

REPRÉSENTATIONS LITTÉRAIRES DE LA MALADIE EN PAYS SEEREER : DES MOTS-SYMPTÔMES AUX MOTS-REMÈDES

Mbaye THIAO

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

mthiao1111@yahoo.fr

Résumé : En décrivant l'homme comme entité matérielle et spirituelle, les mythes seereer font de sa vie un don précieux, de la maladie un état ontologique ou naturel qui amoindrit ses énergies vitales à travers une atteinte pathologique de son corps ou de son âme. Ainsi mettent-ils en scène concomitamment les patients, leurs agents pathogènes occultes et des devins guérisseurs à tel point que l'art de la guérison devient une science ésotérique inspirée des esprits ancestraux. Grâce au rythme et aux images analogiques, le Verbe restaure les réseaux d'échanges primordiaux en vue d'un rétablissement voire un « *renforcement* » de l'être. L'art de guérison traditionnel acquiert ainsi une dimension psychologique, métaphysique et même esthétique non négligeable.

Mots clés : Maladie, mythes, seereer, thérapie et guérisseur.

Abstract: By describing man as a physical and spiritual entity, Seereer myths have made of his their life a precious gift, of illness ,an ontological or natural state that weakens his vital energies through a pathological attack of his body or soul. Thus, they concomitantly picture the patients, their occult pathogenic agents and soothsayer healers so much that the art of healing becomes an esoteric science inspired by ancestral spirits. Thanks to rhythm and analogical images, the Word restores essential exchange networks with a view to a recovery or even a "strengthening" of the person,. So the art of traditional healing gains a psychological, metaphysical, and even esthetic dimension that is not insignificant.

Key words: illness, myths, seereer, therapy, and healer.

Introduction

Le décompte macabre des cas d'infection, des décès dus à la covid-19 relayé par les média nationaux et internationaux a mis à nu, outre la fragilité de la condition humaine, les dysfonctionnements des divers systèmes de santé tout comme la porosité des couvertures ou assurance maladie. Tel une mouche dans une toile d'araignée, l'homme se donne corps et âme pour venir à bout de cette pandémie. Considérant le sous-développement de la plupart de ses États où la prise en charge de la santé publique et les équipements sont presque inexistantes, du moins peu efficaces, le Directeur général de l'OMS¹ prédisait, lors d'une réunion d'urgence, une hécatombe en Afrique. Face à cette menace imminente, des Africains incrédules et dubitatifs soupçonnent un complot

¹ Dr Tedros Adhanom Ghebreyesus a déclaré : « Notre grande préoccupation reste le potentiel de propagation de COVID-19 dans les pays où les systèmes de santé sont plus faibles. »

visant à contrecarrer la forte croissance démographique du vieux continent. D'autres, plus conservateurs, préconisent des remèdes puisés des pratiques médicales ancestrales.

Au débat académique peut en effet s'ajouter un débat public. Des critères d'intérêt social peuvent sans dommage se combiner à des critères d'intérêt scientifique. Loin de reculer en rien dans nos ambitions de recherche fondamentale, nous pouvons les mettre en outre au service d'ambitions de réformes citoyennes.

Jean-Pierre Olivier de Sardan, 2013, p. 31)

Cet état de fait est tel qu'il urge d'interroger l'imaginaire collectif des Africains à l'origine de toute sorte d'affabulations qui, plus qu'une simple récusation de la crise sanitaire qui hante tous les peuples, traduisent, à n'en pas douter, une conception particulière de la maladie selon l'idée que l'on se fait de l'être humain dans les cultures du terroir. Leurs mythes constituent, de ce fait, des esquisses de réponse aux questions relatives l'état de santé de l'homme dont les cycles de vie sont susceptibles d'être suspendus ou interrompus par la maladie. Il est donc évident que « la littérature d'imagination a toujours entretenu avec la médecine des rapports privilégiés » (Jacques Jean-Marie, 1998, p. 218). Une relecture de la littérature africaine orale, à travers ses différents genres, permettrait de compléter, d'enrichir, voire corriger l'étude anthropologique de la santé en Afrique noire².

La santé publique et les politiques y afférentes, pour être efficaces, se doivent, sans forcément nier la médecine orthodoxe, d'être une réponse culturelle adaptée à la manière de vivre et de penser de ses usagers afin de mieux « les éclairer sur les « aspects culturels » des comportements des patients. » (Jacques Jean-Marie, 1998, p.27). Ainsi nous proposons-nous, dans une approche sociocritique partant de la vérité des textes pour découvrir les faits de culture en matière de santé, de réfléchir sur les représentations de la maladie à travers diverses productions littéraires³ seereer. Pour ce faire, nous nous intéresserons, d'abord, à la conception de maladie en tant qu'état d'une loi naturelle voire clinique résultant d'une logique transcendante. Ensuite, nous verrons la manière dont les mots traduisent les symptômes (langage non verbal du corps) via la description ou la mise en scène du malade. Enfin, nous nous évertuerons à examiner l'usage thérapeutique de la puissance du verbe comme un des remèdes majeurs de la santé paramédicale dans le monde seereer.

