONS SOCIALES INTERLIGNAGERES (CHEZ LES NYEENYBE)

Lenyol	Koddigal	Fasiraagal	MawniraaDo (1) MinyiraaDo (2)	naagotooDo	naageteeDo	dendiraagal njongu	esiraagal	endam
wayilBe	rimBe lawBe wor- worBe	nyeenyBe	(1) maabuuBe (1) sakkeeBe	rimBe	awluuBe	lawBe wor- worBe fulbe soh- sohBe	sakkeeBe lawBe laDDe maabuuBe	lawBe laDDe maabuuBe
maabuuBe	subalBe lawBe wor- worBe	nyeenyBe	(1) subalBe (2) wayilBe sakkeeBe lawBe laDDe	rimBe	awluuBe	lawBe wor- worBe	wayilBe sakkeeBe	wayilBe lawBe laDDe
sakkeeBe	rimBe lawBe wor- worBe	nyeenyBe	(2) wayilBe	fulBe toorooBe	subalBe macuuBe awluuBe		waambaaBe lawBe laDDe	
lawBe wor- worBe	rimBe autres nyeenyBe	nyeenyBe		rimBe nyeenyBe		maabuuBe wayilBe	lawBe wor- worBe lawBe laDDe	

Tableau n° 3

PROTECTION MAGIQUE EN SAVOIR THERAPEUTIQUE A L'INTERIEUR DU LIGNAGE (CHEZ LES RIMBE)

Lenyol	Titre du chef de groupe	Fonction	Faddungo (protection magique)	Savoir thérapeutique	Dénomination du thérapeute
tooroobe	ceerno	marabout imam chef de terre chef de village (cultivateur des kollaDe)	protection du fittaandu des musulmans	seytaaneeji jinneeji badanal (maraboutage)	ceerno
sebbe	farba jaagaraaf	guerrier percepteur de l'impôt chef de village (cultivateur des kollaDe)	protection des gués	invulnérabilité	
subalbe	jaltaabe jarno	passeur, piroguier chef de village (pêcheur et cultivateur des palle)	protection contre les muunuuji, maayo (génies) du fleuve		
fulbe	ardo	chef de terre chef de village (berger) cultivateurs du jeeri	protection du bétail	Bayre jawdi Bayre laamu (savoirs spécialisés qui varient selon les fractions Peules)	Fibirbaaji bileejo

Tableau n° 4

PROTECTION MAGIQUE EN SAVOIR THERAPEUTIQUE A L'INTERIEUR DU LIGNAGE (CHEZ LES NYEENYBE)

Lenyol	Titre du chef de groupe	Fonction	Faddungo (protection magique)	Savoir thérapeutique	Dénomination du thérapeute
maabuuBe	jarno	h : tisserand f : potière	h : métier à tisser (individuel)	h : reedu muusoore felewere f : brûlure	mocoowo
sakkeeBe	foosiri	cordonnier	individuelle mais parfois collective (village contre la sorcellerie)	circoncision sorcellerie	dunoowo
lawBe worworBe	maalaw	h : boisselier f : polissage et décoration	sexuel, chance - prospérité. protection + les jinneeji seytaaneeji	joom lekki f : tatouage impuissance sexuelle	camittoowo, mocoowo
wayilBe	farba	h : forgeron, confection des portes f : potière, cordonnière	incendie, feu, fer protection du bétail + les peuls jengelBe à Galoya	circoncision, brûlure, blessure, panari (felewere) maraboutage	mocoowo cumoowo

Tableau n° 5

SAVOIR TECHNIQUE, SAVOIR MAGIQUE A L'INTERIEUR DU LIGNAGE (CHEZ LES RIMBE)

LENYOL	SAVOIR TECHNIQUE		SAVOIR MAGIQUE	
	Masculin	Féminin	Masculin	Féminin
tooroodo	prêtresse agriculture	filage du coton teinture jardinage		
ceddo	chasse, guerre agriculture	agriculture	invulnérabilité	exhortation au courage
cuballo	pêche réparation des filets, agriculture	pêche, vente culture du paille.	cefi contre morsures, pi- qûres, arêtes de poisson cefi + les muunuji maayo	cefi contre morsures, pi- qûres, arêtes de poisson cefi pour protection de la personne cefi + les muunuji maayo
pullo	élevage, boeufs, moutons, chèvres	élevage vente du lait	soins du bétail (Bayre jawdi) Bayre laamu savoir thérapeutique interlignager	Soins du bétail (Bayre jawdi) savoir thérapeutique interlignager

Tableau n° 6

SAVOIR TECHNIQUE, SAVOIR MAGIQUE A L'INTERIEUR DU LIGNAGE (CHEZ LES NYEENYBE)

LENYOL	SAVOIR TECHNIQUE		SAVOIR MAGIQUE	
	Masculin	Féminin	Masculin	Féminin
maabo	tissage	poterie	cefi pour le travail nouage de fil de coton, à usage thérapeutique	cefi pour protection de la personne. cefi + le feu
baylo	forge	poterie tressage travail du cuir	cefi de travail (feu/fer) cefi pour circoncision et cautérisation	cefi pour protection de la personne cefi + le feu
labbo gorworo	travail du bois	polissage décoration collier, encens	cefi de travail prospérité	cefi pour prospérité sexuelle. (réduction, fertilité)
sakke	travail du cuir chaussures, harnais	travail du cuir : ceinture, outre, talisman, coussin.	cefi de travail cefi pour circoncision	cefi protection de la personne. cefi pour excision.

Commentaire des tableaux

Tableau n° 2

fasiraagal : relation d'égalité qui suppose inter-mariage, cotisation réciproque aux cérémonies mais qui exclut les rapports de clientèle.

endam : relation de parenté utérine symbolique qui n'empêche pas l'alliance matrimoniale. Ce que cette relation présuppose, c'est l'absence de rivalité telle qu'elle existe entre personnes nées de la même mère : pas de rivalité pour un empire économique et politique puisque le seul bien hérité de la mère est son affection.

Tableau n° 4

Dans le tableau concernant l'ordre des **nyeenyBe**, la rubrique FONCTION a été remplacée par celle d'ACTIVITE PRIMAIRE car, au regard de la société, les artisans n'ont pas d'autre fonction sociale que leur spécialisation professionnelle.

Faddoo : écarter le danger par une opération magique ; nous avons traduit **faddungo** par protection magique. Les protections magiques et les savoirs thérapeutiques inscrits dans ces tableaux dépendent entièrement de l'appartenance statutaire. Nous verrons plus loin que ces savoirs ne sont pas exclusifs d'autres savoirs qui, eux, dépendent de l'histoire personnelle des individus qui les détiennent.

Tableau n° 6

Ce tableau met moins en évidence la spécialisation des savoirs techniques et magiques des différents groupes statutaires selon la division sexuelle du travail, que les différents domaines où s'exercent les savoirs magiques masculins et féminins. Si les **cefi** féminins ne portent pas l'empreinte d'une spécialisation professionnelle, c'est parce qu'ils complètent les **cefi** masculins. Par ailleurs, la division entre savoir magique masculin/

féminin n'exclut pas que ces deux types de savoir se retrouvent chez un même individu quel que soit son sexe. Les **cefi** masculins concernent la vie professionnelle et la personnalité de l'individu, tandis que les **cefi** féminins s'attachent à la protection de la personne et de son individualité.

5. Conclusion

Le premier tableau donne un aperçu des liens que les groupes tissent entre eux.

Les groupes statutaires appartenant à l'ordre des **nyeenyBe** n'ont pas d'autres fonctions sociales que celles que leur assigne leur spécialisation professionnelle. Ils n'ont pas de fonction politique publique. En revanche, nous voyons que leur savoir thérapeutique n'est nullement sous-estimé par rapport à celui des **rimBe**. Au contraire, il apparaît plus conséquent.

Par ailleurs, les **padduli** (pl. de **faddungo**) renforcent la division entre les deux ordres **rimBe/nyeenyBe**. Dans le premier ordre, les **padduli** des différents **leYYi** touchent la société toute entière : ce sont des protections pour la collectivité, tandis que dans le second ordre, les protections sont individuelles et internes au groupe interrogé.

III - CONCLUSION

L'aperçu historique que nous avons tenté de donner à la fois à l'échelle des groupes statutaires et à l'échelle de la région, a montré un jeu hiérarchique entre grands lignages (**leYYi**) plutôt qu'entre groupes sociaux organisés à l'échelle de vastes territoires.

Le fait que plusieurs pouvoirs se sont souvent superposés (vassalité du **Tekrur**) et d'autre part, l'existence d'espaces à la fois imbriqués et éclatés selon les périodes historiques (**Tekrur** et **Tooro**), nous laissent penser que l'organisation politique dans la Vallée a privilégié l'appartenance lignagère avant de privilégier l'appartenance statutaire. En outre, l'origine pluri-ethnique des différents **nyeenyBe** telle qu'elle est racontée par les traditions, rend compte du brassage de population qui s'est fait dans la région. Toutefois, ces traditions participent à l'idéologie raciste qui soutient la stratification sociale contemporaine en transformant à son avantage ce qui à une époque participait d'une logique lignagère. C'est la spatialisation des groupes dans des cadres territoriaux distincts qui, selon nous, a développé les critères de différenciation ethnique et statutaire. Les gens de la Vallée sont devenus **Haalpulaaren** à partir du moment où ils se sont reconnus dans une entité territoriale dont l'homogénéité ne semble pas avoir été dessinée avant le XVème siècle de Koli Tengella et qui n'aurait été réalisée pleinement qu'au temps de l'Almamyat (fin XVIIIe).

Ces suppositions un peu osées laissent entrevoir le problème que pose la notion d'ethnie qui transparaît particulièrement bien dans la manière dont les **Haalpulaaren** se désignent eux-mêmes : "ceux qui parlent pulaar" (1).

(1) Nous n'avons pas insisté sur la parenté linguistique qui lie les **FulBe** et les **Haalpulaaren** mais il faut savoir que leurs liens sont très étroits (alliances matrimoniales, amour du bétail, relation de clientèle/sédentaire/pasteur).

CHAPITRE 2

CUBALEL LAW, VILLAGE TEMOIN

I - L'HISTOIRE DE LA FONDATION DE CUBALEL

II - LES LIGNAGES FONDATEURS DE CUBALEL

1. Peuplement et organisation spatiale du village
2. Géographie du dispositif thérapeutique à Cubalel
3. L'organisation politique villageoise actuelle
 - a) Le pouvoir traditionnel
 - b) Le pouvoir moderne
 - c) Plans de Cubalel

I.- L'HISTOIRE DE LA FONDATION DE CUBALEL

D'après les différentes versions recueillies, Cubalel n'est pas un village très ancien. Meri, Judde JaaBe, Kaskas et la plupart des villages du Law existaient avant Cubalel. Quelques indications (**jaagaraaf Buubu Fawura Njaay** (1) et le titre de **jaagaraaf** porté par les premiers chefs de village) laissent supposer que Cubalel s'est formé aux temps des **satigis**.

Cependant, c'est sous le règne des Almamys que ce village connaît son véritable essor.

Chacun s'accorde à dire que Cubalel, qui signifie littéralement "le petit pêcheur", a eu pour premier occupant un lignage **cuballo Faal boleeBe**.

Les principaux **leYYi** qui sont venus cohabiter avec les **Faal boleeBe** appartiennent à quatre **leYYi tooroobe** :

JalluuBe, SalsalBe, AanaanBe et **WatwatBe** sont les lignages fondateurs de Cubalel. Chaque lignage prétend précéder les trois autres mais c'est sans grande importance dans la mesure où l'arrivée de ces quatre lignages est simultanée et leur rencontre antérieure à leur installation à Cubalel. Ces lignages ont conservé les fonctions qu'ils avaient dans leur lieu d'origine. Ainsi les **WatwatBe ardo** qui ont fui Mbantu à cause d'une rivalité intralignagère, ont gardé le titre de **ardo** qu'ils possèdaient à Mbantu sous le **yettoode Bah**. Les **AanaanBe** avaient déjà acquis le titre d'**Elimaan** avant d'arriver à Cubalel et c'est tout naturellement que la chaire d'imam leur a été dévolue.

L'histoire du peuplement de Cubalel ne s'est pas faite au hasard. La réunion des différents **leYYi tooroobe** répond à une logique de l'alliance qui fonde la distribution des pouvoirs et permet la constitution du village.

La version la plus complète qui nous a été donnée de l'histoire de la fondation du village (la version de Sammba Umu Aan) met bien en

(1) **Jaagaraaf** Buubu Fawura représentait le pouvoir **denianke**. C'est le **satigi** de Diaba qui l'avait installé dans la région. Il était originaire de Hoore Fonde mais sa descendance s'est installée à Hayre Gollere, Kaskas et Gollere, c'est-à-dire là où il était le gouverneur. Il résida pendant un certain temps à Cubalel mais il n'y a laissé aucune descendance.

valeur les relations d'alliance qui ont précédé l'installation dans ce village.

Ainsi Mbaye Hamet **Jallo** avait pour épouse Jewo Gede **Sal** et Rewre Hamet **Jallo**, la soeur de ce dernier, avait pour époux Paate Mbaran **Aan**, ce qui nous donne d'emblée trois des quatre lignages fondateurs. D'après les informations recueillies (1) auprès des représentants de ces trois lignages, les **JalluuBe** seraient les patriarches. Ils auraient acquis leur puissance avant le règne des Almamys, encore que celui-ci l'ait renforcé. Ils n'auraient donc pas acquis toutes leurs terres sous forme de **bayti** (2) comme le laisse supposer l'histoire récente de l'Almamyat, notamment avec le règne de **Almamy Yusuf Lih** dont les **JalluuBe** étaient les **watulaaBe** (courtisans).

La constitution du village

Avant la fondation de Cubalel, **Jaagaraaf Buubu Fawura Njaay**,⁽³⁾ ceddo, installé par les **DenyankooBe** à Kaskas, d'où il devait contrôler la région, s'était arrogé les terres du futur Cubalel. Il y habita même à une certaine époque, lorsqu'il voulut se rapprocher de ses champs. C'est au temps du premier Almamy, Abdul Kader Kan, que ses terres furent confisquées.

Deux interlocuteurs nous ont dit qu'au moment de la formation du village, le premier chef de village portait encore le titre de **jaagaraaf** (qui est un titre **ceddo**) pour camoufler le fait que les **Wat ardo** venaient de Mbantu et étaient des **Bah**. Cette transformation du titre avait pour but d'endormir les soupçons des **Bah** vivant toujours à Mbantu. Mais dès la deuxième nomination du chef de village, Wat a retrouvé son titre antérieur de **ardo**.

La profondeur généalogique est en moyenne de dix générations à Cubalel (8 au minimum, 12 au maximum) : 8 générations d'imams qui ont en général une durée de règne plus longue que les **ardo**. Nous supposons que la fondation de Cubalel remonte à la fin du XVIIe siècle, vers la fin du règne des **satigis**.

(1) La propriété foncière et l'établissement spatial dans le village laissent supposer que les **JalluuBe** ont été parmi les premiers occupants.

(2) **bayti** : terre attribuée par l'Almamy à ceux qui le courtisaient (pour l'origine de cette pratique cf. J. Schmitz 1981 : 18)

(3) d'après Birana Sammba Tap (**ceddo**) rencontré à Gollere.

A cette époque, le pouvoir villageois se répartissait comme suit à travers les différents lignages :

Wat (ardo)	lawaakooBe (éligibles)
JalluuBe	laaminooBe et jambureeBe
SalsalBe (gede et Hawre)	laaminooBe (électeurs)
.....	jambureeBe (notables)
AananBe (Elimaan Hammat)	Elimaan juma (imam)
SalsalBe (Hawre)	Elimaan jumæ (imam)

L'assemblée des **jambureeBe** comprenait les Anciens des lignages suivants :

- * **mawdo JalluuBe**
- * **mawdo Sal (Gede)**
- * **mawdo Aan (galle leyla)**
- * **mawdo Sal (Hawre)**

Ces quatre **leYYi** composaient les premiers **kinnde** (1) de Cubalel. L'assemblée des **jambureeBe** élisait et destituait le chef de village tandis que les **mawBe kinnde** (qui étaient les mêmes personnes) représentaient leur **hinnde** dans le conseil (**mbatu**) villageois et rendaient compte à celui-ci des décisions qui avaient été prises. Les **mawBe kinnde** étaient les gestionnaires des décisions prises par les **jambureeBe**.

Les **jambureeBe** prenaient les décisions concernant la politique villageoise tandis que les **mawBe kinnde** en assuraient la réalisation au sein de chaque **hinnde**. Les **mawBe kinnde** rendaient compte à leur communauté (**hinnde**) des décisions prises par la direction politique. Alors que le **jambuur** ou le **laaminoowo** avait un pouvoir de décision, le **mawdo** apparaissait plutôt comme un rapporteur. Les deux fonctions étaient complémentaires et étaient souvent assumées par le même individu qui était à la fois **mawdo hinnde** et **jamburoowo**.

Les **kinnde** rendent compte de l'organisation sociale à l'intérieur du village.

(1) J. Schmitz (1981 : 15) "on appelle **kinnde** le regroupement des patronymes appartenant à un même **lenyol** entretenant des rapports organiques avec d'autres **kinnde**, à l'intérieur d'un **leydi** ou d'un village particulier. Les relations entre **kinnde** font l'objet de **aadaaji** (coutumes) ..."

La propriété foncière (*) n'entre pas en ligne de compte dans les **kinnde**. Le **kinnde** regroupe un certain nombre de **leYYi** dont les intérêts se limitent aux problèmes d'ordre villageois et constitutionnels (impôts, sacrifices divers). **hinnde** signifie "part" et l'organisation en **kinnde** rend compte des droits et des partages à l'intérieur d'un village ou d'un territoire (**leydi**) (cf. J. Schmitz, 1981).

Tous les villages ne sont pas organisés en **kinnde**, comme le montre J. Schmitz à travers l'analyse de plusieurs "constitutions villageoises", dans son "essai de généalogie historique" (1981).

L'organisation en **kinnde** apparaît très démocratique dans la mesure où elle comprend plusieurs fragments de lignage et rassemble différents **yettoode** et **leYYi** (+). Il n'y a pas de **lenyol** dominant à Cubalel ; les quatre **leYYi** fondateurs (**Aan** - **Jallo** - **Sal** - **Wat**) se sont partagés les rênes du pouvoir.

JOOM WURO titre/yettoode	ELIMAAN JUMA titre/yettoode	JALTAABE titre/yetoode
ardo bantu/Wat élu par les mawBe : - Jallo (laaminoBe) - Sal (filooBe)	Elimaan/Aan /Sal	Jarno/Faal

Ce sont ces quatre lignages qui ont formé la "constitution villageoise". Plus tard, d'autres segments de lignages, puis d'autres lignages, sont venus se greffer sur la population de Cubalel et s'y sont intégrés en formant de nouveaux **kinnde**. Cependant, les **JalluuBe** restent les électeurs (**laaminoBe**), les **Sal gede** sont les porteurs du turban (**filooBe**) tandis que le chef de village (**ardo**) continue à être choisi parmi les **Wat Mbantu**.

(*) même si l'impôt foncier (**asakal**) transite chez le **mawdo hinnde**.

(+) Selon J. Schmitz (op. cité), la constitution de Cubalel est équilibrée parce qu'elle rend compte des 4 groupes statutaires libres qu'on rencontre chez les Haalpulaaren. D'après nos sources, le **hinnde subalBe** est récent ; jadis, les **subalBe** étaient sous la coupe de l'**ardo** et c'était celui-ci qui choisissait son **jaltaabé**. D'autre part, certaines versions de l'histoire du village laissent entendre que les **Sal seBBe** ne sont pas là depuis longtemps. Au début, il y aurait eu seulement les **leYYi fulBe** et **coorooBe** qui auraient été représentés. Cubalel s'apparente donc à une démocratie semblable à la cité grecque.

Voici un tableau reconstituant l'organisation villageoise des lignages dominants depuis la stabilisation de la migration.

JOOM WURO titre/yettoode/électeurs	ELIMAAN JUMA titre/yettoode	BOFTOOWO ASAKAL titre/yettoode	JALTAABE titre/yetoo-de
ardo/Wat jugel/Jallo (laami-nooBe) sal gede (filooBe) sal hawre (jambureeBe) Wat hirto (jambureeBe)	Elimaan/Aan/Sal	Jaagaraaf/sal/seBBe	jarno/Faal boleeBe Faal baleeBe

La fonction de **jaagaraaf** donne lieu à des commentaires différents selon les informateurs. Pour les uns, il n'y aurait jamais eu de **jaagaraaf** à Cubalel - chacun remettait l'**asakal** à qui il voulait - les **Sal seBBe** étant installés à Cubalel récemment (période d'El Haj Umar ou plus récemment celle d'Almamy Ibra Wan).

Pour les autres, le **jaagaraaf Sal** serait installé depuis la fondation du village. Les **Sal seBBe** viendraient de Jowol, dans le département de Matam, qu'ils auraient quitté en compagnie d'un **Aan galle leyia** avec qui ils se seraient rendus à Mbumba pour aller ensuite à Cubalel.

Auparavant, la fonction de **jaagaraaf** comprenait celle de percepteur des redevances (dont l'**asakal**) et celle de régisseur de la terre commune. D'autre part, les électeurs se réunissaient chez le **jaagaraaf** pour choisir un nouveau chef de village. Le choix effectué, les **mawBe kinnde** se rendaient dans un premier temps chez le **Satigi**, à l'époque des **DenyankooBe**, et chez l'Almamy pendant l'Almamyat, pour faire ratifier leur choix. De nos jours, la réunion pour l'élection du chef de village ne se fait plus chez le **jaagaraaf** mais chez le chef d'arrondissement. Nous inclinons

à penser que la version d'une arrivée des **Sal seBBé** postérieure à celle des autres **leYYi** est plus vraisemblable. Plusieurs interlocuteurs appartenant à des **leYYi** différents nous l'ont confirmée; le **jaagaraaf** actuel a bien du mal à retrouver le fil de sa généalogie. Cependant il est à noter que c'est chose courante à Cubalel : la mémoire généalogique ne fonctionne pas très bien. Lors de nos entretiens, l'ancien chef de village a toujours eu recours aux souvenirs de ses camarades d'âge ou de sa femme. Les personnes qui possèdent la meilleure mémoire historique et généalogique à Cubalel sont deux femmes - Kudi Aan et Kelel Wat - mais toutes deux sont très vieilles et de moins en moins fiables. Il semblerait qu'à Cubalel on vive dans le présent, sans se soucier ni du passé ni de l'avenir. L'attitude vis-à-vis de l'école permet de confirmer cette impression. Contrairement aux parents dans les villages des alentours qui tirent un certain orgueil de la réussite scolaire de leurs enfants qui sont motivés et se présentent à l'examen d'entrée en 6ème, les parents à Cubalel sont indifférents à la réussite scolaire de leurs enfants. Cela fait bien longtemps qu'à Cubalel il n'y a plus eu de réussite au concours d'entrée en 6ème. La population des jeunes gens comprend plus de travailleurs migrants que de fonctionnaires ou de marabouts et les migrants ne sont pas des diamantaires mais des colporteurs. Parmi les gens les plus prospères à Cubalel, nous trouvons une majorité de pêcheurs sans que leur richesse ait un rapport avec la pêche qu'ils ont abandonnée depuis longtemps. Peut-être que leur affiliation au grand commerçant-transporteur **Lobat Faal** y est pour quelque chose, mais cela nous semble improbable.

La fonction de **jaaltaabe** est contemporaine de celle de **ardo** puisque c'est le chef de village qui choisit son chef des pêcheurs. Le **jaaltaabe** est responsable de la communauté des pêcheurs qui assure le transport en pirogue et les différentes activités liées au fleuve. La communauté des **subalBe** est devenue un **hinnde** depuis que le partage des parts se fait entre tous les **leYYi**. Auparavant, les **subalBe** recevaient leur part du **hinnde ardo Wat**.

Il est difficile de rendre compte de l'origine de l'organisation du village en **kinnde** car les versions varient selon les personnes auxquelles nous nous sommes adressée . De plus, l'histoire la plus présente dans les mémoi-

res est l'histoire récente, qui est aussi l'histoire de la 'torodisation' des leYYi fondateurs de Cubalel. En effet, les leYYi fondateurs de Cubalel ont, pour certains d'entre eux, changé de groupe statutaire : pour les Wat de Mbantu, le changement de statut s'est accompagné d'un changement de **yettoode** - les **Wat Bantu** sont des **Bah** - pour les autres, seul le statut a changé - les **JalluuBe** sont des **FulBe** comme les **Bah**. On peut dire, d'une façon un peu schématique, que les migrants venus de l'aval du fleuve ou du nord-ouest sont le plus souvent des **fulBe** tandis que ceux qui viennent de l'amont du fleuve ou du nord-est sont des **seBBe**.

II - LES LIGNAGES FONDATEURS DE CUBALEL

Les WATWATBE

Wat est un **yettoode** qui appartient au **lenyol tooroodo**, ce qui ne veut pas dire que tous les **WatwatBe** appartiennent au même lignage d'origine.

Ainsi, les **Wat ardo** sont des **fulBe ururBe** qui auraient fui Mbantu après un meurtre. Arrivés à Cubalel, ils auraient endossé le **yettoode wat** que possédaient déjà d'autres personnes à Cubalel pour tromper leurs poursuivants (O. Ba, 1971 : 585).

Les **wat ardo** ont changé de **yettoode** (Bah devenant Wat) et de **lenyol** (**fulBe ururBe** devenant **tooroobe**). Ils se décomposent en deux **cuudi** (1) (segments de lignages) : **Wat suudu Jugel** et **Wat suudu Biran**. Ces deux **cuudi** ont donné à tour de rôle, sans qu'il y ait de règle fixe, l'**ardo** du village. Toutefois, c'est parmi les **Wat suudu Biran** qu'ont été choisis la plupart des **ardooBe**. Les **Wat ardo** appartiennent au **kinnde wat ardo**.

Les **Wat Hrito**, qualifiés par leur lieu de résidence dans un quartier de Cubalel (Hrito), viendraient de Lobodudwe, village situé près de Podor au bord de la Doué. Selon O. Ba (op. cité), ce village est peuplé de **WatwatBe** dont le nom de seniorité est **joom birdial**. Ces **WatwatBe** se seraient dispersés à Giia, Celaaw et Tikiite. L'ancêtre des **Wat Hrito** serait **Demmba**.

(1) **cuudi**, pluriel de **suudu** : littéralement "chambre" ; désigne par extension un niveau de segmentation dans le lignage. J. Schmitz (1981) distingue 5 niveaux de segmentation. 1. Le **foyer** (le ménage), 2. Le **galle** (unité familiale), 3. Le **suudu** (groupe de segmentation entre frères germains), 4. le **hinnde** (groupe de **yettoode**), 5. le **lenyol** (lignage maximal).

Hirto. Ce sont parmi ces Wat que sont recrutés les **jambuureeBe**. Les **Wat Hirto** appartiennent au **hinnde HirtonaaBe**.

Il existe un autre lignage de **Wat** qui viendrait de Tikiite et qui serait apparenté ainsi aux **Wat Hirto**. Ils partagent d'ailleurs le même **hinnde**. Leur ancêtre est **Aliu Sileey**. Leur descendance est réduite à néant dans la mesure où celle-ci a préféré regagner son village d'origine Tikiite.

Le point commun à tous ces **Wat** vient de leur origine commune, qui se trouve en aval du fleuve, dans la province du Tooro.

Ancêtre et ancien yettoode	Ancien lenyol	origine	actuel yettoode	actuel lenyol	hinnde
Yugu Bah	FulBe UrurBe	Mbantu	Wat	Tooroodo	Ardo Wat
Demmba Hirto Wat		Lobodudwe	Wat	Tooroodo	Hirtonaa-Be
Aliu Sileey Wat		Tikiite	Wat	Tooroodo	Hirtonaa-Be

Les SAL SALBE

Sal est un **yettoode** qui s'applique à deux **leYYi** à Cubalel.

a) Le lenyol tooroodo

Les Sal Gede sont des **fulBe** comme les **Bah UrurBe**. Originaires de Gede, les Sal y étaient des princes (**lawakooBe**) et si, à Cubalel, ils ne règnent pas, ils font tout de même partie du groupe des notables. Ils sont **filooBe**, c'est-à-dire qu'ils enturbannent le chef du village lors de la cérémonie d'intronisation. Ils appartiennent au **hinnde ardoobe**.

Les Sal Hawre sont venus avec les Sal de Gede, mais avant de s'installer à Cubalel, ils ont fait un périple dans le Damga, à Hawre, avant de revenir sur leurs pas. Les Sal Hawre participent au choix du chef du village à titre de notables (**jambureeBe**). Ils ont leur propre **hinnde**, **hinnde Sal Hawre**.

Les Sal Hawre et les Sal Gede proviennent du même **lenyol pullo** et ils ont gardé le même **yettoode**. Mais comme la majorité des lignages fondateurs de Cubalel, ils sont devenus **toorooBe**.

b) Le lenyol ceddo

Les Sal SeBBé sont des **seBBé** originaires d'un village du Damga, Jowol. Selon l'actuel **jaagaraaf**, ils auraient migré en même temps qu'un Aan galle Leyla (1) qui était **pullo**.

Les Sal seBBé ont gardé leur **yettoode** et leur **lenyol ceddo** en s'installant à Cubalel. Ils sont peu nombreux et constituent un seul **suudu** à l'heure actuelle. Ils auraient été percepteurs de l'**asakal** si tant est qu'ils soient arrivés assez tôt pour assumer cette fonction. Ils appartiennent au **kinnde jalluuBe**.

ancêtre et ancien yettoode	ancien lenyol	origine	actuel yettoode	actuel lenyol	hinnde
Duudi Sal	pullo	Gede	Sal	tooroodo	Wat ardo
Biras Sal	pullo	(Gede) Hawre	Sal	tooroodo	Sal Hawre
Sileey Sal	ceddo	Jowol	Sal	ceddo	JalluuBe

Les Sal Gede et les Sal Hawre viennent de la province du Tooro qui fut longtemps sous leur dépendance. En effet, le **Laam Tooro** était un Sal et les **DenyankooBe** n'avaient aucun pouvoir sur leur territoire. Les **SalsalBe Gede** sont une des familles régnantes les plus anciennes au Fuuta

(1) Notre interlocuteur confond les Aan galle Leyla avec les Aan Lewedawadi (voir plus loin).

car elle est antérieure à toutes les aristocraties érigées pendant l'Almamyat. Tout en étant l'égale de ces nouvelles aristocraties, elle s'en démarque, comme le souligne O. Ba (1971 : 686). Cependant, on trouve de grands marabouts en son sein (exemple : les Sal de Banaaji).

Les JALLUUBE

Les **JalluuBe** sont des **fulBe** originaires de Dimat dans le Tooro. Avant cela, ils auraient habité un lieu-dit Trarza en Mauritanie, dans le nord-est du pays. De Trarza, ils auraient migré vers Dimat puis vers Mbantu pour s'installer ensuite, d'après certains, à Cubalel. Une partie des **JalluuBe** auraient continué leur migration plus à l'est et se seraient installés à Mbolo Biran et Anyam Codey sous le **yettoode** Kan. A Cubalel, les **JalluuBe** ont gardé leur **yettoode** tout en abandonnant leurs troupeaux pour se consacrer à l'agriculture. Les **JalluuBe** possèdent leur propre **hinnde** et sont des **IaminooBe** (électeurs).

Il existe un autre **lenyol** **JalluuBe** dont l'ancêtre Demmba Kafa aurait été un captif en fuite qui serait venu s'installer avec les siens à Cubalel pour exercer le métier de cordonnier. Avec le temps, les **JalluuBe** ont abandonné le métier de **sakke** et ils sont devenus **toorooBe** en prenant le **yettoode** Jallo. Ces **JalluuBe** appartiennent au **hinnde** AanaanBe.

ancêtre et ancien yettoode	ancien lenyol	origine	actuel yettoode	actuel lenyol	hinnde
Mbaye Hamet Jallo	pullo	Dimat	Jallo	Tooroodo	JalluuBe
Demmba Kafa ?	MaccuDo puis sakke	?	Jallo	Tooroodo	AanaanBe

Les **JalluuBe** se sont torodisés au contact des Almamys qu'ils ont beaucoup fréquentés notamment ceux de Mbumba. Ils en étaient les courtisans

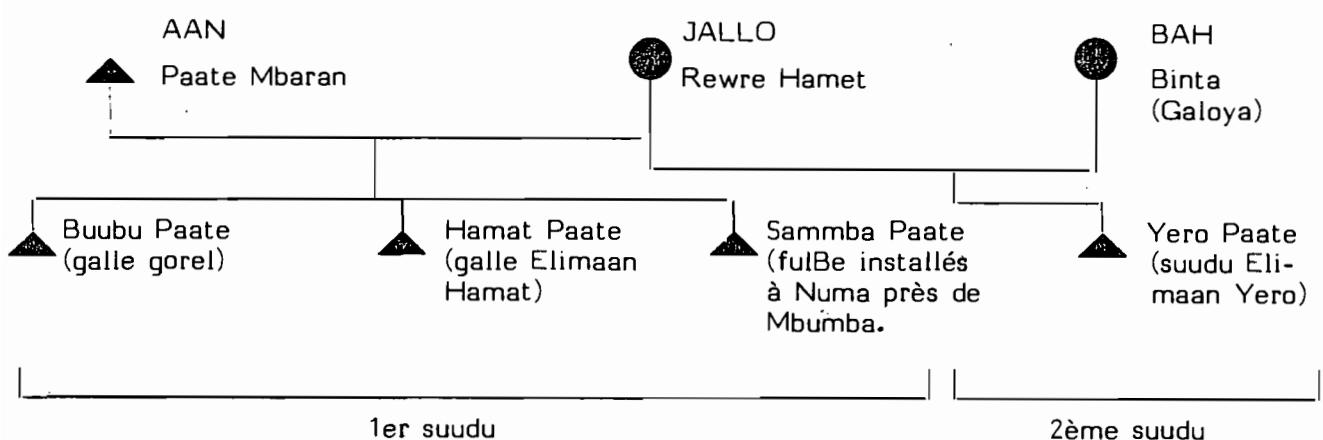
(**watulaaBe**) et en échange ils recevaient des dons qui firent d'eux un lignage puissant. Aujourd'hui, ils constituent toujours le **lenyol mawdo**, qu'on consulte ou chez qui on se réunit pour régler les discordes villageoises. Lignage témoin, devant qui on ne craint pas d'étaler ses problèmes, le **lenyol JalluuBe** (Mbaye Hamet) joue un rôle consultatif dans les débats qui secouent le village, tout en y participant en tant que **lenyol dimo**. Le rôle d'ancien de ce lignage (**lenyol mawdo**) nous paraît confirmer l'antériorité de sa position de pouvoir, encore qu'elle n'exclut pas l'idée d'un regain d'importance de cette position au temps des Almamys.

Les AANAANBE

Les **AanaanBe** sont très nombreux à Cubalel mais ils n'appartiennent pas tous au même **lenyol**, ni au sein d'un même **lenyol** au même **suudu**.

a) Les AanaanBe, descendants de Paate Mbaran

Paate Mbaran aurait été un **capato boleejo** qui aurait suivi Mbaye Hamet dont il avait épousé la soeur. Il était installé à Njum où son **lenyol** exerçait la fonction d'**Elimaan**. Auparavant, ils auraient vécu à Gamaaji. A Cubalel, ils se sont scindés en deux **cuudi**, dont voici le tracé généalogique :



A l'intérieur du premier **suudu**, il y a trois **galleeji** :

- * Aan galle gorel qu'on appelle aussi Aan Buubu Paate.
- * Aan galle Elimaan Hamat est le **galle** dans lequel on choisit les imams de Cubalel.

* Aan Sammba Paate sont devenus des **fulBe** et ils habitent Numa, un village Peul près de Mbumba.

Le deuxième **suudu** est resté dans son **dewol** à Galoya.

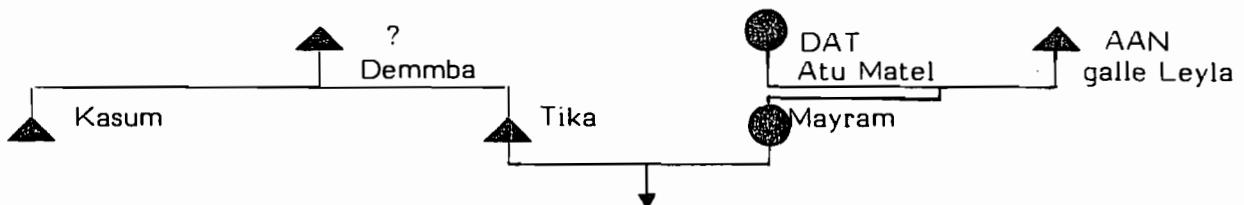
En résumé, ces **AanaanBe** étaient maures (**safalBe boleeBe**) et ils étaient déjà marabouts. Ils n'ont pas changé de statut encore que nous supposons que leur **yettoode** Aan n'est pas d'origine.

b) Les AanaanBe galle Leyla

Les AanaanBe galle Leyla seraient des **fulBe** de **yettoode** Soh venus à Cubalel lors du **fergo Kowri** (1). Cette version ne fait pas l'unanimité au village et, selon certains, ces AanaanBe seraient des ShosohBe apparentés aux SaybooBe de Meri, village Peul situé à 5 km de Cubalel, au bord de la Doué. Cependant, ces deux versions s'accordent pour dire que ces AanaanBe ont connu une transformation de leur **yettoode** et de leur statut lors de leur installation à Cubalel.

c) Les AanaanBe Lewedawadi

Les AanaanBe Lewedawadi viendraient du Damga et auraient migré à cause de la famine. Ils seraient venus avec des Dat de Nere Waalo (Waa-lumnere près de Kaedi). Aujourd'hui, il n'y a plus de Dat à Cubalel : le **gorol** Dat est installé à Bababe. Les AanaanBe ont intégré le hinnde AanaanBe galle Leyla avec lesquels ils entretiennent des rapports d'alliance si étroits qu'on a tendance à les confondre.



(1) Version de Sammba Umu Aan (galle Elimaan Hamat).

Fergo Kowri cf. note J. Schmitz (1981 : 49) : migration du XVIII^e siècle causée par les razzias trop nombreuses des Maures (Aali Kowri aurait été émir du Trarza de 1759 à 1786). Les populations se sont réfugiées sur la rive gauche du fleuve Sénégal, provoquant le partage du Fuuta.

On peut supposer que c'est par alliance que Tika Demmba a acquis le **yettoode Aan**. En effet, Tika Demmba et Kasum Demmba sont présentés sans **yettoode** et nous savons qu'il est fréquent qu'un migrant reçoive le **yettoode** de la famille qui l'accueille.

Les AanaanBe, les JalluuBe, les SalsalBe Gede et Hawre appartiennent ensemble au **lenyol tooroodo** depuis leur installation à Cubalel. Auparavant, ils étaient de statuts différents.

A partir de l'exemple de Cubalel, nous voyons que les transformations du **yettoode** et du statut sont dues au phénomène de la migration et qu'elles opèrent de divers manières :

* par adoption : un migrant se met sous la protection d'une famille qui l'intègre dans son lignage en lui donnant une épouse ; il se fonde dans le **lenyol** de son épouse en portant le même **yettoode**.

* par changement d'activité professionnelle : un **maccuDo** en fuite qui s'installe dans un village en exerçant un métier artisanal prend le statut de sa spécialisation professionnelle.

* par équivalence : certains **yettoode tooroobe** sont des traductions de patronymes Peul ou ceddo. Ainsi, "Jeng", yettoode ceddo est devenu "Wan", yettoode tooroodo. "Bah", yettoode pullo est devenu "Wat" yettoode tooroodo. "Jalo" yettoode pullo est devenu "Kan" yettoode tooroodo.

Ches les FulBe, la sédentarisation a joué un rôle moteur dans leur intégration au **lenyol tooroodo** : ils ont abandonné les troupeaux pour la culture et le culte monothéïste. D'autre part, la conversion à l'Islam a été, jusqu'au XVIII^e siècle, le moyen le plus aisé pour changer de statut ; jusqu'à cette date, l'acte de foi islamique était une condition nécessaire et suffisante pour faire partie du **lenyol tooroodo**.

Les FAALFAALBE

De l'avis de tous, les premiers habitants de Cubalel sont des subalBe de yettoode Faal.

Dece Faal est l'ancêtre des Faal boleeBe qui sont les premiers occupants de Cubalel. La légende dit qu'il vivait avec les siens dans un trou (1) et que les tooroobe sont venus lui proposer de cohabiter avec eux en lui donnant une femme en alliance. Dece Faal refusait de parler et sa femme exaspérée utilisa la ruse pour l'obliger à sortir de son silence. Elle faisait cuire son repas dans une marmite à deux pieds qui se renversait immanquablement chaque fois qu'elle essayait de la poser sur le feu. Dece, qui assistait à cela finit par lui adresser la parole en la priant d'employer un trépied. Il parla si fort que les gens de Tufunde Gande et de Fonde Gande (deux villages de pêcheurs voisins) l'entendirent. Dès lors, il retrouva la parole et il devint jarno (chef des pêcheurs). Mais sa puissance était si intransigeante et autoritaire (il frappait les tooroobe) qu'on le destitua au profit d'autres Faal plus conciliants. A partir de ce moment le jarno fut choisi parmi les descendants de Paate Aali Faal.

Paate Aali Faal est l'ancêtre des Faal baleeBe dont le gorol est originaire de Kenene (en aval de Cubalel, près d'Aram) et le dewol de Winding (en amont de Cubalel).

Voici la succession des chefs des pêcheurs de Cubalel selon jarno Sileey Faal (2) :

Sammaba Alet (suudu Paate Aali)
Malik Aali (suudu Paate Aali)
Demmba Aali Gamo (suudu Paate Aali)
Mammadu Aali Gamo (suudu Paate Ali)
Hamet Kummaba (suudu Dece)
Hammadi Umu (suudu Paate Aali)
Abdul Umu (suudu Paate Aali)
Malik Demmba (suudu Paate Aali)
Jarno Sileey (suudu Paate Aali), notre interlocuteur.

- (1) Les mythes de fondation de village présentent fréquemment leur héros comme vivant dans des trous.
- (2) Il ne se souvient pas des jarno qui ont suivi Dece Faal et qui ont précédé Sammba Alet.

Une des versions de l'histoire de la fondation de Cubalel relate que les Wat Mbantu (**ardo**) sont arrivés les premiers et que c'est la raison pour laquelle il existe une relation de parenté maternelle (**endam**) entre les FaalfaalBe et les WatwatBe ardo. Ce serait donc avec une Wat que les FaalfaalBe auraient scellé l'accord de cohabitation (**koddigal**). Cette alliance primordiale expliquerait la relation de **endam** qui unit les Faal au Wat ardo.

La critique des versions de l'histoire de Cubalel

Il existe deux versions concernant la fondation de Cubalel. La première circule chez les AanaanBe Elimaan et les JalluuBe, et la seconde est racontée par les WatwatBe ardo et les FaalfaalBe. Chaque version prône l'antériorité de son lignage sur les autres (jalluuBe pour la version n° 1 et wat pour la version n° 2).

Telles que nous furent racontées les deux versions, la première nous parut plus cohérente. Etait-ce en raison de la personnalité du conteur, un marabout qui parlait avec rigueur car il avait sans doute transcrit ce récit auparavant ? Peut-être est-ce pour cette même raison que O. Ba relate l'arrivée des Wat **ardo** en cautionnant cette version (1971 : 585). Que nous penchions pour la première version ne doit pas nous conduire à sous-estimer la seconde car c'est dans celle-là que transparaît l'organisation politique du village. D'ailleurs, indépendamment de la question de l'authenticité d'un lignage ou d'un autre, ces deux versions nous paraissent plus complémentaires que contradictoires. C'est pourquoi nous avons présenté notre exposé en les mélangeant sans indiquer systématiquement à laquelle nous nous référons.

L'inscription spatiale des différents **leYYi** fondateurs de Cubalel va nous permettre de poursuivre le débat concernant les divergences d'opinion qui marquent l'histoire villageoise.

1. Peuplement et organisation spatiale du village

Cubalel est un village très ramassé et situé aux abords du fleuve Sénégal qui fixe sa limite nord. Au nord-est, le cimetière est pris entre le fleuve et le quartier des pêcheurs (**Subalo**).

La grande mosquée (**juma**) nous sert de point de repère pour situer la localisation des lignages fondateurs (1). La mosquée est toujours orientée vers l'est et la coutume veut qu'on évite de construire des habitations devant. Néanmoins, tôt ou tard, elle se trouve encerclée et, à Cubalel, trois **galleeji toorooBe** sont pratiquement accoudés sur elle. Ce sont des **galleeji** appartenant aux Aan suudu Elimaan Yero.

Sur le côté ouest de la mosquée, ce sont les **SalsalBe** qui dominent avec, à droite, un **galle JalluuBe**, ce qui permet à un de nos interlocuteurs (Umar Jallo) de dire que les JalluuBe étaient jadis installés près de la mosquée dont le terrain était leur propriété. (Il semblerait que les JalluuBe possèdaient beaucoup de terrain dans le village ; ainsi la grande place **Jaka** leur appartenait). Les **Sal SeBBBe**, réduits aujourd'hui à un seul **galle** (2), habitent non loin de la mosquée, à côté du **galle JalluuBe**, ce qui peut laisser supposer une installation ancienne. Cependant, l'hypothèse d'un don de terre de la part des JalluuBe n'est pas à exclure, d'autant plus qu'ils possèdent des champs contigus au **kollengal Tagu** (lieu-dit entre Cubalel et Abdalla). En outre, les **Sal seBBBe** appartiennent au **hinnde** JalluuBe, lesquels leurs confiaient pour qu'ils la gardent, la part (**hinnde**) qu'ils recevaient lors de la distribution des biens cérémoniels. Nous pensons que la cohabitation des **Sal seBBBe** et des **Jallo** date de la période des Almamy de Mbumba, époque à laquelle les JalluuBe sont devenus les courtisans du pouvoir central.

Il est difficile de retracer l'histoire du peuplement à Cubalel. En effet, la grande mosquée n'est pas un point de repère satisfaisant, dans la mesure où, d'après les dires des villageois, le quartier le plus ancien de Cubalel serait **leegal Jama**, qui se trouve à l'est de la mosquée (plan n° 1). A l'heure actuelle, **leegal Jama** est contigu au cimetière et comprend quelques

(1) Nous posons comme a priori la fondation du village.

(2) Au **sincaan**, les **seBBBe** commerçants ont construit une énorme bâtie.

maisons de pêcheurs, de **tooroobe** (Wat ardo et Lih), la maison des **Sal seBBé** et quelques maisons de captifs.

L'inscription spatiale des différents kinnde (plan n° 2) ne nous donne pas davantage de clefs.

Le quartier le plus vaste est **Do wuro** : "haut village", qui se serait étendu vers le sud assez récemment. Le quartier **Hirto** (composé essentiellement de Wat Hirto, de Aan Elimaan Hamat et d'autres **tooroobe** récemment installés au village [Wan et Dem]) serait aussi un quartier récent, ainsi que la périphérie du **leegal JalluuBe**. Le **leegal Subalo** (quartier des pêcheurs) n'aurait pas bougé. Toutefois, il existe à l'opposé de **Subalo**, au nord-ouest, une maison de **subalBe** (Sih) qui serait installée en **sincaan**. Ces pêcheurs auraient eu des terres de berge (**palle**) à cet endroit avant que l'érosion ne les entame.

Pour résumer, la population reconnaît l'antériorité des quartiers **Jama** et **Subalo** qui remontent à une époque lointaine. A l'heure actuelle, l'expansion du village ne se fait plus le long du fleuve mais au sud, vers l'intérieur des terres (plan n° 3). L'érosion provoquée par les crues et l'abandon des cultures de **pooDe** expliquent le recul des habitations nouvelles vers l'intérieur des terres.

Seule une étude de l'ensemble des variables qui fondent une communauté villageoise aurait permis d'émettre une hypothèse valable. L'analyse du terroir est essentielle à la compréhension de l'histoire du peuplement. Elle constitue un objet d'étude en soi, comme le montrent les remarquables travaux de M. Vidal (1935) et de A. Lericollais (1980).

2. Géographie du dispositif thérapeutique à Cubalel

La dispersion des thérapeutes dans le village paraît se faire sans logique particulière (plan n° 4). Il est à noter toutefois que les deux contre-sorciers sont installés chacun à la limite du village. Ibra (116)^(*) habite au sud-est du village et il suffit de contourner le village pour entrer chez lui inaperçu.

(*) Ce numéro correspond à la place qu'occupe sa maison (cf. plan n° 3)

Demmba Sih (77)^(*) habite au nord-ouest, le long du fleuve, et là encore il est inutile de traverser le village pour aller chez lui. Cette localisation des contre-sorciers ne nous paraît pas anodine lorsqu'on sait qu'il est préférable de se rendre chez ces thérapeutes sans tambour ni trompette. La plupart des autres **bileeBe** que nous avons rencontrés à Judde Jaabe, à Maadina NjaacBe et dans d'autres villages, habitaient très souvent à la périphérie du village et il était toujours possible de pénétrer chez eux sans être vu par la moitié des villageois. Toutefois, si cette localisation des **bileeBe** paraît nécessaire, il ne faut pas oublier que le **galle** d'Ibra est celui de son père, qui était marabout et qui ne prédestinait certainement pas son fils à devenir **bileejo** : on peut supposer que si le **galle** avait été situé trop à l'intérieur du village, Ibra aurait quitté la maison paternelle pour s'installer dans un **sincaan** (1).

Par ailleurs, ni les imams, ni les marabouts ne sont installés près de la grande mosquée comme pourrait le suggérer leurs fonctions. Seul Dawda Caam (111)^(*) a construit une petite mosquée devant chez lui. L'ancien imam, Elimaan Maamodu (61),^(*) et l'actuel imam (52)^(*), habitent dans leur maison paternelle située dans le **leegal Hирto**.

Le dispensaire est attenant aux bâtiments administratifs de l'école et des locaux de la S.A.E.D. (2) dans le **sincaan** (plan n° 3).

L'inscription spatiale des thérapeutes ne laisse rien entrevoir a priori. C'est au cours de nos entretiens avec la population villageoise que nous nous sommes rendu compte que l'appartenance à un même quartier guidait les stratégies thérapeutiques de type domestique. Cependant, c'est moins à Cubalel que dans des villages où les quartiers sont beaucoup plus délimités (Maadina NjaacBe, Gollere ou Judde Jaabe par exemple) et où l'appartenance à un quartier peut marquer en même temps une communauté d'origine ou de statut, que ces stratégies paraissaient les plus claires.

Ainsi, les artisans de Cubalel n'ont pas de quartier propre, étant donné leur faible nombre (plan n° 5). **RimBe**, **NyeenyBe** et **MaccuuBe** vivent en parfaite harmonie dans tous les quartiers.

(1) **sincaan** : nouveau village ; désigne les maisons installées en dehors du village qui est trop dense pour accepter de nouvelles constructions.

(2) Société d'Aménagement et d'Exploitation des terres du Delta.

(*) Ce numéro correspond à la place qu'occupe sa maison (cf. plan n° 3)

Cubalel a la particularité d'être un village extrêmement replié sur lui-même : il est dangereux pour un étranger de se promener la nuit sans guide à cause des haies qui protègent les maisons et dont les branches semblent prêtes à vous encorner (*).

3. L'organisation politique villageoise actuelle

a) Le pouvoir traditionnel

La "constitution villageoise" n'a pas changé mais son pouvoir s'est amoindri. Il concerne les affaires villageoises ; l'**ardo** représente la communauté face à l'autorité administrative pour la collecte de l'impôt et la distribution des vivres de soudure. Le **jaagaraaf (jarno)** a conservé sa charge de passeur et de maître du fleuve (**joom maayo**). Les notables (**jambureeBe** et **laminooBe**) qui, jadis, appartenaient aux quatre lignages fondateurs recrutent dans les autres lignages **rimBe**. Il semblerait qu'à l'heure actuelle, il y ait huit **kinnde** (1).

Le recensement effectué par A. Lericollais en 1969 (2) donne une population totale de 1218 personnes, réparties comme suit en fonction de leur appartenance statutaire :

safalBe maccuuBe	: 26
fulBe divers	: 16
tooroobe	: 810
seBBe	: 23
subalBe	: 220
maccuuBe	: 111
nyeenyBe	: 22

Ces chiffres montrent la faible représentativité des groupes artisiaux, qui sont inférieurs au groupe des Maures (**safalBe**). Les **tooroobe** sont de loin le **lenyol** majoritaire (70 %), les **subalBe** formant 15 % de la population totale.

(*) Ce n'est plus vrai pour les rues qui mènent à la concession du président de la communauté rurale, qui les a fait élargir pour pouvoir passer avec sa voiture.

(1) Leur nombre varie de 4, 6 à 8

(2) A. Lericollais a fait une étude de la répartition des **leYYi** à partir du recensement national de 1969 (comm. personnelle).

Le dernier recensement national (1983) donne une population totale de 1691 personnes.

b) Le pouvoir moderne

Le président de la communauté rurale (qui comprend les villages de Meri, Mbumba et Cubalel) est un Wat **ardo** qui est en rivalité directe avec l'ancien et le nouvel **ardo** dont il est le cousin germain. Rivalité entre l'ancien et le nouveau pouvoir à première vue, mais qui ressemble à toutes les luttes entre frères lorsqu'on connaît l'appartenance lignagère des deux adversaires. L'autorité du président de la communauté rurale coiffe plusieurs villages mais à Cubalel elle prend la forme d'un contrepoids à l'autorité de l'**ardo**.

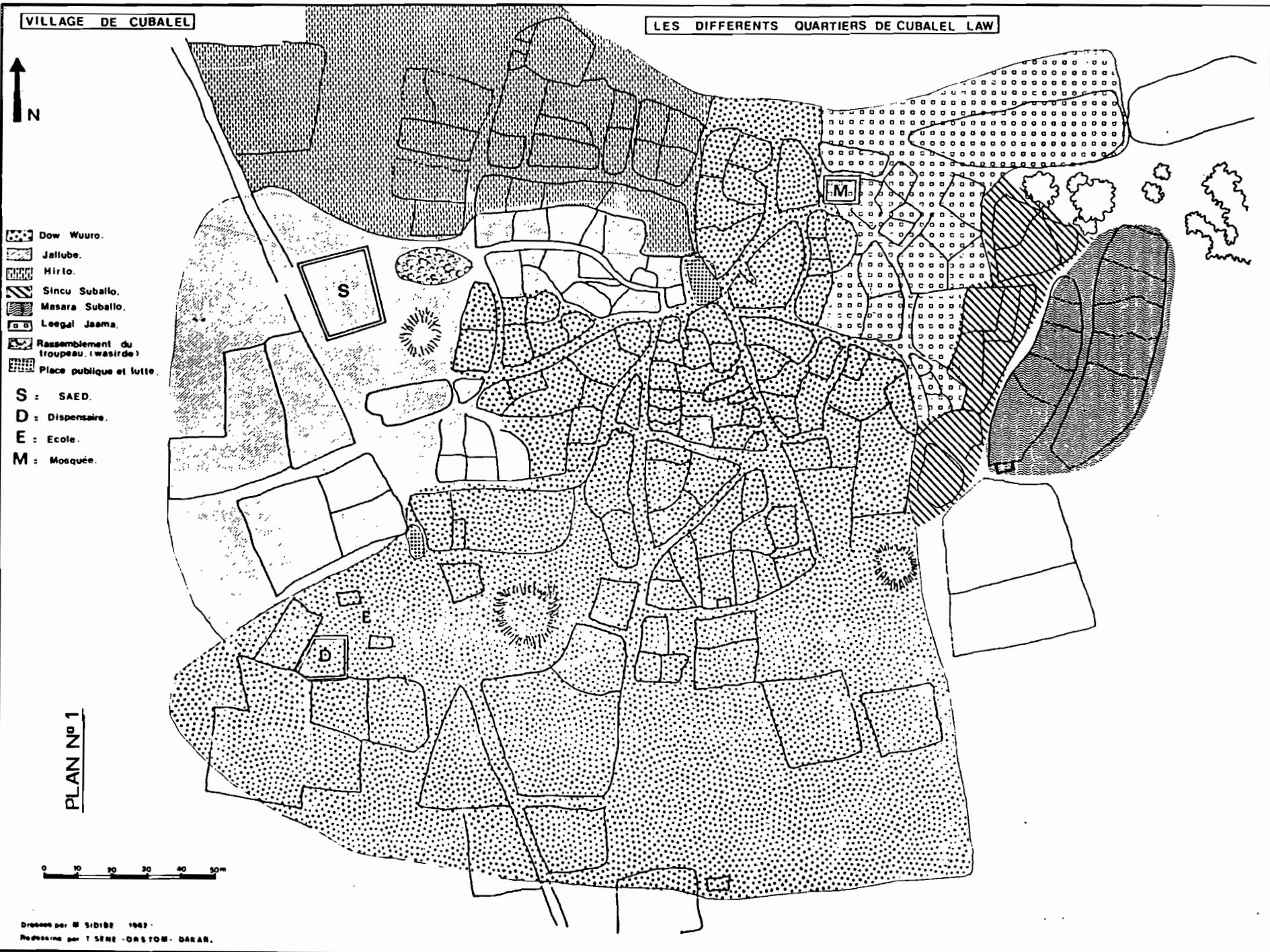
Sans rentrer dans le détail des conflits qui divisent la population villageoise, il convient toutefois de remarquer deux faits :

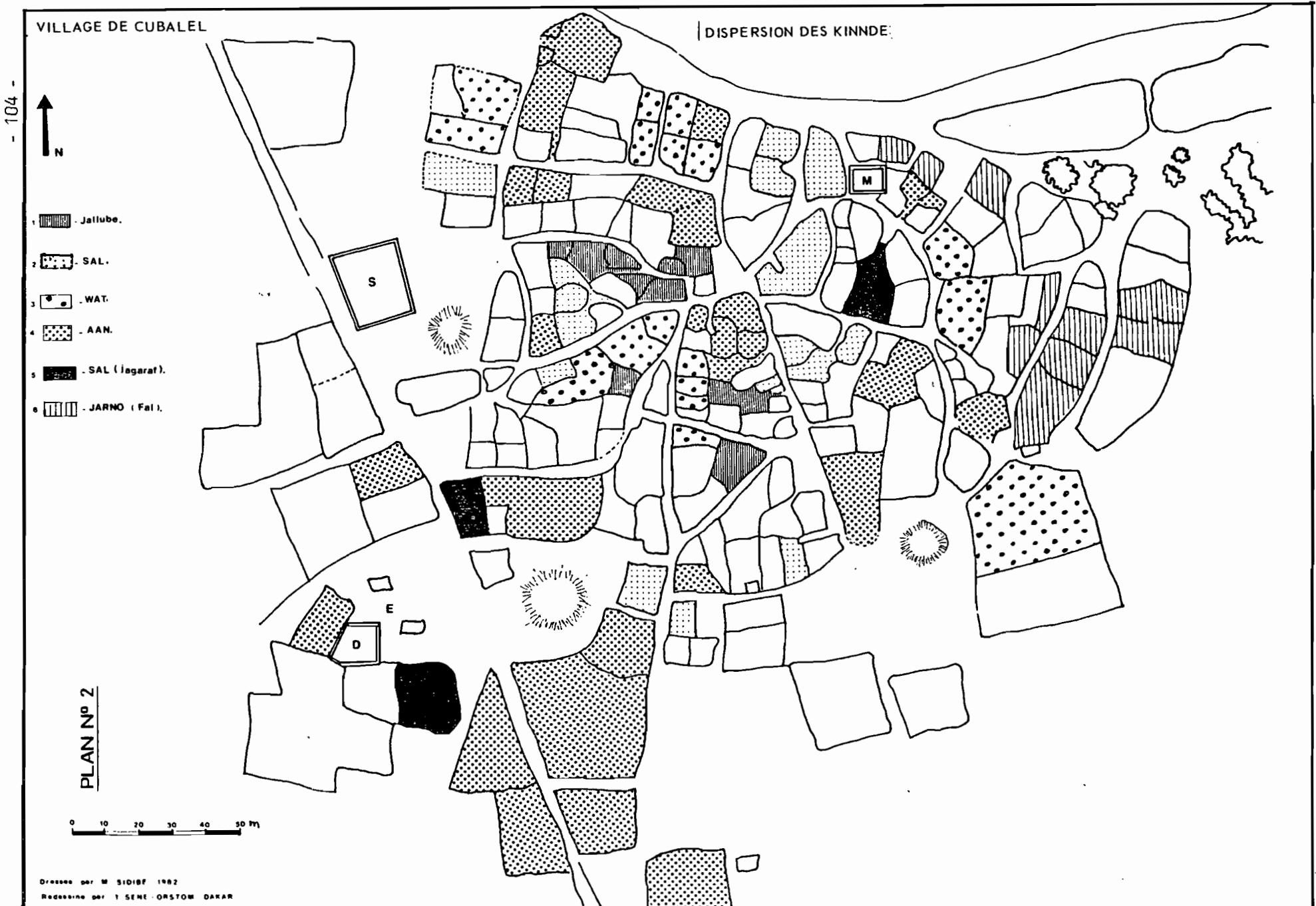
Ces conflits se présentent à l'observateur étranger comme le reflet des conflits politiques nationaux entre partis ou fractions de parti. Or, on remarque très vite que ces luttes opposent moins des militants que des frères (**biBBé baaba**). Ainsi, le conflit qui a marqué la succession de l'imam Elimaan Maamodu a débuté par la querelle qui opposait celui-ci à son frère cadet. Ailleurs, le conflit qui a entraîné l'éviction de ardo Sileey Wat a commencé aussi par une rivalité entre **biBBé baaba**, avant de dégénérer en querelle de parti à l'échelle villageoise. L'organisation des travaux rizicoles (distribution des parcelles et irrigation) se heurte régulièrement à des problèmes de cet ordre. Ce genre de conflit peut se traduire en termes de sorcellerie, comme nous le verrons ultérieurement (chapitres 3 et 7).

(*) voir fig.0.

VILLAGE DE CUBALEL

LES DIFFERENTS QUARTIERS DE CUBALEL LAW

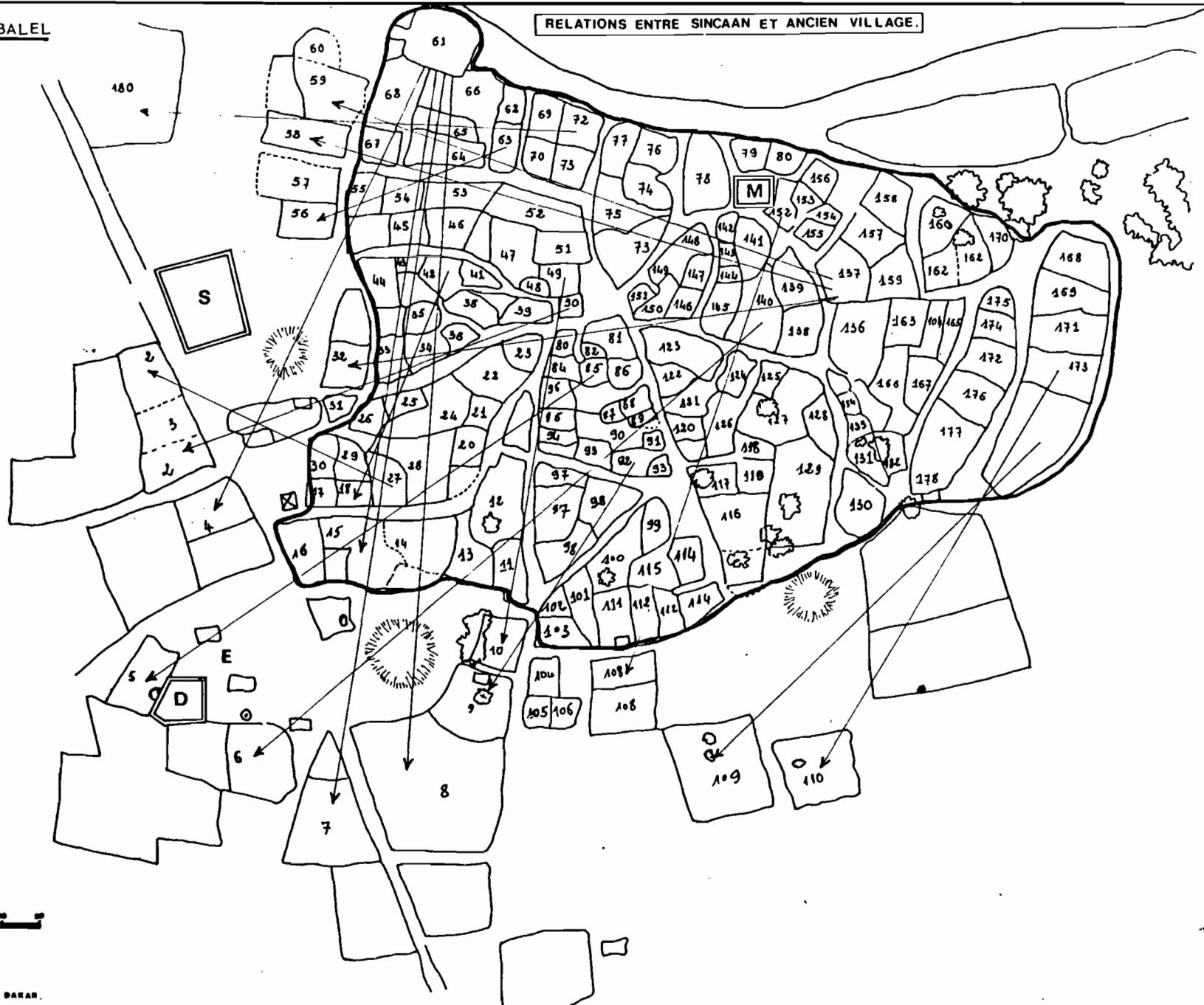




VILLAGE DE CUBALEL

RELATIONS ENTRE SINCAAN ET ANCIEN VILLAGE.

-105-

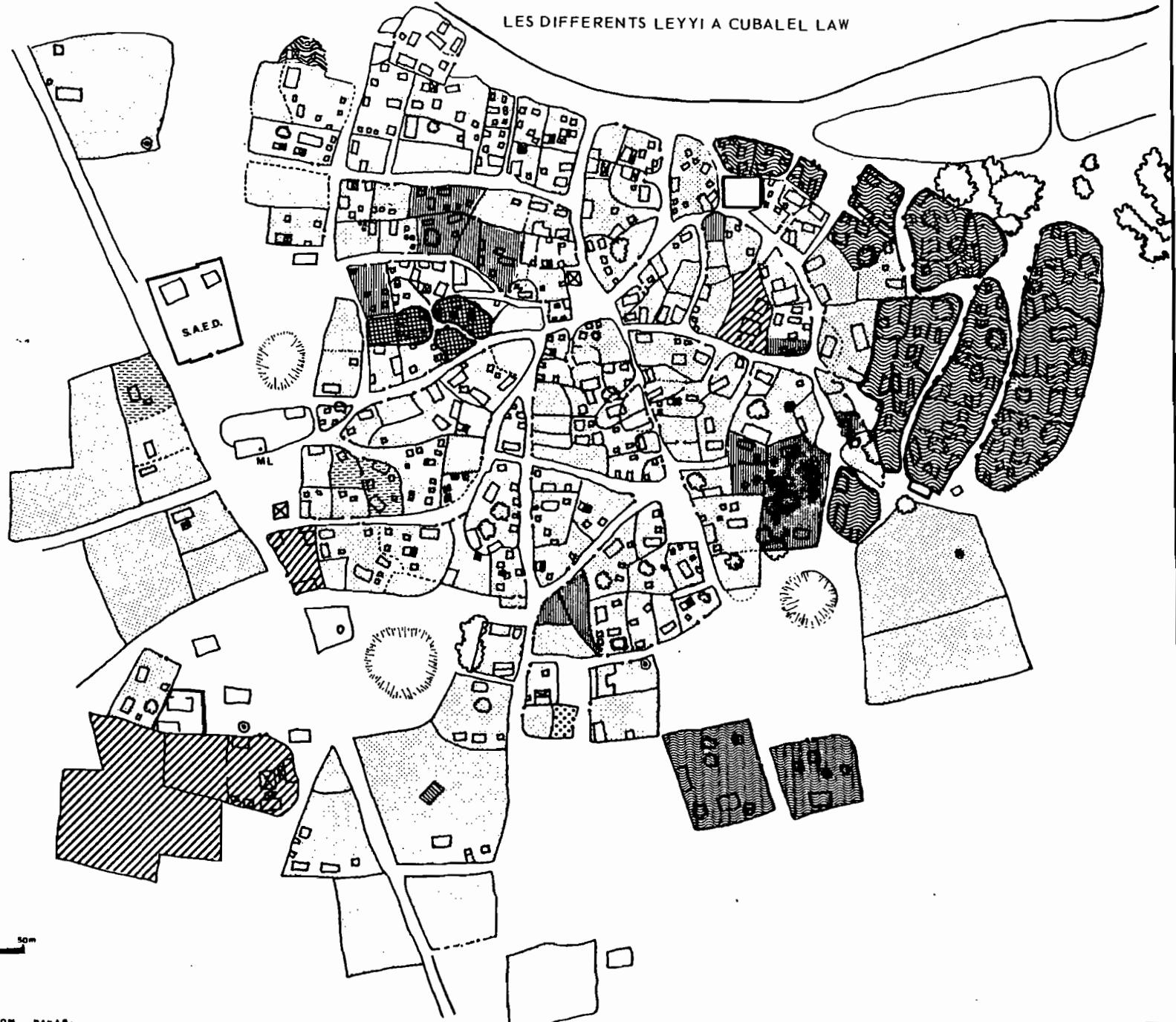


VILLAGE DE CUBALEL

- 107 -
N

- - Toorobe.
- - Cuballo.
- - Fulbe.
- - Sebbe.
- - Sakkebe.
- - Maabube.
- - Maccube.
- - Safalbe.

LES DIFFERENTS LEYYIA CUBALEL LAW



PLAN N° 5

0 10 20 30 40 50m

Dessiné par M. SIDIBE - 1982 -

Redessiné par Tidiane SENE - ORSTOM - DAKAR

CHAPITRE 3

IBRA, BILEEJO CONTRE-SORCIER DE CUBALEL

I - LA CONSULTATION

II - L'UNIVERS ETIOLOGIQUE D'IBRA

1. Les sukunyaabe, sorciers anthropophages
2. Les jinneeji-seytaaneeji, génies et diables
3. Tableaux
4. Conclusion

I B R A , B I L E E J O C O N T R E - S O R C I E R
D E C U B A L E L

Notre rencontre avec Ibra date de notre second séjour au Fleuve, alors que nous faisions une tournée de prospection auprès des thérapeutes.

Ibra n'est pas une célébrité du Fuuta et nous devons de le connaître au fait que son village - Cubalel - a une consonnance qui nous a attirée, bien avant d'arriver sur le terrain : Cubalel signifie "petit pêcheur", et le pêcheur appartient au monde de la magie et du mystère en pays Haalpulaar. Une fois arrivée sur place, nous nous rendons vite compte que Cubalel n'est pas un village à dominance de pêcheurs, et que ceux-là mêmes ont oublié depuis des temps immémoriaux l'art de la pêche.

La première fois que nous allons chez Ibra, nous sommes accueillie très chaleureusement par un petit homme sec et vif qui déploie tous les charmes de l'hospitalité Haalpulaar et refuse toute discussion avant que nous nous soyons restaurée et reposée.

Ibra, cadet de la famille, vit avec son frère aîné et leurs épouses respectives. Agé de 45 ans environ, il est à la retraite depuis 1973 et a repris les activités agricoles au village. Avant cela, il a fait un peu tous les métiers et il a même été cuisinier chez des Européens à Richard Toll pendant de nombreuses années. C'est avec délectation qu'il nous racontera un peu plus tard ses prouesses culinaires "toubabesques", comme la purée de pomme de terre, et les bordées d'injures dont l'abreuvait son "couillon" de patron.

Ses activités thérapeutiques le désignent comme **bileejo**, c'est-à-dire chasseur de sorciers, mais il se dit aussi marabout. Il convient de préciser que son frère est **almuudo Ngaay** (1) et que son patronyme est rattaché à celui des imams de la mosquée par son matrilignage. Bien que de lignée

(1) **almuudo Ngaay** désigne les étudiants coraniques, qui, au terme de leur long apprentissage, ont un statut particulier qui leur permet d'avoir un comportement outrancier pendant quelques années avant de se ranger et devenir marabout : ce statut temporaire devient définitif pour certains à qui ce genre de vie sans "honte" plaît.

faible (par son patrilignage), Ibra appartient au groupe statutaire des **torooBe** (nobles) où se recrutent le plus souvent les marabouts. Mais Ibra n'est pas vraiment un marabout ; il ne prêche pas et ne lit pas le Koran, si ce n'est pour en extraire certaines formules qui entrent dans la composition des remèdes qu'il destine à ses clients. Ces formules ont été vraisemblablement apprises chez un marabout et elles résument sa connaissance du Koran.

Ibra ne doit pas son apprentissage thérapeutique aux marabouts, mais à une femme célèbre dans la région. Il s'agit de Buudi Jamel, grande chasseuse de sorciers, décédée depuis quelques années déjà. Celle-ci, au cours d'une tournée dans la région, lui apprit que les cauchemars dont il souffrait étant enfant étaient causés par les sorciers qui troublaient son sommeil.

Ibra est "né avec des dents" (**jibinaa nY'e**), état qui prédispose à la sorcellerie. En effet, une personne "née avec des dents" voit la nuit le monde des sorciers, ce qui provoque des cauchemars. Mais le plus grave réside dans le fait que les sorciers le voient également et cherchent à l'intégrer dans leur société : ils considèrent le **jibinaa nY'e** comme faisant partie des leurs. Les cauchemars de son plus jeune âge ont laissé place à des malaises divers dont l'origine n'arrive pas à être élucidée, jusqu'au jour où Ibra rencontre Buudi Jamel. Mais, avant cela, dès l'âge de 7 ans, il a étudié auprès de Hamet Faal (décédé), **bileejo** du village, pour se protéger contre les sorciers qui étaient attirés par le fait qu'il était "né avec des dents". Il a poursuivi son apprentissage auprès de multiples **bileeBe** à Mbagne, à Fondu, à Soringo (près de Kaedi) et à Sincu BamamBe. Mais sa véritable vocation, il l'a trouvée auprès de Buudi Jamel. Et c'est elle, de passage au village, qui fournit à Ibra la clé du mystère. Il prend donc rendez-vous avec elle pour suivre un traitement, et c'est ainsi qu'il la rejoint, quelques mois plus tard, à Tinale, en Mauritanie, où elle habite. Il va rester sept ans auprès d'elle, d'abord comme simple patient, puis comme disciple. Au cours de ces années, Ibra va apprendre à se protéger puis à lutter contre les sorciers. Buudi Jamel lui enseigne l'étiologie des **bileeBe** : chaque catégorie étiologique renvoie à des caractères symptomatiques différents qui relèvent de traitements particuliers. Nous verrons plus loin que le schéma est théorique et que la pratique thérapeutique quotidienne diffère de ces équations.

Ibra est spécialisé dans les maux causés par les sorciers, puisque c'est à cause d'eux qu'il a été entraîné dans le processus maladie - soins - apprentissage. Cependant, si Ibra est le seul à être "né avec des dents" parmi ses collatéraux, il existe un précédent d'attaque en sorcellerie chez une tante maternelle pour laquelle il avait beaucoup d'affection. C'est en partie pour la soigner qu'il a montré la volonté d'apprendre le **mbileewu** (savoir du **bileejo**). Ibra est le seul de son lignage à connaître le **mbileewu**. Cependant, il n'est pas le premier à avoir des connaissances spécialisées et son père qui était **ceerno Koran**, avait la connaissance magique de l'eau (**gandal ndiyam**) et de la lutte (**gandal bawDi** : savoir des tam-tam). C'est cette connaissance qui attirait la clientèle de son père, bien plus que le savoir coranique. D'autre part, son grand-père paternel, Hamet Haji, possédait le **gandal lasrari** qui est le savoir maraboutique secret qui permet de régner dans la magie des **bileeBe**. Ainsi, bien qu'Ibra soit d'une lignée maraboutique, les savoirs peu orthodoxes de ses ascendants ont certainement favorisé sa destinée de **bileejo**. En effet, on imagine mal qu'il se soit laissé aller à cette vocation si le contexte familial ne l'y avait pas aidé, même si, son père étant décédé assez jeune, il ne s'est trouvé personne pour l'influencer.

Imaginaire du mal

D'emblée, Ibra nous situe les sorciers comme étant des êtres malfaisants qui oeuvrent la nuit en "bouffant" certaines parties du corps de leurs victimes. "*La nuit, lorsque tout le monde dort, les sorciers se transforment en vautours et s'envolent très loin de leurs lieux d'origine pour aller manger*". Les sorciers s'attaquent au **Bernde** (1) de leurs victimes, et c'est le **fittaandu** (2) de l'individu transformé en vautour, qui s'envole la nuit pour aller rejoindre la société des sorciers.

Le sorcier est un buveur de sang (**yaroowo YiiYam**) : " il boit le sang du corps, la chair. C'est difficile de le voir car le **sukunya** peut habiter le corps d'une personne. Il rentre dans le ventre et provoque un avortement et personne ne le voit. Il bouffe une personne jusqu'au dernier morceau et personne ne le voit ... Le **sukunya** peut se transformer en serpent qui mord, ou en lion, ou en chien ou en mouche qui entre dans les narines, ou en vache qui donne un coup de corne, ou encore en épine".

(1) **Bernde** désigne un point du corps qui se situe dans la cage thoracique, au niveau du plexus solaire.

(2) **Fittaandu** désigne ce qu'on appelle approximativement principe vital ; nous aurons à redéfinir ce terme plus loin (chapitre 7)

Les sorciers sont organisés comme un double de la société humaine et ils organisent la nuit des banquets auxquels chaque membre, à tour de rôle, est tenu de contribuer : chaque membre de la société des sorciers se doit de payer la dette en chair humaine et, lorsque le contrat n'est pas rempli, le débiteur est consommé par des propres pairs pour annuler la dette.

Contrairement aux Azande qui n'admettent pas que la sorcellerie se pratique entre proches parents, il semble que chez les Haalpulaaren, elle soit fréquente, et désigne plus particulièrement le lignage utérin. Lorsque le problème de la dette se pose, il est fréquent d'employer en derniers recours le potentiel familial et de sacrifier un de ses membres.

En effet, un sorcier débiteur de chair sait qu'il risque de mourir s'il ne rembourse pas sa dette dans les plus brefs délais. La chasse est difficile et il est plus facile de prendre au nid ce qu'on a du mal à piéger en dehors. C'est pourquoi, dans la plupart des cas, les attaques en sorcellerie mettent en lumière des affaires de famille.

Réalité objective

Une attaque en sorcellerie peut être identifiée à travers des symptômes précis mais toute attaque en sorcellerie ne se reconnaît pas à ses symptômes ; en effet, la réalité biologique du mal n'est pas la seule à découvrir dans la recherche étiologique. L'équation symptôme x = sorcellerie n'est pas une équation absolue. L'élaboration du diagnostic ne se contente pas de l'observation objective du mal. Il est entièrement conditionné par la réalité sociale du mal, c'est-à-dire par le contexte dans lequel se déroule l'épisode de maladie et l'idée que s'en font les parties concernées par cette maladie. Ainsi, pour un pêcheur, l'attaque en sorcellerie est perçue comme une maladie fréquente dont il ne faut pas s'inquiéter outre mesure ; il est plus facile pour un pêcheur d'en accepter la connotation péjorative, contrairement à un *tooroodo* par exemple.

Toutefois, la plupart du temps, une attaque en sorcellerie se dénonce lorsque la victime entre brusquement en crise et/ou tombe brusquement dans une apathie proche du coma.

Réalité sociale

Celle-ci ne peut être entendue que dans une situation déterminée, avec tous les interlocuteurs en présence, à savoir : le malade, son entourage et le thérapeute. Des exemples nous seront donnés au cours de la description des consultations.

La réalité du mal met en scène trois séries de personnages dont chacun a un enjeu différent et qui doivent arriver à un consensus pour que la thérapie soit efficace. Ce sont le malade, son entourage que nous appelons pour simplifier le lignage, et les thérapeutes qui peuvent s'ajouter et/ou se succéder. Pour chacun de ces personnages, la maladie est un moyen d'expression : pour le patient, la maladie est l'expression individuelle d'une souffrance qui peut être à la fois physique, morale et sociale ; pour le lignage, la maladie est l'expression d'une faille dans le système de protection et de contrôle lignager ; pour le thérapeute, la maladie lui permet de montrer sa compétence, elle est son gagne-pain et l'occasion d'affirmer sa force. Pour la victime, elle est un constat de faiblesse. Mais, dans tous les cas, la maladie met en branle un mouvement : mouvements du malade et du lignage pour trouver une thérapie : mouvement-lutte du thérapeute pour neutraliser les agents du mal. La maladie n'est jamais statique et elle est perçue comme un élément extérieur qui vient troubler l'ordre intérieur du malade et de la société.

Ibra ne soigne pas seulement les maux causés par les sorciers, il travaille aussi dans le registre étiologique des jünneeji-seytaaneeji et du maraboutage. Après avoir décrit quelques consultations auxquelles il nous a été donné d'assister, nous reprendrons plus en détail l'univers étiologique d'Ibra.

I - LA CONSULTATION

Durant notre séjour chez Ibra, nous observons que ses clients viennent en catimini pour la plupart, soit très tôt le matin, à l'heure où les esprits ne sont pas encore bien éveillés, soit le soir, à la nuit tombée, lorsque tout devient ombres et silhouettes. La frontière entre la victime et l'agresseur n'est pas étanche. Ainsi, cette ambiguïté entache beaucoup la réputation du bileejo qui, sans être "personna non grata", demeure un être craint et méprisé des villageois : mépris et crainte déguisés sous des allures de raillerie que leur rend bien le contre-sorcier. Ainsi, lorsqu'il m'arrive de traverser le village en compagnie d'Ibra, celui-ci se plaît à me présenter un portrait peu reluisant de chacune des personnes que nous rencontrons sur notre chemin, surtout s'il s'agit de notables, crient haut et fort l'appartenance des uns et des autres au monde des sorciers. Cette attitude provocatrice du bileejo est à comprendre sur le mode de la plaisanterie, et rend compte de la rancoeur d'Ibra vis-à-vis de ses pairs qui refusent de reconnaître publiquement son talent. Et pourtant, il nous assure avoir été maintes fois l'artisan de la justice lors de litiges qui ont opposé deux adversaires à propos d'accusation de sorcellerie (1).

La clientèle d'Ibra est essentiellement composée de femmes et de jeunes adolescents des deux sexes. Les premières viennent chercher des remèdes et des protections pour toute la famille lorsqu'elles ne sont pas atteintes d'un mal précis. Les seconds sont généralement des enfants "nés avec des dents" ou ayant "l'ombre blanche", deux caractéristiques innées qui rendent vulnérables aux attaques des sorciers. La société haalpulaar considère les enfants et les femmes comme des êtres vulnérables mais si la pureté et la naïveté sont assignées aux premiers, la faiblesse physique et sociale des secondes n'a d'égal que leur pouvoir maléfique.

(1) Nous avons essayé de retrouver dans les archives de St-Louis et de Podor les traces de ces procès mais il semble que les poursuites se soient toujours arrêtées au moment de passer devant le juge d'instruction et comme nous l'a expliqué un ancien greffier de tribunal, les Toucouleur sont trop fiers et préfèrent abandonner les poursuites au moment d'exposer leurs querelles devant le juge.

Kummba Demba SOH et son fils Mahamadu SAL

Une jeune femme amène à Ibra un bébé âgé de moins d'un an qui souffre visiblement de maux de ventre. Il est malingre et refuse le sein de sa mère.

Ibra, installé sur une peau de mouton en face de sa cliente, reçoit dans une chambre transformée en grenier qui sent le poisson sec et la poussière de riz. Il est entouré de différents petits sacs dans lesquels il puise ses poudres.

Pour le moment, Ibra saisit sa tablette coranique sur laquelle il écrit un **innde Allah** (1). Puis, il s'adonne à la préparation d'un médicament, mélange de poudres et d'un sucre qu'il fait boire à l'enfant, lui pinçant le nez pour l'obliger à ouvrir la bouche. Une fois cette opération achevée, Ibra saisit l'enfant par les pieds en le tenant à la verticale et l'asperge d'eau sur le bas du dos, la tête et les membres inférieurs. Puis Ibra remet l'enfant à sa mère et lave la planchette coranique avec un morceau de tissu qu'il met ensuite dans une bouteille avec de l'eau et de la poudre de **eeri** (2). Il secoue la bouteille plusieurs fois avant de laver l'enfant avec ce mélange. Il commence par le sommet du crâne, le visage, le cou, le dos, les bras et le bas-ventre pour terminer par les membres inférieurs, car il faut toujours procéder de haut en bas pour faire descendre le mal.

Pendant la consultation, Ibra exécute toutes ces opérations avec une énergie proche de la fébrilité. Si l'enfant se met à pleurer au cours des soins, il s'arrête bien vite et, à la fin du traitement, il semble moins amorphe et prend le sein de sa mère. J'aurai l'occasion de le revoir les jours suivants et une rémission est visible. Avant de congédier sa cliente, Ibra lui donne une préparation qui doit être administrée en bain, matin et soir pendant sept jours. Il s'agit d'une composition de **Nayloowo**, de **iiwi** (3) et d'un **innde Allah**. Puis il lui recommande de se procurer du savon fait à partir de graisse animale et d'en enduire la tête de son enfant le soir au coucher. Pour terminer, il lui demande de revenir le lendemain.

(1) **innde Allah** = "nom de Dieu", prière faite au nom de Dieu

(2) **eeri** : *Sclerocarya birrea*, Anacardiacees.

(3) nous n'avons pas réussi à identifier ces 2 plantes.

Maintenant, Ibra passe à l'explication de texte et nous livre les détails de la maladie de cet enfant.

Sa maladie s'appelle **Besungu** (naissance). C'est un mal spécifique aux enfants âgés de moins d'un an ... "ça commence par la fontanelle, puis par la veine sous le menton qui se plie et qui empêche la langue de bouger, l'enfant ne peut plus téter et il a des diarrhées fréquentes avec du sang. Il a les yeux enfoncés dans les orbites."

La pratique thérapeutique habituelle consiste à brûler l'arête du nez de l'enfant. Mais Ibra, qui connaît bien cette maladie, ne cautérise jamais. A la place, il renverse l'enfant par les pieds en le maintenant à la verticale pour que "la veine au milieu du dos regagne sa position normale".

Le **Besungu** est causé par la mère de l'enfant. Celle-ci est malade depuis son accouchement. Elle a suivi un traitement à base de piqûres et cela ne fait guère de temps qu'elle est rétablie. C'est ce qui explique en partie l'aspect malingre de son enfant qui paraît n'avoir que quelques mois alors qu'il est proche de sa première année. Le **Besungu**, s'il n'est pas soigné à temps, peut entraîner la mort ou la paralysie vers l'âge de sept ans.

L'utilisation de versets coraniques (**aaya, innde Allah**) est très fréquente en pays toucouleur où l'Islam a fait son entrée au XIème siècle. Toutefois, ces écritures répondent plus à une pratique maraboutique, le **bileejo** faisant plutôt usage de la parole à travers les **cefi** (formules jaculatoires). L'usage incantatoire de la parole mise en oeuvre pour se concilier les esprits de toutes sortes est complémentaire chez Ibra des **Binndi** (écritures coraniques) dont l'emploi a une vertu thérapeutique essentielle. En effet, les **Binndi** sont macérées pour être bues ou prises en bain : l'absorption d'un verset coranique a une vertu thérapeutique qui agit directement sur l'individu sans passer par la voie transcendante. Le verset coranique agit par magie sympathique.

