

LA POSSESSION PAR LES GÉNIES CHEZ LES PEULS (NIGER) : DE LA PAROLE A L'INVENTION DU RITUEL

As a result of a long established history of contact and trade with the peoples of the Middle Niger, the possession ritual practiced by the Peuls of West Niger is indicative of the fundamental role of the Word in a religious system in which therapeutic incidence is high. From the terminology of possession to the discourse adopted by its actors at various times throughout the course of the long unfolding of the ritual process which marks the official alliance of the spirit to its human « mount », the zima or ceremonial « priest »'s knowledge is constantly brought into play. Because of the modalities of acquisition and expression involved – whether ritualized or not –, this knowledge can be characterized as an individualization indispensable to its perennity. As a privileged vantage point for the observation of the development of a discourse at the service of individual knowledge, the ritual act transforms itself and invents itself iniquely in terms of precise objectives.

*
 * *

Fruto de contactos y de intercambios antiguos con las poblaciones de Niger Medio, el ritual de posesión de los Peuls muestra el rol fundador de la palabra en un sistema religioso que encubre situaciones terapéuticas importantes. De la terminología de la posesión a los discursos enunciados por sus actores durante los diferentes momentos del proceso ritual que oficializa la alianza del « genio » con la armadura humana, se desprende una puesta en juego permanente del saber del zima, el « sacerdote » de las ceremonias. A través de las modalidades de adquisición y de expresión – rituales o no –, ese saber se caracteriza por una individualización, condición necesaria a su peremnización. Lugar de observación privilegiada del desarrollo de un discurso al servicio de un saber individual, el acto ritual se transforma y se inventa en el respeto exclusivo de objetivos precisos.

Fonds Documentaire ORSTOM

Cote: B* 5154 Ex: 1

Fonds Documentaire ORSTOM



010005154

Singulièrement absents de la réflexion anthropologique sur les rituels de possession (1) en Afrique, les Peul côtoient, dans l'ensemble de la partie occidentale du Sahel, des populations marquées par une présence ancienne de l'islam. Un certain nombre de ces sociétés (2) ont développé un rituel de possession dont la genèse historique et sociale est indissociable du cheminement de la religion dominante.

Conjointement à la nécessité d'étudier la place des Peul dans un complexe religieux où islam et rituels de possession coexistent, il nous semble important d'approcher les phénomènes de possession à partir de données souvent marginalisées, comme les discours, la gestuelle ou encore la musique. L'analyse qui nous intéresse ici des discours tenus dans et autour de la possession rituelle, à travers les enjeux de savoirs qui les sous-tendent, implique de considérer la parole, non pas comme un simple moyen de communication parmi d'autres, mais bien comme un objet de recherche et de réflexion anthropologiques autonome.

1. – De la parole au savoir : le rituel de possession peul

Le rituel de possession développé, dans la région de Niamey au Niger, par de nombreuses générations de fidèles peul (3) est, dès son premier abord, remarquable par la place qu'y occupe la parole, sous toutes ses formes (des discours élaborés des différents spécialistes du rituel aux simples conversations entre possédés, en passant par les dialogues avec les génies). Toute pratique liée à la possession témoigne d'une véritable omniprésence de la parole.

Concrètement, le culte de possession se déploie autour de la croyance en des génies – entités intermédiaires entre Dieu (*Irkoï*, « Notre Maître », en zarma, assimilé à Allah) et les hommes – regroupés en familles et qui possèdent de nombreuses caractéristiques humaines (apparence physique, caractère, langage). En différentes occasions, les génies (sollicités ou non par les hommes) possèdent, au moyen de transes, des personnes et délivrent à la communauté un message qui peut concerner la prochaine saison des pluies, les relations entre *zima* (les « prêtres » de la possession, en zarma) ou, encore, des problèmes familiaux précis. Le contact avec les génies et le système rituel dans lequel il s'inscrit revêtent une fonction sociale précise de rétablissement des liens inter-individuels menacés par la maladie. Un trouble physique ou psychologique signe, en effet, dans la plupart des cas, l'attaque d'un génie (anorexie, mutisme, troubles de la parole en général, céphalées, douleurs abdominales). Vécue et représentée par les Peul comme un mal (*gacce*), à l'origine de souffrances intenses et durables, la manifestation initiale du génie est un malheur (*bone*).

Le rituel de possession a donc pour tâche de restaurer les modalités de communication de l'individu dans son groupe (familial et villageois), mises en cause par l'intervention perturbatrice du génie. Ainsi, les récits de femmes – très largement majoritaires parmi les possédés – font état de difficultés personnelles liées à la maternité (stérilité, fausses-couches) ou au mariage (polygamie, union forcée).

Canalisées dans un système d'interprétation de l'événement où domine la figure du génie, les troubles de l'individu seront appréhendés et résorbés au

cours d'un processus rituel entièrement façonné par la parole du possédé, du *zima* et du (ou des) génie(s) agresseur(s). A cœur de ce système rituel qui va du diagnostic divinatoire à l'initiation du nouveau possédé, l'utilisation de la parole des différents acteurs de la possession met en évidence un ensemble de savoirs individuels. Ces savoirs, sur lesquels nous reviendrons, sont constitués à la fois de compétences héritées ou acquises auprès de maîtres (au niveau de la « prêtreise » du culte de possession) et de connaissances personnelles qui dépassent la simple référence au monde des génies. Au sein de ce deuxième axe du savoir de la possession, nous situons d'une part les événements marquants de la vie de l'individu (déjà évoqués dans le cas de la féminisation du culte) et, d'autre part, la représentation locale du paysage historique et social de la possession. En pays peul (le *Bitinkooji*), celui-ci se caractérise par une histoire du peuplement riche en contacts, étalés dans le temps, et par la permanence de structures sociales et économiques de domination centrées sur la figure du « captif ».

2. — *Contacts et échanges dans le Bitinkooji*

La variété des migrations peul, depuis le XII^e siècle, sur la rive occidentale du fleuve Niger, s'inscrit dans une histoire des contacts avec des populations réputées pour leur résistance à l'islamisation, les Sonay, les Zarma et les Gurmance. La confrontation de systèmes religieux qui en résulta (l'islam des Peul d'un côté et les cultes territoriaux des Sonay et des Gurmance, de l'autre), n'explique pas à elle seule l'adoption, par une partie de la société peul, des rituels de possession. Elle témoigne, plus généralement, du dynamisme de la possession rituelle qui s'est toujours développée à partir d'échanges qui transcendent les frontières ethniques habituelles. Point de convergence à la fois de cette nécessité d'échanges et du développement de la possession chez les Peul — à partir de son foyer Sonay-Zarma —, les « captifs » constituent l'immense majorité des adeptes de la possession (4). Malgré l'abolition de l'esclavage en 1905 dans le Territoire du Niger, des stéréotypes de domination demeurent vivaces aujourd'hui. Nous en retiendrons deux qui focalisent l'os-tracisme des « nobles » (*fulbe*) à l'égard des « captifs » (*rimaybe*) : ces derniers n'ont que partiellement la maîtrise de la terre qu'ils louent le plus souvent aux « nobles » et les intermariages sont impossibles (femme « noble » — « esclave ») ou très rare (femme « esclave » — « noble »).

