

Persée

<http://www.persee.fr>

Un rituel d'humanisation des nourrissons, le kabuatã manjak. (Guinée-Bissau/Sénégal)

Maria Teixeira

Journal des Africanistes, Année 2001, Volume 71, Numéro 2

p. 7 - 31

[Voir l'article en ligne](#)

Chez les Manjak, les femmes qui perdent successivement tous leurs enfants en bas âge se soumettent, après divination, au rituel de fertilité du kabuatã au cours duquel elles vont changer d'identité et accompagner la transformation de leur nourrisson. Pendant trois ans, le petit être relevant d'une double appartenance au monde visible et invisible va être façonné de manière à le fixer dans le monde des hommes et à construire son humanité. Le symbolisme des fluides et excréments corporels nous permet d'appréhender le langage divinatoire, le sacrifice et les représentation de la petite enfance chez les Manjak.

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

Un rituel d'humanisation des nourrissons *le kabuatã manjak. (Guinée-Bissau/Sénégal)*

Résumé

Chez les Manjak, les femmes qui perdent successivement tous leurs enfants en bas âge se soumettent, après divination, au rituel de fertilité du *kabuatã* au cours duquel elles vont changer d'identité et accompagner la transformation de leur nourrisson. Pendant trois ans, le petit être relevant d'une double appartenance au monde visible et invisible va être façonné de manière à le fixer dans le monde des hommes et à construire son humanité. Le symbolisme des fluides et excréments corporels nous permet d'appréhender le langage divinatoire, le sacrifice et les représentations de la petite enfance chez les Manjak.

Mots-clefs

Kabuatã, femme, nourrisson, enfant, puissance invisible, sang, sperme, bave, excréments, urine, selles, rituel, thérapeutique, divination, sacrifice, fertilité.

Abstract

Manjak mothers who have lost all their previous children at a young age, submit themselves, following divination, to the *kabuatã* fertility rite, in the course of which they undergo a change of identity and accompany their newborn's transformation. For three years, the infant, who remains linked to both the visible and the invisible world, is shaped so as to fixate the child in the world of men and to construct his or her humanity. The symbolism linked to bodily fluids and excretions discloses the workings of divinatory language, the sacrifice and reveals Manjak representations of childhood.

Keywords

Kabuatã, woman, newborn, child, invisible entities, blood, sperm, spittle, excrements, urine, ritual, therapeutic, divination, sacrifice, fertility.

*Laboratoire DYRE, « Dynamique religieuse et pratiques sociales anciennes et actuelles », Université Blaise Pascal/CNRS, Clermont-Ferrand, maria.teixeira@wanadoo.fr

Si dans toutes les sociétés il existe de très nombreux rites de vie et de mort, cycliques ou ponctuels, dans la littérature ethnologique rares sont les descriptions et les analyses de rituels de protection des nourrissons mettant en place un ensemble d'étapes thérapeutiques provoquant une rupture d'une durée de trois ans dans la vie d'une femme en mal de descendance.

Ce type de rite a été analysé pour la première fois en 1981 par Journet chez les Joola/Felup du Sénégal et de Guinée-Bissau, parmi lesquels il porte le nom de *kañaalen*. Cet auteur indique l'existence de pratiques similaires chez les Baynunk, les Balant, les Mandingue et les Manjak¹. Carreira, quant à lui, a décrit en 1967 une cérémonie existant chez les Babui de Cabuyana (Guinée-Bissau), qui ressemble beaucoup au *kañaalen*.

Ailleurs en Afrique de l'Ouest, il ne semble pas que les malheurs de la femme qui perd ses enfants aient donné lieu à des rituels aussi importants. L'analyse du rituel manjak permettra de présenter une variante substantielle de ces rites de fertilité et d'étudier le statut de la femme, les représentations de la petite enfance et de la personne en liaison avec les puissances invisibles, la divination et le sacrifice.

