

## **Les femmes et les esprits entre secrets paradoxaux et « association thérapeutique » chez les Bassari du Sénégal oriental**

Dr Icir Mimina Di Muro

École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)

**Résumé :** Dans cet article, nous analysons la manière dont les femmes bassari et les esprits, s'associent pour soigner certaines maladies infantiles. Avant d'aborder le sujet de l'article, nous proposons une introduction sur l'organisation sociale bassari et sur certains arguments qui permettront de mieux comprendre de quelle manière a lieu cette « association thérapeutique ». Ces arguments à leur tour mériteraient d'être approfondis, mais pour une question de priorité et d'espace, il ne sera pas possible de le faire à cette circonstance. Plus spécifiquement l'article débute avec l'introduction de la société bassari et l'analyse du système d'âge qui constitue la base de la structure sociale de cette population ; ensuite il s'attarde sur le monde des esprits, leur relation avec les femmes et la conception de la maladie ; enfin il se concentre sur « l'association thérapeutique » des femmes et des esprits.

**Abstract :** In this article, we analyse the way in which Bassari women and spirits work together to treat certain childhood illnesses. Before turning to the subject of the article, we offer an introduction to Bassari social organisation and some arguments that will help us to understand how this 'therapeutic association' takes place. These arguments in turn deserve to be explored in greater depth, but for reasons of priority and space, it will not be possible to do so at this point. More specifically, the article begins with an introduction to Bassari society and an analysis of the age system that forms the basis of the social structure of this population; it then turns to the world of spirits, their relationship with women and the conception of illness; finally, it concentrates on the 'therapeutic association' of women and spirits.

**Mots-clés :** Afrique noire, Sénégal, Bassari, Culture, tradition, Croyance, Vie et Mœurs

**Keywords :** Black Africa, Senegal, Bassari, Culture, tradition, Belief, Life & Customs

## Introduction

Les Bassari, qui se nomment eux-mêmes Beliyen (« ceux de la latérite »), forment une population d'environ 20.000 personnes, rattachée au groupe ethnolinguistique Tenda qui comprend également les Bedik, les Coniagui, les Badyaranké. Actuellement les Bassari sont répartis au Sénégal, en Guinée Conakry, en Guinée Bissau et en Gambie. Le présent article s'intéresse des bassari d'Ethiolo, un village situé à l'extrémité du Sénégal oriental à la frontière avec la Guinée Conakry, sur les versants du massif du Fouta-Djalou.

La société bassari est une société matrilineaire endogame. Monique Gessain et Marie-Paule Ferry ont noté une correspondance entre la notion de lignée matrilineaire bassari et la tige d'igname. Pour l'expliquer plus précisément, Ferry (1974 : 9) a noté que la lignée matrilineaire en bassari est désignée par un terme « *aneng* » qui dérive du même radical que celui qui désigne la tige d'igname « *leng* ». Monique Gessain (1978 : 191-192) remarque que : « la tige issue des ignames comestibles, plantes sauvages récoltées plutôt par les femmes, qui souplement s'enroule à un arbre en cachant sous terre ses tubercules, offre l'image de la filiation par la mère si difficile à suivre quand celle-ci se déplace de territoire en territoire, de mari en mari, telle la tige d'igname qui s'enroule de branche en branche et se reproduit par bouture poussant à partir de la racine de la même plante »<sup>1</sup>. Gessain remarque encore que : « les Bedik, qui comme les Bassari sont Tenda mais patrilineaires, donnent à la lignée patrilineaire un nom qui dérive du radical qui désigne la tige de mil, plantes comestibles cultivées plutôt par les hommes, dont on mange les grains aériens (cela peut en quelque sorte rappeler la reproduction sexuée) ». En revanche chez les Bassari la lignée patrilineaire, qui a moins d'importance que celle matrilineaire, est désignée avec le terme *ruwis*. Ce terme désigne le rapport de parenté qu'un individu a avec la lignée du père : on est *ruwis* de, c'est à dire « fils de ... » suit le nom de la lignée du père (Ferry 1974 : 616, et Ferry 1991 : 485).

Dans cet article, notre plan de travail s'établira comme suit : dans un premier temps, nous nous intéresserons à l'analyse du système d'âge qui constitue la base de la structure sociale de cette population ; ensuite nous nous focaliserons sur le monde des esprits, leur relation avec les femmes et la conception de la maladie ; enfin nous axerons notre réflexion sur « l'association thérapeutique » des femmes et des esprits.

---

<sup>1</sup> Annette Weiner (1983 : 227) a constaté une telle similitude dans la société trobriandaise où : « *Le mouvement des femmes et des ignames vers le lieu de résidence des hommes à l'occasion du mariage permet de supposer l'existence d'une association symbolique entre les femmes et les ignames. Les ignames se reproduisent d'elles-mêmes comme les femmes sont censées le faire ; mais elles ont besoin d'être cultivées, comme le fœtus doit être façonné par l'homme.* »

## I. Mode de vie selon les classes d'âge

Les Bassari peuvent être considérés comme un groupe endogame divisé en matrilignages exogames. Les matrilignages sont au nombre de 7 : Bangar, Bendya, Bianquinche, Bidyar, Biyes, Bonang, Boubane. Tous ceux qui portent le même nom sont théoriquement apparentés et n'ont pas le droit de se marier.

La parenté bassari est de type *crow* dysharmonique (Françoise Héritier 1981 : 20) : la filiation est matrilineaire et la résidence virilocale. Le nom de lignée est transmis par la mère à ses enfants ; mère et enfants sont donc d'un lignage différent de celui du père. La chefferie et les biens sont transmis de l'oncle au neveu utérin mais la résidence virilocale, on vit avec la mère chez le père. Cependant au fil du temps ces matrilignages ont subi le forçage patrilinéaire des lois administratives sénégalaises. Lesquelles, à partir des années 1980 ont introduit l'obligation pour les Bassari de posséder une carte d'identité dès qu'ils quittent le village. À partir de ce moment, on voit apparaître chez les migrants bassari un abandon « forcé » de la transmission du nom matrilineaire. La transmission du nom patrilinéaire est devenue la règle pour tous les Bassari titulaires d'une carte d'identité, mais encore aujourd'hui les femmes bassari ressentent ceci comme une frustration. Cependant, malgré l'abandon « forcé » de la transmission du nom matrilineaire, les Bassari ont su continuer à valoriser l'importance du matrilignage en « contournant cette obligation » de manière « matrilineaire ». Pour l'expliquer pratiquement dans la vie quotidienne lorsque quelqu'un se présente, il le fait en indiquant son nom patrilinéaire mais aussi en disant qu'il est fils ou fille de telle femme. Ou encore lorsqu'on parle d'une personne qui n'est pas présente, dans la majorité des cas, on dit qu'elle est née de telle femme qui appartient à tel matrilignage.

Comme pour la transmission des noms, la transmission du patrimoine et de la chefferie évolue. La coutume veut que, par l'intermédiaire de sa mère, un individu reçoive de son oncle utérin les biens et les pouvoirs que les hommes peuvent posséder et exercer. Mais là encore, le patrilignage a pris la place du matrilignage : l'héritage traditionnel d'oncle à neveu utérin tend à évoluer vers une tendance de père à fils. Les hommes veulent de plus en plus transmettre après leur mort leurs biens à leurs fils, qui normalement vit près d'eux et non plus à leurs neveux utérins, qui généralement vivent plus loin, voire dans un autre village. Le bétail et les champs sans rotation ni jachère (les terres des bas-fonds, qui sont de plus petites surface, où l'on cultive le plus souvent du riz, du maïs, du manioc, de la patate douce, du tabac...) représentent le patrimoine héréditaire. L'héritage des biens d'une femme, n'est pas soumis à des règles strictes comme celui d'un homme. En général, comme l'explique bien de Montal

(1984 : 187) l'héritage d'une femme va à ses frères et sœurs, mais si ses filles sont grandes, ses biens pourront rester chez ces dernières. Les biens d'une femme consistent généralement en bétail et animaux domestiques (poules, chèvres, moutons).