Dans la société peul du *Bitinkooji*, une endogamie de lignage (*suudu*) et, parfois, de clan (*lenyol*) coexiste avec le système de la patrilocalité. Des entorses à cette endogamie théorique sont toutefois perceptibles depuis le départ de certains « captifs » dans des villages indépendants. Les biens qu'ils tirent des terres dont ils disposent d'une partie de la récolte leur permettent en effet de payer la dot d'une femme zarma (la rive occidentale du Niger comprend quelques villages zarma, mêlés aux villages peul). Par le mariage, les échanges sont donc possibles entre Zarma et « captifs » de Peul et ils confirment la perméabilité des entités ethniques, déjà notée pour l'histoire du peuplement peul.

Les implications sociales et économiques du système de la captivité ne suffisent cependant pas à justifier la corrélation entre un statut social aujourd'hui

d'hui encore défavorisé et la maîtrise de pouvoirs de communication avec les génies. Il est en effet nécessaire d'identifier en premier lieu l'origine de ces « captifs » chez les Peul – des Gurmance ou des Sonay –, longtemps attachés à des pratiques religieuses mettant en jeu des entités localisées en différentes parties du paysage et célébrées par l'intermédiaire d'autels. Dès lors, tout en tenant compte de la position sociale des « captifs » au sein de la communauté peul, le développement initial de la possession chez les Peul se précise au regard des référents religieux de ses principaux acteurs. Par ailleurs, bien que trouvant son origine en dehors du groupe peul (chez les Zarma et les Sonay) et s'enrichissant d'échanges avec les Zarma notamment, (par le biais de mariages et d'un bilinguisme peul-zarma généralisé), le rituel de possession qui est pratiqué actuellement dans le Bitinkooji est une pratique peul : les « captifs », quelle que soit leur origine, sont intégrés à un ensemble culturel et social qui définit le groupe peul. En d'autres termes, exclure les Peul du champ de la possession reviendrait à les priver d'un élément essentiel de leur organisation sociale – le groupe des « captifs » – et, de là, à nier la spécificité et l'existence de la société peul en elle-même.

Parmi les cultes territoriaux que les Peul côtoyèrent dans la région du Fleuve, celui des *tooru*, pratiqué par les Sonay et les Zarma, occupe une place centrale dans l'histoire de la possession rituelle. Ce culte rendu à des esprits localisés dans des endroits remarquables du paysage (grotte, termitière, rocher), consacrés « *tooru* » au moyen de sacrifices répétés, constitue la véritable religion traditionnelle du pays zarma. La possession par les génies se serait greffée sur cette pratique originelle au moment de l'islamisation de l'Empire Sonay, à la fin du XV^e siècle, en conservant le nom de *tooru* pour désigner la principale famille des génies de la possession (5).

La permanence, de nos jours, du culte des *tooru*-autels en marge du rituel de possession, s'inscrit dans une remarquable discontinuité de l'histoire de la possession en milieu peul. Celle-ci s'est en effet élaborée autour de multiples vagues de peuplement (6) allant de pair avec des avancées et des reculs d'un islam opposé à ces pratiques d'« infidèles », mais incapable de les éliminer. Complexe et ne se réduisant pas à une suite de conflits avec la religion dominante (l'islam), l'histoire de la possession nous est accessible, par ses acteurs, de façon fragmentaire en étant constamment enrichie d'un *zima* à l'autre. Sa compréhension est, de ce fait, inséparable d'une approche de l'importante économie de la parole, perçue ici comme un moyen de reproduction de la pratique religieuse dans une société de l'oralité.

3. Les enjeux de la terminologie de la possession

En préliminaire à l'approche des énoncés de la possession et du rituel qu'ils mettent en forme, l'analyse de la terminologie utilisée par les différents acteurs de la possession (*zima*, devin, simple possédé) permet d'avoir accès à des représentations de la transe, du monde des génies et de l'activité du *zima* autrement inintelligibles. Elle implique, d'autre part, une réflexion sur la terminologie habituellement employée pour rendre compte des phénomènes de possession, des premières manifestations du génie à l'initiation finale. Considérons donc les notions de *possession*, *cérémonie* et *initiation* dans leur acception chez les Peul.

Dans un lexique de 91 termes (7) évoquant la venue d'un génie – de la maladie initiale à la guérison, en passant par la transe –, 19 expriment la seule notion de possession. Ils renvoient à des catégories d'évocation de la réalité courantes, nullement réservées à ce temps religieux, et que l'on retrouve par ailleurs dans d'autres populations sahéliennes (voir, pour le Mali, GIBBAL, 1982 et 1988). Ainsi, lors des premiers signes de la manifestation du génie sur une personne (tremblements, changement de l'expression du visage), les Peul constatent qu'il est « venu » mais ce n'est que lorsque la possession sera reconnue effective que l'on dira que le génie est « arrivé ». Suivant la conception peul, le génie se déplace comme un être animé en direction d'une personne (c'est la transe, la « venue ») qu'il finit par atteindre (la possession, l'« arrivée »). L'idée de mouvement, absente de la notion de possession, et de positionnement dans l'espace du génie caractérise d'une façon générale le vocabulaire peul exprimant la possession. Les mouvements du génie découlent de la métaphore du « cheval », désignant le possédé. Le génie « monte » ou « descend » sur son « cheval », de sa demeure céleste par exemple (c'est le cas des Tooru) mais aussi se « lève », se « dresse ». A côté de cette terminologie de la venue du génie qui organise les positions respectives du génie et de la personne dans l'espace, les Peul situent la possession dans le temps (le génie « s'installe », « s'établit ») et suivant son impact physique (il « attrape » son « cheval » et il « crie » (8)).

L'importance du recours à la terminologie locale, à la fois riche et explicite, pour appréhender la possession trouve une nouvelle illustration dans l'évocation des activités du *zima*. Qu'il s'agisse du traitement d'une maladie causée par un génie ou d'une consultation divinatoire, elles sont présentées comme un « travail » (*gollal* en peul, *goyo* en zarma). L'utilisation d'un même terme (travail) pour évoquer les activités profanes et religieuses du *zima* ne provoque jamais une confusion de ses interventions. Rémunéré et exécuté avec sérieux, comme son activité de fonctionnaire en ville ou de cultivateur dans le village, le travail du *zima* se concrétise et s'expose en public dans un temps du « jeu », de l'« amusement ». Aussi, ce que nous appelons une cérémonie de possession, sera plus directement désignée par les termes de « jeu de génies » ou, simplement, « jeu ». Les rituels de possession organisés dans un lieu accessible à tous ont un caractère festif indéniable où, dans un contexte musical prenant (9), les danseurs se succèdent, rappelant en cela les rassemblements profanes de jeunes, lors de fêtes occasionnelles.