La gestion féminine de ces rituels de fertilité a peut-être occasionné pour les Joola/Felup et les Manjak l'ampleur des rites de protection de la progéniture. Les informations exposées ici ont été surtout recueillies à Ziguinchor (Sénégal) mais aussi à Babok (Guinée-Bissau).

L'AMBIVALENCE DES MERES

Pour les Manjak, un enfant appartient à sa mère, car elle a souffert pour le mettre au monde et l'élever, le portant au dos et l'allaitant. Le côté maternel est considéré comme « la vraie famille ». Si le mariage coutumier a été célébré, en cas de divorce l'enfant reste dans la famille paternelle. Bien que le système de parenté soit matrilineaire de type crow, la résidence est patrivirilocale et il est dit que l'enfant reçoit le sang de son père.

¹ La société bissau-guinéenne se compose de 10,6% de Manjak. Certains ont émigré au Sénégal où ils représentent 1% de la population. L'idiome manjak est classé parmi les langues semi-bantoues qui se rattachent par leur vocabulaire et leur structure aux langues à classes soudanaises. D'après Doneux, les langues manjak, mankañ, et pepel ont une origine commune. Le manjak appartiendrait à l'unité des langues bak comprenant l'ensemble joola et balant. Cette unité des langues bak est un sous-groupe des langues atlantiques. Pour Baumann et Westermann le sous-groupe occidental à l'ouest et au sud du groupe Mandé comprend entre autres le manjak.

A l'épouse revient donc un statut ambigu, car elle est étrangère au lignage de son mari. Source de vie par la puissance de la maternité, elle est aussi source de mort, car elle peut introduire dans la maison maritale des entités invisibles et maléfiques provenant de son lignage d'origine. Elle est très respectée mais inspire également quelques soupçons.

Son ambivalence tient à son rôle de protectrice et à son pouvoir sorcier. Pour les Manjak rien de dramatique ne peut arriver à une personne dont la mère est en vie. Le côté maternel de la parenté joue un rôle particulièrement important dans la survie ou le décès des enfants. En se rendant auprès des autels des puissances invisibles, la mère accomplit les démarches nécessaires à la protection de ses descendants. En revanche, si une mère maudit son enfant, la malédiction se réalisera de façon plus probable que si le père prononce les mêmes paroles. Dans l'éthique de la sorcellerie, une mère a le droit de « manger son enfant » et un homme celui de sa sœur car les parents maternels possèdent un pouvoir sorcier légitime.

Le mythe de l'apparition de la mort sur terre nous renseigne sur la place donnée à la femme dans la société. « Les premiers hommes étaient immortels. Il y eut un couple et ses enfants. L'homme alla à la rivière et dit : « la mort sera comme un voyage, celui qui partira reviendra ensuite tel qu'il était en partant ». Puis il planta un petit bâton. (Dans une autre version, une pierre est utilisée). La femme vint ensuite et dit : « il faut que le trépas existe, sinon il n'y aura pas de place pour tout le monde ». A l'aide d'un autre bâton elle enleva le précédent et planta le sien. En rentrant elle découvrit ses enfants décédés. Elle retourna près de la rivière afin de remettre le premier bâton à sa place, mais il était trop tard, il avait été englouti par la rivière »². Depuis cet événement, les défunts sont définitivement emportés. Cela nous permet de comprendre pourquoi les ancêtres qui se réincarnent dans chaque enfant manjak reviennent différents.

Sans la mort, l'enfantement n'aurait plus de sens. La femme l'ayant introduite sur terre, l'éloge de la maternité est aussi une obligation d'enfanter. Si une femme stérile est plainte, elle n'en est pas moins déniée dans son identité sexuelle. « Dieu l'a faite comme un homme » dit-on. La femme retire du prestige de son pouvoir d'être mère, certes, mais elle n'a guère de choix. Nous pouvons nous demander avec Journet (1985:36) si « les victoires des mères ne signent pas la défaite des femmes ».