² « Pour mieux circonscrire les problèmes et enjeux de ce renouvellement, je me limiterai à un domaine précis, celui de la santé, qui a donné lieu à des études anthropologiques spécialisées depuis longtemps. On peut même parler d'une sorte de sous-discipline, l'anthropologie médicale, aussi appelé anthropologie de la santé, qui a ses spécialistes à vie, ses associations professionnelles, ses revues. » (Sardan, J.-P. O. , 2013 : 25)

³ La présente étude s'appuie principalement sur des mythes et autres récits oraux que nous avons recueillis et traduits dans notre thèse : *L'expression du sacré dans la littérature orale seereer : étude ethno-littéraire des textes du Bawol*, UCAD, 2017.

1. La maladie : une déconnexion ontologique

En pays seereer⁴, la conception de la vie est sous-tendue par une ontologie existentielle singulière à tel point que la survie- l'accomplissement de l'être ou sa réalisation effective- est une aspiration individuelle et collective. La conscience de son existence en tant que créature subordonnée à un Être suprême, Dieu unique (*Roog Serj*), tout comme la cohabitation avec des puissances surnaturelles font de la préservation de la vie un moyen d'entretenir le réseau de relations entre l'homme et les forces naturelles, entre l'homme et Dieu unique.

1.1 Agents pathogènes occultes

Toute rupture de ce lien transcendant peut engendrer un mal-être tant physique que psychologique voire spirituel. C'est dans cette mouvance d'idées que se représente la maladie dans la culture du terroir. Amade Faye écrit :

L'imaginaire de la maladie et de la mort présente, en réalité, l'avantage de rétablir l'homme dans ses dimensions véritables ; la manière de vivre la maladie ou de mourir exprimant, par-dessus tout, la complexité de son essence.

Faye (2004, p. 54)

Étant entendu que l'essentialisation est, en quelque sorte, une forme de participation à une dynamique unitaire et fondamentale de l'univers, peut être considéré comme maladie tout dysfonctionnement de la résonance de l'onde de choc de l'homme (énergie vitale et force motrice) pouvant le déconnecter de tous les éléments environnants. « Pour l'ontologie négro-africaine non plus, il n'y pas de matière morte : tout être, toute chose, fût-ce un grain de sable, irradie une force : une sorte d'onde corpuscule » (Senghor, 1969, p. 32) Plus qu'un simple état naturel et clinique, la maladie apparaît ainsi comme un phénomène mystique résultant des malices de fossoyeurs de vies tels les génies, les sorciers (*naq*), les morts en quête d'incarnation (*xon faaf*). De leurs mains invisibles aux profanes (*poung*), ils tirent les ficelles en vue d'amoindrir la captation des énergies vitales. En ce sens, Sylvain Faye écrit :

De façon générale, chez les Sereer, jir, la maladie peut être d'origines diverses : elle peut être naturelle (associée à Roog : Dieu) (5), ou bien provenir des pangol (maléfiques) ou encore d'un naq (anthropophage), appelé aussi o kiin o yeng (personne de la nuit).

Faye (2009, p. 96)

La nosologie traditionnelle résulte d'un savoir ésotérique à même de percer le voile mystificateur dont se servent les puissances malfaisantes responsables de certaines pathologies. La connaissance de leurs malices et de leurs ruses est une composante fondamentale de la médecine ancienne.

⁴ Seereer : Ethnie vivant principalement dans le centre-ouest du Sénégal correspondant aux anciens royaumes du Sine, du Saloum et du Baol. Soucieux de la préservation de leur tradition, de leur religion païenne fondée sur le culte des esprits ancestraux, les Seereer se sont opposés aux culturelles. Ainsi note-on de nombreuses survivances de pratiques thérapeutiques traditionnelles.

Dans le contexte négro-africain, la bonne santé de l'individu dépend de certaines forces extérieures. La maladie, son système diagnostique et thérapeutique ne sont compris que dans la mesure où ils sont appréhendés sous l'angle des phénomènes à étiologie magico-religieuse, uniquement décelables par le tradipraticien, à la fois divin et guérisseur.

Lamine Ndiaye (2010)

Ainsi conçue, la maladie requiert un diagnostic d'un savant en sciences occultes (*yaal xoox ou madag*) à même de déterminer sa nature et les éventuels agents responsables du déséquilibre psychique et corporel de l'*existant*. Les rapaces nocturnes transcendent leur nature humaine et en se départant de leur composante charnelle pour se mouvoir dans le monde invisible de la pénombre. Leurs incarnations horribles et terrifiantes effrayent le commun des mortels. Ainsi cherchent-ils à ravir le souffle vital (o *laaw*) de leur victime qui, de ce fait, est atteint dans son âme même si son état physique ne présente aucun signe pathologique. Dans *La Danse du saltiki*, la petite-fille de la sorcière décrit en ces termes le rapace nocturne qui l'a dépossédée de son âme :

La personne qui m'a mise dans cet état avait quatre yeux sur le visage. Elle m'a rendue visite en ton absence. Elle m'a effrayée et s'est saisie de mon âme. Je ne.....