Le *zima* dira donc qu'il organise un « jeu » et qu'il va y faire un « travail ». L'ambiguïté de ces dénominations se comprend aisément si l'on admet que, dans un cas, le *zima* évoque le contexte cérémoniel, le cadre collectif (un « jeu ») et, dans l'autre, son intervention, un « travail », dont il tire un bénéfice certain (argent, reconnaissance et, même, prestige au sein de la société). Au niveau formel du rituel de possession, en parlant de « jeu » plutôt que de « cérémonie », nous avons immédiatement accès à la représentation locale de la réalité et, surtout, nous disposons d'un élément d'approche de la notion de rituel par ses variations (du « jeu » au « travail », les *zima* évoquent différents aspects de leur activité rituelle), beaucoup plus que par ses constantes (sous-entendues par la notion univoque et figée de « cérémonie »).

Le processus initiatique débouchant sur la maîtrise des interventions du génie agresseur et sur l'insertion du nouveau possédé au groupe des « chevaux de génies » comprend deux principales étapes, précédées de périodes de ré-

clusion. La première permet au génie de se nommer et annonce la deuxième, la « danse » (*wonnere* en peul, *ganendi* en zarma). La « danse » dure sept jours au cours desquels le possédé apprend à effectuer les pas de danse qui caractérisent les manifestations de son génie. Au terme de cette semaine, le génie possédera son nouveau « cheval » suivant les normes fixées par le *zima* (pour ses pas de danse) et dans un contexte rituel précis, alors qu'auparavant, il pouvait se manifester à tout moment. Doit-on préférer à ce terme de « danse » celui d'« initiation » ? L'adoption du terme peul et zarma – dans sa traduction littérale – nous semble préférable pour deux raisons. En premier lieu, très simplement, l'utilisation du terme d'« initiation » oblige à se priver d'une évocation précise du contenu de la semaine ; son caractère dansé. Cette référence aux danses qu'effectue, jour après jour, le possédé, revêt une signification particulière dans la mesure où, à ces instants précis, la personne s'imprègne presque définitivement (10) des attitudes corporelles de son génie. D'autre part, bien qu'étant un apprentissage, comme toute initiation, la « danse » implique non seulement la personne mais aussi son génie : on dira que le *zima* « fait danser » le possédé mais aussi qu'il « fait danser » le génie alors que, dans son acception classique, l'initiation ne concerne que la personne. Ce déplacement de la représentation de l'activité du *zima* vers le génie se confirme par l'utilisation du verbe « arranger ». Au terme de la « danse », le génie (et non la personne) est « arrangé » puisque ses manifestations sont contrôlées et canalisées dans le temps du rituel.

En somme, l'utilisation de termes courants et évocateurs de la vie profane (un « jeu », une « danse » mais, aussi, « attraper » ou « descendre ») évite une marginalisation de la pratique de la possession, sans pour autant en banaliser les expressions du sacré, notamment identifiables dans la gestion du nom du génie. Dans un premier temps, en excluant toute référence à un vocabulaire ésotérique, qui ne serait accessible qu'à une seule élite (les *zima*, par exemple), les acteurs de la possession ouvrent leurs activités à des personnes étrangères au monde de la communication et de l'échange avec les génies. En ce sens, les représentations de la possession se trouvent donc banalisées. En revanche – à l'instar de bon nombre de religions populaires en Afrique se caractérisant par la possession rituelle –, les attitudes et les activités des *zima* ou des « chevaux » de génies, dès lors qu'elles relèvent d'une manifestation du sacré dans le système religieux, restent imperméables à toute banalisation, au-delà de la nature du vocabulaire utilisé.

4. De la parole du *zima* au nom du génie

Une fois précisées les caractéristiques de sa terminologie, le discours du *zima* est essentiellement remarquable par trois de ses aspects : il possède un rythme qui lui est propre (d'ou, par exemple, la difficulté d'obtenir des informations qui répondent à la question posée), il évite tout jugement de valeur sur son contenu (absence d'autocritique) et il conteste sa reproduction par autrui. Ces quelques règles de fonctionnement s'appliquent aussi bien dans un contexte rituel que lors d'un simple échange d'informations. Comme nous allons maintenant le voir, elles révèlent toutes la mise en jeu du savoir du *zima*, quels que soient le lieu et le temps de l'énonciation.

Lors d'une série d'entretiens sur un moment précis de la « danse » d'un nouveau possédé, le *zima* peut être amené à contester ses premières affirmations uniquement parce que son interlocuteur a voulu – par ses remarques et ses rappels – lui imposer un discours et, donc, un point de vue, en remettant en cause le rythme et la progression du sien. Dans ce contexte non-rituel, le discours du *zima* suscite des éléments d'explication de sa pratique, pour ensuite les confirmer à un interlocuteur ayant lui-même procédé à un travail de déduction et de synthèse. Les contradictions perceptibles au fil des interventions du *zima*, resituées dans l'intégralité du discours, constituent des éléments de réponse à des attentes et à des niveaux d'entendement différents de ceux de l'interlocuteur. Considéré dès lors comme un partenaire actif de son intervention, ce dernier devient une source possible de contestation du savoir du *zima*. Cette conception du discours comme implication d'un savoir sur la base d'un échange de paroles, revêt une forme et une finalité exemplaires dans le cas de la nomination du génie, première étape du processus initiatique.

L'identification proprement dite du génie agresseur est acquise bien avant la cérémonie de nomination, simplement par l'observation de son attitude, de ses propos et des troubles qu'il cause à son réceptacle humain. La nuit de sa nomination, autour d'une fourmilière (11), le *zima* demande avec force et insistance au génie de se nommer à plusieurs reprises. Le *zima* justifie la répétition de ses questions (« Etranger, comment t'appelles-tu ? ») et des réponses du génie (« Mon nom est... ») par la nécessité de s'assurer de sa franchise. En mentant sur son nom, le génie obligerait le *zima* à procéder à une nouvelle cérémonie de nomination et, donc, à admettre l'inefficacité de son intervention. C'est là une perspective inacceptable pour le *zima* qui n'a de cesse de présenter l'image d'un savoir sûr et incontestable, en multipliant les paroles et les gestes de protection (contre les mauvais génies, les sorciers ou, simplement, les personnes mal intentionnées à son égard).

Dans son désir d'obliger le génie à se nommer, le *zima* peut avoir recours à des critiques et à des insultes destinées au génie qui « refuse de parler », dont la parole « hésite ». On perçoit cependant un décalage très net entre certaines critiques du questionneur et le comportement effectif du génie. Que ce dernier refuse parfois de se nommer est exact, beaucoup moins, en revanche, le sont les affirmations selon lesquelles les *zima* ne veulent pas de propos confus, hésitants, contradictoires ou désordonnés. Si l'on considère l'ensemble de la discussion de l'« époussetage », on réalise en effet que ce sont là des critiques beaucoup plus préventives que réellement objectives (les propos des génies sont rarement « désordonnés » ou contradictoires) et, finalement, injustifiées au regard des interventions des génies. Dans la plus grande partie de l'« époussetage », le génie parle peu, si ce n'est pour dire son nom. Dans les derniers instants de la rencontre, il se contente de fixer la date de sa « danse » et de reprendre les conseils de calme des *zima*. Le génie prend donc très peu d'initiatives verbales pouvant justifier les propos des *zima*.