Quant à la succession du pouvoir, les fils de chef revendiquent de plus en plus pour eux la chefferie, alors qu'auparavant c'était toujours un neveu utérin qui remplaçait le chef décédé.

Contrairement à l'évolution actuelle subie par la transmission des noms, des biens et de la chefferie, la résidence de type virilocal et l'habitat dispersé continuent à caractériser la vie bassari. Avec le mariage la femme se déplace chez son époux où elle résidera avec ses enfants dans une situation caractérisée par la dysharmonie. Chaque famille occupe un hameau et les hameaux se répartissent sur l'ensemble du territoire à une distance variable l'un de l'autre. Si certains hameaux sont à quelques minutes de marche à pieds les uns des autres, d'autres sont situés à plusieurs kilomètres de distance. Généralement les hameaux plus proches sont « apparentés patrilinéairement ». Pour l'expliquer pratiquement, un père de famille cherche toujours à retenir près de lui un ou plusieurs fils, lesquels lorsqu'ils se marient résident dans un hameau situé près du sien (de celui du père). Pour ce motif dans la grande majorité des cas, les hameaux voisins sont habités par les fils adultes et mariés d'un individu âgé, lesquels à leur tour chercheront à retenir près d'eux leurs fils.

Le système d'âge est une caractéristique très importante de cette société. Chez les Bassari l'âge constitue la caractéristique principale en fonction de laquelle les individus se regroupent et agissent durant toute leur existence. L'identité d'une personne est fortement marquée par son âge et par son appartenance à des catégories d'âge informelles lesquelles englobent d'autres catégories d'âge, elles formelles et spécifiques. Comme le mentionne Bernardo Bernardi (1985 : 15) les catégories d'âge informelles (ou grades d'âge informels) ont une valeur approximative et délimitent des regroupements d'âge aux contours imprécis, par contre les catégories d'âge formelles (ou grades d'âge formels) délimitent des regroupements d'âge aux contours nets, et prévoient une ritualisation corporative du passage d'une catégorie d'âge formelle à l'autre. Les Bassari fractionnent la vie de tous les individus en cinq étapes, ou catégories d'âge informelles, qui se succèdent progressivement : on est *itoh* " enfant " (pluriel : *betoh*) les premières années de sa vie, puis on est *itosyan* " petit garçon " (pluriel : *betosyan*) ou *itohar* " petite fille " (pluriel : *betohar*), ensuite on devient *tyambendyar* " jeune homme " (pluriel : *otyambendyar*) ou *endnaw* " jeune femme " (pluriel : *odenaw*), puis *asosyan* " homme adulte " (pluriel : *besosyan*) ou *asohar* " femme adulte " (pluriel : *besohar*), et enfin on est *ahark* " vieux " (pluriel : *behark*). Les termes bassari qui désignent ces cinq étapes de la vie indiquent les personnes et non les catégories d'âges d'appartenance des individus. Autrement dit, selon les termes de Laurent Gabail : « s'il existe un mot bassari que l'on peut traduire par enfant (*itoh*), il

*n'existe pas d'équivalent bassari pour dire enfance. Pas d'avantage pour adolescence ou âge adulte* ». Gabail met en évidence le fait que : « *le sexe n'est pas marqué dans les premières et les dernières années de la vie (au moins, d'un point de vue linguistique, les enfants et les vieux partagent une même condition d'indifférenciation sexuelle)* » (Gabail 2012 : 69-70). Cette indifférenciation sexuelle au début et à la fin de la vie d'une personne est peut-être liée au fait que les enfants et les vieux occupent une position de transition dans le système d'âge bassari : les premiers (les enfants) se situent entre le monde des esprits qu'ils viennent d'abandonner et le monde des humains, dans lequel ils n'ont pas encore de rôle défini étant donné que leur survie durant leurs premières années de vie est incertaine à cause d'une mortalité infantile élevée ; les seconds (les vieux) sont désormais « presque des ancêtres » et ils entretiennent des rapports privilégiés avec les esprits.

<b>Hommes</b>	<b>Femmes</b>
	<i>Behark</i> ("vieux")
<i>Besosyan</i> (« hommes adultes »)	<i>Besohar</i> (« femmes adultes »)
<i>Otyambendyar</i> (« jeunes hommes »)	<i>Odenaw</i> (« jeunes femmes »)
<i>Betosyan</i> (" petits garçons ")	<i>Betohar</i> (« petites filles »)
	<i>Itoh</i> (« enfants »)

Ces cinq étapes de la vie des individus, ou catégories d'âge informelles, englobent un système de classement sous-jacent qui se base sur une division en catégories d'âge formelles, qu'on peut désigner avec les termes échelons d'âge ou degrés d'âge (Anne-Marie Peatrik 1995 : 17), définissant les rôles tour à tour endossés par les individus au cours de leur vie. En reprenant les propos de Serge Tornay (1988 : 287) sur la théorie des systèmes de classe d'âge on peut dire que la société bassari est « *pensée comme une longue gradation de différences, une immense échelle sur laquelle les individus s'étagent et s'ordonnent les uns par rapport aux autres* ». La disposition sur cette « échelle de gradations des âges » suit un critère bien précis basé sur la division des individus en classes d'âge, et sur la transition chronologique de ces classes dans les différents échelons d'âge.

Dans le système d'âge bassari la classe d'âge peut être définie comme un ensemble de personnes qui ont plus au moins le même âge biologique et qui parcourent conjointement tous les grades ou échelons d'âge qui caractérisent la structure sociale. Chaque échelon d'âge a un nom précis et la classe d'âge change de nom chaque fois qu'elle change d'échelon d'âge, autrement dit c'est uniquement les échelons qui sont nommés et pas la classe âge.

La succession des classes d'âge dans le temps, sur « l'échelle de gradations des âge », crée un mécanisme de distribution et de fractionnement du pouvoir et des devoirs des individus, qui détermine une distinction de statut. Le recrutement d'une classe d'âge est toujours lié, pour ses composants, à l'assignation d'un statut et à des devoirs et des prérogatives bien précis, qui changent constamment : périodiquement la classe d'âge passe d'un échelon d'âge à celui supérieure, en acquérant un nouveau statut, qui prévoit des devoirs et des prérogatives différentes de ceux précédents. Chaque classe d'âge est dépositaire de certains secrets et de certaines fonctions, qu'elle reçoit de la classe d'âge supérieure, et au moment de changement d'échelon d'âge, elle les cédera à la classe d'âge inférieure pour en acquérir de nouveaux.

Le passage d'un échelon d'âge à l'autre a lieu de manière corporative : c'est toute la classe d'âge qui fait face à un changement de statut social, et pas uniquement l'individu. Cet aspect corporatif est une caractéristique fondamentale du système d'âge bassari, qui se base sur l'égalité entre les membres d'une même classe d'âge, et sur la possession graduelle du pouvoir. Toutes les classes d'âge, à tour de rôle et successivement, participent à l'exercice du pouvoir. Aucune forme de pouvoir ne peut être prise d'un coup et être gardée pour toute la vie, il s'agit d'un pouvoir temporel qui est transmis aux successeurs selon l'ordre de succession des classes dans « l'échelle de gradations des âges ». L'identité d'une personne est fortement marquée par son appartenance à une classe d'âge et elle se modifie dans le temps au fur et à mesure que la classe change d'échelon d'appartenance en parcourant l'échelle de gradations des âges de l'enfance à la vieillesse. Le principe morphologique de ce système se manifeste de manière plus ou moins identique tant pour les hommes que pour les femmes. On pourrait définir le système d'âge féminin comme un système parallèle au masculin, mais avec un champ d'action distinct pour les classes masculines et féminines. Pour dire plus précisément : les hommes comme les femmes, rentrent dans le système d'âge avec le recrutement dans une classe d'âge et parcourent tous les grades de la promotion sociale de l'enfance à la vieillesse, mais les actions qui caractérisent leur classe d'appartenance sont différentes. Les hommes et les femmes qui appartiennent au même échelon d'âge ont des responsabilités différentes et des obligations distinctes.