Au cours de la consultation, Ibra procède à deux manipulations sur le corps de l'enfant malade. Il commence par le prendre par les pieds en l'aspergeant de **leDDe** (1) au bas du dos, à la tête et sur les membres infé-

(1) **leDDe**. pl. de **lekki** : arbre, désigne tout ce qui est plante médicinale.

rieurs, parties du corps qui semblent être atteintes par le mal. Puis il remet l'enfant en position normale et le lave avec un autre remède, en partant cette fois-ci de la tête pour redescendre jusqu'aux pieds. Ibra nous explique qu'il faut faire descendre la maladie : le renversement de l'enfant par Ibra nous semble avoir pour but de faire remonter le mal jusqu'à la tête pour qu'il puisse ensuite descendre, puisque une fois arrivé dans la tête, le mal ne peut pas monter plus haut. Ainsi, Ibra accélère le processus de propagation du mal dans un premier temps.

Le massage du haut du corps vers le bas et jusqu'aux extrémités du corps permet de s'assurer de l'expulsion du mal. D'autre part, bien souvent le mal doit s'extérioriser par des signes visibles pour être assuré que la guérison est proche : ainsi, une femme sous traitement de pénicilline pour une infection dentaire faisait une allergie avec une éruption de boutons et voyait là le signe réconfortant de la guérison proche parce que "la maladie sortait".

De manière générale, les maux ayant des manifestations cutanées sont reconnus comme proches de la guérison, une fois l'étape des boutons apparue, et les remèdes pour ce type de maux consistent à faire sortir les boutons, ou au contraire à attendre que les boutons soient présents pour éviter qu'un traitement inadéquat ne les empêche de sortir.

Hawa JAH de Dionqui Irlaabe

Au cours de la matinée, nous remarquons une petite vieille qui est venue hier soir. Elle est arrivée avec 50 CFA et un moud de mil. Ibra lui a donné des poudres de **bofi** et **falaYel**(1) pour préciser son diagnostic en lui demandant de revenir aujourd'hui.

Sa maladie lui fait mal aux jambes et au ventre ; elle a des spasmes et souffre de constipation. Aujourd'hui, elle a déféqué et le mal est remonté au **Bernde** et en haut du dos, sous la nuque. Ibra diagnostique le **hendu** qui se propage dans tout le corps.

(1) **falaYel** : Cassia italica

Korka Daado ANN, captive de la famille

Une vieille femme est en traitement chez Ibra. Celui-ci a diagnostiqué le **hendu**. "Elle a le corps inerte comme de la gomme". Ibra me montre une de ses jambes en pinçant la peau et me dit : "tu vois". Je ne vois rien sinon une peau très sèche mais je crois comprendre ce que veut me montrer Ibra : elle ne se remet pas immédiatement en place lorsqu'il la pince ; la peau reste immobile un moment et manque de souplesse.

Ibra essaye de faire craquer les os des orteils de la vieille femme, en leur faisant des élongations, sans succès. Ibra explique que le **hendu** n'est pas encore sorti car les os ne craquent pas. Il recommande à la vieille captive de ne pas manger de sel pendant trois jours car le mal est en train de descendre mais le sel l'empêche de sortir.

Le **hendu**, c'est le vent qui souffle, ou le tourbillon qui annonce la présence des **jinnéiji** ou le pet indélicat que laisse échapper une personne. C'est aussi le vent des **jinnéiji** qui s'infiltra dans le corps de la personne humaine, provoquant des symptômes tels que l'engourdissement des membres allant jusqu'à la paralysie, l'enflement du corps ou d'un membre. Le **hendu** ne pénètre pas par les orifices habituels (oeil, oreille, narine, anus ou vagin), mais par la peau. Comme toujours, le mal se propage vers le haut et la tâche d'Ibra est de le faire descendre.

L'interdiction du sel par Ibra est plus le fait de l'acculturation qu'une pratique traditionnelle ; les gens retiennent souvent de la médecine occidentale les interdits alimentaires comme le sel, le café, la kola ou le sucre, qui sont tous, à des degrés divers, des produits importés. Par ailleurs, l'interdiction de sel liée à la tension appartient désormais à la nosologie haal-pulaar.

Hammadi Baaba JAH de Fonde Jeeri

Un grand Peul, la cinquantaine, un peu agité, vient rendre visite à notre hôte. Ibra en profite pour nous le présenter et nous explique son comporte-

ment par des événements qui se sont produits l'année dernière.

A l'époque, JAH postulait la place de chef de village et il était en rivalité avec ses parents directs qui, eux-mêmes, briguaient le poste. JAH a lamentablement échoué, vaincu par le maraboutage de ses adversaires et la preuve en est sa perte progressive de **hakkille** (principe d'intelligence).

"Hammadi a cru être le plus fort et il a échoué", nous répète Ibra avec un petit air de satisfaction. La force est de savoir mesurer sa puissance et pouvoir l'augmenter par des moyens magiques si elle se révèle insuffisante. Le tort d'Hammadi JAH est sans doute de ne pas avoir consulté à temps Ibra.

Celui-ci nous raconte avoir soigné la fille d'Hammadi pour une toute autre affaire : Jamilata, enceinte et à terme, n'arrivait pas à accoucher. Son père envoya son neveu quérir Ibra : "l'enfant est mort-né, c'est moi qui l'ai tué dans le ventre de sa mère pour sauver celle-ci", nous affirme Ibra. Pour ce faire, il a fait boire à la parturiente un breuvage composé de racines pilées de **baxani** (*Tinospora bakis*, Menispermacède), macérées dans de l'eau avec des racines de **gumibaleewi** (*Capparis corymbosa*, Capparidaceae).

Ibra ne nous donne pas les raisons de la difficulté d'accoucher de la jeune femme et nous indique des recettes pour avorter.

Dans le cas présent, Ibra reconnaît un maraboutage au fait que Hammadi perd peu à peu son **hakkille**. Le contenu sémantique de **hakkille** regroupe différents caractères de la personne humaine que nous définissons comme "principe d'intelligence" et qui englobe tout ce qui dépend de l'intellect. Nous verrons plus en détail la place de ce concept dans l'analyse des composantes de la personne.

Le maraboutage est un procédé magique qui passe par l'intermédiaire d'objets qui sont "travaillés" pour "attacher" la personne visée. En général, le maraboutage désigne un conflit entre des égaux car c'est entre pairs que s'exerce la rivalité.

Consultation à Bito

Nous sommes lundi et, en fin de matinée, Ibra nous apprend qu'une femme peule résidant dans un village voisin, à deux kilomètres d'ici, a fait appel à ses services et qu'il compte se rendre chez elle en fin d'après-midi. Il accepte notre compagnie.

En arrivant, nous trouvons une femme allongée sur un **danki** (1), entièrement recouverte d'un pagne, comme pour dormir. Avant de l'observer, Ibra se retire un moment avec la mère de la malade dans la pénombre du vestibule où se déroulera la consultation.

Avant de toucher la malade qui a du mal à se tenir assise, Ibra demande 100 CFA ou une poignée de mil ou de riz à la mère. Ce don va servir d'intermédiaire entre la malade et son traitant.

Ibra touche la pièce de 100 CFA, puis il se met à observer la malade. Plus tard, cet argent sera donné en aumône car ce don ne doit pas être consommé par Ibra.

Ibra commence à tâter la tête, puis les membres de la jeune fille. Il retourne la paume de sa main gauche et la scrute en crachant dessus. Puis il prend une brindille qu'il sectionne à une longueur de 7 cm (à peu près la longueur du majeur) : il démarque 5 points au niveau de la pliure interne du bras gauche et compte le nombre de longueurs avec le brin cassé, de la pliure du bras à l'extrémité du majeur. Il réitère l'opération avec le bras droit, avant d'examiner les pupilles de la malade et lui tâter le cou. La mère intervient pour demander si sa fille est pure ou non (2).

Ibra répond que la jeune fille est **pure**, mais que son mal provient du **hendu** qui est provoqué par les **buveurs de sang** (3). Intermède pendant lequel Ibra attend qu'on lui demande de prendre en charge le traitement de la malade. La mère nous raconte qu'elle a fait appel à Ibra parce que l'infirmier de Cubalel a refusé de se déplacer pour venir examiner la jeune fille

(1) **le danki** est un genre de lit en bois soutenu par des étais, sur lequel on s'allonge dans la journée à l'ombre d'un **caali** (toit en branchage) qui protège le **danki**.

(2) **o laabi, o laabaani** : "elle est pure ou elle n'est pas pure," métaphore qui désigne une personne aux prises avec les sorciers.

(3) **YarooBe YiiYaam** : buveurs de sang, métaphore qui désigne les sorciers.

qui est dans l'incapacité de se mouvoir. Pourtant, hier, elle s'est réveillée un peu mieux mais elle est de nouveau tombée dans une phase d'apathie au cours de la journée et c'est pourquoi elle a fait mander Ibra. Nous apprendrons plus tard qu'elle le connaît depuis longtemps mais que c'est la première fois qu'elle le consulte. Ils sont de la même classe d'âge. La mère demande à Ibra de commencer le traitement. Celui-ci exige d'abord le **hoore kuDol** (1), qui s'élève à 2000 CFA (40 FF) après marchandise. Il précise que son traitement doit être suivi au pied de la lettre, sans interférence d'un quelconque autre traitement. La cure proprement dite commence : Ibra récite des **cefi**(2) et masse la tête de la souffrante en lui crachant dessus à plusieurs reprises. La mère apporte le **hoore kuDol**. Ibra fait une aumône de 100 F CFA avant de sortir ses potions. Il est 19 heures, l'heure de la prière. En revenant de prier, Ibra demande qu'on lui apporte un fourneau dans lequel il va jeter des poudres que la patiente va inhale. Les fumigations qu'inhale la jeune fille vont servir aussi à tous les enfants de la maisonnée ainsi qu'à la mère. Il s'agit de fumigation de **barkeewi** (3), plante anti-sorciers. Les premiers soins ont été donnés et Ibra recommande à la mère d'envoyer quelqu'un chercher les médicaments qu'il préparera de retour chez lui. Il s'agit de poudres à faire macérer dans l'eau qui sert à la toilette et qui sont à administrer en bain, matin et soir, sauf le vendredi.

Ibra promet de revenir samedi et, sur des souhaits de prompt rétablissement, nous rentrons à . Cubalel.

La consultation s'est déroulée en quatre phases successives :

a) Introduction

Conversation entre Ibra et la mère de la jeune fille souffrante.

b) Observation clinique

1. Ibra prend contact avec la malade par l'intermédiaire d'une pièce de 100 CFA.

2. Ibra prend connaissance de la malade physiquement en lui tâtant différentes parties du corps.

(1) **hoore kuDol** : tête de la plume, métaphore qui désigne l'avance que reçoit le marabout avant de commencer son travail. Beaucoup de thérapeutes ont adopté cette pratique maraboutique.

(2) **cefi** : formules jaculatoires qui sont du domaine pré-islamique.

(3) **barkeewi** : *Bauhinia Thonningii*.

3. Ibra utilise une certaine technique d'observation pour élaborer un diagnostic qui va se faire par dénégation. En effet, la technique utilisée s'applique à la recherche des sorciers.

c) Diagnostic

1. Ibra adresse à la mère les résultats de son observation.
2. Intermède pendant lequel la mère de la malade va décider si elle demande ou non à Ibra d'assurer la cure thérapeutique. Jusqu'à présent Ibra a été consulté comme ANNONCIATEUR et DEVIN.

d) Traitement

Une première partie du traitement consiste à protéger le malade et l'ensemble de sa famille contre les sorciers.

Pendant les quatre phases de cette consultation, une seule va être uniquement consacrée à la jeune malade. A aucun moment Ibra ne va l'interroger ; celle-ci est l'objet du dialogue entre Ibra et sa mère et cette dernière représente l'interrogation sociale tandis qu'Ibra représente l'explication et la justification à l'interrogation de la mère sur les causes de la maladie de sa fille.

C'est après avoir établi un diagnostic que Ibra entre dans la phase curative. Jusqu'à cette étape, il n'est consulté que comme observateur. Les différentes techniques d'observation qui suivent sont toutes exécutées dans le but exprès de traquer les sorciers.

L'examen attentif des mains et des yeux renvoie à l'absence et la présence de sang dans le corps (pâleur des paumes et rougeur des yeux indiquant la présence d'un buveur de sang). Le massage du cou et plus particulièrement de la nuque permet de s'assurer que la victime de sorcellerie n'est pas elle-même une sorcière. Si tel était le cas, la cicatrice des "yeux de derrière" apparaîtrait au toucher du **bileejo**, car chacun sait que les sorciers, en plus des yeux sur la face, possèdent deux yeux sur la nuque. Nous voyons donc que le diagnostic d'Ibra procède par élimination. Quant à savoir pourquoi Ibra diagnostique le **hendu**, nous ne pouvons que faire des suppositions à partir d'observations précédentes. Il semble que l'apathie et l'incapacité de se mouvoir, "avoir le corps comme de la gomme", favorise un diagnostic de **hendu**.

Sur le chemin du retour, Ibra nous annonce qu'il gagnera 6000 CFA de plus, au terme de la guérison. Au cas où son traitement se révèlerait inadéquat, il ne sera pas redevable du **hoore kuDol** qui aura servi à la préparation des médications. Il remet à chacune des personnes présentes pendant la consultation, et n'appartenant pas à la famille de la patiente, la somme de 250 CFA : Ibra nous explique que c'est une obligation pour lui de reverser une partie du **hoore kuDol** à ceux qui l'ont accompagné, s'il veut que sa cure soit efficace. Nous pensons qu'il s'agit là d'une pratique visant à annihiler toute volonté maléfique de la part des observateurs.

La nuit tombe brusquement et nous suivons Ibra qui, malgré sa courte taille, marche d'un bon pas. Sa démarche, son débit de paroles, tout concorde à traduire une grande agitation et c'est d'une voix inquiète qu'il nous conte tous les dangers auxquels il est exposé dans sa fonction de contre-sorcier. Ainsi, pour garder son pouvoir, il lui faut sans cesse surveiller l'ennemi qui n'attend qu'un faux pas pour l'anéantir.

Cette lutte incessante du chasseur de sorcier avec ses pairs (le contre-sorcier étant un sorcier marqué positivement) oblige ce dernier à se protéger la nuit, moment où il est le plus vulnérable. En effet, Ibra livre ses combats avec les sorciers nuitamment, car c'est dans l'obscurité que les sorciers se livrent à leur sport favori, la chasse anthropophage.

Toujours marchant d'un pas vif, Ibra nous expose les multiples dangers qu'il encourt chaque nuit s'il oublie de réciter ses **cefi** avant de se coucher. Il nous donne pour exemple d'imprudence fatale le cas d'un autre **bileejo** de Cubalel que nous n'avons jamais interrogé pour les raisons qui suivent.

Au moment où nous séjournons au village, Demba SIH fait beaucoup parler de lui. Un litige divise le village et le **bileejo** a un comportement outrancier. Il est prêt à se battre avec ses parents pour prendre la défense de son parti. Lors d'une altercation, il prononce des propos tellement incohérents, en menaçant de battre son propre cousin, que le village murmure qu'il a perdu la partie et que les sorciers ont eu raison de lui. A partir de ce moment là, il est persona non grata dans les réunions et sa famille le tient pour ainsi dire prisonnier chez lui afin d'éviter qu'il ne se livre à un acte de violence que tous auraient à regretter.

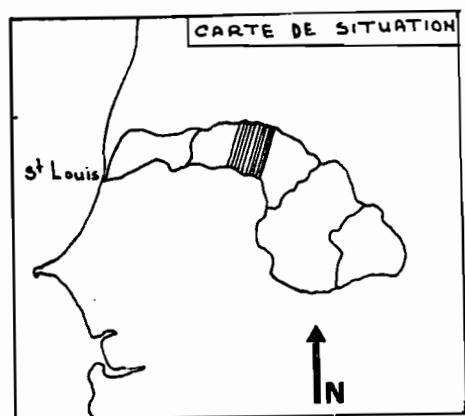
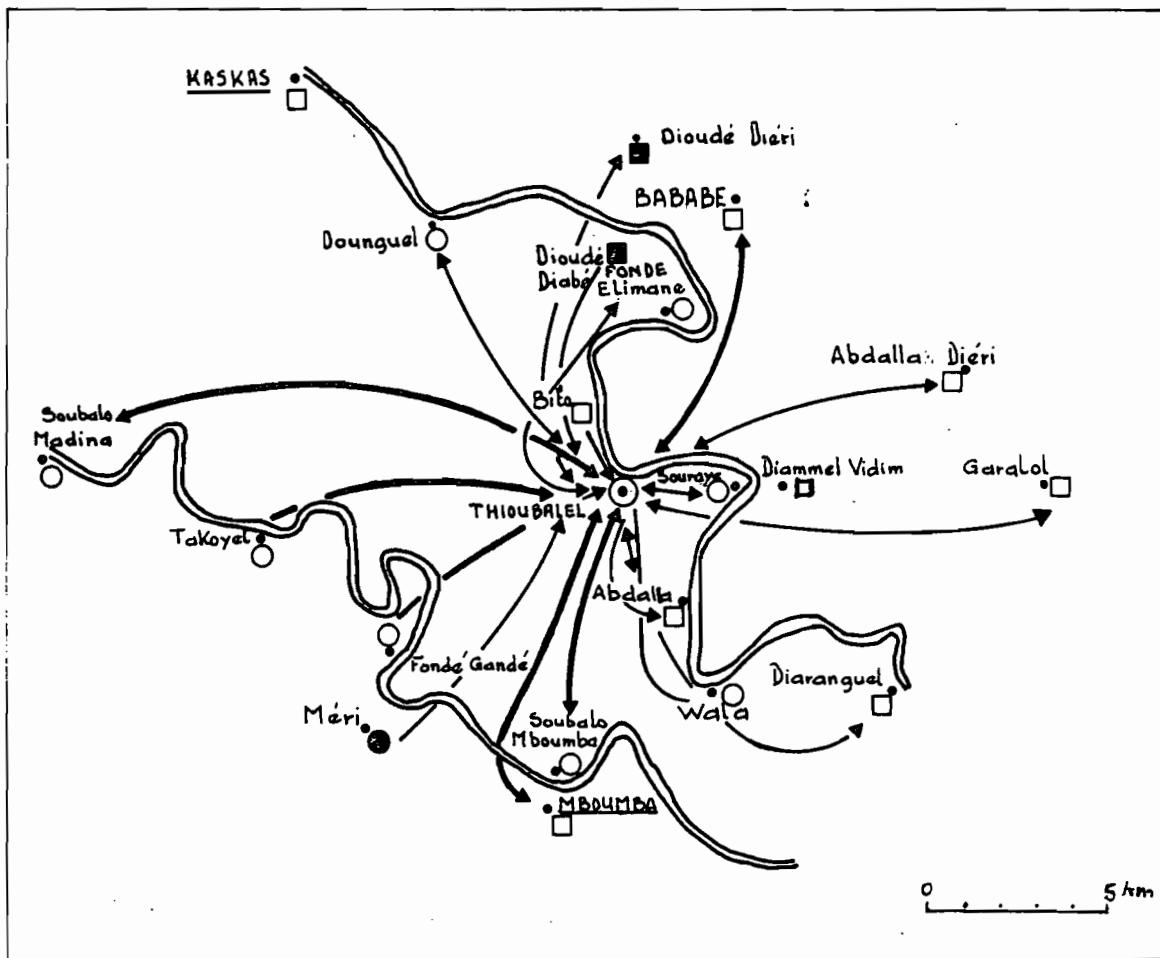
Pour Ibra, SIH est victime de sorcellerie parce qu'il a négligé ses protections. Chaque soir, sans exception, le **bileejo** est tenu de réciter une série de **cefi** qui le protègent durant son sommeil.

Ibra ne semble pas se réjouir de l'éviction d'un concurrent, lui si narquois d'ordinaire. Au contraire, cette lente dégradation de son confrère le déroute et lui fait peur. L'aventure malheureuse de SIH s'est produite il y a deux jours et "un **bileejo** ne meurt jamais tranquillement", nous confirme Ibra avec résignation. Un jour ou l'autre, il est victime de ceux qu'il pourchasse avec tant de véhémence et c'est alors le **hoore rufnde**, le renversement de la tête qui est le siège de la raison.

Avant de rassembler les différents éléments de l'univers étiologique d'Ibra, qui nous ont été fournis au cours des consultations qui précèdent, voici un bref exposé à propos de l'origine sociale et géographique de sa clientèle :

Au cours de notre séjour chez Ibra, nous avons rencontré peu de patients qui habitaient le village, exception faite des parents proches ou des captifs de case. Très vite, nous avons compris que la spécialité d'Ibra oblige à une attitude d'évitement de la part des villageois qui veulent empêcher que ne tombe sur eux le soupçon de sorcellerie. Ce n'est pas au **bileejo** de son village qu'il faut confier ses problèmes mais à celui qui vit hors de portée de la rumeur publique : consulter un contre-sorcier ne doit pas se faire au vu et au su de tout le monde et l'anonymat est à préserver, même si la tâche est difficile. C'est pourquoi la plupart des **bileeBe** sont des thérapeutes itinérants, et Ibra ne fait pas exception à la règle.

Durant la saison sèche, Ibra a l'habitude de parcourir une zone d'influence autour de Cubalel, pendant 8 à 10 jours environ, tous les deux mois. Avec l'implantation de la rizière qui occupe une grande partie de la saison sèche, ses tournées se font plus rares. Ibra passe de village en village, logeant chez d'anciens clients, chez qui il reçoit ses nouveaux patients. Ce périple le conduit, dans la majorité des cas, dans des villages de pêcheurs.



- - Village d'Ibra
 - - Village Toroobe
 - - Village Sebbe
 - - Village Subalbe
 - - Village Fulbe
 - Village de - de 5 clients.
 - Village de + de 5 clients.
- KASKAS - Chef-lieu d'Arrondissement.
- MBOUTABA - Chef-lieu de Communauté rurale.

Fonde Gande est le village qui amène à Ibra le plus de clients : parmi les 12 malades dont il nous décrit les maux, Ibra recense quatre personnes "nées avec des dents", 5 victimes de sorcellerie-anthropophagie et une sorcière repentie. Cette dernière avait été accusée publiquement et l'affaire ayant été portée devant le chef d'arrondissement, celui-ci avait fait appel à Ibra pour arbitrer la querelle. Ce dernier a confirmé l'accusation et la supposée sorcière a accepté de se faire soigner. Ibra lui a fait vomir les âmes de ses victimes au cours d'une séance d'exorcisme (fumigations). Puis il lui a fait deux incisions sur la nuque pour faire disparaître les yeux de son ancienne condition et il lui a appris les **cefi** pour se défendre contre ses anciens complices.

Takoyel, Soubalo Madina et Soubalo Mbumba sont, avec Fonde Gande, des villages de pêcheurs et c'est parmi eux qu'Ibra trouve sa clientèle la plus nombreuse. Parmi les 16 villages qu'il fréquente, 8 sont des villages de **subalBe**, 5 sont des villages **toorooBe**, 2 sont des villages **seBBe** et Meri est le seul village de **fulBe**.

L'opinion courante veut que les villages de pêcheurs soient des villages où les habitants et les sorciers coexistent allègrement, opinion confirmée par nos enquêtes auprès de femmes pêcheuses, fortement touchées par les attaques en sorcellerie par rapport aux femmes d'autres groupes statutaires.

Le soupçon de sorcellerie ne gêne nullement les pêcheurs et chaque fois que nous demandons à un **bileejo** de nous citer le nom de quelques sorciers, il nomme, en général, des pêcheurs ou des captifs. Les pêcheurs sont trop craints à cause de leur arrogance et de leur franc-parler pour que le soupçon de sorcellerie laisse place à une accusation publique. Les captifs, eux, n'ont pas d'existence sociale publique pour qu'une accusation bouleverse l'ordre social sauf si, derrière le captif, c'est son maître qui est visé expressément.

Ces dernières années, Ibra avait l'habitude de se rendre à Dakar pendant la saison des pluies. Maintenant, s'il se rend à Dakar, c'est qu'une affaire touchant des gens du Fleuve a des protagonistes à Dakar. Il en profite pour rendre des visites régulières à l'hôpital psychiatrique de Fann et de Thiaroye, où les clients abondent.

Il nous faut préciser que l'initiatrice d'Ibra, Buudi Jamel, était en étroite relation avec le professeur Collomb, instigateur au Sénégal de la collaboration entre psychiatres et guérisseurs traditionnels. Par voie de conséquence, Ibra a assisté pendant trois hivernages au pinc (1) de Fann, où on lui a délivré une attestation de présence qu'il a l'habitude de brandir comme un diplôme.

Ibra herborise car, le plus souvent, c'est lui qui fournit les plantes transformées en médication à ses clients. Il faut partir de bon matin afin de pouvoir rentrer en fin de matinée, l'après-midi n'étant guère propice à ce genre de travail, d'autant plus qu'en rentrant, il faut avoir le temps d'aborder la première phase de transformation des plantes, qui consiste en l'étendage et le séchage de la récolte du jour, avant de procéder au pilage.

C'est en Mauritanie que nous allons herboriser, dans les hautes terres (jeeri) de la rive droite du fleuve, à environ 6 kilomètres au nord-ouest du village. Ibra a l'habitude d'aller chercher les leDDe le lundi et le jeudi matin. Pendant l'hivernage, les plantes ne sont pas curatives.

Ce sont les plantes parasites qui vont retenir notre attention. Aux abords de chaque arbre, on se doit de le saluer : "a salaamalekuun lekki Annabi Muusa" = "je te salue arbre du Prophète Moussa," dit-on lorsqu'on ne connaît pas le cefol (*) spécifique à l'arbre qui nous intéresse. Puis on s'en approche par l'est pour s'en retourner par l'ouest, une fois la cueillette achevée.

Ibra va cueillir le to'onaawi (2) de plusieurs arbres. Tous les to'onaawi (gui) proviennent de la même plante parasite.

to'onaawi barkeewi : gui du Bauhinia Thonningii

plante anti-sorcier ; en fumigation.

les feuilles de **barkeewi** en inhalation sont utilisées pour lutter contre les maux de dents et de tête.

(1) **pinc** : réunion publique en wolof ; désigne la réunion bi-hebdomadaire qui réunit l'ensemble du personnel de l'hôpital avec les malades et les accompagnants pour un débat ouvert à toutes les questions.

(2) **to'onaawi** : Tapinanthus bangwensis, loranthacées.

(3) **cefol**, singulier de **cefi** (incantations magiques)

- to'onaawi caski** : gui de l'Acacia albida, Mimosacées.
Les pêcheurs la mettent dans leurs filets pour s'assurer une pêche abondante.
Plante anti-sorcier ; en fumigation avec la précédente.
- to'onaawi koyli** : gui du Mytragyna inermis, Rubiacées.
Plante servant à acquérir une fonction de chef (**Bayre Iaamu**)
Ecorces de **koyli** en décoction pour les maux de ventre.

Toutes ces plantes sont utilisées dans le grand combat contre les sorciers. Le gui joue un rôle très important dans la préparation des remèdes contre la sorcellerie et il est souvent recommandé de cueillir le gui le plus haut perché sur l'arbre. **To'onaawi** contient l'idée de "ce qui est en haut".

Les **to'onaawi** sont utilisés pour la lutte anti-sorcier et pour la recherche du pouvoir et de la richesse ; SORCELLERIE - POUVOIR - RICHESSE - sont sur le même plan dans la phytothérapie.

Cette sortie au bois était destinée à nous montrer les plantes anti-sorcier et nous rentrons au village vers 13 heures. L'après-midi, Ibra pilera les plantes qu'il a mis à sécher sur le toit des maisons. Généralement, c'est lui qui pile car il n'a pas de disciple à qui confier la tâche. N'importe qui ne peut pas piler impunément ces plantes. Il faut avoir une tête grande (**hoore mawnde**) pour être initié aux formules qui sont associés au pilage des plantes, même s'il suffit de piler les plantes en y ajoutant une fourmi lorsqu'on ne connaît pas les **cefi**.

Le concept de **hoore mawnde** répond à l'idée de savoir mystérieux. Parfois, il est dit de certains individus qu'ils sont nés avec une "tête grande". Il s'agit là d'une connaissance innée qui les distingue de leurs camarades et qui les prédispose au métier de **bileejo**. De façon générale, le qualificatif de **hoore mawnde** désigne un certain savoir qu'il n'est pas donné à tous d'acquérir.

II - L'UNIVERS ETIOLOGIQUE D'IBRA

Description symbolique :

1. Les sukunyaaBe (1), sorciers anthropophages

Voici ce que nous dit Ibra de l'origine des **sukunyaaBe** :

"Les sorciers sont venus par le sang du nez de Mahomet ; il a donné son sang à quelqu'un pour qu'il le jette très loin. Mais celui-ci a voulu le boire parce que c'était le sang de Mahomet. En revenant, il avoua à Mahomet avoir bu son sang. Mahomet lui dit qu'il avait commis une mauvaise action et que tous ses descendants seraient des buveurs de sang".

Ainsi, le fait d'avoir goûté le sang humain par adoration du prophète va condamner la descendance du fautif à la malédiction de commettre à nouveau l'acte prohibé.

Ibra décrit le sorcier comme étant une personne qui a deux ailes et quatre yeux : derrière le cou, sur la nuque, le sorcier possède deux yeux supplémentaires avec lesquels il regarde sa victime. Ce regard provoque chez elle le **jiitol** qui se traduit par un évanouissement (**o yaani** = elle tombe), au moment même où le buveur se transforme en **hendu** pour pénétrer le corps de celle-ci. Lorsque la proie est une femme, le sorcier entre par l'oreille gauche pour se propager par le même côté avant d'aller lui prendre le **Bernde** : le sorcier souffle du **hendu** dans le **Bernde** de la personne, action qui provoque le **jiitol**. Lorsque la victime est un homme, le scénario est inversé.

L'identification du sorcier se fait à travers l'observation de marques physiques qui le différencient. Ainsi, dès qu'un client se présente pour des troubles qui peuvent laisser supposer une affaire de sorcellerie, Ibra lui prend les deux mains et se met à les examiner attentivement : il mesure les auriculaires par rapport aux annulaires. L'auriculaire doit être à hauteur de la dernière phalange de l'annulaire. S'il est inférieur à la pliure c'est que son propriétaire est un sorcier. A l'inverse, s'il est supérieur, c'est que son propriétaire est victime de sorcellerie. De la même façon, la pâleur des paumes et la rougeur des yeux permettent de poser un diagnostic de sorcellerie.

(1) **sukunyaaBe**, pluriel de **sukunya** : terme emprunté au Soninke.

Le sorcier, qui est une personne humaine, laisse son **wonkii** en place tandis que son **fittaandu** se transforme en vautour pour aller chasser. **Wonkii** et **fittaandu** désignent deux instances de la personne humaine difficiles à définir : les dictionnaires les donnent pour synonymes avec la nuance que le premier terme désigne une certaine matérialité (être humain - souffle vital) tandis que le second désigne une certaine intellectualité (âme - esprit - principe vital).

A Bito, Ibra a diagnostiqué le **hendu** provoqué par les **yaroobe** **YiiYam**. Or, jusqu'à présent, nous avons dit que le **hendu** était provoqué par les **jinneeji**. Il existe, dans l'univers imaginaire des **jinneeji-seytaaneeji** et des **sukunyaaBe**, des liens qui unissent le **sukunya** au **jinne** : en effet, lorsque le sorcier se trouve avec une chasse trop abondante, il peut confier le **fittaandu** de sa proie aux **jinneeji** qui seront chargés de le lui restituer à sa demande. La victime de sorcellerie se trouve ainsi affublée de symptômes relevant d'une attaque par les **jinneeji** comme le **hendu**, mais lors de la cure, le thérapeute qui diagnostique uniquement le **hendu** verra son traitement donner des résultats négatifs.

2. Les jinneeji-seytaaneeji, génies et diables

"Les jinneeji sont venus avant le Koran puisque, lorsque le Koran descendait sur Mahomet, les jinneeji étaient déjà là", "tautologise" Ibra. "... certains jinneeji vont au paradis, d'autres vont en enfer. Les jinneeji et les hommes sont pareils. Ils suivent Dieu et le connaissent. Le jinne n'a qu'un bras et une jambe. Il a une démarche claudicante et ne mange pas par la bouche comme les humains".

En fait, le **jinne** peut revêtir différentes formes mais ce qui est permanent chez lui, c'est sa monstruosité et sa claudication. La vision d'un **jinne** peut rendre fou, tellement son image est effrayante. C'est à certains moments de la journée (entre midi et quatorze heures, et au crépuscule) et dans certains lieux qu'il est sage de ne pas fréquenter en solitaire (place déserte, brousse et en particulier certains arbres) que rôdent les **jinneeji**.

La vision du **jinne** provoque la perte de **hakkille**. Pour le retrouver, certains marabouts utilisent des **binndi** (écritures coraniques) que la victime accroche autour du cou ; mais certains **jinneeji** sont complètement indifférents aux écritures coraniques et refusent de rendre le **hakkille** : la victime reste alors irrémédiablement folle.

Les **seytaaneeji**, contrairement aux **jinneeji**, sont des créatures de Dieu qui ont été maudites. Les **seytaaneeji** provoquent les mêmes maux que les **jinneeji** mais à une moindre échelle et ils se confondent : tout comme le **jinne**, le **seytaane** a pour moyen d'action le **hendu** : c'est le vent qui refroidit un côté du corps jusqu'à le rendre "mort comme de la gomme" ou alors qui "gonfle le corps". Le **hendu** attaque n'importe quelle partie du corps mais s'attache plutôt aux membres et à une moitié du corps.

Ibra emploie indifféremment **jinneeji** et **seytaaneeji** pour décrire les mêmes faits, aussi nous les juxtaposons. Toutefois, il est certain qu'à l'origine ils appartenaient à deux registres différents, comme nous l'explique Ibra lorsqu'il nous dit que les **jinneeji** étaient là avant le Koran. A ce propos, nous nous sommes aperçus que le **jinne** recouvre trois types de personnages :

1. Le **jinne** double de la personne humaine, qui en est aussi le protecteur, auquel le devin s'adresse dans son interrogation sur les causes du malheur de cette même personne.

2. Le **jinne** d'obédience islamique, qui peut être marqué positivement et, dans ce cas, il rejoint le **jinne** protecteur de la personne, ou négativement, et alors, il s'apparente au **seytaane**. Il n'y a pas unicité du **seytaane** mais pluralité de **seytaaneeji**, dont le père fondateur est Iblis. C'est Moussa qui est l'ancêtre des **jinneeji**.

3. Le **jinne**, génie antérieur à l'Islam, être malin qui est le plus difficile à mater et qui est cause de folie irréversible parce qu'il n'a ni Dieu, ni maître.

Pour plus de commodité, nous emploierons toujours **jinneeji-seytaaneeji** juxtaposé, exception faite des rares cas où ils sont antagonistes.

Outre par l'apparence, les modes d'action des **sukunyaaBe** et des **jinneeji-seytaaneeji** diffèrent de plusieurs manières : le **sukunya** attaque sa victime en la pénétrant par ce qui est perçu comme les ouvertures naturelles du corps (oreilles, narines, bouche, vagin et anus), tandis que le **jinneeji-seytaane** s'infiltre par ce qui est perçu comme l'enveloppe du corps, la frontière entre le dedans et le dehors, c'est-à-dire la peau.

D'autre part, le sorcier peut se loger dans le corps qu'il pénètre pour y manger le **Berde**, tandis que le **jinne-seytaane** ne fait que passer, laissant sur ses traces une sensation de froideur et d'engourdissement, "comme des fourmis qui marchent dans le corps", le **jinne-seytaane** s'échappant avec le **hakkille** de sa victime.

Par ailleurs, le rêve, qui a un rôle important dans la divination et l'élaboration du diagnostic, renouvelle l'opposition entre **sukunyaaBe** et **jinneeji-seytaaneeji** : dans les rêves associés aux **sukunyaaBe**, la victime rêve qu'elle est poursuivie par des personnes à la mine patibulaire ou par des étrangers. Les poursuivants veulent la frapper et/ou la tuer. Pour le **bileejo**, lorsque la personne rêve que ses poursuivants la tuent, il n'y a plus grand espoir de la sauver dans la vie réelle.

Dans les rêves associés aux **jinneeji-seytaaneeji**, la victime fait un rêve agréable dans lequel elle rencontre un ou plusieurs étrangers qui lui sourient et la convient à les rejoindre, ce qu'elle s'empresse d'accepter. Le rêve érotique est, de même, associé aux **jinneeji-seytaaneeji** qui séduisent leurs victimes sous l'apparence du conjoint du rêveur ou d'un étranger à belle allure.

Pour le maraboutage (**badanal-ligge**), il n'est pas besoin de passer par le rêve puisque une personne maraboutée sait qu'elle est maraboutée avant même que le marabout ou le **bileejo** ne le confirme : elle le sent à des incidents qui troublent sa vie quotidienne jusqu'à l'empoisonner, des accidents qui n'ont pour origine que la maladresse ou le hasard et vont alimenter une interrogation sur l'auteur présumé de ces mésaventures.

Ibra est chasseur de sorciers mais ce n'est pas sa fonction exclusive : le **bileejo**, dont la tâche principale est de contrecarrer les projets des sorciers n'est pas limité dans ses attributions thérapeutiques.

Ibra est un guérisseur plurifonctionnel ; sa compétence s'étend à toutes les maladies. Sa thérapeutique fait participer l'univers étiologique haalpu-laar en entier (**sukunyaaBe**, **jinneeji-seytaaneeji**, **ligge/badanal**). Il maîtrise toutes les techniques de soin : il emploie aussi bien les écritures coraniques, les plantes médicinales (**leDDe**) et les incantations magiques (**cefi**). A chaque maladie correspond un type de soins : les écritures coraniques sont très efficaces contre les maux causés par les **jinneeji-seytaaneeji**. A l'inverse, ce sont les **leDDe** et les **cefi** qui doivent être utilisés en cas de sorcellerie.

D'autre part, si Ibra a tendance à formuler plus facilement un diagnostic de sorcellerie du fait de sa spécialisation dans ce domaine, il peut être sollicité pour des maux bénins qui n'amorcent pas une quête étiologique. Toutefois, étant donné la mauvaise réputation dont sont entourés les **bileeBe**, seuls les proches d'Ibra font appel à lui pour des remèdes courants.

Voici un tableau des différents maux auxquels Ibra applique ses compétences. Le choix des maux a été fait de façon arbitraire et ressort de conversations (sur études de cas) que nous avons eues avec Ibra : il s'agit seulement de donner un aperçu non exhaustif du champ thérapeutique d'Ibra.

Les tableaux qui vont suivre. se succèdent sans ordre précis.

3. Tableaux

- 134 -

	reedu leelindu	Daamol	tuYYam
Généralités	Soignable	soignable	soignable si le traitement produit des effets avant un mois, autrement, c'est la folie
Imaginaire du mal	"ventre couché" le foetus se colle aux côtés et le sang coagule.	veine dans le ventre qui se remplit de sang à partir des côtés.	
Signes et Symptômes	Menstrues très irrégulières avec sensation d'enflement et désenflement du ventre.	enflement du visage, yeux rouges ou jaunes, poids stationnaire, veines douloureuses, insomnie.	saignement du nez
Signes de guérison	avortement ou accouchement.		
Traitement	boisson, bains de décoction	incisions sur les orteils avec interdiction de viande pendant 20 jours, boisson.	inhalation fumigation.
Cause attribuée au mal	les sukunyaabe cherchent à retenir le foetus.	mauvaise alimentation de "celui qui goûte à tous les plats" (*)	maux de tête, joom hoore, sukunyaabe

(*) la coutume veut que les repas soient pris en groupe par classe d'âge, chaque membre étant tenu d'amener son plat, ce qui provoque une pléthora de plats différents.

	jibinaa ny'e	buruuti	jabaare
Généralités	soignable à partir de l'âge de 7 ans.	soignable, mal qui vient du ventre.	soignable, crise de folie momentanée, mortelle si dure plus de 2 mois.
Imaginaire du mal	l'enfant est "né avec des dents" Il voit les sorciers la nuit.		
Signes et Symptômes	cauchemars	boutons dont sortent des fils comme ceux des haricots.	tremblements incessants du corps, chute dont on ne peut pas se relever. Le blanc de l'oeil devient rouge et noir dans les cas extrêmes.
Signes de guérison		le fil se coupe et la plaie se cicatrice.	la personne se relève de sa crise en ne se souvenant de rien.
Traitemen	bain et récitations de CEFI.	innde Allah, ingestion et application.	ingestion, application, incision lorsque le mal dure trop longtemps.
Cause attribuée au mal	sukunyaaBe	marigots	seytaaneeji.

	Besungu	hendu	jiiol
Généralités	soignable, mal de l'enfant de moins d'un an.	soignable	soignable
Imaginaire du mal	attrape la fontanelle, puis la veine sous le cou se plie et la langue ne peut plus bouger.	le jinne souffle du vent dans le corps de sa victime. Le jinne gifle sa victime.	
Signes et Symptômes	Refus d'allaiter, diarrhées avec sang, yeux enfoncés dans les orbites.	enflement du corps, corps "mort comme de la gomme", paralysie, maux de jambes, constipation, spasmes du ventre.	tremblement de tout le corps, maux de tête qui persistent, vertiges.
Signes de guérison	reprise de l'allaitement.	os des orteils qui craquent.	
Traitement	cautérisation ou manipulation plus bains.	aaya et nyago Allah	fumigation, ingestion, inhalation.
Cause attribuée au mal		jinneeji-seytaaneeji, neeki	jinneeji-seytaaneeji, sukunyaabe

	sukunya	badanal	fiDo
Généralités	soignable si le bileejo est plus fort que le sorcier.	soignable lorsque on retrouve l'objet intermédiaire du maraboutage.	soignable.
Imaginaire du mal	le sukunya va vomir le fittaandu de ses victimes.	la personne maraboutée est "attachée".	la maladie est dans le ventre au niveau de l'abdomen et rampe dans tout le corps.
Signes et Symptômes		propos incohérents devant la personne aimée par exemple.	démangeaisons sur le corps qui est blanc et sec et qui dégage une mauvaise odeur. Parfois coupe les orteils.
Signes de guérison	vomissement.	crise intermittente qui n'arrive qu'en présence de la personne aimée.	vomissement qui fait disparaître les plaies.
Traitement	boisson de décoction de plantes amères.	aaya	ingestion, boisson.
Cause attribuée au mal	lignage maternel qui est un repaire de sorciers.	rival qui convoite la même femme.	mauvaise nourriture.

	yaBBere	narinde	Bosde
Généralités	soignable	soignable mais peut disparaître sans soins.	soignable lorsque il y a récidive.
Imaginaire du mal	languettes comme des pousses de haricots sortent de la plante des pieds.	boule comme un oeuf qui glisse et va et vient dans le ventre.	
Signes et Symptômes	sensation de piqûre ou de brûlure, peau s'enlève et découvre la chair à vif.	maux de ventre, manque d'appétit, nausées.	fausse couche
Signes de guérison			
Traitement	cataplasme.	ingestion	ingestion, boisson, bain.
Cause attribuée au mal	nyaw Allah		sukunya aBe

A travers les différentes études de cas exposées par Ibra, en plus des consultations auxquelles nous avons assisté, nous pouvons déjà faire quelques remarques sur la manière dont le **bileejo** appréhende le malheur individuel.

Le mouvement

"**DaDol** qui se plie, qui se renverse ; boule qui se déplace dans le ventre ; enflement ou amaigrissement du corps ; fourmis qui marchent dans le corps ...", c'est par les mouvements internes du corps qu'Ibra décrit l'action de la maladie : celle-ci est déplacement et renversement des liquides et des volumes. D'autre part, le mouvement le plus important pour arriver au terme du mal, c'est le reflux vers l'extérieur qui expulse une bonne fois pour toutes la maladie qui est appréhendée comme un élément extérieur à l'individu.

Les DaDi, au singulier : DaDol

DaDol a un champ sémantique très large. Au sens premier 'racine' puis suivent "nerf", "veine", "artère", "vaisseau sanguin" et "ride". Ibra associe **DaDol** à la circulation du sang et nous en déduisons momentanément une correspondance avec les veines et les artères.

Le sang

Sang des menstrues qui est absent ou présent au moment de la grossesse, saignement du nez ou, au contraire, sang qui monte à la tête au lieu de s'écouler par le vagin ..., le sang joue de sa présence et de sa quantité. Peu de sang et aussitôt c'est le soupçon de sorcellerie (où est passé le sang manquant si ce n'est dans le gosier du sorcier assoiffé ?).

Trop de sang est un bienfait ; ainsi, nous avons la certitude qu'il n'y a pas eu vol de la part des sorciers ou qu'il y a eu restitution (avortement, saignement de nez).

Les composantes de la personne humaine

Les composantes de la personne humaine sont l'enjeu d'agressions incessantes de la part des **sukunyaaBe**, des **jinneesi-seytaaneesi** et des marabouteurs.

La diminution de **hakkille**, voire sa perte, résulte du maraboutage. Le **Berde**, point qui se situe au niveau du plexus solaire, est le morceau préféré des **sukunyaabe**. Les **jinneeji-seytaaneeji** volent le **fittaandu** de l'individu. C'est ainsi que certains désordres sont perçus comme ayant pour manifestation la perte ou la diminution de certaines composantes de la personne humaine (**hakkille** - **fittaandu**) ou, au contraire, un excédent (dans le **Berde**).

Le découpage du corps et des maux par Ibra

Ibra distingue trois sortes de maux, les **rafi hakkille**, les **rafi hoore** et les **rafi Bandu**. **Rafi** qui signifie "manque, perte de ce qui est désiré", désigne les parties du corps qui sont touchées par la maladie. Le principe d'intelligence (**hakkille**), la tête (**hoore**) et le corps (**bandu**), sont les trois sièges de maux possibles pour Ibra. Les **rafi hoore** et les **rafi hakkille** sont les sièges non exclusifs des troubles mentaux (**kaadi**). Le corps sans la tête est le siège de maux de toutes origines et ce sont les veines (**DaDi**) qui relient les diverses parties du corps humain.

Cette division du corps est pertinente dans l'énonciation du mal. Cependant, une fois posée l'interrogation sur la cause du désordre, un autre découpage s'impose qui n'est plus celui du corps : il s'agit d'une classification obéissant à l'ordre étiologique.

Nyaw Allah - **nyaw sukunyaabe** - **nyaw jinneeji-seytaaneeji** et **badanal**, voici les différents éléments d'une classification des maux tels qu'ils sont ordonnés par le discours général et public.

4. Conclusion

Ce chapitre présentant Ibra serait incomplet si nous ne donnions pas un aperçu des relations que nous avons entretenues tout au long de notre travail de terrain.

Pendant trois ans, nous sommes allée régulièrement à Cubalel, la première fois pour rencontrer Ibra puis, lorsque nous avons opté pour un choix monographique, pour nous intéresser à l'ensemble de la communauté villageoise.

Sans doute Ibra ne nous a-t-il jamais pardonné cette offense : nous ne venions plus uniquement pour le voir. Dès lors, ses tentatives répétées et maladroites de déconsidérer à nos yeux certaines personnalités villageoises, si elles nous ont amusée un certain temps, ont fini par nous agacer et ce n'est pas sans heurts que nous avons continué à nous fréquenter.

Tout en sachant que nous n'étions pas dupe de la mauvaise réputation qui enveloppe un **bileejø**, Ibra ne comprenait pas que nous puissions le fréquenter tout en entretenant des rapports privilégiés avec d'autres familles du village. Nous étions logée chez des hôtes qui représentaient l'ancien pouvoir lignager, et la tentative avortée (volontairement à notre avis) d'Ibra de se mêler à la bataille politique au lieu de jouer le rôle d'observateur que lui assigne sa fonction de **bileejø**, était un moyen de tester sur nous ses capacités d'éloquence. Devant le peu d'effet qu'il obtenait, sa peine était d'autant plus grande que nous n'en avions fait ni un célèbre guérisseur (notre présence ne lui était pas réservée et nous n'étions pas une **taalibe**) ni un candidat à l'autorité politique. L'image que nous lui renvoyions de lui-même était celle d'un homme à la fois bouffon et pathétique, image que lui renvoyaient aussi sa femme et ses enfants à la maison. Son besoin de reconnaissance qui ne pouvait passer par les voies du Pouvoir Public à cause de sa fonction thérapeutique, peut-être cherchait-il à le satisfaire avec cette "demi-toubabesse" que nous étions.

Marginaux tous les deux, c'est sans doute ce qui nous rapprochait, créant des liens forts et tendus. Cependant, parce que nous étions tous deux très indépendants, nous ne pouvions former un "clan" et c'est notre

similitude de situation qui faisait que nous nous heurtions : similitude du **bileejo** qui connaît tout du monde des êtres maléfiques, et du chercheur qui croit dérouler tous les échevaux de l'organisation sociale villageoise, chacun attaché à sa découverte, à son savoir et impuissant à le mettre à l'épreuve en dehors du domaine dans lequel ils ont été construits.

La vision qu'Ibra a pu avoir de nous-même semble participer de ce même effet de miroir, face aux conflits villageois. Dans un premier temps, spectatrice intéressée, amusée puis révoltée, nous étions entrée comme par la force des choses dans un combat éthique avec Ibra et c'est tout naturellement que nous nous sommes trouvée dans le camp adverse. Mais, parce que ces conflits étaient très socialisés, nous avons pu continuer à travailler ensemble et c'est avec une certaine nostalgie que nous songeons aux belles empoignades verbales qui nous opposaient.

CHAPITRE 4

ELIMAAN MAAMODU, IMAM DE CUBALEL

I - ELIMAAN MAAMODU

1. L'apprentissage d'Elimaan Maamodu
2. Les autres disciplines coraniques, les autres apprentissages
 - a) Le savoir secret
 - b) Tasawwuf (mystique)
 - c) Istikhar
 - d) Lasrari
3. Les activités d'Elimaan Maamodu
 - a) La prière
 - b) Les techniques mystiques
 - c) L'égrenage du chapelet
 - d) Privé/public
 - e) La consultation du marabout

II - LES FILS D'ELIMAAN MAAMODU

1. Mohammadu Aan dit Alfa Tokosel
2. Abubakri Aan dit Alfa Kiibel
3. Umar Aan, dit Kasum Kari
4. Suleymaan Aan dit Moodi

III - L'UNIVERS ETIOLOGIQUE DES MARABOUTS

1. Introduction
2. Les Jinneeji
3. Les seytaaneeji
4. Le maraboutage

IV - LES AUTRES MARABOUTS DE CUBALEL

1. Ceerno Malal Sal, imam actuel
2. Ceerno Sammba Umu Aan, ceerno Lasrari
3. Une séance de listikar avec Moodi Aan
4. Ceerno Dawda Caam, ceerno Koran

V - LA RELATION A L'AUTRE CHEZ LE MARABOUT

1. Relation maître/taalibe
2. L'alliance matrimoniale

ELIMAAN MAAMODU, IMAM DE CUBALEL

I - ELIMAAN MAAMODU

Contrairement à Ibra, que notre première visite honore, dès notre arrivée chez Elimaan Maamodu, nous comprenons que c'est nous qui devons nous sentir honorée par cette rencontre.

Lors de notre première visite, nous avons été frappée par son grand âge, son air fragile et les soins respectueux dont il est l'objet. Une cour silencieuse l'entourait, composée principalement de vieillards aussi délabrés que lui.

Elimaan Maamodu avait 95 ans (*). Il ne voyait plus très bien et il entendait encore plus mal. Son fils cadet était constamment à ses côtés pour lui servir d'intermédiaire et de porte-parole. Tous deux étaient assis sur des peaux de moutons étriquées et si l'enclos était vaste et les reposoirs nombreux (*danki*), il n'y avait pas ce luxe tapageur qu'on trouve chez ceux qui ont de la fortune.

Le **galle** (1) d'Elimaan est situé au bord du fleuve et les crues grignotent régulièrement des morceaux de sa concession. Il y a quelques années, un des bâtiments s'est écroulé pendant la montée des eaux.

Sans montrer aucun signe apparent de richesse, Elimaan trônait sur sa peau de prière. Tous se tenaient à une distance respectueuse, à l'exception de son fils, qui devait coller sa bouche contre son oreille pour lui transmettre les paroles des visiteurs.

Elimaan Maamodu, patriarche des Aan, famille dans laquelle se recrutent généralement les imams de la mosquée de Cubalel, appartient au monde islamisé et à ses pratiques. Ancien imam lui-même, il s'était désisté lorsque son grand âge ne lui avait plus permis d'assurer correctement sa fonction. Elimaan Maamodu fait partie d'une famille maraboutique qui avait participé à la fondation du village. D'après la tradition orale, les **AanaanBe** étaient

(*) Il est décédé en Février 1984.

(1) **galle** : désigne à la fois le groupe familial patrilinéaire et le lieu qu'il habite (famille-concession).

marabouts avant de venir s'installer à Cubalel et c'est pourquoi on leur avait assigné la fonction religieuse.

Maintenant à la retraite, Elimaan Maamodu ne sortait pratiquement plus de chez lui. Mais il continuait à être visité assidûment par ses pairs et par leurs descendants. Ces visites étaient honorifiques, son grand âge le dispensait des tâches qui incombent à un marabout. Cependant, ses bénédictions étaient toujours accueillies avec beaucoup de respect eu égard à sa fonction antérieure et à son statut d'ancien du lignage. Son fils aîné était décédé il y a quelques années, c'était le cadet qui assurait l'entretien du **galle**, en attendant d'hériter de la fonction spirituelle de son père. Les autres fils étaient dispersés dans le village : le **galle** paternel était situé au bord du fleuve ce qui ne permettait pas une extension de l'habitat. Elimaan habitait dans le **galle** paternel qu'il partageait avec son frère cadet, non sans disputes d'ailleurs.

Depuis son plus jeune âge, Elimaan Maamodu a fréquenté assidûment l'école coranique, en débutant dans le **DuDal** (1) de son père. Tout au long de sa vie, il a baigné dans le monde du Koran : toutes ses activités de prêtre, d'enseignant et de thérapeute ont toujours tourné autour de la pratique religieuse. De tout temps, ce sont d'abord les **taalibe** (2) de son père puis les siens qui ont cultivé ses terres.

Elimaan Maamodu n'a pas su ou n'a pas voulu nous donner le détail de sa pratique thérapeutique, peut-être parce qu'il trouvait injustifié de parler du passé maintenant qu'il se bornait à réciter ses prières quotidiennes et à égrener son chapelet.

Elimaan Maamodu a commencé par participer au **DuDal** de son père dès l'âge de 7 ans, et ce, jusqu'à 24 ans, faisant des séjours intermittents à Demet, gros bourg situé à 40 kms en aval de Cubalel, à CiiloN, ville des **Haydara** (3), située à l'Est de Cubalel dans le département de Matam, et à Maadina NjaacBe, gros village situé au sud-ouest de Cubalel, à une vingtaine de kms en aval sur la rive gauche du fleuve.

(1) **DuDal** : foyer autour duquel le maître coranique réunit ses élèves pour les cours du soir.
Par extension, **DuDal** désigne l'école coranique.

(2) **taalibe** : disciple, élève coranique

(3) **Haydara** : *yettoode* (nom honorifique) des shérifs.

Pendant ses seize années d'études, Elimaan s'est consacré à l'apprentissage du Koran, réapprenant plusieurs fois le texte (**alluwal**). C'est à Maadina NjaacBe qu'il a acquis le titre de **tapsir** (1).

Les matériaux recueillis auprès d'Eliman Maamodu étant peu abondants, ce chapitre sera étayé par des informations ayant pour source d'autres marabouts.

Elimaan a été choisi parce qu'il représentait une figure importante au village. Son statut et sa fonction d'imam en faisait un personnage de premier plan.

Si les matériaux récoltés ont été peu nombreux, c'est à cause de la difficulté que nous avons éprouvée à le questionner très longuement. Sans doute aussi, le déséquilibre de l'échange a-t-il freiné les confidences : la fonction d'imam suppose que l'élu possède la sagesse et qu'il connaît à fond le Koran. Ce sont les deux critères pris en considération lors de l'élection d'un imam. Contrairement à d'autres marabouts, l'imam n'a pas besoin de publicité ni de faire-valoir. Ainsi, la visite d'une demi-toubabesse, jeune, femme et désargentée de surcroît, ne pouvait rien lui apporter et ce, d'autant qu'elle avait refusé de prendre l'attitude d'un taalibe : en effet, une conversation aussi personnelle et investigatrice que peut l'être une enquête biographique porte atteinte à l'image de la soumission docile qu'un imam attend d'un disciple.

Par ailleurs, le parcours propédeutique d'un marabout est facile à connaître lorsqu'il est balisé de rencontres avec des marabouts prestigieux, ou lorsque la fonction actuelle du marabout est le résultat d'un apprentissage long et diversifié. Mais pour les marabouts de Koran et les imams, ce sont plus les disciplines enseignées que le nom de leurs enseignants qui importent. De sorte que nos questions sur l'identité des maîtres et des lieux d'apprentissage ont paru fastidieuses et impertinentes.

(1) **tapsir** : titre honorifique acquis lorsqu'on sait réciter le Koran par cœur et l'interpréter par une explication historique de chaque verset.

Dans un premier temps, le détail de l'apprentissage coranique et de ses disciplines sera abordé au travers de l'exemple d'Elimaan Maamodu. Très vite, nous étendrons notre propos aux autres disciplines et apprentissages possibles. Ensuite, nous passerons en revue les différentes activités d'Elimaan Maamodu et des autres marabouts du village.

Dans un second temps, le problème de la succession en milieu maraboutique sera examiné à travers le portrait des fils d'Elimaan. Ce sera l'occasion d'analyser les relations que le marabout entretient avec ses enfants, ses taalibe et ses maîtres.

Dans les conclusions de ce chapitre, nous ferons état des affinités qui existent entre marabout et **bileejo**.

1. L'apprentissage d'Elimaan Maamodu

Avant toute chose, il convient de définir le terme de marabout. D'après le Petit Robert, "marabout" vient du portugais "marabuto" qui aurait emprunté ce vocable à l'arabe "morâbit", qui signifie moine-soldat.

En Afrique de l'Ouest francophone, le terme de marabout désigne à la fois le prêtre musulman, le guérisseur qui s'inspire du Koran et l'enseignant coranique.

En pulaar, **ceerno** (*) est le titre de respect qu'on accorde au marabout, et nous appellerons marabout toute personne à qui est décerné ce titre. Toutefois, **ceerno** est devenu par extension un titre qui est donné à toute personne dont les apparences peuvent laisser croire qu'elle est très religieuse. D'autre part, un malade qui consulte un **bileejo** pourra très bien l'appeler **ceerno**, et celui-ci l'accepter, aucun des deux n'étant dupe et chacun sachant qu'il s'agit là d'une hypocrisie de la part du patient qui redoute tout au fond de sa conscience de fréquenter des personnes bannies par l'orthodoxie musulmane. Cependant, il faut reconnaître que le terme de **ceerno** est pulaar et antérieur à l'Islam. **Ceerno** est un terme de respect, un titre de dignité, qui s'adresse à toute personne qui peut vous en remontrer en matière de sagesse.

Elimaan Maamodu a débuté son apprentissage coranique auprès de son père, en participant au **DuDal** que celui-ci animait. A l'instar des autres **taalibe**, il a commencé par réciter l'alphabet arabe (**abajado**), pour ensuite apprendre par cœur le premier verset du Koran (**Fatiya**), qui est le verset

(*) **ceerno** en pulaar s'adresse à toute personne lettrée ou savante, la connaissance savante étant conçue comme islamique uniquement dans les sociétés musulmanes. Chez les fulbe nomades, **ceerno** n'a pas forcément une connotation religieuse.

le plus court. C'est ainsi que l'enfant progresse dans la lecture du Koran, en réapprenant au fur et à mesure l'ensemble des versets appris. Il commence par les versets les plus courts qu'il doit répéter inlassablement de façon à pouvoir les prononcer impeccamment. La récitation peut durer des années entières et n'être jamais maîtrisée. Dans ce cas, l'apprentissage ne peut aller plus loin. C'est le cas du **bileejo Ibra** qui n'a jamais été capable d'achever la lecture du Koran bien que son père fût marabout.

Dans cette première phase de l'apprentissage, le **taalibe** ne comprend pas ce qu'il récite. C'est seulement lorsque la lecture du livre saint est bien avancée, et que l'élève a atteint l'âge où le contenu du Koran peut lui être dévoilé (vers 10, 12 ans), qu'il commence à en avoir une vision d'ensemble : il apprend le Koran chapitre par chapitre, tout en s'appliquant à percer les mystères de la grammaire, du style et des règles de la ponctuation (NAWHU), c'est-à-dire tout ce qui touche à la syntaxe arabe. C'est de cette manière que le **taalibe** progresse dans la compréhension du Koran, qui doit s'accompagner d'une lecture harmonieuse et bien rythmée (TAGWID). Elimaan n'a jamais été initié au **tagwid** car, à son époque, seuls les marabouts maures pratiquaient cette discipline. D'après un des fils d'Elimaan, les marabouts d'antan n'accordaient pas une importance particulière à la prononciation harmonieuse du Koran. Maintenant, avec le regain d'attrait pour l'Islam qui se fait jour et la possibilité d'aller faire des études dans les pays arabes, chacun cherche à avoir le meilleur accent possible.

A l'époque d'Elimaan, telles n'étaient pas les préoccupations et Elimaan a obtenu son LYDIAS auprès de son père. LYDIAS est un diplôme coranique qui suppose la lecture et la compréhension du Koran dans son intégralité ainsi que l'acquisition des principes fondamentaux de la religion. Le **taalibe** qui a atteint le stade du **lydias** peut devenir un enseignant coranique (**ceerno Koran**), c'est-à-dire avoir un **Dudal** dans lequel il enseigne la récitation et l'écriture du Koran.

Elimaan Maamodu ne s'est pas arrêté là, il s'est spécialisé dans le domaine du FIQH (jurisprudence), tout en complétant ses connaissances en grammaire et langue arabe.

Si Elimaan a fait la majeure partie de son apprentissage à Cubalel auprès de son père et de son oncle maternel, il a toutefois effectué quelques séjours à l'extérieur, même s'il ne s'est jamais éloigné du **galle** paternel pendant de longues périodes. D'autre part, il ne s'est jamais rendu chez des marabouts habitant des villages très éloignés.

Demet est un bourg qui se trouve à environ 40 km en aval de Cubalel dans la province de Tooro. Celui-ci a la réputation d'héberger de grands marabouts, notamment chez les **Jiggoobe**. Elimaan Maamodu a fréquenté ceerno Saajo Budi CAAM, chez qui il a fait quelques brefs séjours afin de parfaire son apprentissage du Koran.

C'est à Maadina NjaacBe, chez El Haj Demmba Hawa Njaac, qu'Elimaan Maamodu a obtenu son titre le plus important, celui de **tapsir**, après deux saisons sèches et une saison froide passées chez ce marabout. Là, il a complété son apprentissage de la SHARYA (loi islamique) dont il avait acquis l'essentiel chez son père qui fut un **qadi** (juge) réputé.

Maadina NjaacBe se situe à environ 30 km au sud-ouest de Cubalel. C'est un haut lieu maraboutique grâce aux **NjaacBe** dont la réputation de sainteté et de culture se perpétue à chaque génération. El Haj Demmba Hawa Njaac (décédé) est le père du marabout qui fait actuellement la réputation de Maadina. Les **NjaacBe** ont la particularité de maîtriser toutes les disciplines coraniques et de les enseigner. Leur demeure est aussi un centre thérapeutique depuis deux générations.

Elimaan est allé à Maadina pour y obtenir son titre de **tapsir** car il vaut mieux obtenir ses diplômes d'un marabout qui n'est pas un parent proche. Pendant ses séjours à Maadina, il a complété ses connaissances en grammaire (**nawhu**) et langue arabe (**lughah**). Il a aussi fait un séjour de 5 mois à CiiloN, dans la cité des **Haydara**.

Voici un tableau des différentes disciplines apprises par Elimaan auprès de ses maîtres :

DISCIPLINES	TITRE/DIPLOME	ENSEIGNANTS
Koran	Lydias Tapsir	son père, son oncle maternel ceerno Saajo Budi CAAM à Demet El haj demmba Hawa NJAAC à Maadina NjaacBe
Lugha		son père, son oncle maternel et El Haj Demmba Hawa Njaac à Maadina NjaacBe
Nawhu		son père, son oncle maternel et El Haj Demmba Hawa Njaac.
Fiqh		son père et El Haj Demmba Hawa Njaac

Quand il a obtenu le titre de **tapsir**, le **taalibe** doit être capable de lire, d'écrire et de traduire le Koran tout entier et d'en donner une interprétation historique. Il devient alors interprète du Koran et docteur en religion.

Jusqu'ici, nous avons brossé un tableau général de l'apprentissage coranique. Le Koran n'est pas l'unique base de l'enseignement. Il y a aussi les **HADITH** (coutumes rapportées par les compagnons du Prophète) qui sont essentielles à la compréhension du Koran et des pratiques religieuses. Le **taalibe**, tout au long de ses études, s'initie à la foi et aux principes fondamentaux de la religion. C'est par l'étude des contes moraux (**MAGAMA**), de la poésie (**SHORAO**) et des **HADITH** que le **taalibe** complète sa profession de foi. Ces différentes notions sont distillées pendant une première phase de l'enseignement et elles peuvent être approfondies au cours de ce qui

peut être considéré comme un second cycle d'étude.

Elimaan Maamodu ne donne pas l'exemple d'une chaîne d'apprentissage telle qu'elle est décrite par Wilks (1968).

En effet, Elimaan a acquis l'essentiel de son savoir à l'intérieur de son lignage. Ceci s'explique peut-être par son destin : il faut savoir que de fait, la charge d'imam est lignagère à Cubalel et, dès son plus jeune âge, Elimaan Maamodu a été éduqué dans cette perspective. Etre imam suppose qu'on possède un savoir très spécialisé dans le domaine du Koran. Un bon imam doit connaître parfaitement le Koran et doit pouvoir répondre à toutes les questions concernant le livre saint et les pratiques religieuses. On ne lui demande pas d'être un fin politicien ni d'avoir une personnalité extravagante. C'est moins le renom de ses maîtres qui fait sa qualité, que la bonne opinion que les villageois ont de lui. La stratégie publicitaire de l'imam en puissance ne s'adresse jamais qu'au public villageois. Il n'a pas besoin de multiplier les alliances et les contacts en dehors de son territoire villageois puisque ce n'est pas par l'extérieur qu'il sera plébiscité. Ainsi, dans les villages que nous avons visités, l'imam n'apparaît jamais comme un personnage ayant suivi un apprentissage prestigieux, ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas été sérieux.

Au travers des autres disciplines coraniques, nous verrons que les chaînes de transmission du savoir peuvent être plus complexes. Avant cela, il convient de rappeler que les incursions faites par Elimaan Maamodu à Maadina NjaacBe, Demet et CiiloN ne sont pas anodines. Ces trois villages sont connus pour être des hauts lieux du maraboutisme sans même citer le nom de marabouts. Nous nous intéressons davantage à Maadina NjaacBe dans le chapitre 6.

2.Les autres disciplines coraniques, les autres apprentissages

L'apprentissage du Koran débute par la récitation sous forme de litanie des premiers versets. Le Koran est un texte sacré qui ne souffre pas d'être mal calligraphié parce que tous doivent pouvoir le déchiffrer même sans connaître la syntaxe arabe.

Le savoir coranique (**gandal Koran**) est le fondement qui permet l'étude des autres domaines de la science islamique. En effet, on ne peut initier une personne qui méconnaît le Koran et les fondements de l'Islam à la poésie arabe par exemple, et encore moins aux techniques d'un savoir secret qui s'avère dangereux pour un non-initié.

Nous ne reprendrons pas les notions de savoir coranique qui ont été indiquées à travers la biographie d'Elimaan Maamodu. Les disciplines scientifiques (**fannuuji**) ont l'avantage de permettre au marabout d'écrire en arabe. Ce pouvoir de l'écriture dans une société de tradition orale permet au marabout de recueillir et de noter des renseignements d'ordre généalogique, historique et philosophique qui constituent, comme dans beaucoup d'autres régions où l'écriture est l'apanage des marabouts, un matériau historique important. C'est ainsi que **Cheikh Musa Kamara** (1) a recueilli une grande partie de ses informations auprès des lettrés musulmans et des familles maraboutiques.

Le Koran peut aussi être étudié seul, à l'exclusion de toute autre discipline destinée à le commenter ou à l'expliquer. Le marabout enseigne alors par l'exemple les fondements de la religion.

L'obtention du diplôme **Iydias**, puis l'acquisition du titre de **tapsir**, renvoient uniquement au domaine coranique, ce qui est insuffisant ou plutôt inadéquat pour qui a d'autres visées.

Avant de dresser la liste des disciplines qui entourent le savoir coranique, il paraît utile de dire dans quels domaines un marabout peut exercer son savoir islamique.

Dans la définition du marabout qui a été donnée plus haut, les diverses fonctions du marabout apparaissent comme étant celles de prêtre, d'enseignant et de thérapeute. Dans ses fonctions de guide et d'enseignant, le marabout doit avoir une vision synchronique du Koran. Pour celles de prêtre et de thérapeute, il doit en avoir une vision diachronique : il doit être capable

(1) lettré haalpulaar du début du siècle qui, sous l'instigation de Gaden, a fait le tour du Fuuta pour recueillir les traditions historiques de la région. Malheureusement, il n'est toujours pas traduit en français, à part quelques passages qui ont été traduits par différentes personnes en fonction de leur préoccupation du moment. Voir Fonds Musa Kamara. IFAN. DAKAR.

de le détailler pour pouvoir en utiliser des fragments. D'autre part, il doit abandonner la vision linéaire du texte pour en capter les autres sens. Cette compréhension plus en profondeur, cette vision en strates du Koran nécessitent l'apprentissage d'un ensemble de disciplines qui est appelé par les Haalpulaaren **GANDAL SIRRU** (savoir secret). Ce savoir s'attache moins à des disciplines précises qu'à des ouvrages traitant de problèmes particuliers à la vie humaine (transcendance = communication avec Dieu, mysticisme ; protection contre le malheur = divination - confection de talismans à base d'écritures coraniques ; retraite mystique = fusion avec Dieu, communication avec les êtres supra naturels). Dans ces domaines, l'apprentissage se fonde moins sur la compilation d'ouvrages que sur l'étude de techniques : utilisation de l'écriture, interprétation des rêves et du Koran, voilà ce que recouvre le savoir secret.

Voici un tableau qui classe les différents chapitres de la connaissance maraboutique en fonction du dénominateur important.

GANDAL KORAN (savoir coranique)	GANDAL SIRRU (savoir secret)	FANNUUJI (disciplines scientifiques)
tafsir al Koran (exégèse coranique) Fiqh (jurisprudence) Hadith (coutumes) Sîra (biographie du prophète)	Tasawwuf (mysticisme) Istikhar (divination) Lasrari ("magie")	Lugha (linguistique arabe) nawhu (grammaire) bayâna (rhétorique) badil (?) mandiq (logique) arur (?) shorao (poésie)

L'étude du Koran et des disciplines arabes est accessible à tous ceux qui en ont le désir. L'étude du savoir secret demande en revanche d'autres qualités et surtout un maître qui vous accepte comme **taalibe**, parce qu'il reconnaît

en vous la capacité d'accéder à ce savoir. L'étude du **gandal sirru** transforme l'apprentissage en initiation. Celle-ci est le fait de la volonté de Dieu qui passe par le truchement d'un maître. Dans le **gandal sirru**, les chaînes de transmission du savoir n'obéissent pas aux lois du lignage. Dans notre chapitre consacré à l'ensemble du dispositif thérapeutique de la région, nous examinerons en détail ces chaînes de transmission du savoir.

a) Le savoir secret (gandal sirru)

Elimaan Maamodu possède quelques notions de **gandal sirru**. Sans qu'il nous l'ait dit expressément, nous le déduisons du fait qu'à un moment de son existence, il a administré des médicaments pour guérir certains maux. Par ailleurs, tout lignage qui se spécialise dans le Koran détient obligatoirement un savoir étendu à d'autres domaines connexes. Ce n'est pas parce qu'Elimaan est issu d'une famille d'imams qu'il n'y a eu que des **seermaabe Koran** chez ses descendants. L'exemple de son père **qadi** (confirmant ainsi l'existence d'une connaissance transmise à l'intérieur du lignage) peut laisser supposer que d'autres disciplines ont été enseignées à l'intérieur du lignage. C'est le cas pour le savoir secret qui est une branche du savoir lignager, bien qu'Elimaan n'en ait pas fait état. La possession de ce savoir par Elimaan a été confirmée par son plus jeune fils qui, lui-même, a des prétentions dans ce domaine.

Chaque lignage maraboutique prétend posséder un savoir secret propre, au même titre que les groupes artisanaux. Il s'agit là d'un savoir à la fois statutaire et lignager qui permet de se protéger contre le malheur. Mais ce savoir secret des marabouts est en grande partie issu d'ouvrages spécialisés dans la magie et la mystique. Pour les uns, ces livres sont écrits par des génies, pour les autres, ce sont des livres antérieurs à l'Islam, écrits par des arabes et plus ou moins reconnus par l'Islam. La mystique (**Tasawwuf**), la divination (**Iistikhar**) et la magie (**Lasrari**) sont les registres où le marabout puise les techniques visant au bien-être et à la prospérité.

b) Tasawwuf (mystique)

La mystique islamique prône la communication personnelle entre Dieu et le

croyant. "Une personne ordinaire a une relation à la 3ème personne avec Dieu. Une personne éduquée peut avoir une relation à la seconde personne avec Dieu et un mystique entraîné peut avoir une relation à la 1ère personne avec Dieu. A ce stade, "l'union" ou **wusuli** (**wusul** : renaissance, ou union avec Dieu, ou le processus pour accéder à l'union avec Dieu) est achevée et le mystique se voit comme une part de l'unité spirituelle et matérielle de Dieu" (Paden, 1973, p. 65)

Pour atteindre les différents degrés de communication avec Dieu, le mystique doit s'entraîner. Cette quête mystique s'appelle **tarbiyya** (**tarbiyu** en pulaar). Elle ne peut se faire toute seule et nécessite un maître qui prend en charge son **taalibe** au plan spirituel. Cet initiateur se rattache lui-même à son maître et c'est ainsi que se forment les chaînes de transmission (**silsila**) du savoir mystique.

Pourquoi la communication avec Dieu ? Essentiellement pour servir à son tour d'intermédiaire entre Dieu et le commun des mortels et avoir ainsi un pouvoir rédempteur. Mais cette communication directe avec Dieu est aussi une garantie de rédemption après la mort. Outre ce privilège, le mystique en période de retraite bénéficie de la commisération de Dieu. Cette retraite (**xalwa**) a lieu dans un isolement total et peut durer jusqu'à 41 jours. Elle se déroule dans un lieu naturel (grotte, le plus souvent) et doit être accompagnée d'un jeûne total.

Mais, comme le fait remarquer Zempléni (1968, p. 449-450), les objectifs habituels de la retraite sont la guérison et l'obtention de richesses. Ces buts sont en contradiction avec l'idée de fusion en Dieu recherchée dans la retraite mystique. En effet, la retraite effectuée dans un but thérapeutique ou matériel tend vers une communication, non pas avec Dieu, mais avec le circuit parallèle des génies et des diables. La retraite est alors une opération magique, qui permet d'obtenir les faveurs de ces êtres surnaturels. Le **xalwa** est aussi une des techniques du maraboutage. Nous verrons plus en détail plus tard comment les domaines d'activités du marabout peuvent donner lieu à des comportements contradictoires. Le marabout a plusieurs facettes et, chaque fois qu'on essaye de le définir par des oppositions binaires de type religieux/politique, Dieu/génies et diables, écriture/plantes médicinales, on ne prend en considération qu'une des facettes, celle qui

est d'ordre idéologique. En fait, le marabout est un personnage aussi ambigu que le **bileejo** et c'est dans cette ambiguïté que réside une grande part de son autorité.

c) Istikhar (listikar en pulaar)

Pratiquer le **listikar** désigne "le fait de confier à Dieu le choix entre plusieurs options possibles, soit par piété et soumission à sa volonté, soit par incapacité de décider de soi-même, par ignorance, du parti le plus avantageux" (1).

Dans l'antiquité, **Istikhar** se trouvait rattaché à des pratiques mantiques diverses (divination médicale, nécromancie). L'orthodoxie musulmane aurait désapprouvé cette technique bien qu'elle ait joui de la faveur des milieux populaires où elle pouvait coexister avec l'envoûtement et l'ordalie rituelle. Le prophète aurait fixé les règles d'emploi de l'**ISTIKHAR** pour éviter un usage païen de cette technique.

Au Sénégal, **ISTIKHAR** est une pratique commune à tous les marabouts, même les plus orthodoxes qui se distinguent par le refus du **LASRARI** (voir plus loin). **Listikar** désigne les pratiques divinatoires basées sur l'utilisation du Koran. Elles comprennent la divination par les rêves, la divination par le chapelet et par des signes sur le sable (géomancie).

Le marabout, comme tout homme religieux capable de pratiquer l'**Istikhar**, utilise cette technique pour ses propres besoins, dans un élan de soumission et de piété envers Dieu. Mais lorsque l'**Istikhar** est employé à l'adresse d'une tierce personne, cela devient une technique divinatoire. C'est d'abord et avant tout un acte mantique, même s'il est sous-tendu par la foi en Dieu.

Le statut de l'**Istikhar** est ambigu. Il est à la frontière du savoir coranique (**gandal Koran**) et du savoir secret (**gandal sirru**). En effet, l'**Istikhar** n'est pas enseigné au même titre que la grammaire ou tout simplement les versets du Koran, même si certains **hadith** racontent que le Prophète enseignait l'**Istikhar** à ses disciples comme s'il s'agissait d'une sourate du Koran (1).

(1) Encyclopédie de l'Islam, 1965.

Pour connaître le **listikar** (en pulaar), il faut en avoir la volonté et en faire la demande à un maître. Ce n'est pas lui qui proposera de son propre chef de vous l'enseigner. L'**Istikhar** se transmet de façon spontanée dans le lignage. Dans les autres cas, il faut pratiquer le **tarbiyyu** pour accéder à ce genre de connaissance. Le **tarbiyyu** dont on a dit que c'était une quête mystique a un sens plus large ; le **tarbiyyu** désigne toute recherche d'un savoir difficile d'accès et qui exige un rapport très personnel entre le maître et son disciple. C'est un rapport de soumission spirituelle totale, qui lie le **taalibe** à son maître *ad vitam aeternam*, puisque c'est ainsi que se créent les chaînes de transmission du savoir (**silsila**). **Tarbiyyu** inaugure un rapport entre personnes et non plus entre lignages, comme cela est souvent le cas dans l'apprentissage des sciences coraniques. L'acceptation du **taalibe** par son **ceerno** n'est pas le fait d'une reconnaissance d'un lignage, mais d'une forte personnalité, du moins en théorie. Cette personnalité peut être renforcée par la chaîne de transmission du savoir du maître.

d) Lasrari (1)

Contrairement à l'**Istikhar** qui est une technique divinatoire accessible à tous les musulmans, le **lasrari** participe du don ou d'un héritage très lointain réservé à la famille du prophète et des descendants de Fatima (cf. **djafr** 1978 : 386)

Le **Lasrari** comprend le don de voyance mais aussi toute une série de livres d'oracles et d'ouvrages ésotériques concernant l'influence des astres ou les propriétés occultes des lettres de l'alphabet ou des noms de Dieu. Le **Lasrari** recouvre le don associé à des connaissances techniques ésotériques qui ont leur source dans les traditions pré-islamiques (hébreïques, pour la transposition et la codification des lettres en chiffres grecques surtout (2) pour l'astrologie).

Le **Lasrari** permet une interprétation spirituelle et mystique du Koran, en opposition avec l'exégèse traditionnelle et lexicographique habituelle du **ceerno Koran**. Pour pouvoir user de cette connaissance, ou plutôt pour y accéder, il faut des prédispositions particulières qui permettent de supporter le poids de ce savoir. Ici, le marabout et le **bileejo** se rejoignent dans cette

(1) Ce paragraphe a été réalisé grâce au concours de Yoro K. Fall, historien à l'université de Dakar, qui m'a aidée à trouver les entrées dans le dictionnaire encyclopédique de l'Islam pour comprendre ce que recouvre le terme **lasrari**. Qu'il en soit ici remercié.

(2) Les connaissances astrologiques arabes ont eu 4 sources : l'Iran, la Grèce, l'Inde et la Syrie (encyclo. Universalis, 679)

qualité de **haare mawnde**, tête/grande, attribut nécessaire pour assumer toute connaissance secrète extra-ordinaire.

Les objectifs du **ceerno lasrari** dépassent ceux du **ceerno listikar**. Contrairement au **listikar** qui n'a qu'une vertu consultative, le **lasrari** permet d'agir sur les êtres par l'intermédiaire d'objets manipulés à l'aide des techniques citées plus haut. C'est pourquoi El Haj Malik Sih, au XIXème siècle, aurait lutté contre le **lasrari** coupable de **shirk**, c'est-à-dire "d'associationnisme" entre Dieu et un pouvoir non orthodoxe, celui des génies et des diables, auxquels le **joom lasrari** a recours dans ses actes magiques. En effet, le **joom lasrari** ne se contente pas des qualités intrinsèques du Koran. Il lui faut avoir recours à des êtres et à des procédés pré-islamiques et c'est pour cela qu'il est accusé d'"associationnisme". Le **joom lasrari** met à contribution toutes les forces dont il peut disposer, à savoir Dieu, les anges et les créatures démoniaques. Il ne craint pas les mésalliances et le but recherché justifie tous les moyens déployés.

A l'opposé du **listikar** qui est un procédé mantique pré-opératoire, le **lasrari** est à la fois consultatif et opérant. Consultatif, le **lasrari** entre de plein pied dans la mystique (**tasawwuf**) ; il permet de prédire l'avenir, de prononcer des oracles et de connaître sa destinée. Actif et opérant, le **Lasrari** est un ensemble de techniques de maraboutage qui donne au marabout la possibilité d'agir sur les êtres, par l'intermédiaire d'objets manipulés. Grâce au **lasrari**, le marabout agit sur l'ordre temporel et provoque le destin. Le **lasrari** transforme les destinées individuelles grâce à l'acquisition de biens et de pouvoirs en dehors des cadres habituels du lignage et du statut. Le **lasrari** est un subterfuge qui permet de dépasser les discriminations sociales quotidiennes et qui donne à chacun les moyens d'accéder à la prospérité. Le **lasrari** est le pendant islamique des techniques de magie interpersonnelle. Il se distingue des techniques **fulBe de Bayre** par la prédominance du calcul et de l'écriture. Les plantes médicinales sont utilisées dans une moindre mesure et leur maîtrise provient du savoir traditionnel peul de la phytothérapie.

Pour résumer, nous disons que le **lasrari** est un domaine de connaissances diversifiées, secrètes et privées et qu'il ne s'embarrasse pas d'une interprétation étroite et rigide du Koran, lequel n'est qu'un des piliers du **lasrari**.

L'apprentissage du **lasrari** obéit aux règles du **tarbiyyu** et c'est de la qualité de la relation entre le maître et l'élève que dépend la connaissance. Les chaînes d'apprentissage sont obscures, et pas nécessairement glorifiantes, dans la mesure où le **joom lasrari**, qui est en même temps **ceerno Koran** et diplômé de **Lydias**, peut faire prévaloir son **silsila**. Mais c'est rarement la chaîne d'apprentissage de ses marabouts de **lasrari** qui est célébrée. C'est ainsi que Hamdu Rabi Njaac, de Maadina NjaacBe, marabout réputé pour ses connaissances coraniques et magiques, possède une lignée glorieuse de maîtres coraniques (cf. fig. n° 1 , en annexe). En revanche, pour son **lasrari**, nous avons comme seul indice un surnom : **Cheikh Jinneeji**, seigneur des génies, et une région d'origine, le **Fuuta Jallon** ; c'est dire que l'identification n'est pas de mise dans le domaine du **lasrari** ; les signes de reconnaissance échappent aux lois du lignage et ce sont plutôt des marques individuelles qui forgent l'identité du **joom lasrari**. L'emploi d'un surnom pour nommer son maître semble indiquer la faible importance du statut et du lignage inscrits dans le nom propre. Ce qui compte, ce n'est pas ce qui rattache l'enseignant à ses ascendants et à ses descendants, mais ce qui le place dans le monde dont il tire sa maîtrise, c'est-à-dire le monde des génies ou le monde aquatique.

Nous voyons donc que le **joom lasrari** tire sa fortune de ses capacités individuelles et qu'il ne peut nullement compter sur le confort que procure une bonne naissance. Le **joom lasrari** est un 'self made man' ; ce qui explique peut-être son âpreté au gain. Il nous faut préciser que le domaine du **lasrari** permet au marabout de rentabiliser sa situation et qu'il ne s'en prive pas. Le **joom lasrari** est à la fois le voyant, le magicien et la corne d'abondance auxquels on se voue pour augmenter la potentialité de prospérité qui réside en chacun de nous. Le **joom lasrari** est consulté pour redresser les effets d'une marâtre nature. Le **lasrari** est une espèce de contre-culture qui défie les effets de la culture dominante sans pour autant la contester. Le **lasrari** est à la fois parallèle et complémentaire, un peu comme le loto et le tiercé, qui sont des institutions qui font croire à l'égalité des chances de tous face aux biens de ce monde.

La connaissance du savoir secret assure au **joom lasrari** une clientèle de personnes en quête de protections, de santé et de biens matériels, qui est prête à rétribuer ce sauveur, en monnaie sonnante et trébuchante.

Un **ceerno Koran** est sollicité pour ses compétences religieuses exclusivement (signification d'un verset coranique, comportement dans la prière, etc .) Un **ceerno listikar** ou **lasrari** est sollicité dans tous les domaines qui touchent à la vie (sentimentale , sociale , biologique), la religion étant prise comme moyen et non comme but en soi.

Chaque marabout a plus ou moins une spécialité dominante pour laquelle il est connu et fréquenté. Elimaan Maamodu, dont la dernière fonction publique a été celle d'imam, est reconnu comme tel par l'ensemble du village. Sa renommée le définit comme imam et comme docteur en droit islamique.

3. Les activités d'Elimaan Maamodu

La fonction publique majeure d'Elimaan Maamodu, après celle de **ceerno Koran** qu'il a assumée dès la fin de ses études, a été celle de **Elimaan juma** (imam de la grande mosquée).

Chaque village du **Fuuta** possède sa mosquée du vendredi (**juma**), à laquelle peuvent s'ajouter des moquées de quartier (**jama**).

Elimaan Maamodu a succédé à ses grands frères (voir tableau de la succession des imams fig. N° 2 en annexe)

L'imam est le prêtre qui dirige les prières ainsi que les lectures commentées du Koran à la mosquée. En théorie, l'imam est choisi parmi les lettrés coraniques du village : en réalité, il est souvent choisi au sein d'un même lignage. L'imam est désigné par la communauté villageoise en fonction de sa connaissance et de sa moralité.

Elimaan Maamodu a voulu remettre la charge entre les mains de son fils aîné lorsqu'il a senti ses forces décliner. La communauté villageoise a refusé en raison du jeune âge de celui-ci. Par ailleurs, le frère cadet d'Elimaan qui briguait la succession n'a pas réussi à faire le consensus autour de sa personne. Le conflit aîné/cadet qui a opposé les deux frères s'est transformé en conflit de factions politiques au sein de la communauté

villageoise, et ce n'est qu'après de nombreuses interventions de hauts dignitaires de la confrérie et après moult tergiversations de la part des villageois, qu'a été élu imam un **Sal** en remplacement d'Elimaan Maamodu. Ce choix d'élire un imam dans le lignage des **Sal** n'a pas été le fruit du hasard puisque c'est dans ce **lenyol** qu'on trouve le second imam de Cubalel (cf. tableau).