² J'ai recueilli ce mythe auprès de différents informateurs en Guinée-Bissau et au Sénégal.

L'approche analytique de Mendel analysant les « imagos » maternelles et paternelles met l'accent sur l'idée d'une mère liée aux forces naturelles, à la nature, à la terre, à la vie et à la mort. Selon cet auteur (1968:22) « la nature était Mère universelle et toute-puissante, vécue à l'image de la mère à la fois nourricière et frustrante de l'enfance – l'intériorisation de ces expériences gratifiantes et frustrantes étant précisément à l'origine de la Mère “bonne” et de la Mère “mauvaise” ». Les Manjak n'échappent pas à cette représentation de la mère duale très répandue à travers les sociétés. Elle donne la vie, protège, nourrit son enfant, mais a aussi le droit et le pouvoir de le dévorer.

Dans cette culture, ne pas avoir d'enfant est une catastrophe. Augé (1988:145) évoque ce besoin de descendance qui révèle la prégnance de la communauté dans la vie de l'individu. « L'ancêtre se survit dans la filiation. S'il se soucie du culte que doivent lui rendre ses successeurs, les travaillant au corps, les rappelant à l'ordre, c'est qu'il sait comme nous avons toujours su, qu'il n'y a qu'une alternative : vivre au pluriel ou mourir seul ». Il est indispensable pour un Manjak d'avoir une descendance qui après sa mort effectuera sur l'autel des ancêtres les oblations qui le sustenteront.

Dans les sociétés patrilinéaires, comme dans nos sociétés occidentales bilinéaires, la responsabilité de l'infécondité d'un couple est souvent attribuée de prime abord à la femme. Chez les Manjak, lorsqu'un couple n'a pas d'enfant, il n'existe pas *d'a priori* sur l'identité du partenaire stérile. Un homme peut prendre une épouse supplémentaire et une femme décider de quitter le foyer pour tenter d'avoir des enfants ailleurs³. Lorsqu'après avoir eu des relations sexuelles avec plusieurs partenaires, un homme ne parvient pas à féconder l'une d'elles, sa stérilité est avérée. On dit de lui qu'il n'est pas un homme. Son identité sexuelle lui est déniée, et cela même s'il ne souffre pas d'impuissance. Aussi voit-on des hommes rechercher pendant de nombreuses années la solution à leur infécondité auprès de différents thérapeutes. Il en va de même pour les

³ Auparavant, la femme pouvait avoir des relations sexuelles avec un autre membre de la famille ou avec un ami du mari avec l'accord de ce dernier. Si la femme cherche clandestinement à avoir des enfants ailleurs et si celui-ci grandissant, ne ressemble pas au mari, la famille dira de l'enfant qu'il est « *Ukas Pëfië* » (taureau/espace anciennement occupé par une maison de la famille paternelle) expression, pour laquelle je n'ai aucune traduction à proposer, qui signifie que l'enfant travaille pour une famille qui n'est pas la sienne. Il ne sera pas mis à la porte par son père nourricier, cela est très mal perçu. Mais souvent de lui-même, l'enfant cherchera à prendre contact avec son père géniteur. S'il n'est pas accepté par ce dernier, il fondera sa propre maison et créera son propre patrilignage en initiant un nouvel autel des ancêtres après sa mort, car il n'aura jamais sa place dans celui de son père nourricier.

femmes restées sans enfants malgré des relations sexuelles avec différents partenaires. On dit d'elles qu'elles ne sont pas des femmes et elles chercheront jusqu'à la ménopause à résoudre leur problème. Être enceinte, puis accoucher sont des événements toujours très importants, aussi bien pour la femme que pour son compagnon. L'espérance est grande, mais si l'enfant meurt, la désillusion ne l'est pas moins.