Ngom (2011, p. 153)

Une telle maladie, même si ses effets sont observables à travers l'état pathologique de la victime, ne saurait pour autant être décelée par un diagnostic de la médecine orthodoxe. Il n'est pas rare, en milieu seereer, d'entendre des patients dire : « J'ai fait toutes sortes d'analyse, mais on n'a rien trouvé ». Ce faisant, seul un examen clinique d'ordre mystique pourrait en être une radiographie dont les premières images verbales sont enregistrées dans les mythes seereer. À travers sa théâtralité, le mythe apparaît comme une explication ou une justification d'un état naturel des choses ou bien de la conception de l'homme selon laquelle on peut retirer l'âme de l'individu sans porter atteinte à son intégrité physique. Ainsi, il tombe malade. Dans *La couvée mystique*, deux devins rivaux sont convoqués par le roi : la place publique devient la lice d'un combat mystique inédit.

- « Ah Majesté ! Laba Boof est en train à ton insu de tuer Laba Ngouye. »

Il lui a mystérieusement arraché le foie. »

Laba Boof dit:

- « Non. Je ne vais pas le tuer ici, séance tenante.

Mais dès qu'il rentre chez lui, à la fin de la réunion,

Quand il arrivera au seuil de sa concession,

Il tombera et rendra l'âme. »

À la fin de la rencontre,

Lorsque Laba Ngouye rentra dans sa concession,

Il chuta devant sa porte et rendit l'âme. »

Thiao (2017, p. 102)

La perte de l'équilibre ontologique peut donc être due à un agent malfaisant qui, dans ses intrigues ésotériques, met l'individu dans un état critique pouvant mettre sa vie en danger. Pour dissimiler leurs malices, les mystiques fossoyeurs de vies, comme le mort en quête de réincarnation (*xon faaf*), le mauvais sorcier (*naq o pariŷ*), laissent entrevoir des signes assimilables à certaines maladies naturelles voire normales, c'est-à-dire conformes à la nosologie populaire selon laquelle « chaque maladie est un ensemble spécifique, avec des symptômes, ses causes probables, ses effets attendus, organisé autour d'un nom. » (Sardan, J.-P. O, 2013, p. 34). Ces agents pathogènes, par leur regard perçant et leur bouche très nuisible, rongent l'être et sapent sa quiétude mentale au point qu'il est souvent hanté par des cauchemars énigmatiques. Généralement, ils se manifestent nuitamment sous la forme d'un oiseau noir (a *luukuuk*) qui se perche dans les environs de sa case jusqu'à l'aube. Son chant lugubre inquiète les hommes avertis et conscients que la vie est une confrontation de forces antithétiques. L'affiliation à un esprit ancestral (*fangoöl*) est un gage de bien-être, à condition bien évidemment de ne pas profaner ses autels ou transgresser ses cultes.

1.2 Crise psychopathologique (*yen pangool*)

Dans bien des sociétés africaines, certains malheurs individuels ou collectifs sont souvent interprétés comme une des diverses manifestations du courroux des êtres spiritualisés (*pangool*). Il en est de même de la maladie, particulièrement le délire de possession (*yen pangool*). La victime souffre d'un mal inconnu du point de la logique biomédicale : c'est souvent un trouble mental. Celui-ci s'adresse, dans un langage mystérieux, aux êtres invisibles qui seraient responsables de sa démence comme dans *La victime des esprits ancestraux* :

Un homme fut un jour victime de la colère des esprits ancestraux. Il devint fou et il se mit à crier.

Un homme doté d'un savoir passant par là demanda :

- « Qu'est-ce qui est donc arrivé à cet homme ? »

On lui dit :

- « Ah ! Cet homme soliloque sans cesse.

On pense qu'il est possédé. »

Il leur dit :

- « Celui-ci est sous l'emprise d'un esprit ancestral. »

(Thiao, 2017, p. 114)

Il arrive quelques fois que le délirant entonne des chants inconnus et incompréhensibles. Son usage singulier de la langue confère aux mots un pouvoir évocateur inédit leur permettant de traduire, pour les profanes, les messages émis par les forces cosmiques tant naturelles que surnaturelles. Intercesseur et porteur de la « voix vivante » (Senghor, 1990, p. 15) des ancêtres, ce malade devient un patient pas tout à fait comme les autres dans la mesure où il ne semble pas déraisonner, mais il raisonne suivant une logique surhumaine. Ainsi est-il considéré comme un révélateur de vérités essentielles. Grâce à la

magie du verbe poétique, Senghor sublime cette expérience spirituelle qui « enfonçait jusqu'au nombril » de la victime.

Mais je ne perdais pas le signe de reconnaissance
Et veillaient les Esprits sur la vie de mes narines.
J'ai reconnu les cendres des anciens bivacs et les hôtes héréditaires.
Nous avons échangé de longs discours sous les kaïcédrats
Nous avons échangé des présents rituels.