L'imam est consulté pour tout ce qui a trait à la lecture du Koran et à son exégèse. A cela s'ajoutent, pour Eliman Maamodu qui est spécialisé en droit islamique (**fiqh**), toutes les questions concernant le droit islamique. Umar Elimaan, son père, fut en son temps **qadi** (juge islamique), et c'est à lui que le village s'en remettait en cas de litige.

L'imam préside, par ailleurs, à toutes les grandes cérémonies religieuses et il est présent à toutes les activités publiques en tant que chef religieux. C'est aussi lui qui transmet à la population les messages venus des hauts dignitaires, en l'occurrence les chefs de la confrérie (**tariqa**) tidiane (1), qui est la confrérie majoritaire dans la vallée du fleuve Sénégal.

Outre ses fonctions publiques d'imam, d'enseignant coranique et de **qadi**, Elimaan est sollicité pour des affaires d'un ordre plus privé. Comme la grande majorité des marabouts, il est consulté sur des problèmes qui ne sont pas toujours d'ordre théorique et sa compétence est recherchée dans tous les domaines de la vie quotidienne et non pas seulement dans les grandes étapes qui la jalonnent. Le marabout est une sorte de conseiller technique de tous les instants. Il aide à prendre les décisions, à se prémunir contre les forces maléfiques et à s'assurer l'appui de Dieu dans toute entreprise.

S'attacher les services d'un marabout, c'est être contaminé par sa **baraka** (chance), qui lui vient de sa fréquentation assidue de Dieu. Le marabout est un intermédiaire entre Dieu et le commun des mortels. Ses connaissances et ses techniques lui permettent d'intercéder auprès de Dieu. Son commerce avec le divin lui permet de prévenir le malheur à venir et parfois même d'accroître les capacités de réussite sociale des individus. Le pouvoir

(1) La **tidiane** est une confrérie musulmane qui a été introduite au Sénégal par les chefs maures, en particulier les Trarza, et les marabouts guerriers Toucouleur comme El Haj Umar (COULON, 1981 : p. 88)

charismatique du marabout, sa **baraka** se manifestent dans la prière et dans l'exercice mystique.

a) La prière

La récitation des versets coraniques accompagnée de jets de salive, l'imposition des mains sur la tête et le corps du croyant, l'inscription de versets coraniques sur des tablettes en bois (**alluwal**), lavées avec du coton qui est ensuite immergé dans des bouteilles d'eau servant à la toilette et à la boisson : voici les moyens employés par le marabout pour transmettre sa **baraka** qui est purificatrice et salvatrice.

b) Les techniques mystiques

Nous avons vu plus haut que la mystique islamique (**tasawwuf**) tend vers la communication directe avec Dieu. Dans le cas de la mystique pure, cette communication a pour objet la fusion avec Dieu. Dans le cas de la mystique appliquée, la volonté de communication est plutôt adressée aux compagnons de Dieu, anges, génies et démons. C'est une aide matérialisée qui leur est demandée : il peut s'agir d'une demande de guérison comme d'une demande de gain.

La retraite mystique (**xalwa**), le rêve et la divination sont les moyens utilisés par le marabout pour parvenir à ses fins. La retraite, qui est de loin la technique qui exige la plus forte personnalité, est utilisée dans des affaires extrêmement graves, lorsqu'il s'agit d'une demande extérieure, autrement elle est le fruit d'une volonté délibérée du marabout. Le rêve, qui est une technique divinatoire, s'utilise fréquemment pour connaître les chances de réussite de projets ou d'affaires en cours. D'une manière générale, le rêve concerne la réussite ou l'échec d'une action. Il peut aussi être le prélude à un diagnostic.

Le champ de la divination recoupe celui de la thérapie. La divination permet d'éclaircir le "Qui" et le "Comment" du malheur. Elle permet aussi de déterminer la conduite à tenir dans la vie de tous les jours.

La divination, pour le marabout et pour les thérapeutes en général, est une technique qui permet de passer d'une interrogation sur les symptômes du malheur à une interrogation sur les causes de ce malheur. Cela ne signifie pas que tout acte mantique ait un objectif thérapeutique : les techniques de la divination islamique sont à une petite échelle un mode de communication avec le monde divin. Si on admet que les réponses à toutes nos questions sont formulées dans le Koran, la divination est le moyen de tirer la bonne réponse.

La divination islamique appartient au domaine du savoir secret. Les techniques les plus courantes relèvent de l'**Istikhar** mais le rêve et la retraite appartiennent au domaine de la mystique (**Tasawwuf**). Dans tous les cas, l'égrenage du chapelet et la récitation de versets coraniques accompagnent ces techniques, excepté pour le rêve endormi.

c) L'égrenage du chapelet

En général, le chapelet est égrené par le croyant après les cinq prières de la journée pour affirmer sa foi dans sa confrérie. Chaque confrérie musulmane a un **wird** (1) (**wirdu** en pulaar) qui désigne les litanies et qui par extension désigne l'ensemble des règles propres à la confrérie.

Pour accéder au **wirdu**, il faut avoir un initiateur qui juge de votre aptitude à faire cette profession de foi. Des règles très strictes entourent l'accomplissement du **wird** et pas seulement au moment rituel, mais aussi dans la vie quotidienne. Généralement, c'est à l'âge adulte (vers 40 ans) qu'est reçu le **wird**. Au départ, quelques litanies récitées en égrenant son chapelet après les prières du matin et du soir sont apprises. Au fur et à mesure de son avancée en âge et de sa disponibilité vis-à-vis de Dieu, l'individu apprend d'autres litanies auprès de son marabout. Elles consistent en grande partie à énoncer le nom de Dieu un nombre de fois plus ou moins grand. Il n'est pas rare de voir de vieilles gens passer la journée à égrener leur chapelet.

(1) **wird** : c'est le rituel le plus commun. L'élément important dans le rituel est la répétition du nom de Dieu (**innde Allah**), c'est-à-dire **DIKHR** (cf. PADEN 1973, p. 65)

La pratique du **wird** est une demi-retraite : en effet, l'individu qui égrène son chapelet, même en présence d'autres personnes, se retire du monde et n'adresse la parole à personne pendant tout le temps que dure le rituel. Celui-ci peut durer de 10 minutes à 1 heure ou même plus longtemps.

Le marabout a des **wird** plus longs et plus fréquents que les gens du commun. Chacun sait que les moments où on peut rendre visite à un marabout sont très limités ; il s'agit de la période entre les deux prières de l'après-midi (**tisbar** et **takusan**). Avant, le **ceerno Koran** a son **wird** et son école coranique et plus tard il a ses prières, son **wird** et son école coranique.

La plupart des marabouts sont des **muqqadams** (initiateurs) et peuvent donc donner le **wird** à leurs **taalibe**. Mais une grande connaissance du Koran n'est pas obligatoire, notamment chez ceux pour qui le Koran est en quelque sorte un héritage lignager. Connaître les principes et les règles de la confrérie suffit dans ces cas-là.

Elimaan Maamodu est un **muqqadam**, sa fonction d'imam l'y oblige. D'autre part, pour obtenir le **wird**, on cherche moins un marabout prestigieux qu'un marabout de la moralité duquel on est sûr puisque c'est celui-là qui va montrer le chemin pour une conduite meilleure et impeccable. Cependant, le **wird** est souvent acquis auprès des hauts dignitaires de la confrérie tidiane, lorsque ceux-ci font des tournées dans les villages ; c'est une manière d'affirmer leur foi en la confrérie pour les **taalibe** et, pour le marabout qui propose le **wird**, c'est le moyen de réactualiser la force du mouvement confrérique.

L'obtention du **wird** n'est pas un stade obligatoire. C'est une démarche personnelle qui n'obéit pas à une logique d'apprentissage ou à une logique lignagère.

d) Privé/public

Il convient de différencier chez Elimaan Maamodu ses activités publiques

et ses activités privées. L'imam Elimaan a un certain nombre d'actes publics à accomplir : présider aux prières à la mosquée et plus particulièrement à celles du vendredi et des jours fériés ; officier en tant que marabout aux cérémonies du baptême, du mariage et de l'enterrement ; donner son verdict dans les litiges opposant deux parties. Le *fiqh*, savoir acquis dans le lignage, fait d'Elimaan un conseiller recherché par l'ensemble de la communauté villageoise. D'autre part, en sa qualité d'ancien du lignage, il est à même de connaître ce qui est d'ordre coutumier ('ADA).

Ces différents domaines d'activité sont d'ordre public. La prière, les consultations juridiques, les bénédictions aux cérémonies qui marquent la vie humaine font partie des obligations qu'Elimaan a contractées vis-à-vis de la communauté villageoise en sa qualité d'imam. A l'opposé, toutes les consultations dispensées chez lui sont d'ordre privé et lignager. La participation au *DuDal*, les consultations thérapeutiques participent d'un contrat entre le marabout et son **taalibe**-client.

Chaque **galle** qui nourrit un lignage maraboutique se doit d'avoir un *DuDal* permanent auprès duquel se relaient les différents membres du lignage. Généralement, un **joom gallé** (1) s'occupe du *DuDal* jusqu'à ce que ses fils soient en âge de prendre la relève. Il peut partager la fonction avec ses frères cadets. D'une manière générale, un marabout s'occupe de l'école coranique dans ses années de jeunesse : il commence dans le *DuDal* paternel en enseignant les rudiments du Koran aux jeunes enfants. Au fur et à mesure que sa propre formation se perfectionne, il prend le relais avec des **taalibe** d'un niveau supérieur qui sont en passe de devenir marabouts eux-mêmes. Dès que les enfants d'un marabout sont assez grands pour enseigner à de grands **taalibe**, le **joom gallé** leur passe la relève et il n'a plus qu'un rôle de supervision. Il se contente alors de distribuer et de répartir les tâches, qu'elles soient agricoles, de corvée ou pédagogiques.

e) La consultation du marabout

Le marabout, contrairement au **bileejo**, se déplace rarement pour des consultations privées. Il reçoit chez lui, assis sur une natte de prière dans

(1) maître de maison, chef du foyer.

une chambre, entouré de ses livres et de ses objets de culte (planchette coranique, chapelet, encrier, bouilloire à ablutions).

Un marabout est sollicité en général pour des bénédictions (**duwaawuuji**) qui sont transmises par le jet de salive et l'imposition des mains du marabout sur la tête du client. Ces bénédictions peuvent être demandées à tout moment et à tous les marabouts. Les bénédictions du marabout, c'est l'espoir que rejaillisse sur le commun des mortels un peu de sa **baraka**. D'autre part, le marabout est sollicité en tant qu'intermédiaire entre son client et Dieu. Il lui est demandé d'intercéder auprès de la puissance divine pour lui demander des grâces.

Pour obtenir ces bienfaits, le marabout utilise des procédés mystiques (**DHIKR**) (1), parmi lesquels la répétition du nom de Dieu (**innde Allah**) est le plus courant. Ces demandes adressées à Dieu par l'intermédiaire du marabout ont pour objet la recherche de la réussite sociale. Celle-ci chez les Haalpulaaren peut être définie comme étant un équilibre savant entre la santé de la personne physique et la recherche de la personnalité sociale. L'individu haalpulaar recherche la santé qui est la condition essentielle pour devenir riche. Jouir d'une bonne santé et être doté d'une belle personnalité, voilà comment peuvent se résumer les aspirations du haalpular. Jouir d'une bonne santé, c'est pouvoir s'acquitter de tâches nombreuses dont la plus importante est celle qui consiste à perpétuer la lignée.

Une belle personnalité, c'est posséder le rayonnement qui entoure celui qui distribue ses richesses selon les règles codifiées. La richesse égoïste et la générosité exagérée portent atteinte à la dignité de leurs possesseurs. Par ailleurs, une pauvreté digne peut être entourée d'un certain prestige. Quoi qu'il en soit, nous verrons plus loin (chapitre 7), avec la notion de personne, les subtilités du don et du pouvoir que celui-ci engendre.

Les demandes adressées à Dieu (**nyagunde Allah**) sont une pratique soufiste courante chez les marabouts haalpulaaren. Elles sont étroitement associées aux bénédictions et participent à la **baraka** du marabout. La plupart du temps, ce sont des demandes générales lorsque le marabout-intercesseur

(1) **Dhikr** : domaine du **Tasawwuf** ; "la racine arabe signifie 'rappeler', faire se souvenir, le **dhikr** par excellence est le Koran, rappel pour les hommes ; le mot désigne aussi la prière d'invocation, l'exercice de présence à Dieu et finalement une technique sufie pour vivre en présence de Dieu, de façon collective ou solitaire [René Luc MOREAU (1982)]

n'est pas un spécialiste du savoir secret et de la mystique islamique.

Ainsi Elimaan Maamodu peut adresser des **innde Allah** en pensant à ses clients et à ses **taalibe** mais il n'a jamais pratiqué de retraite mystique pour eux, du moins pas dans le but de leur obtenir un gain matériel.

Dans le domaine de la santé, Elimaan possède un savoir qui permet de soigner, ou du moins de soulager les personnes atteintes de troubles mentaux. C'est la classique intervention des marabouts pour les désordres psychiques causés par l'attaque de génies et de démons et nous verrons plus loin comment ils opèrent.

En plus des techniques mystiques, le marabout possède les écritures coraniques (**binndi**), qui jouent un rôle essentiel dans la pratique thérapeutique et préventive. L'écriture est le remède par excellence pour les marabouts. L'écriture est métamorphosée par magie sympathique : les médications du marabout sont le plus souvent constituées de breuvages ou de bains dans lesquels trempent des cotons qui ont servi à laver les tablettes coraniques sur lesquelles ont été inscrits des versets coraniques protecteurs et purificateurs. Ces écritures saintes ont un effet immédiat. Devenus des mangeurs d'écriture, les patients du marabout consomment les **aaya** (1) comme s'il s'agissait de plantes médicinales. Ces écritures, lorsqu'elles ne sont pas ingérées, servent à confectionner des talismans qui sont ceints autour des reins, des chevilles, des bras, du cou ou qui sont attachés à la chevelure. Ces talismans protecteurs écartent les êtres maléfiques qui sont à l'origine de bien des malheurs.

Les **binndi**, écritures coraniques, comprennent les **aaya** et les **katermedie**. Les **aaya**, "signes, miracles", accomplis par le Prophète grâce au pouvoir que Dieu lui a conféré désignent par extension soit le verset coranique, soit le plus souvent un ensemble de versets coraniques. Au Sénégal, **aaya** désigne surtout les versets à usage thérapeutique.

katermedie (**hatumere** au singulier), mot d'origine arabe signifiant rectangle, est en pulaar un terme qui désigne un certain type de talisman composé de figures géométriques et de versets coraniques qui se trouvent

(1) versets coraniques à usage thérapeutique.

distribués dans les cases d'un rectangle. Les **katemédie** sont dessinés sur des feuilles de papier qui sont ensuite insérées dans des housses de cuir portées sur le corps ou placées dans certains lieux en fonction des protections recherchées. Les **katemédie** sont personnalisés et visent un but précis. Ils participent de la magie interpersonnelle et font partie du savoir secret des marabouts, c'est-à-dire du **Lasrari**.

Le pouvoir de l'écriture est considérable dans la mesure où celle-ci agit directement sur les êtres et sur les choses. Le pouvoir de l'écriture est complémentaire de celui de la parole qui est surtout l'apanage des non-marabouts. Néanmoins, l'invocation du nom de Dieu dans la mystique islamique rejoint les incantations païennes (**cefi**) des groupes statutaires. On peut dire que les **aaya** sont aux marabouts ce que les **cefi** sont aux pêcheurs ou aux tisserands. Les **aaya** ne sont pas exclusifs d'autres techniques comme nous l'avons vu avec Ibra, qui mélange écritures et **cefi** pour plus d'efficacité dans sa pratique thérapeutique.

II - LES FILS D'ELIMAAN MAAMODU

Elimaan Maamodu est décédé au début de l'année 1984 et, lors de notre dernier séjour à Culabel un mois plus tard, la répartition de l'héritage n'avait pas encore eu lieu parce qu'il fallait garder le patrimoine indivis tant que des visiteurs se présenteraient pour apporter leurs condoléances.

Voici le portrait le plus vivant possible de chacun des fils d'Elimaan. Nous nous proposons de dresser un portrait psychologique du marabout face aux problèmes de la vie moderne. C'est pourquoi nous présenterons en détail la personnalité du dernier fils d'Elimaan avec qui les contacts ont été plus faciles en raison de la proximité de nos âges.

Elimaan Maamodu a eu de sa femme Kari Yalla Jallo quatre fils, dont l'aîné Mohammadu, dit Alfa Tokosel, est décédé il y a quelques années. Tous, sans exception, ont toujours eu une grande estime pour leur père, à qui ils reconnaissent un savoir équivalent à celui de marabouts beaucoup plus renommés. Il est certain qu'Elimaan Maamodu a compté parmi les grandes figures maraboutiques futankaises, même si sa modestie naturelle l'a empêché de devenir une célébrité exigeante et capricieuse. Ses plus jeunes fils lui reprochent implicitement cette attitude et ils sont bien décidés à ne pas le suivre dans cette voie.

1. Mohammadu Aan dit Alfa Tokosel

Fils aîné d'Elimaan, Alfa Tokosel est décédé il y a quelques années. Après son mariage, il a quitté la demeure paternelle et s'est installé dans le village pour fonder son propre **galle**. Il a formé un **DuDal** auquel participait son cadet Alfa Kiibel qui l'a rejoint, une fois marié à son tour. Alfa Tokosel enseignait le Koran et la prononciation arabe aux **taalibe** du village.

Quelques temps avant sa mort, Alfa Tokosel a été l'objet d'un conflit entre Elimaan Maamodu, son père, et **ceerno** Sire Elimaan, son oncle paternel, à propos de la succession de l'imamat. En effet, Elimaan Maamodu, qui, avec l'âge, était devenu sourd, avait pris l'habitude d'envoyer son fils à la mosquée pour le remplacer dans sa fonction d'imam sans en référer à

la communauté villageoise à qui il revenait de droit de prendre les décisions concernant le choix de son successeur.

Ceemo Sire, le cadet d'Elimaan, contestait cet abus de pouvoir en faisant valoir qu'Alfa Tokosel "le petit" était trop jeune pour pouvoir diriger la prière. Ce conflit entre égaux d'un même lignage, aggravé par les dissensions politiques, a amené les villageois, après moult interventions de hauts dignitaires religieux (El Haj Seydu Nuru Taal, puis son neveu Muntaga Taal), à choisir leur imam dans un autre lignage, celui des Sal Hawre qui a déjà produit un imam au début de la fondation de Cubalel (voir tableau de la succession des imams).

Alfa Tokosel avait fondé un **Dudal** dans lequel il enseignait le Koran et les **KaBorDe** (phonologie - phonétique à travers le Koran). Cette dernière discipline n'était pas une spécialité de son père et Alfa Tokosel était le seul à l'enseigner au village. Son frère cadet, Alfa Kiibel, qui a hérité du **DuDal**, perpétue cet enseignement.

2. Abubakri Aan dit Alfa Kiibel

Troisième fils d'Elimaan Maamodu, Alfa Kiibel a repris la direction du **galle** de son frère décédé et il en a épousé la veuve. Il poursuit l'enseignement du Koran et des **kaBorDe**. A l'heure actuelle, il est aussi le premier **naahibu** (1) de la mosquée. C'est lui qui remplace l'imam en cas d'absence. Son père lui a donné son grand bâton de prière bien avant qu'il ne meure. Ces signes prédisposent Alfa Kiibel à devenir tôt ou tard le prochain imam. Il est en excellente santé, contrairement à son frère aîné vivant, Kasum, qui est trop doux de caractère pour sortir victorieux du conflit qui menace toujours quand la direction de la mosquée est en jeu.

Alfa Kiibel a bénéficié de l'héritage spirituel de son frère aîné décédé. Toutefois, il reconnaît la suprématie de Kasum Kari sur lui, notamment dans le domaine de la **sharya**. Chacun s'accorde pour dire que Kasum Kari est un grand érudit en **sharya** comme son père.

(1) **naahibu** : personne qui seconde l'imam à la mosquée pour le chant et la récitation du Koran.

3.Umar Aan,dit Kasum Kari

Kasum Kari a fait la majeure partie de son apprentissage chez son père, dont il est le second fils, puis à Kaedi, chez **ceerno** Aamadu Neene Bah et à Boki Jawe, chez **ceerno** Aliu Saliu Jallo, qui sont tous deux des marabouts réputés. Ses études terminées, Kasum Kari est revenu vivre auprès de son père, qu'il n'a plus quitté. Il a vécu dans son ombre, participant au DuDal paternel et servant d'intermédiaire entre les **taalibe** et son père devenu trop vieux.

Avant de mourir, Elimaan n'a laissé aucune consigne à ses fils et chacun continue son oeuvre. Kasum Kari espère récupérer la clientèle de son père. Encore du vivant de son père, certains **taalibe** avaient déjà pris l'habitude de venir consulter Kasum Kari. Toutefois, sa grande modestie et son attitude effacée ne lui promettent pas d'avoir une clientèle abondante et extérieure au village. Actuellement, le public se tourne vers les marabouts extravertis. Aujourd'hui, c'est le vedettariat qui attire la clientèle et Elimaan Maamodu subissait déjà les effets de cette vogue.

4.Suleeymaan Aan dit Moodi

Suleeymaan Aan, dit Moodi, est le benjamin de la fratrie, et il est le plus étonnant. Agé de trente-cinq ans environ, il appartient à la classe d'âge d'un ami fonctionnaire auquel il reproche sa trop grande insertion dans le monde moderne au détriment de la vie villageoise. En d'autres termes, il lui reproche son ignorance de la religion et il trouve injustifié que lui, un lettré musulman, ait tant de mal à joindre les deux bouts, contrairement à son ancien compagnon de jeux, qui a suivi un enseignement universitaire en français.

Moodi est né révolté. Depuis son plus jeune âge, il est brutal et insolent avec ses pairs. Il passe douze ans dans le DuDal paternel, puis son frère aîné Alfa Tokosel, avec qui il a commencé l'apprentissage de la sharya, lui conseille d'aller poursuivre ses études ailleurs, chez un marabout qui pourra l'encadrer et le dresser, conseil qu'il finit par accepter. A l'âge de quinze ans, il va compléter son apprentissage du Koran et de ses disciplines connexes d'abord à Wodabere pendant trois ans chez **ceerno** Saydu Cun,

puis chez **ceerno** Tahiru Jah à Matam pendant les trois années suivantes ; ensuite, il s'installe pendant un an à Kanel chez **ceerno** Alasan Sammba Mbolo Jallo. Enfin, il va à Ciwol chez Mammudu Kah pendant quatre ans. Ce n'est qu'en 1969 qu'il rentre à Cubalel pour continuer l'apprentissage de la **sharya** auprès de son frère Alfa Tokosel, avec qui il avait débuté dans cette discipline.

Après l'année 1975, pendant la grande sécheresse, Moodi quitte le village pour émigrer vers les pays d'Afrique centrale à la recherche de l'argent nécessaire à son établissement. En 1977, il revient au village et, peu de temps après, il construit un bâtiment en brique dans un **sincaan** où il s'installe avec ses deux épouses. Depuis, Moodi n'a pas quitté Cubalel. Il exerce la fonction d'enseignant et cultive ses champs. Il n'a pas, à proprement parler, un **DuDal** puisqu'il n'a pas un afflux permanent de **taalibe** dans sa maison. Toutefois, il a cinq ou six grands **taalibe** adolescents qui ont achevé la lecture du Koran et qui cherchent des stages de perfectionnement. Ils viennent dans leur majorité de lieux fort éloignés (Fuuta Jallo, Sénégal oriental). La région du fleuve est pour ces populations du Sud un réservoir vivant de foi islamique.

Moodi enseigne essentiellement les rudiments des différentes disciplines se rattachant au Koran (**lugha - kaBorDe - sharya**) à des **taalibe** qui maîtrisent la lecture et la transcription du Koran. Ce sont des étudiants qui se destinent à l'enseignement du Koran et qui se préparent à l'obtention du diplôme **lydias** ou **tapsiru Koran**.

Les aspirations de Moodi

Moodi sait qu'il ne deviendra jamais imam. Son caractère impulsif et son goût pour les biens de ce monde ne l'attirent pas vers cette fonction. Par ailleurs, sa place de dernier-né lui interdit l'accès à ce poste avant longtemps.

Selon nous, Moodi a raté sa vocation de **Bileejo**. C'est un personnage agité, tiraillé entre le respect des grandes traditions maraboutiques et un vif désir d'être reconnu. Moodi est l'immodestie et la fierté personnifiées : traits de caractère exacerbés par l'influence du monde moderne qui présente

un renversement de toutes les valeurs dans lesquelles il a été éduqué : respect des anciens, supériorité des sciences coraniques, toute-puissance du marabout par rapport au commun des mortels qui lui doivent respect et obéissance, etc .

Moodi a une vision très lucide du changement qui s'opère dans la communauté maraboutique : c'est moins la piété que le vedettariat qui règne. La **baraka** du marabout est le fruit d'opérations diverses qui ne sont pas toutes fondées sur le Koran. Elle se marchande auprès des savants les plus farfelus, pour qui la piété n'est pas la première qualité exigée.

La clientèle elle-même est à l'origine de ces transformations chez les marabouts : les plus recherchés sont ceux qui exercent dans le domaine thérapeutique et qui pratiquent le **lasrari**. La connaissance du Koran importe moins que celle des **aaya** et des pratiques qui permettent de dispenser la **baraka**, source d'abondance et de richesse.

Cette vision cynique du monde maraboutique est contrebalancée chez Moodi par son attachement à la tradition. Au moment où tous les jeunes du village émigraient pour aller trouver l'argent nécessaire à leur survie, Moodi a été le dernier à accepter de partir. Il est rentré dès qu'il a pu réunir la somme nécessaire à la construction de sa maison.

Sa vocation de marabout est lignagère et il veut à tout prix rester dans la tradition. Cependant, il a appris le **lasrari**, qui permet au marabout qui en fait métier, d'obtenir des gains monétaires non négligeables. Mais contrairement au **ceerno Koran**, le **ceerno lasrari** ne peut se satisfaire d'une clientèle villageoise, ce qui explique pourquoi la plupart des **seernaaBe lasrari** émigrent vers les villes. En effet, l'autorité du **ceeno lasrari** équivaut à celle du **Bileejo** et si tous deux travaillent parfois de manière différente, leur domaine d'action est identique. En conséquence, les mêmes précautions sont à prendre vis-à-vis du **Bileejo** que vis-à-vis du **ceerno lasrari**. Toutefois le **ceerno lasrari** doit éviter de se déplacer s'il veut être apprécié de sa clientèle, qui le considère d'abord comme un marabout, donc un notable.

Une fois de plus, Moodi à des aspirations contradictoires. Il veut rester à Cubalel en tant que marabout, mais il veut aussi gagner de l'argent et

donc pratiquer le **lasrari** dès qu'il aura assez de personnalité au village pour s'installer comme **ceerno lasrari**.

Le **lasrari** semble le seul domaine qui permette au marabout de vivre du travail d'autrui. Si les populations ne ressentent pas la nécessité d'envoyer leurs enfants à l'école coranique, elles éprouvent par contre le besoin de rechercher une protection et des remèdes contre le mal. Comme le pouvoir de la parole tend à s'amenuiser face à la prédominance de l'écriture, les populations ne se contentent plus de bénédicitions ou d'invocations à Allah. Elles abandonnent le **ceerno Koran** pour recourir au **ceerno lasrari**, qui sait si savamment doser et combiner les techniques.

III - L'UNIVERS ETIOLOGIQUE DES MARABOUTS

1. Introduction

L'Islam, avec ses myriades de créatures qui entourent Dieu, propose comme les panthéons païens toute une série d'agents responsables de certains de nos maux. Avant de les examiner en détail, il convient de voir quelle vision du monde offre l'Islam.

L'Islam reconnaît l'existence de créatures qui ont précédé l'ordre islamique et qui se sont converties à l'arrivée du Prophète tout comme les êtres humains. Lors de la création du monde, Dieu a conçu quatre types de créatures :

- * les anges, êtres asexués qui montent la garde autour de Dieu et qui n'ont pas de commerce réel avec les humains, sont les lieutenants de Dieu. Ils peuvent rendre des visites éphémères aux autres créatures de l'univers.
- * les génies sont des êtres sexués qui sont plus ou moins en accord avec Dieu. Ils peuvent oeuvrer pour Dieu tout comme ils peuvent oeuvrer contre lui. Ce sont des créatures qui vivent entre la terre et le ciel, dans un monde sauvage qui n'est ni spirituel ni domestiqué. Ils peuvent avoir des rapports charnels avec les êtres humains. Leur position ambiguë en fait aussi le double de la personne humaine. Ce double sert d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Contrairement aux anges, qui sont des émissaires de Dieu, les génies seraient plutôt les porte-parole des êtres humains.
- * les démons sont des êtres sexués qui sont un peu les déviationnistes du monde islamique. Ces créatures de Dieu se sont rebellées contre lui par jalousie envers les humains. C'est la banale révolte du fils contre le père. Le démon dans l'Islam est un enfant terrible. Par son attitude, il cherche à prouver à Dieu que son frère cadet, l'homme, n'est pas à la hauteur de l'espoir que son père a placé en lui.
- * les êtres humains sont des êtres sexués qui doivent soumission à Dieu. Ils sont assujettis au temps, contrairement aux génies, aux démons et

aux anges. Ils appartiennent au monde terrestre et ne peuvent sortir de la temporalité qu'avec la mort. Pour l'Islam, la vie terrestre est un prélude plein d'embûches, qui prépare à la vraie vie qui commence après la mort. L'Islam donne une vision hédoniste du paradis où tous les plaisirs sont permis. Il n'y a ni souillure ni péché dans ce monde nouveau et éternel.

Le monde musulman est organisé autour de la loi divine (**sharya**). La juris-prudence (**fiqh**), qui est la mise en application de la loi islamique, gère chaque moment de la vie humaine et rend compte de chaque événement. Le **Fiqh** précise les purifications auxquelles il faut se soumettre. La vie humaine est faite de souillures et il faut y remédier. Souillure et péché ne doivent pas être confondus. Une personne peut pécher sans se souiller et inversement. Par ailleurs, l'Islam ignore le péché originel. L'être humain est responsable, il peut être tenté par des créatures mauvaises. Cette tentation qu'exercent les démons sur les humains n'est pas imputable aux humains mais aux démons qui réagissent ainsi à la défaveur dont ils pensent être les victimes de la part de Dieu.

L'absence de péché originel, c'est aussi l'absence de culpabilité humaine. Tout acte souillant est temporaire et doit être réparé par une purification. Ce qui chasse la souillure, c'est essentiellement l'eau. Le feu, l'eau et la terre sont, dans l'ordre, les trois éléments purificateurs, que nous retrouvons dans toute la thérapie musulmane. La purification donne l'assurance d'avoir autour de soi, pour être protégé par elles, les bonnes créatures de Dieu. L'impureté, la souillure, repoussent les anges et les bons génies.

"*Impur, l'homme glisse en effet dangereusement du côté du mal. Les anges protecteurs s'écartent de lui. Il n'est plus autorisé à faire ses prières, à réciter le Koran, à toucher le livre sacré, à pénétrer dans une mosquée. Il n'est plus en sécurité. La purification est une technique de sécurisation. Il convient d'y recourir au plus vite afin de rétablir l'ordre perturbé et d'écartier les **chaïtans** (démons) qui sont, nous l'avons vu, à l'affût de nos moindres défaillances*" (Abdelwahab BOUHDIBA, 1975, p. 202).

Ne pas veiller à se purifier, tout comme rompre un interdit déclenche l'agression des créatures maléfiques qui n'attendent qu'un faux pas de l'homme

pour agir. Le résultat de ces attaques, c'est bien souvent le malheur. Mal - Malheur - maladie s'enchaînent si bien qu'ils forment la même séquence et entraînent le même type d'interrogation sur les causes et les modalités de ces événements.

L'Islam, au moyen de la jurisprudence, quadrille chaque moment de la vie humaine. Toutefois, la non-observance des règles de purification fixées par le fiqh n'entraîne pas obligatoirement le malheur, qui peut aussi être interprété comme une simple volonté de Dieu. Le malheur n'est pas interprété comme étant uniquement l'apanage des forces maléfiques.

Le malheur inspiré par Dieu ne renvoie pas à une interrogation sur l'origine de la colère divine. Le musulman ne culpabilise pas et il accepte la volonté divine comme une promesse que dans l'au-delà les choses iront mieux. Les maladies venant de Dieu (*nyaw Allah*) renvoient à la puissance divine en tant qu'agent instrumental du mal, en même temps qu'agent réparateur du malheur. Dieu est entièrement responsable des *nyaw Allah*. C'est à lui seul que revient le pouvoir de guérir.

Outre les maladies de Dieu, l'Islam reconnaît l'existence d'un malheur infligé par les créatures extra-humaines et par les êtres humains.

Nous avons vu plus haut que l'Islam reconnaissait l'existence de créatures se situant à la frontière du divin et de l'humain.

Par des rites purificateurs, le bon musulman cherche à les éviter. La vigilance doit être totale; seuls les marabouts sont capables de cette vigilance absolue. L'homme du commun tombe couramment dans les pièges dressés par ces créatures maléfiques. Il appartient alors au marabout de défaire ces pièges et de protéger la victime contre des attaques ultérieures.

A côté des génies et des démons, l'être humain peut lui aussi être responsable du malheur de son prochain. L'Islam reconnaît l'existence d'une mauvaise magie utilisée par certains individus pour nuire à autrui. C'est

ce qu'on appelle couramment en français d'Afrique, le "maraboutage", qui correspond plus ou moins à ce qu'on appelle aussi envoûtement.

2. Les Jinneeji (jinne au singulier)

Historique

Tous (1) s'accordent pour dire que les **jinneeji** sont les premiers habitants de la terre. Ils ont vécu comme les hommes après eux, dans un monde structuré socialement. Parce qu'ils ont trop pratiqué le mal, Dieu a décidé de les refouler aux confins de l'univers. Lors de l'avènement de l'Islam, il y a eu parmi eux des **jinneeji** qui ont adopté cette nouvelle religion et d'autres qui l'ont refusée. Les **jinneeji** musulmans sont ceux auxquels le marabout peut faire appel dans ses méditations et ses rêves (divination et mysticisme). Les **jinneeji** rebelles à l'Islam cherchent à détourner les humains de la voie de Dieu. La séduction est leur arme privilégiée. Contrairement au **jinne** musulman, qui est une figure positive et qui est considéré un peu comme le double de la personne humaine, le **jinne** révolté est un agent maléfique. C'est lui qui est en cause lorsqu'on parle d'attaque par les **jinneeji**.

Mode d'agression des **jinneeji**

Le **jinne** peut revêtir l'apparence d'une personne dotée de toutes sortes d'attraits pour mieux séduire sa victime. Cette apparition a généralement lieu pendant que la victime dort. Durant son sommeil, elle fait un rêve érotique qui la tourmente une fois réveillée. Mais le plus souvent, le **jinne** provoque la peur : c'est la rencontre du **jinne** monstrueux dans des lieux sauvages ou bien à certaines heures de la journée quand la nature reprend le dessus sur la civilisation : moment entre chien et loup où le marché perd sa réalité. C'est aussi l'heure où le soleil est à son zénith et où chacun s'abrite de ses ardeurs derrière les murs de banco ou des auvents. Le **jinne** prend alors possession de ces lieux publics villageois, devenus momentanément inhospitaliers. Quiconque les traverse en cet instant risque une mauvaise rencontre. C'est alors la "sidération visuelle" pour utiliser les termes de Zempléni (1968) qui "renverse l'intelligence" de la victime de cette vision.

(1) Selon les marabouts interrogés et Toufy FAHD (1971)

Une agitation désordonnée, une incohérence des propos, des accès de mélancolie suivent cette rencontre fâcheuse. Il faut alors recourir aux marabouts ou aux guérisseurs qui sont des spécialistes de ce domaine.

Le **jinne** peut aussi se transformer en vent qui pénètre les êtres humains. Ceux-ci se mettent à enfler sans raison apparente ou bien ils souffrent d'une paralysie partielle.

3. Les seytaaneeji (seytaane au singulier)

Historique

Iblis, ancêtre des **seytaaneeji**, est un **jinne** qui s'est volontairement opposé à Dieu, dès la création de l'humanité. Contrairement au **jinneeji** dont l'existence remonte à des temps pré-islamiques, Iblis est un ancien disciple de Dieu.

Les **seytaaneeji**, qui sont les descendants d'Iblis, ne sont jamais des créatures positives dans le panthéon islamique, contrairement aux **jinneeji**. Cependant la distinction entre **jinneeji** et **seytaaneeji** est quelque peu théorique dans la mesure où la plupart du temps ils sont évoqués ensemble. Le marabout dénonce les effets ravageurs des **jinneeji-seytaaneeji** comme s'il voulait signifier par là qu'il s'agit de **jinneeji** devenus **seytaaneeji**.

Mode d'agression des **seytaaneeji**

Pourtant, il existe une différence dans la description théorique des modes d'agression du **jinne** et du **seytaane**. Celle-ci réside dans le fait que le **seytaane** n'apparaît jamais comme une figure effrayante. Tout au contraire, c'est un séducteur-né. Il a le contact aisément avec l'être humain. Le **seytaane** est un interlocuteur fascinant ; il possède un charme extraordinaire qui annihile toute faculté de discernement.

Cependant, "le diable d'ailleurs a le mystérieux pouvoir d'habiter le corps des hommes , de s'y promener à volonté. Il circule dans nos 40 veines

et en s'insérant dans le vif de notre chair, il nous a à l'usure. Il arrive même à co-coûter avec l'époux le plus légitime qui aura oublié de se prémunir de paroles coraniques contre les mauvaises intentions d'Iblis". (A. BOUHDIBA, p. 83).

Ce pouvoir de circuler dans le corps humain, le **seytaane** le partage avec le **jinne**.

Nous avons décidé d'employer accolé **jinneeji-seytaaneeji** lorsque ces deux agents apparaissent indifférenciés dans leur mode d'agression. En revanche, **jinne** employé seul s'applique à une vision monstrueuse ou à une déformation du corps humain (paralysie-enflement). **Seytaane** est employé seul lorsqu'il s'agit de séduction (rêve érotique).

L'agression des **jinneeji** et des **seytaaneeji** est une agression psychique qui exclut tout moyen magique. Elle relève de la **witchcraft** telle que la définit Evans-Pritchard (1937)

Les **jinneeji-seytaaneeji** s'attaquent principalement au principe d'intelligence (**hakkille**) de leurs victimes.

4. Le maraboutage

Magie interpersonnelle par excellence, le maraboutage ne fait pas appel au panthéon islamique même s'il est une des spécialités du marabout, **joom lasrari**. Le maraboutage rend compte des agressions entre rivaux humains. Ce mode d'agression passe par la manipulation d'objets qui symbolisent l'attaque en maraboutage. Il relève de la **sorcery** telle que la définit Evans-Pritchard (1937).

Le maraboutage a pour objectif d'agir de manière ponctuelle sur les êtres et sur les choses (séduire, attirer la chance sur soi ou le malheur sur autrui); le domaine du maraboutage s'étend à toutes les activités humaines.

Dire du maraboutage que c'est une pratique islamique est ridicule.

C'est une activité humaine banale, née d'un sentiment de jalousie et de frustration qui est commun à toutes les sociétés et qu'on retrouve en d'autres sociétés sous les appellations d'envoûtement et de magie noire.

Dans la région du fleuve, cette pratique a plusieurs noms, et ce qui distingue une pratique magique d'une autre, c'est soit le but recherché, soit la technique utilisée. Quatre termes désignent la magie interpersonnelle au Fuuta : **badanal**, **ligge**, **dabare** et **Bayre**.

Ligge, qui signifie littéralement "travailler à gages", désigne l'ensemble des techniques de maraboutage. On peut dire que c'est un terme aussi générique et connoté que celui de maraboutage. **Ligge** est le domaine du marabout, qu'il s'agisse de mesures défensives ou agressives.

Badanal et **dabare** sont des termes plus régionaux et nous n'avons pas réussi à en cerner les connotations précises. **Badanal** et **dabare** sont des actes magiques pratiqués pour l'emporter sur un rival, pour séduire l'être aimé. Les techniques employées ne sont pas d'origine islamique.

Bayre est un terme que l'on rencontre plutôt chez les fulBe Jeeri. Il désigne une spécialisation du maraboutage. C'est la magie au service du désir. Désir de pouvoir (**Bayre laamu**), désir de richesse (**Bayre jawDi**), désir de séduire (**Bayre rewBe**), le **Bayre** est la quête d'un surplus (du "plus-mieux"). Les actes magiques dans le **Bayre** se fondent essentiellement sur des plantes et des **cefi**. C'est le domaine pré-islamique où les écritures sont de peu d'utilité.

Le maraboutage, quelle que soit sa dénomination, a deux versants : l'un bon, l'autre mauvais. Cette distinction n'a d'importance que dans le contexte propre au maraboutage. Dans l'absolu, cette distinction n'est pas pertinente car faire un travail (**ligge**) pour obtenir une meilleure place ou les faveurs de la personne aimée, c'est d'emblée s'opposer à un rival potentiel. La distinction entre le bon et le mauvais maraboutage est purement formelle et n'est là que pour rassurer l'intermédiaire dans la magie. Cependant, cette distinction renvoie à celle que font les marabouts entre savoir blanc et savoir noir. Le savoir blanc est coranique, et, par conséquent, toujours bénéfique, tandis que le savoir noir renvoie aux temps pré-islamiques et aux associations avec les créatures maléfiques.

Elimaan Maamodu affirme qu'il utilise le savoir blanc, c'est-à-dire la bonne magie. Elle lui permet de désenvoûter les victimes du maraboutage, de diffuser sa **baraka** aux personnes qui se plaignent d'insuccès scolaire, professionnel ou amoureux, et, en tout cas, d'améliorer le destin de ses clients. Les moyens utilisés par Elimaan font appel à l'écriture coranique qui sert à confectionner des talismans.

Si on considère les consultations maraboutiques dans leur ensemble, on constate que la magie interpersonnelle occupe une place de choix. Bien qu'elle appartienne au registre étiologique qui porte l'interrogation sur les causes du mal plutôt que sur les symptômes, elle est accessible sans un niveau de savoir trop élevé. Toutefois, les marabouts les plus recherchés dans ce domaine sont les **joom lasrari**.

Le registre étiologique des marabouts fonctionne dans une moindre mesure au cours de chaque consultation : protections qui visent à éloigner les **jinneeji** et les **seytaaneeji**, écritures à insérer dans une pochette en cuir et à porter sur le corps ou à placer dans des endroits stratégiques. Tous ces actes dictés par le marabout sont sous-tendus par l'idéologie islamique du malheur telle que nous venons d'en décrire les agents.

N'ayant pas assisté, pour les raisons évoquées en début de chapitre, à des consultations pratiquées par Elimaan Maamodu, nous diversifierons notre étude du marabout en présentant le portrait d'autres marabouts de ce même village.

IV - LES AUTRES MARABOUTS DE CUBALEL

Nous avons vu que tous les fils de l'ancien imam, Elimaan Maamodu, étaient ou sont marabouts : le lignage des *AanaanBe* constitue le lignage maraboutique le plus ancien du village. (cf. succession des imams et histoire de la fondation de Cubalel). Toutefois le lignage Aan n'a pas produit tous les marabouts du village et si, avec la concurrence de l'école française, le nombre des écoles coraniques a bien diminué, il en reste quelques-unes au village qui ne sont pas dirigées par les Aan.

Voici quelques portraits des marabouts les plus importants du village : rapidement brossé, chaque portrait a pour objectif d'éclairer un aspect de la personnalité du marabout-thérapeute.

1. Ceerno Malal Sal, imam actuel

Ceerno Malal Sal a été élu imam dans des conditions particulières : ce sont moins des critères de moralité et de connaissance qui ont prévalu dans cette élection qu'une certaine neutralité de sa part. Le choix s'est aussi porté sur lui parce qu'il appartient au lignage qui a donné le premier ou second imam de Cubalel.

Mal à l'aise dans un conflit qui divise le village, **Ceerno Malal** n'est ni un marabout prestigieux qui attire les foules, ni le vieil ermite plongé dans ses livres saints. Agé d'une cinquantaine d'années, il donne l'impression d'un père tranquille qui craint de déplaire. Tout en étant en marge du conflit, il a pris parti pour les opposants d'Elimaan Maamodu, lequel, avec ses fils, peut se targuer d'avoir une meilleure connaissance du Koran. **Ceerno Malal Sal** n'a pas sa licence et il est juste **ceerno Koran**. Il a été nommé **muqqadam** par son **ceerno wirdu**. De fait, beaucoup de vieux au village ont déserté la grande mosquée pour aller prier dans celle qui a été construite par un disciple de l'expérience de Maadina Gunaas, **ceerno Dawda Caam**, qui récupère à son profit les croyants désemparés par le conflit autour de la mosquée.

Si la fonction d'imam assumée par Ceerno Malal paraît une supercherie à certains, il faut aussi dire qu'il possède également un savoir qui lui permet de prodiguer quelques soins.

Il a appris à Kaedi, auprès de ceerno Aamadu Abdulay Bah, quelques écritures coraniques qui lui permettent de soulager les maux de ventre, d'yeux et de tête. Ses connaissances sont restreintes et récentes : elles ne remontent pas à plus de dix ans. C'est pourquoi sa clientèle est extrêmement réduite, les gens préférant consulter soit de véritables thérapeutes soit des personnes ayant acquis leur savoir au sein du lignage.

Ceerno Malal est un **ceerno mocoowo** comme, en fait, tous les marabouts qui soignent par imposition des mains et jets de salive. La manière qu'ont les marabouts de dispenser des bénédictions peut être comparée à la technique de **mocuude** des guérisseurs.

Randau, (1934 : 273) décrit le **mocuude** comme étant une passe descendante qui permet de faire descendre le mal vers les extrémités du corps par lesquelles il s'écoule dans le sol. L'opérateur claque légèrement des doigts à chaque passe et récite à voix basse des incantations. Il s'agit là du **mocoowo** traditionnel qui travaille dans le registre du toucher et de la parole. Le marabout, lui, sostitue l'écriture à la parole. L'écriture est toujours le référent implicite lorsque le marabout récite des versets du Koran.

Généralement, le **ceerno mocoowo** n'est pas un spécialiste et ceerno Malal connaît simplement quelques **aaya** pour soigner les maux localisés que nous avons énumérés plus haut. Il n'utilise pas de plantes dans ses traitements. Ses remèdes consistent en **aaya** qu'il récite au-dessus de la partie du corps malade et qu'il écrit pour qu'elles soient bues ou portées en talisman.

Les pratiques thérapeutiques du **mocoowo** n'impliquent aucun diagnostic ni aucune interrogation sur les causes du mal. Le **mocoowo** est un technicien plus ou moins compétent et plus ou moins spécialisé dans une série de maladies.

Ceerno Malal doit sa réputation davantage à son ancienne fonction de **ceerno Koran** qu'à ses dons de thérapeute. Si nous en avons parlé, c'est pour montrer que la fonction de marabout ou d'imam peut s'accompagner d'une fonction thérapeutique mineure, celle-ci n'étant pas uniforme et dépendant entièrement de l'histoire personnelle de l'intéressé.

2.Ceerno Sammba Umu Aan, ceerno Lasrari

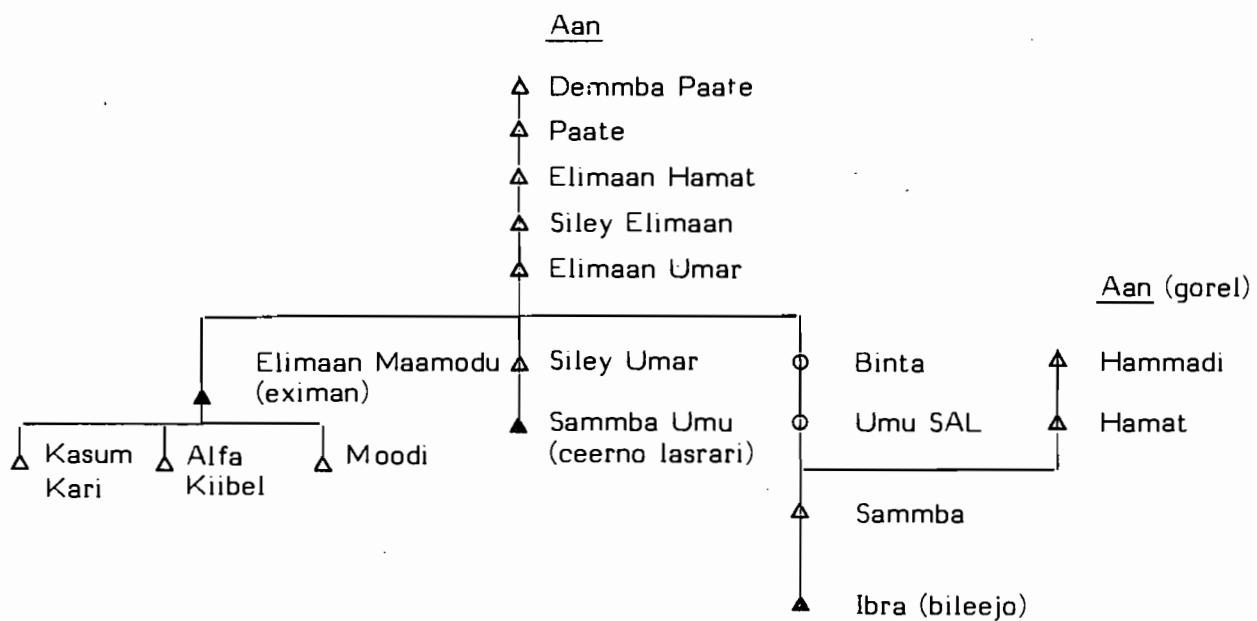
Sammба Umu Aan est un **ceerno lasrari**, tout en étant imam de la mosquée de Cubalel Jeeri, village homologue de Cubalel (**waalo**) qui se trouve sur la rive mauritanienne du Sénégal, à quelque 5 km à l'intérieur des terres. Il appartient au lignage maraboutique des **AanaanBe Elimaan**, son père étant le frère d'Elimaan Maamodu.

Si Sammba Umu Aan habite Cubalel Jeeri, il vient très fréquemment à Cubalel waalo et nous le rencontrons chez sa soeur chez qui il s'installe lorsqu'il est de passage. Il est en train d'écrire un **hatumere** pour une vieille du village. Il recopie un feuillet très usé sur un morceau de papier tout en inscrivant le nom et les caractéristiques de sa cliente.

Sammба Umu est le seul marabout connaissant le **lasrari** à être resté au village ; la plupart des **seernaaBe lasrari** ont émigré vers les villes où la clientèle est plus abondante. Il a appris le **lasrari** à Anyam Ciwol chez Ceerno Mammadu Maymuna Njaay qui lui a donné, en outre, des leçons de grammaire, d'astrologie et de sciences naturelles. C'est auprès de lui que Sammba a acquis le titre de **tapsiru Koran**. Ses connaissances en **lasrari** lui permettent de s'attaquer aux problèmes d'emploi, de folie, de mortalité infantile et de maladies courantes. Sa qualification de **ceerno lasrari** ne distingue guère Sammba Umu des autres marabouts, si ce n'est un petit quelque chose dans l'attitude de son entourage : lorsqu'on est devant lui, la crainte engendre le respect et non le contraire. On est à la fois plus familier et plus distant à son égard. Plus familier car le **ceerno lasrari** est proche des préoccupations de chacun, et plus distant car le **ceerno lasrari** recherche ses alliances avec des êtres qui répugnent et font peur. Le **joom lasrari** est un spécialiste des pratiques mystiques dont nous avons dit plus haut qu'elles étaient peu orthodoxes pour la plupart. C'est pourquoi nous rapprochons les activités de Sammba Umu de celles d'Ibra, ce d'autant plus facilement qu'une ressemblance physique est frappante mais normale puisqu'ils ont des liens de parenté assez proches. Mais ce qui les rapproche aussi, ce sont leurs techniques de soin ; tous deux appliquent un champ du savoir caché et le **lasrari** fait bon ménage avec les savoirs pré-islamiques.

Ce qui démarque le **ceerno lasrari** du **bileejo**, c'est la plus grande place laissée par le premier aux techniques scripturales. Le **ceerno lasrari** est le pendant islamique du **bileejo** à bien des égards : même champ d'action, techniques complémentaires ; le **lasrari** appartient au champ du savoir coranique et du savoir arabe. La médecine arabe, certaines techniques pré-islamiques sont connues des haalpulaaren par le biais de l'enseignement coranique. L'astrologie et les mathématiques constituent une part importante du savoir **lasrari**. Toutefois, l'apprentissage du **lasrari** implique moins une maîtrise intrinsèque de ces disciplines qu'un savoir extrinsèque consistant en une série de techniques. C'est le principe d'utilité qui prédomine sur celui de connaissance. C'est ce qui explique qu'on trouve sur les marchés urbains des **katedemie** 'ready made', que l'usage de la photocopie multiplie largement. Le **ceerno lasrari** et le **bileejo** ont tous deux des objectifs précis qui font appel à un savoir technique. L'écriture et ses techniques, les plantes et leurs applications sont des outils à prendre comme tels. Ce qui les rend plus ou moins efficaces, c'est l'habileté du thérapeute et son aura personnelle.

Liens de parenté qui unissent Elimaan Maamodu, Sammaba Umu et Ibra :



3. Une séance de listikar avec Moodi Aan

La divination, l'interrogation qui précèdent l'action sont une pratique courante et la plupart des marabouts s'y livrent. C'est pourquoi, à la fin d'un entretien avec Moodi, le plus jeune fils d'Elimaan, nous avons demandé assez maladroitement une séance de **listikar** en masquant de raisons intellectuelles notre envie de savoir ce qu'un marabout pouvait connaître de nos désirs et de leur réalisation.

Nous avons toujours eu une relation assez conflictuelle avec Moodi, qui a un caractère très difficile et une langue assez perfide. Heureux toutefois que nous nous intéressions aux marabouts, il avait, avec nous, des entretiens libres, d'autant plus libres que nous nous sentions à l'aise avec lui du fait de son jeune âge : nous parvenions à discuter d'égal à égal, même si souvent une réflexion de l'un ou de l'autre remettait tout en cause, Moodi nous jetant à la figure son sentiment de supériorité et nous, lui révélant notre agnosticisme (ce qui a très souvent agacé les marabouts avec lesquels nous avons discuté, ce fut notre refus de nous impliquer dans un choix religieux : ils auraient préféré nous savoir chrétienne plutôt qu'agnostique).

Lorsque nous avons demandé à Moodi une séance de **listikar**, il a eu un regard surpris. Il ne comprenait pas, d'après notre attitude sereine, comment nous pouvions avoir besoin de **listikar**. Nous avons insisté, faisant valoir que par l'expérience, nous espérions en obtenir une meilleure compréhension. Il nous a arrêté d'un geste dans nos explications, nous disant qu'il pouvait très bien nous faire un exposé des différentes techniques employées au cours d'une séance de **listikar** sans pour autant nous astreindre à une séance. La crainte de ne pas être rémunéré, le soupçon d'un subterfuge de notre part (dérober un savoir acquis après de longues années de labeur) et, surtout, le caractère insolite de notre démarche (nous ne paraissions ni soucieuse ni rongée par un mal inconnu) ont faussé l'entretien et nous en sommes sortie furieuse contre notre bêtise et contre la paranoïa injustifiée de Moodi. Cette séance de **listikar** ne nous a rien dévoilé de grandiose ni de terrifiant sur notre avenir : nous devions craindre nos amis, nous devions nous marier, nous installer dans le pays de notre choix (terrible incertitude du métissage), avoir des enfants qui seraient sans nul doute en majorité de sexe masculin ;

en outre, nous aurions une longue vie et nos efforts pour conquérir le pouvoir (*) seraient couronnés de succès ... mais nous devrions toutefois rester vigilante face à nos ennemis.

Nous avons trouvé cette consultation frustrante, même si Moodi nous avait prévenue non pas de l'inadéquation de sa technique, mais de celle de notre demande. En fait, une séance de **listikar** ne peut être fructueuse que s'il y a une demande réelle et précise de la part de l'interlocuteur du marabout, lequel met à la disposition de son client les instruments d'analyse et d'interprétation du message. Le rôle du **joom listikar** se borne à faire l'exposé du message, et c'est au client lui-même d'en faire le décodage. Par ailleurs, nous avions confondu deux techniques de voyance, celle qui donne des indications sur les choix à faire (**istikhar**) et celle qui donne la clef du déroulement passé et futur de sa propre vie (**ramli**), technique qu'utilisent quelques rares marabouts (à notre connaissance, Muusa Gasama de Ndulumaaji, qui est bien connu des migrants en France puisqu'il y fait de nombreux voyages). Le **ramli** entre dans le domaine du **lasrari** et c'est une des voyances les plus dangereuses pour celui qui la transmet. Moodi se contente de pratiquer parfois le **ryad** qui est une retraite mystique accomplie la nuit, pendant 7 jours au maximum ; si, au bout de ces 7 nuits, le marabout n'a rien vu, il ne verra rien et il est inutile pour lui de prolonger sa retraite. De manière générale, le **listikar** est employé pour avoir une réponse immédiate à ses problèmes précis. Pour notre consultation, Moodi s'est servi de son chapelet qu'il a égrené après nous avoir demandé de choisir une graine et de la tenir au-dessus de notre tête un moment avant de la lui rendre. C'est à partir de cette graine qu'il a commencé les calculs qui lui ont permis d'ouvrir les portes de son livre et de notre avenir.

4. Ceemo Dawda Caam, ceemo Koran

Dawda Caam appartient à un **lenyol** récemment installé à Cubalel dont il constitue l'unique **galle**. Il possède un **DuDal** et il est en train de faire

(*) A propos de notre quête de pouvoir, voici une anecdote : cet entretien avec Moodi s'est déroulé lors de notre dernier séjour à Cubalel, où nous avions décidé d'organiser une réception pour remercier l'ensemble des villageois et plus particulièrement nos hôtes. Après le repas, plusieurs vieux sont venus nous demander la permission de se retirer chez eux si nous n'avions pas l'intention de prononcer notre discours tout de suite. Nous les avons tranquillisés en leur assurant que nous n'étions pas politicienne et que notre invitation était un témoignage de gratitude et qu'elle n'amorçait aucune dette de leur part. Vu notre pauvreté des premières années, ils imaginaient mal que nous puissions les honorer, sans avoir recours à des ruses politiciennes.

construire une mosquée attenante à sa maison. Dawda Caam appartient à la secte de Madiina Gunaas qui voit dans son fondateur, El Haj Muhammadu Sayid Bah, le rénovateur de la confrérie tidiane. Ce dernier, originaire du fleuve (**Tikiite**), est allé s'installer en Haute-Casamance pour défricher des terres vierges et faire régner les préceptes islamiques dans tous les moments de la vie. Rigoristes quant à l'observance des 5 prières qui marquent la journée du croyant, les "**gunaasistes**" sont aussi de véritables colons qui entendent faire fructifier leurs biens et leur commerce. **Ceerno Bah** lui-même disait que la "**khalwa**" est pratiquée par un fidèle dans le but de prier seulement devant Allah, afin d'implorer son pardon et demander que les affaires aillent bien" (Y. Wane, 1974 : 682). Selon Y. Wane (1974 : 677), "l'Islam de Madiina Gunaas ne veut point se distinguer du commun par simple réflexe de contestation mais bien plus profondément par l'effort louable de purfiction, de fidélité à la **sunna** prophétique".

Les zélateurs de Madiina Gunaas essayent d'appliquer à la lettre le **fiqh**. "Le **Fiqh** est une manière de vivre son corps, de l'appréhender, de l'assumer positivement et pleinement. L'Islam est une prise en charge de la vie végétative, un art de vivre sa corporeité en la resacralisant continuellement. L'accomplissement de chaque acte physiologique est immédiatement et immanquablement suivi d'un ensemble de techniques qui rétablissent la pureté dont Ghazali dit joliment qu'elle est l'état naturel normal et véritable des choses. La pureté n'est pas une conquête sur une impureté foncière et originelle. Elle est restitution et retour à une situation positive d'emblée". (A. Bouhdiba, 1975 : 73)

Le mal pourchassé par les "**Gunaasistes**", c'est l'impureté et la souillure appelée **janaaba**, qui est l'impureté majeure : elle "résulte de toute émission de sperme, de menstrues et des lochies" (A. Bouhdiba, 1975 : 61). C'est par la **janaaba** que beaucoup de marabouts gunaasistes traduisent les maux de leurs clients. Lorsque le registre de la pureté est invoqué, nous savons d'emblée que nous avons affaire à un **taalibe** de El Haj Muhammadu Sayid Bah. Ainsi Dawda Caam, qui est avant tout **ceerno Koran**, s'applique, dans ses œuvres thérapeutiques, non pas à contenir les **jinneeji** et les **seytaaneeji**, mais à supprimer les effets de la **janaaba** par des rites purificateurs fondés sur le jeûne, les lavements et la récitation de certains versets coraniques.

Si la **janaaba** qui appartient sans conteste au registre islamique est l'apanage des pro-gunaasistes, la notion d'impureté dans l'Islam n'est pas une nouveauté au Fleuve, comme en témoignent les rites de purification proposés par les marabouts de toutes tendances. Comme l'explique très bien A. Bouhdiba (1975), la notion d'impureté et de souillure est indépendante

de celle de péché : "les rapport sexuels, même dans le cadre légitime de **nikah** engendrent la souillure. Mais inversement, un acte de **zinâ** (1) non suivi d'éjaculation, n'engendre aucune souillure si l'un des deux partenaires est impuissant ou si l'on a abandonné précocement l'acte. C'est l'éjaculation, phénomène physiologique et matériel qui entraîne la souillure, non le **zinâ**. Le **fiqh** pose par exemple le problème de la validité du jeûne de celui qui, en plein jour, pratique le coït avec un jeune garçon ou une femme étrangère. Réponse unanime : point d'orgasme, point de rupture du jeûne. Ce qui ne veut pas dire point de péché !": 60).

L'état d'impureté facilite le péché car les **jinneeji-seytaaneeji** sont sensibles à cet état d'abandon. Mais l'impureté, la souillure n'engendrent pas de culpabilité puisque même dans l'acte sexuel licite, la souillure existe. L'impureté, la souillure sont des avatars, au sens originel de transformation de la vie terrestre, qu'il faut effacer par des rites purificateurs.

Nous étudierons plus en détail, dans un chapitre ultérieur (chapitre 7), la notion d'impureté liée au mal et à la maladie. Nous conclurons ce chapitre sur les marabouts de Cubalel par quelques réflexions sur les relations que ceux-ci entretiennent avec leur entourage.

Les marabouts forment une classe cléricale (cf J.Schmitz 1983), dont toutes les relations sont imprégnées de l'idée de hiérarchie.

Tout marabout est en situation de supériorité face à tout non-marabout. Mais il existe une hiérarchie entre les marabouts, en fonction de critères lignagers d'âge et de connaissance.

V - LA RELATION A L'AUTRE CHEZ LE MARABOUT

1. Relation maître/taalibe

C'est essentiellement une relation de maître à élève qui caractérise le rapport que le marabout entretient avec ses semblables. Il nous a été donné d'assister en 1979 à une rencontre entre El Haj Seydu Nuru Taal et El Haj Abdul Aziz Sih, khalife général des Tidianes de Tivaouane qui était venu lui rendre visite à Dakar : chacun essayait de prouver à l'autre qu'il était un **taalibe** et non un marabout.

(1) **zinâ** : acte sexuel en dehors des liens du mariage, homosexualité, inceste et adultère.

Cette anecdote montre combien il est difficile d'imaginer une relation d'égalité entre marabouts, sauf quand ces marabouts sont des condisciples. Entre marabouts de même classe d'âge, n'ayant pas servi les mêmes maîtres, la présence va à celui dont le maître a la chaîne initiatique, et/ou de transmission du savoir, la plus renommée.

Il convient de rappeler avec Cheikh Hamidou Kane (1), que le statut de **taalibe** entraîne des devoirs autres que celui de l'apprentissage du Koran et des sciences islamiques. Soumission totale aux ordres du marabout, travaux agricoles (culture, ramassage du bois destiné à la cuisine et à l'alimentation du feu du **DuDal**) et mendicité sont le lot quotidien du jeune **taalibe**.

La relation du **taalibe** au maître coranique vient remplacer une relation parentale où le **taalibe** est dans la position du fils vis-à-vis de son père. Il y a, entre le marabout et le **taalibe**, une relation d'échange qui comprend des prestations de service : savoir du marabout contre obéissance et travail du **taalibe**. Lorsqu'il s'agit d'un **taalibe** adulte, les prestations de service sont remplacées par des prestations de biens qui sont échangées contre le savoir coranique, la connaissance islamique et la **baraka** du marabout.

La dépendance du **taalibe** vis-à-vis de son marabout ne cesse pas après les années d'étude mais se transforme en une relation plus affective dans laquelle le **taalibe** perpétue ses devoirs de respect à travers des visites régulières accompagnées de cadeaux. La relation **taalibe/maître** est irrévocable et ne devient jamais une relation égalitaire quel que soit le degré de connaissance atteint par le **taalibe**.

2. L'alliance matrimoniale

De façon générale, les marabouts pratiquent l'alliance matrimoniale avec leurs pairs statutaires, c'est-à-dire entre lignages maraboutiques. A l'intérieur du même lignage, la préférence va à la consanguinité. Cependant, analyser le mariage à travers le groupe statutaire ou lignager, laisse de côté la relation maître/**taalibe** qui est importante pour comprendre l'institution matrimoniale chez les marabouts.

(1) Cheikh Hamidou Kane : l'aventure ambiguë. Coll. 10/18. (1961)

En effet, un **taalibe** peut rapporter de son apprentissage en plus d'un savoir érudit, une épouse choisie par son marabout. Celle-ci peut être la propre fille du marabout, lequel confirme ainsi la confiance qu'il place en son **taalibe** qui doit cependant appartenir à un lignage **toorooodo** et/ou maraboutique.

Il ne faut pas oublier qu'une des fonctions principales du marabout est celle de marieur : c'est avec son accord que se nouent la plupart des alliances matrimoniales. Ainsi, même sans proposer sa propre fille, le marabout a toute latitude pour faire et défaire les mariages. La pratique qui consiste à marier ses **taalibe** se dénomme **jokkere enDam** : le vieux El Haj Seydu Nuru Taal était connu pour ses talents de marieur (**jokkoowo enDam**). Un **taalibe** célibataire, ou en rupture de bans, qui venait lui rendre visite se trouvait très vite marié et ne pouvait refuser s'il était un **taalibe** discipliné.

Contrairement à ce qui s'observe dans la confrérie mouride voisine, les Haalpulaaren, qui appartiennent en majorité à la confrérie **Tijiyana**, ne pratiquent plus l'aumône matrimoniale au marabout (**sakkaade debbo**). Avant la révolution maraboutique et l'instauration du groupe des **tooroobe** comme groupe dominant, il était pratique courante de donner en aumône une jeune fille, généralement handicapée ou simple d'esprit au marabout venu s'installer au village (*). Ce don, qui exemptait le marabout de fournir une dot, était aussi un moyen de sédentariser celui-ci. D'autre part, la jeune fille donnée en mariage pouvait appartenir à un lignage fort, qui voulait s'attirer ainsi la bienveillance de Dieu tout en espérant un miracle si la jeune fille était malade. Ces aumônes matrimoniales étaient accompagnées de dons de terre et c'est ainsi que se sont formés les plus anciens "fiefs" maraboutiques avant le règne des Almamys.

De nos jours, où le marabout haalpulaar représente la figure du père et son autorité, il est de mauvais ton de proposer sa propre fille à son marabout. Toutefois, ce genre de mariage est possible à la condition expresse que ce soit le marabout qui en fasse la proposition. Cela dit, et bien que nous n'ayons pas fait d'enquête systématique, nous n'avons jamais rencontré ce cas au hasard de nos pérégrinations.

(*) O. BAH dans sa thèse de doctorat d'Etat en donne des exemples.

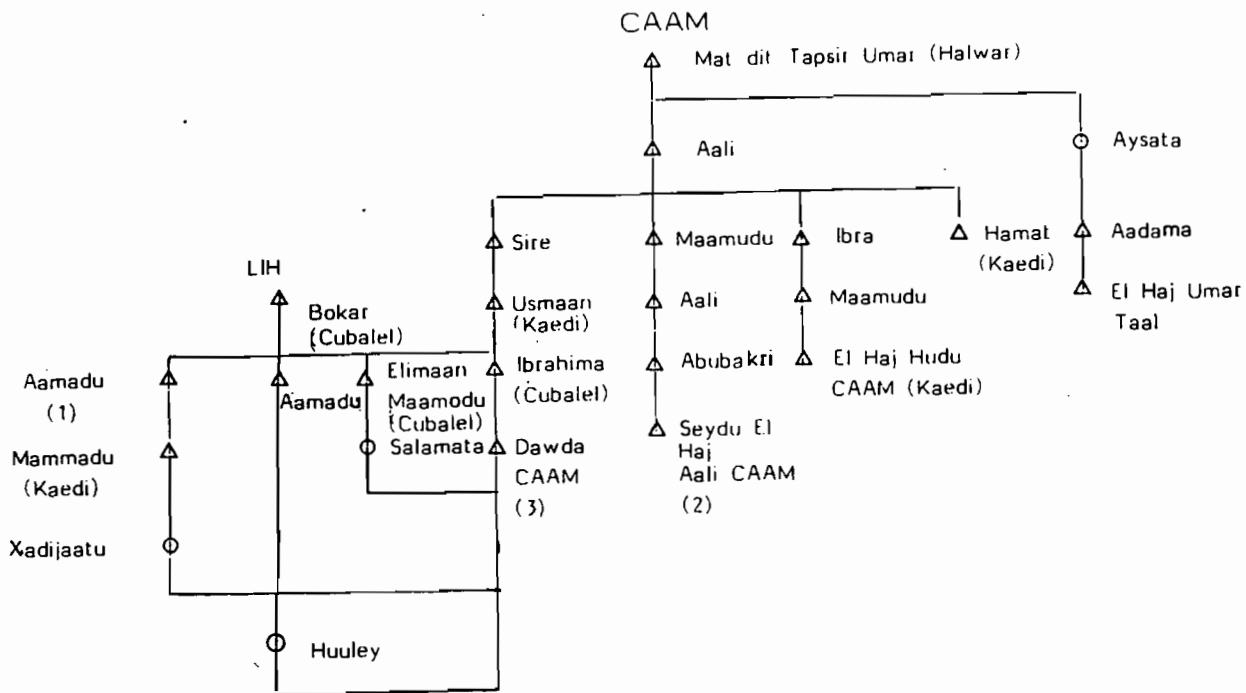
Par contre, le mariage du **taalibe** avec la fille du marabout est un fait courant : celui-ci entérine l'alliance entre deux lignages maraboutiques tout en indiquant le rôle que peut jouer le marabout vis-à-vis de son **taalibe**. Par l'offrande de sa propre fille, le marabout se pose comme l'oncle paternel dont la fille épouse "logiquement" son cousin germain patrilatéral.

Le mariage entre cousins germains ou croisés patrilatéraux est bien vu dans les familles fortement islamisées, même s'il n'y a pas véritablement de mariage préférentiel chez les Haalpulaaren. Toutefois, les mariages consanguins ont la primauté, du moins pour le premier mariage, même si certains proverbes prônent le mariage exogame afin d'éviter que l'épouse ne soit en position de force face à un mari avec lequel elle partage les mêmes parents.

A Cubalel, nous avons un exemple concret d'alliance entre un **taalibe** et la fille de son marabout : il s'agit de Dawda Caam qui a épousé la fille d'Elimaan Maamodu qui a été son **ceerno Koran**.

Dawda Caam appartient à un lignage récemment installé à Cubalel puisque son père, originaire de Kaedi, est venu s'établir à Cubalel pour y fonder un foyer.

Voici la généalogie de ce **taalibe** qui compte maintenant parmi les marabouts les plus importants du village, pour plusieurs raisons, parmi lesquelles son alliance avec les Aan Elimaan.



(1) A été le **taalibe** de El Haj Malik SIH qui lui a donné le titre de **maghadama** et qui l'a installé à Kaedi.

(2) Fut le fondateur du village Madina El Haj en Haute Casamance : il fut le marabout de El Haj Mammadu Seydu BAH, fondateur de Madina Gonnaas.

(3) Notre interlocuteur, **taalibe** d'Elimaan Maamodu.

CHAPITRE 5

LES THERAPIES DOMESTIQUES ET VILLAGEOISES A CUBALEL

I - LES AUTRES THERAPIES DE CUBALEL

II - SAVOIRS THERAPEUTIQUES ET SAVOIRS STATUTAIRES

III - SAVOIRS THERAPEUTIQUES ET TECHNIQUES DE SOIN

1. Les techniques thérapeutiques

- a) Mocuude
- b) Sammituude
- c) Sumde
- d) FiBde
- e) Tuppuude
- f) Buucaade
- g) FiDDe
- h) Fesaade

IV - LES RECOURS THERAPEUTIQUES DES FEMMES DE CUBALEL

1. Les conditions de l'enquête

- a) L'échantillon
- b) Les présupposés de départ

2. Les matériaux recueillis

- a) Les maux du corps
- b) Les maux de la tête
- c) Les maux de l'intelligence
- d) Conclusion

LES THERAPIES DOMESTIQUES

ET VILLAGEOISES A CUBALEL

I - LES AUTRES THERAPEUTES DE CUBALEL

Lorsque nous demandons à rencontrer des guérisseurs, c'est vers **Subalo**, le quartier des pêcheurs, qu'on nous dirige. Le pêcheur possède un savoir thérapeutique que la communauté reconnaît comme étant d'utilité publique.

Les pêcheurs de Cubalel sont les premiers habitants du village, notamment les **FaalfaalBe**, qui ont accueilli les premiers **toorooBe** en les invitant à cohabiter avec eux. Les **subalBe** du village ont la particularité de ne pas pêcher, ou du moins, de considérer l'activité de leurs ancêtres comme une activité connexe de l'agriculture. Malgré tout, le **gandal maayo** (savoir du fleuve), continue à être transmis de génération en génération, et tout **cuballo** de Cubalel se vante de connaître les **cefi** pour paralyser un caïman ou converser avec les **muunuuji maayo** (génies du fleuve). L'appartenance au groupe statutaire des **subalBe** implique la connaissance des remèdes contre les méfaits causés par le fleuve et ses habitants (animaux et végétaux).

A travers la description des compétences de trois **subalBe** du village, nous aurons un aperçu du champ thérapeutique du **cuballo**, pêcheur haalpu-laar.

Aali Sar est considéré au village comme un **cammitoowo**, même s'il prétend soigner aussi le **hendu** (vent) causé par les **jinneeji-seytaaneeji**. Il pratique le **sammituude** (1) pour les morsures de serpent et les piqûres de scorpion.

Aali Sar débute sa consultation en demandant une aumône (**sadak**), qu'il touche de ses deux mains comme quelqu'un qui fait ses ablutions.

(1) **sammituude** : traiter, être traité contre les morsures de serpent.

Après ces préliminaires, il commence le traitement qui consiste en une application de plantes, accompagnée de la récitation des **daaDe** (= **cefi**). Pour les morsures et les piqûres, il applique sur les plaies des feuilles de **burbooki** (*Momordica balsamina*) et des écorces d'**aalali** (*Securidace longipeduncleta*) tout en proférant des incantations à voix basse. L'écorce d'**aalali** est aussi utilisée de manière préventive. Elle est alors attachée aux chevilles ou aux poignets pour protéger contre les attaques toujours possibles des **mbarooDi leydi** (les tueurs de la terre). Aali Sar demande à ses clients le **hoore kuDol** (1) des marabouts : il s'agit de la modeste somme de 100 CFA (2FF). Lorsque le traitement a réussi, le patient donne selon ses moyens, depuis un bouc jusqu'à quatre boucs au maximum. Il soigne sans jour particulier et se déplace auprès du malade lorsque celui-ci est dans l'incapacité de se mouvoir.

Aali Sar a appris son savoir thérapeutique auprès de son oncle maternel qui habite à Bito (à deux km au nord-ouest de Cubalel). Il a été berger et il a cultivé ses champs pendant 4 ou 5 ans lorsqu'il était jeune homme. L'oncle maternel appartient à une lignée de guérisseurs, mais ses propres fils ayant refusé de reprendre la charge, c'est Aali Sar qui en a hérité puisque il avait témoigné de l'intérêt pour ce genre d'activité. Dans son patrilignage, s'il n'est pas le seul à avoir des connaissances thérapeutiques, il est, par contre, le seul à en faire un usage public. Par ailleurs, ses fils sont encore trop jeunes pour apprendre et lui n'a que 36 ans. Les fils de son frère aîné pourraient apprendre s'ils le désiraient, mais ils n'ont encore jamais manifesté ce désir.

Aali Sar a eu trois **taalibe** épisodiques qui sont venus individuellement s'instruire à ses côtés. Le premier, Abubakri Aan, est un fils de l'ancien imam, Elimaan Maamodu. Il aurait très vite abandonné ses leçons car, au fur et à mesure qu'il inscrivait les **daaDe** (incantations), il ne pouvait plus rien apprendre de plus et il a fini par abandonner l'apprentissage. Cet exemple montre bien l'inadéquation de la technique de l'écriture pour un apprentissage dans les domaines non-islamiques : Abubakri (dit Alfa Kiibel) a voulu employer les mêmes méthodes de mémorisation que celles utilisées dans l'apprentissage du Koran et il a échoué.

(1) **hoore kuDol** : littéralement : "tête de la plume" de l'étudiant coranique. Cela consiste à verser une avance, le plus souvent symbolique, au thérapeute.

Le second **taalibe** d'Aali Sar a été El Haj Demmba Sal, gros commerçant **ceddo** de Cubalel. Très vite, il a abandonné, sous prétexte qu'il était trop ardu pour lui de retenir ses leçons. Le troisième **taalibe** est un **labbo** de Bito, Buubu Soh : pendant la saison sèche, il se trouve dans le **Waalo** et il vient s'instruire auprès d'Aali Sar, mais au début de la saison des pluies, il regagne le **Jeeri**. En fait, cela fait plusieurs saisons sèches qu'il n'est pas venu chez Aali Sar et on peut considérer qu'il a plus ou moins abandonné son apprentissage, du moins à Cubalel.

Ces exemples montrent une certaine inadéquation entre la personne des **taalibe** et l'enseignement qu'ils poursuivent dès lors qu'ils appartiennent chacun à un groupe statutaire différent de celui d'Aali Sar. Il y a un divorce entre la volonté d'apprendre de ces trois **taalibe** et leur appartenance statutaire. En effet, le savoir d'Aali Sar, qui est un savoir inhérent au groupe de pêcheurs, doit normalement être transmis à l'intérieur de ce groupe, ce qui explique probablement l'échec des trois **taalibe** dans leur apprentissage.

Jarno Sileey Faal, vieil homme aux yeux pleins de malice, est le chef des pêcheurs (1). C'est lui qui détient une des versions de l'histoire de la fondation du village, qui est corroborée par Ardo Sali Wat, l'ancien chef du village.

Jarno Sileey est une figure de premier plan au village, non seulement parce qu'il est le représentant des **subalBe** devant la communauté, mais aussi parce que peu d'hommes au village peuvent se vanter d'avoir échappé à sa lame tranchante. A Cubalel, il n'y a pas de forgeron, et Jarno Sileey a pendant longtemps fait office de circonciseur (**dunoowo**). Il se flatte d'avoir circoncis près de 200 jeunes garçons en moins d'une journée (cette fanfaronnade est en fait un désaveu de la médecine cosmopolite qui, selon lui, médicalise par trop une opération essentiellement symbolique).

Dunoowo, Jarno est aussi **mocoowo** car, comme tout **cuballo** qui se respecte, il sait enlever les arêtes de poisson qui se placent en travers de la gorge. Il pratique le **mocuude** sur la gorge en récitant des **daaide**.

(1) "Le chef des pêcheurs est chargé de la protection des populations riveraines, il doit prévenir les dangers qui peuvent venir de l'eau, faire respecter les interdits qui risquent de provoquer la colère des génies aquatiques. Il doit veiller à ce qu'on ne lave dans le fleuve ni marmite, ni écumeoire, que les femmes en période menstruelle ne lavent pas dans le cours d'eau leur pagne ou pindel. Il ne faut pas non plus uriner debout dans le fleuve. A certaines heures ou les **mbaroodi Balux** ont besoin de tranquillité, il est interdit d'aller sur les berges : surtout pendant le **tisbar** (prière de 14 h) et le **timis** (prière de 19 h)." (B. DIOP, 1968 : p. 87)

Puis il prend une cuillère en bois remplie d'eau au-dessus de laquelle il récite des **daaDe** et qu'il fait boire ensuite au souffrant.

Par ailleurs, Jarno Sileey remet les os en place et réduit certaines fractures en posant des attelles. Il manipule les membres lorsqu'il y a foulure : un jour, une jeune femme qui avait le bras démis est venue le voir. Il lui a dit de se jucher sur un mortier et saisissant un pilon qu'il lui a coincé sous le bras, il a tiré violemment sur le membre démis.

Jarno n'utilise pas d'incantations pour ce genre d'opération. Il ne demande aucun paiement pour les soins qu'il prodigue. Son savoir est un héritage lignager et il ne doit pas le brader : ce savoir fait partie des composantes de sa personne, de son appartenance au groupe statutaire des **subalBe** et il entre ainsi dans le domaine des services rendus à la communauté. La circoncision notamment est l'acte social nécessaire au plein épanouissement de la personne haalpulaar ; Jarno Sileey ne peut en faire commerce, d'autant moins qu'il n'appartient pas à la classe des **nyagotooBe** (quémandeurs). Cependant, aujourd'hui, il est rare de voir accomplir un acte thérapeutique sans contrepartie monétaire, et l'attitude désintéressée de Jarno, qui approche de 80 ans, appartient à une époque où la thérapie entrait dans un système d'échanges non monétarisés.

Jarno n'a qu'un héritier qui, pour le moment, étudie à Dakar. Il espère lui transmettre son savoir lorsqu'il reviendra au village. En attendant, comme il est trop vieux pour continuer à pratiquer son art, c'est un **sakke** du village qui le remplace. Il faut préciser que, dans la famille de Jarno, descendants et collatéraux ne sont plus de ce monde pour prendre la relève.

Saada Bey, compagnon de classe d'âge de Jarno Silley Faal, appartient à une des anciennes familles de **subalBe** installées à Cubalel par le matri-lignage (**dewol**). Saada Bey est **mocoowo** : il fait descendre les arêtes de poisson dans le gosier à l'aide de **daaDe** avalées avec du couscous ou de la bouillie de mil. Ancien cultivateur de **palle** (1) et de **kollaDe** (2), Saada Bey, comme tous les **subalBe** de Cubalel, a conservé la science

(1) **palle** : pl. de **falo** : champ de berge

(2) **kollaDe** : pl. de Kollangal : champ du **waalo**

de la pêche et du fleuve qui lui permet de traverser le fleuve sans être inquiété par les caïmans. Saada Bey n'a jamais été un pêcheur à part entière mais cela ne l'empêche pas de s'emballer dans des descriptions glorieuses d'exploits que lui ou ses descendants auraient accomplis face aux éléments naturels liquides et à leurs habitants.

Avant d'en venir aux autres thérapeutes du village, il convient de nous arrêter un peu sur la personnalité du pêcheur. Bien qu'à Cubalel les **subalBe** aient abandonné la pêche comme activité primaire depuis l'arrivée des premiers **toorooBe**, ils continuent à garder leur personnalité de pêcheur et si, au début de la fondation du village, il y a eu une alliance matrimoniale entre les **Wat ardo** et les **Faal**, depuis, le mariage entre **subalBe** et **toorooBe** est rigoureusement évité (le mythe de l'alliance primordiale sur laquelle se greffe un interdit est chose fréquente).

Par ailleurs, le pêcheur apparaît dans beaucoup de récits de fondation de village comme le premier occupant de la terre, ce qui est normal dans une région fluviale. Mais ainsi il symbolise l'être primitif, dénué de toute civilisation, qui vit dans un trou. De cet avatar antérieur il lui est resté une propension à tenir des propos triviaux, à avoir le sang à fleur de peau et à posséder une connaissance du monde supra-humain, dont voici quelques personnages (1) :

"**Kima**", génie responsable des cours d'eau qui a deux enfants : Salakan et Kayan, qui serait le plus méchant.

"**Mbaroodi baleejo** ou **joom maayo** selon les régions. Il se manifeste sous différentes formes : lézard, tortue, belle femme qui se baigne dans un endroit isolé, singe qui nage.

"**muunuu maayo**, personne de petite taille avec de longs cheveux qui tombent sur les épaules. Ce sont des bergers dont l'organisation sociale est identique à celle des **FutankooBe**, mais chez eux, la caste la plus méchante est celle des forgerons.

"**Camaaba**", génie se présentant sous la forme d'un serpent qui, dit-on, mesure facilement 150-200 m. Il se pare de différentes couleurs : jaune particulièrement vif, bleu éclatant, corps écailleux d'une couleur rousse flamboyante."

Ces différents êtres aquatiques sont souvent réduits à une seule expression, **muunuuji maayo**, par la plupart de nos interlocuteurs qui entendent par là les génies et les gardiens du fleuve.

(1) pour ce paragraphe, nous reprenons Boly Diop (1968) - Les **subalBe**, pêcheurs de la moyenne vallée du fleuve Sénégal, CHEAM n° 4256 : p. 105-106

Par ailleurs, chaque animal aquatique est doué de raison dans la mesure où, à l'égal des humains, il possède des incantations magiques (**kince**) provoquant des malheurs. Ainsi, Boly Diop (1968 : 106) remarque que les pêcheurs doivent se protéger aussi des poissons :

le **ndaneewu** (*clararias submarginatus*) qui est possesseur des **kince** donnant de violents frissons et des vertiges pouvant faire perdre les facultés mentales.

le **ndaawa** (*heterobranchus longiphs*) qui a la réputation d'être le poisson du diable. Quand il porte le mauvais esprit en lui, il cause des surprises désagréables, telles que la paralysie temporaire des membres ou un dérangement de l'esprit.

le **majere** (*malopterus electricien*) ne se mange pas et représente un danger permanent pour les riverains à cause de ses décharges électriques pouvant causer la noyade.

Ces poissons, sans faire partie du monde surnaturel du **cuballo**, font entrer le pêcheur dans un monde dont il lui faut se défendre. Le pêcheur se protège grâce à un savoir magique inséparable de sa condition statutaire qu'il acquiert indépendamment de ce que sera son activité professionnelle : garçon de café ou pêcheur, le **cuballo** naît avec des prédispositions qui lui font acquérir un savoir spécifique à son statut ; l'exemple de Abubakri Aan, marabout lettré qui se révèle incapable de retenir les **cefi** d'Aali Sar , montre que le savoir statutaire du pêcheur exige des aptitudes que possèdent uniquement les membres de son groupe. Les incantations magiques du pêcheur font partie intégrante de son individualité, de sa personne physique et sociale.

Pour revenir à notre propos général, nous dirons que, si les **subalBe** ont une prédisposition à exercer une activité thérapeutique, c'est, bien avant toute histoire personnelle et lignagère, une question de statut : chaque pêcheur peut se targuer de connaître les remèdes contre l'étranglement causé par une arête de poisson avalée de travers ou contre les morsures et les piqûres des animaux rampants.