EXPLIQUER LA MORT DES ENFANTS EN BAS ÂGE

Une succession de tragédies, un malheur soudain ou une maladie tenace seront interprétés *a priori* comme le résultat d'une persécution sorcière. Cette interprétation établie par la victime et son entourage demandera une confirmation et une légitimation par les détenteurs des savoirs occultes. Réalisé dans le cadre de son autel de lutte contre la sorcellerie le diagnostic d'un devin-guérisseur permettra à l'infortunée de se voir confirmer ou non *a posteriori* l'origine sorcière de son affliction.

Les Manjak disent : « Tu as été mis au monde, alors toi aussi tu dois mettre au monde ». Certaines femmes perdent successivement et systématiquement tous leurs enfants – deux, trois, quatre, cinq... – ou n'ont qu'un seul enfant vivant, tous les autres mourant les uns à la suite des autres. Or pour les Manjak n'avoir qu'un unique descendant équivaut à ne pas en avoir. En effet, dans cette région la mortalité infantile est l'une des plus fortes du monde⁴. Une mère qui perd un enfant cherchera à connaître la cause de son malheur en allant consulter un ou plus souvent une devineresse-guérisseuse. L'officiante déterminera la raison de ce qui est vécu localement comme une tragédie. Parfois dès la perte d'un premier enfant, le diagnostic divinatoire révèle qu'il est indispensable pour la femme de se soumettre à un rituel spécial, afin de protéger sa descendance.

Chez les Manjak ce rituel s'appelle le *kabuatã*. Ce terme est polysémique, il désigne le rituel mais aussi l'acte d'allaiter. Il est destiné aux nourrissons nés de femmes qui ne parviennent pas à garder leurs enfants vivants.

Ailleurs, nous avons présenté les différentes puissances invisibles manjak, l'organisation des autels de lutte contre la sorcellerie ainsi que le rôle des femmes dans la gestion des afflictions contemporaines (Teixeira 1997, 1998, 2001). Rappelons ici qu'une grande variété de puissances invisibles peuple l'univers occulte manjak. Parmi elles, les *ngëcay* (singulier : *ucay*) sont des

⁴ En 1991, Journet signale que la mortalité infantile est de l'ordre de 400 ‰ en Basse Casamance et au nord de la Guinée-Bissau.

entités ambivalentes qui peuvent être domestiquées et installées dans des autels. Les hommes leur adressent des requêtes. Dans les représentations que se font les Manjak des *ngëcay*, ces dernières sont anthropomorphes.

Deux types d'autels destinés à lutter contre la sorcellerie sont particulièrement recherchés pour entreprendre le rituel du *kabatã* : le *bëpene* et le *kasara*. Dans le royaume de Babok en Guinée-Bissau, les femmes sont les principales détentrices des pouvoirs magico-religieux de lutte contre la sorcellerie. Une grande majorité d'entre elles a en charge les autels de type *bëpene*. Après son initiation, l'« officiante » *napene* (pl.: *bapene*) dessert un autel hérité par maladie-élection d'un ancêtre défunt. Bien qu'organisées en confréries les « officiantes » pratiquent leur art de façon solitaire. Cependant il leur arrive de l'exercer de manière collective lorsqu'elles vont librement prêter main forte aux desservantes du culte de *kasara*. Ce dernier est communautaire. Il regroupe en théorie hommes et femmes du village ou du quartier, mais les femmes surtout sont actives, notamment dans le cadre de la migration au Sénégal. Certaines d'entre elles cumulent les fonctions et sont officiantes d'un ou de plusieurs autels de type *bëpene* et d'un autel de *kasara*.

Les puissances de ces deux autels sont sollicitées pour effectuer le rituel du *kabatã*. Mais les femmes peuvent également se mettre sous la protection d'autres puissances invisibles, manjak ou non ; tout comme des femmes extérieures au groupe manjak peuvent venir y accomplir un *kabatã*. Nous nous intéresserons ici au rituel effectué dans les autels de *kasara*. Indiquons préalablement que d'un *kasara* à l'autre, les pratiques diffèrent.