Senghor (1990, pp.18-19)

L'égarément par le dérèglement des sens du possédé n'entame en rien sa lucidité, mieux il lui permet de se hisser sur un piédestal à la lisière du visible et de l'invisible. Le patient transcende sa personnalité pour atteindre le « Moi supérieur » qui correspond à l'état d'esprit de l'homme saisi par la solennité qui éveille le divin dans l'humain. Ce survoltage d'énergies vitales est une anomalie ontologique provoquée par les esprits tutélaires. L'extravagance du malade laisse transparaitre :

Une désocialisation libératrice de l'imaginaire qui a pour but final la re-socialisation de la personne. J'entends ici par désocialisation le mouvement par lequel l'imagination s'affranchit des contraintes pesant sur elle dans la vie quotidienne, en tant que vie pleinement socialisée.

Fougeyrollas Claudie (1998, p. 99)

Une fois qu'elle aura retrouvé ses esprits, la victime se gardera de tout acte, de toute conduite subversive de l'ordre moral et spirituel établi dont les sentinelles peuvent, à l'image des dieux grecs, lancer sur les hommes des « flèches funestes », des « flèches de la maladie⁵ ». Qu'elle soit causée par des humains mangeurs de vies capables de s'introduire ou d'introduire mystiquement dans l'organisme une substance pathogène, la maladie est un mal-être de *l'existant* dont le lien vital, l'accord au rythme de la force motrice de l'univers, est rompu, du moins perturbé. Ce malaise existentiel imprime, à des degrés divers, des symptômes qui ne sont rien d'autre que les manifestations corporelles du trouble organique.

2. Maladie : égratignure corporelle et atteinte organique

Dans l'imaginaire *seereer*, l'être est caractérisée par sa complexité que semble résumer dans ce proverbe peul : « les personnes de la personne sont multiples dans la personne » (A. H., Bâ, 1996, p. 293). Cette conception donne à penser que l'homme est constitué de plusieurs éléments : corps (*cer*), du souffle vital (*o ñis*), et de l'âme (*o laaw ole*). L'harmonie de toutes ces composantes biologiques est nécessaire à sa bonne santé voire son bien-être.

2.1 Blessure physiologique

Les dysfonctionnements du système organique se manifestent par l'affaiblissement, la difformité, la tuméfaction, la fracture ou la déchirure

⁵ Homère : « Apollon descendit de l'olymppe, arc sur l'épaule et carquois bien fermé. Il envoya dans le camp des grecs des flèches de maladie tant et si bien que des bûches ne s'arrêtaient pas de brûler, nuit et jour. » www.iliadeodysee.com, consulté le 07/08/ 2020

musculaire. Le rapport de l'homme à l'environnement est fait d'incidents, d'accidents et même d'agressions qui portent atteinte violemment à son intégrité physique. En résultent égratignures, lésions et amputations. Ce tragique de la condition humaine est mis en scène dans *L'homme suscite sa femme* où l'épouse du chasseur a été déchiquetée et dévorée par une hyène. Le morcellement est ainsi suggéré :

Il finit par trouver Hyène sous un arbre touffu au fond du bois.
 Il la tua puis il la dépéça.
 Il récupéra les entrailles et les os de sa femme,
 Il les mit dans une gourde,
 Et, il se mit à baratter en chantonnant.....

Thiao (2017, p. 184)

Cette conception de la personne comme entité homogène, en tant unité organique (« amas de chair ») sous-tend la science du chasseur qui constate à son retour de la brousse que son épouse a été mortellement attaquée par une hyène. Cette décomposition de l'être révèle, outre le désir du chasseur de retrouver sa bien aimée, la complexité de l'être laconiquement exprimée par le narrateur par la dissociation des constituants essentiels à savoir les « *entrailles* et les *os* ». La mort n'est donc qu'une conséquence extrême de la désagrégation corporelle, de la désarticulation du système organique dont le sang est la sève nourricière. En étant nécessaire à la continuation de la vie, le sang est un élément majeur de la spiritualité seereer :

Car le sang, qui est symbole de vie, apparaît comme le meilleur aliment possible pour la véhiculer ou la symboliser. Le sang est un symbole universel pour caractériser la vie.

Sow (2008, p. 281)

Toute atteinte physique pouvant engendrer son écoulement, du moindre saignement à l'hémorragie, constitue une menace de destruction par épuisement. Sa sacralité est au fondement des relations sociales : parenté, noblesse, royauté, etc. Voilà pourquoi la séquence du traitement de la plaie est un mytheme récurrent dans la littérature orale seereer. Dans *Le Tam-tam qui saigne*, elle est dénommée « plaie qui accompagne à la tombe » (*a dōy xaral* Thiao, 2017, p. 33).