Les autres personnes que nous avons rencontrées et dont le village reconnaît qu'elles possèdent quelques talents thérapeutiques sont deux **tooroobe**, le premier spécialisé dans les soins des maux de dents (Yero Aan), la seconde soignant les infections causées par les piqûres d'épines (Jaabu Jallo) ; une

maccuDo versée dans l'art de la cautérisation (Kummba Silla) ; un **sakke** (D.B. Njaay) circonciseur et panseur de brûlure et une **baylo** (Buudi Mboh) qui panse aussi les brûlures.

Kummba Silla (**maccuDo**) est **cumooowa**, c'est-à-dire qu'elle soigne en cautérisant ; elle utilise le feu dans les traitements du **felewere** et du **Yi'el Bernde**. Le **felewere** est une infection de l'extrémité des doigts, une sorte de panaris qui, à un stade avancé, peut contaminer le bras. Le **felewere** est un mal très fréquent chez les femmes haalpulaaren qui, pour préparer des plats, notamment le **haako**, utilisent des couteaux émoussés. Il n'est pas rare de rencontrer des femmes avec plusieurs phalanges manquantes à la suite d'une infection mal traitée.

Le **Yi'el Bernde**, littéralement "le petit os" de la région épigastrique (1), est un mal qui affecte essentiellement les enfants. Selon les mères haalpulaaren, cet os se déplace fréquemment chez les enfants en bas âge ; ce qui cause une anorexie accompagnée de vomissements dès l'ingestion de nourriture. Kummba Silla lutte contre ce mal en appliquant une braise sur le **Yi'el Bernde** qui reprend ainsi sa place.

Kummba Silla n'a pas suivi d'apprentissage particulier, "c'est le courage seulement qui l'a aidée". Elle ne craint pas de faire souffrir et elle n'est pas dégoûtée par le pus. Cette absence de peur et de dégoût, certains haalpulaaren l'expliqueraient en l'attribuant à l'absence de honte qui caractérise les gens de condition servile, qui n'ont pas d'honneur à défendre.

C'est pour cette raison que le corps malade de l'Autre ne peut être objet d'interprétation verbalisée car seuls les gens d'honneur ont accès au discours. Ainsi, pour le traitement de ces deux maladies, Kummba Silla reçoit de 10 à 25 CFA, somme dérisoire qu'elle n'exige pas. Son savoir, sans être lignager - les **maccuBe** n'ont pas d'histoire lignagère - correspond à son origine statutaire et ne saurait être monnayé.

Jaabu Jallo (**tooroodo**) est **mocoowo**. Elle fait des passes en récitant des **daaDe** (= **cefi**) pour ôter les épines et détourner les infections qui en résultent. Sa tante personnelle lui a transmis ce savoir à Kaskas où Jaabu est née, et qu'elle a quitté pour aller se marier à Cubalel.

(1) Ayant eu beaucoup de difficulté à traduire **Bernde**, nous reprenons les termes utilisés par Epelboin (1983)

Outre les incantations, Jaabu utilise des plantes, dont le **leb leban**, une plante rampante qui ne pousse qu'en hivernage et qu'elle conserve sous forme de poudre qu'elle applique sur la partie atteinte. Par ailleurs, elle emploie des fils de coton sur lesquels elle fait des noeuds (**fiBde**) et qu'elle attache autour de la partie enflée. La technique du **fiBde**, complémentaire ici du **mocuude**, s'accompagne toujours d'incantations : elle est fréquemment utilisée chez les **fulBe** qui s'en servent pour tous les petits maux courants de la vie quotidienne (maux de tête, de dents, protection contre les mauvais esprits, etc ...)

Buudi Mboh est aussi **mocoowo**. Née à Walaa, à quelques kilomètres en amont de Cubalel, d'un père forgeron (**baylo**) et d'une mère potière (**maabo**), Buudi Mboh soigne les brûlures en pratiquant le **mocuude** sur la plaie. Elle utilise aussi des plantes dont elle nous tait les noms. La connaissance du feu est statutaire chez les **wayilBe** et chez les femmes **maabuuBe** qui sont potières. Buudi Mboh est cependant la seule de sa génération à en faire un usage public et elle est l'aînée.

Demmba Buni Njaay est à la fois **dunoowo** et **mocoowo**. Comme Jarno Sileey Faal, le pêcheur décrit plus haut, Njaay fait office de circonciseur. **Sakke** (cordonnier) par son patrilignage, il est **baylo** (forgeron) par son matri-lignage (1). Demmba Buni Njaay a des connaissances statutaires du feu et du fer : du fer en tant que **sakke** maniant le couteau dans le dépècement et le travail des peaux qui servent à confectionner des chaussures, des pièces de harnachement, etc. ; du feu en sa qualité de fils de **baylo**, pour qui cet élément n'a pas de secret, ce qui lui permet de s'en servir. D'une part, le maniement du fer façonné en instruments lui permet de circoncire les jeunes garçons. Bien que d'une classe d'âge inférieure à celle de Jarno Sileey, il a pris la relève de ce dernier mais il faut dire qu'en son temps, son père aussi était circonciseur. D'autre part, la connaissance du feu fait de lui un panseur recherché en cas de brûlures.

(1) Sa grand-mère maternelle était très savante : un jour que les forgerons étaient réunis pour forger une nouvelle enclume et ayant oublié de la prévenir, elle subtilisa l'enclume pour se venger. Les forgerons cherchèrent leur enclume toute la journée tout en s'interrogeant sur les raisons de cette mystérieuse disparition. Ils passèrent chez la vieille forgeronne dont ils ne pouvaient imaginer les pouvoirs. Ce fut seulement lorsqu'ils furent convaincus de sa puissance qu'elle leur rendit l'enclume. Ils repartirent en s'excusant de ne pas l'avoir mise au courant.

(*) **leb leban** : *Alternanthera Sessilis*.

La circoncision ne nécessite aucun traitement postérieur à l'acte chirurgical qui est accompli à l'aide de **daaDe**. Les brûlures peuvent être soignées de deux manières :

1 - en pilant du charbon de bois : la poudre qui en résulte est appliquée sur la blessure, avec accompagnement de **daaDe**,

2 - en faisant cuire à la vapeur des excréments de bétail qui sont ensuite séchés et réduits en poudre avant d'être appliqués sur la blessure, sans utilisation de **daaDe**.

Le second remède appartient au savoir populaire car il ne demande aucune connaissance particulière (**daaDe** par exemple). C'est d'ailleurs le même remède qui est utilisé pour faire cicatriser les plaies des jeunes excisées (1).

Yero Aan est un **mocoowo** qui soigne les maux de dents. C'est un **tooroodo** qui n'avait aucun savoir thérapeutique particulier, jusqu'au jour où il a rencontré un marabout itinérant originaire de Segu (Maali) qui lui a donné des remèdes contre des maux de dents qui le faisaient souffrir depuis fort longtemps. Ce marabout s'est installé chez lui pendant près d'un an et après l'avoir soulagé de ses douleurs, il lui a enseigné le Koran, les plantes médicinales et les **daaDe** à utiliser contre les maux de dents. Il existe trois façons de traiter les maux de dents : la première consiste à garder sur la dent malade de l'eau mélangée à un **aaya**. La seconde consiste à porter autour du cou une écorce de **barkeewi** sur laquelle est inscrit l'**aaya** contre les maux de dents. La troisième méthode, de loin la plus populaire, consiste à faire bouillir des feuilles de **barkeewi** et de les respirer en inhalation.

Yero Aan précise que les deux derniers traitements sont du domaine public ; n'importe qui peut les utiliser. Mais il prévient toutefois qu'il est indispensable de rémunérer le **mocoowo**, sans quoi le mal risque de retomber sur le patient ou sur le thérapeute impayé.

Le **mocoowo** assure moins un traitement qu'une protection contre les maux récurrents, au même titre que le **bileejo** ou le **ceerno**, qui se chargent

(1) L'excision, contrairement à la circoncision, ne fait l'objet d'aucun cérémonial particulier : elle est pratiquée, en privé, par une vieille femme, **sakke**, **baylo** ou **capato** (mauresque). Les soins qui suivent l'opération sont assurés par la mère de la jeune excisée.

de lutter contre les forces maléfiques qui terrassent leurs clients.

Ici, nous avons l'exemple du marabout-guérisseur itinérant qui circule dans la région du fleuve : ce marabout de Segu est singulier pour deux raisons : d'abord, il est marabout, ce qui est assez surprenant pour un itinérant. Généralement, un marabout cesse de voyager dès la fin de son apprentissage, et ce sont ses **taalibe** et clients qui se déplacent. Il se peut donc que le marabout en question ait été un jeune marabout en cours d'apprentissage ou encore qu'il ait été un "charlatan" (1) qui, parce qu'il avait quelques connaissances du Koran, se faisait passer pour marabout. Cette seconde hypothèse paraît la plus vraisemblable car l'usage combiné des **binndi** et des **daaDe** ressemble bien aux habitudes des "charlatans".

Le dernier thérapeute que nous ayons rencontré à Cubalel appartient à la catégorie des **yahooBe**, "ceux qui vont", et qui circulent dans le **waalo** pendant la saison sèche en quête de clients. Ce sont en majorité des **fulBe Jeeri** qui, pendant la saison morte où les troupeaux peuvent rester livrés à eux-mêmes, viennent exercer leurs talents de guérisseur auprès des populations riveraines du fleuve. Ces **yahooBe** appartiennent à des degrés divers au monde pré-islamique du **bileejo**, du **fibirbaaji** ou plus simplement du **joom lekki**. Ce dernier, un charlatan au sens strict du terme, revend les plantes de la flore du Jeeri, plus riche et plus abondante en plantes médicinales. Le second, "celui qui fait des noeuds avec des écorces", est le prototype du thérapeute peul, à la frontière entre la médecine savante des **bileeBe** et la médecine populaire des **mocooBe**.

Umar Jallo, Peul du département de Linguère, appartient au monde des **bileeBe**. Comme Ibra, il associe le savoir noir au savoir coranique. Mais, contrairement à Ibra, c'est un grand voyageur puisque ses tournées l'amènent non seulement dans la région du fleuve, mais également au Mali, en Guinée, en Côte d'Ivoire et au Ghana.

Le savoir d'Umar Jallo est à l'origine un savoir lignager : son père lui a transmis ses connaissances sur les **baleeBe**, les **jinneejii** et le **ligge**. Sa mère lui a enseigné comment soigner les maladies infantiles et le **ligge**.

(1) Ce terme n'est pas péjoratif en français du Sénégal où le "charlatan" désigne le thérapeute aux techniques pré-islamiques.

Il s'agit là d'un savoir noir pré-islamique qu'Umar a complété avec le savoir coranique dispensé par un marabout qui, en compensation, lui a demandé d'enseigner le Koran dans son **DuDal** pendant 5 ans. Cela s'est passé à Barkeewi, à une trentaine de kilomètres de Linguère, où il a complété un peu plus tard ses connaissances en savoir noir auprès d'un **cuballo** installé là.

Umar Jallo a reçu une formation très diversifiée : il allie deux types de savoirs lignagers à un savoir savant (maraboutique) et à un savoir statutaire (pêcheur).

Il convient de préciser ce que nous entendons par ces trois savoirs. Le savoir lignager est le savoir qui se transmet à l'intérieur du lignage. Ainsi, chez les **fulBe** plus particulièrement, chaque **lenyol** peut avoir une connaissance particulière dans un domaine : les **jawdalli** (dallol, pl. dalli = région marécageuse) sont réputés pour leurs connaissances de l'eau et de l'agriculture. Cette maîtrise de l'eau les place en concurrence directe avec les **subalBe** qui ne peuvent pas leur réclamer d'impôt lors de la traversée du fleuve par leurs troupeaux. Il est dit que les **cefi** des **Jawdalli** surpassent ceux des **subalBe** qui ne se risquent pas à entrer en compétition avec eux. Le **lenyol jawdalli** est un lignage étendu parce qu'il comporte plusieurs noms d'honneur (**yettoode**). Le lignage se différencie par sa bilitéralité tandis que le statut et le **yettoode** sont unilatéraux et toujours patrilinéaires.

La connaissance lignagère peut laisser supposer l'existence de deux sources d'héritage, celle du père et celle de la mère, tandis que la connaissance statutaire s'identifie au savoir patrilinéaire qui est commun à toutes les personnes de même statut. Le savoir statutaire est socialement plus stéréotypé et moins individualisé que le savoir lignager.

Umar Jallo a acquis auprès d'un pêcheur un savoir de type statutaire, dans la mesure où celui qui lui en a transmis la substance possède lui-même un savoir de type statutaire. Cependant, si Umar Jallo possède la clé des maux spécifiques au monde aquatique, il ne peut se targuer d'avoir une maîtrise complète dans ce domaine puisqu'il n'est pas **cuballo**.

Ce que son tuteur a bien voulu lui apprendre est du domaine public si on conçoit l'appartenance statutaire comme une composante de la personne sociale qui sert à différencier les individus dans la collectivité, en définissant la place de chaque groupe qui la compose.

Le savoir savant est transmis, a priori, en dehors du contexte lignager ou statutaire. La volonté d'apprendre est le facteur dominant, même si les choix individuels sont commandés par le contexte. Mais ce qui caractérise surtout le savoir savant, c'est sa relative difficulté d'accès. Contrairement au savoir populaire, il ne suffit pas de vouloir pour pouvoir. Il faut apporter la preuve qu'on possède des qualités spécifiques pour retenir l'attention d'un maître initiateur. Il est bien souvent question de disposition particulière, voire de prédisposition ou même de prédestination, et la qualité de **hoore mawnde** (tête grande), nous a souvent été citée par les maîtres du mystère comme signe favorable. Celui qui a une tête grande - disposition individuelle qui peut être secondée par l'héritage lignager - peut acquérir les sciences secrètes. Mais le savoir savant n'appartient pas seulement au domaine du secret. Ainsi, pour la société haalpulaar, comme pour beaucoup de sociétés africaines à tradition orale, l'écriture constitue une étape importante pour l'accès au savoir savant coranique, lequel possède plusieurs niveaux, qui vont du simple **gandal Koran** au très obscur **gandal sirru** qui, lui, exige la qualité de **hoore mawnde**. Si le savoir savant est très facilement associé à la maîtrise de l'écriture, le savoir secret est indissociable de la qualité pré-citée (**hoore mawnde**).

Nous distinguons cinq niveaux de savoir qui peuvent s'imbriquer les uns dans les autres sans souci hiérarchique :

- le savoir populaire (**tinndi FuutankooBe**) tradition des Futankais
- le savoir statutaire (**gandal lenyol toroodo, cuballo**, etc ...)
- le savoir lignager (**gandal JalluuBe, AanaanBe**, etc ...)
- le savoir savant (**gandal seernaaBe**, savoir des marabouts)
- le savoir secret (**gandal sirru**).

Si les savoirs lignagers et statutaires sont secrets pour l'étranger au groupe statutaire ou lignager, parce que c'est le secret qui permet de différencier les groupes entre eux, il ne s'agit pas du savoir secret tel que nous l'entendons, mais d'une connaissance pénétrable par des individus et non par des groupes, grâce à une composante personnelle individuelle (don de **hoore mawnde**).

Le savoir savant est directement lié à la maîtrise de l'écriture mais si c'est une condition nécessaire, elle n'est pas exclusive.

Après avoir établi cette typologie des savoirs, nous allons aborder le problème du contenu de ces savoirs en reprenant l'exemple de nos thérapeutes de Cubalel.

II - SAVOIRS THERAPEUTIQUES ET SAVOIRS STATUTAIRES

La première remarque qui s'impose concerne la corrélation qui existe entre l'appartenance statutaire et le savoir thérapeutique. Dans le chapitre 1, nous en avons donné une synopsis (p.75/76). Dans les pages précédentes, nous avons indiqué des exemples.

Ces différents thérapeutes, s'ils ne représentent pas l'ensemble de la société haalpulaar, sont un bon reflet de la communauté de Cubalel. En effet, ce village, composé en majorité de **rimBe**, possède peu de **nyee-nyeBe** [2 **galleeji** de **sakkeeBe** (cordonnier) et un de **maabuuBe** (tisserand)] et un groupe non négligeable de **maccuuBe**.

A Cubalel, les **subalBe** constituent le groupe le plus important de **mocooBe**, tout comme les **tooroBe** constituent le groupe le plus important de **seernaaBe**.

Les **subalBe** sont les spécialistes des morsures, des piqûres et des étranglements causés par les arêtes de poisson. Ils sont aussi de grands **bileeBe** dans de nombreux villages car leur **gandal maayo** les prédispose au contact avec les êtres supra-humains. Cependant, à Cubalel, si Aali Sar soigne le **hendu**, mal causé par les **jinneiji**, il en fait état en passant seulement, sans que cela semble être vraiment une activité importante pour lui. Elle est naturelle pour les **subalBe** qui, sans avoir toujours une connaissance approfondie du domaine des **jinneiji-seytaaneeji** et des **sukunyaaBe** en ont un savoir diffus parce qu'ils en sont bien souvent les victimes. Il est certain que les pêcheurs de Cubalel peuvent paraître "tooroodisés" par rapport aux autres **subalBe** de la vallée.

Parmi les **tooroBe**, le premier (Yero Aan), obtient son savoir à la suite d'un mal qui l'a beaucoup fait souffrir. La seconde (Jaabu Jallo) a reçu son savoir d'une tante paternelle : cet héritage est renforcé par la connaissance des fils, ce qui laisse présupposer l'existence d'un savoir statutaire peul. Même si la majorité des Peuls sédentarisés est intégrée dans le groupe des **tooroBe**, ils n'en continuent pas moins à entretenir des rapports privilégiés avec leurs parents nomades qui pratiquent le

fiBde et qui sont de grands **fiBirbaaji** (celui qui fait des noeuds avec des écorces). Avec le Peul rencontré à Cubalel, nous avons l'exemple d'un guérisseur itinérant et nous développerons un peu plus loin la question des réseaux qui se créent entre **fulBe Jeeri** et **Waalanke** (habitants du Waalo. Pour le moment, nous retenons de cet exemple la coexistence d'un savoir lignager et d'un savoir statutaire, fréquente chez les **fulBe**. Nous retrouvons ce phénomène chez les **subalBe** : ainsi les Sar de Nawle et les Kome de Walalde (1), ont des savoirs statutaires et lignagers. Cela peut paraître évident et vrai pour chaque lignage mais c'est le rapport proportionnel entre ces deux types de savoir qui les rend plus ou moins importants.

Par ailleurs, avec Demmba Buni Njaay et Buudi Mboh, nous sommes en présence d'un autre phénomène : la parenté bilinéaire a son importance même si le statut est patrilinéaire. Dans le chapitre 1, nous avons dressé un tableau qui distingue les niveaux de savoir statutaire en fonction de la division sexuelle : nous avons fait remarquer que les femmes des différents groupes statutaires possédaient un savoir protecteur et préventif. Nous retrouvons ce genre de savoir chez Demmba Buni Njaay qui a hérité de sa mère **baylo** la connaissance des protections contre le feu et chez Buudi Mboh dont la mère **maabo** aurait très bien pu lui transmettre la connaissance du feu puisque les potières détiennent cette connaissance de par leur profession. Si nous nous étions penchée uniquement sur l'appartenance statutaire de Demmba Buni Njaay, il aurait paru curieux de voir un cordonnier posséder la science du feu. Avec Buudi Mboh, qui est **baylo** (forgeronne), on est en présence d'un savoir statutaire, même si on peut penser que c'est sa mère **maabo** qui est à l'origine de ce savoir. En effet, le savoir protecteur est un savoir féminin.

Outre le savoir lignager, le savoir statutaire et le savoir dont l'origine est à trouver dans une maladie, il existe un savoir technique, un savoir-faire, qui provient des aptitudes physiques et intellectuelles inhérentes à un individu. C'est le cas de Jarno Si leey Faal qui soigne les foulures

(1) Les premiers ont une ancêtre très réputée : Peinda Sar, ancêtre des Sar de Nawle, dont les pouvoirs magiques étaient très célèbres et, pour les seconds, il y a Modi Kome qui fut aussi très célèbre et qui remporta la victoire grâce aux pouvoirs qu'il avait acquis auprès de Musa Bukari Sar, père de Peinda, qui lui avait prêté le **ngaari nawle**, caïman devenu mythique, surnommé "le taureau de Nawle."

et les fractures, et c'est aussi le cas de KummBa Silla, la **maccuDo** qui cautérise les panaris et brûle le **Yi'el Bernde**. Ce savoir-faire n'est soutenu par aucune parole magique et ne propose aucun discours particulier sur le mal.

Les **maccuBe** (captifs) sont statutairement prédisposés à ce type de thérapie car leur caractéristique est de ne pas avoir d'histoire lignagère donc aucune possibilité d'hériter. Sans histoire, sans mémoire, les **maccuBe** sont des êtres sans honte qui peuvent agir sans avoir recours à des excuses symboliques. A la limite, le **maccuDo** peut faire le mal sans que cela soit considéré comme intentionnel ni interprété comme une volonté maléfique de sa part. Ce serait plutôt un état de fait, une composante de sa personne. Il y aurait beaucoup à dire sur la condition du captif qui, en fin de compte, peut exercer tous les métiers sauf celui d'enseignant coranique : il peut pêcher, tisser, forger, tanner le cuir, cultiver la terre et ce n'est pas l'absence de spécialisation professionnelle qui le distingue des **nyeenyBe** ou la dépendance qui le différencie des **rimBe**. C'est bien plutôt l'absence de paroles : la parole magique, la parole publique sont interdites au **maccuDo**, quelle que soit son activité. Ainsi, le **maccuDo** qui apprend à tisser, apprend uniquement la technique de tissage qui est déchargée de tout contenu symbolique : les paroles secrètes lui sont dissimulées et il ne lui reste plus pour se protéger qu'à en inventer d'autres (nous imaginons qu'il existe des **cefi** de création personnelle tout comme il existe des remèdes personnels créés de toutes pièces au gré d'un hasard inspiré, et qu'on appelle **nyuganyuge** (1).

L'imaginaire social est interdit au captif : il n'en est pas le producteur, ce qui ne l'empêche pas d'en subir les effets (dans les procès de sorcellerie par exemple). Il en est de même pour l'écriture sainte dont il subit les lois sans pouvoir en utiliser les moyens.

Pour reprendre la distinction opérée entre les trois ordres de la société haalpulaar, on peut, au plan de la représentation symbolique, les situer comme suit :

(1) Ces remèdes ont la particularité de ne pouvoir être transmis puisque la cueillette des plantes se fait presque les yeux fermés et que l'efficacité thérapeutique du remède vient en partie de sa formule inconnue.

RIMBE	pouvoir de l'écriture et parole libre, responsable et publique.
NYEENYBE	pouvoir de l'oralité - paroles magiques et paroles flatteuses
MACCUUBE	savoir-faire indépendant de la Parole et de l'Ecriture.

Dans ce tableau, le captif est marqué négativement (absence de parole et d'écriture qui le range plus près de l'animal que de l'être humain, quoique l'animal soit en général habité d'un esprit et, par conséquent, doté de raison. Le **maccuDo** s'apparente à lâne dont les qualités intellectuelles sont tenues pour nulles).

Le savoir-faire du **maccuDo** se rapproche du savoir populaire. Tous deux sont des savoirs diffus dont l'origine n'est marquée ni statutairement, ni symboliquement. Il est même possible de les confondre, mais il ne faut pas oublier toutefois que le savoir-faire du **maccuDo** a une connotation péjorative de savoir avilissant : en effet, si le fait de percer un bouton ou une plaie envahie par les vers n'a rien d'avilissant accompli sur sa propre personne ou sur celle d'un proche parent, cela devient dégradant si ce même acte est perpétré par un tiers, lequel entre alors dans le domaine de la souillure, sauf s'il est **maccuDo** qui, de par son statut, ignore la différenciation symbolique entre le pur et l'impur.

III - SAVOIRS THERAPEUTIQUES ET TECHNIQUES DE SOIN

Maintenant que nous avons déterminé la nature du savoir des guérisseurs de Cubalel, nous avons une idée plus nette du domaine d'application de ce savoir. Nature et fonction sont indissolublement liées et si nous les séparons, c'est pour insister sur l'importance des chaînes de transmission des savoirs thérapeutiques qui en révèlent le contenu.

Sur nos neuf thérapeutes de Cubalel, un seul a acquis un savoir en dehors du lignage ou de son identité statutaire (Yero Aan). La majorité possède un savoir statutaire et tous ont pour point commun le fait de soigner des maux relativement peu graves et presque toujours accidentels (étranglement, piqûre de scorpion, etc ...) ou qui sont la conséquence de la vie laborieuse quotidienne (panaris, maux de tête, etc ...).

La compétence de ces thérapeutes ne se limite pas à des actes thérapeutiques stricto sensu : des opérations à valeur symbolique et esthétique sont pratiquées à côté d'actes purement curatifs (circoncision, excision, incision, tatouage, perçage des oreilles). Si nous avions rencontré des lawBe, nous aurions vu s'ajouter les charmes protecteurs et séducteurs (collier, ceinture et parfums) à la gamme des activités du thérapeute.

L'observation linéaire des différents actes accomplis par ces thérapeutes donne une vision d'ensemble du projet social haalpuhaar quotidien. Nous trouvons sur un même plan les activités productrices (culture-pêche-artisanat), les activités reproductrices (sexualité, santé/maladie) et les activités de représentation (charmes et esthétique). Le thérapeute est associé à tous ces projets au même titre que chaque membre de la société. La différence qui existe entre le thérapeute et le reste de la société provient du rôle unificateur et protecteur qu'il joue dans les différents domaines de l'activité sociale.

Il n'y a aucune démarcation entre l'activité quotidienne de ces guérisseurs et leur pratique thérapeutique. L'une et l'autre participent du même projet : leur action thérapeutique ne pose a priori aucune autre interrogation que celle portant sur le remède à appliquer. D'après Glick (1977), ces remèdes et ces thérapies ne seraient pas à inclure dans une

étude du système médical haalpulaar puisque les maux bénins n'ont pas de signification sociale immédiate. Malheureusement, la question n'est pas si simple car, si les maux soignés par ces thérapeutes ne font pas intervenir, a priori, le registre étiologique, la perdurance de ces mêmes maux et leur récurrence peuvent faire sauter le pas : l'idée de mal, de malaise, d'accident appartient à la même zone d'ombre que l'infortune, la malchance et la malédiction, et il n'y a pas de frontière entre ces différents aspects du malheur individuel et social. C'est pourquoi, tout en retenant l'opposition que fait Glick entre les maladies signifiantes (**significant illness**) et les simples maux bénins (**ailments**), nous ne rejetons pas ces derniers de notre étude du dispositif thérapeutique haalpulaar. Nous allons maintenant procéder à l'étude de ces thérapeutes en partant de leur dénomination, qui est dérivée de leurs techniques de soins.

1. Les techniques thérapeutiques

a) Mocuude

D'après le dictionnaire peul-russe-français (1980), **mocuude** signifie d'abord "tordre," puis "pétrir," "triturer" et ensuite "frotter avec la main, frictionner" et, lorsque l'action de **mocuude** s'applique à une personne, elle signifie faire à quelqu'un de légers attouchements avec ses doigts (magicien) ou dire une prière pour un malade (marabout).

Randau (1934), qui a voyagé à Saint-Louis du Sénégal, décrit l'action de **mocuude** de la façon suivante : "L'opérateur passe doucement les mains le long du membre malade et récite à voix basse des incantations ; les passes se font toujours de haut en bas, jamais de bas en haut, afin d'expédier le mal aux extrémités du corps par lesquelles il s'écoule dans le sol ; après chaque passe, le thérapeute claque légèrement des doigts ; quand la série de passes est terminée, il crache deux ou trois fois à terre. Le nom donné par les thérapeutes locaux à la passe descendante est **moïth**" (: 273)

D'après nos informations, l'action de **mocuude** répond aux critères décrits par Randau, à savoir une passe descendante qui suppose le contact avec la partie atteinte et la récitation d'une incantation ou de versets coraniques accompagnée de jets de salive. Il est certain que cette technique

d'expulsion du mal a été adoptée par les marabouts peu qualifiés en médecine islamique, qui ont remplacé les incantations par des versets coraniques.

Pour les **fulBe bande** étudiés par Epelboin (1983), le mot **mocoowo** désigne le réciteur, celui qui connaît les paroles apaisantes contre les douleurs. Il est certain qu'au Fleuve même, **mocoowo** désigne de plus en plus celui qui fait un usage thérapeutique de la parole, et les passes magnétiques sont un peu oubliées, notamment par les marabouts.

Au travers des exemples donnés, nous avons vu que l'action de **mocuude** désigne moins une technique qu'un ensemble de gestes dont le plus important est celui de la parole, qu'elle soit "magique" ou coranique.

Ainsi, **mocoowo** désigne à la fois le **bana bana** (1) de la thérapie qui a toujours une parole apaisante à proposer et le panseur de nos campagnes. **Mocoowo** est devenu un terme générique désignant celui qui soigne sans posséder un registre complexe de remèdes.

b) Sammituude

Traiter, être traité contre les morsures de serpent. **Sammituude** est un verbe dérivé de **sammuude** qui signifie "tomber (pour un fruit mûr)", et aussi "faire tomber des fruits à l'aide d'une gaule" et, en dernier lieu, "traquer un animal dans une battue" (le **sammoowo** est un rabatteur pour les Peuls guinéens). Le suffixe - it - désigne en pulaar l'idée de répétition, d'inversion ou d'action sur le prédicat. Dans **sammituude**, il y a donc l'idée de supprimer le mal en le faisant tomber, descendre. Le **cammitoowo** s'occupe uniquement des morsures de serpent et des animaux rampants qui ont un venin qu'il s'agit de secouer hors du corps de leurs victimes.

Le **cammitoowo** est le plus souvent un **cuballo** (2) et il appartient au monde des **mocoobe** puisque ses soins consistent en passes et en applications de plantes accompagnées de **cefi**. Pour résumer, nous dirons que le **cammitoowo** est un **mocoowo** spécialiste des morsures.

(1) **bana bana** est un colporteur tenace dans sa volonté de vendre.

(2) les **fulBe Jawdalli**, qui ont une connaissance de l'eau qui rivalise avec celle des **subalBe**, sont aussi **sammutoobe**.

c) Sumde

"Brûler, cautériser," **sumde** est une technique de soins que les haalpulaaren reconnaissent volontiers avoir emprunté à leurs voisins Maures. Cependant, c'est aussi un savoir statutaire que possèdent les **wayilBe** et les femmes **maabuuBe**. Nous avons vu que les captifs peuvent aussi y avoir recours.

Le **cumoowo** "brûleur, cautériseur", n'est pas un thérapeute proprement dit ; cette dénomination est indicative d'une technique précise. Une fois encore, le **cumoowo**, à l'égal du **cammitoowo**, peut faire partie du grand ensemble des **mocooBe**. Sa thérapie est ponctuelle et consiste à brûler le point localisé comme source du mal et à réciter en même temps des incantations. Les incantations sont facultatives et les **sumooBe** d'origine captive ne profèrent aucune parole pendant l'acte thérapeutique.

d) fiBde

"Nouer, faire des noeuds," **fiBde** désigne aussi une technique de soin qui consiste à faire des noeuds sur un fil de coton, lequel est ensuite noué autour de la partie malade. Le **fiBoowo**, le faiseur de noeuds, souffle une incantation sur chaque noeud fait. Une fois le nombre requis de noeuds atteint (le nombre de noeuds varie mais on retrouve le plus souvent le chiffre 7), le **piBol** (la cordelette nouée) est remis au patient. Le **piBol** possède avant tout des vertus préventives et propitiattoires. Il est employé pour se protéger des maléfices de toute sorte chez les **fulBe Jeeri**. Mais c'est aussi un remède contre les douleurs quotidiennes (mal de tête, de dent, etc ...). Les **piBi**, qui sont de tradition pré-islamique, ont leur équivalent dans les **talki** des marabouts. Mais, si les premiers sont essentiellement composés à partir de fils et de paroles, les seconds sont faits de papier sur lequel est inscrit un verset coranique. Toutefois, il arrive que les paroles du **fiBoowo** soient des **aaya** et non des **cefi**.

Le **fiBoowo**, qui doit sa désignation à son activité thérapeutique, possède un frère appelé **fibirbaaji** "celui qui fait des noeuds avec des écorces". Le **fibirbaaji**, dans la hiérarchie, est supérieur au **fiBoowo** : son savoir est plus étendu, car il possède la maîtrise des plantes, ce

qui élargit son champ d'activité.

Outre la science des plantes, le **fibirbaaji** connaît un nombre impressionnant d'incantations qui accompagnent chaque remède. Le **fibirbaaji** est un thérapeute peul qui se rencontre surtout dans le **Jeeri** et peu dans la vallée.

Jusqu'à présent, nous avons recensé les techniques employées par nos thérapeutes de Cubalel. Avant d'en recenser d'autres, il convient de préciser quelques points : toutes ces techniques sont ponctuées par la récitation à voix basse d'incantations ; une large part est laissée à la parole qui joue un rôle médiateur et d'authentification de l'acte thérapeutique. Sans parole, l'acte risque de manquer soit la définition de son objet, soit son destinataire. Dans le premier cas, le mal n'est pas identifié et, dans le second, il risque de se retourner contre le destinataire de l'acte thérapeutique ou contre le thérapeute (cf. Yero Aan, pour qui la médiation du thérapeute est nécessaire à l'efficacité de la thérapie).

D'autre part, la dénomination des thérapeutes en fait ici des artisans : c'est leur savoir-faire (masser, brûler, nouer) qui les dénote et non pas leur domaine d'activité thérapeutique (1), contrairement au **bileejo** ou au **ceerno** qui sont connotés comme détenteurs d'un savoir thérapeutique très étendu, nos techniciens ont un savoir très circonscrit et leur rayon d'action ne dépasse pas le cadre du quartier ou du village.

Nous avons vu que la plupart des techniques commentées ici appartiennent au domaine du savoir statutaire. Pour reprendre les distinctions faites entre les différents ordres de la société haalpulaar, nous pourrions, en poussant un peu loin la démonstration, assigner ces techniques à l'ordre des **nyeenyBe**, en réservant les techniques du **ceerno**, du **bileejo** et du **fibirbaaji** à l'ordre des **rimBe**. Ce classement, corroboré par les faits (2), n'est pas illogique si nous revenons à notre définition des différents ordres de la société :

* **RimBe** : libres, responsables

* **NyneenyBe** : artisans quémandeurs, à la fois assistants et assistés.

(1) Le **cammitoowo** est différent car, si l'étymologie du mot nous fait comprendre qu'il s'agit de faire tomber, rabattre le mal, tout Haalpulaar sait que le référent est le serpent, l'animal rampant.

(2) Pas à Cubalel où il y a peu de **nyeenyBe**.

* **MaccuuBe** : captifs, assistés

En effet, les techniques décrites plus haut ne laissent aucune part au choix, pour le thérapeute. Celui-ci ne s'interroge ni sur les raisons, ni sur l'origine du mal. Il est sollicité pour un geste précis. Il ne pose ni diagnostic, ni pronostic. Sa parole est stéréotypée et fait partie intégrante du rituel. Aucune parole individuelle ne lui est demandée, même si sa condition de voisin lui donne une certaine liberté de parole. Ainsi, la parole de ces thérapeutes est différente de celle du **bileejo** et du **ceerno** qui est une parole interprétative.

Le **mocoowo** assiste le malade sans prendre aucune initiative. Il joue le même rôle que l'infirmier par rapport au médecin, avec la différence que si l'infirmier suit les directives du médecin, le **mocoowo** suit celles du patient.

Un point que nous n'avons pas encore abordé et qui est essentiel pour la compréhension de ce type de thérapie, est le contexte dans lequel elle se déroule. Nous avons vu avec le **bileejo** Ibra que sa clientèle était en grande partie extérieure au village, pour des raisons de discréetion. La clientèle des **mocoobe**, elle, est avant tout villageoise : les réseaux de clientèle se créent en fonction de l'appartenance au quartier et en fonction des rapports tributaires qui existent entre le thérapeute et son patient. Pour la plupart, ces thérapeutes ne sont pas rétribués ou alors, ils le sont symboliquement. La rétribution obéit aux lois de la cohabitation et non à celle de l'échange marchand. C'est pourquoi on sollicite plus facilement un membre de sa communauté (lignagère - statutaire - résidentielle selon les cas) qu'un étranger à celle-ci, qu'il faudrait rétribuer monétairement. Lorsque nous aborderons la description des maux et la question de leur fréquence à Cubalel, nous verrons que les catégories de maux soignés par les **mocoobe** sont considérées presque comme étant des composantes de la personne humaine dans bien des cas. Toutefois, le caractère inéluctable de ces maux varie d'un individu à l'autre. Pour les uns, ces maux installés dans le corps deviennent des composantes de leur personne - ils ne les soignent pas - et pour les autres, il s'agit de maux bénins pour lesquels on consulte le **mocoowo**.

Les techniques thérapeutiques dont il va être question maintenant sont similaires à celles que nous avons décrites pour Cubalel. Elles appartiennent au même registre que le **mocuude** et varient uniquement dans leurs techniques instrumentales.

e) tuppuude

"Ouvrir, percer un abcès," c'est généralement le travail du **cumooowo** qui rougit un fer et perce les abcès. Mais si le **cumooowo** possède un champ d'action plus vaste que celui qui consiste à ouvrir les abcès, le **tuppoowo** est limité à cet acte thérapeutique. Cependant, comme le **cumooowo**, le **tuppoowo** se définit par un certain courage, une certaine désinvolture devant le pus et la douleur d'autrui. C'est un acte qui est généralement le propre des **wayilBe**, ou encore des **maccuuBe**, pour les mêmes raisons que celles que nous avons évoquées dans le cas du **cumooowo**. L'action de **tuppuude** désigne aussi une technique du forgeron pour la fabrication des alliages.

f) Buucaade

"Embrasser, baiser, faire avec les lèvres un bruit de baiser, sucer", **Buucaade** est aussi une technique fréquemment employée pour faire sortir du corps malade l'objet intrus qui le parasite. Le **Buucoowo** asperge d'eau lustrale la partie du corps où se trouve l'intrus, puis il aspire avec ses lèvres la peau à cet endroit. Après quelques instants, le **Buucoowo** sort de sa bouche un petit objet qui, selon sa spécialité, est un amas noir, un petit os blanc ou un caillou.

Dans le département de Matam, nous avons rencontré des **fulBe Jawdalli** spécialisés dans le **Buucaade** de vieilles arêtes avalées qui sont restées coincées en travers de la gorge, produisant chez le patient une envie permanente de tousser ou encore, par moments, une démangeaison furieuse à l'intérieur de la gorge. Le **Buucaade** est employé aussi pour faire sortir certaines boules qui s'installent dans l'abdomen et qui empêchent la digestion et qui, lorsqu'elles se mettent à circuler, rendent l'individu anorexique.

Le **Buucoowa** retire du malade les objets intrus durs. Pour les objets intrus mous, il existe une autre technique qui n'est guère différente dans ses résultats. Il s'agit de l'action de **fiDDe**.

g) FiDDe

Se secouer, repousser, dédaigner quelque chose, l'action de **fiDDe** chasse le mal en le matérialisant comme dans le cas de **Buucaade**. Le **piDoowo** utilise une gourde, au goulot long et étroit, qu'il plaque sur le sein malade ou sur le nombril (dans le cas de maux de ventre), et au bout de quelques minutes, il faut qu'apparaisse dans la gourde un amas blanc en forme de ver. Le **piDoowo** ne soigne pas les mêmes maux que le **Buucoowa**, mais tous deux utilisent **cefi** et **leDDe** dans l'acte thérapeutique. Les récipients (gourde dans un cas et bouche dans l'autre) sont remplis de plantes et le **piDoowo** souffle des incantations dans sa gourde avant de l'appliquer sur la partie malade du corps.

Les actions de **fiDDe** et de **Buucaade** relèvent des savoirs lignagers et statutaires. Nous avons rencontré des praticiens de ces thérapies dans le département de Matam parmi les **subalBe**, les **seBBe silBe** et les **fulBe**.

h) Fesaade

"Tatouer, faire des incisions dans la peau, pratiquer une saignée, ou encore vacciner." L'acte de **fesaade** est fréquemment pratiqué au Fuuta, soit pour apposer de façon permanente les signes distinctifs de l'appartenance ethnique (incisions sur les tempes), soit encore pour libérer les humeurs viciées du corps (haut des pommettes, poitrine, ventre, dessus des pieds), soit enfin pour inoculer un vaccin (aux animaux en particulier, la vaccination est une pratique connue des **fulBe**).

L'acte d'incision est une pratique permise à tous les groupes statutaires, et l'usage du couteau ou d'une lame de rasoir est commun à tous.

Les incisions aux tempes sont d'inspiration peule, ainsi que l'art vétérinaire.

Une autre technique, qui se rapproche plus du tatouage (car elle fait appel à la coloration), est l'art qui consiste à noircir les gencives et le pourtour des lèvres chez les femmes : il s'agit de l'acte de **sokde** auquel ont recours la plupart des jeunes femmes haalpulaaren pour faire ressortir l'éclat de leurs dents et la finesse des traits de leur visage. Auparavant le tatouage ne se limitait pas à cela ; une ligne descendait sur l'arête du nez et des traits parallèles étaient dessinés sur le haut des pommettes. Le **sokde** est pratiqué par les femmes appartenant à l'ordre des **nyeenyBe**. Ce sont le plus souvent les femmes **wayilBe** et **lawBe** qui en ont la responsabilité. C'est un travail délicat qui exige la connaissance des protections efficaces contre les infections ayant pour origine la jalouse des rivales de la **sokoowo** ou de sa cliente. On rencontre parfois des femmes chez qui le tatouage est à l'origine d'une défiguration. Mais l'habileté de la tatoueuse n'est pas mise en cause dans ce cas : la tatoueuse, de même que sa cliente, ont été les victimes d'un acte de maraboutage.

Si nous avons insisté, dans ce chapitre consacré aux techniques thérapeutiques de la vie quotidienne, sur l'appartenance statutaire et lignagère, c'est parce que ces deux empreintes déterminent en grande partie le destin individuel. Parmi les thérapeutes de Cubalel, un seul se trouve avoir acquis son savoir indépendamment de tout critère lignager ou statutaire (Yero Aan).

Contrairement à Ibra, le **bileejo** pour qui la maladie de sa mère, ainsi que la sienne propre ont été à l'origine de sa carrière de thérapeute et, contrairement aux marabouts de Cubalel pour qui l'acquisition du savoir coranique débute dans le lignage, les **mocooBe** recueillent leur savoir en fonction de leur statut ; ce savoir est en quelque sorte une composante de leur personne. Il est souvent de nature artisanale, dans la mesure où la plupart des **mocooBe** appartiennent à la classe des **nyeenyBe** (même si ce n'est pas très visible à Cubalel qui comporte une très faible minorité de **naalankooBe**).

Il n'existe pas de groupe statutaire spécialisé dans l'art médical mais on peut déceler une maîtrise propre à chaque groupe dans un domaine particulier ce qui permet de différencier les groupes entre eux. Ainsi, ce qui caractérise les **mocoobe**, outre leurs techniques ponctuelles, c'est le registre des maux auxquels ces techniques sont appliquées. Il s'agit dans la plupart des cas de maux bénins qui sont a priori en dehors de toute recherche étiologique : le "Comment" et le "Pourquoi" de ces maux ne sont pas des questions essentielles. Dans un premier temps, qui est un temps unique pour le **mocoowa**, le thérapeute recherche l'apaisement de la douleur et du mal, de même que des protections contre une récidive toujours possible. Cependant, il n'y a pas de signes ni de symptômes qui permettent de dire a priori à quels registres ces maux appartiennent. C'est pourquoi une seconde étape peut suivre pour le malade insatisfait. Ce dernier entre alors dans la phase de la quête thérapeutique dans laquelle se succèderont plusieurs périodes orchestrées, au gré des escales, par des devins, des **bileebe** et des marabouts. Les devins et les magiciens-interprètes participeront au débat auquel les **mocoobe** ne peuvent s'associer car leurs compétences sont limitées à des gestes et ne font pas intervenir de discours.

D'autre part, si les gestes du **mocoowa** sont utiles, ils ne sont pas toujours nécessaires, comme le montre une enquête que nous avons faite auprès des femmes à Cubalel. Le propos de cette enquête était d'analyser les attitudes et les comportements d'un échantillon de femmes face à la maladie. C'est ainsi que, pour les maux cités comme étant du ressort des **mocoobe**, un grand nombre de femmes considéraient inutile de solliciter un acte thérapeutique et elles attendaient patiemment la disparition des symptômes. Cette indifférence devant le mal perçu comme bénin et insignifiant est sans commune mesure avec la ténacité dont ces mêmes femmes peuvent faire preuve quand il s'agit de soigner des maux qu'elles perçoivent comme plus graves et plus rares. Cette attitude se retrouve dans nos sociétés où certains maux chroniques sont perçus comme étant devenus, avec le temps, des composantes intrinsèques de la personne.

IV - LES RECOURS THERAPEUTIQUES DES FEMMES DE CUBALEL

Jusqu'à présent, nous avons abordé la maladie sous l'angle de l'institution, à travers le statut des thérapeutes. Nous allons maintenant nous intéresser à la perception que les gens ont de la maladie à travers une enquête faite auprès d'un certain nombre de femmes à Cubalel. Après avoir indiqué les conditions et le contenu de notre enquête, nous parlerons des maux qui nous ont le plus souvent été cités par notre échantillon de femmes.

1. Les conditions de l'enquête

Nous avons construit un corpus de maux, assorti du nom des maladies, que nous avons recueilli auprès de thérapeutes et auprès de non spécialistes. Au début, nous avons divisé les maux en quatre catégories, d'une part pour mieux nous repérer au cours de l'enquête et d'autre part parce que, dès le début de nos entretiens avec les guérisseurs, il nous est apparu qu'il y avait une nette démarcation, dans leur discours, entre les différents maux en fonction de leur localisation (tête - intelligence - ventre - corps). Plus tard, nous avons abandonné cette classification qui ne nous a pas semblé pertinente (une catégorie peut en inclure une autre et la classification ne presuppose aucun déterminisme particulier du lieu dans lequel se déroule la maladie). Néanmoins, cette classification, sans être signifiante au plan de la réalité du mal, donne des indications sur la perception du mal. Elle permet une lecture rapide du mal tel qu'il atteint le corps humain. Les zones les plus importantes, de ce point de vue, sont la tête et le ventre avec la région épigastrique qui est, nous le verrons plus en détail ultérieurement, une zone frontière entre la partie animée (la tête) et la partie inanimée (le tronc et les membres) du corps humain.

a) L'échantillon

Nous avons décidé de conduire notre enquête auprès des femmes car, très vite, à la suite d'entretiens avec des malades hospitalisés à

Fann et avec des guérisseurs, il nous est apparu que ce sont souvent les femmes qui prennent en charge la démarche thérapeutique. Elles ne craignent pas de paraître irrationnelles en consultant les "charlatans". Les hommes préfèrent la médecine cosmopolite et la science maraboutique.

Très vite, nous nous sommes rendu compte que la maladie est un sujet dont les femmes ont le droit de parler, même lorsque est présent, pendant l'entretien, un mari qui sait tout des malheurs de son épouse et qui veut parler à sa place. Certes, l'enquête nous a montré que la maladie est un moyen de communication, un moyen d'expression et que les sentiments des uns pour les autres peuvent ainsi s'extérioriser grâce à elle, mais ce qui nous a le plus frappée, c'est la division sexuelle qui marque la fréquentation des herboristes-guérisseurs en tous genres, le marabout étant seul à faire l'unanimité.

Ayant choisi d'étudier une population féminine, nous avons cherché à obtenir un échantillon représentatif du village ; un choix aléatoire n'aurait pas fait l'affaire car nous n'aurions pas eu la possibilité d'en comprendre la signification. Nous voulions avoir une grande diversité d'âge, d'appartenance statutaire, lignagère et résidentielle. Nous avons donc retenu 39 femmes parmi les 6 **kinnde**(1) de Cubalel.

b) Les présupposés de départ

Après nos premières enquêtes menées à Fann et auprès de quelques guérisseurs, nous avons recueilli des indices qui laissaient supposer l'existence de toute une variété de comportements face à la maladie. Nous avons voulu savoir si cette variété était liée uniquement à la nature des signes et des symptômes. D'autre part, nous nous étions rendu compte que les malades qui aboutissaient à Fann arrivaient là après un long périple qui les avait conduits auprès des thérapeutes les plus divers. Nous avons tenté de démontrer si c'était un fait particulier aux malades de Fann ou si c'était chose courante dans toute quête thérapeutique.

Enfin, nous avons voulu contrôler, à travers la connaissance des plantes médicinales, ce qui était du ressort du savoir populaire à Cubalel.

(1) **Kinnde** : groupements fondés sur la répartition des services et des prestations.

2. Les matériaux recueillis

Nous avons interrogé 39 femmes dans les 6 **kinnde** de Cubalel. Sur un corpus de 68 maux, 31 ont retenu notre attention à cause de leur fréquence. Parmi ces 31 maux, 11 seront décrits en détail, tandis que les 20 autres feront l'objet de brèves remarques.

Il convient de prévenir le lecteur des précautions à prendre vis-à-vis des matériaux qui vont suivre. L'enquête a été conduite par l'auteur à partir d'un corpus fixé par elle, mais qui a été remanié en fonction des variations linguistiques des enquêtées. Des questions complémentaires ont été posées en fonction du contexte, soit à cause de l'importance du mal pour l'enquêtée, soit que l'intérêt du chercheur ait été mis en éveil.

Désignation du mal, de la maladie :

Trois termes déterminent le champ de la maladie. **RAFI**, **NYAW**, **MU-USU**.

Rafi signifie le manque, l'absence. **Rafi hoore**, **rafi Bandu**, **rafi hakkille** connotent l'idée d'une disparition dans la tête, dans le corps ou dans l'intelligence ; **rafi** indique que la maladie est vécue comme une perte, une diminution des composantes de la personne humaine. **Rafi** est un terme générique qui se rapporte aux parties du corps affectées par une absence. **Nyaw** est le terme qui se rapproche le plus de notre "maladie". **Nyaw** désigne l'entité du mal, du malheur, de l'épidémie et du désastre pour lesquels un seul terme suffit. **Nyaw** nécessite la mise en oeuvre de la cure, car **nyaw** entraîne un état qui ne saurait disparaître sans intervention. **Muusu** signifie douleur, souffrance et dénote des signes et des symptômes d'un état morbide. Néanmoins, **muusu** peut être employé seul, sans qu'il soit fait référence à une entité explicite.

De fait, ces trois termes qui, pour avoir un sens, doivent se référer à une partie du corps (laquelle est énoncée après chacun des termes), servent à situer le niveau de description et non à conceptualiser le mal en maladie.

Au travers des exemples qui vont suivre, nous verrons que la plupart des termes désignant le malheur, la maladie, sont descriptifs (douleurs de dent, **niiy'e muusooje** ; ventre en retard, **reedu leelindu** ; ventre déplacé, **reedu timooli** ; petite chaleur, **nguliyel** ; ventre qui saigne, **reedu tuYYundu**).

Voici un tableau qui classe les 11 maux qui ont retenu notre attention, selon leur localisation dans le corps humain :

<u>HOORE/tête</u>	<u>BANDU/corps</u>	<u>HAKKILLE/Intelligence</u>
kelu hoore	koyDe jaaDooje	baleeBe
joom hoore	Bernde taYoore	hendu (jinneeji-seytaaneeji)
nyaw giite	Bernde muusoore	
niY'e muusooje	Bernde timmoore	
	BuuBri	

a) Les maux du corps

Parmi les maux qui affectent le corps, nous observons une prédominance de **Bernde**, région épigastrique qui est sujette à diverses douleurs : **Bernde taYoore**, coupé ; **Bernde timmoore**, achevé ; **Bernde muusoore**, douloureux ; cette série de douleurs décrit des palpitations d'origine anxiouse (**Bernde taYoore**), des envies de vomir (**Bernde timmoore**), des spasmes à douleur aiguë (**Bernde muusoore**).

BuuBri est un terme qui désigne différents signes et symptômes, tous situés à l'intérieur du ventre, plutôt vers le bas. Certains haalpulaaren scolarisés traduisent **BuuBri** par bilharziose, mais c'est une définition restrictive de ce terme, qui signifie au sens propre "fraîcheur de l'ombre". **Buubri** est un euphémisme qui sert à désigner les maux internes liés aux appareils génito-urinaires. La fraîcheur de l'ombre est la définition inversée de ce que ressent la personne atteinte de **BuuBri**.

1. Rafi Bandu, les manques, les maux du corps :

* BuuBri

18 femmes disent souffrir de **BuuBri**, mais ce terme ne signifie pas la même chose pour toutes. C'est ainsi que nous avons localisé les

lieux dans lesquels s'installent le mal et la douleur. Le ventre (**wofnde**), le bas du dos (**keci**) et les hanches (**asale**), mais aussi le vagin enflé et les urines rouges peuvent abriter le **BuuBri**. L'insistance mise sur les douleurs urinaires et sur la couleur sombre des urines restreint souvent le champ sémantique de **BuuBri** à celui de bilharziose.

La majorité des femmes ont recours à la médecine des **joom lekki**, herboristes d'origine **fulBe Jeeri** pour la plupart, qui déambulent dans les villages en proposant une série de plantes amères pour soigner le **BuuBri** : **gijile** (*Boscia Senegalensis*, Capparidaceae) et **baxani** (*Tinospora bakis*, Menispermaceae) sont pilés (feuilles et écorces) et à la fois pris en fumigation par le siège et bus et mangés en **payanDe** (1). Généralement, ces remèdes sont proposés par des guérisseurs itinérants venus du **Jeeri** (**jahooBe**) mais ils sont connus de tous et peuvent aussi être considérés comme des remèdes populaires. **Baxani** et **gijile** sont des plantes du **Jeeri** et ce sont les **jahooBe** qui en assurent la distribution.

<u>MAL</u>	<u>SIGNES/SYMPOTOMES</u>	<u>SOINS</u>	<u>THERAPIE</u>
BuuBri	<ul style="list-style-type: none"> * Vagin qui enflé * Mal au bas du dos * Maux de reins et de hanches * Douleurs au bas du ventre et urines rouges * Douleurs en urinant, intermittentes ou continues * Ventre douloureux pendant la grossesse. * Maux de ventre, vertiges et douleurs aux yeux 	<ul style="list-style-type: none"> * Gijile pilé en bain de siège * payanDe * gijile, baxani en bain et en payanDe * Eviter plantes amères pendant la grossesse, comprimés. * aaya * darBokki à boire et à inhaler par le siège 	tinndi futankooBe joom BuuBri dispensaire ceerno tinndi fulBe

Une seule femme a recours à la médecine cosmopolite et elle explique son attitude par son état de femme enceinte qui ne lui permet pas de prendre des plantes amères sans risquer d'avorter. En effet, les plantes amères et notamment le **darBokki** (*Adenium Honghel*, faux baobab), ont des propriétés abortives et leur pouvoir meutrier est mis au service de la lutte contre les sorciers.

(1) **Fayande**, pl. **payande** : marmite en terre qui désigne par extension à la fois les médications cuisinées en même temps que la nourriture du malade et les doses. On dira le "joom **BuuBri** lui a donné 3 **payande**" ce qui veut dire que le patient prendra des plantes médicinales au cours de 3 repas.

Une autre femme a recours aux écritures coraniques pour lutter contre le **BuuBri** qu'elle diagnostique comme étant un ensemble de maux de ventre, de vertiges et de douleurs oculaires. Son père et son mari sont tous deux marabouts et cela explique peut-être son choix quelque peu inadéquat si on en croit les habitudes des autres femmes.

BuuBri, tout en correspondant au **Buuri** des **fulBe** bande (Epelboin 1983 : 311), reste un terme général qui apparaît comme un terme fourre-tout, voire un euphémisme, qui permet de masquer des maux difficiles à avouer. Ainsi, on pourrait penser que la fraîcheur de l'un (**BuuBri**) et le froid de l'autre (**Buuri**) cachent, par un effet d'inversion, un excès de chaleur qui nuit à la santé : les douleurs de l'appareil génito-urinaire sont-elles fraîches ? Ne sont-elles pas plutôt brûlantes comme un froid trop grand, ou encore glacées comme le soleil à son zénith ?

BuuBri est localisé le plus souvent dans le bas ventre et seuls le contexte et la description des symptômes permettent de comprendre à quoi ils se rapportent.

* Felewere

30 femmes dans notre échantillon disent souffrir, ou avoir souffert de **felewere**. Le champ sémantique de ce terme est assez homogène. **Felewere** désigne une infection à l'extrémité des doigts qui peut se propager jusque dans l'avant-bras. La majorité des femmes a recours à la médecine des **mocoobe** après avoir fait mûrir l'abcès avec de la sève de **bamwaami** (*Calotropis procera*, Asclépiadacées). Les **mocoobe** pratiquent le **tuppude** en perçant l'abcès avec une aiguille rougie au feu. Deux femmes préfèrent se rendre au dispensaire et trois autres reconnaissent avoir affaire aux **fibooBe** pour obtenir des protections contre le **felewere**.

Le **felewere** peut dégénérer et infecter la main toute entière et même l'avant-bras. Le diagnostic de **hendu** peut alors s'imposer ainsi que celui de **fiDo**. Dans ces deux cas, le diagnostic est proposé par le thérapeute et non plus par le malade lui-même. Ce thérapeute n'est pas le **mocoowo** qui se borne à soigner ; une enflure est facilement associée au **hendu**. Pour **fiDo**, la correspondance est plus difficile à établir,

même si une plaie qui cicatrice mal et dont le pus s'écoule difficilement peut laisser supposer la présence de **fiDo**. La femme qui nous a donné cette succession de diagnostics à partir de **felewere** a commencé ses démarches en allant voir un **tuppoowa** de Juppe JaaBe (village voisin de son lieu de naissance), qui lui a fait des incisions au doigt malade. Cela ne s'est pas avéré d'un grand secours car le pus a continué à s'accumuler. Elle a donc consulté des guérisseurs qui étaient aussi devins et qui lui ont dit tout d'abord qu'il s'agissait de **hendu** puis de **fiDo**. Finalement, elle s'est fait soigner pour le **fiDo** lors du passage au village d'un **yahoowa** qui lui a proposé un traitement à base de deux plantes, l'une rouge et l'autre blanche, avec lesquelles il lui a confectionné un **piBol**. Mais le résultat n'était toujours pas concluant et elle s'est tournée vers la médecine cosmopolite et a fait appel à un neveu infirmier (1) à l'hôpital Le Dantec à Dakar. Celui-ci lui a envoyé des médicaments et elle a guéri en retrouvant son diagnostic de départ qui mettait en cause le **felewere** (autrement le traitement cosmopolite n'aurait pas réussi : en effet, le **hendu**, par exemple, ne peut être soigné par la médecine cosmopolite puisque celle-ci ne prend pas en considération les agents du mal).

<u>MAL</u>	<u>SIGNES/SYMPOTOMES</u>	<u>SOINS</u>	<u>THERAPIE</u>
felewere	* blessure infectée au doigt * abcès au doigt	* tuppuude huile de palme * bamwaami cram-cram en poudre sur la plaie ou l'abcès	tuppoowa tinndi cuballo
		piBol dispensaire	infirmier

Une autre femme, qui avait les doigts et l'avant-bras enflés, et qui souffre toujours de **felewere**, raconte qu'elle a été voir un **tuppoowa** qui lui a dit de se méfier du **hendu**. Elle a donc été se faire percer les doigts sans toucher à l'avant-bras qu'elle frottait avec de l'huile de palme.

(1) il faut souligner l'importance de cet infirmier qui draine une grande partie de ses parents et alliés vers la médecine cosmopolite.

Par ailleurs, pour se protéger du **hendu**, elle prend des écorces de **ganki** mélangées à de la braise et à de la terre recueillie à l'emplacement où l'on pile les aliments (**tugunde**), le tout étant concassé avant d'être frotté sur le bras enflé.

* KoyDe jaadooje

19 femmes souffrent de **koyDe jaadooje**. Ce mal, qui atteint les jambes, varie dans ses manifestations mais toutes ont pour point commun une sensation de lourdeur et une difficulté à se mouvoir. Certaines femmes nous ont montré des varices, d'autres nous ont parlé du portage de l'eau, d'autres encore ont parlé de douleurs paralysantes et de douleurs articulaires. Dans la majorité des cas, les femmes ne font rien pour soulager leurs douleurs aux jambes. Parfois, elles vont au dispensaire ou à l'hôpital recevoir des comprimés et des piqûres. Sinon, elles s'adressent aux marabouts pour en obtenir des **aaya**. Il existe aussi un remède populaire qui est fait de tiges de mil calcinées avec lesquelles on se frotte les membres inférieurs.

KoyDe jaadooje fait partie sans nul doute des maux bénins consécutifs à une vie de labeur et pour lesquels il est inutile de s'inquiéter.

<u>MAL</u>	<u>SIGNES/SYMPOTOMES</u>	<u>SOINS</u>	<u>THERAPIE</u>
KoyDe Jaadooje	<ul style="list-style-type: none">* varices, lourdeur* sensation de paralysie* douleurs aux jambes suite à la piqûre du poisson électrique.	<ul style="list-style-type: none">aucuninjectionstiges de mil brûlées	Binndi fuutankooBe

* Bernde muusoore

14 femmes souffrent de **Bernde muusoore**, c'est-à-dire de douleurs dans la région épigastrique. Il s'agit le plus souvent de douleurs causées par une alimentation trop riche en acide et en piment. Il suffit donc de réduire la consommation de ces deux éléments. Pour faciliter la digestion, on peut aussi boire du lait caillé mélangé à de l'eau salée.

Bernde est une région centrale dans la perception du corps humain. C'est à la fois un organe physique et psychique. Organe physique, il commande le flux et le reflux de la nourriture (**Bernde timmoore**, envie de vomir), la difficulté de digérer (**Bernde muusoore**, aigreur d'estomac) ; organe psychique, **Bernde** est directement lié aux composantes non physiques de la personne : il peut être un trait de caractère : avoir du **Bernde**, c'est être courageux, avoir le **Bernde** noir, c'est être égoïste et méchant. **Bernde** est polysémique ; à la fois poitrine et ce qui se situe en dessous (région épigastrique), et composante physique et psychique de l'individu, **Bernde**, plexus solaire, est un carrefour du corps humain. C'est peut-être ce qui explique pourquoi les maux qui affectent le **Bernde** sont aussi fréquemment éprouvés comme le montre notre enquête.

<u>MAL</u>	<u>SIGNES/SYMPOTOMES</u>	<u>SOINS</u>	<u>THERAPIE</u>
Bernde timmoore	* envie de vomir	* Sucer du sel vomir	tinndi fuitankooBe
Bernde muusoore	* aigreur d'estomac	* Lait caillé et eau salée	tinndi fuitankooBe

* Bernde taYoore

21 femmes sont victimes de ce mal épisodique qu'est **Bernde taYoore**. La plupart du temps, elles ne cherchent aucun remède à ce mal qui se traduit par des accès d'anxiété, de mauvaises pensées, des décharges électriques au plexus solaire ou des palpitations intempestives.

Les seules personnes à chercher du réconfort sont celles qui ont des raisons visibles : ainsi une femme stérile ou encore une femme dont les enfants étaient souffreteux cherchait à se prémunir non pas contre le **Bernde taYoore** mais contre ce qui en était la cause. Le plus souvent c'est le marabout qui est sollicité.

<u>MAL</u>	<u>SIGNES/SYMPOTOMES</u>	<u>SOINS</u>	<u>THERAPIE</u>
Bernde taYoore	* anxiété épisodique * décharges électriques pendant une journée * palpitations	aucun listikar cauris binndi	ceerno ceerno

Le marabout est consulté pour une séance de divination (**listikar**) pour connaître les raisons cachées des crises d'anxiété. Il est très important d'identifier le malheur. Dans ces cas là, **Bernde taYoore** est perçu comme un signe avant-coureur du malheur. Néanmoins, pour arriver à ce stade, il faut que **Bernde taYoore** soit omniprésent et répétitif pour déclencher une démarche divinatoire. La plupart du temps, la faim, la sécheresse, les conditions précaires d'existence suffisent largement à expliquer **Bernde taYoore**.

Pour la plupart des maux que nous venons de décrire, l'intervention des **mocoobe** et des remèdes populaires l'emporte sur celle des **seernaaBe** et des **bileeBe**. D'autre part, le recours à la médecine cosmopolite est assez fréquent.

b) Rafi hoore, les manques, les maux de tête

* kelu hoore

16 femmes souffrent de cette sensation de tête brisée, cassée, qui rend compte de céphalées très douloureuses. La plupart du temps, les aspirines ou les nivaquines sont les remèdes indiqués. Toutefois, si le mal persiste, il est fait appel au marabout qui confectionne un **talkuru** à épingler dans la chevelure pour se prémunir contre les prochaines crises. On ne fait jamais appel au **mocoowo**, sauf pour faire pratiquer des incisions aux tempes dans le but de faire couler le sang vicié qui est à l'origine des maux de tête. Pendant la crise douloureuse, il est toujours possible de se faire masser la tête par une femme de la maison ou encore de se nouer un foulard autour du front.

* niiY'e muusooje

20 femmes ont des maux de dent récurrents. Les remèdes pour s'en débarrasser sont assez fantaisistes et individuels (mentholatum ou "parfum kiki 44" glissé sur la carie). Toutefois, il est aussi fait appel au marabout pour des **aaya** et **talki**, à l'infirmier pour les aspirines ou à un **mocoowo** pour un **piBol**. Lorsque les maux de dents sont sérieux, ils peuvent dégénérer en **joom hoore**, phlegmon dentaire. De fait, si tout le monde s'accorde pour trouver la cause du **joom hoore** dans les troubles dentaires, il n'en demeure pas moins vrai que le **joom hoore** est une entité à part qui autorise d'autres suppositions quant à son origine.

* Joom hoore

Littéralement "possesseur, propriétaire de tête," signifie que l'ensemble des organes qui constituent la tête est atteint ; **joom hoore** provoque l'enflure, la boursouflure du visage. Nous savons que l'enflure d'une partie du corps suggère le diagnostic du **hendu**, vent qui est causé par les **jinneeji-seytaaneeji**. Nous voyons donc que le **joom hoore** n'appartient pas à la catégorie des maux bénins même s'il n'existe pas de réponse *a priori*. Le moment n'est jamais très loin où les remèdes indiqués par la vox populi ne suffisent plus.

Joom hoore est un mal assez fréquent (16 femmes touchées). La plupart des femmes ont recours à des remèdes populaires : feuilles de **barkeewi** (*Bauhinia Thonningii*) inhalées en décoction. D'autre part, on se frotte avec de l'oignon ou du **giite ngaari** ("yeux de taureau"), genre d'oignons sauvages qui poussent près des points d'eau.

* nyaw giite

C'est une maladie des yeux fréquente au Fuuta où les vents de sable sont nombreux en saison sèche. 16 femmes se plaignent de **nyaw giite** et toutes prennent des pommades antibiotiques. **Nyaw giite** correspond le plus souvent à des conjonctivites. Par ailleurs, **nyaw** indique souvent une infection en même temps qu'elle connote l'idée d'un agent extérieur, tandis que **muusu** connote l'idée de douleur interne.

La plupart des **rafi hoore** que nous venons de voir brièvement sont désignés de manière descriptive. Cependant, **joom hoore** est un euphémisme qui rend compte de maux étendus à la tête entière. Mais à Cubalel, **joom hoore** est perçu au sens restreint de phlegmon dentaire. Pourtant, lorsqu'on écoute le discours des **bileeBe**, il semble que **joom hoore** soit aussi le signe d'une attaque des **jinneeji-seytaaneeji**. **Barkeewi**, plante utilisée pour le **joom hoore**, est aussi utilisée en fumigation pour lutter contre les sorciers anthropophages.

Une fois de plus, nous voyons que le discours sur les maux n'est pas une transposition de la réalité et que celle-ci varie selon les itinéraires individuels.

c) Rafi hakkille, les manques, les maux de l'intelligence

* hakkille ko kosam belDam
"intelligence / c'est / lait / doux, agréable."

Ce dicton signifie que **hakkille** vient de la mère et que c'est par elle que l'individu acquiert ce qui lui donne une belle personnalité.

hakkille désigne l'intelligence, la mémoire, la largeur d'esprit, la compréhension, c'est-à-dire tout ce qui fait de l'être humain un être social. La diminution de **hakkille** et sa perte ont pour origine une attaque des **jinneeji-seytaaneeji** et la magie interpersonnelle (maraboutage).

La plupart des femmes de Cubalel, sans entrer dans le détail des attaques qu'elles ont subies, utilisent pour désigner les êtres et les esprits malfaisants, les termes génériques de **rafi**, **baleeBe** et de **hendu**.

a) **baleeBe** signifie les noirs, c'est-à-dire les méchants, ceux qui ne craignent pas Dieu, bref, les créatures pré-islamiques. 17 femmes disent avoir été victimes des **rafi baleeBe**. **Rafi baleeBe** est un terme générique qui va être précisé en fonction de chaque destin. Le diagnostic de **baleeBe** n'est jamais posé a priori par le malade même lorsqu'il en a l'intuition. C'est le **bileejo** ou le devin consulté qui joue le rôle d'annonciateur.

Parmi les 13 femmes qui reconnaissent avoir souffert à cause des **baleeBe**, c'est chez les **subalBe** que nous rencontrons le plus de victimes (4 sur les 6 **subalBe** interrogées).

Les signes et symptômes des **baleeBe** varient beaucoup et sont toujours des signes a posteriori. Les signes n'existent pas en dehors de leur contexte même si, très souvent, les **bileeBe** se plaisent à énumérer les symptômes des **baleeBe**. Il ne font que puiser dans des expériences personnelles et non dans un système nosologique. Le tableau qui va suivre permet de voir l'hétérogénéité des symptômes.

<u>SIGNES</u>	<u>STATUT</u>	<u>HINDE</u>	<u>THERAPEUTE CONSULTE</u>
* maux de tête et de ventre épisodiques	cuballo	subalBe	Ibra
* troubles mentaux après accouchement	cuballo	subalBe	bileejo de Mbagne
* "o yaani" elle est tombée	cuballo	subalBe	yahoowo
* "Bandu miiret" démangeaisons dans le corps	cuballo	subalBe	Ibra et des yahooBe
* tout le corps fait mal	maabo	salsalBe	sa mère convoque un bileejo
* jiiol et points lumineux dans les yeux	tooroodo	salsalBe	les yahooBe lui ont donné des poudres mais elle n'a jamais eu confirmation de son diagnostic
	tooroodo	wat ardo	bileejo itinérant
* hendu dans les mains	tooroodo	wat ardo	Demmba Jarno Fall (décédé) spécialiste de hendu
* vertige aveuglant en marchant	maccudo	wat ardo	s'assoit et récite des bisimilay pour chasser les seytaaneeji
* sensation de froid dans le corps à un mariage chez les SafalBe puis fièvre de retour chez elle	toorodo	jalluuBe	Ibra

<u>SIGNES</u>	<u>STATUT</u>	<u>HINDE</u>	<u>THERAPEUTE CONSULTE</u>
* Mal dans tout le corps, enfant, elle restait couchée	tooroodo	hirtonaaBe	Demmba Aama-du Budi Jamel
* avortement	tooroodo	hirtonaaBe	dispensaire des soeurs de Pikine (diagnostic de baleeBe n'a jamais été confirmé)
* Corps lourd, fourmillement dans le corps, mal de tête et douleurs à partir des hanches	tooroodo	AanaanBe	Ibra

Les troubles sont souvent décrits de façon vague mais on trouve des symptômes récurrents : fourmillement, démangeaison, sensation de lourdeur dans tout le corps, abattement général qui oblige à garder le lit.

Il y a des moments privilégiés pour une attaque par les baleeBe : la grossesse et la naissance. D'autre part, les deux femmes qui ont fait leur propre diagnostic sans consulter de baleeBe ont donné comme symptôme dominant une sensation de vertige (jiilol) qui est fréquemment considérée comme un signe distinctif par les baleeBe que nous avons interrogés.

Malgré la diversité des symptômes, on retrouve une constante dans le choix des thérapeutes. La majorité des femmes se sont adressées aux baleeBe, à Ibra pour quatre d'entre elles, mais la plupart ont confié leurs peines à des guérisseurs itinérants (yahooBe).

b) hendu (vent) est le signe privilégié d'une attaque des jinneeji-seytaaneeji.

L'atmosphère de crainte et de suspicion qui entoure les rafi baleeBe et les rafi seytaaneeji fait que les victimes s'attardent le moins possible

sur leur description et qu'elles les confondent. La crainte de ces malheurs est constante et imprègne la conscience de chaque femme (même de celles qui en ont déjà été victimes). En effet, ces maux ne sont pas comme la variole ou les maladies infantiles qui, lorsqu'elles ont été surmontées, ne peuvent plus rien contre vous. Les **rafi baleeBe** et les **rafi seytaaneeji** sont toujours là à vous guetter et même ceux qui luttent contre ces maux ont peur des représailles. Le **hendu** (vent qui pénètre dans le corps en le faisant enfler) est toujours soigné par les marabouts. Les trois femmes qui nous en ont parlé sont allées demander des **aaya** et des **talki** à leurs marabouts.

Quelques remarques sur les résultats d'ensemble de l'enquête

Il est certain que les femmes que nous avons interrogées se sont plus attardées sur des maux qui nous apparaissent, à première vue, bénins et sans importance. Ce sont, pour la plupart, des maux causés par les conditions de vie difficiles. Une autre raison peut expliquer cette attitude face à notre corpus de maux. C'est la volonté de chasser la malchance qui s'attache à des maux insupportables : **Doyru**, tuberculose, n'a pas été cité une seule fois par les femmes des trois villages où nous avons enquêté, alors que la tuberculose est, d'après les statistiques médicales, un véritable fléau dans cette région.

Par ailleurs, ces femmes nous auraient sans nul doute parlé plus longuement de leurs problèmes de fécondité si nous avions eu des compétences médicales. Ainsi, des femmes approchant de la quarantaine nous ont interrogée pour connaître les raisons de leur infécondité actuelle. Nous reconnaissions n'avoir pas tellement approfondi nos questions car notre expérience est limitée dans ce domaine. Il nous est apparu que ces femmes avaient conscience du phénomène de la ménopause mais qu'elles le refusaient parce qu'elles estimaient avoir droit à d'autres grossesses, soit que les enfants précédents aient tous disparus, soit qu'il n'y ait pas de mâle dans la descendance, soit qu'intervienne la menace d'une co-épouse ou la crainte de finir seules dans leur vieil âge, sans personne pour subvenir à leurs besoins. C'est ainsi que nous expliquons

le fait que les demandes médicales qui nous ont été adressées aient été le fait de femmes mûres (de 35 à 50 ans) et non de jeunes mariées par exemple.

(1)

Voici quelques chiffres parmi notre échantillon de femme interrogées concernant la natalité à Cubalel : huit femmes ont fait une fausse-couche (avortement involontaire), six femmes ont fait deux fausses-couches et une femme a eu trois fausses-couches. Trois femmes n'ont jamais en d'enfants et se considèrent comme stériles.

Nous n'avons eu aucun renseignement concernant la recherche thérapeutique effectuée pour des maladies infantiles (**teko** : rougeole, **came** : varicelle et **jonDe** : syphilis endémique) car les soins ont été recherchés par les mères des femmes interrogées et parce qu'aujourd'hui, les femmes ont volontiers recours à la médecine cosmopolite pour soigner ce genre de maux. Lors d'un séjour dans un village voisin, pendant une épidémie de rougeole, nous avons pu constater que les jeunes mères menaient leurs enfants au dispensaire situé dans la sous-préfecture, à deux kilomètres du village. Grâce à l'énergie de l'infirmier et à une bonne distribution de ses vaccins et de ses remèdes, il n'y a eu que quatre morts parmi les enfants qui ont tous été atteints, du moins parmi les plus jeunes (de 18 mois à 5 ans).

De manière générale, on fait appel à l'infirmier pour les diarrhées et les maladies infantiles si celui-ci est bien vu des populations villageoises. L'infirmier trop gourmand ou trop méprisant à l'égard de la population est très vite rejeté. Malheureusement, le rançonnement et la corruption sont affaire courante et les choix sont limités dans ces villages éloignés de tout.

Selon son degré de gravité, la syphilis reçoit un nom différent : **jonDe**, syphilis endémique, attrapée pendant les premières années de la vie ou pendant la pré-adolescence, est presque perçue comme une composante de la personne humaine tant les gens qui y échappent sont peu nombreux. Le traitement vise à cicatriser les plaies qui se forment autour de la bouche et sur les muqueuses buccales. De nos jours, c'est le bleu de méthylène qui est utilisé.

(1) Parmi notre échantillon de femmes interrogées.

Ndiyam siti est la maladie vénérienne contractée pendant les rapports sexuels. Pour la soigner, c'est la médecine cosmopolite qui est sollicitée (médecins des grandes endémies - infirmier du village - hôpital). On peut aussi ne rien faire. Il existe un remède traditionnel qui consiste à manger des feuilles de **golombi** (*Stereo spermum Kunthianum, Bignoniaceae*).

Rewam : ce sont les séquelles de **ndiyam siti** ; les plaies ont disparu mais il subsiste des douleurs articulaires dans les membres. Ce sont souvent les vieilles femmes qui se plaignent de **rewam**. Une fois encore, c'est la médecine cosmopolite qui est sollicitée pour ses analgésiques.

d) Conclusion

Les thérapies domestiques sont étroitement liées aux activités des individus et c'est l'appartenance statutaire qui marque la pratique médicale.

Par ailleurs, le recours des malades aux thérapeutes villageois s'accompagne d'autres relations sociales (voisinage, clientèle, lignagère, dépendance etc.) qui marquent la dynamique interne du village. Pour cette raison même, le recours aux **yahooBe** est assez fréquent pour certains maux (**BuuBri** par exemple) sur l'origine desquels pèse un soupçon qui rend intolérable leur divulgation. Le **yahoowo** est l'inconnu qui peut délivrer du mal sans que ses soupçons portent préjudice. A l'inverse, les relations intra-villageoises sont trop imbriquées pour que le soupçon ne fasse pas boule de neige. La fréquentation du **yahoowo** permet de neutraliser les rapports personnels et de dépendance qui existent au sein d'une communauté villageoise. Le **yahoowo** se situe hors-contexte et c'est pourquoi il est tellement prisé par les femmes que nous avons interrogées. La crédulité face au charlatan de passage nous semble faite de ce refus de s'exposer devant des personnes connues. En effet, si la maladie doit être dite pour être soignée, elle ne doit pas être racontée en dehors du **galle** familial car elle est un élément volatile dont s'empare la rumeur.

CHAPITRE 6

DISPOSITIF THERAPEUTIQUE DANS LA REGION DU FLEUVE

I - LES MARABOUTS

II - LES BILEEBE

III - LES RESEAUX MARABOUTIQUES DANS LA REGION DU FLEUVE

IV - LES RELATIONS MARABOUTS/BILEEBE

V - LES SPECIALITES LIGNAGERES

DISPOSITIF THÉRAPEUTIQUE

DANS LA RÉGION DU FLEUVE

Après avoir donné un aperçu du dispositif thérapeutique et religieux à Cubalel, notre village témoin, il convient d'étendre notre vue à l'ensemble de la région du Fleuve en donnant le paysage de ce qui existe ailleurs.

Dans notre chapitre sur Elimaan Maamodu, nous avons vu que le marabout avait une fonction religieuse et thérapeutique et qu'il était difficile de distinguer un acte médical d'un acte religieux dans la mesure où leurs techniques réciproques procèdent des mêmes moyens : le Koran et l'usage de l'écriture.

Par ailleurs, nos enquêtes menées dans les villages avoisinants nous ont montré qu'il existe un certain nombre de marabouts reconnus dans l'ensemble de la région, pour leur savoir et/ou leur compétence religieuse et thérapeutique et qu'on pouvait relier l'une à l'autre les chaînes d'apprentissage de ces différents marabouts. Nous en donnerons dans ce chapitre le graphisme géographique et lignager.

En nous aidant des trois précédents chapitres qui nous ont permis de présenter quelques marabouts et guérisseurs dans leur univers villageois, nous allons faire une synthèse du système médical et religieux dans la région du Fleuve tout en insistant sur le particularisme des situations et des contextes. Chaque individu a une histoire qui lui est propre et plutôt que de brosser un tableau stéréotypé et stérile des nuances, il nous a paru plus éclairant de continuer sur le mode du récit. Dans ce chapitre, le récit sera bref et servira uniquement d'exemple. Nous complèterons ainsi les informations recueillies à Cubalel et nous essaierons de faire ressortir ce qui nous paraît essentiel dans le dispositif thérapeutique futankais.

I - LES MARABOUTS

Il faut savoir que Cubalel n'est nullement un village réputé pour la grandeur de ses marabouts même si le talent d'Elimaan Maamodu était reconnu par tous ses confrères. Il possédait des compétences juridiques reconnues par une minorité de savants mais elles n'ont plus guère de valeur à l'époque du Code civil.

Pour les gens du commun, le marabout le plus important dans la province du **Law** est Hamdu Rabi Njaac de Maadina NjaacBe. Il est reconnu pour sa maîtrise du Koran et des disciplines arabes et il a en permanence plus de cent **taalibe** qui étudient à ses côtés. Mais ce qui le rend très populaire, c'est sa maîtrise des maux qui rendent fous. Sa renommée dépasse les limites de la région et même du pays puisque ses **taalibe** viennent de Casamance, de Guinée et du Mali.

La première fois que nous le rencontrons, c'est un jeudi (*), le jour de la répartition des tâches des **taalibe** pour la semaine. Il est entouré de ses fils et de son frère cadet qui sont chacun responsables d'un groupe de **taalibe** auxquels ils enseignent les disciplines coraniques. Il est 10 heures du matin et il commence à faire chaud sous la bâche qui protège du soleil plus de 40 personnes. Hamdu Rabi est assis en tailleur sur une petite peau de mouton et il donne ses instructions à ses fils qui inscrivent sur des feuilles de papier la liste des devoirs des uns et des autres. Une fois la répartition des tâches achevée, il congédie son monde et se lève pour nous faire pénétrer dans le quartier des femmes où va se dérouler notre premier entretien.

Hamdu Rabi, qui a maintenant 70 ans, est un homme vif au regard franc qui ne s'embarrasse d aucun masque. Dès que nous lui avons exposé les raisons de notre venue, il répond à nos questions sans détour. Patiemment, il nous explique le contenu de chaque discipline coranique sans s'offusquer de notre ignorance de la langue arabe. Il ne cherche pas non plus à mythifier le caractère secret et magique de certains procédés islamiques (**lasrari** et **listikar**). Nous aurons l'occasion de retourner le voir plusieurs

(*) Habituellement, c'est le mercredi qu'il distribue les tâches, mais la veille, il était absent. Le jeudi est un jour férié pour l'Islam.

fois et à chaque entretien, il se montrera aussi direct et coopératif pourvu qu'il en ait le temps. Jamais nous n'avons eu le sentiment de lui poser des questions indiscrettes et, pour un marabout maître du secret, il n'était pas cachottier et ne trouvait pas chaque sujet de conversation tabou pour se donner de l'importance comme certains marabouts moins talentueux.

Hamdu Rabi a son franc-parler et ni la religion ni la politique ne l'intimident. Il estime assumer ses devoirs religieux et si sa maison est divisée en quartiers masculins et féminins, nous avons souvent vu les grands **taalibe** papoter avec les femmes dans une ambiance bon-enfant. D'autre part, il ne recherche pas sa clientèle auprès des politiciens. Il a suffisamment à faire au Fuuta et quand les citadins se déplacent pour le consulter, ils reçoivent les égards dus aux hôtes de passage mais, sans plus.

Hamdu Rabi appartient au lignage Njaac qui est à l'origine de la fondation du village Maadina NjaacBe. Les NjaacBe, depuis le début, se partagent la fonction politique de chef de village et la fonction religieuse de marabout et d'imam (pendant un temps seulement). Les premiers chefs de village étaient aussi imam et détenaient le titre de **ceerno** qui est resté le titre du chef de village (cf. carte n° 4). Les deux fonctions sont maintenant séparées et les Njaac détiennent toujours la chefferie villageoise tandis que les **LeYYi** Jallo et Aw se succèdent à la chaire d'imam.

Si Maadina NjaacBe (*) est le dernier village du **Law** à avoir été fondé, en 1689 (O.Ba, 1971 : 488), il a toujours été un village réputé : pendant l'Almamyat, Maadina détint pendant un an les rênes du pouvoir central dans la personne de **ceerno** Rasin Njaac (1853-1854). Mais c'est surtout avec le père d'Hamdu Rabi que Maadina assure sa réputation de village de grands marabouts.

Par ailleurs, Maadina a la particularité de posséder un quartier **soninke**. Des **Soninke** (Jaabi et Drame) de Wagadu se sont éparpillés dans le Fuuta à la suite d'une terrible famine du milieu du XVIIIème siècle et, si beaucoup d'entre eux se sont intégrés dans leur milieu d'accueil en se mariant avec des **Wolof** et des **Haalpulaaren**, ceux de Maadina ont gardé leur identité

(*) Population estimée à ≈ 2 500 habitants. Cubalel compte, lui, moins de 1500 habitants.
(voir Fig. 3)

ethnique et linguistique jusqu'à présent. L'unique mariage exogamique a eu lieu au début de leur installation à Maadina afin, sans doute, de sceller leur parenté de **endam** avec leurs hôtes, comme ce fut le cas à Cubalel entre les Faal pêcheurs et les Wat **taoroobe**. D'après notre informateur (El haj Ibrahim Jaabi), les Jaabi seraient d'abord allés à Judde Jaabe (village d'origine des Njaac de Maadina) et l'ancêtre des Jaabi aurait reçu pour épouse une certaine Peinda Ibra Njaac qui était paralytique et qu'il aurait soignée grâce à ses talents de marabout. Il est fréquent d'expliquer l'installation d'un marabout et de son lignage par une guérison extraordinaire dont il aurait été l'auteur. La folie, la calvitie et la paralysie sont des maux récurrents dans ces histoires de fondation de lignage dans un village.

Maadina possède en outre un quartier de pêcheurs séparé du restant du village et situé au bord du fleuve, sur sa rive méridionale (La Doué).

L'intérêt de Hamdu Rabi réside dans sa double fonction de marabout-enseignant et de thérapeute qui, sans être antinomique, est néanmoins différenciée. Lorsque nous examinons la biographie de Hamidu Rabi, nous nous apercevons qu'il a reçu une éducation coranique orthodoxe très poussée et une connaissance beaucoup moins orthodoxe auprès de son père qui a acquis sa science dans les montagnes du Fuuta Jallon auprès d'un certain Aliu Buba Ndiyam, qui aurait lui-même été le disciple d'un certain Cheikh Jinneeji (seigneur des génies). Ces deux personnes sont remarquables en ceci qu'elles ne sont pas désignées par un **yettoode** (nom d'honneur), mais par un surnom ("eau" pour l'un et "génie" pour l'autre) qui laisse supposer en quoi consiste leur savoir. L'absence de nom propre pour les désigner laisse imaginer que c'est moins l'appartenance lignagère et statutaire qui les détermine que leur alliance avec, pour l'un, l'élément naturel eau, et, pour l'autre, les êtres surnaturels que sont les génies. A l'opposé, la chaîne de transmission des disciplines coraniques donne le détail des **yettoDe**, des lieux et des disciplines de l'apprentissage. Nous verrons un peu plus loin que les chaînes d'apprentissage des marabouts révèlent leur valeur et qu'elles sont soigneusement retenues et parfois même inscrites sur la tablette qui clôt l'apprentissage, tablette qui est gardée précieusement pour être transmise aux descendants.