De la crainte qui se confirme (le mutisme du génie) à la peur infondée, on assiste à un changement du destinataire réel du discours : destiné au génie, il en vient, par ces remarques répétées, à se retourner contre son énonciateur. Cette impression se confirme par le ton toujours uniforme (sec, presque agressif), des interventions du questionneur, quelque soit le contenu. Il est difficile, dans ce cas, d'entendre à la lettre ces injonctions et de reconnaître dans leur destinataire avoué (le génie) leur seul objectif.

Victime avant le génie d'un mensonge sur le nom, le *zima* précise que certains génies « changent de nom facilement ; ils sont mauvais, ils regardent si le *zima* est mûr ou pas ». En lieu et place du génie (Est-il authentique ? Qui est-il ? D'où vient-il ?) le *zima* devient pour ce dernier l'objet d'un test, par le biais de son propre questionnement. C'est une inversion des rôles d'autant plus remarquable qu'un *zima* la revendique. « Mûr », donc apte à poursuivre son travail, le *zima* reçoit l'agrément de celui qu'il est censé contrôler et contraindre à se nommer. Par la répétition de son nom, le génie légitime l'intervention du *zima* et, surtout, implique définitivement son savoir jusqu'au terme de la « danse » qui n'interviendra que quelques années après (suivant en cela les recommandations du génie au terme de l'« époussetage »).

A cet instant, le *zima* prévient le comportement futur du génie en lui expliquant que la fourmière, « c'est là ta vérité, c'est là ton mensonge ; c'est là que parlent les gens, c'est là que se taisent les gens ». La nomination du génie confronte donc la vérité et le mensonge des uns (le ou les génies(s)) à la parole des autres (le questionneur et les *zima* présents). En d'autres termes, le *zima* se contente d'émettre une parole « neutre », extérieure à tout critère de véracité, justement parce qu'il demeure soumis à la réponse du génie – pouvant prendre la forme d'une sanction s'il refuse de se nommer – qui est immédiatement perçue et analysée dans une optique tranchée de véracité ou de mensonge.

5. *Permanences de l'implication d'un savoir et processus d'individualisation*

Autour du nom du génie se met en place une confrontation de savoirs et de pouvoirs entre le génie et le *zima*. Avant l'« époussetage », le *zima*, qui connaît pourtant l'identité de l'esprit agresseur, constate qu'« on ne dit pas son nom, car on ne sait pas s'il est à nous ou s'il est à un autre *zima* ». Plus tard, le rituel de nomination confirme l'alliance du génie et du *zima* fondée sur une implication du savoir du spécialiste et menacée par la révélation inopportune du nom du génie. Aussi bien avant qu'après l'« époussetage », le nom du génie est, en effet, inséré dans un système de révélation ou de censure qui témoigne d'une constance dans les rapports établis entre le *zima* et le génie ou son « cheval ». Entre le silence du *zima* précédant la cérémonie, son insistance, par la suite, à entendre le génie se nommer à plusieurs reprises et, enfin, l'interdiction pour le cheval « arrangé » de nommer son génie, s'impose une même volonté de codifier et de contrôler toute parole liée à l'identité du génie. Les enjeux de ce rapport au nom du génie touchent à la fois le savoir individuel du *zima* – à travers son emprise sur tout le processus de nomination – et la relation complexe faite de distance et de dépendance qui se noue entre l'homme et son génie.

Le rituel de possession peut vécût à cet égard un événement historique traumatisant révélateur de l'enjeu du nom du génie pour le savoir du *zima*. Le mouvement religieux hamalliste (12), dans son entreprise de conversion des foyers « animistes » de la région s'en prit violemment aux adeptes peul de la possession. Ils détruisaient et brûlaient les lieux de culte des *zima* ainsi que leurs objets personnels (les vêtements et les différents attributs des génies). A leur arrivée dans les villages peul, les hamallistes demandaient aux

possédés d'avouer le nom de leur génie et exhortaient les *zima* à abandonner leur héritage. Or le nom du génie ne peut, en aucun lieu et à aucun moment, être prononcé par son « cheval » qui utilisera donc un surnom ou une métaphore pour le désigner. Cet interdit sur le nom symbolise bien l'indispensable distance qui sépare la personne de son génie. La communauté d'expériences qui les unit, notamment lors de leurs premiers contacts (en rêve ou la nuit, en brousse), n'est en effet nullement assimilable à un échange permanent de personnalités. Or dire le nom de son génie équivaldrait à nier la spécificité de la transe de possession, qui intervient à des moments rituels précis, en réponse à des problèmes précis, et qui serait dans ce cas réduite à un simulacre d'échanges permanents de personnalités et de noms. Par cette question de la distance qu'impose la religion de la possession entre la personne et le génie, se met en évidence la nature profonde du sacré. Erigé à partir d'un interdit, le sacré – dans le contexte de la possession – prend pour objet le nom du génie et amène tout possédé à se singulariser (en taisant ce nom) par rapport au reste de la collectivité. La distance constitutive de toute expression du sacré s'établit donc en particulier entre les hommes, « chevaux » de génies variés.

L'obligation de dire le nom de son génie constitue un véritable affront au savoir du *zima* qui ne peut être sanctionné que par une maladie soudaine et violente. C'est ce qui arriva aux personnes qui, sous la contrainte des hamallistes, avouèrent le nom de leur(s) génie(s) et retombèrent immédiatement malades, victimes de l'attaque d'un génie ainsi nommé. Le fautif se voit donc dans l'obligation d'avoir à nouveau recours au *zima* dont il vient, pourtant, de rejeter – par la transgression de cet interdit sur le nom – l'ensemble du processus d'apprentissage de l'état de « cheval de génies ». La gravité de la faute et de sa sanction justifie l'attitude des possédés du village peul de Kareygoru : « (Les hamallistes) nous ont dit de nommer nos génies, nous leur avons répondu qu'ils n'ont qu'à nous enterrer. Qui peut accepter de nommer son génie pour qu'on malheur lui arrive ? C'est ce que nous avons fait (i.e. nous nous sommes tus) ».

En s'attaquant au nom du génie, les hamallistes contestaient l'existence même de l'héritage de la possession, à l'origine de savoirs individuels. Aussi, plus de quarante années après l'expansion hamalliste en milieu peul, on peut constater que la résistance des adeptes de la possession fut efficace pour la préservation de domaines protégés du savoir de chaque *zima* et de chaque possédé (le nom du génie), mais ne put empêcher un recul au niveau du recrutement et donc du développement des activités rituelles. En effet, par peur des repréailles, l'assistance aux cérémonies et, de là, les interventions proprement thérapeutiques des *zima* diminuèrent.