2.2 Trouble du système organique

Même si la maladie est véritablement décrite, son évocation montre à suffisance sa dimension pathologique ainsi que sa nuisance qui détériore la beauté formelle à cause de sa hideur. Aussi suggère-elle la souffrance physique de l'homme similaire, dans le mythe, à celle du phacochère gissant après avoir été blessé par un coup de fusil de l'anêtre fondateur. Étant le reflet des différents états de l'âme, le corps humain, autant que le verbe, traduit les maux et les toutes les atteintes à la prestance du vivant à travers les frissons, la pâleur et la fièvre. La lèpre est l'une des maladies dont les symptômes corporels ou épidermiques sont plus manifestes comme le montre Abdou Ngom, dans *La Danse du saltiki*, à travers le portrait du patriarche lépreux :

Sa lèpre était guérie. Du moins les plaies et les boursoufflures avaient totalement disparu, laissant la place à une masse de cicatrices noires et de profondes rides semblables à des sillons creusés par des torrents d'eau au cours d'un orage sahélien. Les mains et les pieds se terminaient par des moignons en forme de poings serrés, et les quatre membres ressemblaient à de longs gourdins usés par le temps. Assis à longueur de journée sur une peau de chèvre étendue à côté du lit, Père Thiao, les yeux rougis par la maladie, passait le plus de son temps à réfléchir sur le devenir de sa famille.

(Ngom, 2011, p. 23)

Certes, en pays seereer, le motif littéraire de la maladie s'appesantit plus sur son origine mythique que sur ses symptômes, mais les mots traduisent aussi les maux en décrivant le patient ou en suggérant ses émotions et son état d'esprit.

D'autres maladies apparaissent comme un dysfonctionnement intrinsèque qui ronge l'homme sans forcément constituer une menace à son intégrité physique. Les populations africaines sont en proie à ce qu'il est convenu d'appeler les maladies tropicales chroniques. Le paludisme est l'une des plus virulentes et des plus fréquentes⁶.

Au plan épidémiologique, la transmission palustre y est presque interrompue de novembre à juin, mais reste élevée de juillet à octobre. La zone dispose de trois structures sanitaires et de l'offre de soins de tradithérapeutes dont certains sont spécialisés dans le traitement de certaines pathologies.

(Faye, Sylvain, 2009, p. 94)

Dans les croyances populaires, le paludisme est indissociable du climat caniculaire de l'hivernage propice à sa propagation. Ce caractère saisonnier et cyclique en fait une maladie naturelle et ordinaire, c'est-à-dire sans agents pathogènes mystérieux. D'ailleurs, le Seereer se plaît à dire : mon corps est chaud (*ceer kem kaa sumo*).

Pourtant, dans les différents villages seereer sinig (2) de cette zone, ces modèles de santé mobilisés dans le cadre des activités IEC sont confrontés à des façons locales et particulières de se représenter la fièvre hivernale : *sumaan ndiig* (*sumaan* : chaleur ; *ndiig* : hivernage). Certaines de ces représentations sont perçues comme préexistant à la biomédecine.

Faye, Sylvain (2009, p. 93)

Les représentations verbales de la maladie mettent en évidence l'idée que l'on a de telle ou telle autre pathologie au regard de ce que la communauté croit en être les causes (naturelle ou mystérieuse), les symptômes voire les séquelles.

⁶ Pour l'année 2003, le paludisme représentait 35 % des motifs de consultation. Selon Faye Sylvain. Du *sumaan ndiig* au paludisme infantile : la dynamique des représentations en milieu rural seereer sinig (Sngal). In: Sciences sociales et sant. Volume 27, n4, 2009. pp. 91-112; https://www.persee.fr/doc/sosan_0294-0337_2009_num_27_4_1947
Fichier pdf gnr le 31/03/2018

L'imaginaire collectif, par analogie déductive, recourt à des métaphores diverses pour caractériser les états pathologiques :

Ces différentes nominations véhiculent un sens perçu en rapport soit au symptôme (caractère répétitif du symptôme), soit à la cause incriminée (moustique, pollen de mil, etc.) ou encore à la saisonnalité (période de floraison du mil). Ces modes de nomination évoquent en eux-mêmes une certaine proximité avec des notions biomédicales, que l'on retrouve aussi dans les représentations des symptômes ou manifestations de la maladie

Faye, Sylvain (2009, p. 97)

Dans cette culture, le rapport à la terre-mère est tel que la santé publique ne saurait être envisagée ni assurée sans prendre en compte les constituants environnementaux dont elle est tributaire. Convaincu du devoir de perpétuer l'union originelle et les échanges primordiaux, le Seereer désigne certaines maladies en référence au comportement du patient assimilable à celui d'un animal. Quand, en pleine crise ou délire, le patient se débat à tire-d'aile (*yen mbeefedin*), on fait appel à l'oiseau pour qualifier sa maladie. Cette perception idiosyncratique est profondément ancrée dans l'interprétation des pathologies comme un état de l'humain inhérent aux phénomènes naturels. Que sa cause soit naturelle ou mystérieuse, toute pathologie engendre un désagrément psychique et très souvent une douleur susceptible de mettre en danger la vie de l'homme. Ainsi requiert-elle une cure appropriée afin qu'il recouvre la plénitude des facultés physique et mentale.