Hamdu Rabi possède deux types de savoir, un savoir coranique très élaboré qui lui permet d'entretenir avec ses fils un **duDAL** très important et un savoir plus spécifique, qu'il utilise dans son travail de thérapeute et qu'il ne confie qu'à ses enfants. Ce savoir occulte est devenu lignager et c'est la possession de ce savoir qui rend la maison de ce marabout aussi populaire. En effet, si la plupart des **taalibe** viennent apprendre le Koran, d'aucuns espèrent recevoir, par contagion, des bribes de ce savoir mystérieux qui permet de soulager les personnes souffrant de troubles du comportement.

Toutefois, malgré des dons qui pourraient le dispenser d'enseigner, Hamdu Rabi reste avant tout un pédagogue et son activité thérapeutique ne domine nullement ses activités d'enseignement coranique. Son savoir thérapeutique est devenu un savoir lignager qui n'intervient jamais dans ses activités d'enseignant. Parmi ses **taalibe**, seuls ses fils et ses neveux ont le droit d'accéder à ce savoir secret.

Ce savoir secret non orthodoxe comprend le **lasrari** à propos duquel Hamdu Rabi nous donne deux indications concernant des livres dont les titres sont des surnoms et non pas des noms d'auteur :

Samsarn est un livre écrit par les **jinneji**, et **barfus** est le meilleur livre de **lasrari**. Il y a aussi **elezul lasrari**. Ces livres d'occultisme sont gardés jalousement au sein des lignages bien qu'ils soient accessibles du fait de leur caractère écrit. Avec le **lasrari**, les marabouts concurrencent et contre-balaissent le savoir caché qui est transmis oralement chez les guérisseurs "animistes". Le **lasrari** est employé par les marabouts lorsque les **bileeBe** utilisent des plantes et des paroles (**cefi**). Le **lasrari** est le savoir le plus convoité par les autres spécialistes de la thérapie et le plus apte à être commercialisé. Nous avons vu à Cubalel que les **seernaaBe lasrari** étaient tous allés faire carrière dans les centres urbains.

Hamdu Rabi, contrairement aux autres marabouts que nous avons rencontrés, n'a pas hésité à nous expliquer quelques techniques du **lasrari** ; ce sont, pour la plupart, des techniques de soins à partir de calcul des signes astrologiques, des décompositions des noms des personnes et des versets coraniques. Ibn Khaldun donne les détails de ces techniques qui

semblent ne pas avoir changé, même s'il nous est difficile d'en juger, dans la mesure où nous n'avons jamais eu entre les mains un ouvrage de **lasrari**. Mais l'intérêt de ces livres nous semble résider dans la manière dont ils sont manipulés, retenus et cachés. Une fois encore, l'attitude vis-à-vis de la chose écrite est signifiante : le livre est un objet qu'on conserve au fil des lignages et des sociétés de savants. Bien souvent, l'écriture est manipulée comme la parole : elle est aussi secrète et magique, elle est aussi un moyen de reconnaissance sociale, d'identification. Les rôles parallèles que jouent la parole secrète et l'écriture coranique ne permettent pas de les opposer, du moins dans le domaine de la thérapie où l'une et l'autre sont appelées à s'équivaloir : l'écriture du marabout est très rarement informative et, lorsqu'elle n'est pas la transcription des versets du Koran, elle est codificatrice - la transcription en chiffres des noms et des versets coraniques, puis la somme de ces chiffres sont utilisées pour rechercher à travers le Koran la page ou la sourate qui permet de trouver la solution du mal. La codification de l'écriture participe d'un acte magique dont les clefs se trouvent dans les livres de **lasrari**.

L'écriture et la parole sont "chosifiées" dans la fabrication des **nyawn-dorDe** (talismans). La base matérielle de l'écriture est le plus souvent une feuille de papier, tandis que le fil de coton est le fil conducteur de la parole. Mais paroles et écritures sont aussi des acteurs en ce sens que ce sont elles qui animent les matériaux qui leur servent de base. Sans acteur, sans animateur, l'objet est inopérant et, sans base matérielle, la parole ou l'écriture sont non dirigées. La parole et l'écriture peuvent se substituer l'une à l'autre tout comme des objets. Elles peuvent aussi être complémentaires mais elles ne peuvent jamais être absentes l'une et l'autre. Par contre, le support matériel n'est pas obligatoire et, pour les marabouts orthodoxes, la parole de Dieu insufflée sur la partie du corps malade suffit à atténuer le mal.

La base matérielle renforce l'efficacité de la parole et de l'écriture, en la stabilisant et en la spécifiant mais, en aucun cas, elle ne leur donne le souffle. Elle peut seulement leur donner la direction, en délimitant le champ d'action de l'écriture et de la parole. Nous dirons que la base

matérielle détermine la parole et l'écriture.

L'écriture utilise surtout le papier et la tablette coranique comme base matérielle mais, parfois, une plante est employée, notamment pour le traitement de certains troubles mentaux. Dans ses périodes de violence, le malade peut être fustigé avec des écorces de **jammi** (tamarinier), sur lesquelles est inscrit un verset coranique qui neutralise la violence du malade et du marabout redresseur de torts, qui trouve ainsi une justification à sa brutalité. Le tamarinier est l'arbre de prédilection des **jinneeji**, et il n'est pas bon de s'abriter sous cet arbre en pleine brousse aux heures où les génies flirtent avec les humains. Même lorsque les marabouts n'utilisent pas de plantes, le tamarinier fait partie de leur pharmacopée. Outre sa vocation de repaire des **jinneeji**, on peut se demander si le tamarinier n'est pas aussi fort apprécié des marabouts à cause de ses vertus purgatives.

Le papier est employé comme base matérielle dans la confection des **talki**, mais l'écriture n'est pas seulement conservée sur du papier inséré dans une pochette de cuir. Elle peut être retirée d'une tablette coranique à l'aide d'un coton imbibé d'eau qui sert à laver la tablette ; l'écriture ainsi détachée de sa tablette à l'aide d'eau est ensuite mise en bouteille. Une fois cette opération achevée, l'écriture peut être ingérée, consommée comme une médication, dont l'action se doit non plus d'être psychique ou magique, mais physique, corporelle ; elle suit le rythme de la digestion.

Voici maintenant le récit de quelques pratiques maraboutiques d'un village réputé pour l'ancienneté de son islamisme. Ce village, situé dans la province du HirlaaBe HeBByaaBe, est proche de Maadina et de Cubalel.

BarooBe Jakel^(*) est un village de Soninke ayant migré du **Wagadu** et du **Bornu** depuis si longtemps qu'ils ont perdu leur identité linguistique et ethnique pour se fondre avec la population haalpulaar. Ces Soninke sont parmi les premiers **tooroobe** du Fuuta dans la mesure où ils étaient déjà marabouts avant de venir à BarooBe. Ils étaient **tooroobe** bien avant la révolution maraboutique et ils se sont toujours distingués par leur farouche détermination à rester autonomes vis-à-vis de tout pouvoir central, tel que le pouvoir colonial puis le pouvoir administratif sénégalais, qui n'a

(*) voir figure n° 4 en annexe.

jamais pu mettre pied dans ce village. BarooBe a toujours été un village indépendant des contraintes administratives et, encore aujourd'hui, ni école, ni dispensaire n'y sont installés. Cet état des choses a pu persister à cause de la proximité de Wasatake, village de pêcheurs qui possède une école, et de Salde, chef-lieu d'arrondissement où se trouvent un dispensaire ainsi que la sous-préfecture. Mais si BarooBe nous a paru intéressant, ce n'est pas à cause de son folklore ni de son attitude passée. Il nous a semblé intéressant de voir comment était prise en charge la maladie dans un village connu pour sa pratique rigoureuse de l'Islam.

Notre impression première, aggravée par des vents de sable incessants, fut celle d'une extrême pauvreté, voire d'une indigence absolue de la plupart des **tooroobe** et d'une relative bonne santé des **macuuBe**, qui avaient nettement un meilleur aspect physique (*). Cette impression de mauvaise santé ambiante était aussi renforcée par le fait que trois des enfants de notre logeur étaient sourds-muets ; et parmi eux, deux souffraient de troubles du comportement. L'aîné pouvait néanmoins travailler et il était marié. D'autre part, une épidémie de rougeole sévissait dans le village, mais, grâce aux soins vigilants de l'infirmier de la sous-préfecture, une hécatombe a pu être évitée et seuls quatre enfants ont été emportés par le mal. La plupart des mères amenaient régulièrement leurs enfants malades à l'infirmier qui distribuait à chacun un sirop destiné à soulager les troubles respiratoires et un collyre pour lutter contre la conjonctivite qui accompagne souvent la rougeole. La consultation et les doses de médicament coûtaient 100 CFA. Il nous a été rarement donné d'apprécier autant l'efficacité de la médecine cosmopolite comme lors de notre séjour à BarooBe : le fait que l'infirmier de Salde fût un Peul apparenté aux **fulBe** de Boki JalluuBe explique sans aucun doute la confiance que lui accordaient les mères de BarooBe.

A BarooBe, nous avons rencontré essentiellement des marabouts et des **mocooBe**. Il n'y a pas de **bileeBe** mais des **yahooBe** traversent le village et résident dans la maison des forgerons lorsqu'ils sont de passage. En général, les **yahooBe** logent chez les **nyeenyBe**, qu'ils soient thérapeutes ou musiciens-chanteurs.

(1) Cette impression corrobore les résultats de l'enquête de la MISOES selon laquelle les **macuuBe** et les **nyeenyBe** sont, parmi la population, les mieux nourris, donc les plus aptes à affronter la maladie. JL/ Boutillier (1962)

Nous avons été surprise de voir à BarooBe les gens se satisfaire de la venue épisodique des **yahooBe** pour soigner les maux causés par les attaques des sorciers, alors que nous savions qu'à Maadina, haut lieu de la magie maraboutique, il y avait un **bileejo** dont les talents étaient reconnus par Hamdu Rabi lui-même.

Finalement, c'est une jeune **tooroodo** qui nous a donné l'explication de l'absence de **bileeBe**, en nous décrivant en détail la manière dont les marabouts opèrent pour chasser les diables : Kummba Taana Dem, après nous avoir assuré qu'il n'y avait aucun **bileejo** vivant à demeure dans les environs de BarooBe (Wasatake et Siro Maayel), nous a expliqué qu'à BarooBe, les marabouts soignent les maux causés par les sorciers : "ils font crier les sorciers en récitant des **innde allah**". Cette nouvelle bien surprenante nous a été confirmée par d'autres femmes qui reconnaissent l'existence des **sukunyaabé** d'une part, et la compétence des marabouts dans ce domaine, d'autre part. Cependant, lorsqu'il n'y a pas de crise subite exigeant l'intervention immédiate d'un thérapeute, les gens préfèrent s'adresser aux **bileeBe** de passage ou même encore, partir à leur rencontre.

La révélation de Kummba T. Dem ne nous a pas été confirmée par les marabouts de BarooBe. Pour eux, comme pour tous les marabouts que nous avons rencontrés, la sorcellerie, à supposer qu'elle existe, ne doit pas être prise en considération par un musulman orthodoxe, car sa prise en considération obligeraient nécessairement à pratiquer des choses qui sont prohibées par l'Islam. Lutter contre la sorcellerie, c'est être soi-même sorcier, et un marabout ne peut admettre cela. C'est pourquoi nous assistons chez les marabouts à une assimilation des symptômes de la sorcellerie à ceux de la diablerie, mais ils n'utilisent pas pour autant les mêmes traitements : généralement, si la sorcellerie s'expulse au travers des cris du malade, la diablerie s'expulse au moyen de rites purificatoires et conjuratoires pratiqués par le marabout (**innde Allah**, lavement avec des eaux lustrales). La transe conduite par un thérapeute pour connaître le coupable, l'origine du mal, est le fait du contre-sorcier (**bileejo**).

Le marabout se contente d'une expérience mystique (**xalwa**) qu'il réalise dans la plus complète solitude ; elle lui permet d'accéder à la clairvoyance.

Jamais nous n'avons entendu de marabouts parler de la pratique de l'aveu pour confondre les **jinneesi-seytaaneeji**. Cette pratique peut se comprendre à BarooBe lorsqu'on sait que la cohésion des villageois est telle que, lorsqu'une personne est atteinte de **rafi hoore**, tous les marabouts participent à l'effort thérapeutique, et on peut imaginer la force de ces marabouts face à l'agresseur responsable du **rafi hoore**. L'effet coercitif d'une assemblée de marabouts peut expliquer la transe à laquelle s'abandonne involontairement le malade.

Par ailleurs, notre logeur, qui était lui-même marabout, nous a étonné lors d'un entretien en nous disant qu'il préférait soigner les maux sans dire au malade de quoi il souffrait car, dès lors qu'il s'agissait de diablerie ou de maraboutage, cela donnait lieu à des querelles dans le voisinage du malade. Ces précautions avaient sans doute pour but de s'opposer à la pratique courante à BarooBe de la dénonciation. Pourtant, dénonciation et accusation sont le plus souvent le fait de thérapeutes pré-islamiques. En effet, pourquoi Jam Baba Kebe refuse-t-il de nommer la maladie, si ce n'est parce qu'à BarooBe, la nomination du mal entraîne des actes contraires à l'Islam ? Le mutisme de notre **jatigi** (1) doit apparaître frustrant à celui qui le consulte, car on sait que la nomination du mal, la procédure de sa désignation, sont pour beaucoup dans le processus de guérison, quelle que soit l'origine ethnique du malade. Qui ne se sent pas déjà mieux dès qu'il sait comment se nomme son mal ?

La nomination permet de choisir une thérapie et de s'interroger sur l'agent et l'origine du mal. Elle permet aussi de vérifier l'adéquation de la thérapie suivie. En effet, comment accepter une thérapie et contrôler son efficacité sielle ne le désigne pas ? La désignation du mal permet au malade et au thérapeute de s'engager mutuellement dans un contrat thérapeutique. De fait, notre logeur exige beaucoup de ses malades dans la mesure où il ne leur permet pas de se raccrocher à un discours rassurant, même s'il leur sert un discours religieux du type : "Dieu peut tout, je suis un intermédiaire de Dieu, par conséquent je peux m'aider de sa volonté pour vous soigner". En général, le thérapeute propose un discours particulier pour chaque maladie (du moins pour celles qui nécessitent un discours explicatif) et, s'il ne le fait pas, la nomination du mal suffit au patient pour entrer dans le registre interprétatif. Sans nomination, la connaissance du discours implicite et sa manipulation sont impossibles. Par contre, la

(1) logeur, hôte.

nomination du mal permet au patient de le situer et, ainsi, d'adopter un comportement qui l'annihilera. La nomination du mal agit comme la nomination d'une personne. Elle permet de situer en fonction des codes sociaux : tout comme le *yettoode* (nom d'honneur) permet de situer statutairement une personne, la nomination d'une maladie permet de savoir à quel registre elle se rattache. Le mal palpable change de dénomination selon les thérapeutes consultés et, de la même façon, la nomination d'une personne change selon le statut de la personne qui la nomme (monsieur, monsieur untel, Jacques, Jacquot, etc ...). Il est difficile de saisir les implications du nom hors de son contexte et il en est de même pour les maux : si le nom propre fonctionne comme un concept, il lui faut un support, une personne en l'occurrence. La maladie fonctionne de la même manière : il y a le mal, la réalité physique d'une souffrance et il y a la maladie, la conceptualisation du mal. Mais si la réalité du mal est unique, elle peut donner lieu à différentes nominations qui ne sont pas synonymes. Le même référent peut être partagé par plusieurs noms, par plusieurs maladies. C'est le contexte qui détermine le choix du concept, lequel détermine à son tour le choix de la thérapie.

Pour qu'une thérapie soit efficace, il faut qu'elle soit acceptée par le malade et par son entourage et pour qu'elle soit acceptée par ceux-ci, il faut qu'elle se rattache d'une manière ou d'une autre au discours sur le mal. Pour un mal simple, bénin, ce discours peut être implicite aux procédures thérapeutiques ; pour un mal complexe, pour lequel plusieurs thérapies seront sans doute nécessaires, il est d'usage d'avoir toutes les données en main avant d'accepter l'efficacité d'une thérapie. Une transe de dénonciation conduite par un *bileejo* doit sa réalisation au diagnostic de sorcellerie, plutôt qu'à des fumigations de plantes. Aucune musique, aucune drogue ne peut conduire à cette transe si, a priori, la réalité de l'attaque en sorcellerie est refusée. Pour que la transe ait lieu, il faut que le mal soit nommé, désigné. Peu importe la réalité de cette nomination puisque, au cours du long itinéraire thérapeutique de certains, la nomination change, et la réalité est toujours celle du moment. La foi en Dieu ne suffit pas à réconforter le malade. Pour se soigner, il a certes recours aux paroles de Dieu, mais il a aussi besoin d'un intermédiaire qui sache désigner et interpréter son malheur. Le Koran permet d'interpréter le mal, mais il

ne suffit pas à le désigner. Sa conception du mal est trop générale pour satisfaire un patient. Ce sont les procédures mystiques telles que le **lasrari** et le **listikar** qui autorisent le marabout à désigner et à soigner le mal. C'est en raison de ses connaissances mystiques que le marabout est sollicité par les malades. La pure connaissance du Koran ne suffit pas à satisfaire les demandes du croyant haalpulaar. Le marabout puise ses remèdes dans ses pratiques mystiques et magiques. Les préceptes du Koran sont là pour les autoriser et, lorsqu'on examine la situation au Fuuta, on se rend compte que les Haalpulaaren ne sont pas dupes : ils placent les pratiques du **lasrari** et du **listikar** sur le même plan que celles de la divination et de la thérapie pré-islamiques. Les unes et les autres ne sont pas incompatibles, comme nous l'a montré l'exemple du **bileejo Ibra**.

La plupart des grands marabouts thérapeutes ont puisé une part de leur savoir auprès de grands herboristes et les **bileeBe** recherchent souvent les **katedemie** des marabouts pour parfaire leurs remèdes. Mais ni les uns ni les autres ne reconnaissent publiquement l'existence de ces échanges. Pourtant, nous en avons eu un exemple avec un des fils d'Elimaan Maamodu, qui a cherché à obtenir le savoir lignager d'un pêcheur avec le résultat que nous avons dit.

Tous les marabouts représentent la Loi (**sharya**), chacun d'entre eux apparaît comme le représentant de l'ordre moral. Au Fuuta, l'Islam représente bien plus une morale qu'une religion : ce sont bien plus les droits et les devoirs de chacun qui sont exposés que la foi. L'Islam apparaît comme la morale, la loi, l'idéologie dominante auxquelles nul ne peut se soustraire. Tout Haalpulaar est musulman, et le marabout est le plus proche du pouvoir divin qui est le pouvoir absolu. Se mettre sous la protection du marabout c'est être irradié par sa **baraka**, mais c'est aussi se débarrasser d'une responsabilité et laisser quelqu'un d'autre penser pour soi. Tous les clients des thérapeutes ont la même foi, même si celle-ci n'est que temporaire et sujette à des revirements. Lorsque la thérapie d'un marabout ou d'un guérisseur est jugée inefficace, ce n'est pas le rôle du marabout ou du guérisseur qui est remis en cause, mais sa pratique.

Le marabout appartient à l'ordre moral et il en est le défenseur. Mais

s'il n'était que cela, son pouvoir sur les gens serait mince. Ce qui le réconcile avec les populations, c'est qu'il possède un savoir qui le rend égal ou supérieur aux magiciens traditionnels. Certes, le Koran remplace les incantations magiques mais, de surcroît, des techniques d'inspiration et de mysticisme concurrencent et viennent compléter la phytothérapie et les techniques gestuelles.

La religion musulmane, malgré ses promesses d'un paradis et d'un avenir meilleur, est une religion du quotidien ; elle a su s'adapter aux besoins de ses adeptes. Même les musulmans les plus orthodoxes, les plus éloignés du souci d'un bien-être ponctuel, ne peuvent s'empêcher de chercher des protections et des remèdes pour donner un surcroît de mieux vivre à leurs disciples. La souffrance n'est pas perçue comme une punition, mais comme un malheur dont il faut se préserver, non seulement par la foi, mais aussi par des procédés magiques. Dieu est le juge suprême, mais entre lui et les humains, il existe beaucoup d'intermédiaires auxquels il est possible de faire appel et dont l'action est tout à fait adéquate pour satisfaire les besoins humains. A la limite, on pourrait penser que les Haal-pulaaren se réservent Dieu pour l'au-delà, et les génies et les anges (par l'intermédiaire des marabouts), pour la vie terrestre, pour la souffrance quotidienne. Cette vision du monde est en accord avec la conception des **bileebé**, des charlatans et des herboristes pour qui l'existence se réduit au présent, présent qui est dans la ligne continue du passé et du futur. On pourrait tracer une ligne verticale qui représenterait la continuité des descendants et des descendants, et une ligne horizontale qui exprimerait la linéarité des rapports entre le monde naturel des plantes et des animaux, le monde des humains et le monde surnaturel des génies, la stratification se faisant à l'intérieur de chaque ordre, et non entre ces ordres.

D'autre part, ce qui peut frapper l'observateur, c'est l'aspect apparemment contradictoire de la personnalité haalpulaar : d'un côté, un certain fatalisme qui peut rendre passif et augmenter le seuil de tolérance au malheur ; de l'autre, un optimisme à toute épreuve qui permet de ne jamais désespérer devant la maladie. Seuls les maux congénitaux sont acceptés comme inguérissables mais ils sont souvent perçus comme des instances de la personne plutôt que comme des maladies.

Face à la maladie, on ne désespère jamais de guérir tant que la mort ne survient pas. La maladie est extériorité. Elle est perçue comme un objet, une chose qui marque l'individu de manière discontinue. Ce qui caractérise la maladie, c'est son aspect temporel et intermittent. Elle s'oppose en cela à la religion qui se veut immuable et ahistorique. Mais cette opposition est superficielle, car, si la maladie obéit à un ordre chronologique, elle obéit aussi à un ordre plus vaste, celui des références qui sont de plain-pied avec l'univers religieux. L'ordre des références permet deux niveaux d'interprétation, l'un, sacré, avec le panthéon des génies, des diables et des sorciers, l'autre, social, avec la transposition des créatures surnaturelles en êtres humains (les membres du lignage, les égaux, les clients, etc.).

D'autre part, le chassé-croisé des relations individuelles, sociales, religieuses, et le "fonctionnalisme" de la maladie, à la fois expression et réduction des conflits à travers des références explicites (religieuses), et implicites (sociales), laissent apprêhender la maladie comme un fait social total, ce que ne manque pas de percevoir le marabout, lequel prend en charge le destin dans sa totalité.

Mais, si le marabout détenteur du savoir coranique est le maître des affaires religieuses, il n'est pas le seul à réconcilier vie sociale et vie religieuse. La référence au sacré n'est pas l'exclusivité d'une seule thérapie, et les **bileeBe** n'ont rien à envier aux **seernaaBe**.

II - LES BILEEBE

Ce que nous avons retenu chez Ibra, c'est l'importance de son réseau de clientèle en dehors des limites villageoises, et son adoption des remèdes islamiques, en complément des médecines traditionnelles. C'est aussi l'importance de l'événement-maladie qui l'a touché, lui et sa mère, et qui a été le point de départ de son apprentissage.

Le fait d'avoir subi la maladie pour la comprendre est presque une exigence chez les **bileebé**, car, même dans le cas d'un savoir transmis au sein du lignage, la maladie est bien souvent le point de départ d'une spécialité lignagère. Cette obligation vaut en moindre mesure pour les **fulbe** qui possèdent des connaissances thérapeutiques, tout comme les groupes artisanaux possèdent des savoirs thérapeutiques statutaires.

Si chaque village dispose de plusieurs marabouts, le nombre des **bileebé** est plus aléatoire. Généralement, ce sont les villages et les quartiers de pêcheurs qui abritent le plus grand nombre de **bileebé**, parce que c'est parmi eux qu'on trouve le plus de cas de sorcellerie.

Les **fulbe** et les **subalbe** sont traditionnellement les grands pourvoyeurs de contre-sorciers, mais ce n'est pas une règle absolue. L'événement-maladie est un prélude à l'apprentissage, ce qui explique pourquoi, à Cubalel, et dans l'île à morfil, la plupart des **bileebé** que nous avons rencontrés n'appartaient ni au statut de **cuballo** ni à celui de **pullo** ; à Cubalel, il y a un **tooroodo** et un **capato** ; à Judde Jaabe ce sont des **sebbe** que nous avons rencontrés et Dungel, village de pêcheurs tout proche, ne possède aucun **bileeojo** depuis la mort d'un Gaay célèbre, qui n'a légué son savoir à aucun héritier.

La majorité de ces contre-sorciers ont acquis leur savoir auprès du même maître, un **bileeojo** du nord-est qui faisait des tournées régulières dans l'île à morfil. Il s'agit de Buudi Faay dont les origines sont obscures. Pour certains, elle venait de Mbagne en Mauritanie; pour d'autres, elle était originaire des environs de Matam. Quoi qu'il en fût, c'était une contre-sorcière très réputée, ainsi que son fils Demmba, lui aussi décédé. Elle pouvait parcourir une région pendant plusieurs semaines avant de retourner

dans son port d'attache. Elle diagnostiquait le mal et proposait à ses patients de la rejoindre dans sa demeure, afin d'y subir un traitement complet. Buudi, puis son fils Demmba, ont connu des heures de gloire, surtout lorsque le Professeur Collomb, dans le cadre de sa politique d'intégration des médecines traditionnelles au secteur psychiatrique, a fait appel à eux pour exercer à Fann.

Beaucoup de **bileeBe** ont travaillé soit à Fann, soit à Saint-Louis, en association avec des psychiatres. Nous en avons rencontré quelques-uns et, même si la référence à la médecine cosmopolite n'était pas immédiate, l'entretien se terminait rarement sans que notre interlocuteur nous montre une lettre qu'il présentait comme étant un certificat de commis-psychiatre. Nous avons souvent été perplexe avant de prendre connaissance du certificat car plus d'une fois nous avons été submergée par la diarrhée verbale, riche en symboles de toutes sortes, de notre interlocuteur ; cette logorrhée était particulièrement frappante chez les **bileeBe** qui avaient travaillé en contact étroit avec des psychiatres. C'est ainsi que, pour les citer pêle-mêle, Usmaan Ndombo Bah, de Mafre, dans le jeeri de Njum, Jaltaabe Abdulaay Won, de Fonde Gande, Aamadu Kelew Lih, de Mbaxana, nous ont étonnée par le discours, en apparence construit, qu'ils nous débitaient. Mais dès que nous les interrogions sur les liens qu'ils entretenaient avec la communauté de leurs malades, et non sur les liens qui les rattachaient au monde des fantasmes, ils s'énervaient et semblaient douter de notre aptitude à poser les bonnes questions. Visiblement, chacun brodait à partir du discours général sur les maux et leur origine pour donner à ses paroles une cohérence immédiate perçue grâce au symbolisme vigoureux qui jalonnait ce discours. Bien souvent, nous avons eu le sentiment que ces **bileeBe** parlaient par association d'idées et qu'à partir de ces associations, ils avaient façonné un discours pour répondre aux exigences d'un interlocuteur avide de détails croustillants. Il est certain que, si les outils analytiques ne nous avaient pas fait défaut, nous aurions pu dégager des lois intéressantes sur le délire individuel et l'image du médecin **tuubabchez les bileeBe**.

Le discours de ces **bileeBe** sur les maladies ne correspondait nullement à des désordres types (1) ou ethniques, mais à des désordres idiosyncrasiques

(1) Pour les désordres de la personnalité, Devereux distingue 4 types de catégories ethno-psychiatriques : les désordres types qui se rapportent au type de structure sociale, les désordres ethniques qui se rapportent au modèle culturel spécifique du groupe, les désordres sacrés de type chamanique et les désordres idiosyncrasiques (Devereux, 1970 : 13).

tels que Devereux (1970) les définit ; le désordre idiosyncrasique "est caractérisé par l'improvisation des défenses et symptômes, improvisation qui s'opère d'habitude à partir de la déformation de certains items culturels qui, à l'origine, ne sont nullement destinés à fournir une défense contre l'angoisse" (Devereux, 1970 : 73).

D'autre part, nous acceptons l'idée de Devereux, selon laquelle le chaman est, quelque part, un névrosé, un "fou par procuration", qui permet à la société de maintenir un semblant d'équilibre (Devereux, 1970 : 28). Pour le **bileejo**, la preuve est à trouver, nous semble-t-il, dans le fait que la maladie est souvent le point de départ de son apprentissage ; des rechutes sont toujours possibles, comme le montre l'exemple de Demmba Sih, **bileejo** de Cubalel, que nous n'avons jamais pu approcher car il était la proie de crises fréquentes qui le rendaient violent et incohérent. En outre, la plupart des **bileeBe** que nous avons rencontrés nous ont souvent paru des êtres fantasques. Quelle qu'ait été leur appartenance statutaire, ces **bileeBe** nous ont étonnée par une désinvolture face au code social proche de l'infantilisme, notamment dans leur relation matrimoniale. Bref, si la crainte était de mise pour ceux qui étaient extérieurs au cercle familial, le groupe des épouses et des enfants était particulièrement décontracté et désinvolte face au maître de maison qu'il raillait sans se cacher. Chaque fois qu'il nous a été donné de partager l'ambiance familiale du **bileejo**, c'est la liberté des moeurs du groupe familial qui nous a frappée. Souvent débordé par les femmes qu'il collectionne dans l'espoir d'une descendance florissante - preuve de son succès - le **bileejo** apparaît comme un être solitaire, moqué par les siens. Solitaire, car si le groupe des épouses n'appartient pas au lignage, le groupe des enfants est souvent restreint, et une des caractéristiques assumées avec plus ou moins de bonheur par le **bileejo** est la précarité de sa descendance. En effet, le commerce du contre-sorcier avec les êtres surnaturels est en contradiction avec un idéal de vie qui consiste à procréer un maximum d'enfants pour fortifier son lignage. Pour avoir une descendance nombreuse, il faut être en état de pureté et se protéger, ce que ne réussit pas aisément celui qui entretient des relations avec les génies. Ces êtres surnaturels interfèrent avec la vie sociale et sexuelle du **bileejo**, le rendant stérile par leur immixtion. D'autre part, la personnalité ambivalente du **bileejo** pose le problème de la dette dont il peut se libérer en sacrifiant sa famille. Ainsi, parmi les **bileeBe** rencontrés, rares sont ceux qui ont beaucoup d'enfants.

Le contre-sorcier est tout à fait conscient qu'en exerçant ses talents de **bileejo**, il sacrifie la prospérité de son lignage. Toutefois, il essaye de contre-balancer ce sacrifice en cherchant la gloire, laquelle permet de neutraliser les menées néfastes des créatures du monde obscur. En effet, la gloire, la puissance monétaire sont le signe d'un pouvoir supérieur, qui reste toutefois un pouvoir temporel, c'est-à-dire assujetti à l'histoire.

Une anecdote intéressante nous a été relatée par un infirmier haalpulaar travaillant à l'hôpital psychiatrique de Fann qui avait l'habitude d'accompagner Collomb dans ses voyages au Fleuve : dès que le médecin apprit la mort du fils de Buudi Faay, il fit préparer un hélicoptère pour se rendre à l'enterrement qui devait avoir lieu à Kaedi. C'était un vendredi et, lorsqu'il arriva, il vit une procession d'hommes vêtus de blanc se diriger vers la mosquée, tandis qu'il se retrouvait seul en compagnie des parents du défunt. Pas un individu formant le cortège se rendant à la mosquée ne détourna le regard, ne fut-ce que par compassion, pour saluer les parents du défunt. Et Collomb, ulcéré, s'écria : "Voici un des plus grands guérisseurs de la région qui s'éteint, et personne ne se déplace pour lui rendre un dernier hommage". L'infirmier lui expliqua qu'au Fuuta ce n'était pas les **bileeBe** qu'on honorait mais les marabouts et que sa générosité ostentatoire vis-à-vis des **bileeBe** s'ajustait mal aux us et coutumes de la région.

En effet, le **bileejo** n'est rien par rapport au marabout, même si l'un et l'autre appartiennent le plus souvent à l'ordre des **rimBe**. Dans le waalo, le **bileejo** n'est jamais un notable, même s'il possède une clientèle importante. Il ne s'ingère pas dans les affaires politiques publiques et ne joue pas le rôle d'un "leader". La clientèle du **bileejo** ne forme pas une communauté qui se reconnaîtrait autour de son thérapeute, comme les **taalibe** autour de leur maître coranique. Le **bileejo** n'a pas l'Islam qui lui sert de médiateur auprès de ses malades. De plus, ces derniers n'ont pas de culte particulier à rendre, pendant et après la maladie, comme la communauté des **ndoepkat** chez les Wolof.

Le culte, si culte il y a, est pris en charge par le **bileejo** et, à aucun moment du traitement, il n'est demandé au malade de sacrifier à tel génie ou telle divinité. Les sacrifices faits au cours de la cueillette des plantes médicinales font partie du rituel thérapeutique et ils sont destinés à neutrali-

ser les forces des êtres qui les habitent, bien plus qu'à réactualiser un pacte d'alliance. Même lorsque le **bileejo** rattache son pouvoir à une alliance avec un génie, il ne lui voue pas pour autant un culte. Cette communication avec un génie participe du don individuel, encore que ce don ait ses exigences et que, pour le **bileejo**, il s'exprime au travers d'un épisode de maladie fort désagréable. Il est parfois fait état d'enlèvement, de mort et de résurrection. Ainsi, Abdulaay Jaltaabe Won, de Fonde Gande, pêcheur et charlatan, ne craint pas de nous révéler que son savoir lui vient de son arrière-grand-mère maternelle, laquelle fut enlevée par les génies lorsqu'elle était jeune : 'Elle était très malade et voulait aller mourir dans la brousse. Une nuit, elle a entendu un **jinne** qui l'appelait et lui proposait de la soigner si elle portait un mouton blanc sur un rocher derrière le village. Elle a fait ce que le **jinne** lui demandait, et elle est restée un mois dans la brousse. Lorsqu'elle est revenue au village, elle a surpris tout le monde, on la croyait disparue. Son père attendait de retrouver son corps pour procéder à l'enterrement, mais il avait déjà distribué les aumônes".

Il est certain que la grand-mère a payé autre chose qu'un mouton blanc pour son alliance avec le génie. Pourtant, il n'est pas fait état d'un culte rendu aux génies, sans doute parce que l'Islam a réduit tous les cultes antérieurs au sien. Cependant, il n'est pas rare d'entendre les **bileeBe** parler de leurs relations avec les génies. Ainsi, Kaw Baba Sar, de Thiès, descendant des célèbres Sar de Nwale, raconte qu'il a été enlevé et séquestré par les génies pendant huit jours, alors qu'il se reposait, adolescent, sous un tamarinier. Depuis, il a fait des séjours réguliers chez les génies et il va passer toutes ses nuits au cimetière, où les génies le nourrissent, lui et son boa.

Kaw Baba rend les génies responsables de son savoir, même s'il possède aussi un savoir lignager. Il n'utilise aucun procédé habituel de divination pour connaître et traiter les maladies. Il est le réceptacle de la parole des génies, et les conditions de la stabilité de son savoir sont la vertu et la générosité. C'est pourquoi il a des difficultés à transmettre cette connaissance à d'autres.

Le culte rendu aux génies participe d'un rapport de dépendance indivi-

uelle plutôt que d'un rituel collectif : marginalité de Kaw Baba Sar, qui passe ses nuits au cimetière pour actualiser son pacte avec les génies ; difficulté pour beaucoup de **bileeBe** d'avoir une descendance prospère, malgré le nombre de leurs épouses (ex. de A. Kelew Lih). La participation au monde des génies et des diables se traduit par un manque, une faiblesse sociale. Dans sa vie quotidienne, le **bileejo** paye de sa personne les infidélités qu'il commet avec les génies. La complicité avec les génies stérilise les relations humaines et c'est de solitude que souffre le **bileejo** même si sa clientèle est plus fournie que sa descendance. Solitude vécue au plus profond de ses entrailles par Ibra qui nous raconte, la gorge serrée, sa crainte, une fois la nuit tombée, de ne pas se réveiller le lendemain comme la veille parce que les sorciers auront eu raison de lui. Solitude inéluctable du contre-sorcier, car même s'il est entouré par une foule abondante de malades, cette foule ne formera jamais une communauté. Le malheur, la maladie ne constituent pas des groupes de solidarité parmi les malades qui se reconnaissent au travers de leur expérience et de leur formation antérieures, puisque la maladie est temporaire et perçue comme un mauvais voyage. Dans un taxi de brousse, nous assistons à la même convivialité éphémère entre personnes réunies dans ce lieu de passage. Mais, dès lors que les liens qui unissent les passagers sont antérieurs à cette rencontre, la solidarité fonctionne. Elle n'existe qu'entre personnes qui forment a priori les éléments d'un groupe de solidarité interne (lignage, village, ethnie, selon le contexte). La maladie perçue comme telle n'est jamais statutaire, et les différents maux qui motivent une quête thérapeutique ne créent pas de solidarité per se. Seule la permanence d'une situation pourrait créer des réseaux de solidarité à l'intérieur d'un groupe, qui se définirait par une identité née de cette permanence. Les maux héréditaires sont les seuls à se perpétuer, mais ils procèdent plus de l'état d'instance de la personne que de l'état de maladie. La maladie est a priori toujours temporaire même si, a posteriori, on lui découvre des origines si lointaines qu'elle en paraît permanente. La temporalité de la maladie n'est pas fortuite : la recherche de sa chronologie et de son essence est aussi une recherche sémantique même si souvent le décryptage, l'interprétation du mal s'arrêtent aux catégories du discours (cf. chapitre 7).

Les **bileeBe** acquièrent leur savoir de diverses manières et, si le don, la communication avec les génies, apparaissent souvent dans les récits biographiques, la part de l'hérédité n'est pas négligeable, puisque c'est avant tout chez les **subalBe** et les **fulBe** qu'on trouve le plus grand nombre de contre-sorciens.

Pour les **subalBe**, la fréquentation des génies aquatiques est un impératif quotidien : les récits de pêche sont truffés d'incidents entre génies zoomorphes et pêcheurs. Chaque pêcheur dispose d'un savoir statutaire et lignager ; les chants de **pekaan** ou de **fifire** sont des compétitions de pêche où chacun cherche à prouver qu'il l'emporte dans la maîtrise des eaux et de ses habitants.

Chez les **fulBe**, chaque fraction de lignage possède un savoir spécialisé, complémentaire du savoir statutaire concernant le bétail, comme si chaque fraction nomade devait avoir plusieurs cordes à son arc pour demeurer autonome ; c'est ainsi que, pendant la saison sèche où la surveillance du bétail se relâche du fait de l'absence de cultures à protéger, une partie des **fulBe** se rend, qui dans les centres urbains pour vendre quelques têtes de bétail, qui dans les villages du waalo pour exercer des talents de phyto-thérapeute. La mobilité des **fulBe** est très grande en saison sèche, et on comprend pourquoi certains villages intégristes comme BarooBe Jakel peuvent se passer de **bileeBe** résidant à demeure, puisque le passage des **yahooBe** est très fréquent.

Parmi les **yahooBe**, il y a les habitués, ceux qui font des tournées régulières auprès de leurs clients, comme Ibra autour de Cubalel, ou comme Buudi Faay et son fils avaient aussi l'habitude de le faire. Ce sont là des déplacements de type longitudinal qui, il faut l'avouer, sont beaucoup plus rares que les déplacements de type transversal des **fulBe** pour qui la symbiose avec les gens du Fleuve passe par des actes thérapeutiques. Chaque village du waalo est en correspondance avec une fraction peule. D'autre part, la communication entre les villages et l'île-à-morfil est beaucoup plus transversale que longitudinale. Ainsi, les gens de Cubalel sont beaucoup plus en relation d'affaires et d'alliance avec les gens de Mbumba sur la rive gauche du Sénégal et avec ceux de Bababe sur la rive droite, qu'avec les

gens d'Abdallah ou de Kaskas. A BarooBe, ce phénomène est encore beaucoup plus frappant dans la mesure où la relation matrimoniale, lorsqu'elle est exogame, est presque exclusivement dirigée vers les **fulBe** de Boki SalsalBe ou Boki MbayBe, dans le Jeeri sénégalais (cf. fig. n° 4).

A l'opposé, les réseaux d'apprentissage des marabouts suivent un tracé longitudinal, et c'est du nord-est au sud-ouest que sont dispersées les écoles coraniques.

III - LES RESEAUX MARABOUTIQUES DANS LA REGION DU FLEUVE

Les marabouts et la classe cléricale des **tooroobe** nous font assister à deux phénomènes inverses.

Rares sont les villages qui ne trouvent pas leurs racines, leur lieu d'origine dans les provinces du sud-ouest, en aval du Fleuve, en particulier dans la province du Tooro. Nous avons vu que la population de Cubalel dans ses quatre lignages dominants revendiquait une origine commune : Gede, Mbantu, Gamaaji sont trois villages qui se côtoient dans la province du Tooro. Ces villages sont perçus comme étant parmi les plus anciens, ce qui peut s'expliquer au plan géographique : on sait que toutes ces populations de Sénégambie vivaient auparavant plus au nord, en plein centre de la Mauritanie, et qu'elles ont été poussées vers le sud au gré de l'histoire. C'est par le lac de R'Kiz que l'accès au bassin du fleuve était le plus aisé.

A l'inverse, lorsqu'il s'agit des écoles coraniques, c'est souvent vers l'est , en amont du fleuve, que se tournent les regards. Kaedi apparaît comme un haut lieu maraboutique. On peut faire remonter cet engouement pour les villages du Damga et du Boseya au temps des Almamys, période de la résurgence islamique que ces provinces dominèrent politiquement, même si l'élan fut donné par les populations du Law et du Tooro (Bode est le village d'origine de Suleymaan Baal). Abdul Kader Kan allait instaurer pendant de nombreuses années la domination des siens. Toutefois, il convient de rappeler que la plupart des villages de ces régions sont relativement récents et qu'ils ont été fondés par des segments de lignage originaires du nord-ouest,c'est-à-dire des provinces du Tooro et du Law.

A la lecture de la figure 5 en annexe, on peut observer le mouvement général qui se fait du nord-ouest au nord-est, d'aval en amont du Fleuve.

Les marabouts **sharya**, c'est-à-dire ceux qui consacrent leur vie à l'étude du Koran et de la loi islamique, sont parmi les plus nombreux (17 pers.). Cet apprentissage constitue le bagage intellectuel des **seernaaBe Koran** voués à diriger des écoles coraniques (**duDe**) (*) et à assumer la charge d'imam.

(*) **duDal**, pl. **duDe** : "foyer", école coranique.

Ayant fait notre étude à Cubalel et ses environs, à la frontière du Law avec le YirlaaBe-HebbiyaaBe, nous ne pouvons pas juger des mouvements qui se tournent vers le Tooro et le HalayBe (1). Il convient toutefois de noter que c'est parmi les vieux marabouts qu'on constate des relations tournées vers l'aval du fleuve. Ce sont des mouvements à petite échelle (distances et séjours courts) pour des stages de perfectionnement bien plus que pour un apprentissage nouveau.

Les marabouts **lasrari** sont beaucoup moins nombreux et il est rare qu'un marabout **lasrari** ne soit pas en même temps marabout-**sharya** (7 ceerno **lasrari**). Les marabouts reconnus uniquement pour leur savoir en **lasrari** sont des marabouts au lignage très renommé qui possèdent **hoore mawde**, qualité personnelle qui rend très réceptif au savoir occulte. Ainsi, Sherif Mohammadu Haydara,⁽²⁾ parce qu'il fait remonter sa généalogie jusqu'à la famille du Prophète, détient **hoore mawnde**, qualité qu'il a acquise en son lignage.

Les marabouts reconnus pour la pluralité de leur savoir (**sharya** et **lasrari**) sont les marabouts les plus renommés dans le domaine thérapeutique. El Haj Hamdu Rabi Njaac, les frères Lih de Diaba, Abdaraham Sal de Banaaji sont les plus appréciés parmi les détenteurs d'un savoir thérapeutique.

Les marabouts de BarooBe Jakel qui sont les plus orthodoxes et traditionnalistes entretiennent des rapports privilégiés avec les marabouts de Kaedi avec qui la majorité de la population a appris le Koran et la **sharya**. Une des familles a même noué des relations matrimoniales avec son marabout ; El Haj Malik Kebe a épousé la fille de son marabout, ce qui vient renforcer les liens entre les deux lignages (Kebe et Bah) et qui apparaît comme une preuve que la **baraka** du marabout a été largement dispensée à son taalibe. Depuis l'alliance avec la fille de son marabout, El Haj Malik Kebe est considéré au village comme le meilleur marabout **sharya** en dépit de son jeune âge (moins de 40 ans).

L'alliance entre lignages maraboutiques est à la base de la constitution du groupe des **tooroobe** en classe cléricale et si nous avons peu d'exem-

(1) Se référer à la carte n° 2 pour connaître les différentes provinces du Fuuta.

(*) **duDal**, pl **duDe** : "foyer", école coranique.

(2) de CiiloN.

plexes à proposer ici, c'est que l'objet de notre exposé étant le savoir thérapeutique des marabouts, nous nous sommes trouvée face à des marabouts très savants ou très contestés ; pour ces derniers, les réseaux d'apprentissage pouvaient apparaître dans une logique désordonnée (ce n'était pas la constitution lignagère qui importait) et pour les marabouts savants, l'apprentissage avait été long et diversifié si bien que c'est la logique individuelle guidée par le souci d'apprendre qui s'imposait devant la logique lignagère ; un marabout de Woci a ainsi parcouru tous les pays d'Afrique et d'Asie pour parfaire ses connaissances ; la migration de ce marabout était causée en premier chef par sa condition de cadet du lignage, ce qui lui interdisait d'assumer la charge de son père avant des lustres. Mais en disparaissant pendant plus de 10 ans, ce marabout a réussi à battre à la course ses BiBBé Baaba en revenant auréolé de mystère.

Il aurait été difficile de montrer sur la figure que, pour beaucoup, le savoir caché (**gandal sirru**) s'apprend dans leur propre lignage si ce dernier en possède, et auprès de marabouts très éloignés du Fuuta comme Cheikh Jinneeji du Fuuta Jallo auquel le père d'Hamdu Rabi Njaac doit son gandal lasrari. Le Fuuta Jallo et la Haute Mauritanie sont à la fois suffisamment loin pour que la rumeur ne soit que rumeur et suffisamment proche pour que l'on sache qu'elle repose sur des faits établis. D'un savoir acquis en Haute Mauritanie, on supposera qu'il s'agit d'un savoir savant qui rapproche de l'idée de Dieu tandis que le savoir acquis au Fuuta Jallo ou en Haute Casamance sera perçu comme un savoir secret proche du savoir pré-islamique.

La nécessité d'apprendre en dehors du lignage semble une constante quelle que soit la discipline choisie, et la dynamique sociale (alliance, relations de clientèle) ne suffit pas à l'expliquer. L'acquisition du savoir procède d'une quête (**tarbiyyu**) qui oblige le **taalibe** à faire des efforts : il doit se déplacer et accepter un rapport de dépendance exclusif pendant la durée de l'apprentissage.

Pour résumer, chaque discipline coranique inaugure un type de réseau d'apprentissage qui va du nord-ouest au sud-est pour le gandal Koran et du nord-ouest/nord-est au sud-est pour le gandal sirru.

IV - LES RELATIONS MARABOUT/BILEEBE

Nous avons vu qu'Ibra emprunte certaines techniques maraboutiques (**katemedie** et **aaya**) pour soigner les maladies causées par les **jinneesi-seytaaneeji** : d'une part ce **bileejo** appartient au lignage des Aan Elimaan par son matrilignage (**dewol**) (voir schéma p.187) et, d'autre part, son père était **ceerno Koran**. Mais le milieu maraboutique n'explique pas à lui seul l'usage qu'il fait des techniques maraboutiques.

En effet, il n'est pas le seul **bileejo** à utiliser les procédés du **lasrari** dans sa pratique thérapeutique. Kaw Baba Sar, **bileejo** de Thiès, affirme avoir voulu concourir avec El Haj Seydu Nuru Taal dans une joute de **lasrari** et ce n'est qu'après que ce dernier eut reconnu ses talents que Kaw Baba s'est soumis en tant que **taalibe**, en faisant parvenir à El Haj Seydu Nuru Taal, pendant près de 15 ans, du lait frais tous les matins. La plupart des **bileeBe** reconnaissent avoir un marabout, comme tout Haalpulaar qui se respecte. Mais à la différence de l'homme de la rue, le **bileejo** essaie de se placer dans une relation d'échange de savoir et/ou de clientèle ; plusieurs marabouts nous ont avoué envoyer certains clients à des **bileeBe** lorsqu'ils se sentaient incomptétents. A ce propos, il convient de rapporter l'entretien que nous avons eu avec un marabout de Rindiaw en Mauritanie. Nous sommes allée le voir parce que nous avions appris qu'il envoyait ses clients chez les **bileeBe** et les marabouts de toute la région du Fleuve en se réservant seulement le rôle d'annonciateur.

Demmba Saamba Gange est un nom que nous entendions revenir dans les conversations pendant nos enquêtes et notre curiosité était émoustillée, quand un jour nous avons rencontré chez un **bileejo**, A.K. Lih, un malade qui nous a avoué être arrivé là sur les conseils de ce marabout. Que les marabouts servent de relais dans une quête thérapeutique nous étonnait, d'autant plus que D.S. Gange et A.K. Lih ne se connaissaient pas personnellement avant que le **bileejo** ne décide d'aller rendre visite au marabout pour le remercier de lui envoyer des clients.

Lorsque nous sommes arrivée chez D.S. Gange avec notre enquêteur, nous avons été introduits dans un vestibule où se trouvaient déjà quelques clientes : il y avait là des Mauresques, des Haalpulaaren des environs et deux femmes de Judde Jaabe qui nous reconnaissent et se présentèrent à nous. Nous étions une dizaine à attendre notre consultation et, pour adoucir l'attente, la maîtresse de maison nous servit le **tufam** (1) d'hospitalité et du foie grillé.

(1) **tufam** : boisson désaltérante composée de lait caillé et d'eau sucrée.

D.S. Gange nous a reçus dans une pièce en banco tapissée de moquette et séparée des autres bâtiments de la concession. Il faisait très sombre et nous avons mis du temps à nous rendre compte que notre hôte était paralysé des jambes, vraisemblablement à la suite d'une poliomyalgie. Il s'est dit spécialiste des maladies causées par le vent (**hendu**) et devin. Le **listikar** lui permet de connaître la cause de la maladie et de dire qui pourra la soigner : il voit en rêve la plupart des marabouts et des **bileebé** de la vallée et c'est pourquoi il peut guider les malades dans leurs quêtes thérapeutiques. Il ne connaît pas ces thérapeutes personnellement et s'appuie sur la rumeur publique. Grâce à elle, il rêve d'eux et apprend ainsi à les connaître et à les juger. Il ne soigne lui-même qu'un malade sur trois parmi ceux qui viennent le consulter. Il confie les deux autres à ces "confrères", en inscrivant leur nom et leur lieu de résidence sur un papier qu'il remet aux malades.

L'étonnement que nous avions ressenti en apprenant la modestie et la générosité dont faisait preuve ce marabout vis-à-vis des autres thérapeutes s'est dissipé lorsque nous avons vu qu'il était infirme. Son infirmité l'a empêché de se déplacer comme le font les marabouts au cours de leur apprentissage, bien qu'il ait passé près de quatre ans chez Aamadu Neene Bah à Kaedi qui se trouve à une vingtaine de km de Rindiaw. auparavant, il avait été initié auprès de ses oncles maternels au **Koran**, à la **sharya** et à quelques notions de **lasrari**. D'autre part, il avait appris avec son père le savoir noir (**gandal baleewal**) concernant les plantes et les **cefi**. A l'origine, les Gange sont des Soh qui possèdent le savoir lignager concernant les **mbaroodi laadoori** (1), les **mbaroodi tak-tak** (2) et les plantes. Cette connaissance noire, d'origine lignagère lui permet de soigner les morsures de serpent et de protéger les champs contre les dégâts causés par les lions (les régions de Kaedi et de Matam sont des régions où il existe encore quelques lions et quelques éléphants). Sa clientèle est ici une clientèle villageoise. En revanche, sa pratique du **listikar**, qui fait de lui un annonciateur et un conseiller, lui amène une clientèle diversifiée. La sollicitude qu'il montre vis-à-vis de ses clients en leur donnant l'adresse d'un thérapeute plus compétent que lui fait sa renommée. Il valorise ainsi sa compétence en matière de **listikar** et se pose implicitement comme futur rival de Muusa Gasama (devin très célèbre) de Ndulumaaji, à qui il envoie d'ailleurs des clients.

A l'inverse de la plupart des marabouts dont la renommée est fondée sur leur chaîne d'apprentissage (**silsila**), Demmba Sammba Gange tisse des chaînes avec les guérisseurs les plus célèbres du Fuuta en leur envoyant des clients. Parce qu'il est infirme et qu'il ne peut se déplacer, D.S. Gange a trouvé une astuce pour remédier au handicap que constitue sa paralysie des jambes. Il manipule la rumeur publique pour parvenir à la notoriété : tel un agent de publicité, il a fait une étude de marché des thérapeutes pour connaître les meilleurs et s'en faire des alliés en leur envoyant des patients. Ces thérapeutes, trop contents d'être reconnus publiquement

(1) Littéralement "les tueurs rampants", c'est-à-dire les serpents.

(2) Littéralement "les tueurs griffus", c'est-à-dire les lions.

par un "rival", lui renvoient la balle cependant que la rumeur publique fait elle aussi son chemin. C'est ainsi que notre assistant n'a pas pu résister au charme de D.S. Gange et il lui a demandé une séance de **listikar**.

La séance a été très décevante car notre hôte avait beaucoup de mal à deviner : ses procédés de déduction étaient trop apparents et il se trompait sans arrêt. Notre assistant a fini par lui décrire sa situation et D.S. Gange lui a donné l'adresse d'un marabout de Boki Jawe. En reconnaissant ainsi son incompétence, D.S. Gange s'est racheté en transformant son incompétence (à deviner) en compétence (à conseiller).

D.S. Gange est le seul marabout que nous ayons rencontré qui se situe par sa pratique dans une communauté de guérisseurs. Les raisons évoquées plus haut expliquent cette attitude. Elle est exceptionnelle car elle efface les différences statutaires et lignagères qui fondent la rivalité des thérapeutes et leur impossibilité à se penser dans la ressemblance.

En reconnaissant les compétences de Hamdu Rabi Njaac de Maadina NjaacBe, de Sammba Jangori de Boki Jawe, de Muusa Gasama de Ndulumaaji, de Aamadu Kelew Lih de Mbaxana et de Silo Cinbo de Nere Waalo (entre autres), DemmBa Sammba Gange essaye de se hausser à leur niveau en utilisant l'effet boomerang de la rumeur publique. Il n'avait que 36 ans lors de notre entretien et sa clientèle était exclusivement féminine. Dès qu'il aura une clientèle plus diversifiée et plus nombreuse, il sera sans nul doute un notable dans sa profession : nous avons été parmi les premières victimes de son opération publicitaire.

Cependant D.S. Gange constitue un cas isolé et rares sont les thérapeutes qui ont recours à la "confraternité" pour s'assurer une clientèle. En général, les relations entre thérapeutes sont toujours posées comme des relations hiérarchiques (**taalibe**/marabout, aîné/cadet, **ceerno/bileejo**), même si dans la pratique de chacun on observe une complémentarité des techniques et des étiologies.

Le **bileejo** et le marabout, lorsqu'on les questionne chacun séparément, affirment être ce qu'ils sont parce qu'ils sont les meilleurs, et s'ils sont les meilleurs c'est parce qu'ils ont l'intelligence d'emprunter aux autres ce qu'ils ont de meilleur, c'est-à-dire l'usage de l'écriture chez les mara-

bouts et l'usage des plantes chez les **bileeBe**.

Toutefois les relations d'échange entre marabouts et **bileeBe** sont des relations qui ne sont pas codifiées et qui obéissent aux inspirations individuelles. Alfa Kiibel **ceerno** de Cubalel s'est porté **taalibe** de Jarno Sileey **cammitoowo** de Cubalel individuellement, passant ainsi outre aux règles statutaires et lignagères et cela a été un échec.

Kaw Baba Sar a voulu s'insurger contre la prééminence des marabouts sur les **bileeBe** en voulant livrer un combat public avec Seydu Nuru Taal et il a fini par s'incliner devant ce dernier. La complicité des uns et des autres ne peut pas être publique car la hiérarchie doit être observée pour sauvegarder la stabilité de la société. Reconnaître la duplicité des uns et des autres, c'est admettre la duplicité du système social dans son ensemble.

V - LES SPECIALITES LIGNAGERES

Nous avons vu dans le chapitre 5 qu'il existait des spécialités thérapeutiques lignagères, à travers l'exemple d'Umar Jallo, pullo de la région de Linguère, qui a l'habitude de déambuler dans le Waalo durant la saison sèche.

Au cours d'une enquête de survol dans la région du Ferlo, nous avons rencontré des thérapeutes appartenant à différentes fractions Peules (**SanooraaBe**, **JengelBe**, **FerlankooBe**) qui nous ont confirmé l'existence de savoirs lignagers fulBe se rapprochant des savoirs statutaires Haalpulaaren dans la mesure où ces savoirs constituaient une spécialisation.

Ainsi, les FulBe SanooraaBe de Barkeewi paraissent spécialisés dans les affaires de Bayre (laamu, jawDi) et les FulBe Jawdalli sont respectés par le pêcheur à cause de leur savoir hydrique supérieur au sien. Les FulBe JengelBe sont réputés pour leurs protections contre le fer et les armes et ils ont un talent certain pour soigner le bétail.

Parce que notre enquête n'a pas été assez approfondie pour dresser une typologie des savoirs lignagers Peuls, nous ne nous étendrons pas plus longuement (1).

Il faut toutefois préciser le rôle important que jouent les YahooBe FulBe durant la saison sèche, dans les villages du Waalo. Quittant le Jeeri lorsque les récoltes permettent à nouveau la divagation des animaux dans les champs, le Peul qui a des dons thérapeutiques en fait commerce lorsqu'il descend dans la Vallée, ce d'autant plus facilement que les échanges entre le Waalo et le Jeeri sont d'ordre symbiotique (alliance matrimoniale, troc de lait, beurre contre des céréales, etc.).

Cependant, les FulBe ne sont pas les seuls yahooBe à prétendre posséder un savoir thérapeutique de type "clanique" ou lignager et nous avons rencontré à Wuro Alfa (département de Matam) un spécialiste des troubles de la vision dont la connaissance était lignagère.

(1) Pour plus de détails sur les FulBe, il convient de se reporter aux travaux de M. Dupire sur l'organisation sociale des Peuls (1970).

La rumeur publique nous avait parlé des **SaakeeBe**, spécialistes des yeux et nous avions pensé dans un premier temps qu'il s'agissait de cordonniers (**sakkeeBe**) qui possédaient un savoir statutaire pour soigner les troubles oculaires. Néanmoins étonnée d'entendre dire que ces **SaakeeBe** étaient peu nombreux et localisés dans le département de Matam, nous avons profité d'un déplacement dans le département pour les rencontrer puisqu'ils ne semblaient plus tellement déambuler de village en village.

C'est à Wuro Alfa que nous avons rencontré Aamadu Saxo, spécialiste des troubles de la vision. **Saxo** (sg. de **SaakeeBe**) est un patronyme à consonance soninke mais dès l'abord, notre interlocuteur nous précise qu'il n'est pas **Soninke** d'origine mais Maure (**capato boleejo**, "Maure rouge"). Spécialiste des maux d'yeux, il pratique uniquement la chirurgie pour les cas de cécité. L'entretien est assez difficile car Aamadu Saxo est réticent à parler en l'absence de son frère aîné qui tarde à rentrer des champs. Nous apprenons que son savoir est lignager et patrilinéaire et qu'il se transmet en lignée agnatique. D'ailleurs, au cours de l'entretien, une femme de la maison vient préciser à notre hôte que nous sommes une femme et qu'il faut donc interrompre la conversation.

A. Saxo distingue deux sortes de cécité en précisant qu'elles sont toutes deux des maladies de la tête (**nyaw hoore**) : il peut soigner la "cécité blanche" (**gumDam daneejam**) mais il est impuissant devant la "cécité noire" (**gumDam baleejal**). La cécité vient progressivement après l'âge de 20 ans et ce sont les personnes âgées de plus de 50 ans qui sont les plus atteintes.

A. Saxo rend la nourriture responsable des troubles de la vue. Chez les Maures, il n'y aurait presque pas d'aveugles à cause de leur alimentation riche en lait et en viande. A l'inverse, en Casamance et en pays Seerer, les cas de cécité seraient nombreux à cause d'une alimentation riche en acide.

A. Saxo fait remonter son savoir à un savoir maure et il précise qu'il ne peut cependant pas guérir toutes les cécités, et il est obligé d'attendre qu'il y ait cécité complète pour opérer. Il ne peut rien faire pour prévenir

cette maladie et son rôle se borne à un acte de chirurgie. Tout en refusant de nous indiquer les outils qu'il utilise, il met un point d'honneur à nous affirmer qu'aucune plante n'entre dans sa thérapie. En général, les gens se déplacent pour se faire opérer et il n'est pas le seul "ophtalmologiste" du village (1) : tous les membres masculins de son patrilignage sont spécialistes des yeux et pour sa part, il se déplace lorsqu'on lui paye le voyage. Lorsque tel est le cas, il en profite pour faire une tournée d'un mois ou deux. Ainsi, il a été en Casamance, en Guinée, en Mauritanie et à Dakar. Le coût de l'opération varie de 5 000 CFA pour un indigent à l'équivalence de 5 à 10 vaches pour une personne riche.

N'ayant pu pour les raisons invoquées plus haut, participer de près ou de loin à une consultation, nous avons quitté A. Saxo en ayant l'impression que son activité chirurgicale tendait à tomber en désuétude avec l'essor de la médecine cosmopolite à qui on reconnaît une grande efficacité en matière de chirurgie.

Seul l'exemple des **SaakeeBe** nous a mis en présence de "chirurgiens". Il convient de noter que bien que la plupart des thérapies nécessitent l'extirpation du mal, celle-ci est en majorité d'ordre symbolique du moins dans la pratique spécialisée lignagère (**ceernaagal**, **mbileewu** et **fibirbaagal**) (2).

Pour conclure, nous remarquons les liens qui existent entre les pratiques thérapeutiques et les trois facteurs qui suivent : le lignage, le statut et la maladie. Ces facteurs apparaissent à des degrés divers dans la fonction thérapeutique. Le chapitre qui suit va être consacré à l'ordonnancement des différents éléments qui entourent la thérapeutique dans la pratique sociale.

(1) Il y aurait plus de 30 **galleeji SaakeeBe** à Wuro Alfa et il y aurait un autre segment de lignage qui réside à Dumga Wuro Ceerno à 2 km d'ici.

(2) **ceernagal**, **fibirbaagal** : le suffixe - **aagal** - désigne la substantivation de la pratique du marabout et du "noueur de fil" ; **mbileewu** désigne de la même façon la pratique du **bileejø**.

CHAPITRE 7

THERAPEUTIQUE ET LOGIQUE SOCIALE HAALPULAAR

I - L'UTILISATION DES PLANTES

- 1. Introduction**
- 2. Les plantes alimentaires**
- 3. Les plantes curatives**
 - a) Commentaires des tableaux sur les propriétés des plantes
 - b) Les qualités des plantes retenues par la doxa
 1. L'amertume
 2. La température
 3. L'abondance
 - c) Les différents modes d'application des plantes
 1. L'ingestion
 - Les macérations, les décoctions et les infusions
 - L'ingestion des matières solides
 - Fumigation et inhalation
 2. Lavage et aspersion
 3. Massage, onction
- 4. La fabrication d'amulettes**

II - ANTHROPO-LOGIQUE HAALPULAAR

- 1. Introduction**
- 2. Le corps et ses composantes**
- 3. Les traits de caractère**
- 4. Les principes de vie**
- 5. La personne sociale**
- 6. La personnalité sociale**
- 7. La personne du sorcier**
 - a) Héritage de la sorcellerie
 - b) L'innéité de la sorcellerie
 - c) L'acquisition de la sorcellerie

8. La personne du thérapeute et la personne du malade

9. La logique événementielle

III - LES ENJEUX SOCIAUX DES CATEGORIES CAUSALES

1. La sorcellerie-anthropophagie

2. Les génies et les diables

3. La magie interpersonnelle du maraboutage

4. Les thérapeutes face aux catégories causales

IV - LES MODES D'ACQUISITION DES DIFFERENTS SAVOIRS

V - DE LA FRAGILITE DES OPPOSITIONS BINAIRES DANS UN SYSTEME MIXTE

1. Parole/Ecriture

- a) L'écriture, apanage des marabouts
- b) La parole, outil du savoir lignager

2. Savoir savant/savoir secret

3. La notion de croyance

- a) Activité cultuelle et activité thérapeutique
 - b) Magie/religion
1. Le "génie du paganisme"

4. La notion de système

VI - CHRONO-LOGIQUE DE LA CURE

1. La divination

2. L'impact de l'argent dans la thérapie

VII - CONCLUSION

THERAPEUTIQUE ET LOGIQUE

SOCIALE HAALPULAAR

La façon dont une société pense la maladie ou le malheur est indissociable du système conceptuel général de cette société. L'ordre symbolique qui régit "l'interprétation du mal" préside également à la conception de la personne et dirige les pratiques empiriques thérapeutiques.

Dans ce chapitre, nous tenterons de rendre compte de l'usage des plantes médicinales, de la notion de personne chez les Haalpulaaren, en nous servant des concepts de logiques différentielle, référentielle et événementielle, formulés par M. Augé (1984).

La logique des différences ordonne des oppositions conceptuelles de type binaire (chaud/froid ; sec/humide ; masculin/féminin, etc.), qui renvoient à une logique de référence (c'est-à-dire aux discours a priori que la société produit sur elle-même). Ces deux logiques sont dans un rapport dialectique : la différence chaud/froid n'a de sens que par rapport à la logique des références dans un contexte précis qui, dans le cadre de la maladie, est sa chronologie (logique événementielle).

Ces concepts, dont nous faisons un usage méthodologique, nous ont permis d'ordonner des matériaux dont la lecture paraîtra fragmentée si on ne rappelle pas que chaque niveau de lecture en appelle un autre et que c'est ensemble que la logique sociale les exprime.

En dernier lieu, à propos du processus d'interprétation par la sorcellerie, nous montrerons sa coextensivité avec les conflits de pouvoirs qui agitent les lignages haalpulaaren.

I - L'UTILISATION DES PLANTES

1. Introduction

Sans avoir fait une enquête approfondie sur les plantes, leur efficacité et leur mode d'application, nous nous sommes intéressée au rapport sens/fonction qu'elles entretiennent et ce, à partir de l'étude de quelques plantes qui sont apparues comme les plus utilisées, à la suite d'enquêtes menées auprès des femmes de Cubalel, Maadina et Judde.

Ce rapport sens/fonction n'est pas propre aux plantes, et nous le retrouvons dans les relations qu'entretiennent les plantes avec les maux et les substances du corps humain.

Nous avons examiné les plantes, non pas en fonction de leurs vertus intrinsèques, mais en rapport avec les maladies qu'elles soignent et les substances ou composantes du corps malade qu'elles pénètrent. Nous avons essayé de découvrir ainsi ce que Marc Augé nomme 'la logique des différences' "qui ordonne les uns par rapport aux autres, au moyen d'équivalences ou d'oppositions, les symboles qui servent à penser le social et constituent l'armature intellectuelle de celui-ci" (Augé, 1984 : 57).

Les plantes possèdent différentes vertus dont les principales sont les vertus alimentaires, curatives et magiques. Ces vertus ne sont pas exclusives les unes des autres et c'est souvent la réunion de ces trois qualités qui font d'une plante, une plante médicinale.

2. Les plantes alimentaires

Le mil, le haricot, la courge et le maïs sont à la base du régime alimentaire traditionnel haalpulaar. Nous avons vu, dans notre présentation du système agricole de la vallée, qu'il y avait différentes espèces de mil et que le haricot, la courge et le maïs étaient principalement cultivés sur les terres de berge après la décrue. Ces plantes sont essentiellement alimentaires et, si elles sont parfois utilisées comme remède, c'est surtout dans le souci d'adopter un régime diététique propice au rétablissement

du malade, ou exigé par l'état de maladie. C'est rarement en tant que remède que ces plantes sont employées.

Le régime alimentaire que doit suivre le malade est souvent un régime appauvri en graisses, en viandes et en condiments. Ainsi, c'est la bouillie de mil, légèrement sucrée ou salée, qui constitue le régime alimentaire du malade fiévreux, ayant perdu l'appétit ou dans l'incapacité de supporter une alimentation riche et chaude. Les aliments chauds et doux/sucrés doivent être évités pour ne pas augmenter l'état de chaleur et de faiblesse intense du malade.

Le maïs est employé en tant qu'objet magique, répulsif, dans la thérapie de **soyno** (jaunisse : la victime de **sonyo** doit tenir à la main un épi de maïs qu'elle doit regarder fréquemment. En outre, elle doit manger des graines de coton écrasées et boire des macérations de feuilles de **Dooki**. De surcroît, elle porte des fils jaunes autour des poignets et des chevilles.

Soyno est principalement soigné par le port et l'ingestion de plantes jaunes. C'est par sa couleur que **soyno** est appréhendé et c'est par un regain d'éclat de cette couleur jaune, qui est extériorisée au maximum, qu'on essaye de neutraliser la maladie.

Depuis que la sécheresse perdure, et empêche la culture du mil sous pluie, le riz constitue de plus en plus la base alimentaire dominante. Bien qu'il soit entré dans les moeurs alimentaires de tous, le riz est accusé de tous les maux, notamment de la constipation qui apparaît comme un mal récent.

En effet, si les anciens attribuent parfois la disparition de la variole à l'apparition du sucre et du café sur les marchés de l'ère coloniale, ils reprochent au riz de provoquer certains maux de ventre, dont la constipation.

La constipation (**sero** du français "serré", à qui la médecine occidentale refuse le nom de maladie bien qu'elle soit aussi un fléau dans nos pays occidentaux, préoccupe les gens. La rétention des aliments putréfiés

est en opposition avec l'idéologie musulmane qui met un point d'honneur à souligner les endroits où se trouvent les points d'impureté qui ne sont pas seulement spirituels mais aussi corporels. La tâche journalière du bon musulman consiste à effacer rituellement les différentes impuretés corporelles. C'est pourquoi la médecine des marabouts est essentiellement constituée de plantes purgatives. Mais les marabouts, qui exercent l'activité la plus sédentaire qui soit, sont les premières victimes de ce mal qu'ils dénoncent comme étant une impureté. Nous nous souvenons avoir rencontré un jeune marabout qui avait momentanément perdu ses esprits tant ses problèmes de constipation et de flatulence l'obsédaient. Il recommençait incessamment ses ablutions sans voir la fin de son état d'impureté, ce qui le rendait taciturne et complètement anorexique. Finalement, il est allé passer un mois à l'hôpital de Thiaroye et c'est à sa sortie que nous l'avons rencontré. La répétition de bains de siège et l'abus de laxatifs avaient déclenché une crise d'hémorroïdes et, bien que guéri, il craignait toujours d'être impur car, pendant ses ablutions, il croyait sentir des vents sortir de son anus. Nous essayâmes de le rassurer en lui proposant une explication mécaniste, mais n'étant pas docteur en **sharya**, il nous fut difficile de le convaincre.

3. Les plantes curatives

La plupart des végétaux de la région sont utilisés dans la composition des remèdes.

Le jujubier, le tamarinier et le *Balanites aegyptiaca* (**murtooki**) produisent des fruits très appréciés des enfants et des femmes. Par contre, les hommes évitent de manger ces fruits sucrés et acides, trop doux pour eux. Leur virilité et leur puissance risquent de s'en trouver amoindries. Ce sont les feuilles, les écorces et les racines de ces plantes qui sont employées dans la composition des remèdes.

Notre propos n'étant pas ici de faire un relevé systématique des plantes médicinales, nous avons choisi de nommer celles qui nous ont permis de dégager la logique des différences, même si celle-ci "n'est

pas (ou plus) toujours appréhendable, même partiellement, sous une forme cohérente". (Augé, 1984 : 59). Dans un premier temps, au travers d'un tableau, nous définirons les plantes que nous avons sélectionnées à partir de leurs vertus alimentaires, curatives et magiques. Nous les déterminerons, en outre, d'après leur qualité dominante aux yeux de l'opinion courante.

Dans un second temps, nous nous attacherons plus en détail aux types de relations qu'entretiennent ces plantes avec les maux qu'elles prétendent soigner au travers de leurs différents modes d'application (massage, lavage, ingestion, fumigation).

a) Commentaires des tableaux sur les propriétés des plantes

Remarques générales

Les cases ne sont pas toutes remplies, soit par ignorance de l'auteur, soit que, pour les vertus magiques, par exemple, le contexte dans lequel nous avons puisé nos informations ne nous permette pas de tirer des conclusions. En outre, la rubrique "vertu magique" peut prêter à discussion, dans la mesure où il est toujours difficile de séparer le contenu curatif du contenu magique d'une plante, d'autant plus que toute utilisation de plante s'accompagne d'un rituel entourant la cueillette puis la préparation du remède. Si nous avons décidé de maintenir cette rubrique, c'est parce qu'il existe un certain nombre de plantes qui sont utilisées comme objets magiques constitutifs de remèdes et qui relèvent du domaine de la magie interpersonnelle.

Ainsi, **to'onaawi**, plante parasite qui pousse sur de nombreux arbres, peut être employée uniquement dans le but de faire prospérer une activité qui peut être la recherche de l'amour, ou la recherche du pouvoir et de la richesse matérielle. Beaucoup d'autres plantes que nous n'avons pas identifiées sont consacrées à la médecine du désir.

Nom de la plante	Partie de la plante utilisée	vertu alimentaire	vertu curative	vertu magique	qualité dominante
aalali	feuilles	aucune	3) virilité 2) sukunyaabe 1) serpents	protection contre les animaux rampants	préventive
belwelngel	feuilles et branches	aucune	stérilité Bayre virilité	plante d'abondance	fécondité
	racines fruits	aucune aucune	BuuBri plaies sukunyaabe		amertume
gijile	feuilles et branches	aucune	BuuBri courbatures		amertume
ganki	feuilles	aucune	hendu buddi nouvelle accouchée plaie		astringent
kafaafi	feuilles	aucune	maux de ventre diarrhées nyaw	plante du chasseur	amertume
koyli	fleurs feuilles	aucune	nawnaare (bossu) nvelle accouchée hendu, abcès BuuBri, sukunyaabe	fleur d'abondance pour nvelle mariée	fécondité
murtooki	écorces épines	fruits	antivenin (3) antipoison pour 1 (2) cederre animal rhume (1)		purification
nammaade	épines, écorces	aucune	maux de ventre, fièvre, plaie, budi diarrhées joomhoore		contre la chaleur et l'enflure

Nom de la plante	Partie de la plante utilisée	vertu alimentaire	vertu curative	vertu magique	qualité dominante
puleewi		?	maux de ventre jangara yarooBe		
barkeewi	écorces, feuilles	aucune	joom horre (maux de dents) - hendu (vent) buddi (enflement):	protège de tous les maléfices des seytaaneeji	protection
to'onaawi	l'ensemble	plante parasite au gui	sukunyaaBe	protège de tous les maléfices plante d'abondance	protection
burbooki	feuilles		morsure du serpent maux de ventre fièvre paludienne fatigue, sukunyaaBe		
bamw aami	feuilles racines sève tige		buddi , fièvre felewere , BuuBri maux de dents safo		contre la chaleur
cilluki	feuilles écorce, fibres blanches		felewere , plaies dambo , enflure abcès noir		[dambo : maladie vénérienne qui empêche les hommes d'uriner.]
darBokki	écorces		sukunyaaBe BuuBri		amertume
DooKi	feuilles gomme		toux, jaunisse (soyno) BuuBri maux de dents	magie sympathique	282
yelooKi	feuilles		manque d'appétit, toux, rhume BuuBri		revitalisant

b) Les qualités des plantes retenues par la doxa

N'ayant aucune connaissance en botanique et n'ayant pas voulu tester l'efficacité thérapeutique des plantes qui nous ont été indiquées dans une série de remèdes, il nous a semblé plus conforme à une démarche anthropologique d'étudier les qualités de ces remèdes en observant leurs modalités d'emploi et leurs terrains d'application. Nous n'avons pas pu dégager une qualité dominante pour chacune des plantes citées, pour la bonne raison que ces observations ont été faites non pas au cours de nos enquêtes sur le terrain, mais plus tard, au moment de l'analyse de nos matériaux. En outre, nous nous sommes refusés à dégager à tout prix des séries d'oppositions binaires qui n'apparaissent pas dans le discours du thérapeute-horboriste. Contrairement aux **fulBe Bande** chez qui Epelboin a mené ses enquêtes d'ethnomédecine, les Haalpulaaren ont une appréhension assez vague des plantes, qu'ils différencient mal. La différenciation des plantes selon les critères haut/bas, épineux/non épineux, la connaissance des vertus thérapeutiques du monde végétal sont plus le fait des **yahooBe**, thérapeutes-horboristes itinérants appartenant pour la majorité au groupe statutaire des **fulBe**. Les Haalpulaaren ont un savoir morcelé de la flore et ce qui est ressorti de nos entretiens, ce sont des différenciations de type amer/doux, chaud/froid, abondant/stérile, sans que les deux termes de l'opposition soient toujours présents.

haaD (amer) détermine l'amertume, l'aigreur et l'acidité des aliments tels que le thé, le lait caillé et le citron. **beID** détermine la douceur des aliments, de la vie et des plaisirs. L'opposition chaud (**nguleeki**)/froid (**Buubi**) détermine avant tout la température climatique et corporelle. L'opposition abondance/stérilité n'est pas clairement exprimée et n'obéit pas à une classification systématique des plantes. C'est la récurrence de certaines plantes dans le traitement des maux ayant trait à la fertilité, à la richesse et à la puissance qui nous a fait poser cette opposition comme trait pertinent. Le second terme stérilité regroupe ensemble l'absence de fécondité, la mort symbolique (sorcellerie) la mort volontaire (avortement) et la pauvreté.

Ces oppositions nous ont intéressée car elles relèvent d'un discours symbolique général que nous avons retrouvé ailleurs, dans la perception du corps de la personne Haalpulaar ainsi que dans la représentation des maladies.

1) L'amertume

Certaines plantes nous ont toujours été décrites comme étant amères telles **baxani**, **gijile**, **kafaafi**, **darBokki**. Ces quatre plantes soignent principalement les maux du bas-ventre (**BuuBri**) et les attaques en sorcellerie (**sukunyaaBe**). L'amertume est signe de force et de puissance, deux attributs indispensables pour lutter efficacement contre **BuuBri** et **sukunya**.

BuuBri est un syndrome malaisé à définir, à cause de la diversité de ses symptômes comme nous avons vu dans notre enquête auprès des femmes : la fraîcheur dénotée par le terme **BuuBri** était sans nul doute un contrepoids à la chaleur et aux sensations de brûlures ressenties par les malades. Par un effet d'inversion, la maladie est nommée par ce qui lui manque le plus, c'est-à-dire la sensation de fraîcheur. D'autre part, l'amertume des plantes pour soigner **BuuBri** s'oppose à la douceur néfaste que ce mal provoque. Une douceur excessive du corps est dangereuse en ce qu'elle le rend appétissant aux yeux des créatures maléfiques.

SukunyaaBe, les attaques en sorcellerie dont les symptômes sont aussi très divers, se rapprochent de **BuuBri** par l'utilisation des mêmes plantes. Cela s'explique par le fait que **BuuBri** peut à la fois être un symptôme et une ouverture à l'agression de sorciers anthropophages grâce à la qualité doucâtre qu'il dégage chez son malade. Cependant, ce sont moins les symptômes qui rapprochent ces deux maux que le combat acharné qu'il faut livrer contre eux. Le malade est obligé d'avoir recours aux services d'un thérapeute dont la première opération consiste à rendre amer le corps de son client.

Les victimes de sorcellerie sont en majorité des femmes, des enfants et des personnalités sociales faibles. Le sorcier s'attaque à tous ceux qui sont doux et qui manquent d'amertume. La qualité amère est recherchée pour **BuuBri** car la chaleur du bas-ventre peut provenir d'un surcroît d'aliments jugés trop doux, tels que la viande, les plats épicés et le sucre qui sont les mets préférés des gourmands.

Pour rétablir l'équilibre, il convient d'ingérer des plantes amères ou de s'en imprégner par des fumigations. Les plantes amères ont aussi le pouvoir de tuer : **darBokki, burinyeenyeewi** (1), **wulajoofe** (ce qui chauffe les poumons (?), **enndu nywa** (mamelle d'éléphant / Cissus quadrangularis, Vitaceae), sont des plantes anti-sorciers qu'on inhale et qu'on prend en bain, et qui, ingérées en petite dose, sont des plantes abortives.

Pour résumer, l'amertume symbolise la force, l'ardeur conquérante dont se revêtent les **bileeBe**, qui ne manquent pas de s'imprégnier et d'imprégnier leurs clients de cette force que procure la fumigation de plantes amères. Tout comme l'ail chassait nos vampires, les fumées amères protègent des sorciers anthropophages.

2) La température

Un déséquilibre de la température corporelle entraîne différents maux. Des plantes médicinales sont utilisées pour combattre le trop-plein de chaleur ou de froideur qui déstabilise les humeurs corporelles. Ainsi, les feuilles et les racines de **bamwaami** soignent les abcès, les fièvres, les panaris et **BuuBri**. Les épines, les écorces et les feuilles de **nammaade** soignent à peu près les mêmes maux, c'est-à-dire les maux de ventre, les plaies, les abcès, les diarrhées et les phlegmons dentaires (**joom hoore**). C'est l'enflement associé à une sensation de chaleur qui semble le point commun à ces différents troubles. Cependant, il existe des maux pour lesquels l'enflement est associé à une sensation de froid. **Hendu**, vent qui pénètre le corps humain jusqu'à le rendre froid et mou comme de la gomme, est le symptôme reconnu d'une agression des **jinneesi** qui font enfler anormalement le corps de leurs victimes.

Le corps est l'objet de fluctuations de température en fonction des humeurs. Mais, ni la chaleur, ni le froid ne sont bons ou mauvais en soi. La chaleur du sang qui coule dans les veines est bénéfique, tandis que la chaleur du sang qui accompagne l'accouchement provoque des perturbations lorsque ce sang ne s'évacue pas normalement.

(1) **burinyeenyeewi** : caralluma dalzielii

3) L'abondance

A partir de l'observation des symptômes qu'elles sont censées faire disparaître, certaines plantes nous ont paru marquées du sceau de l'abondance, de la fertilité et de la fécondité. Leur récurrence pour des symptômes marquant l'absence de richesse, de fertilité ou de pouvoir nous ont permis de les classer comme des plantes d'abondance. D'autre part, certaines plantes marquées négativement (exemple **darBokki** qui est une plante abortive) sont aussi associées à des traitements pour obtenir l'abondance par un effet d'inversion.

Ces plantes sont, pour la plupart, employées dans le domaine de la magie interpersonnelle :

* **to'onaawi**, plante parasite utilisée en fonction de l'arbre sur lequel elle se niche, est la plante des **bileeBe** et des spécialistes du **Bayre** (médecine du désir). **to'onaawi** est employé pour chasser les sorciers anthropophages, mais elle est aussi utilisée pour augmenter la personnalité sociale des individus.

* **belwelngel**,⁽¹⁾ plante qui fait sourire ceux à qui nous demandons à quoi elle sert, **belwelngel** est d'abord un remède contre la stérilité, l'impuissance virile et la pauvreté. **belwelngel** est la plante du désir insatisfait : fécondité lointaine, virilité défaillante, pauvreté matérielle sont autant d'espoirs déçus que **belwelngel** tend à effacer. C'est une plante d'abondance que le **cuballo** ne manque pas de mettre dans ses filets pour avoir une bonne pêche.

* Lors de la cérémonie du mariage, des fleurs de **koyli** sont posées sur la tête de la mariée afin de lui assurer une nombreuse descendance. Les fleurs de **koyli** dégagent une odeur qui est censée exciter le désir masculin et, par là même, assurer aux nouveaux époux une nuit de noce féconde. D'autre part, les feuilles de **koyli** sont employées pour traiter la bosse du bossu, la fatigue de la nouvelle accouchée, les abcès, le vent apporté par les **jinneeji** et les victimes de sorcellerie. Ces différents maux sont des facteurs de stérilité et **koyli** est une plante d'abondance qui veille à en écarter les dangers.

(1) **belwelngel** : *Scoparia dulcis*.

Ces distinctions amer/doux, chaud/froid, abondance/stérilité peuvent être mises en relation avec les composantes du corps humain.

C'est l'amertume des eaux sexuelles qui permet la constitution du foetus tandis que la chaleur du sang permet l'irrigation de la chair qui est douce et dont les sorciers sont friands. D'autre part, c'est le trop-plein de chaleur causé par la rétention du sang des lochies qui provoque **meret**, maladie de la nouvelle accouchée qui se traduit par des troubles psychiques.

Sans plus nous attarder sur les séries d'oppositions binaires que les plantes entretiennent avec les maux auxquels elles s'appliquent, il convient de décrire les différents modes d'application des remèdes qui sont en relation symbolique, d'une part avec le corps malade, d'autre part avec la plante médicinale. Ces différents modes d'application des médications sont des indices de la nature symbolique du réconfort qu'on attend des remèdes.

c) Les différents modes d'application des plantes

L'ingestion, le lavage, le massage et la fabrication d'amulettes sont les moyens utilisés au Fleuve dans l'exercice thérapeutique. L'ingestion et le massage ont la faveur des médecines pré-islamiques tandis que le lavage et le port d'amulettes sont plutôt prescrits par les marabouts.

Avant de décrire les usages des plantes et du corps malade, nous précisons que cet exposé aura pour support explicatif une série de maux dont nous avons déjà fait état au chapitre 5.

1) L'ingestion

L'ingestion des plantes se fait de trois manières qui sont : l'ingestion de liquides (macération, infusion et décoction), l'ingestion de solides (feuilles, racines et écorces cuites dans du mil ou du lait) et l'ingestion par le nez (fumigation et inhalation).

- Les macérations, les décoctions et les infusions

Pour la plupart, les plantes prises sous forme de macération, de décoction et d'infusion sont des remèdes d'usage courant pour vaincre un rhume, un manque d'appétit ou tout simplement pour garder la forme. Ainsi, *Dooki* et *yelooki* peuvent se prendre mélangés au *kinkelibah* matinal même si, de nos jours, le café remplace pour beaucoup les herbes d'antan. Il reste quelques vieux pour assurer que leur longévité tient à l'ingestion de ces tisanes et quelques autres (*baxani*, *cilluki*).

Les boissons médicinales qui ne sont pas d'usage quotidien, sont, pour la plupart, des boissons diurétiques et purgatives qui servent à rejeter les humeurs viciées (pus, matières fécales, urines).