Ces désaffections individuelles prennent tout leur sens dans le système global d'acquisition du savoir de *zima*. L'analyse des différents cas de figure valorise successivement l'intervention de génies et l'existence d'un héritage. Dans le premier cas, le *zima* met l'accent sur un savoir révélé, le plus souvent par une visite nocturne, qui a des effets immédiats sur les compétences de la personne. Plus généralement, le discours du *zima* veut présenter l'image d'un savoir sûr, incontestable puisqu'il prend sa source dans une relation personnalisée avec le génie à l'origine de ses compétences, ou avec sa propre histoire, lorsqu'il s'agit d'un héritage. Tout *zima* admet cependant que la richesse de son savoir ne se résume pas à son origine première (un génie et

une révélation ou un proche parent et un héritage) mais s'accorde avec un apprentissage patient auprès d'autres spécialistes. En somme, la mention d'un héritage ou d'une révélation permet une reconnaissance formelle (une « prédisposition ») des capacités du *zima*, et le travail auprès de maîtres, au cours de longs déplacements, est une condition concrète de la qualité du savoir.

Au cœur de la notion d'héritage, le génie occupe une place essentielle dans le système de représentation du savoir. L'étude de la population de possédés d'un village peul (13) nous a en effet permis de conclure à l'héritage de l'état de « cheval de génies », beaucoup plus que de génies précis, identifiés. Les différences entre les génies du « transmetteur » et ceux de l'héritier (ce n'est donc pas le génie en tant que tel qui s'hérite) et l'identité de ces génies (les Hauka, dont on n'hérite pas, sont pourtant parmi les génies de personnes ayant hérité) constituent deux des principaux arguments qui confirment l'existence de l'héritage de l'état de possédé et non de génies donnés.

A travers cette double constatation sur le type d'héritage en jeu dans la possession par un génie et les modalités d'acquisition du savoir de *zima*, le savoir des acteurs de ce système religieux nous apparaît dans une unité et une logique de fonctionnement. Une même conception individualisante du savoir des *zima* et des « chevaux » de génies peut être, en effet, mise en évidence. Elle découle directement de la transformation d'une image valorisée – par les *zima* et les acteurs de la possession – de leur propre situation (on parle alors de l'« héritage de génies » et de l'« héritage » du savoir spécialisé) à ses réalités individuelles qui transparaissent dans les discours et les pratiques des personnes concernées (nous avons ainsi conclu clairement en faveur de l'héritage de l'état de « cheval » de génies et de l'apprentissage du savoir).

En d'autres termes, les médium de la possession héritent d'abord et surtout de l'état de « cheval » de génies (et non de tel ou tel génie précis) et les *zima* élaborent individuellement leur savoir auprès de maîtres (un simple héritier s'avérant, dans la pratique, insuffisant). Dès lors, nous pouvons identifier l'ébauche de représentations fortement individualisées de la possession à travers un savoir qui, d'une part, pose non pas un génie – susceptible, lui seul, d'intervenir dans différents cas d'héritage – mais un état, nécessairement singulier, comme objet de l'héritage et qui, d'autre part, ouvre la constitution du « fait d'être *zima* » (14) à des rencontres variées et personnelles.

6. *Contenus et objectifs des savoirs de la possession*

L'individualisation du savoir spécialisé, repéré dans ses modalités d'acquisition, se précise au niveau de ses contenus les plus remarquables. Mentionnons, ici, d'une part, les devises rituelles des génies et, d'autre part, le panthéon des génies organisé en familles. Connues des *sorko* (15), ces devises sont scandées lors de rituels, devant la personne susceptible d'être possédée par un génie. Elles comprennent des louanges et des flatteries du génie appelé, rappelant ses principales forces et ses actions légendaires. Or, la plupart de ces devises varient, à la fois dans leur contenu et dans leur forme, d'un récitant à l'autre dans des proportions parfois importantes. D'une génération à l'autre de *sorko* (les textes recueillis par J. Rouch il y a plus de trente ans servent là de point de comparaison (16), mais, aussi, de nos jours, d'un spécialiste à

l'autre, les passages communs aux deux sources dans des appels destinés à la même famille de génies ou au même génie sont très minoritaires.

Nous avons là l'expression d'une gestion individuelle du savoir spécialisé, fondée non pas sur la répétition de paroles transmises de génération en génération mais, plus concrètement, sur l'adéquation entre l'enrichissement personnel des devises et la réussite des possessions. Il n'y a donc pas de formules éprouvées qui assurent avec certitude la venue du génie, mais un ensemble de devises que le spécialiste adapte à la situation présente, en fonction de la réceptivité du médium et de la rapidité de la transe, par le biais d'apports personnels (à la fois dans l'ordre d'appel des génies sollicités, dans les images évoquant les caractéristiques et les activités de l'entité ou, même, dans l'identité du génie auquel est destiné le message, qui peut changer d'un *sorko* à l'autre).

Nous sommes donc en présence d'une focalisation du spécialiste sur l'*objectif* de son intervention (la possession rapide par le génie appelé) qui s'effectue au détriment du partage et de la simple reproduction d'un savoir « mythique » (relatif au monde des génies) aux contours variables d'un *sorko* à l'autre. Un phénomène analogue apparaît dans les représentations du panthéon des génies véhiculées par les *zima*. Ainsi, des différences importantes apparaissent, d'un informateur à l'autre, à la fois sur le nombre des familles de génies (de 5 à 7), sur leur composition et sur l'histoire de ces génies. Parmi les plus connus et les plus craints d'entre eux, Harakoy, la divinité du Fleuve, se voit attribuer des ascendances et des descendances variables dans deux récits proposés par un même *zima* (17). Dans le premier récit, Harakoy épouse Aradou, un homme qui, à la suite d'un premier échec auprès d'une jeune femme peul, part se réfugier dans le Fleuve. Il y rencontre donc Harakoy qui donnera naissance à cinq enfants. Le deuxième récit relate les aventures d'Harakoy et de son mari, Diouwa (et non plus Aradou). Des neuf enfants qu'Harakoy met au monde, un seul est de son mari, les huit autres, restant avec leur mère, posséderont par la suite les hommes et les femmes. Un seul *zima* se fait donc l'interprète de deux histoires différentes à la fois dans leur trame et dans l'identité de leurs acteurs. Ainsi, non seulement les ascendants et le mari d'Harakoy ont des identités différentes dans les deux récits, mais les propres enfants d'Harakoy communs aux deux histoires ne sont que trois. Des différences notables existent par ailleurs avec les généalogies données par d'autres *zima*.

Ceci étant, les informations contenues dans les deux récits des activités d'Harakoy et de son mari peuvent être cumulées et acceptées par leur destinataire si l'on considère comme secondaires ces incohérences généalogiques. Les thèmes privilégiés par le discours du *zima* demeurent, en effet, plus les faits et gestes des génies – qui peuvent servir de référence à d'autres récits – que leurs généalogies en elles-mêmes. En ne se contredisant pas, les récits des *actions* des génies offrent donc l'image d'un savoir en perpétuelle re-composition et, de là, fortement individualisé. Une logique individuelle préside, en somme, à toute représentation du panthéon des génies.