Des officiants, hommes ou femmes, effectuent les libations sur l'autel de *kasara*. Ils ne sont pas obligatoirement doués de double vision. Des possédées, désignées par divination ou par le déclenchement d'une crise de possession, sont chargées d'accomplir les rituels divinatoires et thérapeutiques. Des messagères avertissent la communauté des adeptes de l'imminence des rituels de soin, au cours desquels un groupe de femmes aide les possédées en chantant et en dansant. A l'issue des rituels, les cuisinières préparent la nourriture sacrificielle pour les commensaux.

DIVINATION ET PROCREATION ; LA PRODUCTION D'EXCREMENTS COMME LANGAGE

Collomb (1977:147) a remarqué chez les enfants entourés de personnes s'attendant à leur mort, une attitude pathogène. « Le désir inconscient de mort du groupe mobilise les attitudes, oriente les comportements, organise le

syndrome socio-somatique à risque léthal ». Chez les Manjak, un diagnostic divinatoire attestant de la possibilité de sauver un enfant permettra à la mère d'adopter vis-à-vis de celui-ci une attitude qui aidera à sa survie.

Le diagnostic de la puissance de *kasara* transmise par la possédée utilise un langage corporel et un langage articulé. Il permet de déterminer si une femme et son enfant peuvent ou non accéder au rituel de *kabuātã*. Parfois, il n'est pas possible de sauver l'enfant à naître et la mère ne pourra pas accomplir le rituel. Le fœtus « a déjà été gâté » par une puissance maléfique. La prochaine fois, elle devra se mettre sous la protection de la puissance dès le début de sa grossesse.

Si le diagnostic est positif, il convient après la naissance de demander une confirmation. L'enfant est déposé sur le sol près de l'autel. S'il urine, la puissance indique qu'elle accepte de le prendre sous sa protection. Si ce n'est pas le cas ou s'il défèque, elle refuse de s'occuper de lui dans l'immédiat. Il faudra effectuer d'autres consultations pour chercher la nature du problème. Ce langage par la production d'excréments se retrouve dans d'autres séquences de la mantique manjak. Lors de certains rituels, avant d'égorger un animal sacrificiel, tous attendent qu'il urine, ce qui autorise son égorgement suivi de l'accomplissement du rituel. Les urines en effectuant un trajet dans le secret des entrailles, d'invisibles deviennent visibles et ainsi permettent le passage de l'expectative à l'action. Lorsqu'une puissance manifeste qu'elle accepte un sacrifice en faisant uriner la bête, elle prend simultanément possession du sang de l'animal offert. Si l'animal défèque, il faut arrêter le rituel car il manque quelque chose à son bon déroulement. Il conviendra de réaliser une nouvelle divination pour savoir ce qui a été omis.

Le terme *ituã* désigne les « urines » tandis qu'au sein du syntagme *ituã nint* "les urines de l'homme" il désigne le « sperme ». D'un point de vue symbolique, les urines sont fortement marquées. Elles sont à la fois excrément et fluide fécondant donnant une information positive. Leur écoulement vers l'extérieur du corps s'effectue grâce à l'entité de l'autel qui agit sur les entrailles de l'animal sacrificiel ou, en l'occurrence, de l'enfant.

Pour le sacrifice d'un animal, une émission d'urine signe l'accaparement par la puissance invisible du sang de la bête. Ensuite, pour transférer l'animal d'une vie dans le monde visible vers une existence dans le monde invisible dans le cheptel de cette dernière, la bête est égorgée. Notons que certaines personnes ne consomment pas de viande sacrificielle car disent-elles, la puissance l'ayant déjà prise, elle manque de saveur. Nous pouvons établir une analogie entre les

urines animales et les urines du nourrisson. Lorsqu'un enfant urine, la puissance indique qu'elle l'a accepté, son sang lui appartient. Dans le cas du nourrisson aucun écoulement de sang n'est provoqué puisqu'il ne s'agit pas de le transférer dans le monde invisible. En revanche, des liens de parenté rituelle sont créés et sont exprimés de façon métaphorique par la captation du sang du nourrisson. Il s'agit, comme nous l'avons vu, d'un fluide paternel, tandis que le ventre de la mère et son sein scellent la parenté maternelle de ceux qui ont bu le même lait et qui sont passés par le même ventre.