- L'ingestion des matières solides

L'ingestion des matières solides crues est surtout le fait d'une thérapie préventive que pratiquent essentiellement les vieux qui connaissent les vertus de la phytothérapie. L'ingestion de matières solides cuites est le signe d'une thérapie active. Ce sont avant tout des plantes amères qui sont administrées aux malades. Il est vrai que c'est pour le *BuuBri*, les maux de ventre, *ndiyam siti* (syphilis) et à l'intention des nouvelles accouchées, que sont cuites et mélangées à la nourriture les plantes amères. L'ingestion de plantes amères permet de lutter efficacement contre les êtres surnaturels qui cherchent à envahir le corps humain. L'ingestion par dévoration semble être liée à l'idée d'un pouvoir meutrier, dans la mesure où les autres plantes ingérées par dévoration - certes contrôlée - sont les plantes abortives. La dévoration des plantes médicinales s'oppose à la dévoration par le sorcier : manger pour ne pas être mangé. Le malade qui mange des plantes amères neutralise par un effet de symétrie le pouvoir destructeur des êtres surnaturels.

La prescription de plantes médicinales associée au régime alimentaire du malade est surtout le fait des *bileeBe* et des *yahooBe*, ces guérisseurs itinérants qui sont en majorité des *fulBe* du Jeeri. Ces *fulBe* sont les champions de la phytothérapie pour la simple raison que la végétation du Jeeri est plus riche que celle du Waalo. D'autre part, leurs compétences thérapeutiques ne s'arrêtent pas aux individus. Grands éleveurs de bovins et d'ovins, ils ont aussi la santé de leur bétail à protéger.

Beaucoup de plantes sont des plantes du Jeeri notamment les plantes amères qui soignent BuuBri (*darBokki, gjile* par ex.) De la même façon, la plupart des plantes employées par les *bileeBe* sont des plantes du Jeeri, ce qui prouve sans peine la filiation peule du *bileejo*. Toutefois, les plantes comme les hommes circulent librement et les régions du Sénégal oriental et la Casamance sont des zones fertiles en végétaux de toutes sortes. Le charlatan ambulant se promène avec une sacoche remplie de poudres mystérieuses, ce qui les rend très attrayantes, à défaut d'être efficaces.

» Fumigation et inhalation

La fumigation fait partie de l'hygiène quotidienne. Les fumigations d'encens, au lever et au coucher pour purifier la chambre dans laquelle on dort, possèdent en outre des vertus protectrices qui chassent les esprits malfaîsants. La fumigation permet d'habiter le corps humain d'un vent pur et protecteur qui ne laisse aucune place au vent maléfique des diables. D'autre part, la fumigation permet de dénoncer un sorcier en provoquant chez lui des vomissements. De la même façon, la fumigation permet à la victime de faire une transe de dé-possession, dans la mesure où l'accusation de sorcellerie qui accompagne cette transe permet à l'ensorcé-lé de se défaire de son sorcier.

Plus qu'un remède, la fumigation est un moyen préventif et dissuasif contre les agressions extérieures. Cela ne l'empêche pas d'être présente dans beaucoup de cures thérapeutiques : en effet, des techniques protectrices sont toujours mises en oeuvre pour prévenir l'aggravation du mal.

Les fumigations comprennent beaucoup de *to'onaawi* qui varient selon les maux qu'ils doivent combattre. *to'onaawi barkeewi* est la fumigation la plus répandue. Elle combat à la fois les douleurs du phlegmon dentaire (*joom hoore*) et les attaques des êtres surnaturels.

Les fumigations n'agissent pas seulement sur la tête et ses différents orifices. Elles agissent aussi sur le siège, notamment pour les maux génito-urinaires tels que BuuBri. La fumigation produit une chaleur sèche qui permet de lutter contre la chaleur humide de la putréfaction. C'est un effet de complémentarité qui permet de retrouver l'équilibre des humeurs corporelles.

La fumigation est aussi utilisée à d'autres fins. Le pêcheur qui veut une prise abondante encense ses filets de **belwelngel**. Tous les procédés de **Bayre** ont recours à des fumigations qui pénètrent la personne, laquelle voit ainsi sa bonne fortune (**baraka**) augmenter. Pour les uns, c'est à travers le pouvoir politique que se manifeste la **baraka**, pour les autres, c'est à travers les succès amoureux ou encore à travers la richesse matérielle.

Une fois encore, le rôle des plantes amères est primordial.

L'inhalation est d'usage moins fréquent et concerne les maux bénins tels que le rhume, les maux de dents et les maux de tête. C'est sans aucun doute les vertus analgésiques des plantes inhalées qui sont recherchées au travers de cette technique.

2) Lavage et aspersion

Contrairement à l'ingestion de plantes qui a une action directe sur le corps malade, les bains de plante qui sont plus des aspersions qu'une immersion complète du corps, ont sur lui une action protectrice et purificatrice. La prise de bains médicinaux permet de s'immuniser contre les attaques ultérieures car les débuts d'une souffrance peuvent toujours être les prémisses à d'autres souffrances plus terribles encore. La première tâche des thérapeutes consiste à éloigner le danger tout en soignant le malade. Les eaux lustrales du marabout sont fabriquées avec le coton imbibé d'eau ayant servi à recueillir l'encre du verset coranique inscrit sur une tablette de bois. Appliquées en bains, elles purifient et protègent des agressions. Les eaux lustrales enveloppent le corps malade et le rendent imperméable aux agressions extérieures qui favorise l'état de faiblesse dans lequel se trouve un malade.

Les lotions du **bileejo** participent aussi à cet effort de protection ; cependant, l'accent mis sur la purification est moins net que chez les marabouts. Les lotions de plantes amères permettent de retrouver la force entamée par la maladie et de décourager ainsi les agressions ultérieures. A l'inverse, le marabout insiste sur la purification apportée par le bain. Le bain permet d'effacer l'impureté, les souillures non réparées qui entachent la pureté originelle et laissent place au chaos, à la maladie. Le bain est une remise en ordre, un regain de pureté. La vie d'un bon musulman est rythmée par des actes purificatoires qui scandent sa vie

sexuelle, religieuse et sociale. Toutes ses actions sont précédées et suivies d'ablutions régénératrices de pureté. La souillure et l'impureté sont des réalités contre lesquelles on ne peut pas se battre autrement que par l'action réparatrice que constitue le lavage. L'état d'impureté et de souillure n'engendre pas de sentiment de culpabilité car il est un état inévitable. Cependant, il est temporaire et doit être précédé et suivi d'états de pureté qui mettent l'être humain sous la protection immédiate de Dieu. L'état d'impureté éloigne de Dieu et rapproche des êtres maléfiques. L'écoulement de pus, de sang, d'urines viciées et d'excréments nécessite des actes purificatoires qui se limitent à des ablutions en temps normal pour se transformer en bains de siège dans les maladies urino-génitales.

Pour résumer, le lavage purificatoire est résolument d'inspiration islamique : la sharya réglemente l'hygiène corporelle et fixe les rituels à accomplir pour se purifier en fonction des actes qui ont précédé et qui ne sont pas répréhensibles en soi. On insistera sur le fait que le *bileej* pense en terme de force et de faiblesse tandis que le marabout pense en terme de pureté et d'impureté.

L'aspersion fait partie des procédés de protection ; ce sont les *bileeBe* qui en font l'usage le plus fréquent encore que les marabouts pratiquent l'aspersion par jets de salive pour transmettre la *baraka* à leurs clients. C'est là aussi une manière de protéger, d'immuniser les personnes contre le danger toujours présent, même si la fonction première du jet de salive est l'actualisation du pacte qui lie le marabout à son malade - *taalibe*. Le *taalibe* soumis reçoit en contrepartie la protection du marabout. C'est sur cette distribution de la *baraka* que reposent les communautés mourides (1) pour lesquelles recevoir la *baraka* d'un marabout équivaut à un contrat d'assurance. Cette utilisation de la *baraka* est moins prononcée en pays *haalpulaar*, en majorité tijiane, où le pouvoir des marabouts repose moins sur une communauté de *taalibe* que sur une classe cléricale élitaire qui s'est érigée en groupe dominant au temps des Almamys. Les *tooroobe* ont légitimé leur accession au pouvoir grâce à l'Islam dont ils se sont faits les combattants. De la même façon, ils ont cherché à mettre au rebut ce qui les gênait dans les anciennes croyances tout en s'accommodant de ce qui marque la différence sociale chez les *Haalpulaaren* ; en s'élevant contre un pouvoir *denianke* esclavagiste, les *tooroobe*

(1) Au Sénégal, l'Islam est organisé en confréries : Tijyania (Tidianie) qadriya et Mouridisme (cf. P. Marty (1917), V. Monteil (1964), D. Cruise O'Brien (1971).

se démarquaient suffisamment pour prendre le pouvoir, mais pas assez pour le conserver, et c'est pourquoi le fondement religieux qui lui a servi de bannière dans un premier temps a dû se ranger derrière un principe qui lui assure une plus grande assise au sein de la communauté haalpulaar : la réforme amorcée dans un élan supra-lignager s'est rapidement transformée en réforme statutaire. L'esprit démocrate de l'Islam est une idée-valeur qui a permis la constitution d'un nouveau groupe statutaire constituant une classe cléricale. P. Bourdieu (1971), s'appuyant sur P. Radin, fait remarquer que le développement du monothéisme "ne se rencontre que dans les classes dominantes des sociétés fondées sur une agriculture déjà développée et sur une division en classes (...) dans lesquelles les progrès de la division du travail s'accompagnent d'une division corrélative du travail de domination et en particulier de la division du travail religieux" (: 303). Au Fuuta, la communauté **toorooda** formée de membres issus de lignages et de statuts multiples, s'est repliée sur elle-même pour former une classe politique dont le critère de différenciation a été régi selon le principe de cohérence de la différence statutaire.

Malgré le voile des incertitudes qui couvre les périodes qui ont précédé la première vague d'islamisation au Fuuta, l'hypothèse d'une ancienne religion qui serait l'apanage d'un lignage de forgerons nous séduit. Il faut reconnaître cependant que les traces d'un ancien système religieux pré-islamique sont tellement éparpillées qu'il est impossible de faire des reconstitutions qui ne soient pas de pures vues de l'esprit. Malgré tout, c'est toujours à travers les fonctions statutaires qu'on trouve des vestiges d'activités magiques dont P. Bourdieu explique que c'est la périodisation historique qui les différencient des activités religieuses, une activité religieuse devenant magique lorsqu'elle est supplantée par une autre activité religieuse.

Les fonctions religieuses protectrices et thérapeutiques pré-islamiques apparaissent dans l'*habitus* statutaire mais elles ne permettent pas de re-constituer un système. Le fonctionnalisme des catégories statutaires nous semble être une rationalisation *a posteriori*, pour masquer des brassages interlignagers anciens qui relativisent la logique statutaire qui en est issue.

3) Massage, onction

Le massage et les onctions appartiennent à la médecine familiale, celle qu'on pratique entre parents, à l'abri des regards et des contacts étrangers.

Le toucher est l'objet d'attitudes controversées au Fuuta : on se touche beaucoup entre familiers encore que ces contacts soient plus faits de pincements sur les bras et sur les cuisses ou de claques dans le dos et sur les cuisses. La tête reste un lieu de contact à hauts risques pour celui qui est touché ; beaucoup de céphalées sont attribuées à la magie mauvaise de l'auteur du contact. Pourtant, à l'intérieur d'un galle, il n'est pas rare de voir un enfant piétiner son père ou sa mère préalablement allongés pour recevoir ce massage énergique. Les maux de tête sont parfois dissipés grâce à des massages assez rudes de la boîte crânienne qu'on palpe des deux mains en l'en serrant le plus fort possible. Les massages familiaux décontractent et soulagent la fatigue physique, sans qu'il soit nécessairement fait recours à des plantes ou à des huiles. Ce sont des massages secs, faits à l'aide des mains et des pieds : la plupart du temps, ce sont de jeunes enfants qui assurent ce massage. C'est un service rendu aux aînés. C'est aussi une manière de montrer son affection entre parents et enfants qui sont habituellement tenus à une grande réserve dans leur comportement respectif (surtout entre pères et fils). Les grands frères, les grandes sœurs et les grands-parents peuvent aussi bénéficier de ce traitement de faveur. Le massage se pratique moins souvent entre égaux car il est sujet à caution à cause des rivalités que sous-tend la relation d'égalité. Toutefois, une jeune co-épouse peut être sollicitée pour un massage par son égale plus âgée ; c'est un moyen pour cette dernière d'affirmer une hiérarchie : le droit de séniорité entre co-épouses est fixé par le rang et l'âge.

Pour résumer, le massage relaxant obéit aux règles de séniорité entre masseur et massé qui appartiennent au même groupe sexuel. Néanmoins, dans le cadre du mariage, la femme est redevable à son mari de massages beaucoup plus doux dont l'imagerie populaire se plaît à décrire

les délices. D'inspiration arabe, ces privautés entre époux sont rares et tenues secrètes, car il est de mauvais ton de montrer une tendresse marquée entre mari et femme ; il n'est pas rare d'entendre railler un mari trop complice de sa femme. Quelles que soient les relations de parenté qui unissent un homme et une femme, chacun appartient d'abord à sa communauté sexuelle. Le comportement des individus doit être imprégné de cette règle.

La règle de la séparation sexuelle n'est pas observée dans les massages et les onctions thérapeutiques appliqués par un guérisseur. Ces massages sont chauds et humides et font appel à des lubrifiants pour permettre l'extirpation de l'intrus qui bouleverse l'équilibre interne de l'individu. Ils se font par des mouvements de haut en bas et sont accompagnés de *cefi* et de *leDDe*. Les enfants et les femmes sont l'objet de ces massages qui concernent, pour les premiers les maux du *Bernde* (*Yi'el Bernde*, *Bernde udi*) et, pour les secondes, les maux liés à la fécondité et causés par les sorciers. Mais les massages lubrifiants appartiennent aussi à la médecine populaire ; la mère et son enfant sont massés pendant les premiers jours après l'accouchement. La mère doit recouvrer son état antérieur de femme menstruée : le massage du ventre permet à la nouvelle accouchée d'évacuer le sang des lochies et le placenta qui s'est déchiré. Il est essentiel que la femme rejette le sang mort qui accompagne la naissance d'un enfant ; le sang doit s'écouler abondamment. Un écoulement insuffisant est le signe de la présence d'un sorcier dans la matrice de l'accouchée de fraîche date. La rétention de sang après l'accouchement explique a posteriori ce que les psychiatres de Fann ont souvent dénommé psychose puerpérale et qui se caractérise par des troubles psychiques chez la nouvelle mère. D'après S. Epelboin (1), le terme de psychose puerpérale ne convient pas car il s'agit dans la plupart des cas de crises d'éclampsie causées vraisemblablement par de brusques écarts de tension. Peu nous importe le diagnostic biomédical et notre intérêt pour cette maladie tient à deux faits qui sont liés : sa fréquence de cette maladie dans le service psychiatrique

(1) communication personnelle

de Fann et sa dénomination wolof de **meret** "sang des lochies" confirment la nouveauté de ce trouble au sein de la population féminine wolof et haalpulaar. D'autre part, les massages lubrifiants qui entourent l'accouchement sont beaucoup moins systématiques que jadis dans les villages avec la disparition progressive des matrones qui ont été remplacées par des femmes ayant suivi un stage de soins maternels et infantiles à Podor où on leur a appris essentiellement à éviter le tétanos ombilical.

Si l'enfant continue à être massé pendant les premiers jours après la naissance, les soins donnés à la mère sont réduits au minimum : onctions de plantes et d'huiles animales pour la protéger. Les jeunes femmes dont les mères ne résident pas dans le même village sont encore plus délaissées ; en effet, ce sont les mères qui prennent généralement en charge les soins qui entourent l'accouchement de leurs filles. Elles font venir la matrone et convoquent leur propre groupe d'âge pour aider à faciliter le travail ; elles vérifient que le placenta a bien été évacué et que le sang des lochies a été abondant. Une femme qui se retrouve recluse dans sa chambre avec son enfant, sans la présence réconfortante de sa mère, peut être torturée par l'image obsédante du sang qui monte à la tête parce que personne ne sera venu lui prodiguer les protections nécessaires.

Meret signifie "sang des lochies" en wolof, et les Haalpulaaren désignent par ce terme les troubles physiques et psychiques qui suivent l'accouchement. Ces troubles comptent peu de victimes dans les campagnes et touchent surtout les jeunes mères. **Meret** désigne une multitude de symptômes qui ont pour point commun d'être interprétés comme une attaque en sorcellerie. La perte et la présence de sang est toujours liée au pouvoir anthropophage des sorciers, appelés communément "buveurs de sang", **yarooBe YiiYam**. **Meret** ne survient pas automatiquement dans les jours qui suivent la naissance de l'enfant : une crise qui se produit quelques mois plus tard ou une lente dégradation de la santé de la mère qui ne se remet pas des fatigues de l'accouchement, peuvent être attribuées à **meret** qui désigne à la fois la cause instrumentale (sang) et les symptômes du mal.

Selon M.L. Durant-Comiot (1977) qui fait une analyse symbolique intéressante, en milieu Wolof de ce syndrome lié à la non-évacuation du sang des lochies, le sang non évacué après la naissance produit entre la mère et l'enfant à venir un rapport incestueux qui ne peut aboutir qu'à la mort de cet enfant. Le sang chaud des lochies sèche, s'il n'est pas évacué grâce à des massages chauds et humides pratiqués sur le corps de la nouvelle accouchée. Les femmes Wolof expliqueraient la réapparition de **meret** par l'abandon progressif des soins entourant la grossesse et l'accouchement.

Les troubles dont souffrent les nouvelles accouchées dans les centres urbains semblent être l'expression de la faille qui existe dans l'accouchement de type biomédical où l'attention portée à l'hygiène et à la santé physique des deux êtres concernés se fait au détriment de leur socialisation. Les massages que prodigue une mère à sa fille en train d'accoucher réaffirment la cohésion de la parenté utérine (c'est à travers le matrilignage que les attaques de sorcellerie ont lieu). Il convient de présenter sa progéniture à ses parents maternels dès la fin de la réclusion de 7 jours qui suit l'accouchement, si le matrilignage de la mère réside dans le même village ; sinon, il n'est pas rare que les femmes choisissent de retourner chez leur mère pour accoucher. Le maternage ne concerne pas seulement le nouveau-né, mais aussi le matrilignage. La fin de la réclusion marque l'entrée de l'enfant dans la vie sociale ainsi que le renforcement de l'alliance matrimoniale par les dons que le mari fait à cette occasion à son épouse. Des dons jugés insuffisants par la nouvelle accouchée peuvent être à l'origine d'un état maladif de celle-ci qui, par la maladie, essaye d'exprimer son mécontentement. Toutefois, cet état ne peut pas provoquer le **meret**, dans la mesure où le recours à son lignage pour revendiquer ce qui lui est dû est toujours possible. Le diagnostic de **meret** repose sur un seul agent instrumental : le sang des lochies dont la rétention peut être causée par l'insuffisance des soins prodigués à la nouvelle mère.

Une fois encore, le massage fixe et renforce les liens de parenté qui unissent les êtres. Il est une technique de socialisation chez l'enfant qui prend ainsi conscience de son individualité, de son altérité physique. Il permet aussi l'identification de la parenté utérine.

Enfin, les massages prodigués par un thérapeute affirment le pouvoir créateur, re-créateur d'identité de ce dernier : c'est pour lutter contre les maux qui fragilisent l'identité de la personne que le thérapeute emploie massages et onctions. Protection de l'individu, extirpation du mal et réunification de la personne sont les trois tâches assignées aux massages et onctions du thérapeute. Sans un contact avec le corps du malade dont l'identité est morcelée, ébrèchée, parasitée, le thérapeute ne peut en assurer la guérison.

Les matières végétales et animales employées pour les massages sont choisies en fonction de leur pouvoir lubrifiant et de leur température. Les feuilles de **aljanawi** (*Cassia occidentalis*, Caesalpiniaceae) et de **bamwaa-mi** (*Calotropis procera*, Asclépiadacées), sont frottées sur le corps fiévreux et les brûlures (fraîcheur humide/chaleur sèche). Les feuilles de **ababo** (*Ipomea asarifolia*) sont utilisées en décoction pour masser la nouvelle accouchée. Les feuilles pilées de **gijile** (*Boscia senegalensis*, Capparidaceae) sont appliquées en cataplasme contre les maux de dos et les courbatures. Les feuilles de **ganki**⁽¹⁾ sont utilisées en cataplasme sur les parties enflées du corps et en décoction pour masser le corps de la nouvelle accouchée. **Ganki** est la plante anti-jinneeji-seytaaneeji par excellence : elle lutte contre le vent maléfique qui pénètre l'enveloppe corporelle (enflement) et les ouvertures naturelles du corps (utérus de la nouvelle accouchée par exemple).

L'utilisation de feuilles fraîches a pour objet de rééquilibrer la température corporelle ; l'utilisation de lubrifiants végétaux (beurre de karité, huile d'arachide ou de palme) et animaux (beurre de vache), tend à contrebalancer les effets d'une chaleur sèche interne par une chaleur humide. C'est toujours la neutralisation des excès, la recherche d'une identité qui marque cette logique des différences.

4. La fabrication d'amulettes

Les Haalpulaaren, comme bien d'autres populations, font grand usage de gris-gris et d'amulettes, et si les premiers sont fabriqués par le marabout avec des versets coraniques inscrits sur des feuilles de

(1) **Ganki** : *Celtis integrifolia*.

papier ou sur des écorces de **jammi**, les secondes sont confectionnées par le **fibirbaaji** et le **joom lekki** à l'aide de végétaux.

La façon dont nous avons essayé de rendre compte de l'usage des plantes, en distinguant plusieurs techniques, ne doit pas donner à penser qu'il existe d'une part un usage empirico-rationnel des plantes et d'autre part, un usage magique. Dans tous les cas, la plante est un objet symbolique. Si, par exemple, elle évoque la force ou la richesse, son usage concrétise la réalisation de la chose signifiée. A la fois représentation de la puissance et de la richesse, et puissance per se, la plante accède au statut d'objet magique. Ses vertus intrinsèques et ses vertus symboliques sont pensées en continuité, dans une même logique.

C'est ainsi que les plantes ayant certaines vertus thérapeutiques sont utilisées comme support dans la magie interpersonnelle. Les plantes amères qui symbolisent la force, l'invulnérabilité, sont utilisées en tant qu'objets magiques dans la quête de pouvoir (**Bayre laamu**), ainsi que les **to'onaawi**, plantes parasites, désignées comme "ce qui est très haut".

Les plantes d'abondance, de fertilité, sont utilisées dans la quête séductrice (**Bayre rewBe**, **Bayre worBe**).

II - ANTHROPO-LOGIQUE HAALPULAAR

1. Introduction

Pendant longtemps, les sociétés lignagères ont été perçues comme des sociétés indifférenciées dans lesquelles la personne, l'individu avait peu d'importance par rapport au groupe dont il était une composante. L'individu semblait être tout au plus l'image de sa société, mais pas une entité en soi.

Mauss (1950) reconnaît l'importance de la notion de personne, qu'il estime être un concept qui se retrouve dans toutes les sociétés et pour lequel se pose "en terme différents, mais en nature et fonction identiques, le même problème, celui du nom, de la position sociale, de la "nativité" juridique et religieuse de chaque homme libre ..." (: 340).

Plus récemment, dans le domaine de la psychologie, MC et E. Ortigues (1966), se sont attachés à démontrer qu'il existait un "Oedipe africain" qui, s'il ne possèdait pas les mêmes figures que "l'Oedipe occidental," s'affirmait dans une relation triangulaire aux pôles de laquelle se tenaient trois personnages jouant les mêmes rôles que celui de père, de mère et d'enfant dans nos sociétés.

Nous nous attacherons ici à décrire la personne humaine chez les Haalpulaaren, à travers son aspect physique et social. Nous avouons avoir laissé de côté la part psychologique de l'individu pour des raisons d'incompétence, mais aussi de choix, dans la mesure où l'école de Fann a utilisé une méthode d'approche psycho-sociologique de la maladie que nous voulions compléter par un autre type d'expérience. Sans renier aucunement les travaux de MC et E. Ortigues, de A. Zempléni et de H. Collomb, nous nous en sommes éloignée : leur point de départ était d'ailleurs différent du nôtre. Pour eux, la démarche anthropologique n'était que le préalable à d'autres démarches : une pratique psychiatrique plus réaliste (H. Collomb), une recherche sur la validité de concepts analytiques [le complexe d'Oedipe pour E. et M.C. Ortigues (1966) et le mécanisme de persécution pour A. Zempléni (1968).].

Chaque société décide ce qui, chez la personne, est acquis, hérité ou inné. Même dans nos sociétés, où les progrès de la biologie permettent de mieux comprendre le mécanisme humain et la part d'hérédité, d'innéité et d'acquisition chez l'individu, la doxa reste sous l'emprise de ce qui peut apparaître comme une croyance pour l'observateur extérieur. Les progrès de la science n'empêchent pas les femmes enceintes de penser qu'une envie alimentaire non satisfaite risque de porter atteinte à l'enfant sous la forme de taches dites "de naissance". De même, des biologistes n'hésitent pas à prescrire un certain type d'alimentation propice à la fécondation d'un mâle ou d'une femelle. Ainsi, un régime alimentaire assez astreignant pourrait influencer, par un certain taux d'acidité, le développement des spermatozoïdes à caractère mâle, au détriment de ceux à caractère femelle. Ce n'est pas tant la manipulation qui nous a intriguée que le contenu du régime alimentaire qui nous semblait avoir des résonnances très sociales et symboliques.

Ainsi, les fromages forts avaient leur importance, comme si la putréfaction était un signe viril. D'autre part, il fallait consommer des crudités en quantité, mais pas n'importe lesquelles et le concombre et la carotte avaient la place d'honneur. Ce régime n'était pas sans nous rappeler un livre de cuisine établi selon les principes du Yin et du Yang dans lequel, singulièrement, tout ce qui, de près ou de loin, évoquait la virilité, était l'aliment nécessaire au bon équilibre de la personne, tandis que tout ce qui se rapprochait de près ou de loin, de la rondeur d'une matrice, devait être ingéré avec circonspection, voire proscrit.

2. Le corps et ses composantes

La représentation qu'une population se fait du corps physique et de ses composantes obéit à la même logique que celle qui structure le corps social entier. Les références aux systèmes statutaire et étiologique fondent les représentations de la personne haalpulaar. Les références

s'inscrivent toujours dans une logique des différences et pour reprendre le concept de hiérarchie de L. Dumont, chaque logique s'organise dans un rapport dialectique des contraires.

Les Haalpulaaren empruntent à l'Islam sa théorie de la conception humaine. Dieu a créé l'être humain et celui-ci, par la copulation, ne fait que mimer l'acte créateur de Dieu (Bouhdiba, 1975 : 16).

Ibra nous décrit la vie de l'embryon comme suit :

"ndiyam, l'eau de l'homme se mélange à celle de la femme pour former **toBBere** (tache). Au bout de 40 jours, **toBBere** devient **heDDere** (caillot de sang) qui lui-même, après 40 jours, se transforme en **husere** (morceau de viande). Et c'est au bout de 40 jours que **husere** devient **aade**, une créature de Dieu, c'est-à-dire au terme de 4 mois. 40 jours plus tard, les membres inférieurs et supérieurs sortent. Les 40 jours suivants voient l'apparition du front, de la tête et des fesses dans leur ensemble (anus et organes génitaux). 40 jours après, les yeux et les oreilles sortent et c'est 40 jours après que les yeux s'entrouvrent et que l'enfant naît".

Bouhdiba (1975 : 18) cite un lettré arabe qui décrit plus en détail qu'Ibra l'embryo-génèse.

Un marabout de Juppe JaaBe (1) nous décompose les instances du corps humain quelque peu différemment. Il fait entrer dans sa description le critère héréditaire. L'embryon n'est pas seulement une création de Dieu mais aussi celle de ses parents dont il hérite certains attributs. Ainsi, l'eau de la future mère se transforme pour donner des attributs qualitatifs de la personne (physionomie et traits de personnalité), tandis que l'eau du père se transforme en os, en veines et en tendons. D'autre part, le sang de la mère subit une transformation pendant la grossesse et il se décompose en trois éléments :

- a) le sang qui va donner la chair de l'enfant

(1) Ceerno AadamaNjaac le 25/10/82

- b) le sang qui accompagne la naissance
- c) le sang qui devient lait maternel.

Pour résumer, si les os, les veines et les tendons sont hérités en ligne patrilinéaire, la chair, la physionomie et les traits de la personnalité le sont en lignée matrilinéaire. Néanmoins, en plus des éléments physiques, os, veines et tendons, l'individu hérite de son père des traits de caractère qui se distinguent des traits de personnalité par leur qualité immuable.

La transmission des composantes de la personne s'effectue aussi entre générations alternées et il est fréquemment fait état des ressemblances qui existent entre un homme et son petit fils ou une femme et sa petite fille surtout lorsque l'ascendant est mort.

3. Les traits de caractère

jikku est un terme générique qui désigne l'ensemble des traits de caractère qui marquent l'individu et qui ne peuvent être modifiés. Voici deux dictos qui montrent bien l'immuabilité de **jikku** :

jikku, ko buulol
caractère/c'est/marque

jikku, ko fasko
caractère/c'est/poil pubien.

Le caractère est une marque de naissance ; le caractère est comme les poils pubiens qui repoussent quoi qu'on fasse.

Berde (région épigastrique selon A. Epelboin) et **reedu** (ventre) sont à la fois des organes physiques et des traits de caractère lorsqu'ils sont employés avec un qualificatif.

Ballejo Bernde
noir/Berde

reedu Baleeru = égoïsme
ventre/noir

IaaBDO Bernde
pur/Bernde

IaaBDO reedu = générosité
pur/ventre

Bernde employé seul désigne le courage viril. **Bernde** désigne à la fois un trait de caractère et un organe physique que beaucoup d'auteurs ont traduit par "coeur." Naturellement, des expressions telles que **Bernde timoore** (avoir la nausée, mal au coeur), **Bernde taYoore** (être angoissé, avoir des palpitations), **Bernde nde udda** (manquer d'appétit), rejoignent celles que nous avons en français et relèvent des mêmes métaphores. Cependant, une expression telle que **YiYel Bernde** (os du **Bernde**), qui n'est jamais associée à la circulation du sang, nous laisse penser que Bernde n'a rien à voir avec le coeur même si, au plan symbolique, les deux sont équivalents. D'autre part, le pulaar emploie les termes de **endu wurusundere** pour désigner le muscle cardiaque qui n'a aucune pertinence dans la perception du corps et des maux. Il n'est jamais qualifié, contrairement au **Bernde**, au **fittaandu** et au **wonkii**

- * **Bernde nde muusi**, Bernde/il/fait mal
- * **fittaandu fasi**, fittaandu/bout
- * **wonkam domi**, être mon/chauffe.
- * **Berndam gasi**, Bernde mon/est fini.

Ces différentes expressions signifient être au bout du rouleau, n'en pouvoir plus.

reedu désigne aussi un organe physique, dans son aspect générique : le ventre. Lorsque **reedu** est qualifié, il désigne un trait de caractère.

hoore, qui désigne la tête, est le siège le plus important du corps. Avec **Bernde** et **reedu**, **hoore** totalise la somme des composantes physiques et mentales qui peuvent être rattachées à un héritage patrilinéaire.

4. Les principes de vie

Wonkii et **fittaandu** désignent deux principes de vie difficiles à définir ; les dictionnaires les donnent pour synonymes. Toutefois, **wonkii** désigne

une certaine matérialité (être humain - souffle vital) tandis que **fittaandu** dénote une certaine intellectualité (âme, principe vital).

Wonkii, c'est l'enveloppe corporelle qui reste lorsque **fittaandu** fait un périple dans le monde parallèle et lorsque la mort survient. Dieu est le créateur de ces deux principes de vie. C'est juste avant la naissance que Dieu donne au foetus **fittaandu** qui lui permet de naître achevé.

Le siège du **wonkii** se situe dans l'abdomen et celui du **fittaandu** se trouve dans la tête.

Au cours de la vie d'un individu, son **fittaandu** peut lui être enlevé par une créature maléfique. C'est alors qu'advient la maladie qui peut se terminer de façon tragique si les remèdes appropriés au recouvrement du **fittaandu** ne sont pas rapidement trouvés. Selon Aamadu Kelew Lih, bileejo de MbaXana, la personne humaine possède 7 **pittaadi** (pl. de **fittaandu**) d'où proviennent toutes les maladies. N'ayant pas retrouvé cette affirmation lors de notre enquête, nous ne savons pas à quoi correspondent ces sept principes de vie.

Dadi, **Dadol** au singulier, désignent les canaux qui relient et irriguent les différents organes du corps. Pour Ibra et les marabouts qui ont été ses maîtres, le corps humain est composé de 33 **DaDi** (1) qui sont reliés de la tête aux talons. Chaque **DaDol** a sa place et lorsqu'un **DaDol** se distend et bouge, cela entraîne un mal spécifique.

DaDol a un champ sémantique très large. Au sens premier "racine"-s'ajoute celui de "nerf," de "veine," d'"artère," de "vaisseau sanguin" et de "ride." **raDo** désigne le tendon. Comme **DaDol** est toujours associé au sang, nous employons le terme générique de conduit sanguin.

Le principal conduit sanguin est **warid** qui tient le cou et donne vie à l'individu. **warid** prend sa source dans la fontanelle et descend jusqu'aux extrémités des pieds. Il se sépare en deux, à hauteur de la nuque,

(1) D'autres parlent de 40 **DaDi** et plus.

pour se rejoindre à la limite du cou et des épaules : là, il fait deux fois le tour de la poitrine avant de se séparer à nouveau pour longer le corps de chaque côté, jusqu'au bassin, qu'il entoure une fois avant de se séparer pour descendre dans chaque membre inférieur.

wonkii, **fittaandu** et **warid** sont des créations de Dieu et si le parasitage de l'une quelconque des composantes du corps est imputable à des créatures maléfiques, c'est Dieu, qui, en dernière analyse, est tenu pour responsable.

Les éléments bruts qui composent le corps humain, à savoir le sang, l'eau, les os, sont attribués à l'hérédité. Les éléments qui assurent l'animation (avec **fittaandu** et **wonkii**) et la circulation (avec **Dadi**) dans le corps humain, sont directement l'œuvre de Dieu.

* Mbeelu, l'ombre

L'ombre, **mbeelu**, est le double de l'individu. Ce double se doit d'être invisible pour être bénéfique. **mbeelu** est un peu le double protecteur de la personne, ce qui se met en avant pour protéger **wonkii**, l'enveloppe corporelle de l'individu et tous ses attributs. Pourtant, il arrive que l'ombre soit blanche (**mbeelu ndaneewu**). Celle-ci attire alors l'attention des créatures maléfiques qui sont tentées par la blancheur de la naïveté. L'individu qui possède une ombre blanche détient des dons de supervision. Mais la blancheur qui symbolise la pureté et la candeur de celui qui est ignorant des maléfices, fait de cette personne une proie facile pour les sorciers anthropophages, lesquels ne se privent pas de la taquiner en lui proposant des marchés inacceptables pour une âme pure.

Si l'ombre est une composante que possède chaque individu, son aspect varie, et la blancheur est une qualité innée qui ne peut être tenue pour héritée ou acquise. C'est une caractéristique individuelle au même titre que celle qui fait qu'un enfant naît avec des dents (**jibinaaniiY'e**).

C'est une chose innée contre laquelle on ne peut rien sinon la corriger par des techniques thérapeutiques. Généralement, cette spécificité de l'individu, doté d'une ombre blanche, ou de celui qui est "né avec des dents," se découvre a posteriori, au cours d'un épisode de maladie.

Après avoir dénombré les caractères et les composantes de l'individu, il convient de décrire les traits de la personne, c'est-à-dire les composantes qui marquent l'individu socialement.

5. La personne sociale

La première chose qui transforme le nouveau-né en personne humaine à part entière, c'est la cérémonie d'imposition du nom qui se déroule le septième jour après la naissance et qui marque l'entrée sociale de l'enfant dans le monde. C'est à l'instant où les marabouts annoncent le prénom (*innde*) de l'enfant que l'ensemble de la communauté rattache l'enfant à son lignage. L'enfant possède deux prénoms, celui annoncé par les marabouts, qui est un prénom musulman choisi par le père, et un autre choisi par la mère et qui est souvent le prénom du grand-père maternel. Pendant toute son enfance et son adolescence, l'enfant est nommé différemment par ses paternels et ses maternels, mais ses camarades de jeu ont tendance à préférer le prénom maternel, plus usité dans la maison et plus affectif. Le prénom est rarement employé seul : il est suivi du prénom du géniteur ou de la génitrice, selon qu'il s'agit du prénom imposé par le père ou la mère. Mais, la plupart du temps, c'est le nom d'honneur et patronyme (*yettoode*) qui suit ou qui remplace la nomination par le prénom.

L'usage du prénom est familier, mais surtout il gomme le statut social de l'enfant qu'il s'agit d'affirmer dans toute relation avec autrui. Dès sa plus tendre enfance, le jeune haalpulaar est habitué à être interpellé par son patronyme par son entourage, qui peut transformer le *yettoode* en diminutif pour exprimer son affection. Ainsi, Taal peut devenir Taalel (petit Taal).

Dans le chapitre 1, nous avons décrit le système statutaire haalpulaar sans insister sur ce qui en est la marque : le **yettoode**.

Dans la plupart des cas, le **yettoode** permet de situer d'emblée le statut de la personne invoquée. De nos jours, et sans doute depuis très longtemps, le brassage interstatutaire et interethnique ne permet pas de reconnaître avec certitude le statut d'une personne à l'évocation de son **yettoode**. Néanmoins, avec un peu de pratique et si on connaît le lieu d'origine de la personne nommée, il est possible de reconnaître son statut. C'est d'ailleurs un petit jeu de société chez les Haalpulaaren qui se rencontrent sans se connaître, que de deviner le statut de son interlocuteur. Jeu social nécessaire, puisque la connaissance du statut de son interlocuteur permet de savoir quelle conduite tenir à son égard. En effet, même si les effets de l'acculturation tendent, en ville, à faire adopter un comportement standardisé devant un interlocuteur inconnu, au Fuuta, la connaissance du statut régit les attitudes qui varient en fonction de ce dernier. Nous avons pu observer au cours de nos enquêtes un changement d'attitude chez nos hôtes selon que nous nous présentions comme étudiante **tuubab** ou comme descendante d'un lignage très honoré.

Dès la tendre enfance, le **yettoode** permet de situer socialement l'individu. S'il est de statut **tooroodo**, le jeune haalpulaar se permet toutes les insolences vis à vis d'une personne plus âgée, mais de condition inférieure. De la même façon, le jeune **nyeentyo** ne perd pas l'habitude de quémander à droite et à gauche, contrairement à son camarade d'âge **dimo** qui ne peut s'empêcher de le mépriser pour des actes de mendicité inhérents à sa condition.

Parmi les jeunes **taalibe** qui parcourent le village en quête de nourriture, les moins téméraires sont en général les enfants dont l'origine statutaire est en opposition avec le comportement de dépendance servile qui est demandé aux **taalibe**. Il est certain que les **taalibe rimBe** qui se trouvent indignes de mendier, envoient à leur place leurs camarades **nyeentyBe** qui sont moins sensibles à la notion de honte.

A chaque statut correspond un code de conduite. On peut donc dresser un portrait robot de la personne statutaire : ainsi, dans sa conduite, idéalement, le **tooroodo** suit les règles de la dignité et de la honte. Le **cuballo**, lui, a pour règle de comportement de ne pas craindre les mots et de se battre lorsqu'il n'arrive pas à les maîtriser. La conduite du **ceddo** est faite de bravoure et de fierté. D'une façon générale, la conduite commune à tous les groupes statutaires, c'est la fierté de sa naissance et de son origine. Qu'il soit **dimo** ou **nyeentyo**, le haalpulaar place sa fierté dans les marques de naissance que sont le statut et le nom.

yettoode, le nom d'honneur, est patrilinéaire comme le statut. Toutefois, lorsque le père décède pendant la jeunesse de son fils et que les oncles paternels de ce dernier ne prennent pas en charge l'éducation de leur fils classificatoire, les oncles utérins peuvent changer le destin de celui-ci lorsqu'ils appartiennent à un groupe statutaire différent de celui du père. Le fait s'observe chez les groupes artisanaux pour lesquels le statut est en étroite relation avec l'activité professionnelle. Ainsi, un enfant dont le père cordonnier meurt et qui est élevé par un oncle maternel forgeron devient forgeron de métier et de statut. Il acquiert le statut de ses utérins. La chose n'est pas très importante en soi car elle se produit généralement entre groupes d'alliés qui, en plus de l'échange matrimonial, pratiquent l'échange des rôles sociaux : dans un village où il n'y a pas de **baylo**, c'est le **sakke** qui circoncrit les garçons. D'autre part, une femme **baylo** peut très bien travailler le cuir.

Quelles que soient les conditions de sa naissance, la personne sociale est dotée d'un nom et d'un statut. Tous deux se doivent d'être constants, même si les accidents historiques sont susceptibles de les modifier.

A l'opposé, la personnalité sociale est inconstante même si elle trouve son origine dans l'hérédité.

6. La personnalité sociale

hakkille, ko kosam belDam

Intelligence/c'est/lait/doux.

Ce dicton signifie que **hakkille** vient de la mère et que c'est grâce à elle que l'individu acquiert ce qui lui donne une belle personnalité. C'est à la fois l'héritage matrilinéaire et l'éducation acquise auprès de la mère qui est en jeu.

hakkille désigne l'intelligence, la mémoire, la largeur d'esprit, la compréhension, c'est-à-dire tout ce qui auréole l'être humain.

kosam belDam s'oppose à **kosam kaaDam**, le lait amer qui définit la mauvaise personnalité. La personnalité est à la fois héritée et acquise. Transmise par la mère, elle est aussi acquise au cours de l'apprentissage de la vie ; en premier lieu auprès de la mère dont les effets resteront longtemps inscrits dans sa progéniture, mais ensuite auprès de savants connasseurs pour lesquels la transformation de la personnalité est possible grâce à des techniques magiques. L'acquisition de biens matériels est un moyen d'obtenir la considération d'autrui et c'est en têtes de bovins ou en voitures et en camions que se mesurent les personnalités futankaises.

Ces considérations sur le contenu de la personnalité sociale nous conduisent à examiner la notion de puissance, laquelle, par sa diversité, masque les faiblesses de l'identité humaine.

kiite et maalu, puissances innées :

kiite et **maalu** sont des puissances mystiques innées qui touchent les humains et les animaux. **Kiite** est une puissance mystique mauvaise qui porte malheur à l'entourage du **kiitaado**. Par contre, **maalu** est une puissance mystique bénéfique qui porte chance et prospérité à l'entourage du **malaaDo**. C'est pourquoi les serviteurs portent souvent le prénom de Malal ou MalaaDo en signe de bon augure (Gaden, 1931 : 31). D'autre part, le titre honorifique des **lawBe worworBe** est Maalaw car la coutume veut que la possession d'un objet personnel du **labbo** porte chance et prospérité.

Par ailleurs, Gaden (1931 : 31) dit : "chacun est soit **kiitaado**, soit **malaaDo**, soit porte-malheur, soit porte-bonheur cela pour toute sa vie, ou tour à tour suivant que Dieu en décide, mais on est l'un ou l'autre. La magie fournit heureusement dans certains cas le moyen de neutraliser le **kiitaado** lui-même".

Cette puissance bénéfique ou maléfique dont chaque individu est porteur n'est pas sans faire penser au **tsav** des **Tiv** (Bohannan 1958), à l'**evu** des **Evuzok** (G. Mallart 1981) ou encore au **mangu** des **Azande** (Evans-Pritchard 1937) avec cette différence très importante qu'ici, cette "force" n'est pas matériellement incarnée (1).

D'autre part, **kiite** ne nous a jamais été cité par aucun de nos informateurs, alors que **maalu** nous a expressément été cité comme étant une composante de la personne du **labbo gorworo**, travailleur du bois à des fins domestiques (calebasses, cuillères, instruments aratoires).

Pourtant, le signe qui porte à croire qu'une personne est **kiitaaDo** selon Gaden, c'est-à-dire pour une épouse la perte successive d'époux emportés par la mort et pour un enfant la mort répétée de ses cadets, ce signe nous a souvent été désigné comme représentant la preuve de la sorcellerie du survivant ou de la survivante. C'est pourquoi **kiite** nous apparaît comme un acte de sorcellerie inconscient et inné, qui peut être transmis par héritage, mais en aucun cas acquis, même si la neutralisation de sa force pourrait laisser supposer une manipulation éventuelle. Cependant, **maalu**, qui est une puissance bénéfique inverse correspond à la **baraka** du marabout ou au **Bayre** des FulBe, même si ces deux dernières puissances ne sont qu'en partie innées. C'est l'apprentissage d'un savoir secret, qui est maraboutique (**lasrari**) ou pré-islamique (**cefi** et plantes), qui rend opératoires **baraka** et **Bayre**.

7. La personne du sorcier

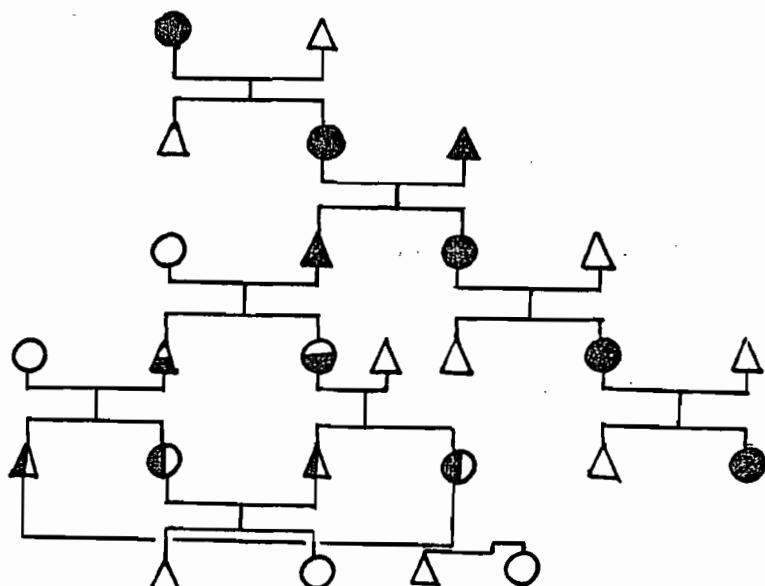
Pour reprendre la distinction faite par Evans-Pritchard chez les Zande, entre **witchcraft** et **sorcery**, la sorcellerie-anthropophagie des **sukunyaabe** appartient au domaine de **witchcraft**. Un **sukunya** ne l'est jamais volontairement et la sorcellerie chez les Haalpulaaren peut être innée, héritée et parfois acquise.

(1) Le **tsav** des **Tiv** du Nigéria apparaît comme une substance innée que peut révéler l'autopsie. Sa propriété permet de tuer mais elle est aussi une caractéristique des chefs. L'**evu** des **Evuzok** est une substance que tout le monde possède mais elle ne se manifeste pas chez tout le monde et doit être cultivée pour être opérante. Le **mangu** des **Azande** est une substance héritée dans le lignage.

a) Héritage de la sorcellerie

Généralement, c'est par le matrilignage que se transmet la qualité de sorcier. Toutefois, un enfant dont le père est **sukunya** peut avoir une maladie difficile à soigner qui s'appelle **leYYere colgocco** (1). C'est une boule qui produit une gêne et des douleurs montantes et descendantes dans l'abdomen. Parfois, le malade est victime de frayeurs inexpliquées, mais il ne souffre jamais de vertiges (*jiilol*) et il ne tombe pas évanoui. (l'évanouissement et la sensation de vertige sont des symptômes caractéristiques d'une attaque en sorcellerie). L'enfant d'un **colgocco** est appelé **nooxox** (2) mais rien ne le différencie des autres si ce n'est son ascendance.

Schéma idéal de transmission de la sorcellerie à travers le lignage :



Légende :

- △ O : personne normale
- ▲ ● : sukunya (sorcier ou sorcière)
- ▲ ◑ : colgocco (fils et fille d'un père sukunya)
- ▲ ◑ : nooxox (fils et fille de parents colgocco)

- (1) **leYYere colgocco** : **leYY** "être indiscret", par extension "regarder du dehors quelqu'un en train de manger dans une chambre ou à l'abri". **leYYere** désigne le mauvais œil du sorcier qui attaque les gens en train de manger.
col-colDo ("misérable, avare, dépourvu de tout, personne édentée" et **goddol** ("gorge"). Le **colgocco** est le sorcier malgré lui qui déclenche des maux chez les personnes qu'on surprend en train de manger.
- (2) **nooxox** : terme Wolof pour désigner le sorcier exorcisé : "**do dömm donoxox**" "ni sorcier, ni contre-sorcier".

La sorcellerie se transmet en priorité par les femmes. Un homme dont la mère est **sukunya** n'est pas forcément accusé d'être sorcier. Néanmoins, s'il vient à tomber malade, on songe très vite à une attaque en sorcellerie ou à une volonté de la part de la société des sorciers de faire de lui un complice. Généralement, les **sukunyaaBe** vont chercher leurs victimes en dehors de leur propre lignage, mais il arrive à celui qui n'a pas fait une bonne chasse d'être obligé de s'endetter auprès de ses compagnons meilleurs chasseurs, en promettant de verser sa contribution dans un proche avenir. Les sorciers organisent la nuit des banquets auxquels chacun doit contribuer. La date de remboursement arrivant à échéance, le débiteur qui ne remplit pas son contrat se trouve dans une situation délicate. C'est alors qu'il se décide à sacrifier une personne de son lignage pour échapper lui-même à la sentence de mort qui le guette. Et, comme il est vraisemblablement difficile d'être un sorcier adroit, c'est dans son propre lignage que le sorcier puise la plupart de ses victimes et c'est là qu'elles sont le plus visibles pour l'observateur.

D'autre part, nous avons pu observer à Cubalel que les femmes soupçonnées de sorcellerie étaient souvent des femmes dont le matrilignage était étranger au village. La peur de l'Autre, confortée par la certitude que l'accusation ne fera pas effet de boomerang, nous semble être le moteur de ces accusations.

b) L'innéité de la sorcellerie

L'enfant "né avec des dents" (**jibinaa nY'e**) est un enfant qui, s'il n'est pas soigné vers l'âge de sept ans, devient immanquablement un **sukunya**. L'expression **jibinaa nY'e** est une métaphore qui indique un devenir proche de la qualité de sorcier. Un enfant "né avec des dents" se distingue de ses compagnons par son air fragile, tourmenté. La nuit, il fait des cauchemars qui le réveillent et le font pleurer et crier. C'est un bébé geignant qui paraît toujours insatisfait.

On pense qu'un enfant naît avec des dents lorsque sa mère a transgressé un interdit durant sa grossesse. Ainsi, une femme enceinte qui s'endort

dans la brousse peut exposer son enfant à la visite d'un **sukunya** qui, profitant du sommeil de la mère, introduit dans la bouche de l'inconsciente quelques gouttes de sang d'une de ses victimes, ce sang allant directement alimenter le foetus. Il y a ainsi contamination de l'enfant à venir sans que la mère soit infectée. Chacun sait que celui qui a goûté le sang le goûtera à nouveau.

Hammadi Dabi Njaay, **bileejo** de Juddé Jaabe, lui-même ancien **jibinaa niiY'e** nous indique le remède à suivre pour se préserver des conséquences fâcheuses que cet état entraîne chez la personne. Un rituel en trois phases constitue la thérapie pour **jibinaa niiY'e**.

La première phase du rituel prend place dès que le diagnostic a été établi.

"On coupe à l'enfant les ongles des pieds et des mains, puis une touffe de cheveux sur le front, sur les occipitaux et la nuque. On réunit ces différents objets avec sept graines de mil qui ont été ramassées à l'endroit où les femmes pilent le mil (**tugunde**) et on enferme tous ces éléments dans une pochette de cuir que l'enfant doit porter autour du cou jusqu'à l'âge de sept, huit ans".

Cette phase du traitement s'appelle **hipiteede**, ce qui signifie "couvrir", "bloquer". Elle a pour effet d'empêcher le mal de s'aggraver. La seconde phase du traitement s'appelle **hikiye** qui est le contraire de **hipiteede**, c'est-à-dire "débloquer", "découvrir". Le **bileejo** fait à l'enfant des scarifications sur la nuque et le coccyx, de chaque côté des lombaires, sur les gros orteils et sur les petits doigts de pied ainsi que deux incisions à l'intérieur de chaque poignet.

Pendant trois jours, l'enfant est nourri de bouillie de mil préparée avec des racines de **gelooki** (*Guiera senegalensis*, Combretaceae) et de **ngulunaawi** (?) (**ngulu**/chaleur ; **naaw**/faire rougir au feu).

La troisième et dernière phase du traitement est la plus longue. Elle comprend l'apprentissage de **cefi** protecteurs accompagnés d'une phytothérapie.

Les douze premiers jours, l'enfant prend chaque matin un bain de **giiwi** (?) et de **baxani** (*Tinospora bakis*, Menispermaceae), dont les feuilles et les racines ont été macérées dans un canaris. Le soir, il étudie auprès du **bileejo** les **cefi** tout en faisant des fumigations de **to'onaawi barkeewi** (*Tapinanthis bangwensis*, Loranthacées, qui se trouve sur *Piliostigma reticulatum*). Le jeudi soir, l'enfant n'étudie pas et, le vendredi matin, il ne prend pas de bain de plantes. Ces deux jours correspondent aux jours de repos des marabouts.

A la fin du douzième jour, un second canaris remplace le premier dans lequel macèrent les mêmes plantes et ce, pendant huit jours, durant lesquels l'enfant continue ses bains matinaux. Au terme de ces huit jours, un troisième canaris est mis en place qui est utilisé pendant six jours.

L'apprentissage des **cefi** ressemble étonnamment à l'apprentissage du Koran. C'est au crépuscule que les enfants "nés avec des dents" se réunissent autour d'un **DuDal** (foyer) dans lequel brûlent les plantes protectrices (**to'onaawi barkeewi**). Ils répètent après le **bileejo** les formules protectrices, et la seule différence avec l'apprentissage du Koran réside dans la pratique de l'écriture. Les **cefi** du **bileejo** ne sont jamais écrits nulle part. Tout est effort de mémorisation. La durée de l'apprentissage dépend des facultés de mémoire de l'enfant. Si celui-ci est particulièrement doué, il va sans dire que le **bileejo** essayera de le convaincre de pousser son apprentissage jusqu'à la maîtrise des forces occultes, de façon à devenir à son tour un contre-sorcier.

* Mbeelu ndaneewu, "l'ombre blanche"

Les personnes qui ont "l'ombre blanche" voient le monde des sorciers pendant la nuit. Comme les enfants "nés avec des dents", ils sont la proie

de cauchemars effrayants, mais en outre, ils sont repérés par les **sukunyaabe** à cause de la blancheur de leur ombre. La personne qui a "l'ombre blanche" est à la fois victime d'un sorcier et sorcier potentiel. Comme pour **jibinaa niiY'e** il faut procéder à un rituel de désensorcellement, en pratiquant deux incisions derrière le cou, pour symboliser le retrait des yeux du sorcier que la victime de sorcellerie est en train de devenir. Sans cette thérapie, la personne à "l'ombre blanche" bascule inévitablement dans le monde des sorciers. Dans ce monde-là, il faut alors manger pour ne pas être mangé.

* "Hoore mawnde, la tête grande"

Une qualité beaucoup plus subtile et qui ne fait pas basculer dans le monde de la maladie est celle de **hoore mawnde**. Avoir la tête grande, c'est avoir des prédispositions à l'acquisition des choses secrètes et savantes. C'est une qualité innée qui permet de vaincre les forces occultes néfastes. Ainsi, l'apprentissage du savoir secret des marabouts, **lasrari** ou **tasawwuf**, requiert la qualité de **hoore mawnde** chez le **taalibe**. De même, un apprenti **bileejo** qui ne doit pas son apprentissage à un épisode de maladie se doit d'avoir la "tête grande" pour pouvoir supporter le savoir dont il va être le réceptacle. D'autre part, Ibra nous a signalé que pour piler des plantes médicinales, il avait recours à l'aide d'une personne à laquelle il reconnaissait le don de **hoore mawnde**. S'il faisait appel à une personne dénuée de ce don, il risquerait de la mettre en danger. La personne qui possède une tête grande est à même de lutter contre les maléfices ou, du moins, de les neutraliser grâce à sa qualité intrinsèque de **hoore mawnde**.

c) L'acquisition de la sorcellerie

La sorcellerie-anthropophagie qui correspond au domaine de la **witchcraft** telle que la définit Evans-Pritchard à propos des Zande, contredit l'idée qu'elle puisse être acquise. C'est une puissance psychique inconsciente qui peut être héritée ou innée, mais en aucun cas acquise par un effet de volonté délibérée. Aussi, tout sorcier anthropophage reconnu

coupable n'est jamais tenu pour responsable de ses actes ; il est tout au plus coupable de ne pas avoir cherché de remèdes à son état ou d'avoir transgressé des interdits sociaux et, par là même, de s'être laissé contaminer. La sorcellerie peut s'acquérir par contamination, avec la tuberculose par exemple, ou encore à la suite d'une transgression d'interdits, en ayant par exemple, quand on est une femme, des rapports sexuels illicites.

Par ailleurs, le pouvoir de sorcellerie que l'on cherche à acquérir, c'est celui qui appartient au domaine de la **sorcery** et qui procède non plus d'un don ou d'un héritage, mais d'un savoir magique qui peut être acquis de diverses manières. Ce type de sorcellerie que nous désignons par le terme générique de **maraboutage** (1) pour l'opposer à la sorcellerie-anthropophagie qui est une puissance psychique inconsciente, ne joue pas avec les instances psychiques et les composantes de la personne mais avec sa personnalité. Cette magie interpersonnelle fait intervenir des objets par lesquels passe la force maléfique de l'ensorceleur. Celui-ci est un spécialiste en la matière et en aucun cas il n'est un coupable involontaire du crime qu'il commet. Cette activité d'ensorceleur et de désensorceleur est le fait de spécialistes qui agissent en qualité d'intermédiaires et, par conséquent, ce ne sont pas eux qui sont les vrais coupables. L'acquisition de cette puissance maléfique se fait à travers l'apprentissage de techniques magiques auxquelles se soumettent ceux qui participent de près ou de loin à la thérapie.

8. La personne du thérapeute et la personne du malade

La personne du thérapeute se définit par un surplus qualitatif, tandis que la personne du malade, c'est au contraire un manque, une altération de ses qualités qui la définit. Le thérapeute doit avoir le **Berde amer** - l'amertume fait la force - une "tête grande" - **hoore mawnde** - qualité innée qui est aussi un attribut de la force, de résistance de la personne. Ce qui différencie le thérapeute du vulgum pecus, c'est aussi l'ensemble

(1) Au Fuuta et dans la majeure partie du Sénégal, cette magie active a pour traduction française, le terme générique de maraboutage.

des connaissances qu'il a acquises au cours de son apprentissage. Selon qu'il est marabout ou charlatan, le thérapeute tire sa force d'objets saints comme le Koran et les chapelets, ou d'objets plus archaïques comme la corne de boeuf et les plantes. Mais l'activité psychique de l'un et de l'autre n'est pas négligeable car, sans la force spirituelle qui prédispose à la vocation de thérapeute, la magie des objets est difficilement maîtrisable. Le thérapeute a la "tête grande" car c'est la tête qui est le siège de **hakkille**, principe d'intelligence qui régit une part importante de la personnalité sociale. Il lui faut aussi un **Bernde** constamment sous pression pour affronter les attaques des créatures maléfiques.

Indépendamment de son statut et de son apprentissage, le thérapeute est en quelque sorte un marginal par rapport à ses pairs sociaux : marginalité de celui qui possède un surplus de qualités dont il fait usage dans sa pratique thérapeutique. Ce qui frappe chez le thérapeute, c'est sa position universelle. Quelle que soit son origine statutaire ou ethnique, il entre dans la vie de n'importe qui, même si la quête thérapeutique obéit aux lois sociales, lesquelles reflètent la stratification complexe de la société haalpulaar. Mais il n'existe aucun collège de thérapeutes et toutes les tentatives de création de corporations de guérisseurs ont toujours échoué car la pratique thérapeutique ne peut constituer un projet communautaire. Tout comme il ne peut exister une communauté de malades, il ne peut exister une communauté de thérapeutes. Les buts des uns et des autres ne sont pas des projets indépendants du projet social global qui trouve sa cohésion à travers l'identité lignagère et statutaire.

La constitution d'une communauté de thérapeutes est irréalisable même dans le cadre du lignage, dans la mesure où la fonction de thérapeute se transmet d'ascendant à descendant et qu'il n'y a qu'un seul héritier par génération. Le choix porte sur l'aîné chez les marabouts, pour qui le droit d'aînesse régit la transmission des héritages. Chez les thérapeutes pré-islamiques, c'est la reconnaissance du don qui guide généralement le choix de l'héritier.

L'identité du thérapeute, comme celle du malade, est intrinsèque, même si ce sont le temps et les événements qui la font se manifester.

Par ailleurs, l'identité du malade peut transformer ce dernier en thérapeute car la frontière entre les deux est floue. En effet, pour la plupart des thérapeutes, c'est l'identité de malade qui est à l'origine de celle de thérapeute. Mais si l'identité de malade est ponctuelle, celle de thérapeute est l'aboutissement, la réalisation vers laquelle tend la personne malade.

Une personne dont la maladie a trop duré et qui a subi différents traitements ne peut, une fois guérie, revenir à sa situation antérieure. Durant sa maladie, elle a trop appris pour retomber dans son ancienne identité. Sa maladie a transformé certaines de ses composantes, et des composantes virtuelles, jusque là ignorées, se sont révélées.

Le thérapeute et le malade ont des identités interchangeables. Tous deux sont des individus affirmés - le malade s'affirme dans son malheur, le thérapeute s'affirme dans son pouvoir de guérison. Ils sont mis face à face pour supprimer un mal qui, au fond, concerne moins l'identité individuelle que l'identité sociale du malade. Par voie de conséquence, c'est moins le rapport personnel du malade à son thérapeute qui prime que la relation que chacun d'entre eux entretient avec la communauté. Pour le malade, la communauté c'est son entourage immédiat - son lignage et ses pairs sociaux - pour le thérapeute, c'est l'accord qu'il vit entre ses différentes identités lignagère, thérapeutique et statutaire, qui fonde son attachement au groupe social.

L'exemple d'Ibra et d'autres guérisseurs nous a prouvé qu'il n'est pas facile de supporter la pluralité d'identités parfois contradictoires. C'est ainsi que nous expliquons la virulence d'Ibra vis-à-vis de ses pairs statutaires dont il s'est écarté à cause de son identité de contre-sorcier. Mais en les accusant de sorcellerie, n'est-il pas en train de réaffirmer le lien qui les unit ?

9. La logique événementielle

Si, pour reprendre les concepts de M. Augé, la "logique des différences" se donne facilement à voir à travers l'usage des plantes, la "logique des références" à travers la conception de la personne, la "logique événementielle" est plus difficile à cerner.

Sans référence implicite au monde social, l'existence des **jinneesi-seytaaneeji** et des **sukunyaaBe** est tout au plus une croyance. Malheureusement, il est très difficile, pour l'observateur étranger, de percer le mystère des événements précis, et les bribes d'information que nous avons pu recueillir l'ont toujours été au cours de conversations anodines, sur le mode de la plaisanterie.

Nous avons fait quelques études de cas à l'hôpital psychiatrique de Fann, à partir de dossiers de malades Haalpulaaren que nous avons complétées par des entretiens avec les patients et leurs accompagnateurs. Mais le contexte de Fann est trop particulier pour servir de base à une étude concernant le Fuuta.

Nous avions d'abord pensé pouvoir remonter les filières thérapeutiques des malades hospitalisés, mais, assez vite, nous nous sommes rendu compte, que, dans bien des cas, le malade était incapable de répondre à nos questions et que l'accompagnateur présent n'était pas obligatoirement celui qui avait suivi le malade dans les thérapies qui avaient précédé son hospitalisation. De plus, il nous apparaissait difficile d'aller dans les villages des malades sans caution médicale ou autre, pour essayer de débrouiller l'écheveau des conflits internes à un lignage. Ces études de cas seront mises en annexe.

Ici, nous ferons état de conversations que nous avons eues avec Ibra, le **bileej** de Cubalel. Par discréction et aussi parce que ces conversations avaient un petit fumet de ragot, nous allons essayer de rendre le récit des interprétations d'Ibra à propos d'événements villageois et des environs

sans nommer personne.

X et Y, fulBe d'un même lignage, se disputent la chefferie villageoise. X tombe malade. Il a des vertiges, des pertes de mémoire et, de temps en temps, il délire. Il tarde à aller consulter un **bileejo** et lorsqu'il vient voir Ibra, il est déjà trop tard, il est déjà très atteint et tout ce qu'Ibra peut faire, c'est éviter que son état empire. X se retrouve débile léger et Y remporte la chefferie. Ibra commente durement l'échec de X qui s'est cru invincible parce qu'il avait déjà eu le pouvoir. "le pouvoir n'est pas fait pour les imbéciles et les niais". Les **sukunyaabe**, ses cousins Y, ont eu raison de lui en portant atteinte à son **Bernde** et en provoquant une perte de **hakkille**.

Une attaque en sorcellerie- anthropophagie met souvent en scène des conflits de pouvoir. Les puissants sont toujours considérés comme des sorciers, la puissance des uns se construit toujours au détriment de la puissance des autres. Mais les accusations ne portent que sur ceux qui sont en perte de vitesse, bien qu'elles puissent aussi se faire sentir de manière indirecte, comme dans l'exemple qui va suivre.

Une captive est accusée de sorcellerie par un voisin **tooroodo**. Le maître de la captive s'insurge contre cette accusation dont il sait qu'elle le vise lui. L'affaire est portée devant le tribunal coutumier, lequel convoque Ibra pour déterminer le bien-fondé de l'accusation. Ibra affirme que la captive n'est nullement une sorcière, et l'affaire en reste là.

Chacun, au village, sait que l'accusation de sorcellerie visait le maître de la captive et que c'est pour cette raison que celui-ci s'est si violemment insurgé contre l'accusateur. Ibra aurait sans aucun doute voulu rendre publique la véritable accusation mais cela ne lui était pas possible et il s'est réfugié dans le rôle de persifleur fustigeant en pensée les puissants qui se jouent de captifs impuissants. Néanmoins, la volonté de justice d'Ibra a eu raison du **tooroodo** présumé sorcier, dans la mesure où celui-ci est tombé malade quelques temps après et qu'il est mort quelques années plus tard alors qu'il avait perdu toute capacité physique. La lente dégra-

dation physique et mentale d'un individu est le signe qu'il est rongé par les sorciers, et cela est d'autant plus vrai pour une personne puissante et riche.

La perte de vitesse d'un lignage autrefois glorieux est le signe évident que ce lignage a été vaincu par ses propres armes qui, en matière de pouvoir, ne peuvent être que la sorcellerie. Le pouvoir temporel est toujours mal acquis. C'est du moins ce qui ressort de nos conversations avec Ibra. Un pouvoir fort est glorifié tant qu'il tient solidement en place mais, à la moindre faiblesse, il est piétiné et rejeté pour être assumé par un autre segment du lignage. Le pouvoir en tant que tel est recherché par tous et c'est le pouvoir personnifié qui provoque des rancoeurs. Le plus souvent, ce sont des rancunes intralignagères qui sont à la base des conflits villageois. Cubalel est un bel exemple de conflits intralignagers qui rongent les quatre lignages dominants. Les conflits internes débordent le cadre du lignage du fait des stratégies de clientèle que chaque segment de lignage pratique pour asseoir son pouvoir.

Nous n'entrerons pas dans le détail de ces querelles, pour ne pas dévoiler les misères de chacun. Mais Cubalel n'est nullement un cas d'espèce, il suffit de lire O. Ba (1971) pour s'en convaincre et savoir que cette situation n'est pas dûe à un phénomène d'acculturation. Depuis longtemps, les conflits de pouvoir à l'intérieur d'un lignage sont à l'origine de beaucoup de migrations. Evidemment, de nos jours, la fuite vers des terres neuves n'est plus possible et la suppression pure et simple du candidat rival est toujours une affaire délicate ; c'est peut-être ce qui explique le caractère exacerbé et destructeur des tensions qui sévissent dans toute la région du fleuve.

Mais l'attaque en sorcellerie ne traduit pas toujours des conflits d'ordre politique. Elle peut concerner des relations lignagères et, dans ce cas, l'accusation de sorcellerie met en cause le matrilignage. Les cas que nous avons observés à Fann sont très clairs (cf. annexe). De même, les confidences reçues des *bileeBe* ainsi que les observations que nous avons faites nous-mêmes dénoncent le matrilignage.

Dans la société patrilineaire haalpulaar, le matrilignage a peu de pouvoir reconnu publiquement, et c'est sans doute pour cette raison qu'on lui attribue un pouvoir caché de sorcellerie. Ce pouvoir est perçu comme un pouvoir féminin, qui se transmet par voie utérine (cf. schéma p. 311) Néanmoins, les accusations de sorcellerie visant le matrilignage suivent les mêmes règles que celles régissant les accusations intralignagères. Elles visent des segments de lignage faibles et nos observations corroborent l'idée que la plupart des lignages accusés sont des lignages faiblement représentés dans les villages concernés. Il est vrai qu'il est difficile d'accuser un matrilignage fort dont les ramifications recoupent bien souvent celles du patrilignage.

Une jeune femme tombe en syncope lors d'une crise de possession par les **sukunyaabe**. Un contre-sorcier la ranime et elle accuse sa tante maternelle de l'avoir ensorcelée. Celle-ci, ainsi que la mère de la jeune femme, sont étrangères au village où elles se sont mariées. Par ailleurs, même dans leur village d'origine, elles n'appartiennent pas à un grand lignage. L'intérêt de ce cas réside dans le fait que l'accusation a touché successivement plusieurs personnes, avant de dénoncer la tante maternelle. En effet, avant d'accuser le matrilignage, le patrilignage de la jeune femme a été soupçonné à cause d'un antécédent de troubles mentaux dans la génération antérieure à la sienne. Mais les soupçons se sont très vite portés ailleurs, car la tante paternelle "folle" avait fait un beau mariage et le lignage paternel était un lignage important au village. Par ailleurs, il est incongru d'accuser son patrilignage de sorcellerie.

Pour résumer, si la sorcellerie dénonce un conflit à l'intérieur d'un matrilignage, elle est aussi l'expression d'un conflit de pouvoir où les faibles sont toujours les accusés même si l'opinion publique veut que les puissants soient des sorciers. Tout comme on ne prête qu'aux riches, on accuse les faibles pour ne pas voir l'accusation se retourner contre soi. Le cas précédent montre bien que la procédure d'accusation est une partie de bras de fer pour tout le monde et la victime peut à tout moment se retrouver en position d'accusée. L'accusation de sorcellerie

est aussi dangereuse qu'une accusation de viol dans nos pays. Elle peut toujours se retourner contre la victime. Dans les deux cas, il faut moins apporter des preuves de la culpabilité de l'autre que des preuves de sa propre innocence.

Aujourd'hui où le pouvoir lignagé baisse les bras devant le pouvoir bureaucratique, les accusations publiques de sorcellerie ont cédé la place à la rumeur, dont la force est plus perfide que celle d'un procès. Jadis, le sorcier démasqué qui se soumettait à la thérapie du contre-sorcier était blanchi. Il pouvait aussi préférer émigrer. Actuellement, nous assistons à une prolifération des soupçons de sorcellerie qui semblent devenir l'échappatoire aux malaises contemporains. Alors même que cette catégorie du malheur n'a plus sa raison d'être dans une société en voie d'atomisation, alors que l'appartenance politique mobilise plus les esprits que l'appartenance lignagère, cette catégorie du malheur l'emporte sur les autres catégories pour les dominer. Le processus d'acculturation n'a pas transformé la perception objectale de la sorcellerie. Même s'il n'existe plus de réunions villageoises où le **bileejo** de passage montrait du doigt les **sukunyaaBe** en les paralysant dans leurs gestes ou en les transformant en vautour sous les yeux des badauds, les Haalpulaaren continuent d'extérioriser le mal. Pour eux, il n'y a pas introjection d'une faute. La qualité de sorcier apparaît comme une mauvaise fortune indépendante de la volonté humaine. S'il y a faute, c'est d'abord pour les musulmans la faute originelle des descendants des **sukunyaaBe** qui ont bu les premiers le sang de Mahomet, geste qui a condamné leurs propres descendants à devenir des buveurs de sang. Plus récente, la faute a pu être commise par des parents adultérins, par une mère inconsciente des dangers de la brousse ; bref, la faute n'est jamais imputable au sorcier qui n'est que l'instrument du destin.

Si nous avions à faire le portrait-robot d'un sorcier et d'une victime de sorcellerie, le portrait de la victime mettrait en lumière tous les signes évidents de la faiblesse sociale (femme-enfant-captif) tandis que le portrait du sorcier révèlerait une personnalité sociale dotée de tous ses attributs idéaux (richesse - force de caractère - générosité).

A chaque fois qu'il nous a été donné de faire la connaissance d'un accusé de sorcellerie, ou d'en entendre parler, c'était toujours la supériorité de son caractère, de son langage, de ses revenus qui était contestée. Les personnes accusées de sorcellerie ont parfois l'apparence de la force et de l'immunité sociale, mais elles en ont seulement l'apparence puisque le soupçon de sorcellerie est déjà la preuve d'une faille dans l'édifice social du sorcier présumé. Toutefois, ce portrait de sorcier ne rend compte que de la physionomie du sorcier 'politique'. Il existe d'autres figures de sorcier dont le **cuballo**, le pêcheur, constitue l'exemple type. Il s'agit alors d'une personne aimant la bravade, parlant haut et fort, discourant à tort et à travers, ne craignant jamais de perdre la face en public. Bien souvent, cette attitude de "marchand de poisson," ou pour traduire en pulaar, du pêcheur **cuballo**, nous a laissée perplexe : s'agissait-il d'un comportement stéréotypé des **subalBe**, reconnus comme étant des sorciers de naissance, ou s'agissait-il d'un comportement stéréotypé des **sukunyaaBe** eux-mêmes, auxquels l'opinion publique rattache les **subalBe** ?

Cette attitude pourrait être mise en relation avec la place particulière que ce groupe occupe dans la société haalpulaar. En effet, les **subalBe** participent des **rimBe** et ont une activité professionnelle spécialisée. Ils possèdent ainsi une ambiguïté statutaire qui les rapproche peut-être de l'ambiguïté du sorcier.

III - LES ENJEUX SOCIAUX DES CATEGORIES CAUSALES

Le système étiologique haalpulaar comprend trois grandes catégories causales auxquelles on peut, a posteriori, par l'étude d'épisodes de maladie, attribuer des enjeux sociaux différents.

A travers notre étude circonscrite à Cubalel et aux villages environnans, il est apparu de l'attitude des malades et du discours des thérapeutes que chacune de ces catégories causales avait un enjeu social particulier.

1. La sorcellerie anthropophagie

La catégorie causale sorcellerie-anthropophagie qu'on attribue, a priori, à une attaque à l'intérieur du matrilignage peut aussi être rapportée à un conflit interlignager (1).

Ces attaques en sorcellerie entre personnes appartenant à des lignages différents ne passent pas obligatoirement par un intermédiaire appartenant au lignage de la personne visée grâce à la complicité qui unit les membres de la société des sorciers. Ce genre d'agression (plus proche du domaine de la "Sorcery") peut exprimer des conflits qui se greffent dans les relations de clientèle. Il peut aussi marquer des conflits entre égaux statutaires qui n'osent pas s'affronter directement et qui prennent pour cible une personne entretenant des rapports privilégiés avec la personne réellement visée dans l'attaque en question.

Nous avons vu le cas d'un **nyeenyo** qui ensorcelait un **tooroodo** parce que celui-ci refusait de lui donner le cadeau auquel il avait droit : un autre cas concernait un **maccudo** qui ensorcelait une jeune **tooroodo** qui refusait d'entretenir avec lui des liens de parenté dans une ville où ils étaient unis du fait de leur appartenance au même village d'origine. A Cubalel, les luttes intestines de pouvoir sont généralement des luttes intralignagères entre frères réels et classificatoires et, bien que le matrilignage n'apparaisse pas dans ces conflits, c'est à des agressions de sorcel-

(1) Nous employons le terme lignage au sens de **lenyol**, c'est-à-dire dans son sens le plus général.

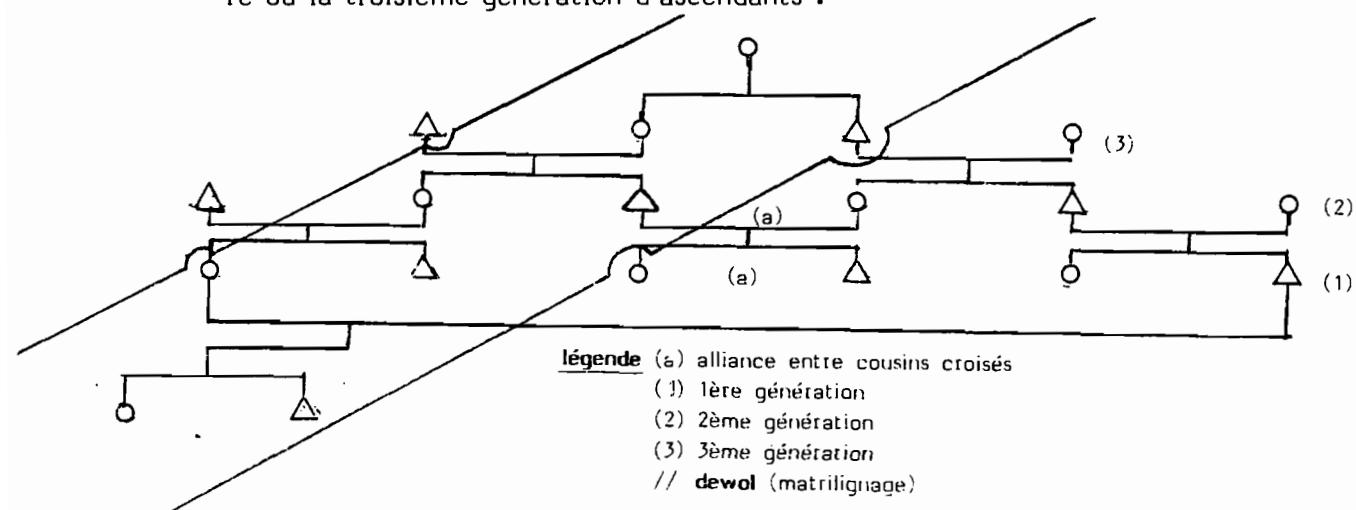
lerie qu'on fait allusion lorsque les choses se gâtent.

La catégorie causale de sorcellerie-anthropophagie semble marquer des conflits d'ordre lignager où la lutte pour le pouvoir n'est pas indifférente. L'individu qui tombe en crise (*o yaani*) marque ainsi son rapport conflictuel à un lignage, lequel peut être ses propres segments matrilinéaires, patrilinéaires, ou un lignage entièrement différent. La victime de sorcellerie se débat avec sa personne lignagère ou statutaire dans un rapport de pouvoir ou de dépendance et de devoir.

Les victimes de sorcellerie sont soit les plus faibles, soit les plus forts. Dans l'agression des sorciers, transparaît l'horreur des extrêmes. Une personnalité trop bonne ou trop méchante, trop riche ou trop pauvre, suscite le soupçon de sorcellerie. C'est l'extrémisme d'une position sociale qui favorise les attaques et les accusations de sorcellerie.

L'enjeu lignager transparaît dans la façon dont l'entourage fait corps autour de la victime de sorcellerie. La parenté utérine va très vite chercher des remèdes auprès du contre-sorcier, tandis que le patrilignage récalcitrant à accepter la sorcellerie qu'il juge barbare, cherche l'appui des marabouts. Le patrilignage est d'autant plus mal à l'aise dans des affaires de sorcellerie que le soupçon dont souffre le segment matrilinéaire est néfaste à l'équilibre lignager : d'une part, la lutte entre le matri-lignage et le patrilignage est malsaine car elle s'attaque aux rapports d'alliance, d'autre part, ces mêmes rapports d'alliance sont à la base de rebondissements dans les accusations qui peuvent aussi toucher le segment patrilinéaire.

Avec le mariage entre cousins croisés, il est fréquent que deux fractions de lignage possèdent un tronc matrilinéaire commun dès la première ou la troisième génération d'ascendants :



En outre, les relations interlignagères, notamment entre grands-parents et petits-enfants, peuvent être tendues en raison du mariage symbolique (qui se traduit par des relations de plaisanterie) qui unit grand-mère et petit-fils d'un côté et grand-père et petite-fille de l'autre. On prête souvent aux grand-mères maternelles l'intention de dévorer leurs propres petits-enfants. Selon Y. Wane (1969 : 92) c'est le rapport incestueux qui transparaît dans le mariage symbolique entre les descendants et leurs descendants et qui crée une tension entre descendants de même sexe. En effet, si l'alliance entre personnes de génération différente est prohibée, celle entre personnes appartenant à la même génération est totalement approuvée. Le mariage entre un homme et la fille de son oncle maternel est particulièrement recherché même si l'alliance avec la fille de la tante paternelle est aussi très fréquent. Néanmoins, ces mariages consanguins inaugurent moins des relations de parenté qu'ils ne les font durer. Ces alliances entre cousins croisés sont toutefois fragiles à cause de l'appartenance lignagère commune aux deux époux qui se considèrent comme des égaux, donc comme des rivaux. En effet, la parenté patrilatérale qui unit un homme à la fille de son oncle paternel est une parenté fondée sur la compétition des **biBBé baaba** (enfants du père), qui s'oppose à celle des **biBBé yumma** (enfants de la mère) qui, eux, entretiennent une relation plus affective. Nous pensons que c'est pour cette raison que le mariage avec la fille de l'oncle maternel paraît plus séduisant. Cependant, il n'existe pas vraiment de mariage préférentiel homogène au Fuuta (1) et les stratégies matrimoniales répondent à la grandeur que s'assigne chaque segment de lignage. Lorsque c'est la ligne matrilinéaire qui est la plus glorieuse, c'est au sein de celle-ci qu'un homme cherche une épouse. Par contre, si c'est le patrilignage qui domine, il cherche l'alliance en son sein. Mais dans l'un et l'autre cas, l'homme a du mal à asservir son épouse dans la mesure où elle lui est égale sinon supérieure de par sa condition. C'est pourquoi l'alliance intralignagère est à la fois considérée comme un atout (fructification du lignage) et un désavantage (la discorde ménagère risque toujours de s'étendre sur l'ensemble du lignage). Les enfants issus de ces alliances consanguines peuvent en être les victimes au travers d'épisodes de maladie que les thérapeutes consultés traduisent en terme de sorcellerie-anthropophagie. De la même façon, un segment de lignage sous-représenté dans un village,

(1) D'autre part, l'Islam a apporté le mariage de type arabe, c'est-à-dire entre cousins parallèles patrilatéraux. Les Haalpulaaren privilégient toutes les alliances consanguines qu'elles soient entre cousins parallèles ou cousins croisés.

donc faible socialement au regard de la communauté, peut donner lieu à des soupçons de sorcellerie. C'est d'ailleurs ce dernier phénomène qui a semblé le plus fréquent d'après nos enquêtes. A ce propos, un épisode douloureux auquel nous avons assisté nous semble devoir être conté :

Dans un village X, un homme d'une trentaine d'années était en train de se laisser mourir par désespoir de ne trouver aucun remède à la maladie qui avait débuté il y avait plusieurs années, à son retour d'un séjour dans les pays d'Afrique centrale. Il avait alors des boutons purulents au cou qui avaient mis plusieurs années à se cicatriser, après qu'il eut suivi maints traitements dont ceux de la médecine cosmopolite. Malheureusement, une rechute de ce qui paraissait être une résurgence de son ancienne maladie et qui se traduisait maintenant par de violentes expectorations, le laissait sans force et sans goût de vivre. Il était soutien de famille et avait pour seuls parents au village de lointains cousins matrilinéaires qui essayaient de le décider à se rendre à l'hôpital où il refusait de retourner pour y avoir trop souffert précédemment. Un de ses parents maternels venait nous donner régulièrement de ses nouvelles et nous finîmes par être excédée par la passivité villageoise face à ce cas tragique, ce, d'autant plus que nous sentions confusément que le village aurait voulu que nous prenions en charge la destinée du malade en le transportant de force à l'hôpital le plus proche - ce que nous aurions fait sans hésiter si nous n'avions pas appris que, le jour de notre arrivée, les médecins des grandes endémies étaient dans le village et que personne n'avait osé braver la volonté du malade qui se refusait à consulter qui que se soit. Quand nous avons interrogé notre informateur sur les raisons qui le poussaient à ne rien faire contre la volonté de son cousin maternel, il nous a répondu qu'il ne voulait pas risquer d'être soupçonné de sorcellerie si le malade venait à mourir. Selon lui, seuls des parents patrilinéaires auraient pu intervenir contre la volonté du malade, sans craindre de représailles.

Quelques jours plus tard, l'homme est décédé et nous avons appris par ailleurs que les symptômes du mal eux-mêmes n'étaient pas étrangers à la passivité villageoise ; les expectorations de pus et de sang sont aussi des signes de sorcellerie. Nous pensons que cet homme est mort de tuberculose, encore que le mot *Doyru* n'ait jamais été prononcé pendant

notre séjour dans ce village. **Doyru** est le mal dont on ne fait jamais état publiquement même si la toux (**Dojo**) est un symptôme banalisé dans la vie quotidienne. **Doyru** est une maladie qu'on refuse d'avouer parce qu'elle est immédiatement rattachée à la sorcellerie-anthropophagie dont elle est à la fois un signe et une preuve.

2. Les génies et les diables

La catégorie causale des génies et des diables est prédominante dans le système étiologique des marabouts de la région. La rencontre des génies et des diables est plus le fait de la transgression, volontaire ou non, d'un ensemble de règles du code social, que le résultat de conflits entre personnes. En effet, l'Islam admet qu'il existe un monde non domestiqué d'êtres surnaturels qui ont leurs lieux propres, distincts du monde domestiqué villageois. Cependant, il existe des interférences entre ces deux mondes, à la fois dans l'ordre spatial et dans l'ordre temporel. C'est ainsi que certains arbres domestiques (tamarinier et jujubier), certains lieux-limites (le fleuve, la brousse) et certains lieux communautaires (les places publiques, le marché), sont des espaces indifférenciés (au sens où ils n'appartiennent en propre ni aux humains ni aux êtres surnaturels), des lieux de passage pour les uns et pour les autres. C'est le temps qui règle l'occupation de ces espaces et si les êtres humains possèdent la grande majorité des heures qui jalonnent la journée, les heures frontières qui signent le passage de l'aube, de la mi-journée et du crépuscule sont des heures qui appartiennent aux êtres surnaturels, lesquels possèdent en outre le temps nocturne. Quiconque transgresse ce découpage du temps et de l'espace est susceptible de faire des rencontres surprenantes, voire "sidérantes".

Ainsi, la rupture ou plutôt la transgression d'interdits concernant la spatialisation et la temporalisation du monde, peut être à l'origine de l'intervention des génies et des diables. Toutefois, le choix de cette catégorie causale ou du moins son intervention rapportée à une transgression de la règle sociale, est rarement un choix effectué *a priori*, mais rétrospectivement pendant la cure. D'autre part, la transgression d'un interdit ne suffit pas à expliquer le choix de cette catégorie causale. Les interdits dont il est question sont moins des interdits créant l'ordre

social que des interdits délimitant un cadre dans lequel les activités humaines doivent prendre place. Avoir des rapports sexuels dans la brousse, c'est quitter la catégorie des humains pour s'affilier à celle des êtres de la brousse. L'existence d'interdits spatio-temporels permet de fixer les limites entre le monde social des humains et le monde surnaturel et sauvage des animaux et des génies.