## II. Les femmes, les esprits et les secrets paradoxaux

Chez les Bassari du Sénégal oriental, la préservation d'un état d'équilibre structural et de l'ordre social repose sur la croyance en l'existence d'une réalité cachée, omniprésente dans la vie individuelle, sociale, politique, thérapeutique et religieuse. La gestion de cette société est caractérisée par une double administration : celle masculine, qui se base sur la détention des secrets des masques

et celle féminine qui, plus discrète, se base sur leur affinité particulière avec le monde des esprits. Cette manière de régler la société fait appel à des « réalités » distinctes : celle, visible, des hommes et celle, invisible, associée aux esprits. L'analyse de la croyance aux esprits, montre comment l'équilibre social bassari est le résultat d'un compromis entre la réalité visible des humains et invisible, et comment les femmes sont indispensables pour l'accomplissement de ce compromis. Un exemple de cette « association complice » ressort en observant le rapport entre les masques et les femmes appartenant à l'échelon d'âge féminin des *od-épéka* (dont il sera question ci-après).

Le terme *ayil* (singulier), *biyil* (pluriel), est le terme utilisé par les Bassari pour indiquer les esprits en général. Les *biyil* sont considérés comme étant les maîtres de la brousse et propriétaires de la terre cultivée. Ils sont réputés vivre la nuit comme s'il s'agissait du jour et se trouver : en brousse, dans les cavernes et dans les cours d'eau. Ils échappent à la perception visuelle des êtres humains. Cependant ils interviennent constamment dans la vie des êtres humains par le truchement des masques qui les matérialisent ou en utilisant leur pouvoir de métamorphose pour emprunter temporairement les traits des êtres humains et participer de cette manière aux danses nocturnes ou aux rites organisés par ces derniers. Généralement ils empruntent les traits des étrangers qui assistent à ces événements avec un enthousiasme débordant et avec beaucoup d'envie de fêter. Les *biyil* aiment beaucoup les fêtes des êtres humains. Cette croyance locale renvoie à ce que mentionne Stéphan Dugast (2015 : 183-184) à propos des Bwaba du Burkina Faso : « *Chez les Bwaba, on met davantage en avant le goût prononcé des génies pour les divertissements de toute sorte, et particulièrement pour les danses nocturnes qu'organisent les humains. Les génies y prennent volontiers part, soit en demeurant dissimulés par leur invisibilité, soit en usant de leurs pouvoirs de métamorphose pour emprunter temporairement les traits d'une personne humaine. En générale, ce sont ceux d'une très belle jeune fille, ou d'une chanteuse à la voix merveilleuse, venue se mêler aux festoyeurs mais qui s'en écarte pour s'évanouir dans la nuit dès que quelques jeunes hommes trop entreprenants tentent de l'approcher.* » Les génies Bwaba qui empruntent les traits d'une belle jeune fille ou d'une chanteuse à la voix merveilleuse, s'évanouissent dans la nuit, comme le font les esprits *biyil* qui empruntent les traits des étrangers (enthousiastes des fêtes), ou ceux des masques (qui ont la réputation d'être des bons chanteurs), lesquels disparaissent dans la brousse dès que les fêtes et les rites terminent.

Les relations qui existent entre les femmes et les esprits sont caractérisées par une sorte d'ambiguïté paradoxale qui s'explique si l'on prend en considération le rapport entre les masques et les femmes. En analysant le terme *ayil* (*biyil* au pluriel) je me suis rendue compte que le même terme, prononcé exactement de la même manière, signifie « donner » au sens de prêter. Effectivement pour

les femmes bassari, les porteurs de masques « prêtent leurs corps » aux esprits et les rendent ainsi visibles, autrement dit, les porteurs de masques mettent à disposition leurs corps aux *biyil*, en leur permettant de se matérialiser et d'être présents dans le monde des humains. Comme l'explique bien Smith (1984 : 22) dans son article sur le mystère et les masques chez les Bedik<sup>2</sup> : « *Sous cet aspect, les hommes n'apparaissent plus seulement comme ceux qui, dans leurs relations aux femmes, se servent des esprits mais encore comme ceux qui servent ces esprits en leur prêtant un corps.* »

L'accès à la société des masques est une prérogative réservée aux hommes lesquels d'ailleurs pour pouvoir devenir adultes, doivent connaître les secrets des masques. Le passage à l'âge adulte a lieu à travers le *nitch*, l'initiation des jeunes garçons, où se joue la transmission d'un certain nombre de connaissances, de valeurs et de normes de la société. Les femmes, qui sont par excellence les individus exclus de l'initiation, n'ont pas accès au monde des masques. Mais leur présence pendant les apparitions des masques est indispensable pour l'existence de ce monde. Partenaires des masques au cours de leurs danses et de leurs chants, elles sont le symbole de la fécondité et elles facilitent la mise en œuvre du pouvoir des esprits dans la communauté. À ce propos, Monique Gessain (2006 : 220-221) évoque une « *action conjuguée des masques et des femmes qui apparaît comme l'addition plus que cumulative de deux pouvoirs pour le bénéfice de tous* ». Dans cette association féconde du masque et de la femme, Gessain voit « *l'association des symboles épurés, sublimés de la masculinité et de la féminité débarrassés de leur individualisme et des défauts liés à leur sexualité pour l'exercice d'un pouvoir surnaturel accru [...]. Il semble que les femmes et les masques aient réussi à dépasser cette opposition, cette rivalité entre sexes, en s'associant pour manipuler les forces surnaturelles en faveur du bien-être et de la survie du groupe.* »

L'ambiguïté et le paradoxe qui caractérisent le rapport entre le monde féminin bassari et le monde des esprits rendus visibles par les masques mettent en évidence la manière dont les femmes bassari sont en même temps puissantes et assujetties. Puissantes, parce qu'elles sont indispensables pour l'existence et la manifestation des esprits, ou pour dire plus simplement, sans femmes il n'y aurait pas de masques. Assujetties, parce qu'elles sont exclues du monde des masques, à cause de leur exclusion de l'initiation des masculins (qui permet l'accès à la société des masques).

Avoir accès à la société des masques signifie détenir les secrets des esprits qui, chez les Bassari, représentent l'autorité et jouent un rôle important de contrôle social et politique. La présence des masques pendant toute l'année à travers leurs apparitions durant les fêtes, les danses et les rites,

---

<sup>2</sup> Les Bedik comme les Bassari appartiennent au bloc ethnolinguistique Tenda, qui regroupe les langues sénégalo-guinéennes (ou ouest-atlantiques) parlés par quatre populations de l'Afrique de l'ouest : Bassari, Bedik, Coniagui, Badyaranké.



renforce les liens d'amitié et de solidarité entre les membres de la communauté et contribue à la préservation de l'ordre social, en permettant aux humains de communiquer avec les forces surnaturelles.