Ainsi, en fonction de l'histoire de la possession dans son village, de l'intensité de son activité thérapeutique et de son expérience personnelle en tant que possédé, chaque *zima* présente de façon originale l'organisation des familles de génies, leurs réseaux d'alliances et leurs chefs. Les *zima* proposent une gestion qualitative individualisée de leur savoir relatif aux génies : ces

divergences autour de la composition du panthéon se développent en réalité à partir de la mise à l'écart, par certains, de génies craints pour leur attitude (18) ou, au contraire, à partir de la valorisation de ces mêmes génies, respectés par ceux qui en sont les spécialistes.

En contre-point de cette analyse basée sur l'opinion personnelle que porte chaque *zima* sur les génies et leurs familles, il existe une perception quantitative de l'évolution du panthéon partagée par tous les spécialistes. Les *zima* se réfèrent là à l'influence des familles de génies qui possèdent de plus en plus de personnes alors que d'autres génies voient leur nombre de « chevaux » en régression.

7. L'invention du rituel

L'individualisation du savoir mentionnée pour les *sorko* et les *zima* est inséparable de la poursuite d'objectifs précis que sont le succès de la relation avec les génies (la possession par des génies sûrs) et, de là, la reconnaissance de la compétence et donc du savoir en jeu. Ce dernier point façonne, à notre sens, l'acte rituel dans les phénomènes de possession. Si l'on s'en tient à une définition classique et minimale du rituel qui met en évidence une succession réglée d'actions et d'attitudes codifiées (19), on constate que, chez les Peul et chez les Zarma, le rituel fonctionne avec précision et constance au niveau des *objectifs* que se sont assignés les *zima*.

Prenons l'exemple de la « danse » de sept jours au cours de laquelle le possédé est définitivement intégré au groupe des « chevaux de génies ». Cette semaine consiste en un lent apprentissage par la personne des pas de danse de son génie. L'analyse détaillée de chacune des séances (matin et après-midi) de la « danse » révèle que les attitudes codifiées et répétées qui définissent un rituel, se situent soit au niveau très général du scénario de la cérémonie (la personne sort de sa case où elle est recluse pendant la semaine, elle danse, elle est possédée par son (ou ses) génie(s) et elle retourne dans sa case jusqu'à la prochaine séance), soit à celui des effets de l'action (l'« initié » achève toujours ses séances de danse dans un état d'extrême fatigue). Il est impossible de définir avec plus de précisions les séquences de la « danse » qui se répètent d'un jour à l'autre, ou d'un *zima* à l'autre, sans être obligé d'introduire des variations ou des cas particuliers dans la présentation de ce rituel.

En somme, que ce soit pour des réunions occasionnelles comme la « danse », ou régulières comme le *Yenendi* (20), l'analyse de la ritualité doit dépasser le cadre restreint des faits et gestes observables et quantifiables pour se pencher sur les objectifs et les intentions qui les sous-tendent, afin de retrouver le sens premier du rite. Dans la « danse », celui-ci se développe à partir de deux nécessités premières : apprendre les pas de danse du génie à son futur « cheval » et s'assurer que le génie ne viendra plus l'importuner par la suite. A côté de ces constantes de toute « danse », il existe un grand nombre de variables qu'il est inutile de quantifier puisqu'elles ne participent pas du projet global de préservation d'un savoir spécialisé, à travers l'observation d'objectifs précis. Il s'agit notamment de l'ordre d'appel et de venue des génies de l'« initié », de la sortie de la case (à reculons le plus souvent, mais avec des enjambements du pas de la porte sans cesse différents, d'un

jour à l'autre), de l'enchaînement des musiques des génies (là aussi très peu codifié) ou, encore, du nombre de passages effectués par le possédé au-dessus d'une chèvre maintenue à terre (l'avant-dernier jour). La réalisation (nombre, ordre) de ces moments de la « danse » s'inscrit nécessairement en dehors de tout modèle et, en particulier, de toute répétition puisqu'elle renvoie aux objectifs généraux du rituel matérialisés, eux, par quelques constantes (parmi lesquelles la sortie de la case à reculons, indépendamment des réalisations variables de ce geste, ou l'appel par les musiciens de tous les génies, sans tenir compte d'un ordre précis).

Le savoir du *zima* et du *sorko* serait donc directement mis en cause et leur autorité contestée si, par la suite, les possessions du « cheval de génies » intervenaient en dehors d'un contexte rituel (*Yenendi*, « danse » d'autrui), ou si une nouvelle maladie était imputée à un génie dont les interventions ont été maîtrisées et canalisées au terme de la « danse » : dans les deux cas, les objectifs que se fixe le *zima* et dont la responsabilité lui incombe n'auraient pas été tenus.

En résumé, l'invention du rituel que proposent les acteurs de la possession se développe non pas dans la quotidienneté de l'action (ses détails et sa forme), mais dans la permanence de ses objectifs, au premier rang desquels la défense d'un savoir individualisé. Dès les premiers instants du processus initiatique (avant donc l'« époussetage »), ce savoir se confronte de la façon suivante à la volonté du génie, dans des termes que l'on retrouve, plus tard, à la fin de la « danse », pour sceller l'alliance du génie et du possédé :

– *le génie* : « Au Nom de Dieu, c'est 'un tel' que je veux, c'est pourquoi je l'ai attrapé ».

– *le zima* : « Toi qui as crié, que dis-tu ? Veux-tu qu'on te fasse l'époussetage ? Tu as dit que tu es simplement venu ».

– *Le génie* : « Je veux qu'on me fasse l'époussetage, je vous donnerai alors cette personne (*i.e.* je la laisserai tranquille). « Quand vous m'aurez amené sur la fourmilière, elle aura la paix, mais si vous ne m'y amenez pas, je la veux (*i.e.* je la rendrai malade) ».

– *le zima* : « Vraiment, nous voulons seulement un génie et qu'il ait la paix. Si tu veux, fixe les années (qui nous sépareront de la 'danse') ».

La menace du génie est ouverte (« si vous ne m'y amenez pas, je la veux ») et le *zima* n'oublie pas ces paroles, lorsqu'à la fin de la « danse » il lui demande de ne plus importuner son « cheval ». A cet instant, les mots de conclusion du *zima* apparaissent comme la réponse au désir initial du génie, formulé dans ce bref dialogue.

La santé du possédé et le savoir du *zima* évoluent dans une trame rituelle entièrement façonnée, « inventée », dans la perspective de leur préservation. Le *zima* peul, au Niger, réussit finalement à enrichir un système rituel fortement individualisé (dans ses fondements historiques et « mythiques » ainsi que dans sa réalisation) et la faillite de ses objectifs entraînerait nécessairement le retour du mal. Dans ce contexte, l'échange qui fixe les devoirs du *zima* et du génie, avant même que ne soit engagé le long processus de maîtrise du comportement du possédé (« époussetage » puis « danse »), ouvre la voie à une invention du rituel débarrassé des éléments qui n'obéissent à aucune des nécessités et des objectifs majeurs que sont la présence d'un génie écouté et respecté, la « paix » de son « cheval » et, de là, la reconnaissance des compétences du *zima*.