Ce n'est jamais un interdit majeur comme l'inceste auquel il est fait allusion pour expliquer l'attaque des génies et des diables. Ce sont des interdits plus ou moins graves, dont la transgression est plus ou moins bien supportée, selon la personnalité du déviant. En fait, nos enquêtes ont montré que la catégorie causale des *jinneeji-seytaaneeji*, dont l'agent principal est le vent (*hendu*), touchait, dans la plupart des cas, des individus en désaccord avec leur propre personne. C'était la crainte d'être en défaut, plus qu'une faute réelle, qui était à l'origine de sensations de lourdeur ou de fourmillement dans le corps, d'un enflement suspect de certains membres ou du corps tout entier, et de douleurs indéterminées. Les victimes des génies sont pour beaucoup de vieilles femmes dont l'existence est restreinte désormais à l'écoute de leur propre corps puisque leurs enfants sont dispersés, leur dernier mari enterré et qu'elles n'ont plus de raison sociale de vivre, sauf à traquer les créatures maléfiques qui les persécutent.

L'enjeu social d'une explication du malheur par l'attaque des génies et des diables nous semble être ce rapport de l'individu à sa propre image, de sa solitude face à l'Autre indifférencié, indifférencié parce que la relation sociale est ténue ou qu'elle est 'démocratisée' par l'Islam. Si cette catégorie causale est privilégiée par les marabouts, bien que l'image du génie soit plurielle, c'est parce que l'Islam édicte l'uniformisation des individus à travers le respect de la *sharya*. Tous sont égaux devant Dieu et la relation primordiale est la relation que chaque individu entretient avec le divin. Mais sans doute parce que les principes d'intériorisation de la foi et d'immanence n'appartiennent pas aux schémes de la pensée pré-islamique, la relation au divin reste superficielle. Cependant, les génies et les diables représentent l'aspect le plus individualisant de la relation sociale. Dans le discours des marabouts et des guéris-

seurs, c'est la relation individuelle qu'entretient la victime avec son ravisseur qui est mise en lumière : relation de personne à personne entre le génie et sa victime puisque celui-ci lui parle, la séduit, s'en fait une alliée ou, au contraire, la paralyse, la sidère de peur. Dans les deux cas, la victime perd toute capacité de jugement (**hakkille**). A la limite, nous pourrions dire que l'agression par les génies et les diables entraîne chez leurs victimes un désapprentissage de la pratique sociale générale : les conduites extrêmes des victimes des génies (aphasie totale ou au contraire délire verbal accompagné de violence physique), traduisent le désarroi de celui qui ne sait plus qui il est ni ce que renvoie son image au monde social.

D'ailleurs, bien des récits de thérapeutes rendent compte de cette situation limite que constitue la rencontre des génies qui, lorsqu'elle est positive, se termine par la résurrection, la renaissance de la victime, amorçant ainsi pour elle une nouvelle identité, celle de thérapeute. Les thérapeutes associent souvent la notion de don individuel à une rencontre et à un pacte avec les génies. Réaffirmer les limites du monde social, de l'identité personnelle nous paraît être l'enjeu de cette représentation du malheur.

3. La magie interpersonnelle du maraboutage

Contrairement aux deux catégories causales précédentes qui font intervenir des êtres surnaturels, la catégorie causale du maraboutage laisse clairement entrevoir qu'il s'agit d'une agression entre individus réels. Le maraboutage renvoie à des conflits interpersonnels entre individus occupant le même rang social. C'est la concurrence, la compétition et la rivalité qui sont le moteur de cette agression. Dans la société haalpulaar qui est très stratifiée, les rapports entre égaux sont extrêmement tendus et ils relèvent du défi permanent dans la mesure où cette relation de compétition permet à la personne sociale de renforcer les atouts inhérents que sont la naissance et le statut. Tout en étant fortement influencé par les contraintes lignagères et statutaires, ou justement à cause de ces contraintes, l'individu cherche à se démarquer de ses pairs sociaux grâce à la magie interpersonnelle. On fait appel à elle dans les

domaines qui ne sont pas quadrillés par des règles explicites, soit que ces domaines aient un semblant d'autonomie, soit qu'ils soient nouvellement intégrés à l'habitus social. C'est pourquoi les phénomènes d'acculturation et de transformation des usages sociaux provoquent une prédominance de cette catégorie du mal en milieu citadin où il faut beaucoup plus lutter contre l'animosité d'un voisin ou d'un collègue de travail que protéger un lignage dont l'influence tend à s'amenuiser dans la vie moderne.

Au Fleuve, où la modernité et son prestige n'influencent guère la vie de ses habitants, le maraboutage rend compte des rivalités qui existent entre co-épouses, entre hommes courtisant la même femme, entre élèves briguant la meilleure place. Mais la rivalité première est celle qui existe entre rivaux oedipiens tels que les situent MC et E. Ortigues dans Oedipe africain. Rivalité inconsciente qui débouche sur une rivalité consciente entre "frères sociaux", c'est-à-dire entre égaux chez qui la magie interpersonnelle régule les relations.

D'une manière générale, le maraboutage concerne la réussite sociale qui se traduit, dans le langage du pouvoir moderne, par un emploi important et la richesse matérielle, jadis comptée en têtes de bétail mais aujourd'hui comptée en nombre de véhicules et de villas. Le maraboutage est un défi lancé aux difficultés structurelles qui peuvent freiner l'ascension d'une personne. Mais, au lieu de s'en prendre à ces structures encombrantes, elle s'en détourne pour se mesurer à des égaux, pour leur prendre ou détourner à son profit ce que sa naissance, son statut et ses capacités naturelles n'ont pas réussi à lui donner.

Le maraboutage est moins associé à des épisodes de maladie qu'à des comportements inhabituels ou à une succession d'événements malheureux pour un individu : une personne qui s'est toujours montrée courtoise, respectueuse des autres et qui se montre soudain, sans raison apparente, emportée et vindicative, est soupçonnée d'avoir été maraboutée. Le même diagnostic est prononcé pour un artisan habile qui devient maladroit. La brusque incohérence des propos et des actes renvoie aussi au maraboutage. Les troubles psychiques causés par le maraboutage sont rares, mais très difficiles à soigner, disent les **bileeBe** : inversion des qualités person-

nelles, retournement de la tête (**hoore rufnde**), le maraboutage agit moins sur les composantes de la personne que sur les événements qui la touchent. C'est de cette manière que sont analysés les événements malheureux qui touchent un individu. L'accumulation de désagréments renvoie aussi à la catégorie causale du maraboutage.

4. Les thérapeutes face aux catégories causales

Chaque thérapeute se réfère aux catégories causales en fonction de ce qu'il considère être sa spécialité. Le contre-sorcier étant compétent dans le domaine de l'élimination des sorciers, c'est tout naturellement qu'il privilégiera la catégorie causale qui s'y rapporte. Pour le marabout, le monde maléfique se résume à l'action des mauvais génies et à la magie interpersonnelle pratiquée par les mauvais musulmans. La catégorie des sorciers n'appartient pas au monde islamique dont le marabout se fait le défenseur. En conséquence, les maléfices attribués aux sorciers par les **bileeBe** sont, soit ignorés par le marabout, soit attribués aux génies et aux démons. Le marabout réduit ainsi le discours étiologique haalpulaar à deux catégories du malheur pour lesquelles Dieu n'est pas directement responsable.

Le recours à une telle catégorie causale plutôt qu'à une autre, tout en exprimant des "spécialités thérapeutiques", traduit les préoccupations et les fonctions sociales de chaque thérapeute. Les catégories causales fonctionnent *a priori*, selon le thérapeute auquel s'adresse le malade. Un marabout ne fait jamais un diagnostic renvoyant à la catégorie des sorciers. De la même façon, un **bileejo** ne posera pas un diagnostic d'attaque par les génies si les symptômes qui signent d'habitude cette attaque ne sont pas présents. La magie interpersonnelle est commune aux deux types de thérapie même si la relation entre égaux n'a pas la même importance pour l'une et l'autre. En effet, pour les marabouts qui prônent un certain démocratisme religieux, la relation entre égaux est la relation interpersonnelle la plus importante puisque tous les hommes sont égaux devant Dieu. Elle est la relation première. Pour les thérapeutes pré-isla-

miques, la magie interpersonnelle traduit un type de conflits parmi d'autres - celui entre égaux statutaires - et les relations interlignagères que traduit une attaque de sorcellerie sont aussi importantes. En outre, le **bileejo** représentatif de la médecine pré-islamique reconnaît l'importance des conflits intérieurs à la personne qu'il ramène à la catégorie causale des génies, catégorie que les marabouts ont voulu enfermer dans le domaine de leur seule compétence en l'intégrant à leur logique de la foi.

Le discours causal le plus complet est sans nul doute celui du **bileejo** car il est adapté aux principes sociaux qui fondent la société haalpulaar. Ses catégories causales différencieront renvoient à des facettes de la vie sociale : la verticalité du lignage, l'horizontalité de la relation interpersonnelle et la réflexivité de la relation intrapersonnelle sont inscrites dans les catégories causales auxquelles le **bileejo** se réfère. Le marabout, par le choix restreint des catégories causales qu'il utilise, donne une vision incomplète du monde haalpulaar. La pensée islamique a cherché à transformer la relation verticale lignagère en une relation transcendante des hommes au divin, dans laquelle tous les hommes ont le même statut. L'uniformisation du statut a eu son heure de gloire durant la "révolution maraboutique" mais elle a été très vite remplacée par la différenciation sociale antérieure, avec quelques glissements interstatutaires, et c'est toujours le lignage qui domine la vie politique villageoise futankaise, même s'il est antagoniste aux nouvelles instances du pouvoir bureaucratique, lequel revêt cependant une forme lignagère à l'échelle villageoise. A l'inverse, dans les centres urbains, la disparition du lignage en tant que force politique et principe de cohésion sociale, facilite la prédominance des catégories causales du marabout : l'état d'impureté et la magie persécutrice sont les thèmes récurrents dans l'explication du malheur et de la maladie que donnent les citadins. Nous assistons en ville à une uniformisation des catégories causales au profit du maraboutage. C'est pourquoi les marabouts spécialistes du **lasrari**, les **joom Bayre fulBe** et les magiciens de toutes les régions convergent vers les villes pour y faire fortune. La magie est transethnique et le marabout qui possède la magie de l'écriture n'hésite pas à lui associer le pouvoir des végétaux. D'un autre côté, les charlatans ont compris que pour toucher un public hétérogène, l'alibi islamique était la meilleure carte de visite

pour attirer une clientèle crédule. L'interprétation par le maraboutage et par les génies et les diables, dépasse le cadre lignager, statutaire et ethnique, et permet de rendre compte des conflits sociaux modernes.

Pour résumer, la conception maraboutique individualiste et uniformisante de la personne s'oppose à la conception lignagère différenciée pré-islamique bien que les deux se rejoignent dans leur vision identique de la personnalité à laquelle renvoie la catégorie de magie interpersonnelle.

L'opposition entre le marabout et le **bileejo** réside moins dans leurs pratiques médicales que dans la conception du monde auxquelles elles renvoient, bien qu'il y ait des aires communes.

La vision islamique individualiste mais indifférenciée de la personne et une vision traditionnelle communautaire mais différenciée, sont paradoxales lorsqu'on examine les modes d'acquisition du savoir thérapeutique chez le marabout et chez le contre-sorcier.

IV - LES MODES D'ACQUISITION DES DIFFERENTS SAVOIRS

Le savoir maraboutique peut s'acquérir à l'intérieur du lignage, surtout dans les premières années d'apprentissage. Mais la validation des connaissances se fait toujours auprès d'un marabout étranger au lignage même si, la plupart du temps, les marabouts appartiennent au lignage extensif des **tooroobe**. L'apprentissage du savoir coranique créé des liens de type vertical entre le marabout et son **taalibe** et des liens de type horizontal entre condisciples. C'est le rapport vertical de l'élève à son maître qui inaugure la chaîne de transmission du savoir qui remonte à des figures célèbres de l'Islam, validant ainsi l'enseignement reçu.

Les chaînes de transmission du **wird** confrérique tijiane sont l'exemple le plus simple de cette relation qui lie le marabout à l'instigateur d'un nouveau rite islamique, Cheikh Tijane.

Exemple



Cette chaîne de transmission du **wird** n'est nullement lignagère. Cependant les chaînes de transmission du savoir peuvent recouper d'autres types de relations. Ainsi à BarooBe, la plupart des marabouts qui ont étudié chez **ceerno** Bokar Kan, installé à Kaedi, ont envoyé à la mort de celui-ci, leurs cadets et leurs enfants chez son héritier spirituel, **ceerno** Aamadu Nene Bah. D'autre part, nous avons vu dans le chapitre 6 que les réseaux maraboutiques englobent des réseaux d'apprentissage et des réseaux d'alliance, formant ainsi une communauté maraboutique. Dans les faits, l'apprentissage du savoir coranique suit des voies toutes tracées

qui lui sont pré-existantes et qui reposent sur des relations interlignagères. Les marabouts forment ainsi une communauté qui voit son fondement dans la foi religieuse mais aussi dans les liens d'apprentissage et dans l'alliance matrimoniale. L'individualisme indifférencié qui ressort de l'explication islamique du malheur est contrebalancé par l'esprit confrérique différencié vers lequel tend la logique islamique. Ainsi, l'Islam qui prône une uniformisation des statuts au profit du sien - celui de quémandeur de Dieu - a seulement réussi à s'instaurer comme nouveau groupe statutaire dominant au temps des Almamys. C'est pourquoi l'acquisition du savoir coranique renvoie à une succession de chaînes dans lesquelles les marabouts se renvoient les uns aux autres, créant ainsi une communauté de personnes dont le principe de cohésion est la foi religieuse. Cette communauté est régie par des relations de savoir et des relations matrimoniales.

A l'inverse, l'acquisition du savoir pré-islamique ne crée jamais une communauté de **bileeBe**, même si elle passe par la voie lignagère. La transmission est verticale à l'intérieur du lignage et il n'y a jamais qu'un seul élu par génération de vivants. D'autre part, c'est bien plus l'expérience singularisante de la maladie qui pousse une personne à entreprendre l'apprentissage du "métier" de **bileejo**. Bien que la fonction du **bileejo** soit essentiellement de soigner les maux lignagers, le contre-sorcier se singularise dans sa méthode d'apprentissage. Il n'existe pas de communauté de **bileeBe**, même parmi ceux qui ont étudié auprès du même maître. Contrairement aux marabouts qui se réfèrent constamment à leurs chaînes d'apprentissage et au principe de cohérence que fonde la loi islamique, le **bileejo** singularise, individualise son expérience, en premier lieu grâce à la maladie, en second lieu en mettant en avant des dons individuels qui viennent compléter le savoir lignager pour ceux dont la fonction thérapeutique est une fonction lignagère. Les **bileeBe**, même s'ils sont fréquemment **subalBe** ou **fulBe**, peuvent appartenir aux autres statuts grâce à la maladie qui est un facteur de démocratisation encore que des maux spécifiques puissent être rattachés à certains statuts.

V - DE LA FRAGILITE DES OPPOSITIONS BINAIRES DANS UN SYSTEME MIXTE

Avant d'aller plus loin dans le décortiquage des oppositions binaires qui caractérisent le marabout et le **bileejo**, voici un tableau récapitulatif de ces oppositions :

	MARABOUT	BILEEJO
Catégorie causale dominante	génies et diables	sorcellerie
enjeu social dominant	la personne	le lignage
mode d'apprentissage	chaîne communautaire et lignagère	maladie singulière
type de savoir	savoir savant	savoir secret
techniques employées	écritures	paroles - plantes

A cette série d'oppositions on pourrait être tenté d'ajouter la classique opposition magie/religion, la magie étant du côté du **bileejo** et la religion du côté des marabouts. Malheureusement, cette opposition n'a pas plus de sens ici qu'ailleurs puisque les marabouts n'ont pas l'apanage de la foi. De plus, l'écriture coranique est manipulée à des fins matérielles, comme n'importe quel autre objet magique. D'autre part, la détention d'un savoir secret n'est pas réservé aux **bileeBe** : parmi les marabouts, les **joom lasrari** se distinguent des autres marabouts par leurs connaissances secrètes qui exigent les mêmes dons que ceux mis en avant par certains **bileeBe** (**hoore mawnde**).

Le marabout et le **bileejo** ont tous deux l'expérience de l'individua-

lisme : pour le premier, c'est la foi qui est individualisante tandis que pour le second, c'est la maladie qui singularise. De la même façon, tous deux se retrouvent face au lignage : le **bileejo** dans sa pratique thérapeutique, le marabout dans son apprentissage.

1. Parole/Ecriture

La parole et l'écriture sont deux outils intellectuels qui permettent à la pensée de s'exprimer. Nous admettons avec J. Goody (1968) que l'écriture et l'oralité sont deux modes littéraires différents, même si, dans la société haalpulaar, ils ne sont guère opposables du fait que l'Islam au Fuuta a donné une "culture écrite restreinte" (Goody 1968 :)

a) L'écriture, apanage des marabouts

L'écriture est apparue au Fuuta en même temps que l'Islam dont elle a été le véhicule. Jusqu'à l'introduction de l'écriture alphabétique latine au temps de la colonisation française, les marabouts étaient les détenteurs de ce moyen d'expression qu'ils réservaient à la pensée religieuse même si l'utilisation de l'écriture arabe a servi d'autres domaines de la pensée intellectuelle. Mais ceux-ci se rapportaient toujours de près ou de loin à la pensée religieuse. L'inscription des généalogies permettait de créer ou de re-créer l'histoire des familles maraboutiques en les rattachant à la famille du Prophète. L'écriture des généalogies s'opposait à la tradition des généalogies orales qui étaient publiques et permettaient des fluctuations du récit en fonction des auditeurs auxquels le griot généalogiste avait affaire. Cependant, l'histoire écrite, sans être publique, était aussi sujette à des distorsions, comme le montrent les disputes à ce propos (ex : des Haydara de CiiloN qui refusent de montrer leurs livres familiaux depuis que Cheikh Muusa Kamara qui était venu les interroger, avait écrit que leur généalogie était douteuse). Ce qui distingue les récits historiques oraux de l'histoire écrite, c'est que les premiers sont difficilement contestables, dans la mesure où ils s'adaptent au public qui les écoute, contrairement à l'histoire écrite qui ne peut se transformer en fonction de ses lecteurs. La logique du doute et de la contestation peut alors se donner libre cours, pour reprendre les oppositions de Horton

entre pensée "ouverte" et "fermée" (1968).

Au Fuuta, où les deux systèmes de pensée coexistent avec, cependant, une nette prédominance de l'oralité, il convient de voir à quelle part de l'activité humaine se consacre chacune de ces techniques.

Nous avons vu que l'écriture était le moyen privilégié par le marabout dans sa pratique religieuse. L'écriture lui permet de fixer sur des tablettes les versets coraniques que les **taalibe** apprennent. Elle lui permet aussi de recopier le Koran et d'autres livres saints auxquels il se réfère dans son exercice de la foi. Les livres coraniques ont toujours été peu nombreux, mal diffusés, et l'activité de recopiage était importante pour les **taalibe** qui voulaient pouvoir disposer d'un savoir à portée de main. Le recopiage avait aussi pour fonction d'activer la mémorisation du Koran car, bien que l'écriture soit une technique qui permet un relâchement de la mémoire, les marabouts encouragent vivement la faculté de mémorisation qui est indispensable pour acquérir le diplôme **lydias**. La pratique orale du Koran est très valorisée par les marabouts qui insistent autant, sinon plus, sur la nécessité d'avoir un beau débit que sur celle d'avoir une belle écriture.

De la même façon, l'usage thérapeutique de l'écriture n'est pas opposé à une activité orale dont il est le complément : au moment où le marabout écrit le verset coranique protecteur sur une feuille de papier, il le récite en même temps à voix basse, à la manière des incantations que murmurent les **bileeBe**. Le fait que les marabouts ne puissent écrire leurs versets en silence est une chose qui nous a souvent étonnée. Longtemps nous avons cru que c'était parce qu'ils maniaient mal cette technique. Plus tard, nous avons compris que l'écriture était "oralisée" pour qu'elle fasse effet de parole incantatoire ou conjuratoire.

Il ressort de l'usage thérapeutique de l'écriture par les marabouts qu'elle a moins une fonction informative ou codificatrice qui permettrait par exemple, de désigner le mal qu'une fonction protectrice et magique, à l'égal des rites oraux qui l'accompagnent.

La fonction éducative de l'écriture repose beaucoup plus sur des actes de mémorisation que sur des actes créateurs. La fonction créatrice de l'écriture se fait jour dans la poésie, mais là encore, elle est très imprégnée par les structures du discours oral (répétition, codification stricte des symboles). Le Koran lui-même est marqué du sceau de l'oralité et c'est sans doute pour cette raison qu'il est si bien reçu par les sociétés sans écriture. Ceci explique peut-être pourquoi l'esprit critique, dont Goody nous dit que l'écriture permet l'accumulation et la reproduction (1979 : 96), est aussi peu présent dans l'usage thérapeutique de l'écriture. Celle-ci se présente comme ce qui est vrai par rapport à l'oralité qui est contestable. L'écriture apparaît comme une pratique à l'abri des contradictions humaines, dans la mesure où elle émane de Dieu. L'écriture coranique est sacrée et ne peut être mise en doute. C'est pourquoi l'usage des **katedemie**, figures chiffrées combinées à des versets coraniques, occupe une place importante dans la thérapeutique des guérisseurs non marabouts. Tout comme il existe des vendeurs de plantes qui n'ont pas de connaissance réelle des vertus des remèdes qu'ils proposent, il existe des vendeurs d'écritures thérapeutiques qui ne savent ni lire ni écrire. La chose écrite est suffisamment importante en soi pour que celui qui la détient n'ait pas besoin de savoir la déchiffrer. Il lui suffit de pouvoir la reproduire : le recopiage des **katedemie** est fréquent parmi les **bileeBe** et les revendeurs à la sauvette utilisent le photocopieur dans les centres urbains.

L'usage de l'écriture n'est pas une alternative aux pratiques orales mais un acte complémentaire de la pratique maraboutique et de la thérapie en général. Dans son ensemble, la pratique religieuse est vraie, vérifiable grâce aux écritures qui la placent au-dessus du danger de réfutabilité tel que l'entend Popper (si nous pouvons nous permettre d'utiliser ce concept élaboré pour définir la science). A l'inverse, les pratiques orales ne reposant pas sur des documents écrits sont susceptibles d'être réfutées, et nous ne pouvons que rejeter l'opposition que fait Horton (1968) entre une pensée ouverte au scepticisme vis-à-vis des croyances établies, propre aux sociétés à écriture et une pensée fermée ignorant le scepticisme, propre aux sociétés orales. Les fluctuations d'une cure thérapeutique, avec ses permutations de catégories causales, ses remises en cause des thérapeutes, montrent bien le scepticisme dans lequel se débattent le

malade et son entourage, même si la remise en cause est moins celle des croyances que de leur validité dans tel ou tel cas précis. D'autre part, la rationalité du malade et du thérapeute n'est pas à démontrer, ni celle de leur société, dans la mesure où les pratiques thérapeutiques, qu'elles soient 'magiques' ou 'religieuses' (voir plus loin la non-pertinence de cette opposition), ont le même objectif : guérir.

Pour résumer, l'écriture, qui ne peut être remise en cause dans son aspect sacré, est une vérité en soi à laquelle les thérapeutes font appel pour seconder des techniques orales plus fragiles et plus contextuelles. L'usage de l'écriture favorise aussi l'indifférenciation des catégories du mal dans la mesure où c'est moins son contenu que sa forme écrite qui le caractérise.

D'autre part, seule une minorité de versets est utilisée. L'écriture favorise donc l'indifférenciation des catégories causales ainsi que l'indifférenciation des techniques de soins, qui se limitent à des actes protecteurs et purificatoires. Alors qu'un usage 'moderne' de l'écriture permet au contraire de diversifier la pensée grâce à l'accumulation et la reproduction du scepticisme, (Goody, 1979 : 96), au Fuuta, l'écriture, qui est restreinte à un usage religieux et thérapeutique, réduit et uniformise la pensée en rejetant les catégories causales qui permettent l'exercice du débat contradictoire : le fait de tout renvoyer à Dieu, de refuser l'explication plurielle, appauvrit la pensée réflexive, surtout lorsque la disparition d'un secteur de l'activité intellectuelle représenté par les thérapies pré-islamiques et les récits épiques n'est pas remplacé par un autre type d'activité intellectuelle.

L'écriture qui représente l'unicité de la religion musulmane est un outil trop spécifié pour permettre l'emploi d'alternatives. L'écriture est un objet, celui de l'Islam, dont elle est le reflet et la vérité.

Avant de voir l'emploi qui est fait de l'écriture comme objet magique et comme avatar de la parole, nous allons décrire la parole comme symbole du savoir lignager pré-islamique qui domine la pensée traditionnelle haal-pulaar.

b) La parole, outil du savoir lignager

Contrairement à l'écriture qui est d'origine étrangère, la pratique orale est propre à la pensée haalpulaar qui se préoccupe avant tout de lignage et de statut. De ce fait, elle est différenciée et constitue une pratique du secret que les marabouts ont cherché à transposer dans leur usage de l'écriture. En dépit de leurs efforts, nous assistons aujourd'hui à une banalisation des écritures coraniques, contrairement aux paroles traditionnelles. On en trouve la preuve dans la substitution de paroles coraniques aux paroles traditionnelles, dans des formules du type "Bisimillay raham rahim ..." qui accompagnent un certain nombre de rituels.

Le récit épique comme mode littéraire rend compte de l'histoire lignagère et statutaire à ceux à qui il s'adresse. Contrairement aux lecteurs, les locuteurs et les récepteurs de la parole sont toujours en situation contextuelle et la parole varie en conséquence. La parole s'attache à tous les secteurs de l'activité humaine dont elle est le mode d'intellectualisation privilégié : la parole comme mode de communication entre les humains, la parole comme mode de communication avec le monde surnaturel, la parole comme expression de la mémoire collective est réfutable et démontre mieux les capacités rationnelles de la pensée haalpulaar que la pratique scripturale empruntée à l'Islam. Cependant, la parole peut aussi se présenter comme une vérité irréfutable quand elle prend la forme des **cefi**. Ces paroles solennelles sont des vérités dans la mesure où elles permettent de différencier des statuts et des mondes (humain/surnaturel). De forme et de contenu stéréotypé, le **cefol** est vrai et ne peut être contesté parce qu'il constitue une catégorie différentielle qui s'accorde au statut.

Les **cefi** sont des paroles solennelles secrètes. Elles se chuchotent ou se murmurent et ne sont jamais adressées à des personnes humaines. Le **cefol** représente la communication avec le monde extra-humain. C'est un langage incompréhensible pour un non-initié, et seules quelques bribes de pulaar sont reconnaissables : ce sont le plus souvent des salutations ou des exhortations. Le reste demeure absolument impossible à traduire.

Il ne faut pas chercher de contenu sémantique dans une analyse syntaxique des **cefi**, leur signification est donnée par l'énonciation en situation. C'est le contexte, c'est-à-dire l'énonciateur et le moment de l'énoncé qui détermine le contenu sémantique des **cefi**.

Chaque groupe statutaire possède des **cefi** qui lui sont spécifiques. C'est l'apprentissage des **cefi** propres à son groupe qui permet à l'individu d'adhérer pleinement à un statut qu'il a acquis à la naissance. L'apprentissage des **cefi** vient confirmer une différenciation statutaire. La diffusion de l'Islam a entraîné la disparition de l'usage des **cefi**, notamment parmi ceux qui n'ont pas d'activité professionnelle spécifique. Les pêcheurs et les chasseurs sont les seuls parmi les groupes **rimBe** à avoir conservé des **cefi** liés à leur activité professionnelle.

D'autre part, tous les **nyeenyBe fecciram golle** possèdent des **cefi** de travail. Chaque domaine d'activité requiert un **cefol** particulier : **cefol** pour honorer les forces qui animent les outils, **cefol** pour se protéger contre la rivalité des égaux, **cefol** pour se protéger du monde extra-humain. Les **cefi** sont hérités des parents au moment de l'apprentissage du métier. Les **cefi** qui entourent le travail sont acquis dans le lignage paternel tandis que les **cefi** qui ont pour objectif plus vaste celui de protéger la personne humaine en dehors de toute activité professionnelle sont acquis auprès du matrilignage, chez la mère. Ces **cefi** sont littéralement des protections contre le malheur individuel, contre les aléas de la vie quotidienne qui sont communs à tous, quel que soit le métier exercé : formules de mise en garde contre les mauvaises rencontres (génies-sorciers), les **cefi** féminins sont des **cefi** défensifs tandis que les **cefi** masculins sont des **cefi** actifs (la rentabilité du travail est recherchée). Cependant, lorsque l'individu se sent menacé, les **cefi** hérités de la mère peuvent aussi devenir agressifs s'ils ont pour but un souci d'autodéfense. C'est toujours aux **cefi** féminins qu'on a recours dans les périodes difficiles. Si les **cefi** masculins favorisent une virtuosité dans le travail (accroissement de la personnalité), les **cefi** féminins permettent de faire face aux vicissitudes de la vie (protection de la personne).

L'exemple du conte concernant Balla Jeeri montre la force des **cefi** féminins.

Balla est un jeune homme des hautes terres (*jerri*) qui veut s'installer auprès des pêcheurs (*subalBe*) et qui tente d'épouser la fille du chef de village, alors que tous les jeunes gens du village sont en compétition pour obtenir sa main. Au même moment, un hippopotame ravage les champs de maïs chaque nuit, et, à l'arrivée de Balla Jeeri, personne n'a encore réussi à le tuer bien que le chef du village ait promis sa fille à qui accomplirait cet exploit. Mais l'hippopotame possède des *cefi* soporifiques et chaque groupe de jeunes qui tente de garder les champs s'endort pendant que l'hippopotame dévaste la récolte. Balla, aidé par la fille et par l'épouse du chef du village qui lui dévoilent les *cefi* qui l'empêchent de dormir à l'arrivée de l'hippopotame, combat l'animal et le blesse. Le chef du village, furieux de ce qu'un jeune étranger ait pu lutter contre l'hippopotame, lui rappelle la condition lui permettant de revendiquer la main de sa fille. Il doit ramener le foie de l'hippopotame dévastateur des récoltes. Balla saute dans une pirogue alors que le jour n'est pas encore levé et part traquer l'animal blessé. Le chef du village l'observe du haut de la berge et récite un *cefol*. La pirogue de Balla se retourne. Hélas, Balla ne sait pas nager et, sans le secours de ses complices qui arrivent sur ces entrefaites, il se serait noyé. L'épouse du chef du village entre alors dans une compétition de *cefi* avec son mari et chaque fois que ce dernier essaie d'enfoncer Balla au fond du fleuve, elle le ramène à la surface par des exhortations.

Au même moment, le frère de Balla qui vient à sa recherche, arrive sur la berge opposée et assiste à la scène de la noyade. Le chef de village envoie Balla au fond du fleuve au moyen de *cefi* et sa femme, grâce à ses propres *cefi*, le ramène à la surface de l'eau. Finalement, le chef du village se montre clément et abandonne la lutte en envoyant Balla sur la rive opposée où il atterrit aux pieds de son frère qui s'empresse de le ramener dans leur pays.

Cette fable dont la morale est qu'il ne faut pas chercher la mésalliance (ethnique, statutaire, lignagère) est une apologie de l'endogamie au sein du groupe statutaire. Balla voulait épouser la fille du chef des pêcheurs alors qu'il ne savait même pas nager. Par ailleurs, elle montre le peu de confiance qu'il faut faire aux femmes qui sont toujours prêtes à trahir leur groupe au profit d'un étranger (diffusion des *cefi* à Balla). Ce récit montre aussi la force des *cefi* féminins qui s'opposent d'abord à l'hippopotame et ensuite au mari. A chaque fois, ces *cefi* apportent la preuve de leur efficacité et ce n'est que grâce à la clémence du chef du village que reste en suspens la question de savoir qui aurait été vainqueur dans le dernier combat.

L'usage des *cefi* comme moyen et expression de la force individuelle et statutaire n'est pas contestable. L'expérience peut seulement en récuser la force, mais l'efficacité des *cefi* n'est jamais remise en cause.

Les **cefi** individuels sont des paroles apprises non pas à l'intérieur du lignage, mais auprès des êtres surnaturels que sont les génies. Ces **cefi** ne participent pas de la différenciation lignagère mais du don individuel qui est toujours lié à un contact avec le monde imaginaire. Les **cefi** individuels marquent la place que la pensée traditionnelle haalpulaar accorde aux initiatives personnelles qu'engendre l'expérience de la maladie. En effet, l'apprentissage des **cefi** individuels auprès des génies ne peut se faire dans une situation normale puisque la vision des êtres surnaturels provoque un état pathologique chez le non-initié.

Pour revenir à l'opposition parole/écriture que Goody dégage pour différencier les sociétés traditionnelles des sociétés modernes, dans la société haalpulaar où les deux modes de pensée coexistent, si on utilise le critère popperien de réfutabilité propre à la pensée scientifique, on constate que c'est l'usage de la parole qui marque le débat contradictoire.

Nous avons un peu schématisé les oppositions qui nous sont apparues à travers l'usage thérapeutique de la parole et de l'écriture, mais il convient de ne pas oublier, d'une part, le rôle critique et informatif que joue l'écriture arabe dans l'univers intellectuel des marabouts et des savants et, d'autre part, le rôle de la parole qui est de coordonner les activités sociales.

Le métissage de la pensée haalpulaar, que fondent deux modes de réflexion différents, nous pousse à récuser les oppositions binaires habituelles auxquelles Goody substitue le concept d'accumulation et de reproduction de l'activité intellectuelle. Toutefois, ce métissage qui conduit à une "culture écrite restreinte" ne nous permet pas de nous servir de l'opposition parole/écriture de façon pertinente. En effet, l'usage de l'écriture coranique participe étroitement à la représentation et à l'action dans la pratique thérapeutique. L'écriture peut agir sur la matière, comme le fait la parole magique. Le mot, qu'il soit écrit ou oral, est objectivé dans la thérapie et il est à la fois le support et la matérialisation de l'acte thérapeutique. Comme support de l'acte thérapeutique, l'écriture renvoie aux catégories causales du malheur. Comme matérialisation de l'acte thérapeutique, l'écriture est objectivée dans une pochette en cuir,

par exemple. La parole thérapeutique agit de la même manière : elle institue le cadre du rituel thérapeutique tout en y participant en tant qu'objet magique. La parole et l'écriture sont objectivées par l'ingestion qui en est faite ainsi que par leur transformation : pochette de cuir qui conserve l'écriture et fil de coton qui retient la parole. Ces objets transformés, tirés de la parole et de l'écriture, sont les garants de leur efficacité.

2. Savoir savant/savoir secret

Il est d'usage d'opposer, dans le domaine médical, une tradition écrite d'usage savant à une tradition orale d'usage secret où le savoir savant se transmet au sein d'une communauté élitaire et le savoir secret au sein d'une communauté lignagère. Cette opposition n'est pas pertinente dans les sociétés qui ont un usage restreint de l'écriture. Goody (1979 : 78) remarque que, dans ces sociétés, après l'apparition de l'écriture, celle-ci devient souvent la technique divinatoire la plus appréciée, parce qu'elle permet une nouvelle pratique du "secret". Au Fuuta, les **joom lasrari** en usent largement et ils se démarquent des marabouts ordinaires par cet usage secret qu'ils font de certains livres arabes.

Mais si le savoir savant peut aussi être un savoir secret, la réciproque n'est pas vraie. Le savoir secret oral circule à travers le lignage ; il est entièrement contextuel et ne peut se prévaloir d'une application universelle. Vérité lignagère, le savoir oral secret a du mal à s'exporter et la maladie est le biais qui permet d'y accéder.

Qu'il soit oral ou écrit, le savoir secret nécessite des qualités individuelles de la part de celui qui le possède. La qualité de **hoore mawnde** est commune au **bileejo** et au **joom lasrari**. Le savoir secret se démarque du savoir savant par les prédispositions qui marquent son acquisition (qualités intrinsèques, maladie), et par le registre auquel il fait référence. Le **joom lasrari** et le **bileejo** ne font pas appel au registre islamique même si le premier est d'abord un lettré musulman. Sans fixer très précisément l'origine de ce savoir, ils l'attribuent aux traditions pré-islamiques. Certains **joom lasrari** nous ont parlé de livres écrits par les **jinneeji**. Mais, pour

la plupart des utilisateurs du savoir secret, la question de savoir d'où provient ce type de connaissance ne se pose pas. Il est intéressant de noter avec M. Last (1981) que le refus de savoir est à mettre en corrélation avec la pratique du secret. En effet, si le savoir savant maraboutique peut être décomposé à chaque étape de son apprentissage à travers la diversité des disciplines étudiées et à travers l'énumération des textes qui s'y rapportent, dès lors qu'on s'intéresse au **lasrari**, à ses mécanismes et à son origine, on se heurte à un silence quant aux procédures et à l'origine de ce savoir : refus de parler pour protéger un secret mais aussi refus de savoir, de comprendre pour ne pas détruire la force magique de cet instrument qu'est le savoir **lasrari**. Le savoir secret est la connaissance instrumentale d'un phénomène beaucoup plus qu'une connaissance explicative de ce même phénomène : l'usage des **katemedie** n'exige pas de savoir lire et écrire mais seulement de pouvoir les reproduire ; l'usage des **cefi** ne demande pas une compréhension interne du texte mais une "compréhension explicative" de son application spatio-temporelle.

Comme on le sait depuis G. Simmel (1908), la fonction du secret est moins une fonction pédagogique qu'une fonction politique de marquage des positions sociales (aînés/cadets, spécialistes/non spécialistes, etc.) (cf. par ex. W. Murphy (1980)). Tout comme le devin du **sandoho** Senufo (N. Sindzingre, à paraître), même si celui-ci ne détient pas en dernier ressort le "pouvoir-dire" (c'est le chef de lignage qui désigne et accuse grâce à l'interprétation fournie par le devin), le **bileejo** et le **joom lasrari** sont à l'abri des accusations d'agression et de sorcellerie grâce au secret dont ils entourent leur savoir. Contrairement à ce qui se passe dans l'expérience analytique, le patient ne peut et ne doit pas tourner ses accusations contre la personne du thérapeute. Cette position d'intouchable donne sa force et son pouvoir au thérapeute.

D'autre part, le rôle du secret n'est pas tant de conserver un savoir que d'en cacher les failles au plan structurel : c'est en général un savoir dé-construit, dispersé, hétérogène, non systématisé, formé de bric et de broc, au hasard des rencontres.

Ce qui frappe aussi l'observateur, c'est la non-théorisation des

connaissances thérapeutiques. L'énonciation du registre des catégories causales ou le recours implicite à celles-ci suffit aux thérapeutes et à leurs clients. Le discours est le plus souvent implicite et les thérapeutes ne le reconstruisent que pour les ignorants curieux que sont les psychiatres ou les chercheurs de notre espèce. Cependant, même alors, le discours paraît fragmenté et aucun système ne se donne à lire dans celui-ci. Quant au malade, il est encore plus ignorant et il se borne à accepter la thérapie que lui propose son guérisseur. Cette acceptation se fonde sur une acceptation du système de représentation du dit thérapeute.

Il n'est pas important pour le malade de connaître la posologie des remèdes, ni même leur action sur l'organisme, du moment qu'il est d'accord avec l'interprétation causale du thérapeute.

Nous avons souvent remarqué que nos questions précises sur les propriétés de telle ou telle plante, ou sur les symptômes de telle ou telle maladie, agaçaient fortement nos interlocuteurs thérapeutes qui voyaient là, soit un dénigrement a priori de l'efficacité de leurs techniques, soit une volonté de notre part de percer leurs secrets à leur insu. En effet, seul un incrédule ou un apprenti-sorcier témoigne d'une telle avidité de savoir.

La connaissance n'intéresse pas celui qui en use, sauf dans un cadre très précis et reconnu qui est celui de l'apprentissage. En dehors de ce cadre qui instaure une relation hiérarchique entre le maître et l'élève, toute question concernant la connaissance est irrecevable. L'érudition concerne uniquement les disciplines coraniques. Les autres domaines de la connaissance ne sont que pragmatiques.

La pratique du secret est là pour renforcer la position du thérapeute car la confiance que lui fait le malade est fondée sur des principes généraux et non sur sa personne. Le secret permet au thérapeute de singulariser sa pratique médicale qui repose néanmoins sur une interprétation générale du malheur. Le silence permet d'autre part au patient de cumuler pour sa maladie différents diagnostics contradictoires sans que ceux-ci

viennent compromettre la logique lignagère ou le discours thérapeutique. Mais le silence ne serait pas le garant d'un "pouvoir-dire" et d'un "pouvoir-faire" s'il ne reposait pas sur la croyance, pour celui qui le détient et pour celui qui le subit.

3. La notion de croyance

Nous venons de voir que ce qui instaure la relation thérapeute/marabout, c'est la croyance que l'un et l'autre ont dans une série d'instances causales. Il convient de voir si cette croyance est homogène ou plurielle, et si elle fonde un ou plusieurs systèmes religieux et/ou magiques.

Nous avons vu que le **bileejo** et le marabout se différenciaient par l'usage plus ou moins complet qu'ils faisaient du système étiologique : emploi restreint pour le marabout et éventail complet des instances causales chez le **bileejo**. Cet usage spécifié des catégories causales ampute le marabout d'un paradigme, lequel est néanmoins adopté par sa clientèle. Si les paradigmes de la croyance distinguent les thérapeutes, ces paradigmes sont tous acceptés par les thérapeutes. Ceux-ci croient à l'agression de toutes les instances du malheur dénoncées par le **bileejo**, et c'est pourquoi nous pensons que, s'il existe un système, c'est auprès des **bileeBe** qu'il faut le chercher : virtualité d'un système qui se donne à lire à travers les instances fragmentées du discours étiologique ; les catégories causales ne mettent pas en jeu des cultes mais seulement des rituels. Chez les Haalpulaaren, il n'y a pas de culte des ancêtres comme on peut le voir dans le rituel thérapeutique **ndoëp** des Wolof. L'interprétation du **bileejo** ne met pas en oeuvre un culte ordonné mais des pratiques rituelles qu'interrompt la guérison. Même si ces pratiques rituelles ont un effet ordonnateur de l'univers et de l'individu, en marquant, par exemple, les frontières du corps à travers les procédés d'expulsion du mal, elles ne se donnent pas comme une pratique transcendentale consciente. Le seul culte existant est le culte rendu à Dieu. Personne n'y échappe, pas même le **bileejo** qui prend néanmoins ses distances à son égard.

Cependant, l'appartenance statutaire qui marque la plupart des **bileeBe** et les savoirs thérapeutiques domestiques, laisse deviner un système de

croyances qui sous-tend les pratiques statutaires différenciées ; les paroles rituelles qui encadrent les activités statutaires laissent entrevoir le rapport mystique qu'entretiennent les êtres humains avec leurs outils et matériaux de travail : culte virtuel de l'élément déterminant dans l'activité statutaire : le feu pour les forgerons, l'eau pour les pêcheurs, le fil pour les tisserands et le fer pour le cordonnier. Chacun de ces éléments spécifiques détermine aussi une activité thérapeutique statutaire.

a) Activité culturelle et activité thérapeutique

S'il ne nous est pas possible de rendre compte du lien qui unit dans la pratique pré-islamique l'activité culturelle à l'activité thérapeutique, en raison de la disparition quasi totale de cette dernière, en revanche, l'émergence des marabouts et leur installation au Fuuta dans les périodes qui ont précédé l'Almamyat, montre clairement la prééminence de l'activité thérapeutique sur l'activité religieuse pour les populations autochtones. C'est ainsi que nombre de légendes concernant la donation de terres à un marabout et son installation sont fondées sur le récit de guérisons miraculeuses accomplies par un marabout sur la personne d'un proche du chef du village hôte. C'est souvent la guérison de la calvitie de la fille du chef ou d'une infirmité telle que la folie qui est invoquée. Ces récits semblent marquer la prééminence accordée à la pragmatique dans la mesure où c'est l'expérience de l'efficacité thérapeutique qui précède l'acceptation du dogme islamique. Les gens ne se seraient convertis à l'Islam que parce qu'il est efficace. Ces légendes qui marquent l'installation des premiers marabouts au Fuuta, tout en étant là pour promouvoir l'Islam, montrent de quelle manière il faut s'y prendre pour intéresser les populations. On pourrait distinguer les croyances "primitives" des croyances théistes par leur visée avant tout pragmatique. Ainsi, au Fleuve, l'efficacité d'une nouvelle pratique intéresse beaucoup plus que le dogme qui la soutient.

Savoir intellectuel et savant, le savoir coranique n'intéresse pas, envisagé de cette manière. L'efficacité précède le dogme et fonde la croyance. Le dogme en lui-même n'intéresse pas, seules l'efficacité et la croyance importent. Ceci explique pourquoi l'expérience thérapeutique peut être diversifiée sans paraître paradoxale ou antagoniste.

Le dogme et l'efficacité ne sont pas nécessairement dépendants l'un de l'autre : l'efficacité de l'acupuncture ne remettrait pas en cause le système étiologique haalpulaar dans la mesure où cette pratique serait détachée de son contexte initial pour être adaptée au contexte haalpulaar. De cette manière, les pratiques thérapeutiques sont plurielles sans pour autant élargir le registre étiologique haalpulaar, ni le réduire. La croyance s'attache beaucoup plus à l'efficacité qu'au dogme, bien que l'origine de la croyance doive se trouver dans un dogme initial. Les matériaux haalpulaaren montrent bien que le rite est toujours prioritaire sur la croyance et que l'unité de signification des actes magico-religieux est l'action et non l'inverse [sur ce débat fondamental, voir par exemple Levi-Strauss dans le final de l'homme nu (1971) et J. Skorupski (1976).].

Ce dogme initial, dont le système paraît se trouver du côté du **bileejo** qui possède à la fois le registre étiologique maximal et les pratiques les plus diversifiées, est difficile à reconstituer à partir de la pratique sociale même s'il transparaît dans les activités statutaires.

La question se pose de savoir si ces activités statutaires presupposent un ancien système religieux fragmenté qui se donnerait à lire dans les pratiques magiques contemporaines.

b) Magie/religion

Nous avons vu plus haut qu'il était difficile d'opposer une magie pré-islamique à une religion islamique, pour la raison simple que la foi musulmane était partagée par la grande majorité de la population haalpulaar. C'est pourquoi l'explication dialectique que P. Bourdieu (1971) donne de l'opposition magie/religion nous paraît tout à fait applicable au Fuuta, où l'Islam a légitimé le pouvoir de manière très marquée.

En s'inspirant à la fois de la théorie marxiste de la lutte de classes et des observations weberiennes concernant l'harmonisation qui existe entre l'éthique religieuse et la position sociale de celui qui la diffuse,

P. Bourdieu remarque que la religion est l'expression légitime d'une position sociale tandis que la magie en est une expression illégitime : la religion de la classe dominante s'oppose à la magie de la classe dominée. Cette vision synchronique du phénomène religion montre la magie comme fait religieux dépossédé de la légitimité du pouvoir et, par là-même, rend caduque l'opposition magie/religion au plan structurel. M. Mauss fait le même constat dans son étude sur la magie lorsqu'il écrit : "Quand une religion est dépossédée, pour les membres de la nouvelle Eglise, les prêtres déconsidérés deviennent des magiciens" (1950 : 22)

C'est l'histoire politique et sociale qui marque les oppositions et qui explique pourquoi les pratiques pré-islamiques apparaissent comme des pratiques magiques. La cohérence de leur système a été écrasée par la mise en valeur d'un autre système qui a légitimé l'émergence de la classe des **toorooBe**. Toutefois, l'institutionnalisation de l'Islam aux dépens des croyances religieuses antérieures n'empêche pas celles-ci de s'exprimer au travers même des pratiques de ceux qui se réclament de l'Islam. Le "génie du paganisme" semble tenir à sa capacité d'intégration, compte tenu de sa dissolution en tant que système.

1. Le "génie du paganisme"

Jusqu'à présent, nous avons considéré les faits religieux haalpulaaren comme appartenant à des systèmes différents qui s'opposent et alternent en fonction des situations et des contextes. D'autre part, nous avons montré le génie intégrateur de l'Islam qui transforme certaines instances causales pour se les approprier. Les génies sont introduits dans le panthéon islamique pour permettre de rendre compte des enjeux sociaux que symbolise cette catégorie causale. Nous avons expliqué la réduction des catégories causales maraboutiques en nous basant sur le dogme islamique de la foi uniformisante. Ces interprétations presupposent l'existence d'un système religieux islamique exclusif.

Mais, en changeant de point de vue, c'est-à-dire en considérant l'existence virtuelle d'un système religieux païen, c'est du côté du paganisme que se trouve la puissance d'intégration. L'Islam haalpulaar et

l'Islam noir en général, sont une religion à dimension pragmatique, plutôt qu'une religion à dimension spirituelle. Cet aspect pragmatique de la religion islamique est d'ordinaire le fait des religions "cultuelles" et non le fait des religions "universelles". La non-exclusivité des croyances haalpulaaren et leur simultanéité rend difficile une approche systémique. Le paradoxe que provoque l'idée d'un paganisme intégrateur nous oblige à reconsidérer la pertinence de la notion de système appliquée aux croyances haalpulaaren.

4. La notion de système

Nous avons placé la thérapeutique des **bileeBe** du côté d'un système tel que le définit M. Last (1981 : 388) parce que nous reconnaissions en elle les trois critères énoncés par ce dernier :

- a) existence d'un groupe de thérapeutes dont la pratique repose sur un même ensemble théorique qui la valide.
- b) reconnaissance par les malades du groupe de thérapeutes et de leur théorie dont ils acceptent l'efficacité même s'ils sont incapables de l'expliquer.
- c) la théorie en question est tenue d'expliquer et de traiter la plupart des maladies que les gens subissent.

La médecine des **bileeBe** satisfait à ces trois critères ; toutefois, le groupe que forme l'ensemble des **bileeBe** ne constitue pas un groupe corporatif. Il n'existe pas d'affinité entre **bileeBe** en dehors de la relation hiérarchique qu'instaure l'apprentissage. L'ensemble des **bileeBe** forme seulement une catégorie thérapeutique. C'est aussi la personnalité concrète du **bileejo** qui marque son efficacité, bien plus que son appartenance à un groupe constitué.

Le point fort du **bileejo** est de posséder un éventail théorique qui lui permet de traiter la plupart des maladies. Il est l'homme de toutes

les situations et c'est en cela qu'il paraît se situer dans un système médical. Cependant, son éventail théorique ne l'intègre pas dans une corporation et sa liberté de pratique dûe en partie au génie intégrateur païen, rend difficile la reconnaissance d'un système, et ce, d'autant moins que l'Islam, qui joue un rôle politique très important, lui interdit la parole publique et le relègue dans l'ombre. Les pratiques médicales du marabout qui se donnent comme éléments d'un système religieux, dans le discours même du thérapeute, sont beaucoup plus fragmentées que celles du **bileejo** dans la mesure où la théorie à laquelle elles se réfèrent ne traite pas toutes les maladies, même si elle tente de donner une explication générale du malheur. Ni le marabout, ni le malade ne prétendent que la pratique maraboutique soigne toutes les maladies.

Le paradoxe de ces deux types de pratique médicale réside dans le fait que, de prime abord, la première se donne comme fragmentée, très personnalisée, tandis que la seconde se donne comme systématisée. Pourtant, l'observation de leurs principes théoriques réciproques renverse la situation et, si le flou demeure, c'est la pratique du **bileejo** qui fait système et c'est le marabout qui semble avoir des pratiques fragmentées, hors contexte.

Nous ne pousserons pas le paradoxe plus loin car il nous semble dérisoire de continuer à opposer deux pratiques médicales qui, loin de s'exclure, se rencontrent dans leurs visées pragmatiques. L'Islam et les représentations païennes haalpulaaren appartiennent au même ensemble religieux, dans la mesure où les croyances en l'un et l'autre ne s'excluent pas. D'autre part, il n'y a pas alternative entre deux pratiques ou deux idéologies, mais pluralité de paradigmes. La théorie de la hiérarchie de L. Dumont (1978) nous permet peut-être d'expliquer comment ces deux paradigmes fonctionnent.

Résultat de transformations historiques, la hiérarchie qui marque le rapport entre l'Islam et le paganisme récurrent dans la pratique du **bileejo**, opère par l'englobement des contraires à l'intérieur d'un système.

Ainsi, les pratiques thérapeutiques du **bileejo** et celles du marabout appartiennent à la même sphère, aux mêmes valeurs, au même système,

même si ce système est difficile à re-constituer dans la mesure où l'Islam, légitimant ainsi sa position sociale, se présente comme un système global incorporant certains fragments d'un ancien système, lui-même devenu un sous-système dépendant.

Malgré la difficulté à définir un système médical haalpulaar, il convient de se débarrasser de préjugés idéologiques qui le donnent pour ce qu'il n'est pas. La thérapeutique haalpulaaren apparaît comme un non-système intégrateur. Sans présenter de principes cohérents ailleurs que dans ses représentations étiologiques (- ce qui le situe du côté du paganisme-), la thérapeutique haalpulaaren englobe une série de pratiques très diversifiées, sans pour autant être minée dans ses fondements théoriques. Intégrant des processus nouveaux, elle se montre très fermée dans son refus de nouvelles théories. Résolument tournée vers l'efficacité, elle accepte les pratiques étrangères tout en se réservant le processus d'intégration de ces pratiques, grâce au recours à son registre étiologique institué.

Une anthropologie médicale tournée vers le système des représentations qui ne prend pas en considération la pragmatique, perd résolument son objet. Le leurre idéologique est présent à tous les niveaux du discours ; l'Islam comme système religieux exclusif, le paganisme comme fait marginal et marginalisant et le paradoxe d'une idéologie statutaire différenciée et d'une idéologie islamique uniforme sont des leurres que lève l'observation pragmatique des faits sociaux dans leur synchronie.

VI - CHRONO-LOGIQUE DE LA CURE

Si le système étiologique haalpulaar permet d'expliquer a priori les causes efficientes des maladies, il n'est qu'un élément du processus explicatif qui comprend, outre les causes efficientes, les causes instrumentales et les causes ultimes. Le modèle explicatif haalpulaar est "exculpatif" comme dans beaucoup de sociétés africaines. Il peut être résumé par les interrogations posées par E. Gillies (1976) à propos des Akoko du Nigéria, du "Qui ou Quoi" (cause efficiente), du "Comment" (cause instrumentale) et du "Pourquoi" (cause ultime). Ces trois instances causales qui diffèrent dans leur contenu selon le système médical résument l'étiologie de n'importe quel système médical. La biomédecine s'intéresse aussi aux mécanismes, aux vecteurs et à l'origine des maladies.

R. Horton (1968), dans sa définition des systèmes de pensée traditionnels et modernes, A. Young (1976) à propos des croyances et des pratiques médicales, ont montré que les oppositions ne se trouvent pas tant dans les pratiques médicales et sociales en général que dans l'ordre ontologique que ces pratiques affirment : ordre ontologique "fermé" pour les sociétés traditionnelles et "ouvert" pour les sociétés modernes.

Comme chez les Senufo (Sindzingre et Zempléni 1981), l'identification des instances causales de la maladie se fait à deux niveaux chez les Haalpulaaren : le niveau théorique qui met en place des connexions a priori entre les différentes instances causales. Ces connexions sont biunivoques ou convergentes : il est reconnu a priori que **jiilol** (vertige) implique la présence des sorciers et réciproquement. Mais ce même symptôme **jiilol** peut aussi être attribué à la fatigue, à un saignement de nez, et à la vision d'un génie.

Les connexions biunivoques relient chaque symptôme à une instance causale. Dans le cas de maux bénins, on trouve le couplage symptôme/cause instrumentale. Le couplage symptôme/cause efficiente marque les maux imputés à l'agression de puissances extérieures et le couplage symptôme/cause ultime, les maux attribués à la transgression d'interdits ou d'usages sociaux.

Il y a d'autre part le niveau pragmatique où le système étiologique n'est qu'un des éléments de la cure. Celle-ci obéit à d'autres logiques que la logique étiologique et le parcours du malade est le résultat du va-et-vient qui s'instaure entre les différentes logiques. Les symptômes, les thérapeutes et les contextes déterminent a posteriori la logique étiologique et non le contraire. La recherche d'efficacité qui marque ce niveau ne nécessite pas forcément le recours à l'étiologie. La plupart des thérapies domestiques ne posent pas de questions préalables à leurs pratiques.

D'autre part, le processus explicatif ne se réduit jamais a posteriori à des couplages biunivoques dans la mesure où l'interprétation offre une multitude de variantes où s'enchaînent remises en cause, diversions et réinterprétations.

Les repères étiologiques marquent la route du malade dont les vrais guides sont : les signes symptômes, les thérapeutes consultés et le contexte dans lequel se déroule l'événement-maladie. Chacun de ces éléments est plus ou moins prégnant dans la cure, qui est cependant toujours dominée par l'un ou l'autre.

Lorsque les symptômes dominent, c'est-à-dire lorsqu'ils sont trop visibles et trop connus, la quête thérapeutique vise leur suppression. Ce sont les thérapies domestiques et le recours aux **mocoobe** qui marquent l'importance accordée aux symptômes.

Le choix du thérapeute détermine la logique étiologique dans la mesure où les thérapeutes se distinguent dans leurs recours théoriques. S'adresser à un **bileejo**, à un **ceerno** ou à un **mocoowa** n'implique pas le même choix causal. Le recours à un thérapeute marque moins le choix d'une personne que le recours à une représentation de la maladie.

Le contexte est le cadre dans lequel se déroule l'événement-maladie. La fonction et le statut du malade et celui de ses proches ont leur importance car le processus explicatif n'aboutit que lorsque la cause ultime, c'est-à-dire sociale, est découverte. C'est pourquoi le malade et son entourage peuvent avoir des stratégies thérapeutiques moins soutenues par l'urgence du corps malade que par l'urgence du corps social.

Chaque situation contextuelle impose sa démarche. Les signes-symptômes dominent pour des maux bénins qui demandent une thérapie de type domestique (**tinndi futankooBe, mocooBe**). Le choix du thérapeute prévaut pour des maux spécifiés dont les symptômes impliquent nécessairement l'action d'une puissance surnaturelle.

L'appartenance statutaire régit le choix thérapeutique pour les statuts qui sont associés à des thérapies reposant sur un registre étiologique partiel. Les **tooroobe** ont beaucoup plus de mal à accepter la thérapie du **bileejo** que les **subalBe** qui, à l'inverse, ont tendance à privilégier ce type de recours thérapeutique.

On peut schématiser trois recours thérapeutiques-types en fonction des paradigmes symptomatologiques, étiologiques et contextuels :

* Le recours aux **mocooBe**, aux thérapies domestiques et à la médecine cosmopolite privilégie le paradigme des symptômes.

* Le recours aux **bileeBe** privilégie le paradigme étiologique.

* Le recours aux **seernaaBe** privilégie le paradigme contextuel.

Nous voyons à travers ce schéma que les recours thérapeutiques ne s'excluent pas mutuellement mais constituent des moments du processus thérapeutique qui se veut à la fois efficace et explicatif. La perdurance ou la succession de symptômes oblige à reconsidérer le recours thérapeutique initial. En remettant en cause l'efficacité du thérapeute, l'explication causale initiale et le choix contextuel, le recours thérapeutique alternatif rejette des choix et des personnes sans pour autant remettre en cause des systèmes. L'accumulation de choix thérapeutiques ne provoque pas l'accumulation d'interprétations causales qui entreraient en contradiction.

Ces choix sont, en général, successifs et ils constituent les différentes étapes du cheminement thérapeutique. Le parcours du malade est à la fois difficile dans son déroulement et souple dans sa direction parce

qu'il n'existe pas de système nosologique établi et que les connexions biunivoques qui lient des symptômes à des causes efficientes sont peu nombreuses. Le parcours du malade paraît semé d'embûches laissant trop souvent les questions sans réponse. Mais cette difficulté même à trouver des réponses est la condition sine qua non de la souplesse d'adaptation des interprétations et des thérapies.

La succession des interprétations, la remise en cause des pratiques des thérapeutes ne sont pas contradictoires mais alternatives. Elles ne remettent en cause ni un "système médical intégrateur" dont le principe de cohérence est la "fermeture" de son système étiologique, ni un système social balisé par la notion de statut. Le parcours thérapeutique est un système clos dont le trajet est infini : la succession ou la répétition de maux que seule la mort peut briser, actualise les interprétations qui, parce qu'elles sont instituées et closes, se chevauchent et alternent dans un cercle vicieux.

1. La divination

Si les choix thérapeutiques initiaux sont dominés par des interrogations précises, la divination est un moyen privilégié pour écarter le doute.

Le recours à la divination précède la démarche thérapeutique lorsque ni les symptômes, ni le contexte, ni l'idée de la cause ne sont suffisamment probants pour déterminer un choix initial. Mais, de manière générale, le recours à la divination est moins le fait des malades eux-mêmes que celui des thérapeutes qui cherchent à confirmer un diagnostic bien plus qu'à l'établir, étant donné que le recours à un thérapeute spécifie déjà le type de mal que ressent le patient. Toutefois, la divination joue un rôle important dans les recours thérapeutiques postérieurs au choix initial du malade. Mais, a priori, la divination concerne moins l'interprétation du malheur que sa circonscription. Le recours au devin est largement employé pour prévenir ou s'informer du malheur à venir. La divination haalpulaar ne spécifie pas la cure thérapeutique comme chez les Senufo Fodonon (Sindzingre 1981). Elle permet de réajuster les recours thérapeu-

tiques mais son rôle principal reste informatif et préventif. D'autre part, elle rend compte essentiellement d'une catégorie de malheurs qui surviennent dans des relations sociales indifférenciées et qui sont interprétées par la magie interpersonnelle du maraboutage.

Les techniques divinatoires sont pour la plupart empruntées à l'Islam et à la tradition arabe. **Istikhar** est le mode de divination préféré des marabouts. L'usage du chapelet peut être remplacé par la géomancie ou par la lecture dans l'eau au moyen de kolas. A l'inverse, la divination par les cauris est une pratique domestique qui, lorsqu'elle est accompagnée d'une pratique thérapeutique, est alors considérée comme un acte de spécialiste.

Dans l'explication du malheur, l'usage de la divination est lié au maraboutage. A la fois catégorie causale et technique magique, le maraboutage est d'une part un mode d'interprétation du malheur qui privilégie l'interprétation divinatoire, et d'autre part un procédé magique actif. La retraite mystique **xalwa** et plus modestement **listikar** sont à la fois des techniques divinatoires et des techniques magiques. A la fois savoir et pouvoir, l'ambiguïté de la divination se retrouve aussi chez le **bileejo** pour qui elle sert les mêmes buts.

La divination apparaît moins du côté de l'interprétation que du côté de l'action, car le savoir engendre toujours du pouvoir. C'est parce que le **bileejo** connaît les sorciers et les génies qu'il peut les combattre.

La divination est également utilisée par les marabouts et les spécialistes du **Bayre** parce que son pouvoir concerne l'acquisition de ce qui ne peut être acquis par les voies traditionnelles du lignage et du statut. C'est ainsi que nous expliquons l'importance que prend la divination dans des régions plus marquées par les changements sociaux.

Notre enquête s'est attachée principalement à la région du Law, dans le département de Podor, qui, bien qu'il ne soit pas plus privilégié au plan économique, se différencie du département de Matam pour des raisons à la fois historiques et économiques liées à la diversité des populations.

Si les populations du Law reconnaissent l'influence peule et maure dans leurs pratiques thérapeutiques, cette influence est le plus souvent circonscrite à des pratiques de type domestique et le fond culturel commun est si ancien que les Maures sont devenus Haalpulaaren et que les FulBe se sont sédentarisés. L'homogénéité ethnique est grande malgré un îlot Soninke à Maadina NjaacBe qui se distingue des autres soninke de la région par l'usage conservé de la langue et du type d'habitation soninke et par la pratique de l'endogamie.

A l'inverse, dans le département de Matam, la pluralité ethnique est présente partout : les FulBe sont restés nomades, les Maures et les Soninke cohabitent avec les haalpulaaren, tout en conservant leurs traits ethniques. En outre, la "torodisation" a été moins importante dans la mesure où les groupes seBBé, fort nombreux dans la région, ont pendant longtemps constitué les groupes les plus hostiles à l'Islam qui s'était érigé comme contre-pouvoir à leurs aristocraties guerrières esclavagistes.

Aux phénomènes historiques et géographiques anciens (vallée du Gorgol) de la pluralité ethnique, s'ajoute un phénomène économique récent qui tend à différencier les usages sociaux des Haalpulaaren des régions du Damga et du Bosseye. Le département de Matam est le réservoir de la migration haalpulaar vers l'étranger depuis la décolonisation. L'afflux monétaire qui en découle fait basculer le mode de production lignager. La pratique salariale provoque la mise au premier plan du maraboutage, catégorie causale qui rend compte des conflits interpersonnels. Le poids social se mesure de moins en moins en termes de statut et de lignage, et ce nouvel étalon qu'est l'argent élargit le champ des rivalités possibles. Le "diamantaire" qui revient du Zaïre milliardaire peut rivaliser avec n'importe qui, indépendamment de leur statut réciproque. Il peut aller jusqu'à se prévaloir d'un nouveau statut ou d'un nouveau lignage, sans que personne n'y trouve à redire. Le système capitaliste, et plus particulièrement la pratique salariale, qui provoquent l'expansion du maraboutage comme catégorie causale liée aux conflits interpersonnels, n'empêchent pas la persistance de l'ancien système explicatif, même s'ils

en restreignent le champ d'application. Paradoxalement, l'importance du statut apparaît dans les mascarades auxquelles se livrent les nouveaux riches. Néanmoins, rendre compte de conflits en termes lignagers est de moins en moins pertinent dans une société en pleine mutation qui tend à l'uniformisation des conduites : le pouvoir monétaire est désormais le médiateur indispensable à toute réalisation.

Le département de Matam a les plus grands marabouts magiciens et devins. A Ndulumaaji réside un marabout-devin qui partage son temps entre son village et les pays de migration. Il a la réputation de pouvoir deviner la vie de celui qui en paye le prix. D'autres prétendent avoir des dons d'alchimiste à condition qu'on leur procure du mercure "blanc". Tous ceux qui veulent se livrer à des actes illicites font appel à eux : le fonctionnaire qui veut détourner les deniers publics, de même que le chômeur qui veut obtenir un emploi, ont recours aux services de ces marabouts de la pratique desquels la divination est une dimension importante. La divination est adaptée au phénomène d'acculturation dans la mesure où elle est l'instrument qui permet de dépasser les contradictions contextuelles (historiques et sociales) sans infirmer la logique traditionnelle.

D'autre part, la logique des différences (statutaires et lignagères) a du mal à s'inscrire dans un contexte urbain où les différences lignagères s'amenuisent parce qu'elles n'y sont pas opérantes. L'afflux de populations hétérogènes rend caducs les critères de différenciation intra-ethnique, et la monétarisation des activités sociales fait prévaloir un rapport de classe que les populations ressentent comme étant un rapport d'égalité, dans la mesure où ce type de différenciation efface les anciennes hiérarchies.

Pour résumer, nous dirons que le recours à la divination dans le processus explicatif est nouveau dans son ampleur : il concerne un certain type d'interprétation (maraboutage), et d'action (pratique salariale), le second suscitant le premier.

2. L'impact de l'argent dans la thérapie

C'est dans le domaine thérapeutique et dans les échanges matrimoniaux que la masse monétaire apportée par la pratique salariale a le plus transformé les échanges traditionnels.

Nous avons vu que la plupart des thérapies domestiques et villageoises étaient liées au rapport de clientèle qui existe entre un malade et son thérapeute (clientèle de voisins, de statuts et de lignage). L'échange monétarisé était un échange symbolique qui marquait l'ouverture d'une dette qui devait tôt ou tard entraîner une compensation. Cependant, l'échange n'était jamais immédiatement réciproque dans la mesure où il n'était jamais clos dans ses attributs. Il était à la fois hiérarchique et différé.

Avec les marabouts et les **bileeBe**, l'échange amorçait une circulation de biens mais la dette n'était pas réglée à un seul moment, au début ou à la fin du traitement, mais progressivement. Avec le marabout, la dette n'était jamais éteinte dans la mesure où le malade avait à son égard une attitude de **taaliBe**. A l'inverse, la dette à l'égard du **bileejo** devait être éteinte le plus rapidement possible dans la mesure où la fréquentation du contre-sorcier restait dangereuse. La dette se réglait généralement en bétail, et en bijoux ou en pagnes (les femmes haalpulaaren possèdent comme bien propre leurs bijoux et leurs vêtements).

Les marabouts et les **bileeBe** dans leur mode de rémunération s'inscrivaient dans des stratégies sociales différentes, et le coût d'un traitement était difficile à évaluer dans la mesure où il dépendait d'une multitude de variables.

Aujourd'hui la plupart des traitements sont payés en argent comptant ou en biens monnayables. L'usage de la monnaie efface la dette qu'inaugure la consultation d'un thérapeute, et, une fois la somme convenue versée, le malade n'est plus redevable de quoi que ce soit au thérapeute. De la même façon une thérapie qui échoue n'entraîne aucune responsabilité de la part du thérapeute qui n'a été payé que pour l'application du traite-

ment. (**hoore kuuDol**). L'argent tend à indifférencier les relations entre thérapeutes et malades qui sont ainsi déchargés des relations de parenté, de voisinage et de clientèle qui marquaient jadis la rencontre de deux individus. L'argent a multiplié les recours thérapeutiques car il est un moyen neutre d'accéder à l'échange. L'échange monétarisé permet de dépasser l'échange basé sur l'appartenance lignagère et statutaire et c'est pourquoi il a subi une inflation considérable. La pratique thérapeutique est devenue une opération très rentable pour les guérisseurs, et certains arguent de cette raison pour expliquer leur entrée dans la profession.

Le coût des thérapies "traditionnelles" est devenu excessif (5.000 à 50.000 francs CFA) est un ordre de grandeur minimal (1) pour le traitement d'une maladie causée par les **sukunyaaBe**, les **jinneji-seytaaneeji** ou par le **maraboutage**). La médecine cosmopolite est beaucoup plus abordable économiquement et l'on s'explique mal la réticence et les récriminations contre son coût dont elle est l'objet, si l'on n'a pas à l'esprit le rôle que lui assigne la population **haalpulaar**. La médecine cosmopolite est assimilée aux médecines de type domestique pour lesquelles la suppression des symptômes prime absolument. Elles participent toutes deux des échanges sociaux entre personnes et ne doivent pas être monétarisées. La médecine cosmopolite apparaît historiquement comme le produit d'un rapport de clientèle entre **leYYi** (**lenyol haalpulaar** et **lenyol tuubab**) : les Haalpulaaren (2) ont reçu des colons français en échange de leur soumission le bénéfice d'une technique de soins qu'ils refusent de payer à nouveau. La médecine cosmopolite leur paraît être un acquis qui perpétue leur rapport de dépendance vis-à-vis du nouvel ordre social (néocolonialisme et son système du fonctionnariat).

D'autre part, ce qu'un malade paye à un thérapeute, ce n'est pas la suppression des symptômes (pour beaucoup il suffit d'attendre pour qu'ils disparaissent) mais l'explication du sens de ces symptômes. La divination qui joue un rôle important dans la sélection des interprétations causales est fortement rétribuée.

(1) Sommes équivalentes à 100 et 1 000 FF

(2) Cette situation s'applique à toutes les populations qui ont subi la colonisation européenne.

VII - CONCLUSION

La logique du **bileejo** qui est à la fois la plus systématisée (dans son possible étiologique complet) et la plus personnalisée (importance du don et des capacités personnelles avec la notion de puissance et de force [**hoore mawnde**]) est représentative de la logique sociale haalpulaar faite de paradoxes.

Dialectique du paradoxe

Avec un registre étiologique élargi au maximum de ses possibilités, le **bileejo** rend compte dans son interprétation de la maladie des relations pertinentes pour la logique sociale haalpulaar. La connexion des catégories causales avec des enjeux sociaux ne serait pas validée si ces enjeux sociaux n'étaient pas pertinents en dehors de tout état d'infortune. Le fait que le **bileejo** retienne comme explication causale le couplage sorcellerie/lignage - statut, prouve d'une part l'importance que les Haalpulaaren attribuent au lignage et au statut et souligne d'autre part le rôle social que s'assigne le **bileejo** - celui de protecteur et de garant du lignage à travers ses actes thérapeutiques réparateurs et réducteurs de conflits . Ce rôle social paraît difficilement compatible avec sa position marginale à la fois dans l'idéologie islamique qui domine le discours social et dans la pratique sociale publique. Le **bileejo** ne participe jamais en tant que thérapeute aux activités publiques d'un village. Il peut, tout au plus, être un observateur privilégié et d'ailleurs, cette position "marginale" nous a souvent rapprochée des **bileeBe** qui ont aussi peu voix au chapitre que les étrangers de passage. (C'est en partie comme cela que nous expliquons notre attachement (réciproque) à Ibra et l'ensemble des petits conflits qui nous ont opposés. N'étions-nous pas de facto dans une position équivalente ?)

Le **bileejo** mal aimé des siens, plus royaliste que le roi, cherche à sauvegarder la prépondérance du statut et du lignage en y faisant référence de manière privilégiée dans son interprétation des maladies. Cependant, n'est-ce pas plutôt une manière de se décharger sur les autres du cadre statutaire dans la mesure où le **bileejo** s'en détourne souvent ou le conteste ? Ainsi Kelew Lih de Mbaxana a changé de statut depuis

que son grand-père **tooroDo**, originaire du Tooro, a émigré pour finalement s'installer dans un village de **subalBe** pour y pratiquer ses dons de **bileejo** ; les exemples qui mettent en lumière un déni par les **bileeBe** de leur statut sont aussi nombreux que les **bileeBe** eux-mêmes, dans la mesure où, lorsque le **bileejo** est prédisposé statutairement à cette fonction, il cherche toujours à faire prévaloir ses dons, sa puissance individuelle et ce, au détriment des forces de son lignage.

La spécificité du **bileejo** apparaît dans le caractère contradictoire de son système de représentation et de sa pratique sociale. Le **bileejo** affirme l'importance du statut et du lignage dans son étiologie et, en même temps, il se refuse à en subir individuellement les effets, comme pour marquer sa spécificité par un effet d'inversion. Le **bileejo** exprime sa différence par son refus de se conformer au système de différenciation sociale. Il lui préfère la singularité qu'atteste sa revendication de puissance et de force occultes. Il préfère les affrontements nocturnes aux affrontements publics.

La logique du **bileejo** exacerbé la logique de la maladie en systématisant un état temporaire pour en faire ainsi un état de fait. En effet, la maladie permet de sortir de la norme sociale temporairement : le délirium permet d'insulter qui bon nous semble ; une fièvre permet de ne pas aller se casser le dos dans les rizières ; la nausée dispense de préparer les repas, etc. Bref, elle évite au malade de se plier à une série de comportements, d'attitudes et de fonctions qui structurent la vie sociale. La maladie détourne de la logique sociale momentanément et le rôle explicatif du thérapeute est justement de la socialiser. La non-pertinence des symptômes est inconcevable car tout est conçu pour les traduire en termes sociaux.

Paradoxalement, le **bileejo**, qui se veut l'interprète le plus compétent des règles sociales, se comporte dans son attitude quotidienne comme si le sens de ses propos et de ses attitudes n'étaient pas à lire selon les règles fixées par le code social : Ibra, qui passe une journée à se coucher, à se lever, à raconter qu'il est malade pour finalement parcourir une dizaine de kilomètres pour aller rendre visite à un ami ; un autre **bileejo** qui possède cinq épouses auxquelles il a du mal à assurer un niveau

de vie en rapport avec ses prétentions ; un dernier **bileejo** qui compte minutieusement les dépenses journalières qu'il fait pour assurer l'entretien du ménage, paraissent tous trois aller à l'encontre de la logique sociale qui veut que l'on évite de se contredire dans ses actes et ses paroles de façon trop apparente, ou de se ridiculiser par des exigences au-dessus de ses moyens, ou encore de faire preuve d'une mesquinerie futile dans la mesure où les dépenses journalières survenues après le mariage ne peuvent, en aucun cas, être exigées en remboursement à la belle-famille lors d'un divorce.

Tous les **bileeBe** que nous avons rencontrés se singularisaient dans leur comportement quotidien, mais une constante se retrouvait dans les foyers de tous ceux qui nous ont accueillie : la même pétulance, la même agitation désordonnée régnait dans les maisons et le **joom galle**, maître de céans, apparaissait souvent comme le dindon de la farce. Ni les femmes, ni les enfants ne se gênaient devant lui, et l'attitude déférente qui est le modèle à adopter face aux hommes, face aux aînés et aux personnalités sociales, était totalement absente dans l'entourage des **bileeBe**. Au contraire, ils étaient l'objet de moqueries continues et il paraissait normal que nous les partagions.

D'autre part, le discours contradictoire paraît être une figure de style de la logique des **bileeBe**. Nombre de fois nous avons été surprise par les contradictions par trop évidentes qui ressortaient du discours thérapeutique du **bileejo** : volonté de dérouter le curieux qui veut connaître sans accepter la part de conviction que véhicule la parole ?

L'attitude du **bileejo** semble être de vouloir surprendre à chaque instant son interlocuteur, comme si la maladie était en quelque sorte un état permanent chez lui. Il faut rappeler que la menace de la folie plane au-dessus de la tête du **bileejo** qui en a parfaitement conscience. Mais si une maladie latente ou antérieure permet d'expliquer l'attitude du **bileejo** face aux normes sociales, il ne faut pas oublier le rôle de ressort qu'il joue : ressort du mouvement social qui peut se traduire en termes de conflits au travers des épisodes de maladie, et qui peut se manifester à travers des joutes magiques ; le **bileejo**, par son attitude

libertaire, traduit aussi les aspirations étouffées de bon nombre de ses contemporains.

Le **bileejo** peut tout se permettre dans son comportement individuel. La respectabilité ne lui est pas imposée et il n'est jamais considéré que comme un farfelu, et non comme le fils dégénéré d'un lignage au sang faible. Il peut se moquer des pratiques thérapeutiques islamiques en les trouvant molles et inopérantes, tout en s'inspirant des procédés du **lasrari** qu'il peut d'ailleurs parfaitement maîtriser. A la fois lutin et sorcier, le **bileejo** se fait parfois peur à lui-même et il est assez difficile de reconnaître la part de rêve qui colore son discours.

Pour conclure, il semble que la pratique du **bileejo** et le vécu de la maladie battent en brèche l'organisation statutaire et l'éthique islamique, bien qu'ils soient ensemble garants les uns des autres dans "l'idéologique".

L'excentricité du **bileejo** et la singularisation que marque l'événement-maladie déplacent le mode de différenciation sociale qui, de statutaire et lignager, devient individuel. Cette prépondérance du singulier sur le pluriel est un processus conscient chez le **bileejo** et un processus inconscient chez le malade. Celle-ci est fondée sur une dialectique du paradoxe qui se retrouve à tous les plans de la logique sociale haalpulaar. Ainsi, l'organisation statutaire et l'éthique islamique s'excluent dans la logique symbolique pour se soutenir dans la logique pragmatique. D'autre part, le vécu de la maladie et la pratique du **bileejo** sont antagonistes en situation contextuelle (c'est le **bileejo** qui traduit et intègre la singularité de la maladie en termes sociaux) mais ils sont alliés dans leur expression commune d'une individualité.

L'événement-maladie marque le point d'articulation où la logique symbolique et la logique pragmatique s'affrontent pour s'affirmer. D'autre part, la maladie permet de marquer ses distances vis-à-vis d'un ordre symbolique trop prégnant que seul le recours thérapeutique permet de neutraliser. L'ordre symbolique haalpulaar est un ordre totalitaire (système clos de l'étiologie) qui veut intégrer selon sa logique tous les événements

qui touchent le groupe à l'échelle individuelle et collective. Les grilles d'interprétation dont dispose le **bileejo** expriment ce refus de la vacuité, cette prise en charge totale du destin individuel. Malgré cela, la maladie reste un événement individuel que la logique symbolique ne peut intégrer entièrement, et c'est dans cette part de singularité que le malade, en devenant **bileejo**, marque son indépendance vis-à-vis du système.

O U V R A G E S . C I T É S

ACKERKNECHT (E.H.).- Medicine and Ethnology (Baltimore, Johns Hopkins press, 1971, 195 p.).

AL BAKRI (A.O.).- Description de l'Afrique septentrionale, trad. Mac Guckin de Stane (Paris, Maisonneuve, 1965).

AUGE (M.).- Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire. (Paris, Hermann, 1975, 440 p.).

- "Un jeune homme de bonne famille : logique de l'accusation et de la confession en Côte d'Ivoire", Cahiers d'études africaines (Paris, EHESS, 1979, XIX, 1-4, pp. 177-218).
- Le Génie du paganisme (Paris, Gallimard, 1982, 336 p.).
- "Ordre biologique, ordre social : la maladie, forme élémentaire de l'événement" in Le Sens du mal, M. AUGE et C. HERZLICH eds. (Paris, Editions des Archives contemporaines, 1984, 278 p.).

AUGE (M.), HERZLICH (C.) ed.- Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie (Paris, Editions des Archives contemporaines, 1984, 278 p.).

BA (O.).- Les Peuls du Fouta Toro à travers leur tradition nationale orale et écrite (Doctorat de 3ème cycle, Paris, Sorbonne, 1971, 2 vol., 918 p.).

BARRY (B.).- Le Royaume du Waalo (Paris, Maspéro, 1972).

BOHANNAN (P.).- "Extra-processual Events in Tiv Political Institutions", American Anthropologist, (Washington, 1958, 60, 1, pp. 1-12).

BOUHDIBA (A.).- La Sexualité en Islam (Paris, PUF, 1975, coll. Quadrigé, 320 p.).

BOURDIEU (P.).- Genèse et structure du champ religieux, Revue française de sociologie (Paris, 1971, XII, 3, pp. 295-334).

BOUTILLIER (J.L.), CANTRELLE (P.), CAUSSE (J.), LAURENT (C.), N'DOYE (T.).- La Moyenne vallée du Sénégal (Paris, PUF, 1962).

CA DA MOSTO (A. de).- Relations des voyages à la côte occidentale d'Afrique, 1455-1457, publiées par SCHEFER (Paris, Leroux, 1895, XIX, 206 p.).

CLEMENTS (F.).- "Primitive Concepts of Disease", American Archeology and Ethnology (Berkeley, University of California, 1932, 32-2, pp. 185-252).

COLLOMB (H.).- "Psychiatrie et cultures. Considérations générales", Psychopath. Afric. (Dakar, 1966, II, 2, pp. 259-294).

COULON (C.).- Le Marabout et le prince : Islam et pouvoir au Sénégal (Paris, A. Pedone, 1981, 312 p.).

CRUISE O'BRIEN (O.B.).- The Mourides of Senegal : The Political and Economic Organizations of Islamic Brotherhood (Oxford, Clarendon press, 1971, 321 p.).

DELAFOSSÉ (M.).- cf SOW (S.A.) 1913.

DELOBSOM (D.A.A.).- Les Secrets des sorciers noirs (Paris, Ed. Emine Nourry, 1934).

DEVEREUX (G.).- Essais d'ethnopsychiatrie générale (Paris, Gallimard, 1970, 396 p.).

DIAW (Y.).- cf SOW (S.A.) 1913.

Dictionnaire Peul (Fula) / Russe / Français d'environ 25 000 mots (Moscou, Langue russe, 1980, 600 p.).

DIOP (A.B.).- La Société Wolof. Traditions et changements. Les systèmes d'inégalité et de domination (Paris, Karthala, 1981, 355 p.).

DIOP (B.).- Les SubalBe pêcheurs de la moyenne vallée du fleuve Sénégal (Mémoire du CHEAM, Paris, n° 4256).

DIOP (M.).- Histoire des classes sociales de l'Afrique de l'Ouest
(Paris, Maspéro, 1972, 2 vol.).

DIOUF (M.).- "Le problème des castes dans la société Wolof",
Revue sénégalaise d'histoire (Dakar, vol. 2, 1, 1981, pp. 25-37).

DIOUF (Mad.).- Forgerons Wolof du Kajjoor ; forgerons Sereer du Sin et du Jegem : de l'époque précoloniale à nos jours
(Doctorat de 3ème cycle, Paris, EHESS, ORSTOM, 1983, 498 p.).

DOUMBIA (P.E.).- "Etude du clan du forgeron", Bull. du Com. Et. Hist. et Scient. de l'AOF (Dakar, 1936, 19, pp. 334-380).

DUMONT (L.).- Homo Hierarchicus : essai sur le système des castes
(Paris, Gallimard, 1966, 445 p.).

- "Vers une théorie de la hiérarchie", postface à une nouvelle édition de Homo Hierarchicus (Paris, Gallimard, 1978, coll. Tel, pp. 396-403).
- Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne (Paris, Ed. du Seuil, 1983, 268 p.).

DURAND-COMIOT (M.L.).- "La psychose puerpérale ? étude en milieu sénégalais", Psychopat. Afric. (Dakar, 1977, XIII, 3, pp. 269-335).

ECHARD (N.) ed.- Métallurgies africaines (Paris, Société des Africanistes, 1983, 339 p.).

Encyclopédie de l'Islam, 1965, nouvelle édition, LEWIS B., PELLAT C., et SCHACHT J. (Leiden, Ej. Brill, G.P. Maisonneuve et Larose).

EPELBOIN (A.).- Savoirs médicaux et phyto-pharmacopée du FulBe Bande et des Niokhotonke (Sénégal oriental) (Doctorat de 3ème cycle, Paris, 1983).

EVANS-PRITCHARD (E.E.).- Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, 1937 (Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande) (Paris, Gallimard, 1972, 642 p.).

FABREGA (H.).- "On the Specificity of Folk Illness" in Culture, Disease and Healing, LANDY D. ed. (New-York, MacMillan publishing, 1977, pp. 273-278).

FAHD (T.).- Génies, anges et démons (Paris, Ed. du Seuil, 1971, 426 p.).

FALL (Y.K.).- "Problématique d'un site de la vallée du fleuve Sénégal", Archives suisses d'anthropologie générale (Genève, 1982, 46, 2, pp. 199-216).

GADEN (H.), DELAFOSSE (M.).- Chroniques du Fouta sénégalais de Sire Abbas Sow (Paris, Leroux, 1913, 328 p.).

GADEN (H.).- Proverbes et maximes Peuls et Toucouleurs traduits et annotés (Paris, Institut d'Ethnologie, 1931, 368 p.).

G.E.R.S.A.R.- Etudes de réhabilitation, de factibilité et d'avant-projets détaillés de périmètres d'irrigation sur la rive gauche du fleuve Sénégal - Plan directeur d'aménagement (Dakar, Ministère du développement rural, 1981).

GILLIES (E.).- "Causal Criteria in African Classification of Disease" in Social Anthropology and Medicine, LONDON J.B. ed. (London, New-York, San Francisco, Academic Press, 1976, pp. 358-395).

GLICK (B.).- "Medicine as an Ethnographic Category : The Gimi of the New-Guinea Highlands" in Culture, Disease and Healing LANDY D. ed. (New-York, MacMillan publishing, 1977, pp. 58-70).

GOODY (J.) ed.- Literacy in Traditional Societies (Cambridge, University press, 1968, 350 p.).

GOODY (J.).- The Domestication of the Savage Mind (1977) (La Raison graphique) (Paris, Ed. de Minuit, 1979, coll. Le Sens commun, 274 p.).

GRAVAND (H.).- "Le lup Serer. Phénoménologie de l'Empire des Pangol et psychothérapie des possédés", Psychopath. Afric. (Dakar, 1966, II, 2, pp. 195-226).

HORTON (R.).- "African Traditional Thought and Western Science", Africa (Manchester, 1967, XXXVII, pp. 51-71, 155-187).