3. Cures traditionnelles

Pour rasséréner le patient hanté par l'amoindrissement de ses énergies vitales, diverses pratiques thérapeutiques sont entreprises : apaiser le courroux des esprits ancestraux, anéantir les malices des forces nuisibles, remédier à tous les troubles organiques, tels sont les desseins de la médecine traditionnelle dont le devin (*saltiki*) est l'acteur majeur. Sentinelle de sa communauté, ce dernier est le garant autant de la sécurité que de la santé impassible (*o wod o baal*) de la collectivité. Les assemblées de divination sont des instances de consultation communautaire où les maîtres en sciences ésotériques interrogent et percent le ténébreux voile de l'avenir qui porterait des germes pathogènes. Il convient donc d'adopter des pratiques curatives. Étant entendu qu'il vaut mieux prévenir que guérir, les devins (*saltiki*) du village Took Ngol prédisaient :

Depuis des années, les *saltiki* avaient annoncé ce malheur ce qui allait s'abattre sur Took Ngol, sans pour autant préciser où il frapperait. Ils avaient précisé que la maladie viendrait sous la forme d'un vent violent et chaud, soufflant du nord vers sud.

Ngom (2011, p.20)

Le devin devient un agent de santé qui tient sa légitimité des aïeux, les garants invisibles du bien-être de la collectivité. À travers la communication onirique, ces derniers lui révèlent des savoirs divers comme le secret de la thérapie à base de plantes.

3.1 La pharmacopée ou les vertus médicales des plantes

Mettant à profit les relations essentielles et analogiques de l'homme et de la nature, le devin guérisseur compose ses remèdes avec des plantes, témoins voire acteurs clés de l'aventure de l'ancêtre fondateur⁷. Les devins (*saltiki*), tout comme les savants en sciences occultes (*madag*), sont les gardiens du patrimoine médicinal. Ils ont été initiés aux pratiques préventives.

Gaan en personne avait conseillé aux chefs de famille de protéger leurs concessions en brûlant à l'intérieur des cases des feuilles de jujubier trempées dans du miel, puis séchées pendant trois journées. Toutes les familles s'étaient exécutées, sauf celle de Souka ; peut-être par malchance ou par négligence, elle n'avait pas eu le maximum de protection souhaitable, et elle fut la seule victime dans tout Tok Ngol.

Ngom (2011, p. 20)

Les villageois conviennent sans réserve que « *les feuilles jujubier et le miel* » conseillés par le devin sous l'inspiration des ancêtres peuvent les préserver de cette épidémie annoncée. D'ailleurs, le narrateur, en s'appesantissant sur la légèreté du patriarche dont certains membres de la famille ont été « *diminués* », laisse croire que tous ceux qui ont respecté scrupuleusement les mesures préventives ont été épargnés. Fondée sur le spirituel, la médecine traditionnelle relève d'un savoir ésotérique qui nécessite une initiation. En pays seereer, les guérisseurs n'ont de cesse de réaffirmer le devoir de perpétuer un legs médical pour le bien de tous. D'essence divine ou ancestrale, la thérapie est d'un enjeu social et spirituel tel qu'elle ne peut servir de moyen pour s'enrichir sur le dos des malades. La figure du guérisseur est dévouée par les soi-disant tradipraticiens qui arpentent les rues de certaines villes africaines ou qui, sous la barbe complice de l'État, arnaquent les patients désespérés au moyen d'une publicité mensongère à l'image des laboratoires pharmaceutiques qui encouragent la consommation voire la surconsommation des médicaments. Or, la croyance à une origine commune est si ancrée dans les pratiques culturelles qu'on pense que chaque élément de la nature a une propriété pouvant contribuer à la remise en ordre sanitaire ou à la recharge de « l'énergie humaine ».

Le principe vital de chaque plante, à travers ses racines, ses écorces, ses feuilles et ses brindilles, pourrait donc rétablir l'équilibre physique ou psychologique d'un patient. Étant entendu que la nature irradie des énergies vitales, toute anomalie dans la redistribution engendre un mal auquel le Seereer cherche à remédier en buvant des infusions savamment dosées, en s'enduisant de baumes à base de plantes, ou en inhalant de la fumée de feuilles choisies. D'une manière générale, les remèdes traditionnels sont composés de matière végétale agissant sur la vitalité de l'homme. Grâce à l'intuition, aux expériences déductives (empirisme), tout comme les révélations des êtres supérieurs, le

⁷ Dans le mythe *Le tamarinier blanc*, comme dans *La fontaine délicieuse*, ce sont des arbres qui guident le choix de la demeure en vertu de leur capacité de prémunition contre d'éventuels malheurs, y compris les épidémies.

guérisseur parvient à percer le mystère de l'univers en vue de reconnecter le patient au réseau cosmique en mettant à profit l'union originelle et les échanges primordiaux. Dans *La Danse du saltiki*, le grand devin fait montre d'une parfaite connaissance des vertus thérapeutiques des plantes.