*
* *

A l'origine de cette réflexion sur la nature du rituel de possession se trouve une pratique religieuse à l'identité complexe. La possession développée par les populations peul de l'Ouest du Niger se caractérise en effet par ses indiscutables fondements zarma et par la prédominance en son sein de « captifs » de Peul. En conclure qu'il s'agit là d'une activité non-peul signifierait d'une part que tout apport extérieur à la société définirait de fait une pratique étrangère à celle-ci et, d'autre part, que l'entité peul existe indépendamment du groupe des « captifs » et de leurs descendants. L'étude de l'organisation sociale, économique mais aussi politique de la communauté peul ainsi que l'analyse des pratiques et des discours de la possession montrent, au contraire, l'implication dans le monde peul des « captifs » et de leurs représentations religieuses. L'existence d'une possession ancrée dans la société peul ne permet cependant pas d'élaborer de véritables comparaisons avec « une » pratique zarma. L'individualisation des savoirs des acteurs de la possession traduit, à cet égard, l'impossible généralisation (à un groupe « ethnique », à une catégorie sociale...) de toutes représentations du panthéon, du processus d'acquisition du savoir des *zima* ou de la « danse ».

Seule à même d'assurer la reproduction d'un système religieux à vocation notamment thérapeutique, cette gestion individuelle d'un savoir de la possession aux expressions multiples (des « appels » des génies aux connaissances des plantes en passant par les activités rituelles) trouve un ultime prolongement dans l'acte rituel que chaque *zima* évalue et modèle en fonction d'objectifs thérapeutiques et religieux bien précis.

Laurent VIDAL

NOTES :

(1) Pour le Niger, il n'existe que le seul article de S. Wenek (1968) concernant les Peul nomades du Centre du pays, influencés par un rituel de possession hausa, le *bori*, et, donc, notre propre recherche – menée dans le cadre du Département « Santé » de l'ORSTOM – qui, à la suite d'un Doctorat soutenu à Paris V en 1988, a donné lieu à un ouvrage (Vidal, 1990).

(2) Voir en particulier les études sur les Wolof et les Lebou, au Sénégal (Zempleni, 1966), sur les Bambara et les Soninké, au Mali (Gibbal, 1982 et 1988) et sur les Hausa au Niger (Nicolas, 1972 et Echard, 1978 et 1989).

(3) D'origine zarma (population installée à l'Est et au Nord du pays peul, dont la pratique religieuse a été décrite en détail par J. Rouch, 1960 et R. Dutel, 1946), ce rituel de possession est pratiqué par les Peul depuis plus d'un siècle, si l'on se réfère aux généalogies connues des « prêtres » du culte, appelés *zima* (mot zarma aussi employé en peul). Les Peul ont emprunté aux Zarma non seulement les principales divinités du panthéon mais aussi les grandes manifestations rituelles au cours desquelles ces divinités interviennent. Ceci étant, G. Vieillard évoque dès 1927-28 des rituels de possession où interviennent plusieurs générations d'adeptes peul (« Holey hori de Balmagora » en 1927, « Say, Dongo holey horo » en 1928, cahier n° 56). Il s'agit là des plus anciennes observations connues des phénomènes de possession à la fois en milieux peul et zarma.

(4) Cette donnée, mentionnée dans différents travaux d'administrateurs coloniaux (déposés aux Archives Nationales du Niger) et, notamment, dans les descriptions de G. Vieillard, est confirmée d'une part par nos enquêtes auprès de *zima* et de possédés peul et, d'autre part, par les relevés que nous avons effectués dans deux villages peul – foyers importants de la possession dans la région – qui comptaient 30 et 90 possédés dont 75% et 90% d'origine « captive ».

(5) J.P. Olivier de Sardan (1982) développe cette question de la genèse historique de la possession en milieu Sonay – Zarma.

(6) A partir du XII^e siècle mais, de façon plus régulière, du XVII^e au XIX^e siècle. Boubou Hama (1968) situe l'arrivée des Peul dans la région du Fleuve à partir de leurs migrations depuis le Futa Toro et la Macina, à l'Ouest. Des données sont par ailleurs disponibles dans différents textes d'administrateurs coloniaux (R. Dutel (1954) ; Py (1947) et Thore (1944)) et d'historiens (Urvoy (1976) et M. Delafosse (1912)) qui offrent une image complexe et contrastée des mouvements de populations peul, dans leur chronologie et leurs contacts avec d'autres groupes déjà installés dans cette région du Niger.

(7) L'ensemble du lexique de la possession utilisé par les Peul (271 termes répartis en 5 groupes) a été considéré comme représentatif de la terminologie locale à partir du moment où le dépouillement des textes recueillis n'apportait aucune nouvelle entrée au lexique déjà établi (pour l'intégralité du lexique Peul/Zarma/Français et Français/Peul/zarma, voir notre ouvrage, pp. 260-274).

(8) Au moment de la possession, le génie crie effectivement.

(9) Un orchestre composé de frappeurs de Calebasses retournées dans le sable, d'un joueur de violon monocorde et de plusieurs tambourinaires entraîne les danseurs et, ensuite, favorise les possessions par les génies dont ils exécutent les rythmes et les mélodies.

(10) Le génie n'abandonne son « cheval » et ne le possède donc plus que lorsque celui-ci devient très âgé, ce qui correspond à une incapacité physique d'assumer des possessions parfois violentes et toujours éreintantes.

(11) La fourmilière est une des demeures des génies. Au cours de cette cérémonie, appelée « époussetage » ou « secouement » en peul et en zarma, les fourmis piquent la personne qui simule une possession. D'autre part, elles procèdent au nettoyage symbolique du corps du possédé qui, lié à un génie identifié et surtout nommé voit son état clarifié, « purifié » par la disparition de crises imprévisibles et incontrôlables. Pour certains génies, l'« époussetage » peut avoir lieu au croisement de deux chemins : c'est le cas des « génies hausa », présentés comme des bergers peul, que l'on amène naturellement à un point de passage qui évoque leurs déplacements incessants et, pour une autre raison, des Hargey qui, à cause de leur mauvaise réputation (ils mentent et trompent leurs interlocuteurs), ne peuvent avoir accès à la fourmilière, le « domaine des bons génies ». Il s'agit cependant là d'une représentation très personnelle de ce rituel, qui n'est nullement une règle dans la pratique de tout *zima*, puisque nous avons assisté à des « époussetages », sur une fourmilière, de « génies hausa » et de Hargey.