Il existe une sorte de secret paradoxal qui marque une frontière entre les initiés, qui ont accès au monde des masques et les non-initiés, qui n'y ont pas accès. Cette frontière se base sur des « secrets de Polichinelle » liés aux masques, que tout le monde connaît. Les femmes, qui les connaissent aussi, doivent faire comme s'il n'en était rien. Les hommes, eux, revendiquent au contraire la connaissance de ces secrets<sup>3</sup>. Accentuer la distinction entre monde des hommes et monde des femmes leur permet, de fait, d'avoir un accès direct au pouvoir politique. Être homme signifie être détenteur des secrets des masques et ceci correspond à une reconnaissance de l'autorité politique des hommes, étant donné le rôle que jouent les masques dans le contrôle social en affirmant l'ordre et le respect des lois.

Les « secrets » qui caractérisent le monde des masques sont liés à la conception du savoir et du pouvoir des hommes bassari vis-à-vis des femmes : celles-ci sont au courant des simulations des hommes mais elles ne doivent pas les révéler. Ce jeu de pouvoir est accepté par les femmes sans objections. Certes, les femmes renoncent à cette partie de la connaissance liée aux secrets des masques, mais par contre elles se consacrent à une méthode discrète de gérer la société qui se base, elle, sur des secrets réels qu'elles détiennent et dont les hommes sont absolument exclus. Contrairement aux hommes, les femmes ne se vantent pas de leurs secrets mais elles les gardent jalousement en faisant très attention de ne jamais en parler ni d'y faire allusion en présence des hommes.

L'analyse interactive du secret amorcé par Andras Zempléni (1996) est bien applicable à cette situation, où les hommes et les femmes constituent les deux groupes en relation selon un rapport négatif caractérisé par une « *séparation chargée de tension* » : les détenteurs du « *contenu mis à l'écart* » (les hommes), se séparent des destinataires « *visés ou concernés par le contenu refusé* » (les femmes) à travers la tension du refus qui constitue le secret. À ce stade, le secret peut être *révélé* (ce qui détermine un *relâchement brusque de la tension* et l'abolition de la séparation instaurée par le secret), ou *communiqué* (ce qui détermine une diminution momentanée de la tension à travers un déplacement des limites du secret qui se fait avec la communication du secret à des *dépositaires*). Dans un tel rapport, les masques bassari constituent ce que Zempléni définit comme les dépositaires du secret, lesquels permettent la reconnaissance et l'identification du secret à travers un processus de *sécrétion*. « *Le masque est le prototype des instruments de sécrétion rituelle. [...] Sa fonction est de " sortir au village " devant les non-initiés et de rappeler à qui de droit la pérennité des choses cachées*

---

<sup>3</sup> Voir l'analyse des traits distinctifs des sociétés secrètes faite par Georg Simmel (1908).

*de ses propriétaires : de manifester l'existence de ces choses cachées et de servir de support à leur exhibition souvent dramatique et subtile devant leurs destinataires » (1996 : 25).*

Souvent les femmes et les hommes du village d'Ethiolo se retrouvent, indépendamment, et à toute période de l'année, en des lieux connus d'eux seuls pour y parler de l'organisation des rites et des cérémonies traditionnelles et pour prendre des décisions qui concernent toute la communauté. Les réunions des femmes sont strictement secrètes et pour ce motif invisibles : aucun homme n'a le droit d'y participer, ni même de savoir quand et où elles se déroulent, quand bien même il appartiendrait à la famille de la femme qui y participe. En revanche, le lieu des réunions masculines est connu des femmes et certaines réunions masculines qui prévoient la sortie des masques ont lieu uniquement avec la présence de certaines femmes.

Les femmes, qui sont bien conscientes du fait que sans elles les masques n'existeraient pas, « *il n'y a pas de sortie de masques bassari sans présence de femmes* » (Gessain 2006 : 218), acceptent de faire partie du mystère des masques en protégeant plus que les hommes leurs secrets. Ceci rappelle ce que souligne Smith (1984 : 32) à propos des Bedik, population voisine des Bassari : « *Les femmes savent donc à quoi s'en tenir et les hommes ne l'ignorent pas. Elles assument leur rôle dans le jeu du Mystère avec au moins autant d'ardeur et de conviction que les hommes, faisant tout pour qu'on croie qu'elles croient que leurs fils vont vraiment mourir et renaître autres lors des initiations et que les masques sont des génies. Elles protègent ainsi leur propre mystère qui est celui d'être femmes. Tout le système repose, en fin de compte, sur la simulation de part et d'autre, d'une mystification qu'on suppose efficace pour la rendre plus évocatrice* ».

Étant donné que sans femmes les masques n'existeraient pas, on peut avancer l'hypothèse que, dans le village d'Ethiolo, les masques et les femmes représentent l'anneau de conjonction entre le visible et l'invisible, un moyen efficace de communication entre le terrestre et le transcendantal indispensable à l'existence de l'univers bassari. Dans ce rôle de médiatrice, les femmes jouissent d'un certain privilège ; en effet, en gardant leur identité, elles arrivent à rentrer directement en contact avec le monde des esprits, à la différence des hommes qui doivent changer d'identité pour réussir à profiter d'un pouvoir surnaturel. Gessain (2006 : 220-221) met cela très bien en évidence : « *Contrairement à la femme, qui peut à tout moment manipuler les pouvoirs surnaturels, l'homme a besoin pour manipuler les siens d'être transformé en ayil (esprit) par le masque [...]. Les femmes pour qui les masques sont seulement des esprits aux pouvoirs supra-humains, concourent à manipuler en faveur de toute la société la puissance du masque* ».

Les cérémonies qui ont comme protagonistes les masques et les femmes ont une importance centrale chez les Bassari, elles représentent un facteur de forte cohésion sociale en permettant à la

communauté de maintenir un juste compromis avec les esprits et à « profiter » de leur force surnaturelle. Durant les danses les femmes se mettent en cercle autour des porteurs de masques et elles répondent de cette manière à la voix des esprits ; la force des esprits est ainsi perçue tout d'abord par le cercle de danse constitué par les femmes qui la transforment en bénéfice commun au service du groupe. Ce rapport privilégié que les femmes ont avec les masques est accepté par les hommes sans objection. Cette acceptation est similaire à l'acceptation qu'ont les femmes des secrets liés au monde des masques que les hommes revendiquent pour la gestion de l'ordre social et politique. Dans ce jeu d'acceptation les hommes reconnaissent aux femmes le fait qu'elles n'ont pas besoin de changer d'identité pour arriver à capturer la force des esprits et à la transformer en énergie indispensable au bonheur de tous. Les femmes bassari sont ainsi perçues par les hommes comme des médiatrices des esprits, capables de s'associer aux esprits pour le bénéfice du groupe.

Les rapports constants entre les femmes et les esprits, leur complicité et leur dépendance réciproque préservent l'harmonie et l'équilibre structurel et garantissent la reproduction de la collectivité. Les femmes, complices des esprits, aident la pénétration des forces surnaturelles dans la communauté provoquant ainsi une augmentation de la fécondité humaine et de la fertilité de la terre. C'est ainsi que tout est lié et que chacun en tire profit : la fécondité des femmes, la fertilité de la terre, et la perpétuation de la société bassari. L'aide des esprits est particulièrement évidente en cas de stérilité féminine. Selon les croyances locales, les femmes qui ont des difficultés à avoir des enfants cherchent l'alliance des esprits. Elles communiquent avec les esprits la nuit, au moment où les âmes-esprit passent en volant et en sifflant, cherchant des femmes disposées à les accueillir pour faire advenir la naissance d'un enfant. L'expression utilisée par Odile Journet-Diallo (2007 : 77) à propos des âmes des défunts Jamaat en Guinée Bissau rend bien l'idée de ce qui se passe avec les âmes-esprit bassari qui veulent renaître : *« les âmes des défunts à renaître viennent guetter les femmes en quête d'un ventre hospitalier »*.