HOUDAS (O.), DELAFOSSE (M.).- Tarikh Es Fettach (Mahmoûd Kâti Ben El Hâdj El Motoanakkel Kâti) (Paris, UNESCO, Maisonneuve, 1981).

IBN KHALDÙN.- Discours sur l'histoire universelle, trad. nouvelle 1967-68, préface V. MONTEIL (Paris, Beyrouth, Sinbad, 1978, 3 vol., 1432 p.).

KAMARA (C.M.).- Fonds Cheikh Moussa Kamara (Dakar, IFAN).

KANE (C.H.).- L'Aventure ambiguë (Paris, Julliard, 1961).

KUHN (T.S.).- La Structure des révolutions scientifiques (1970) (Paris, Flammarion, 1983, coll. Champs, 284 p.).

LAST (M.).- "The Importance of Knowing about not Knowing", Social Science and Medicine (Oxford, Pergamon press, 1981, 15-B, 3, pp. 357-392).

LEE (R.B.).- "The Sociology of Kung Bushmen Trance Performance" in Trance and Possession States, PRINCE R. ed. (Montréal, R.M. Bucke memorial society, 1966, pp. 35-54).

LE GOFF (J.).- "Vocabulaire des catégories sociales chez Saint François d'Assise et ses biographes du XIIIème siècle" in Ordres et Classes, ROCHE D., LABROUSSE E. eds. (Colloque d'Histoire Sociale, Saint-Cloud, 1967) (Paris, La Haye, Mouton, 1973).

LERICHE (A.).- Notes pour servir à l'histoire maure (notes sur les forgerons, les Kunta et les Maures du Hod), Bull. IFAN (Dakar, 1953, XV, 2, pp. 737-750).

LERICCOLLAIS (A.), SANTOIR (C.), DIALLO (Y.).- Peuplement et culture de saison sèche dans la vallée du Sénégal. Intro et sept notices accompagnant sept cartes au 1/10 000e. (Paris, 1980, ORSTOM/OMVS, notice explicative n° 81).

LERICCOLLAIS (A.).- "La vallée du Sénégal", Etudes scientifiques (Paris, IHS, décembre 1981, pp. 5-13).

LEVI-STRAUSS (C.).- L'Homme nu (Paris, Plon, 1971, 681 p.).

MALLART-GUIERMA (L.).- Ni dos, ni ventre. Religion, magie et sorcellerie evuzok (Paris, Société d'ethnographie, 1981, 247 p.).

MARTY (P.).- Etude sur l'Islam du Sénégal (Paris, Leroux, 1917, 2 vol. 412 et 444 p.).

MAUSS (M.).- "Esquisse d'une théorie générale de la magie (1902-1903)" in Sociologie et anthropologie (Paris, PUF, 8ème édition, 1983, coll. Quadrige, 482 p.).

MEILLASSOUX (C.).- "Y a-t-il des castes aux Indes ?", Cahiers internationaux de sociologie (Paris, 1973, LIV, pp. 5-29).

MONTEIL (V.).- L'Islam noir : une religion à la conquête de l'Afrique (Paris, Ed. du Seuil, 1964, 368 p.).

MOREAU (R.L.).- Africains musulmans (Abidjan, INADES, 1982).

MURPHY (W.P.).- "Secret knowledge in Kepelle society", Africa, 1980, 193-207).

ORTIGUES (M.C. et E.).- Oedipe africain (Paris, Plon, 1966, 335 p.).

PADEN (J.N.).- Religion and Political Culture in Kano (San-Francisco, University of California press, 1973, 461 p.).

POPPER (K.).- Conjectures and Refutations (Londres, 1968, chap. 5, pp. 148-152).

PRENEUF (C. de), BARO (H.).- "L'Homme qui fait pleurer les arbres. El Haj Omar N'Dombo Ba, thérapeute et magicien", Psychopath. Afric. (Dakar, 1969, V, 3, pp. 395-459).

RADIN (P.).- Primitive Religion, its Nature and Origine (New-York, Dover publications, 1957, 1ère ed. 1937).

RANDAU (R.).- Postface à : Les Secrets des sorciers noirs, DELOMSOM D.A.A., (Paris, Emile Nourry, 1934, 298 p.).

RIVERS (W.H.R.).- Medicine, Magic and Religion (London, Paul Kegan publis., 1924, 147 p.).

ROBERT-CHALEIX (D.) et SOGNANE (M.).- "Une industrie métallurgique ancienne sur la rive mauritanienne du fleuve Sénégal" in Métaux africaines, ECHARD N. ed. (Paris, Société des africanistes, 1983, 339 p.).

ROBINSON (D.).- Chiefs and Clerics : the History of Abdul Bokar Kan and Futa Toro - 1853-1891 (Oxford, University press, 1975).

SCHMITZ (J.).- Un essai de généalogie historique : territorialités, segmentarité et différenciation statutaire dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal (Dakar, ORSTOM, 1981, 101 p.).

- "Les toorobbe du Fuuta Tooro : formation d'une classe cléricale et dispersion en Afrique de l'Ouest (les jihaad du XIXème siècle)", Communication à la table ronde sur Les Agents religieux islamiques en Afrique tropicale (Paris, décembre 1983).

SIMMEL (G.).- "La société secrète" extrait du chapitre V "Das Geheimnis und die geheime gesellschaft" de Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Dunder et Humbot, 1908) La Nouvelle Revue de Psychanalyse, (Paris, Gallimard, 1976, 14, pp. 281-305).

SINDZINGRE (N.).- Organisation lignagère et représentation de l'infortune chez les Fodonon, Senufo de Côte d'Ivoire (Doctorat de 3ème cycle, Paris, EHESS, 1981, 386 p.).

- "Healing is what Healing Does : Pragmatic Resolution of Misfortune among the Senufo (Ivory Coast), History and Anthropology (à paraître).

SINDZINGRE (N.), ZEMPLINI (A.).- "Modèles et pragmatique, activation et répétition : réflexions sur la causalité de la maladie chez les Senufo de Côte d'Ivoire", Social Science and Medicine (Oxford, Pergamon press, 1981, vol. 15-B, 3, pp. 279-293).

SKORUPSKI (J.).- Symbol and Theory, a Philosophic Study of Theories of Religion in Social Anthropology (Cambridge, University press, 1976, 262 p.).

SOGNANNE (M.).- La Métallurgie ancienne du fer dans la vallée du Sénégal (Mémoire de fin d'études, Nouakchott, ENS, 1982-83, 127 p.).

SOW (S.A.).- Chroniques du Fouta Sénégalaïs, traduit de l'arabe, GADEN H. et DELAFOSSE M. (Paris, Leroux, 1913, 328 p.).

SY (A.).- La geste Ceddo (Doctorat de 3ème cycle, Dakar, Université des Lettres, 1981).

Tarikh Es Soudan (Abderrahamane Ben Abdallah Ben 'Imran Ben 'Amir Es Sa'di) trad. de HOUDAS O. (Paris, UNESCO, Maison-neuve, 1981).

THILMANS (G.), RAVISE (A.).- Protohistoire du Sénégal : Sintiou-Bara et les rives du fleuve (Dakar, IFAN, 1980).

TURNER (V.W.).- The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia (London, Oxford Clarendon press, IAI, 1968, 326 p.).

VIDAL (M.).- "Etude sur la tenure des terres indigènes au Fouta", Bull. CESH.AOF, (Paris, Ed. Larose, 1935, 18, pp. 415-448).

WANE (B.).- "Le Fuuta Tooro de Ceeno Suleymaan Baal à la fin de l'Almamyat (1770-1880)", Revue sénégalaise d'histoire (Dakar, 1981, 1, 12, pp 38-50).

WANE (Y.).- Les Toucouleurs du Fouta Toro : stratification sociale et structure familiale (Dakar, IFAN, 1969, 250 p.).

- "Ceerno Mahamadu Sayid Ba ou le soufisme intégral de Madiina Gunaas (Sénégal)", Cahiers d'études africaines (Paris, 1974, XIV, 4, 56, pp. 658-671).

WILKS (I.).- "The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan" in Literacy in Traditional Societies (Cambridge, University press, 1968, pp. 162-197).

YOUNG (A.).- "Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social Anthropology", American Anthropologist (Washington, 1976, 78, 1, pp. 5-25).

ZEMPLENI (A.).- L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebou (Doctorat de 3ème cycle, Paris, 1968, 2 vol., ix-543-xxiv p.).

- "Mal de soi, mal de l'autre" Autrement (Paris, 1975-76, 4).
- "Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique" Arch. Sc. Soc. des Rel. (Paris, 1982, 54/1, 5-19 p.).

B I B L I O G R A P H I E

AUGE (M.).- "Sorciers noirs et diables blancs" in La Notion de personne en Afrique noire (Paris, CNRS, 1973, pp. 519-527).

- Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort (Paris, Flammarion, 1977).
- "Vers un refus de l'alternative sens - fonction" L'Homme (Paris, Mouton, juil-dec 1978).

BA (A.S.).- "L'art vétérinaire des pasteurs sahéliens", Environnement Africain (Dakar, série Etudes et Recherches, 1982, 73).

BA (O.).- Le Foûta Tôro au carrefour des cultures (Paris, L'Harmattan, 1977, 426 p.).

- Petit lexique peul-français de la faune et de la flore du Fouta-Toro (Dakar, Centre de Linguistique appliquée de Dakar, 1968, 26 p.).
- "Traitement de la lèpre chez les Toucouleur", Notes africaines (Dakar, IFAN, 1969, 124, 126 p.).

BOUQUIAUX (L.), THOMAS (J.).- Enquête et description des langues à tradition orale (Paris, CNRS, 1971, 3 vol., 950 p.).

BOURDIEU (P.).- "Le sens pratique", Actes de la Recherche en Sciences Sociales (Paris, 1976, pp. 43-86).

CAMPBELL (C.H.).- "Public Health in non Literate Societies" in Man's Image in Medicine and Anthropology, GALDSTON I. ed. (New-York, Inter. Univ. press, 1963, pp. 157-233).

CAROTHERS (J.C.D.).- The African Mind in Health and Disease. A Study in Ethnopsychiatry (Geneva, World Health Organization, 1953, 177 p.).

COLLIGNON (R.).- "Vingt ans de travaux à la clinique psychiatrique de Fann, Dakar", Psychopathologie Africaine (Dakar, 1978, XIV, 2-3, pp. 133-144).

COLLOMB (H.), ZEMPLENI (A.).- "Maladie mentale et acculturation", Médecine d'Afrique Noire (Paris, 1965, XII, 8, pp. 293-296).

COLLOMB (H.).- "Le lien thérapeutique", Topique (Paris, 1973, 11-12, pp. 195-208).

DEVEREUX (G.).- "Primitive Psychiatric Diaprosis : A General Theory of the Diagnostic Process", in Man's Image in Medicine and Anthropology, GALDSTON I. ed. (New-York, Inter. Univ. press, 1963, pp. 357-373).

DIA (O.), COLIN-NOGUES (R.).- Yâkâre, l'autobiographie d'Oumar (Paris, Maspéro, 1982, Actes et mémoires).

DIOP (A.).- Société toucouleur et migration. L'immigration toucouleur à Dakar (Dakar, IFAN, 1965, Initiations et Etudes, XVIII, 232 p.).

DOUGLAS (M.).- "The Healing Rite", Man (London, 1970, V, 2, pp.302-308).

- De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou (Paris, Maspéro, 1971, 198 p.).

DOUTTE (E.).- Magie et religion dans l'Afrique du nord (Alger, A. Jourdan, 1909, 607 p.).

DUBIE (P.).- "Médecine maure", Bull. du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF (Paris, 1937, XX, 3, pp. 312-335).

DUCROT (O.), TODOROV (T.).- Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage (Paris, Ed. du Seuil, 1972, 470 p.).

DUPIRE (M.).- Organisation sociale des Peul. Etude d'ethnographie comparée (Paris, Plon, 1970, 625 p.).

DURKHEIM (E.).- Les Formes élémentaires de la vie religieuse (Paris, PUF 5^e ed., 1968, 482 p.).

- Les règles de la méthode sociologique (Paris, PUF 21^e ed., 1983, 149 p.).

ECHARD (N.).- "Notes sur les forgerons de l'Ader (pays Hausa, Niger)" Journal de la société des africanistes (Paris, 1965, XXXV, 2, pp. 343-372).

ECHARD (N.) ed.- Métallurgies africaines (Paris, Société des Africanistes, 1983, 339 p.).

EDGERTON (E.), ROBERT (B.).- "Conception of Psychosis in Four East African Societies", in Culture, Disease and Healing, LANDY D. ed. (New-York, MacMillan publishing, 1977, pp. 358-366).

- "A Traditional African Psychiatrist", in Culture, Disease and Healing, LANDY D. ed. (New-York, MacMillan publishing, 1977, pp. 438-445).

FABREGA (H.J.).- "The Scope of Ethnomedical Science" in Culture, Disease and Healing, LANDY D. ed. (New-York, MacMillan publishing, 1977, pp. 201-228).

FAVRET-SAADA (J.).- Les Mots, la mort, les sorts (Paris, Gallimard, 1980, 332 p.).

FAVRET-SAADA (J.), CONTRERAS (J.).- Corps pour corps (Paris, Gallimard, 1981, 370 p.).

FEIERMAN (S.).- "Change in African Therapeutic Systems", Social Science and Medicine (1979, n° spécial The Social History of Disease and Medicine in Africa, 13B, 4, pp. 277-285).

FOSTER (G.M.).- "Medical Anthropology : Some Contrasts with Medical Sociology", Medical Anthropology News Letter (1974, 6, 1, pp. 1-6).

- "Disease Etiologie in Non-Western Medical Systems", American Anthropologist (Washington, 1976, 78, 4, pp. 773-782).

FOUCAULT (M.).- Histoire de la folie à l'âge classique (Paris, Gallimard, 1972).

GADEN (H.). Le pouular, dialecte peul du Fouta sénégalais (Paris, Leroux, 1914, 2 vol.).

GAUCHET (M.).- "Fin de la religion?", Le Débat (Paris, Gallimard, 1984, 28, pp. 155-175).

GELLNER (E.).- "Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain", Annales (Paris, 1970, XXV, 3, pp. 699-713).

GENEST (S.).- "Introduction à l'ethnomédecine : essai de synthèse", Anthropologie et Société (Québec, Univ. de Laval, 1978, 2, 3, pp. 5-28).

GIBBAL (J.M.).- Tambours d'eau (Paris, Le Sycomore, 1982, 356 p.).

- Guérisseurs et magiciens du Sahel (Paris, A.M. Métailié, 1984, 163 p.).

GOODY (J.).- "Civilisation de l'écriture et classification", Actes de la recherche en sciences sociales (Paris, 1976, 1, pp. 87-101).

GUÉNA (R.), PRENEUF (L.), REBOUL (C.).- "Aspects psychopathologiques de la grossesse au Sénégal", Psychopath. Afric. (Dakar, 1970, VI, 2, pp. 111-146).

HAMPATÉ BÂ (A.), DIETERLEN (G.).- Koumen, texte initiatique des pasteurs peul (Paris, La Haye, Mouton, 1961, 96 p.).

HAMPATÉ BÂ (A.), KESLELOOT (L.).- Kaïdara (Paris, Julliard, 1969, 182 p.).

HÉRITIER (F.).- "Symbolique de l'inceste et sa prohibition" in La Fonction symbolique, IZARD M. et SMITH P. eds. (Paris, Gallimard, 1979, pp. 209-243).

HORTON (R.).- "On the rationality of conversion", Africa (Manchester, 1975, 45, 3, pp. 209-235 et 373-399).

HOUDAS (O.) ed.- Traduction de Tarikh Es Soudan (Abderrahamane Ben Abdallah Ben 'Imran Ben 'Amir Es Sa'di) (Paris, UNESCO, Maison-neuve, 1981).

JOHNSON (J.P.). The Alnamate of Futa Toro 1770-1836 : a Political History (Wisconsin, University of Wisconsin, 1974, 513 p.).

KANE (I.).- "La circoncision chez les Toucouleur" L'Education Africaine (Dakar, 1937, 96, pp. 42-47).

KANE (O.).- "Essai de chronologie du Satigis du XVIII^e siècle", Bull. IFAN (Dakar, IFAN, 1970, B 32, pp. 755-765).

KERHARO (K.), ADAM (J.G.).- "Plantes médicinales et toxiques des Peul et des Toucouleur du Sénégal", Journal d'Agriculture et de Botanique appliquée (Paris, MNHN, 1964, XI, pp. 384-444 et 543-599).

- La Pharmacopée sénégalaise traditionnelle (Paris, Vigot frères, 1974, 985 p.).

LAPASSADE (G.).- Les Chevaux du diable (Paris, Ed. universitaires, 1974, 130 p.).

LEACH (E.).- "Caste, class and slavery : the taxonomic problem" in Caste and Race, A. de REUTER et KNIGHT J. (London, 1967, 221 p.).

- Critique de l'anthropologie (Paris, PUF, coll. Sup., 1968, 240 p.).

LEIRIS (M.).- La Possession et ses aspects théâtraux chez les Fthiopiens de Gondar (Paris, Le Sycomore, 1980, nouvelle édition, 132 p.)

LERICOLLAIS (A.).- "Activités traditionnelles et insertion dans les casiers irrigués de la vallée du Sénégal", in Maîtrise de l'espace agraire et développement en Afrique tropicale, Actes du Colloque de Ouagadougou, décembre 1978 (Paris, ORSTOM, 1979, pp. 265-273).

LERICOLLAIS (A.), VERNIERE (M.).- "L'émigration Toucouleur : du fleuve Sénégal à Dakar", Cahiers ORSTOM, (Paris, ORSTOM, 1975, B, XII, 2).

LEVI-STRAUSS (C.).- Anthropologie structurale (Paris, Plon, 1958, 452 p.).

- La Pensée sauvage (Paris, Plon, 1962, 389 p.).
- Anthropologie structurale deux (Paris, Plon, 1973, 452 p.).
- "The Sorcerer and his Magic", in Culture, Disease and Healing, LANDY D. ed. (New-York, MacMillan publishing, 1977, pp. 445-453).

LEVI-STRAUSS (C.) ed.- L'Identité (Paris, PUF, 1983, coll. Quadrige, 344 p.).

LOUDON (J.B.).- Social Anthropology and Medicine (London, Academic press, 1976).

LY (B.).- "L'honneur dans les sociétés Toucouleur et Wolof du Sénégal", Présence Africaine (Paris, 1967, 61, pp. 32-67).

MACLEAN (U.).- Magical Medicine, A Nigerian Case Study (London, Penguin Book, 1971).

MARONE (I.).- "The tidjanisme au Sénégal", Bull. IFAN (Dakar, IFAN, 1970, XXXII, B, 1, pp. 136-215).

MARTIN (B.G.).- "Notes sur l'origine de la Tariga des Tignaniyya et sur les débuts d'Al-Hagg Umar", Revue des études islamiques (Paris, 1969, XXVIII, 2, pp.267-290).

MARVIN (K.O.).- "Cultural Definitions of Illness : Social Psychiatry Views Intercultural and Inter-class communication in Ghana" in Man's image in Medicine and Anthropology (New-York, Intern. Univ. press, 1963, pp. 446-473).

Médecines et Santé, Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines (Paris, 1983, XVIII, 4).

MERNISSI (F.).- Sexe, idéologie et Islam (Paris, Ed. Tierce, 1983, 206 p.).

MINVIELLE (J.P.).- Migration et économie villageoises dans la vallée du fleuve Sénégal. Etude de trois villages de la région de Matam. (Paris, ORSTOM, 1976).

MONFOUGA-NICOLAS (J.).- Ambivalence et culture de possession (Paris, Anthropos, 1972, 384 p.).

MONTEIL (V.).- "Contribution à la sociologie des Peul", Bull. IFAN (Dakar, IFAN, 1963, XXV, B, 3-4).

MORICE (A.).- Les Forgerons de Kaolack : travail non salarié et déplacement d'une caste au Sénégal (Doctorat de 3ème cycle, Paris, EHESS, 1982).

MURDOCK (G.P.), WILSON (S.), FREDERIK (V.).- "World Distribution of Theories of Illness", Ethnology (Pittsburgh, 1978, XVII, 4, pp. 449-470).

NASR (S.H.).- Sciences et savoirs en Islam (Paris, Ed. Sindbad, 1979, 350 p.).

La Notion de personne en Afrique noire. Actes du Colloque international du CNRS, Paris, octobre 1971 (Paris, Ed. du CNRS, 1973, 596 p.).

PIAULT (C.) ed.- Prophétisme et thérapeutique : Albert Atcho et la Communauté de Bregbo (Paris, Hermann, 1975).

POUILLOU (J.).- "Malade et médecin, le même et/ou l'autre ?" in Fétiches sans fétichisme, POUILLON F. ed. (Paris, Maspéro, 1975, pp. 77-103).

PULVENIS (C.).- "L'épidémie de fièvre jaune à Saint-Louis du Sénégal en 1881", Bull. IFAN (Dakar, IFAN, 1968, XXX, B, 4, pp. 1353-1373).

QUÉCHON (M.).- "Réflexions sur certains aspects du synchrétisme dans l'Islam ouest-africain", Cahiers d'études africaines (Paris, EHESS, 1971, XI, 42, pp. 206-230).

RETEL-LAURENTIN (A.).- Sorcellerie et ordalies (Paris, Anthropos, 1974, 207 p.).

ROBINSON (D.), CURTIN (P.), JOHNSON (J.).- "A Tentative Chronology of Futa Toro from the sixteenth through the nineteenth centuries", Cahiers d'études africaines (Paris, EHESS, 1972, XII, pp. 574-576).

ROUGET (G.).- La Musique et la transe (Paris, Gallimard, 1980, 502 p.).

SARR El Hadji Malik.- Les Lébous parlent d'eux-mêmes (Dakar, Abidjan, Lomé, Les nouvelles éditions africaines, 1980, 186 p.).

SCHMITZ (J.).- Rapports de parenté et mariage (Dakar, ORSTOM, 1979, 14 p. multigr.).

SCHURMANS (D.).- "Le problème de l'Oedipe en Afrique. Etude en milieu Wolof", Psychopat. Afric. (Dakar, 1972, VIII, 3, pp. 325-353).

SIGERIST (H.E.).- "The Special Position of the Sick" in Culture, Disease and Healing, LANDY D. ed. (New-York, MacMillan publishing, 1977, pp. 388-394).

SIMMONS (W.S.).- "Islamic Conversion and Social Change in a Sene-galese Village", Ethnology (Pittsburgh, 1979, XVIII, pp. 303-323).

SOW (I.).- Les Structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire (Paris, Payot, 1978).

SPERBER (D.).- Le Symbolique en général (Paris, Hermann, 1974, coll. Savoirs).

TERRAY (E.).- "L'idéologie et la contradiction", L'Homme (Paris, Mouton, 1978, XVIII, 3-4, pp. 123-138).

THIAM (B.).- "Le forgeron ou tengue et ses galaites", Notes Africaines (Dakar, IFAN, 1966, III, pp. 97-100).

TODOROV (T.).- "Le discours de la magie", L'Homme (Paris, Mouton, 1973, XIII, 4, pp. 38-65).

- Les Genres du discours (Paris, Ed. du Seuil, 1978, coll. poétique, 309 p.).

TRIAUD (J.L.).- "Islam et sociétés soudanaises au Moyen-Age", Recherches voltaïques (Paris, 1973, 16).

TURNER (V.W.).- "N'Dembu Divination and Symbolism" in Culture, Disease and Healing, LANDY D. ed. (New-York, MacMillan Publishing, 1977, pp. 175-183).

TUTUOLA (A.).- My Life in the Bush of Ghosts (London, Fabert & Faber, 1954, 174 p.).

VERNANT (J.P.) ed.- Divination et rationalité (Paris, Ed du Seuil, 1974, 320 p.).

WANE (M.).- "La migration à partir de la vallée du Sénégal", Recherche et réalisations (Puteaux, 1976, 2, pp. 63-72).

WANE (M.).- "Réflexions sur la dimension sacrale chez les Toucouleur", Bull IFAN (Dakar, IFAN, 1977, B, XXXIX, 2, pp. 386-404).

WANE (Y.).- "La condition de la femme Toucouleur du Fouta Toro", Bull. IFAN (Dakar, IFAN, 1966, XXVIII, 3-4, pp. 770-825).

- "Le célibat en pays Toucouleur", Bull. IFAN (Dakar, IFAN, 1969, B, XXXI, 3, pp. 717-732).

- "Sexualité et continence prénuptiale chez les Toucouleur du Sénégal", Africa (Manchester, 1971, XLI, 3, pp. 223-227).

WELLIN (E.).- "Theoretical Orientations in Medical Anthropology : Continuity and Change over the Last Half-Century" in Culture, Disease and Healing, LANDY D. ed. (New-York, MacMillan Publishing, 1977, pp. 47-58).

YAGUE (A.L.).- Contribution à l'étude de la pharmacopée traditionnelle du Fouta sénégalaïs (Doctorat de 3ème cycle, Dakar, 1982).

YOUNG (J.C.).- "Norme of Physicians : Methodological Approaches, Policy Implications and the Utility of Decisions Models", Social Science and Medicine (London, Pergamon press, 1981, 15 B, pp. 449 - 507).

S O M M A I R E D E S A N N E X E S

I - FIGURES ET CARTES

- FIG. 0 Les Wat LaawakooBe, Wat ardo de Cubalel
- FIG. 1 Le réseau de transmission du savoir d'Hamdu Rabi Njaac.
- FIG. 2 Les Aan Elimaan et quelques alliances avec les Sal Elimaan.
- FIG. 3 Succession des imams de Maadina et leur relation de parenté entre les Njaac de Maadina et de Judde.
- FIG. 4 Réseau matrimonial et de clientèle des gens de BarooBe
- FIG. 5 Réseau d'apprentissage des disciplines coraniques
- FIG. 6 Réseau de clientèle de Hammadi Njaay de Judde
- FIG. 7 Aan Elimaan alliés aux Jallo et aux Sal Elimaan
- FIG. 8 Hatumere reproduit par Aamadu Kelew Lih.
- Carte n° 1 Vue d'ensemble du Sénégal
- Carte n° 2 Vallée du Sénégal : régions, villages et lieux historiques.
- Carte n° 3 Vallée du Sénégal : régions, départements et arrondissements.

II - GLOSSAIRE HAALPULAAR

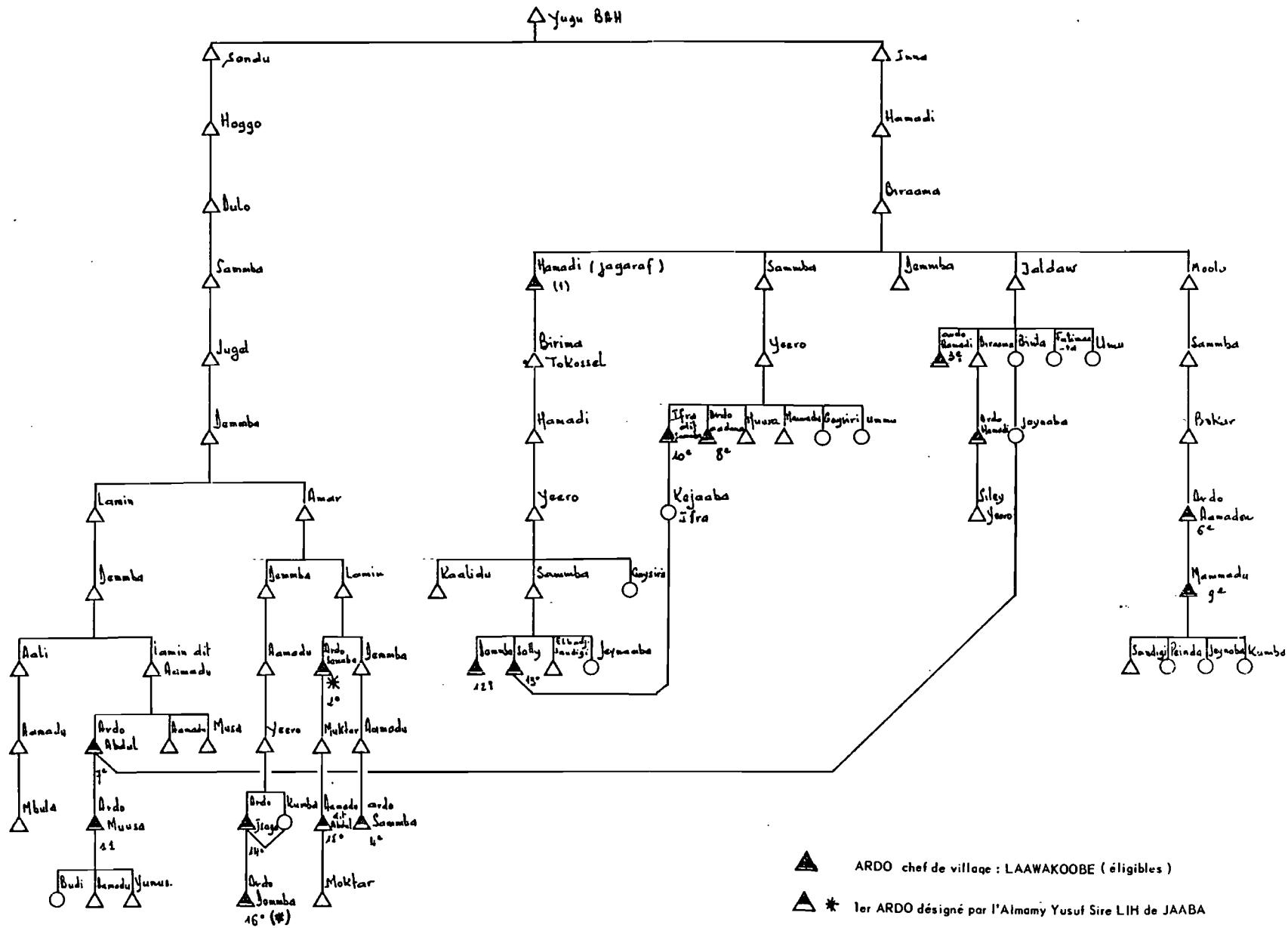
III - GLOSSAIRE DES MAUX EN PULAAR

IV - GLOSSAIRE DES PLANTES (LEDDE)

V - ETUDES DE CAS (FANN HOPITAL)

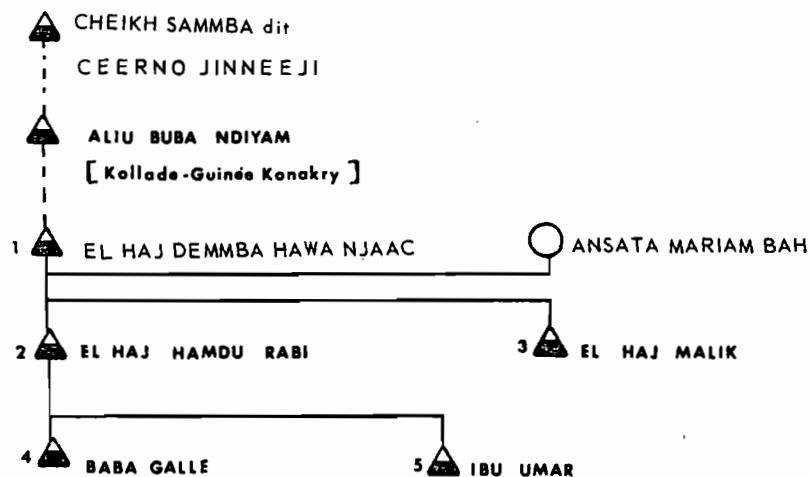
FIG. 0

LES WAT Laawakoobe (les éligibles).

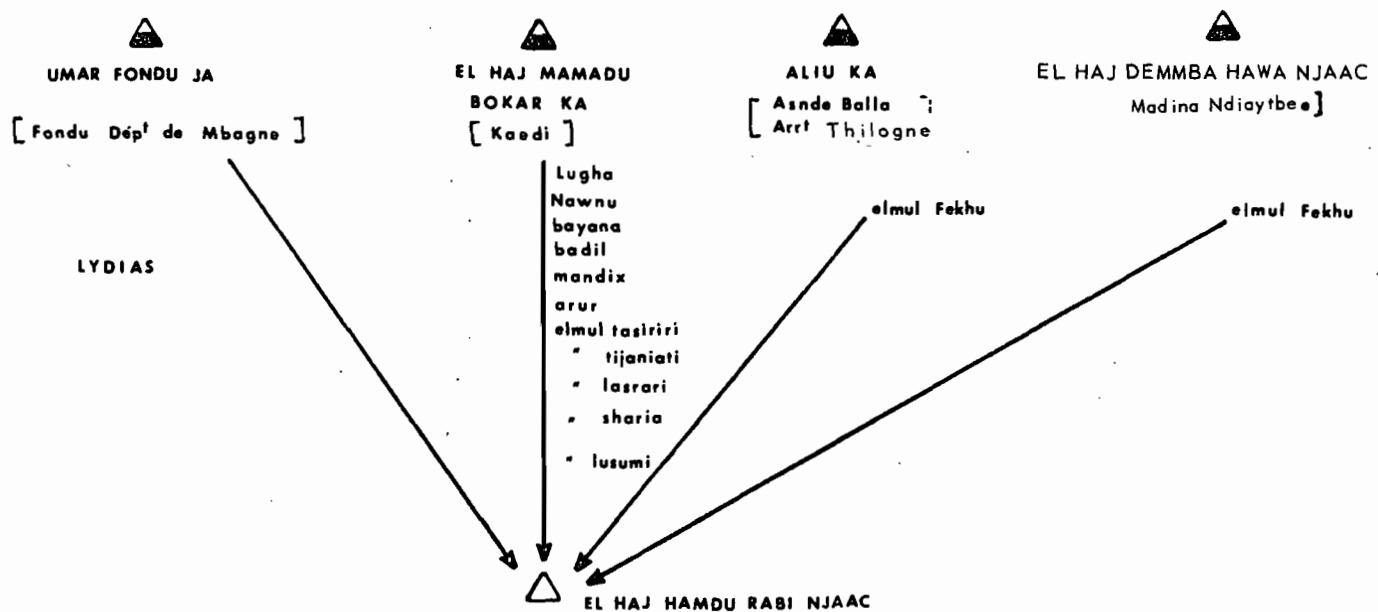


HAMDU RABI NJAAC

TRANSMISSION DE LA GANDAL SIRRU.



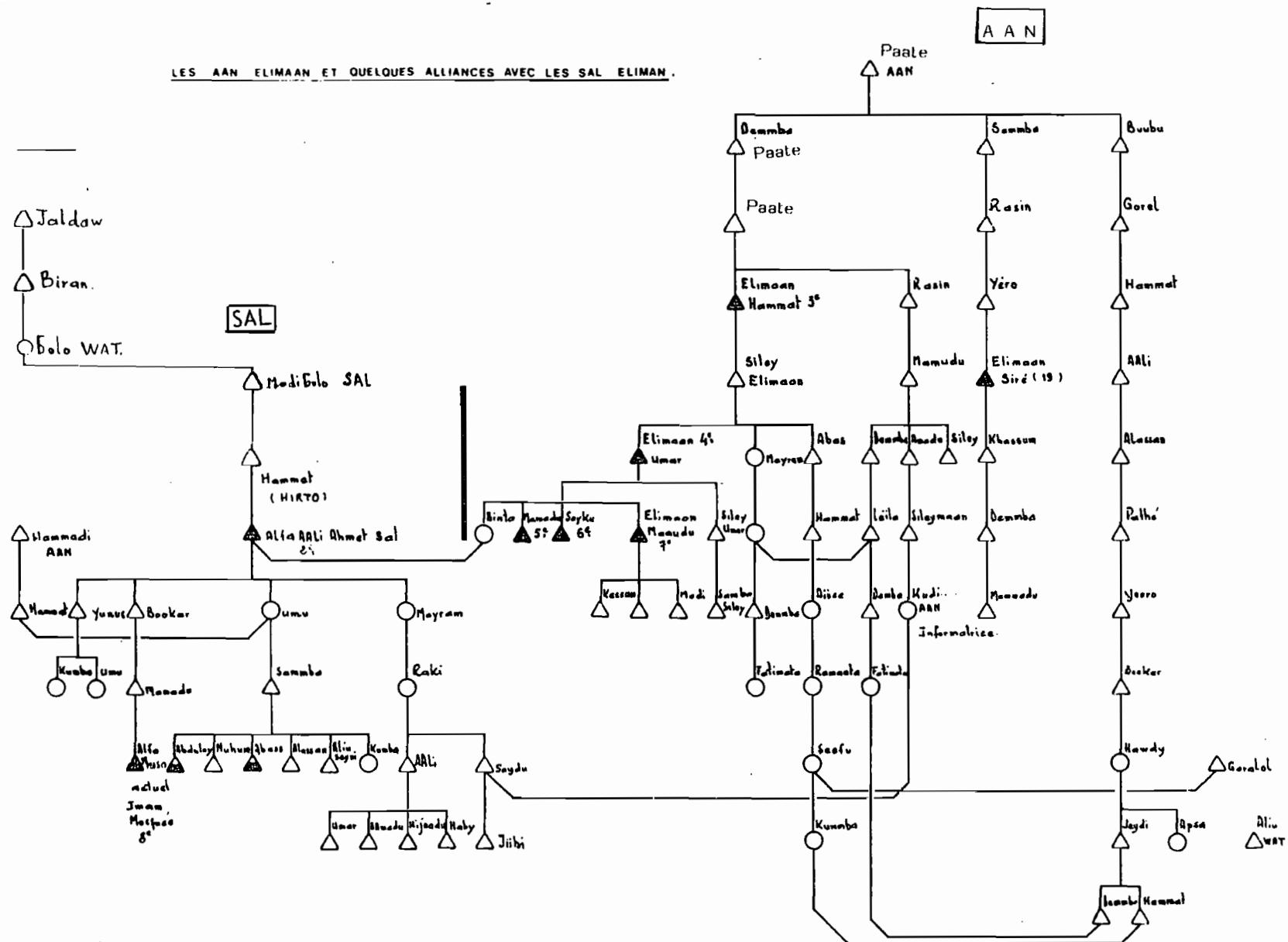
TRANSMISSION DE LA GANDAL KORAN.



TAALIBE.



LES AAN ELIMAAN ET QUELQUES ALLIANCES AVEC LES SAL ELIMAN.

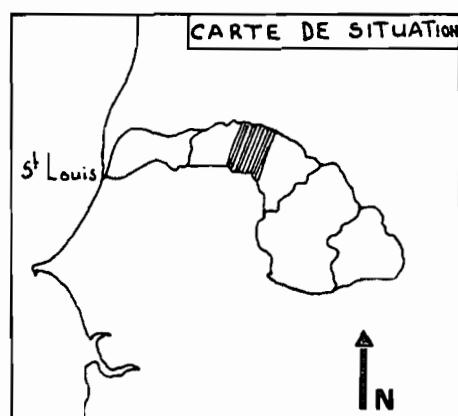
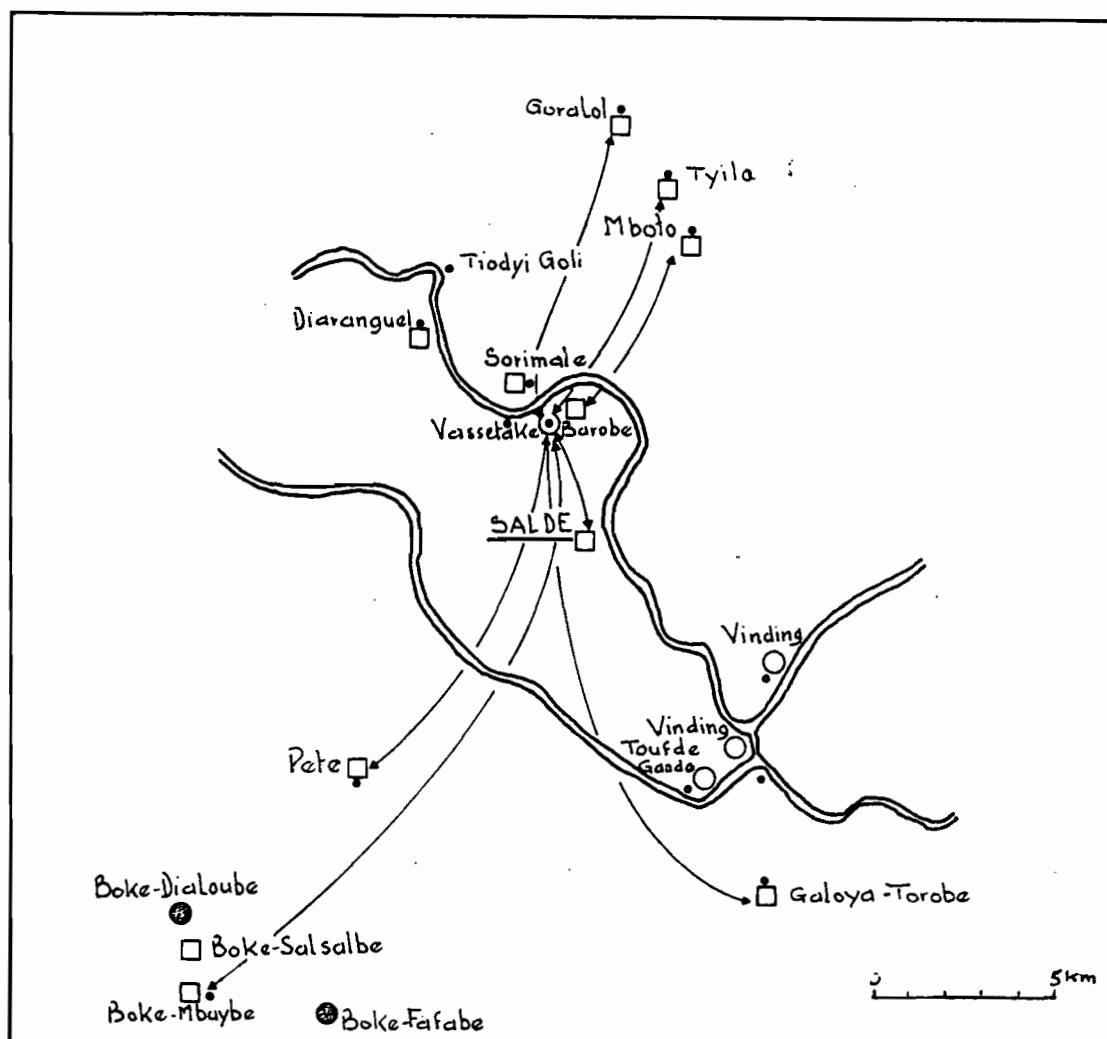


ELIMAAN JUUMA DE CUBALEL.

• Магнитная антисептика

FIG. N° 4

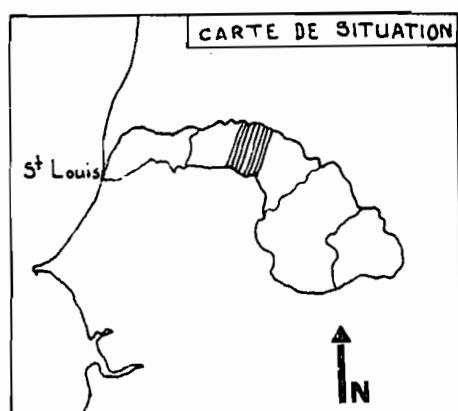
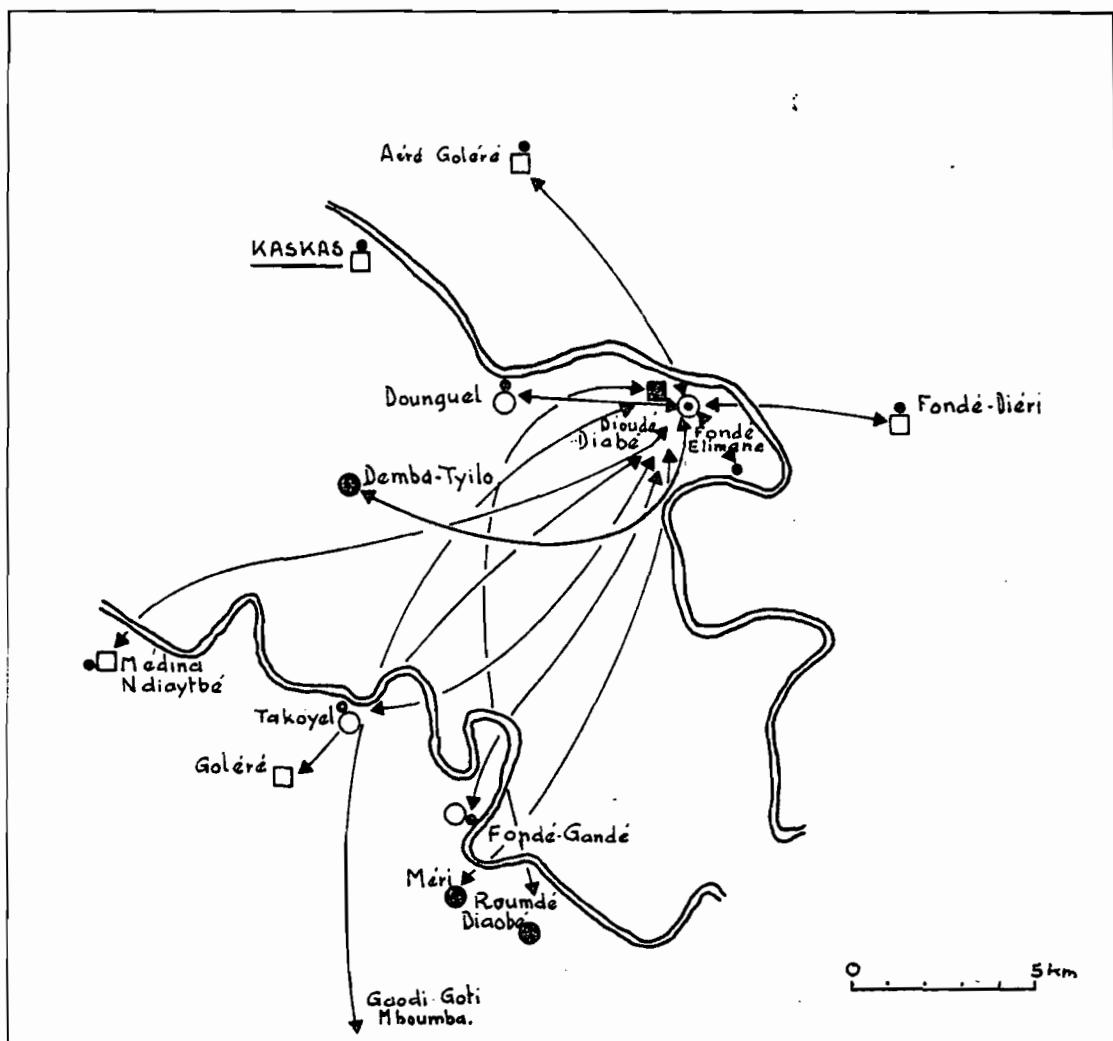
RESEAU MATRIMONIAL ET DE CLIENTELE DES GENS DE BAROBE Arrt DE SALDE
DEPARTEMENT DE PODOR.



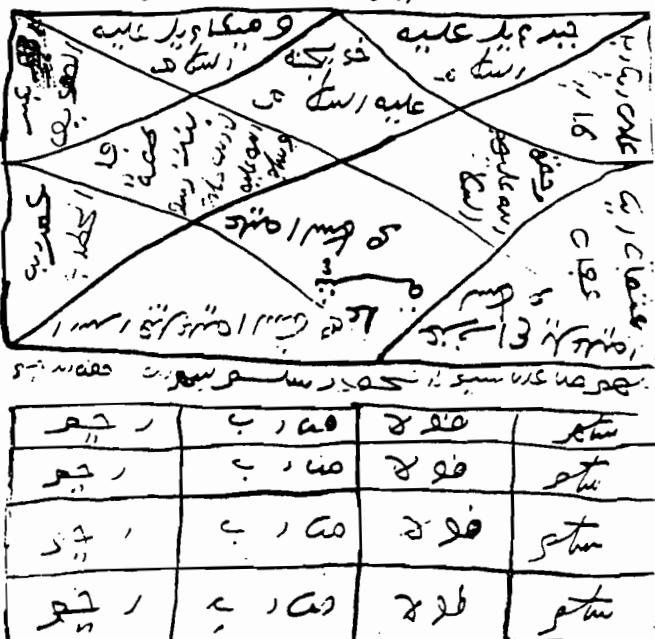
- - Village guérisseurs interrogés
 - - Village Toroobé
 - - Village Subalbé
 - - Village Fulbe
 - - Relation matrimoniale et clientèle
- SALDE: Chef-lieu d'Arrondissement

FIG. N° 6

RESEAU DE CLIENTELE DE HAMMADI NJAAY DE JUDE JAABE



- - Village du bïeajo
 - - Village Toroobe
 - - Village Sebbe
 - - Village Subalbe
 - ◎ - Village Fulbe
 - - Village de clients
- KASKAS: chef-lieu d'Arrondissement.

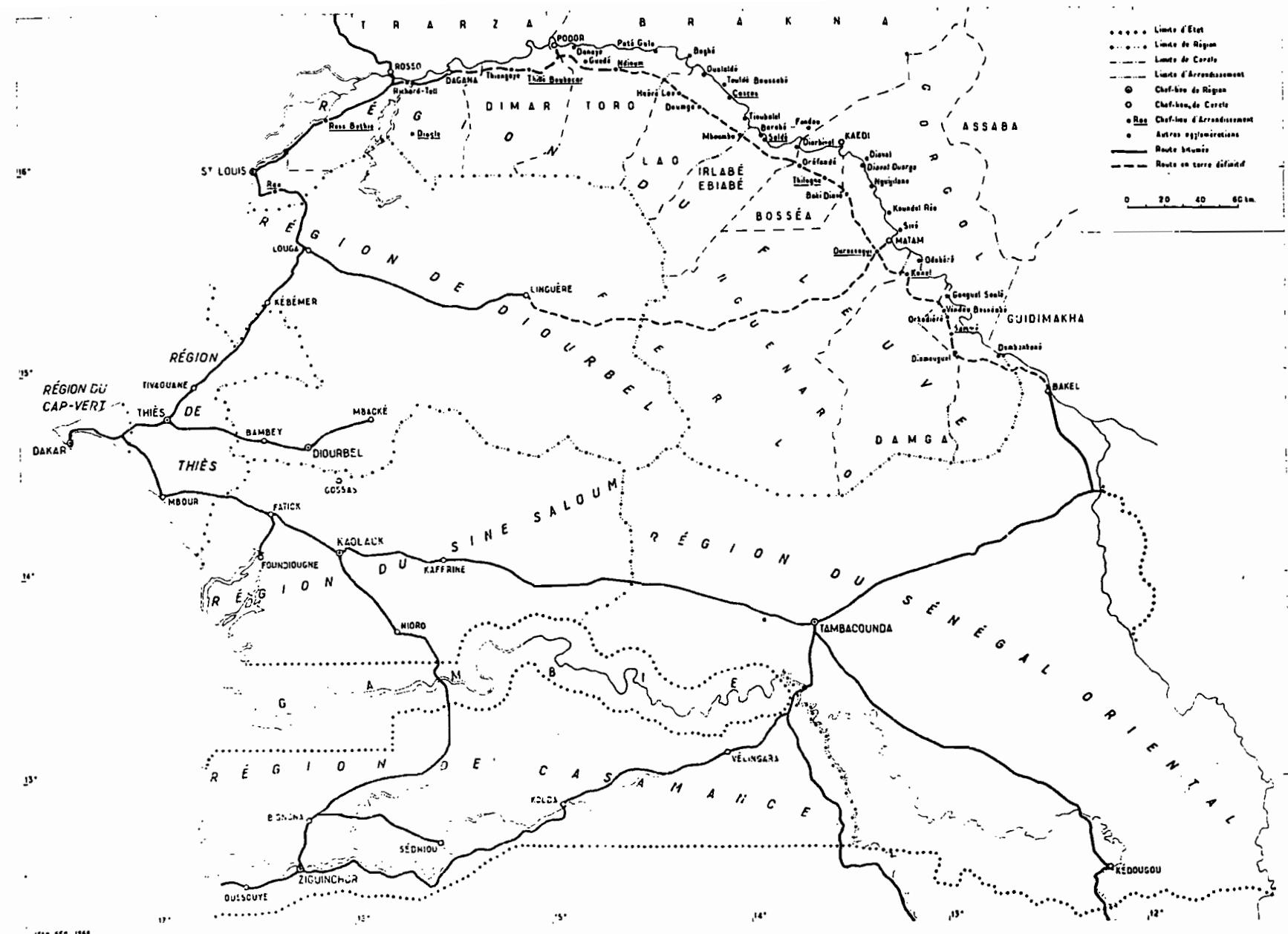


	2	3	#	III	P	R	S
A	X	9	9	I	III	-	R.
L	X	X	0	8	#	III	E
R	III	X	0	9	e	#	III
III	e	5	X	9	e	#	
#	III	0	I	X	9	e	#
A	#	III	0	II	X	6	8
9	0	X	#	II	P	X	0
X	5	0	#	III	C	X	X

FIG. N° 8

Hatumere reproduit par A. Kelew Lih
de Mbaxana.

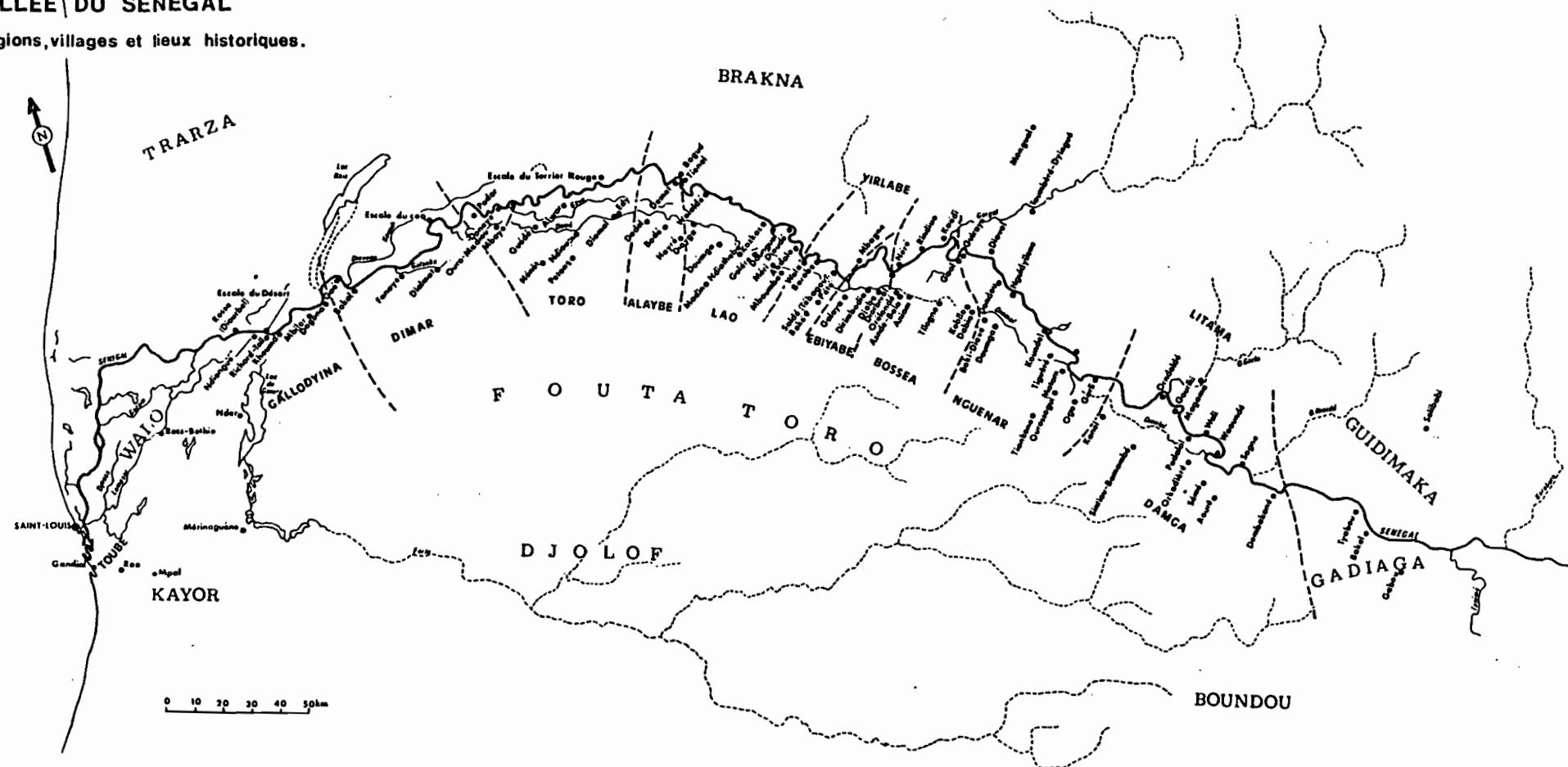
CARTE N° 1 : extrait de Y. Wane (1969)

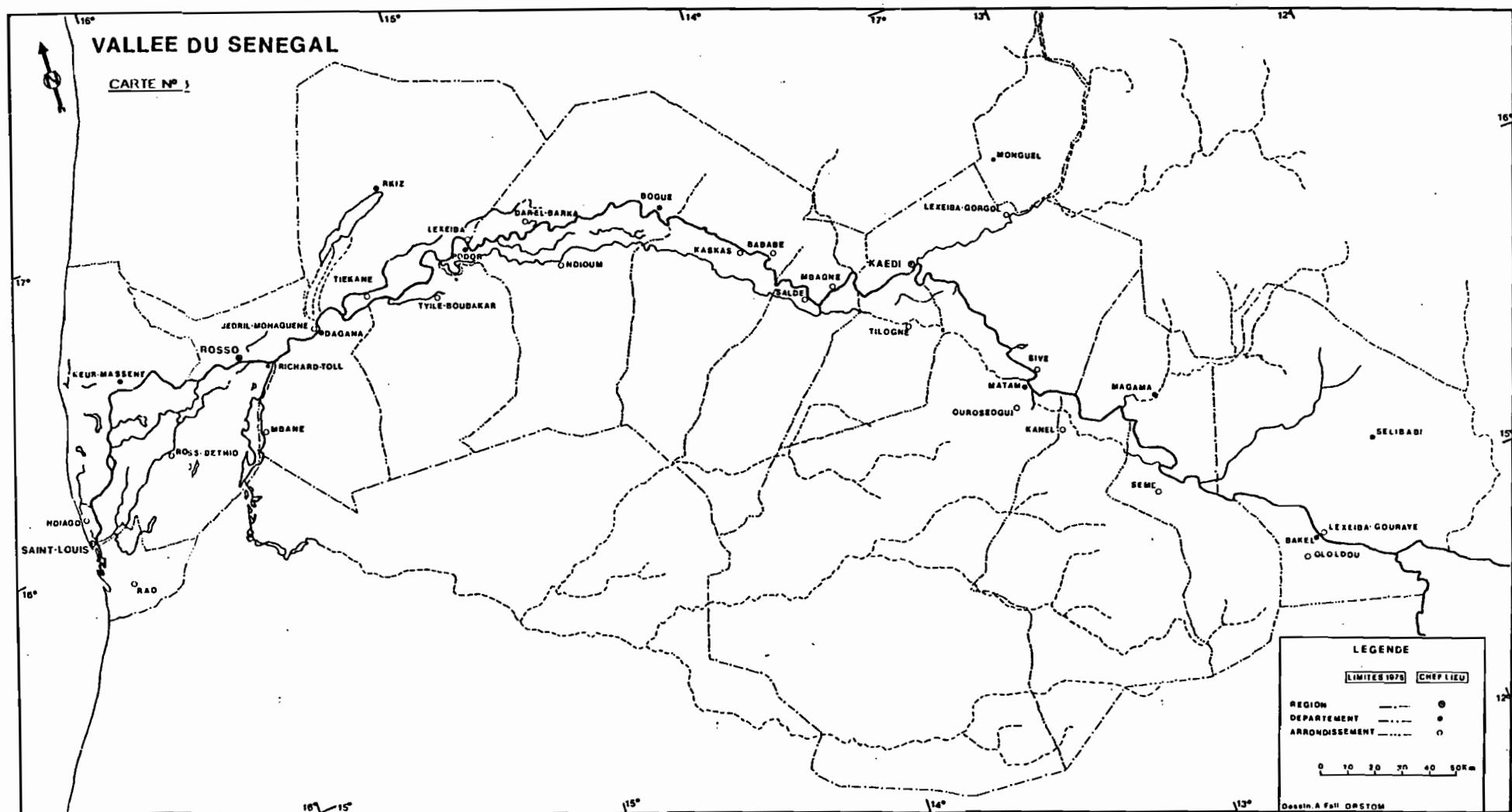


VALLEE DU SENEGAL

Régions, villages et lieux historiques.

CARTE N° 2





GLOSSAIRE HAALPULAAR

almaami : déformation de Al Imaam El Muumiin (commandeur des croyants)

ardo, pl. **ardooBe ou ardiibé** = "chefs, régnants" titre honorifique désignant un chef Peul

asakal (ar.) = aumône coranique, devenue impôt foncier pendant le règne des Almamys.

aaya (ar.) = verset coranique à usage thérapeutique.

aade = créature de Dieu, "être humain"

alluwal, pl. **alluje** (ar.) = "planchette coranique"

awluuBe, sg. **gawlo** = griot

asale = hanche

'ada (ar.) = "coutume"

BuuBri = "fraîcheur", désigne une maladie urino-génitale

bade = variole

Besungu = "naissance", mal des enfants de moins d'un an ; stérilité.

Bawle = "urine", mal urinaire.

bompilaaDo = "celui qui ne voit pas la nuit tombée" ; héméralopie par carence en vitamine A.

buddi, pl. **bulle** = "oedème", "enflure"

bayti (ar.) = "bien communautaire", "terre communale ou gouvernementale".

bandiraagal = relation de parenté consanguine.

Bayre = magie du désir, **Bayre laamu** (pouvoir), **jawdi** (bétail, richesse), **rewBe** (séduction).

bileejo, pl. **bileeBe** = "chasseur de sorcier", contre-sorcier.

baaleejo, pl. **baleeBe** = "noir", métaphore désignant les sorciers-anthropophages.

binndol, pl. **binndi** = "écriture"

bana-bana (wo.) = "colporteur", marchand ambulant

Bandu, pl. **Balli** = "corps"

Berde = région épigastrique

baraka (ar.) = pouvoir charismatique, "chance".

beID = racine verbale "être doux", "sucré"

Bii, pl **BiBBé** = enfant, **BiBBé baaba** frères réels et classificatoires de père.
BiBBé yumma frères réels et classificatoires de mère.

badanal = maraboutage

Buucaade = "sucer", "aspirer" ; **Buucoowo** désigne le thérapeute qui soigne en suçant et en aspirant.

burnaaBe = groupe statutaire définit comme potier-céramiste mais qui s'assimile aux guerriers **seBBe**.

caali = hangar, auvent .

came = rougeole .

camaaba (son.) = python, animal mythique qui séjournerait dans le fleuve.

capato, pl. **safalBe** = Maure .

cumoowo = celui qui soigne en brûlant ; **sumde** = brûler

cefol, pl. **cefi** = incantation magique, rite oral.

ceeDu = saison sèche (mars à juin).

colgoddø = fils ou fille d'un père sukunya (sorcier)

Doyru = tuberculose .

Dojo = "toux" ,

daande, pl. **daaDe** = "cou", "voix", désigne les incantations récitées au cours de rituels thérapeutiques ; = **cefi** .

dabbunde = saison froide (nov. à mars).

DaDol, pl. **DaDi** = "veine", conduit sanguin.

dabare (mand.) = maraboutage, jet de sortilège.

danki = lit en bois placé à l'abri d'un auvent sur lequel on se repose dans la journée.

dunoowo = "circonciseur" ; **dunuude** = "circonciser".

DuDal = "foyer", désigne le feu autour duquel se réunissent les élèves coraniques.

dambe = mal vénérien qui empêche d'uriner.

duwawuuji (ar.) = bénédiction .

dawDe = mal qui déforme les jambes (genoux rentrés et pieds écartés).

dendiraagal = relation entre cousins germains ; **dendiraagal njongu** = parenté à plaisanterie.

esiraagal = relation matrimoniale.

endu = "sein", **endam** = "mon sein" parenté utérine.

ferngo = hémorroïdes .

felewere = panari .

fiDo = infection, abcès, mal vénérien.

fittaandu, pl. **pittaali** = âme, esprit, principe vital.

fulBe, sg. **pullo** = Peul .

fecciram golle = "qui partage le travail"

fifire = chasse au caïman, récit épique des pêcheurs .

fergo = migration, exode.

farba (mand.) = titre honorifique des **seBBe**.

fibirbaaji = "celui qui fait des noeuds avec des écorces".

faddungo, pl. **padduli** = protections magiques.

foonde, pl. **pooDe** = terre haute de la vallée fluviale.

fiBde = "faire un noeud", "attacher" ; **fiBoowo** = "celui qui fait des noeuds"

fiDDe = "secouer", "repousser" ; **fiDDoowo** = celui qui repousse, chasse le mal avec une gourde.

fesaade = "faire des incisions" ; **fesoowo** = "celui qui fait des incisions".

fayande, pl. **payanDe** = "marmite en terre".

gandal = "le savoir"

galle = unité familiale et résidentielle ; famille et/ou concession.

joom galle = "maître de maison" ; **joom suudu** = "maîtresse de maison".

gorgol = tante paternelle.

giite ngaari = "yeux de taureau" ; **yiitere**, pl. **giite** = oeil ; **ngaari**, pl. **ga'i** = taureau.

gumbala = chant épique des **seBBé**.

hakkille (ar.) = principe d'intelligence.

haalpulaar, pl. **haalpulaaren** = "celui qui parle Peul", désigne la population poularophone sédentaire de la région du fleuve.

hoore, pl. **ko'e** = "tête"

hipuude = "couvrir" ; **hipide** = "découvrir"

hendu = "vent"

hatumere, pl. **katedemie** (ar.) = "rectangle"

hinnde, pl. **kinnde** = "part", niveau de segmentation des lignages.

haako = feuille, désigne la sauce à base de haricot-nyéBe.

heDDere, pl. **keDDe** = caillot de sang.

husere, pl. **kuse** = "morceau"

haaDa = "être amer".

innde Allah = "nom de Dieu"

jikku, pl. **jikkuuji** = "caractère", "trait".

jiilol, pl. **jiili** = "vertige".

jomoo = "s'étrangler avec une arête de poisson".

jomeede Yi'al = "action de faire passer l'arête".

juma (ar.) = "prière du vendredi", désigne la grande mosquée villageoise

jama (ar.) = mosquée.

joom galle = maître de maison, mari

joom suudu = maîtresse de maison, épouse

janaaba (ar.) = maladie causée par l'impureté

jinne, pl. **jinneeji** (ar.) = génie

jatigi (mand.) = hôte, logeur

jaggordal, pl. **jaggorDe** = grands électeurs

jawdi, pl. **jawDi** = bétail, richesse

jaagaraaf (mand.) = titre honorifique ceddo .
kaaDi = folie .
kaw = oncle maternel .
keci = dos .
koddigal = relation entre voisins .
kuDol, pl. **kuDi** = "brin de paille", "roseau", plume à écrire.
kosam, pl. **koce** = "lait" .
kiite = puissance maléfique .
leydi, pl. **leyDe** = "terre", "sol".
listikar (ar.) = pratique mantique islamique .
lekker, pl. **leDDe** = arbre, plante médicinale .
laana, pl. **laaDe** = pirogue .
laBi, pl. **laBe** = couteau .
laBDo = pur .
lasrari (ar.) = pratique mystique islamique .
lenyol, pl. **leYYi** = lignage .
ligge = travail, maraboutage .
maalu = puissance bénéfique .
mbaroodi, pl. **mbarooDi** = "le tueur".
muunu, pl. **muunuuji** = génie aquatique .
mecke (?) = ciseau .
muusoore = qui fait mal .
majjuuBe = "les égarés" .
majje = être perdu .
mawniraaDo = le grand, l'aîné .
minyiraaDo = le petit, le cadet .
majje, pl. **majjeeji** = "éclair", poisson torpille .
nguleeki = chaleur .
nyawndorgal, pl. **nyawndorDe** = amulette .
nyagunde = demander, solliciter .
niiре, pl. **niiY'e** = dent .
naakaade = polissoir en bois des cordonniers .
ndaneewu = blanc .
ndungu = hivernage, saison des pluies .
pawngal = fièvre .
pekaan = récit épique des subalBe (pêcheurs).
palle, pl. de **falo** = terres de berge .
reedu = ventre .
rafi = manque ; **raf** = être privé de ce qu'on désire .

rimBe, pl. de **dimo** = libre, noble ; **rimayBe** = asservis .
rufnde = renverser .
rewBe, pl. de **debbo** = femme .
sakkaade debbo = pratique qui consiste pour un taalibe à donner sa fille à son marabout.
sero (fr.) = constipation .
silsila (ar.) = chaîne d'apprentissage coranique .
sammituude = traiter, être traité contre les morsures de serpent.
sirru (ar., haus.) = secret .
sottiiBe = "les rachetés" .
saayakooBe (wol.) = les fondeurs, les bijoutiers .
satigi (mand.) = titre honorifique des Peuls du pouvoir Denianke .
sokde = bleuir les gencives ; **sokoowo** = tatoueuse .
seytaane, pl. **seytaaneeji** = démon, diable.
talkuru, pl. **talki** = talisman .
tekko = toux ; **teko** = coqueluche .
tinndol, pl. **tinndi** = récit, tradition.
tuubal, **tuubaako** = l'Européen .
tafirde = poinçon .
taande = enclume du forgeron .
tarbiyyu = quête propédeutique .
toBBere, pl. **toBBe** = point, tâche.
taalibe (ar.) = disciple, élève coranique .
tugunde = emplacement où les femmes pilent .
ullundu, pl. **ulluDi** = chat .
wadabere = individu attaqué en sorcellerie par sa mère .
wadere = bouton de variole .
woDa = interdit, tabou .
worBe, pl. **gorko** = homme .
wodeeBe, **boleejo** = "rouge" .
waalo = plaine alluviale, **waalanke** = habitants du waalo .
wofnde = ventre, vessie.
yaroowo = buveur ; **YiiYam** = sang ; **yaroobe YiiYam** = "buveurs de sang".
yettoode, pl. **yettooDe** = nom d'honneur, patronyme .
yahoowo, pl. **yahooBe** = "celui qui va" .

Légende : (ar.) = arabe
(fr.) = français
(mand.) = manding
(son.) = soninke
(wo.) = wolof

GLOSSAIRE DES MAUX EN PULAAR (*)

RAFI NGURU : MAUX DE PEAU

baras (nyaw mawdo), lèpre "grande maladie"
buddi : "enflement, oedème"
bade : variole
felewere : panari
sadibere (pl.cadiBe) : exzéma
buruuti : vers de Guinée
ure baleere : "abcès noir"
came : varicelle

RAFI HOORE : MAUX DE TETE

joom hoore raneere : "propriétaire de tête blanche"
joom hoore baleere : "propriétaire de tête noire"
kelu hoore : "tête cassée"
bompilado : mauvaise vision à la nuit tombée
giite musooji : "douleur des yeux"
nyaw giite : "maladie des yeux"
yaafø : bouton à l'intérieur des narines, qui empêchent le sang de circuler.
sa fo : aphtes
niiY'e muusooji : "douleurs de dents"
tuYYam : "saignement de nez"

RAFI BANDU : MAUX DU CORPS

barogal : épilepsie
siwre (pl. cuje) : douleurs intercostales
Doyru : tuberculose
Dojjere : "toux"
Daamol : engorgement du foie et de la rate

(*) Les traductions sont approximatives et non-exhaustives.

ferngo : hémarroïdes
jalBi : "vers"
jalBi daneeji : "vers blancs"
koyDe jaadooje : "jambes qui vont ensemble"
yaabre : "fruits du jujubier", verrue plantaire
dawDe : malformation des jambes
likjere : hoquet
soyno : jaunisse
nguliyel : "petite chaleur"
narinde : boule qui circule dans le ventre qui peut apparaître sous la peau sous forme de kyste.
moyni : fièvre
Yi'el Bernde : "os de la région épigastrique"
nyaw daneewe : "maladie blanche" (cancer du foie ?)
jorangal : mal qui rend la peau sèche.
rafi tuure (Bernde timmi) : vomissements
nawnaare : "épidémie"
nyaw uluuDi : "maladie des chats", maladie infantile qui se traduit par la pousse de poils sur tout le corps.
teko : rougeole
Bernde muusore : "douleur de la région épigastrique"

RAFI REEDU : MAUX DE VENTRE

reedu dimoli "ventre remuant", diarrhée
reedu tuYYundu (tuYYam reedu) : "ventre qui saigne"
reedu leelindu : "ventre couché"
dambo : maladie vénérienne qui empêche les hommes d'uriner.
bosde : avortement
YiiYam Besungu (meret) : "sang de l'accouchement"
BuuBri : syndrome urino-génital
Bawle : "urine"
jonDe : syphilis endémique
rewam : syphilis

ndiyam siti : "eau ?" (rhumatisme articulaire et syphilis)

fiDo raneewo : fiDo "blanc" (blénnorrhagie ?)

fiDo baleewo : fiDo "noir"

catraado Besungu : "difficulté d'accoucher"

RAFI HAKKILLE : MAUX D'INTELLIGENCE

giilol (jiilol) : "vertige"

hendu : "vent"

ligge (dabare/badanal) : "travail"

Bernde taYoore : "Bernde coupé", angoisse

rafi baleeBe : "mal des noirs (sorciers)"

rafi jinneji : "mal des génies"

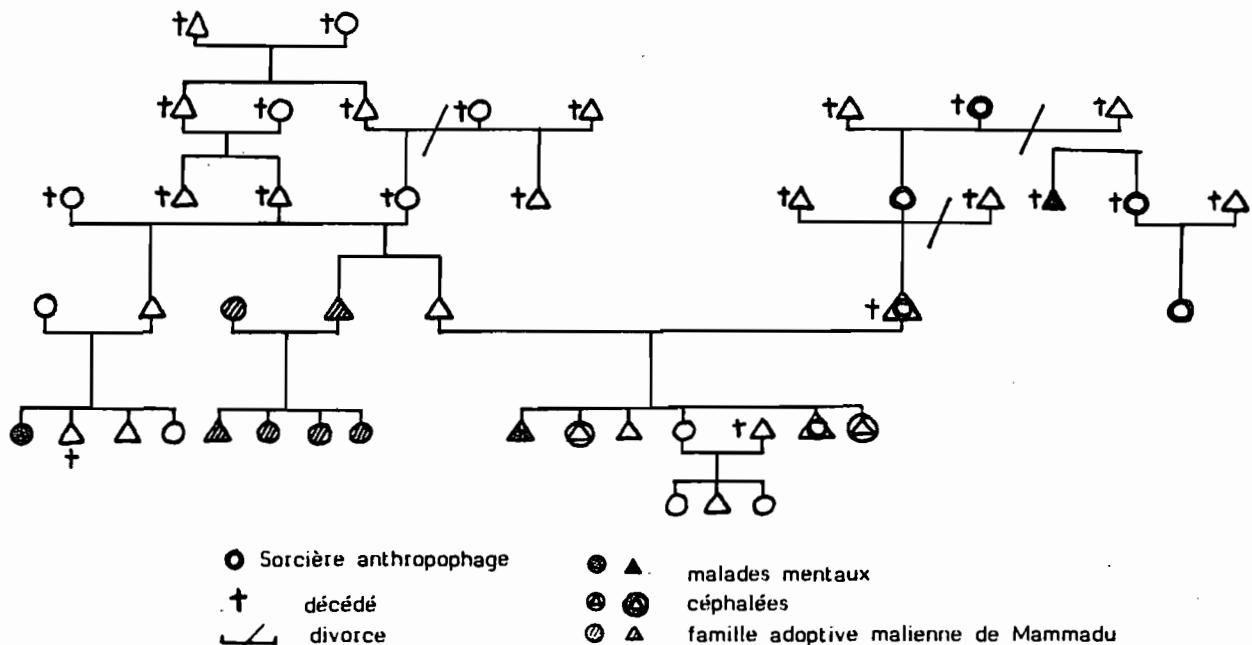
rafi seytaaneeji : "maladie des démons"

GLOSSAIRE DES PLANTES
(LEDDE)

- aalali** : Securidaca longepedunculata
aljanaawi : Cassia occidentalis
alluki : Acacia sieberiana = ciNaNwi
ababo : Ipomea asarifolia
bamwaami : Calotropis procera
barkeewi : Bauhinia thonningii ; Piliostigma reticulata
belwelngel : Scoparia dulcis
baxani : Cissus populnea ; Tinospora bakis
baxa cille : Acacia sp.
boBori : Sterculia setigera
burbooki : Momordica basalmina
bulbi : Acacia seyal
burinyanyeewi : Caralluma dalzielii
capatowol : Leptadenia hastana
cilluki = **bulbi** : Acacia seyal
caski : Acacia albida
cili : Acacia radiana
ciNaNwi : Cassia sieberiana
darBokki : Adenium obesum
Doki : Combretum glutinosum
dukumi : Annona senegalensis
elooko = **yelooko** : Guiera senegalensis
eeri : Sclerocarya birrea
endu nywa : Cissus quadrangularis
falaYel : Cassia italica
follere : Hibiscus asper
ganki : Celtis integrifolia
gawdi : Acacia nilotica
gi'al gooti : Maytenus senegalensis
gijile : Boscia senegalensis
golombi : Stereospermum kunthianum
gumibaleewi : Capparis tomentosa
yiitere ngaari : Solanum incanum

iiwi : *Ficus gnaphalocarpa*
jaaBi : *Zizyphus jujuba*
jammi : *Tamarindus indica*
jalamban : *Dalbergia melanoxylon*
kafaafi : *Waltheria indica*
kelli : *Grewia bicolor* ; *Grewia lasiodiscus*
keleli : *Heeria insignis*
koojoli : *Anogeissus leiocarpus*
koyli : *Mitragyna inermis*
kahi : *Khaya senegalensis*
lebleban : *Althernanthera sessilis*
liberibeceewi : *Ficus glumosa*
murtooki : *Balanites aegyptiaca*
minyeli : *Cordia sinensis*
nammare : *Bauhinia rufescens*
nyebeday : *Moringa oleifera*
nyepere : *Bergia suffruticosa* ; *Cymbopogon giganteus*
nyakabere : *Desmodium velutinum*
pattuki : *Acacia senegal*
puleewi : *Terminalia avicennioides*
to'naawi : *Tapinanthis bangwensis*
tiirowi : *Boscia augustifolia*
talli : *Combretum micranthum*, kinkelibah
ulo : *Cassia tora*

Mammadu L, hospitalisé à l'hôpital de Fann en mars 1981



A l'âge de deux ans, après le sevrage, Mammadu est confié à son oncle paternel résidant au Mali. Jusqu'à dix sept ans, il reçoit une éducation pastorale sans aller à l'école coranique ou autre. A dix sept ans, Mammadu décide d'aller voir son père alors affecté à Dakar. Il apprend la mort de sa mère et en est très affecté. En même temps, le rythme de la vie urbaine le déphase mais au bout de quelques temps, il s'intègre et apprend l'arabe avec son père marabout. Celui-ci le confie à un oncle maternel de Nouakchott chez qui il poursuit des cours d'arabe. Elève très brillant, Mammadu passe l'équivalent du baccalauréat en 1969 et boursier, il part au Soudan faire un second cycle à l'université islamique de Khartoum. De 1969 à 1974, Mammadu est au Soudan, passant ses vacances dans différents pays arabes.

En 1973, Mammadu souffre de premiers symptômes nécessitant une hospitalisation de deux semaines à Khartoum. La même année, il obtient sa licence, mais l'année suivante, en juin 1974, il rechute lors de sa soutenance de maîtrise. Il est hospitalisé à l'hôpital psychiatrique de Khartoum durant une semaine pendant laquelle le jury délibère et lui accorde, au vu de l'écrit de sa maîtrise, une mention très bien.

Mamadou est rapatrié à Dakar par deux promotionnaires. Il demande un emploi dans la fonction publique qui lui est accordé mais une rechute à la rentrée scolaire l'empêche de prendre ses fonctions. A partir de là, Mamadou va aller de thérapeute en thérapeute en quête d'un remède à ses céphalées. Celles-ci, il les partage avec son frère et sa soeur et il semble que leur mère, de son vivant, souffrait des mêmes douleurs. La famille a consulté les contre-sorciers pour ces céphalées familiales et leur interprétation est que ce mal d'origine maternelle est lié au fait que la mère était une sorcière anthropophage parce qu'elle avait été élevée

avec sa cousine Binta S. qui descend d'une lignée d'anthropophages et que les sorciers "bouffent" leurs propres parents. Cette interprétation a fait l'unanimité des guérisseurs consultés et la preuve formelle de cette anthropophagie, c'est que la mère de Mammadu a craché du sang avant de mourir à l'hôpital de Fann d'une tuberculose pulmonaire, expulsant ainsi le mal.

Mais, pour Mammadu et son père, le cas de Mammadu n'est pas de la compétence des **bileeBe** et seuls les marabouts ont été consultés.

Mammadu a fait plusieurs séjours au Sénégal oriental : il fait son premier séjour chez un thérapeute spécialisé dans le **joom hoore**. Ce dernier lui pratique des incisions à la tête pour lui ôter ses céphalées, puis sur tout le corps, sans résultat. Le thérapeute impute les maux de tête de Mammadu au **seytaane** qui rend le sang impur. Mammadu finit par s'enfuir et il rejoint son père retraité à Bakel.

Son dernier séjour, Mammadu le fait à Maadina Gunaas chez un marabout spécialisé dans les troubles mentaux. Il séjourne un an chez ce marabout qui enchaîne ses malades et les prive de nourriture au moment des crises. Le reste du temps, il pratique l'ergothérapie en les faisant travailler dans ses champs. Le petit frère de Mammadu qui rentre d'un stage en France, lui rend visite et voit avec horreur et stupéfaction quelles sont les conditions de traitement. Il décide de faire hospitaliser Mammadu à Fann et revient le chercher.

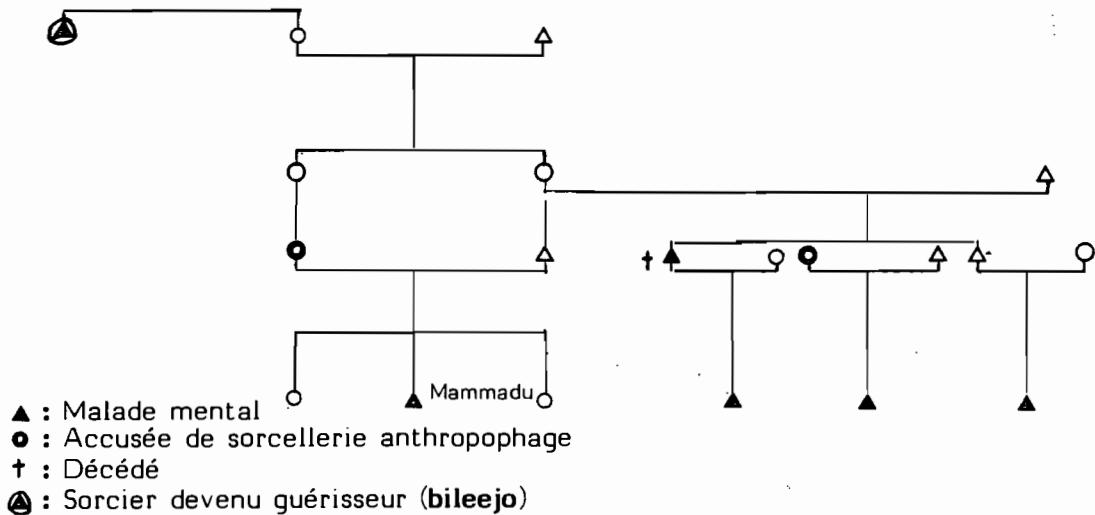
J'ai eu l'occasion de rencontrer une fois Mammadu et son père, un jour qu'ils venaient à l'hôpital de Fann pour une visite de routine. Par ailleurs, je suis allée à Maadina Gunaas et j'ai pu constater la malhonnêteté du marabout qui, parce qu'il est sur un lieu de pèlerinage, se permet de tromper sa clientèle en l'abusant. Maadina Gunaas est une ville, fondée en 1946, par un marabout Haalpulaar, Mamma Saydu BAH (originaire du IrlaaBe : Tikite) et ses disciples dont la rigueur religieuse les a poussé à s'exiler et à s'installer en milieu Peul animiste pour s'ériger en maîtres de l'orthodoxie musulmane (WANE, 1974).

Pour la maladie de la mère de Mammadu, c'est d'abord le CONTEXTE qui fait opter pour la sorcellerie-anthropophage (cousine maternelle sorcière). Lors du décès, ce sont les SIGNES et SYMPTOMES (crachats de sang) qui confirment l'AGENT.

Quant à Mammadu, son père est marabout et imam de la mosquée de Bakel au moment de la dernière hospitalisation. C'est donc le contexte qui amène Mammadu à consulter uniquement les **seernaaBe** (marabouts).

Cette étude de cas est surtout intéressante au point de vue de la généalogie et de la transmission héréditaire de la sorcellerie. Mais la mère de Mammadu étant morte depuis plus de dix ans, il nous était difficile de rouvrir son dossier d'autant plus que l'affaire est close depuis la preuve fournie avant son décès.

Mammadu T. hospitalisé à l'hôpital de Fann du 31 Octobre au 22 Décembre 1979



Mammadu est né à Matam en 1956. À l'âge de deux ans, il est confié à sa grand-mère paternelle chez qui il vit avec son oncle paternel jusqu'à l'âge de dix ans. Il rejoint alors ses parents à Thiès. Il poursuit ses études jusqu'en classe de quatrième.

Sa première crise se produit à Matam à l'âge de huit ans, à l'école. En 1977, il est suivi en hôpital de jour. En mars 1978, il est hospitalisé à Fann pendant trois mois. Alors que Mammadu passe la nuit chez une tante paternelle à Pikine, il accuse celle-ci et son propre père de l'attaquer en sorcellerie. Il est de plus en plus violent et se jette sur sa propre mère avec un couteau qui le blesse à la main droite. Les sapeurs-pompiers sont appelés et Mammadu est admis à l'hôpital de Fann.

La première crise à être analysée est celle de 1978 :

Mammadu accuse son père de sorcellerie-anthropophage. Il va voir les contre-sorciers qui lui disent que c'est sa mère qui est une sorcière anthropophage. Diagnostic confirmé par le grand oncle maternel qui fut lui-même sorcier et qui est devenu 'bileejo' après sa guérison. Malgré cela, le père pense que la maladie de son fils n'a pas pour origine la sorcellerie de sa femme. Il envoie Mammadu voir les marabouts qui imputent la maladie de celui-ci au 'xala' (maraboutage qui rend impuissant).

Au début, Mammadu accuse son père et c'est le CONTEXTE qui prédomine : un frère du père et trois de ses cousins paternels ont eu des troubles mentaux. Lorsque les contre-sorciers sont consultés, c'est l'AGENT qui est mis en avant, la mère sorcière anthropophage. Mais le père, dont la personnalité est écrasante, refuse la sorcellerie anthropophage comme agent des maux de Mammadu et propose la consultation des marabouts.

C'est le CONTEXTE qui prime dans le choix du thérapeute et ce sont les SIGNES et SYMPTOMES (impuissance intermittente depuis 1976) qui font opter les marabouts pour le 'xala'.

Cette étude de cas a été faite à partir du dossier du malade et nous avons peu d'éléments qui permettent une analyse rigoureuse.