Ndiig avait deviné que le guérisseur s'était rendu très tôt en brousse pour se procurer les herbes et les racines servant à fabriquer les différentes décoctions destinées à ses nombreux patients. En fait, Gaan avait dans sa besace en peau de vache des racines de *mbéniafénie* qui entrait dans la composition d'une portion qu'il destinait à une jeune femme que ses règles douloureuses et irrégulières précipitaient fréquemment chez lui.

Ngom (2011, p. 27)

Le prélèvement de ces éléments ne doit pas être un acte agressif ou préjudiciable à l'environnement. Ainsi s'effectue-t-il selon un rituel particulier au rythme d'une prière spécifique. L'efficacité d'un médicament dépend en partie du mode d'emploi et de la posologie. Nombre de devins avouent être inspirés soit par l'ancêtre fondateur devenu esprit tutélaire, soit par un autre un génie. Au regard des mythes, l'origine de ces savoirs est toujours mystérieuse comme les révélations de l'hyène :

Elle lui confia le secret qui préserve toute femme en couche de la mort.

Elle lui confia un secret qui donc adoucit l'enfantement.

Elle lui confia ce qui peut aider une femme à procréer.

Elle lui confia tous ces secrets-là.

Et, à nouveau, lui demanda :

- « Est-ce qu'un serpent n'y a pas mordu mortellement une personne ? »

Ségande répondit :

- « Si ! »

Elle lui révéla :

- « Tel est le remède contre les morsures de serpent. »

Et lui enseigne comment soigner une morsure de serpent.

Thiao (2017, pp. 44-45)

Voilà pourquoi les cures seereer recourent à la mystique voire au numineux aussi bien pour s'enquérir de l'état de santé que pour remédier aux pathologies qui menacent la survie de l'individu. L'adjonction ou l'incorporation des composantes naturelles peut « renforcer », « ressourcer » l'âme du souffrant. Recouvrer ses facultés, pour ainsi dire, c'est retrouver la place qui est la sienne dans la dynamique cosmique faite de rapports forces tantôt complémentaires, tantôt conflictuels et nuisibles à l'intégrité et à l'harmonie ontologique. La magie du verbe est, à cet effet, d'une utilité sans équivoque.

3.2 Le verbe curatif : prière (qel) incantations (cat)

Pour la remise en état normal de l'être humain, en tant qu'en entité physique et métaphysique, matérielle et spirituelle, le Seereer fait appel au sacré à travers un langage inédit et ésotérique. Cette communication, calquée sur le Verbe divin, recrée le monde en restaurant les harmonies essentielles et rend à l'homme ses pouvoirs basiques et originels. Cette parole rythmée acquiert une puissance exceptionnelle qui en fait une action aussi bien sur le monde que sur

l'homme, en général, sur le patient en particulier. Le rythme confère à cette langue nouvelle « une chaleur émotionnelle qui transmue la parole en verbe, qui donne vie aux choses » (Senghor, 1990, p. 160). Elle devient salvatrice et thérapeutique quand l'être est atteint dans son essentielle existentielle et redonne vie à tout. Dans la plupart des sociétés négro-africaines, l'énoncé du nom d'une chose, d'un être en un nombre bien déterminé de fois, trois (3) ou quatre (4) selon le sexe, peut, croit-on, influencer sur son existence. À ce propos, Hampaté Ba écrit :

Ceci relève de l'animisme : les nombres, comme les noms, quand on les énonce « déplacent des forces qui établissent un courant à la manière d'un ruisseau, invisible mais présent ». L'énoncé d'un nombre vous concernant de près donne prise sur vous.

A. H. Ba (1994, p. 391)

Le recours thérapeutique à la puissance incantatoire du langage est communément appelé domestication de forces occultes (*jat*) ou caresses curatives (*a moc*, *moos*). Dans *Le tam-tam qui saigne*, le chasseur découvre ce secret en observant les phacochères soigner leur compère. Seul le desservant du rite, hérite de la formule sacrée. Il en est de même de la formule anti-venin révélée à l'ancêtre par l'animal totémique⁸. Provoquée par le courroux des esprits ancestraux, la crise psychopathologique ou délire de possession nécessite, outre la repentance, une demande de pardon en vue d'une réconciliation avec les entités spirituelles. Il s'agit, pour ainsi dire, d'un raccordement au réseau des énergies vitales afin de restaurer l'équilibre ontologique. Communication transcendante, la prière est, à cet effet, le moyen le plus efficace pour la remise en état normal du « possédé » pour ne pas dire malade mental.

Non seulement ces prières ont une valeur humaniste, par la beauté du langage, mais elles ont une réelle valeur spirituelle. Les formules transmises d'âge en âge et correspondant à une situation donnée, remplissent leur rôle grâce à leur puissance incantatoire sur l'âme humaine. Cette prière instaure un dialogue qui place l'homme en face des puissances spirituelles.