(12) Du nom du dignitaire musulman Hamallah qui, au début du siècle, dans la région de Niore (actuel Mali), contesta l'orthodoxie de la voie Tijane de l'islam ouest-africain. Fondée

sur un détail pratique (le nombre de récitations d'une prière) ce mouvement réformateur fut rapidement combattu par l'Administration Coloniale. Les disciples d'Hamallah, déporté et mort en France, parcoururent d'Ouest en Est le Soudan français et recrutèrent, aussi bien dans le Burkina que dans le Niger actuels, notamment parmi les populations locales peul.

(13) Il s'agit de 64 « chevaux de génies » de Kareygoru, village peul situé à 15 kms de la capitale Niamey.

(14) *Jimangaako* en peul, *Zimatarey*, en zarma : l'ensemble des activités et des attitudes qui caractérisent et définissent le *zima*.

(15) Ces descendants de pêcheurs (*sorko* en zarma) sont les dépositaires du savoir mythique concernant toutes les entités du Fleuve et, de là, tous les génies du panthéon. Aujourd'hui, de nombreux *sorko* ne sont plus pêcheurs.

(16) Dans quatre appels de génies dits par des *sorko*, nous n'avons identifié que 29%, 20%, 15% et 14% de séquences répertoriées par J. Rouch (pour un total d'environ 800 « vers » dans les deux corpus).

(17) Voir les deux récits d'un *zima* peul rapportés par G. Vieillard : « Le petit-fils des génies du ciel et de la terre, ravisseur des épousées » (Cahier n° 24) et « Guinmadié et Atkourma, les neufs enfants d'Harakoy et l'origine des génies de la folie » (Cahier n° 23) (Fonds G. Vieillard, 1928).

(18) Les génies *Hargey* (« froid » en zarma), par exemple, sont rejetés par certains *zima* qui critiquent leurs mensonges (ils ne tiennent pas leurs promesses) et leur inconstance (ils possèdent les gens de façon désordonnée et ne répondent pas aux appels du *zima*).

(19) Bien au-delà de l'exemple nigérien, le terme de rituel recouvre des réalités variées et parfois même contradictoires. La définition de M. Perrin et M. Panoff (1973) selon laquelle le rituel est « un ensemble strictement codifié de paroles proférées, de gestes accomplis et d'objets manipulés et correspondant en la croyance en une présence agissante d'êtres ou de forces surnaturels » (p. 233) demeure très « minimale » et partielle. Ainsi, la notion de répétition caractérise pour un certain nombre d'auteurs tout rituel. Parmi les anthropologues ayant travaillé sur les phénomènes de possession, citons G. Lapassade (1976) qui analyse le tarentisme en Italie comme une « série de modules » (de temps, de lieu ou de sons) répétés. M.C. Dupré (1981-82) évoque quant à elle « la stricte répétition qui permet un contact fructueux avec les forces surnaturelles et un retour aux temps mythiques » (p. 172). Précisons toutefois que l'analyse de M.C. Dupré du rituel chez les Beembé du Congo ne se réduit pas à cette définition de base, quelque peu réductrice, puisqu'elle évoque par ailleurs (1978) les « différences sensibles » et les « improvisations évidentes » (p. 170) qui le jalonnent.

(20) Le *Yenendi* (« rafraîchissement » en zarma) est un rituel annuel qui a lieu à la fin de la saison sèche (avril-mai) et pendant lequel les génies du ciel (les *Tooru*, principaux génies du panthéon) sont consultés sur la prochaine saison des pluies et sur les différents problèmes de la communauté (notamment les rivalités entre *sorko* et *zima*). Nous montrons par ailleurs (Vidal, 1990) que, là aussi, d'importantes variations peuvent être mises en évidence d'un *Yenendi* à l'autre (à tous les moments du rituel) sans pour autant que les objectifs que se sont fixés les *zima* ne soient mis en cause (comme l'inévitable discussion sur les pluies à venir et les prochaines récoltes).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DELAFOSSÉ M., *Haut-Sénégal-Niger*, Larose, 1912.
- DUPRE M.C., « Comment être femme ; un aspect du rituel Mukisi chez les Teke Tsaayi de la R.P. du Congo », *Archives de Sciences Sociales des religions*, 46/1, pp. 57-84, 1978.
- DUPRE M.C., « Histoire et rituel : l'observation du siku en pays Beembé ». (R.P. du Congo), *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, 18, 2, pp. 171-194, 1981-82.
- DUTEL R., « Avec Barth au Niger », *Encyclopédie Mensuelle d'Outre-Mer*, vol. 4, fasc. 51, pp. 299-302, 1954.
- DUTEL R., *L'Animisme des populations islamisées du Moyen-Niger (Sonrai et Zerma)*. Mémoire du CHEAM, 1946.
- ECHARD N., « La Pratique religieuse des femmes dans une société d'hommes », *Revue Française de Sociologie*, 29, 4, pp. 551-562, 1978.
- ECHARD N., *Bori ; aspects d'un culte de possession hausa dans l'Ader et le Kurfey (Niger)*, Centre d'Études Africaines, EHESS, Document de travail n° 10, février 1989.
- GIBBAL J.M., *Tamɓours d'eau*. Le Sycomore, 1982.
- GIBBAL J.M., *Les Génies du fleuve ; voyage sur le Niger*, Presses de la Renaissance, 1988.
- HAMA B., *Contribution à la connaissance de l'histoire des Peul*. Présence Africaine, 1968.
- LAPASSADE G., *Essai sur la transe*. J.P. Delarge, 1976.
- NICOLAS J., *Ambivalence et culte de possession*, Anthropos, 1972.
- OLIVIER DE SARDAN J.P., *Concepts et conceptions Songhay-Zarma*. Nubia, 1982.
- PANOFF M. et PERRIN M., *Dictionnaire de l'ethnologie*, Payot, 1973.
- PY, *Monographie de la subdivision centrale de Niamey*, Archives Nationales du Niger, 15.1.6, 1947.
- ROUCH J., *Religion et magie Songhay*, P.U.F., 1960 (rééd. 1989).
- THORE, *Rapport de tournée effectuée pendant la période du 5 au 22 août 1944 dans le canton de Lamorde*, Archives Nationales du Niger, 15.3.108, 1944.
- URVOY, *Histoire des populations du Soudan central (Colonie du Niger)* Larose, 1936.
- VIDAL L., *Rituels de possession dans le Sahel. Exemples Peuls et Zarma du Niger*. L'Harmattan, 1990.
- VIDAL L., « L'Ombre fragile : maladie et rituel de possession au Niger », *Sciences Sociales et Santé*, 1, 1990, pp. 21-45.
- VIEILLARD G., *Fonds Gilbert Vieillard*, Cahiers 18, 21, 23, 24 et 56. Département d'Islamologie, IFAN, Dakar, 1927-28.
- WENEK S., « Cultes de possession et rites de transe traditionnels chez les Peuls semi-nomades du Niger », *Mu Kaara Sani*, 3, 1968.
- ZEMPLENI A., « La Dimension thérapeutique du culte des rab ; ndöp, tuur et samp, rituels de possession chez les Lébou et les Wolof », *Psychopathologie Africaine*, 2, pp. 295-439, 1966.