*« On s'aperçoit de la présence des esprits quand on entend l'air qui siffle »*, affirment les femmes qui cherchent la complicité des esprits. Pour cette demande d'alliance, elles se retrouvent en groupe le soir après dîner, à l'insu des hommes, à l'occasion d'une corvée de pilage de céréales, et en pilant ensemble (dans le même mortier ou dans des mortiers différents, cela dépend de la quantité de céréales à piler) elles demandent aux esprits d'entrer dans leurs corps, et de les aider à tomber enceintes., Ensemble ou l'une après l'autre, sans ordre prédéfini, et en s'adressant à l'air qui siffle, elles prononcent ces paroles : *« je veux le premier esprit qui a sifflé, moi le deuxième, moi le troisième, moi le dernier... »*. L'esprit qui accepte de « rentrer dans la femme » pour s'y incarner, dit-on, n'est jamais celui demandé. Ce fait met en évidence comment le rapport entre les femmes et les esprits

pénalise la volonté, s'inscrit contre les lois de la volition, dans un registre libre d'accueillir une altérité non programmée. L'individu se trouve ainsi devant plusieurs possibilités qui peuvent ne pas obligatoirement coïncider avec ses désirs personnels.

Les corvées de pilage de céréales sont fréquentes chez les Bassari, elles ont lieu chaque fois qu'il y a une grande quantité de céréales à piler, notamment pour la fabrication de la bière de mil qui est consommée durant les fêtes et les cérémonies communautaires. Quand ces circonstances ont lieu à l'insu des hommes, elles servent aux femmes à s'accorder sur des décisions communautaires à prendre ou à chercher l'alliance des esprits pour résoudre divers problèmes qui concernent surtout la santé physique et psychique des membres du village.

### **III. La conception de la maladie : « l'association thérapeutique » des femmes et des esprits**

Dans cette section j'analyse la manière dont les Bassari considèrent la maladie, sans avoir préalablement introduit la façon dont ils définissent l'être humain. Selon les croyances locales, les êtres humains peuvent être victimes de deux types de malaise :

- un « malaise visible » : toutes maladies qui affectent l'intégrité physique de la personne, le corps, et qui ont une cause bien précise ;

- un « malaise invisible » : désignant par-là les maladies causées par les mauvais esprits. Ces maladies sont considérées comme plus dangereuses étant donné que leurs causes sont mystérieuses et difficiles à déterminer.

L'être humain est « formé » de quatre composantes, chacune dotée d'un rôle précis et leur harmonie est indispensable pour la santé physique et psychique de la personne<sup>4</sup>.

1) Le corps (*eman*) : la partie visible de la personne, l'enveloppe, le récipient des autres parties qui constituent la personne.

2) La respiration ou souffle vital (*ondyen*) : la partie qui donne la force, l'énergie vitale au corps de la personne.

3) Le caractère (*onden*) : l'ensemble des attitudes et des particularités psychologiques qui caractérisent la personne.

---

<sup>4</sup> Cf. *La notion de personne en Afrique noire*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, organisé par Germaine Dieterlen, 1971.

4) L'âme ou racine vitale (*endyu*) : les Bassari définissent cette partie de la personne comme « le corps invisible » de la personne. C'est la vraie essence du corps d'une personne. Si on considère le corps comme un récipient, l'âme est le contenu principal de ce récipient, ce qui fait vivre le corps. La racine vitale caractérise les corps vivants. On dit qu'un corps mort est vide parce qu'il a perdu sa racine vitale.

Les individus affectés d'un « malaise invisible », causé par les mauvais esprits, ont l'âme faible et les symptômes qui les caractérisent peuvent être tant psychiques que physiques. Il paraît que les adultes sont plus fréquemment victimes d'un « malaise invisible » d'ordre psychique qui déstabilise l'intégrité mentale de la personne et qui consiste en des troubles comportementaux et relationnels (obsessions, phobies, angoisse, confusions, perte de la mémoire, dérangements du sommeil, difficulté à interagir avec les autres...). Par contre les enfants sont plus fréquemment victimes d'un « malaise invisible » d'ordre physique qui se manifeste sous forme de maladie récurrente. Dans un cas comme dans l'autre, la dégénération du malaise peut provoquer la mort de l'individu.

Les enfants qui souffrent d'un « malaise invisible physique » sont « confiés » par leurs parents à des entités aux pouvoirs extraordinaires pour être guéris et protégés au cours de leur croissance. La protection de ces entités durera jusqu'au jour de son initiation pour un garçon et jusqu'au jour de son mariage pour une fille. Les entités extraordinaires qui s'occupent d'un enfant malade peuvent être : soit deux masques *lukweta* musiciens et deux femmes adultes, soit quatre *koré*. Les *koré*, dont il ne sera pas question dans cet article, sont des « individus à l'esprit modifié » qui se manifestent en certaines occasions, et occupent un rôle important dans l'administration de l'ordre social communautaire.

Dans les villages bassari les enfants confiés à ces entités sont nombreux et dans la presque totalité des cas il s'agit d'enfants âgés de plus de trois ans qui ont été longuement malades. La maladie des enfants qui ont moins de trois ans n'est pas dévoilée au groupe comme celle des enfants qui ont plus de trois ans, étant donné que leur survie durant leurs premières années de vie est incertaine du fait d'une mortalité infantile élevée. Selon les croyances locales les enfants qui ne marchent pas, qui ne parlent pas d'une manière compréhensible et qui ne mangent pas tout seuls occupent une position de transition entre le monde des esprits qu'ils viennent d'abandonner et le monde des humains, dans lequel ils n'ont pas encore un rôle défini. Pour cette raison la maladie d'un tout petit enfant est « vécue » d'une manière privée par ses parents, qui font tout pour le guérir mais sans demander l'aide des entités aux pouvoirs extraordinaires. Le décès précoce d'un petit enfant est interprété comme la volonté de ce dernier de vouloir abandonner le monde des humains, et de vouloir retourner dans le monde des esprits.

Les femmes qui s'associent aux masques pour s'occuper de ces enfants malades, appartiennent à l'échelon d'âge des femmes *od-épéka*. Le terme *od-épéka* désigne les femmes qui ont environ de 50/51 ans à 56/57 ans. Cet échelon d'âge est défini par les Bassari, comme l'échelon d'âge des « femmes complètes » à tous égards, celles qui ont atteint toutes les étapes de croissance sociale d'une femme bassari. Les femmes *od-épéka* sont surchargées de responsabilités et de tâches coutumières qui font de cet échelon d'âge un des plus actifs et dynamiques du système d'âge bassari. Leur pouvoir reproductif, qui est désormais achevé, se transforme en pouvoir spirituel et thérapeutique. Elles sont protagonistes de différentes danses et cérémonies qui les voient partenaires des masques *lukweta*, avec lesquels elles s'associent pour aider les enfants malades à lutter contre les mauvais esprits qui affectent leur santé. Les masques *lukweta* se manifestent pendant la saison sèche et assument des caractéristiques différentes selon les contingences. Dans ces circonstances il s'agit des masques *lukweta* musiciens partenaire des femmes adultes.

« L'association thérapeutique » des femmes et des masques, qui se prolonge dans le temps, représente un important support moral pour les parents des enfants malades, qui n'affronteront jamais seuls la maladie de leurs enfants mais ils pourront toujours compter sur l'aide des femmes et des masques qui viendront constamment rendre visite au malade en se prenant soins de son corps et de son esprit.