H. Gravrand (1982)

La prière rassérène le patient hanté par la coexistence de forces supérieures. Ainsi plonge-t-il dans un sommeil au sortir duquel il retrouve la plénitude de ses esprits. Mieux, il acquiert « cette vertu majeure de se transmuter en transcendant [son] être pour parvenir au plus-être, en devenant intégralement humain. » (Senghor, 1990, p. 407). Ce langage enceint d'images, de symboles et d'émotions nées de la conscience d'une présence majestueuse fait de l'agent pathogène un acteur indispensable de la guérison. Le desservant de rite ou devin guérisseur est un porteur de paroles pieuses traduisant les

⁸ Dans la plupart des contrées seereer, il y a une répartition équitable des secrets thérapeutiques en ce sens que chaque famille est spécialiste d'une pathologie dont le remède est exclusivement transmis, de génération en génération, aux membres du partrician. Nos informateurs refusent catégoriquement que nous enregistrons la formule sacrée. Ils craignent, disent-ils, des représailles des aïeux.

vœux d'une santé impassible (*o wod o baal*). La cure traditionnelle acquiert, de ce fait, une dimension métaphysique voire psychologique considérable.

La psychothérapie se fonde sur le principe selon lequel l'esprit est responsable en partie, au moins, du mal dont souffre un patient et que l'élimination de ce mal dépend en partie de l'influence favorable que l'on peut exercer sur l'esprit du malade.

Ayodélé Tella (1976)

Conclusion

Singulière expérience de vie et souvent porteuse du germe de la mort, la maladie est en pays seereer un fait de culture majeur. Le mythe en est une mise en images verbales tant du point de vue nosologique que thérapeutique. Est décrit dans les récits oraux seereer comme malade l'homme dont l'intégrité du sac à peau est atteinte ou dont l'harmonie ontologique est entamée par une déconnexion des énergies vitales du cosmos. Au regard de cette représentation populaire, la prise en charge du patient revêt une dimension spirituelle au fondement même de la médecine traditionnelle. Grâce à sa puissance nominative et incantatoire, la parole rythmée traduit les maux en mots empreints d'émotions et d'espoir de guérison. Cet usage spirituel et social de la maladie est de plus en plus modifié aussi bien par les religions révélées que par la médecine orthodoxe.

Références bibliographiques

- Ayodele, T. (1976). Les pratiques médicales traditionnelles en Afrique. *Éthiopiennes*, 70^{ème} anniversaire du président L. S. Senghor.
- BA, A. H. (1994). Les contes initiatiques peuls. Stock, Paris.
- COLLOMB, H. (1975). Psychiatrie moderne et thérapeutiques traditionnelles. *Éthiopiennes*, numéro 2.
- FAYE, A. (2004). La maladie et la mort dans la culture seereer entre réel et imaginaire. *La maladie et la mort au Moyen Age*, Actes du colloque d'Amiens (juin 2004), Presses du « Centre d'études Médiévales ». Université de Picardie-Jules Verne- Amiens.
- FAYE, Sylvain, (2009). Du sumaan ndiig au paludisme infantile : la dynamique des représentations en milieu rural seereer sinig (Sénégal). *Sciences sociales et santé*. Volume 27, n4, pp. 91-112. Fichier pdf gnr le 31/03/2018
- GRAVRAND, H. (1982). L'héritage spirituel seereer : valeur traditionnelle d'hier, d'aujourd'hui et de demain. *Éthiopiennes*, numéro 31, 3^e trimestre.
- GUISAN, Gilbert, (1964). Esquisse stylistique de « La Peste ». *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°16. pp. 31-41.
https://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1964_num_16_1_2456
- JACQUES, Jean-Marie, (1998). La bile noire dans l'antiquité grecque : médecine et littérature. *Revue des Études Anciennes*. Tome 100, n°1-2. Centenaire de la revue. pp. 217-234
https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1998_num_100_1_4727.
 Fichier pdf généré le 23/04/2018

- KESTELOOT, Lilyan, (1984). Guérisseurs et malades, sorciers et victimes, occultisme et religion. *Éthiopiennes*, numéros 37-38, Nouvelle série 2^{ème} et 3^{ème} trimestres, volume II n° 2-3.
- LE BRETON, David, (1998). S. Kalis, Médecine traditionnelle, religion et divination chez les Seereer Siin du Sénégal. La connaissance de la nuit. *L'Homme*, tome 38 n°148. Lignage, mariage, héritage. pp. 295-296. Fichier pdf généré le 21/11/2018
- NDIAYE, Lamine, (2010). Maladies et mort dans la société sénégalaise : les enjeux des représentations. *Éthiopiennes*, n°84.
- (2008). La place du sacré dans le rituel thérapeutique négro-africain. *Éthiopiennes*, numéro 81.
- NDIAYE, Paul, (1976). Médecine et culture. *Éthiopiennes*, numéro 08.
- RHÉAUME, J. (1985). Thérapie et action culturelle. *Sociologie et sociétés*, 17 (1), 109-126. <https://doi.org/10.7202/001635ar>
- SENGHOR, L. S. (1990). Œuvre poétique, Éd. Seuil, Paris
- THIAO, Mbaye, (2017). L'expression du sacré dans la littérature orale seereer : étude ethno-littéraire des textes du Bawol. Thèse unique, UCAD.