Loin des préjugés habituels généralisant l'infériorité du statut des femmes ou leur exclusion des sphères du pouvoir, les femmes bassari occupent une place incontournable dans le domaine rituel (mais aussi dans l'administration et dans la reproduction de leur société). En s'associant avec les masques, elles entretiennent un rapport privilégié avec ces entités : elles n'ont pas besoin de changer d'identité pour arriver à capter la force des esprits et à la transformer en énergie indispensable au bien-être de tous, elles entrent directement en contact avec les *biyil* (les esprits). Les hommes, eux, doivent changer d'identité, en « prêtant leurs corps aux esprits », pour réussir à profiter de leur pouvoir. Les femmes bassari sont ainsi perçues comme des médiatrices du transcendant, capables d'utiliser les esprits au bénéfice du groupe, « l'association thérapeutique » des femmes et des esprits en est un exemple.

#### **IV. Les rituels de protection d'un enfant confié aux femmes et aux masques**

Je m'attarderais ci-après sur la description des quatre rituels qui ont lieu lorsqu'un enfant est confié à la protection des femmes *od-épéka* et des masques *lukweta*. L'ensemble de ces rituels sont les mêmes qu'il s'agisse d'une fille ou d'un garçon et ils prennent le nom de *anguna*, c'est-à-dire « appartenir à quelqu'un, être la propriété de quelqu'un ».

1) ***O-won or o-dukweta*** : est le premier rituel de protection, durant lequel les parents d'un enfant malade le confient aux masques *lukweta* et aux femmes *od-épéka*. Le terme « *o-won* » indique l'appartenance, et l'expression « *o-won or o-dukweta* » signifie « appartenir aux *lukweta* ».

Quand les parents d'un enfant qui souffre d'un « malaise invisible » décident de demander la protection des masques et des femmes, ils vont avertir les femmes appartenant à l'échelon d'âge des *od-épéka* en leur expliquant la situation. Ces dernières, à l'occasion d'une fête ou d'une cérémonie qui prévoit la manifestation des masques, vont avertir les deux masques *lukweta* musiciens qui ont été choisis par les parents de l'enfant, et elles se mettent d'accord entre elles pour décider qui s'associera aux masques dans la protection du petit malade.

Une fois que les femmes ont décidé laquelle d'entre elles s'associera aux masques pour protéger l'enfant malade, a lieu le rituel « *o-won or o-dukweta* ». Ce rituel s'effectue à l'occasion de la manifestation des deux masques *lukweta* qui ont été désignés comme « protecteurs ». Leur manifestation peut avoir lieu n'importe où dans le village, pas forcément dans le hameau où habite l'enfant malade, à l'occasion d'une fête ou d'une cérémonie publique. Durant cet événement l'enfant est officiellement confié aux deux masques *lukweta* et aux deux femmes *od-épéka*. Le rituel commence quand, à l'improviste en plein déroulement de la fête, les deux masques *lukweta* appellent les parents de l'enfant. Toutes les femmes présentes entourent le père, la mère, l'enfant et les masques. Une des deux femmes à qui va être confié l'enfant le prend dans ses bras et l'autre lui attache au cou un morceau de son pagne. Les deux masques, qui sont en face des femmes, lui attachent aussi au cou un morceau de l'écorce *apes (piliostigma reticulatum)*, la même écorce qui forme la cagoule de leurs masques. Puis les masques disent : « maintenant l'enfant est à nous », les femmes disent : « il nous appartient » (*e-batha*), et les masques émettent un cri d'approbation (*a-lep*). L'enfant est ainsi confié à la protection des masques et des femmes qui ensemble le défendront des attaques des mauvais esprits à l'origine de la maladie qui continue à le faire souffrir.

À partir de ce moment, ces entités « prennent en charge » la maladie de l'enfant, elles viendront constamment lui rendre visite en lui apportant des remèdes thérapeutiques à base végétale pour soigner son corps et elles le défendront des mauvais esprits qui tentent de dévorer sa racine vitale (*l'endyu*). Les parents de l'enfant sont soulagés et dorénavant ils pourront toujours compter sur l'aide de ces entités protectrices. À cet égard la maladie de l'enfant prend toute sa dimension sociale. On

pourrait évoquer ici ce qu'écrivait Marc Augé (1984 : 36) : « *C'est bien le paradoxe de la maladie qu'elle est à la fois la plus individuelle et la plus sociale des choses. Chacun d'entre nous l'éprouve dans son corps et parfois en meurt ; de la sentir en lui menaçante et grandissante, un individu peut se sentir coupé de tous les autres, de tout ce qui faisait sa vie sociale ; en même temps tout en elle est social, non seulement parce qu'un certain nombre d'institutions la prennent en charge aux différentes phases de son évolution, mais parce que les schémas de pensée qui permettent de la reconnaître, de l'identifier et de la traiter sont éminemment sociaux : penser sa maladie c'est déjà faire référence aux autres* ».

2) *E-natel ed apes* : est le deuxième rituel de protection, qui précède celui que je viens de décrire. L'expression « *e-natel ed apes* » signifie « faire arriver l'écorce de *piliostigma reticulatum* ». Ce rituel consiste à faire arriver la protection des masques et des femmes dans le hameau où réside l'enfant malade et il a lieu généralement un ou deux mois après le premier rituel (*o-won or o-dukweta*).

Selon les Bassari, les maladies causées par les esprits commencent généralement la nuit, du fait que les esprits vivent la nuit comme si c'était le jour des humains et les effets de leurs actions sont plus violents et dangereux dans l'obscurité. Pour cette raison ce rituel, qui est le plus significatif des quatre, commence avec l'obscurité et se conclut le jour suivant avec l'obscurité, il dure environ 24 heures.

Le soir du jour fixé pour le rituel quand il fait sombre, vers 20 heures, les femmes appartenant à l'échelon d'âge des *od-épéka* et celles plus âgées se rencontrent avec les deux masques *lukweta* sur le chemin qui conduit à l'habitation de l'enfant malade. Quand tout le monde est présent, la femme plus âgée demande si en se rendant en cet endroit quelqu'un a remarqué un signe étrange qui porterait malheur, comme entendre le cri d'un chacal, apercevoir un hibou ou un oiseau avec le cou vert et le bec rouge-marron. Ce sont tous des indices qui peuvent influencer négativement le déroulement d'un rituel. Ensuite elle demande si « ceux qui ont un esprit fort » entre les présents, les *bowédiah*<sup>5</sup>, ont perçu le mauvais sort en arrivant dans cet endroit.

Si aucun signe étrange n'a été remarqué, et si aucune adversité n'a été perçue, l'enfant sera effectivement protégé et le rituel « *e-natel ed apes* » aura lieu sans problème. Au contraire si un signe étrange a été remarqué, si une adversité a été perçue par « ceux qui ont un esprit fort », le déroulement du rituel pourrait rencontrer des obstacles et la protection de l'enfant malade pourrait être oblitérée par l'influence néfaste d'un mauvais esprit. Lorsque j'ai assisté à ce rituel en février 2011 dans le

<sup>5</sup> Les *bowédiah* (singulier : *awédiah*) sont les individus ayant des pouvoirs extraordinaires, hors du normal, avec une âme capable de voyager la nuit indépendamment du corps et d'accomplir à distance des actes surnaturels



village d’Ethiolo, aucun signe étrange et aucune adversité n’avaient été perçus. Une fois que cet état de fait a été vérifié, la femme plus âgée annonce à haute voix, comme si elle s’adressait non seulement à tous les présents mais aussi aux esprits, que toutes les femmes sont prêtes pour protéger l’enfant. Ensuite le père de l’enfant malade apporte aux masques et aux femmes, de la bière de mil qu’ils consomment en parlant de la protection de l’enfant et des mauvais présages qui pourraient être un obstacle au déroulement du rituel. Cette discussion peut durer plusieurs heures. Lorsqu’elle termine, les deux masques *lukweta* et l’ensemble des femmes se dirigent en file indienne vers le hameau des parents du petit malade (les deux masques progressant à la moitié du rang des femmes). Ils arrivent à destination en dansant et en chantant, les femmes portent sur la tête des cadeaux à offrir à l’enfant qu’elles déposent sur des nattes posées par terre au milieu de la cour et elles continuent à chanter en formant un cercle de danse autour des masques. L’enfant malade porté par ses parents au milieu du cercle de danse, salue les entités protectrices auxquels il a été confié. Il reste assis un bon moment au milieu du cercle de danse. Il est généralement manifestement content mais en même temps inquiet, étant donné que normalement les non-initiés comme lui n’ont pas le droit de s’approcher aux masques.

Une grande quantité de bière de mil avait été préparé par les femmes de la famille du petit malade. Cette boisson a une grande importance symbolique chez les Bassari, elle représente le nectar de la terre obtenu du travail humain, en particulier de celui des femmes qui transforment le sorgho en boisson. Ces dernières s’occupent méticuleusement des différentes étapes de sa fabrication, qui exige une technique élaborée qui suit des règles précises. Un véritable travail qui les occupe quotidiennement pour une dizaine de jours. Aux hommes revient la responsabilité de la fermentation, l’unique étape qu’ils contrôlent.

En revenant au rituel dont il est question, pour son organisation le père de l’enfant est aidé par son neveu utérin plus âgé (selon les règles matrilineaires de cette société), qui continue à l’assister durant tout son déroulement. Une fois que tous les présents prennent place, le père de l’enfant donne la bienvenue aux masques et aux femmes et leur demande si quelqu’un est venu avec « un signe néfaste ». Les représentants de chaque échelon d’âge s’assurent que tout le monde ait bien entendu cette question. Si aucune adversité, aucun signe étrange, n’a été perçu, le rituel peut continuer. Les danses et les chants reprennent, ils continuent jusqu’à tard dans la nuit. Tard la nuit, vers 3 heures du matin les femmes de la famille offrent à manger à tous les présents. Ensuite les danses et les chants continuent jusqu’à l’aube. Selon les croyances locales à travers les chants et les danses des masques et des femmes, et à travers la présence de beaucoup de gens, il est plus facile de faire comprendre aux esprits responsables de la maladie que l’enfant et sa famille ne resteront pas seuls face à la maladie.

Tout le monde est impliqué et prêt à protéger le malade. Il vaudrait mieux pour les mauvais esprits de se rendre et de laisser tranquille la victime. D'après les Bassari, plus les participants au rituel sont nombreux et plus la protection du malade est forte : en effet, plus les gens sont nombreux, plus augmente la possibilité qu'entre eux, il y ait des *bowédiah*, les individus dotés de pouvoir extraordinaires, avec une âme capable de voyager la nuit indépendamment du corps et ainsi d'empêcher les mauvais esprits de nuire à l'enfant. Ces individus ayant des pouvoirs hors du commun agissent discrètement, sans se révéler et sans révéler leurs actions. Les Bassari disent : « *ceux qui sont bowédiah le savent, et ils savent ce qu'ils doivent faire* ».

Tôt le matin, après avoir dansé toute la nuit, les masques et les femmes se reposent pour reprendre plus tard la danse et les chants. Dans l'après-midi a lieu le moment de la présentation des cadeaux. Ces cadeaux appartiennent à l'enfant malade et ils ont été apportés le jour avant par tous ceux qui le souhaitent. Ce sont des dons alimentaires, des produits de la terre, (mil, riz, fonio, poids de terre, arachides...) provenant des récoltes individuelles. Chacun est libre d'offrir ce qu'il veut, dans la quantité qu'il veut. Durant la présentation des cadeaux l'enfant souffrant, qui est assis au milieu des entités protectrices, assiste un peu surpris au déroulement des événements.



Les quatre entités protectrices et les cadeaux pour l'enfant malade qui est assis parmi eux

Une fois terminé la présentation des cadeaux, commencent le moment des remerciements. Les parents de l'enfants malades remercient tout le monde pour les dons et pour leur présence. Les femmes et les masques sont remerciés par le chef du village de la part de tout le monde pour leur

protection vis-à-vis de l'enfant malade. Généralement l'enfant est encore trop petit pour comprendre ce qui se passe et s'il n'est pas trop souffrant à cause de sa maladie, lorsqu'il ne doit pas rester près des entités protectrices (conformément à l'évolution du rituel), il joue avec ses amis. Lorsque l'enfant malade a une forte amitié avec un autre enfant du même âge environ, ce dernier subit le même traitement de son ami malade parce qu'on croit que son esprit pourrait s'allier à celui de son ami et l'aider à guérir. C'est ce qui est arrivé en 2011 à Ethiolo lorsque j'ai assisté à ce rituel. Les deux enfants ont été lavés avec des médicaments à base d'écorces, de feuilles, et de *orongo*. Le terme bassari *orongo* (pluriel), *edongo* (singulier) désigne les guis *loranthacées* qui ont une importance fondamentale dans la pharmacopée locale. Ces plantes semi-parasites représentent par excellence ce que les Bassari appellent *besan* que les francophones traduisent par « médicament ». Comme l'explique bien Gessain (1979 : 3), cette traduction peut être conservée « à condition de lui reconnaître non seulement le sens de drogue (à action pharmacodynamique ou chimique) mais aussi celui de charme (à efficacité magique ou psychologique). Mais le terme *besan* recouvre en réalité tout type de traitement, y compris des pratiques telles que la pose de ventouses, mais aussi la réussite dans d'autres domaines : chasse, agriculture, vie sociale, etc. ». Ces remèdes naturels sont recueillis et apportés par les femmes et les masques, qui les mettent dans unealebasse contenant de l'eau. Un des deux masques mélange la mixture avec un bout de paille allumé qui s'éteint quand il l'immerge dans laalebasse, ensuite il verse la mixture sur un tamis végétal que les deux femmes soutiennent sur la tête du petit malade. L'ami de l'enfant subit le même traitement. Après le lavage rituel toutes les femmes présentent dansent autour des deux enfants, debout au milieu du cercle près des quatre entités protectrices.

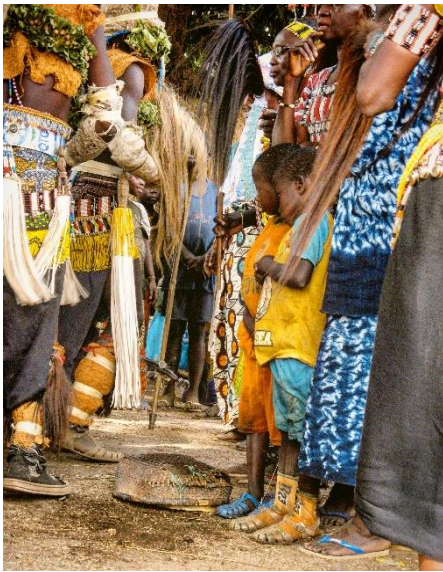
Avant le coucher du soleil l'enfant malade et son ami sont invités à s'asseoir au milieu des vieilles femmes. Un des deux masques attache un collier de fibre végétale *apes* (*piliostigma reticulatum*) autour du cou de l'enfant malade et une des deux femmes protectrices attache à son ami un bout de pagne. Le rituel est désormais à la fin. Les deux masques *lukweta* demandent en chantant la permission de rentrer. Les femmes remercient tout le monde pour le bon déroulement du rituel, elles aussi en chantant, elles saluent le petit malade et à l'improviste, comme elles étaient arrivées la veille, elles s'en vont avec les masques en file indienne. Le rituel « *E-natel ed apes* » est terminé.

## Les entités protectrices lavent l'enfant malade et son ami





Le *lukweta* attache le collier de *apes* à l'enfant malade



Les femmes et les masques dansent autour de l'enfant malade et de son ami

3) *Onenga* (singulier *anenga*) : ce terme est un verbe qui signifie « savoir », et il désigne la troisième partie des rituels de protection, en renvoyant à l'ensemble des rites qui ont lieu quand les entités protectrices (les deux masques *lukweta* et les deux femmes) passent rendre visite périodiquement à l'enfant malade. Ces visites ont lieu généralement une fois par an et elles se répètent jusqu'au jour de l'initiation pour un garçon et jusqu'au jour de son mariage pour une fille. Durant ces

circonstances les deux masques *lukweta* et les deux femmes portent avec eux les médicaments à base d'écorces, de feuilles et de guis, pour laver l'enfant et renforcer constamment sa protection. À ces visites, qui ont lieu une fois par an, s'ajoutent les visites durant lesquelles les femmes et les masques se présentent chez l'enfant chaque fois qu'il tombe malade.

4) *Ékana* : ce terme est un verbe qui signifie « prendre », et il désigne le nom du rituel qui a lieu le jour du mariage d'une femme qui a été confiée aux entités protectrices lorsqu'elle était petite. Ce rituel marque la fin de la protection des masques et des femmes envers les enfants qui leur ont été confiés et qui sont devenus désormais des adultes.

Dans la majorité des cas, « les enfants confiés », quand ils deviennent adultes guérissent de leur maladie et ils n'ont plus besoin d'aide pour lutter contre les mauvais esprits.

Lorsqu'il s'agit d'une fille, le rituel *ékana* a lieu le jour de son mariage. Ce jour-là la fille est conduite chez son mari par les deux femmes et par les deux masques *lukweta* auxquels elle avait été confiée. Avant que la cérémonie de mariage ne commence, les entités protectrices lavent pour la dernière fois avec des médicaments à base de végétaux la fille, qui est désormais devenue une femme et qui n'a plus besoin de leur protection. Durant cet événement on consomme la bière *ékana*, du nom du rituel, et qui a été préparée par les parents de la fille. Cette bière marque symboliquement la fin de l'appartenance de la fille aux « entités protectrices ».

Quand il s'agit d'un homme qui a été confié aux masques et aux femmes durant son enfance, on ne parle pas d'*ékana* mais simplement d'un rituel qu'on ne désigne avec aucun terme et qui a la même signification symbolique que celui qui a lieu quand une femme se marie. Ce rituel se déroule le jour de l'initiation du jeune garçon. Ce jour-là, les deux masques *lukweta* qui l'ont protégé durant sa croissance l'accompagnent pour lutter contre les deux masques *lukweta* agressifs. Ils le supportent pendant l'un des moments les plus importants de l'initiation masculine. Lorsque le combat est terminé, les deux masques et les deux femmes le lavent pour la dernière fois avec des médicaments à base de végétaux. À partir de ce moment le garçon, qui est désormais un homme, « n'appartient » plus aux entités protectrices, il n'a plus besoin de leur protection, il a grandi, il est fort autant physiquement que spirituellement et son esprit n'a plus besoin d'aide pour contrer les « mauvais esprits ».

### **Conclusion**

La société bassari, caractérisée par une organisation complexe qui repose sur un système d'âge très articulé, a su faire face au bouleversement inévitable du monde moderne en préservant ses rituels. Dans cette préservation, les femmes ont eu et continuent à avoir un rôle fondamental. Sous une

apparence timide et réservée, les femmes bassari dissimulent une grande force. Avec leur attachement aux traditions, leur conscience de la valeur de leur culture, l'acceptation de secrets paradoxaux et néanmoins leur capacité d'adaptation aux changements elles occupent une place incontournable dans la reproduction de leur société. Les relations qu'elles entretiennent avec les esprits, comme l'association thérapeutique pour guérir les enfants malades, dont il est question dans cet article, en est un exemple. Dans un monde toujours plus globalisé et de moins en moins attentif aux réalités locales, ces relations contribuent à la préservation de la tradition et de l'avenir bassari.

### Bibliographie

AUGÉ Marc, CLAUDINE Herzlich, 1984, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éd. Des Archives Contemporaines.

BERNARDI Bernardo, 1984, *I sistemi delle classi d'età. Ordinamenti sociali e politici fondati sull'età*, Torino, Loescher editore.

DI MURO Icir Mimina, 2008, La realtà nascosta. Spiriti bassari in Senegal sud-orientale e Guinea nord-occidentale, in R. Beneduce (ed.), *Poteri e Identità in Africa Subsahariana*, Napoli, Liguori : 371-396.

— 2009, La realtà nascosta. Spiriti bassari in Senegal sud-orientale e Guinea nord-occidentale, in R. Beneduce (ed.), *Poteri e Identità in Africa Subsahariana*, Napoli, Liguori : 371-396.

— 2013, Masques et sorcellerie : deux façons d'administrer la société (Pays Bassari, Sénégal oriental), *Journal des Africanistes*, 83 (2) : 92-115.

— 2017, *Le « Pouvoir » des femmes. Étude du monde féminin bassari à Ethiolo*. Paris, École pratique des hautes études, thèse de doctorat.

— DI MURO Icir Mimina, GABAIL Laurent, 2021, Jeux de miroirs, Deux perspectives sur le cycle initiatique bassari (Guinée, Sénégal), *Expériences initiatiques du genre, L'Homme*.

DUGAST Stéphan, 2015, Apparition et figuration de l'invisible chez les Bwaba du Burkina Faso, I. De l'objet fétiche au masque, *Journal des Africanistes*, 85 (1-2) : 174-216.

FERRY Marie-Paule, 1974, Termes de parenté utilisés par les populations du département de Kédougou (Sénégal), *Bulletin de l'IFAN*, XXXVI, sér. B, n° 3 : 613-627.

— 1991, *Thésaurus Tenda. Dictionnaire ethnolinguistique de langue sénégalo-guinéennes (bassari-bedik-konyagi)*, Paris, Petters.

GABAIL Laurent, 2012, *Morphologie social, initiation et danse dans un groupe de village bassari (République de Guinée)*, École Doctoral 395, Université Paris Ouest-Nanterre.

GESSAIN Monique, 1979, Les usages des Guis chez les Bassari - Thérapeutique & symbolique – *Environnement africain : Etudes et recherches* 36, ENDA.

— 2006, *La femme et le masque ou l'éloge de l'équilibre chez les Bassari*, Paris, Sepia.

HÉRITIER Françoise, 1981, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard.

JOURNET-DIALLO Odile, 2007, *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Jóola de Guinée-Bissau)*. Paris, Bibliothèque de l'École des Hautes Études.

PEATRIK Anne-Marie, 1995 « Introduction », *L'Homme*, 134 : 7-12 [numéro spécial : *Âges et générations. Ordres et désordres (Des sociétés aux rythmes du temps)*].

MONTAL Ghislaine de, 1984, *Anthropologie économique des Bassari du Sénégal oriental*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, université de Toulouse-Le Mirail.

SMITH Pierre, 1984, Le « Mystère » et ses masques chez les Bedik, *L'Homme* 24 (3-4) : 5-33.

TORNAY Serge, 1988, Vers une théorie des systèmes de classes d'âge, *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 28, n° 110 : 281-291.

ZEMPLÉNI Andras, 1996, Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres, *Gradhiva*, 20 : 23-41.