Ainsi la puissance retient le sang de l'enfant dans sa matrice, comme pour une nouvelle gestation qui se déroulera dans le monde invisible. L'émission d'urine, par sa symbolique liée au sperme, peut alors être assimilée à une émission créatrice et fécondante puisque comme nous venons de le voir, l'écoulement des urines provoque un prélèvement du sang.

Dans la divination par la production d'excréments, les selles informent qu'il manque un élément au bon déroulement du rituel. En ce sens, elles ne sont pas forcément négatives. Les selles donnent un renseignement sur la nécessité de corriger certaines erreurs sans perte de temps. Cela accélère le processus vers le bon déroulement du rituel. Même s'il s'agit d'un frein, il est constructif et non définitif. Lors des rituels, tous attendent les urines, personne ne souhaite voir les selles, cependant lorsque ni les unes ni les autres n'apparaissent, cela provoque de l'impatience, de la suspicion et un réel désarroi, car le rituel ne peut être exécuté et personne ne sait pourquoi.

Une mère en colère, ou voulant se distinguer des mères classificatoires d'un enfant, peut dire pour préciser qu'elle l'a mis au monde *a ci inje tãmbiu lõ*: « c'est moi qui l'ai déféqué⁵ ». Symboliquement les selles sont bien une création. Ceci n'est pas sans nous évoquer le droit de la mère de manger ses enfants et donc de les tuer par sorcellerie. Si elle peut les dévorer, elle peut également les déféquer. L'enfant en gestation, ou l'enfant digéré, relève des processus de transformation internes au corps, donc invisibles aux hommes et appartenant à l'ordre des puissances invisibles. Entre l'ingestion anthropophage par la bouche et son expulsion/destruction par l'anus et l'ingestion absorption du sperme de l'homme par le sexe féminin et son expulsion/création par

⁵ Une femme peut dire qu'elle a enfanté, accouché, mis au monde un enfant en prononçant les paroles « c'est moi qui l'ai enfanté » *a ci inje buku lõ*, et ce même si elle n'est pas sa génitrice. Seule l'expression « c'est moi qui l'ai déféqué » ne laisse aucun doute sur l'identité de l'ascendante.

l'anus/vulve⁶, nous retrouvons l'ordre spécifiquement maternel du don de la vie et de la mort par les orifices de la dévoration (oralité, anthropophagie), de la conception (sexualité, gestation) et de la défécation (analité, création).

La capacité et la légitimité sorcière du côté maternel s'exprime de manière métaphorique par le corps de la mère qui, en déféquant son enfant, permet son transfert de l'invisible vers le visible en donnant la vie, ou provoque sa mort en le faisant passer du visible à l'invisible.

En faisant uriner le nouveau-né, la puissance accepte de prendre en charge une femme et son enfant dans le cadre rituel du *kabuatã*. Elle déculpabilise ainsi la mère et indique qu'il est probable que le sorcier qui attaque et tue les enfants se trouve dans la famille paternelle. Mais si la mère est coupable de la mort de ses enfants, la puissance l'éliminera au cours du rituel afin de sauver sa descendance.

Ainsi la communication par les fluides corporels permet des passages entre le domaine visible et humain et le domaine invisible et non humain. Les urines, les selles et le sang versé ou pris, permettent des mises en relations et des prises de décisions menant à l'action. L'invisible, l'inconnu interne au corps devenu visible, permet l'accès à la connaissance. Ces passages autorisent le façonnage des nourrissons et de leur mère dans la matrice de la puissance invisible.

Le nourrisson manjak a une identité flottante, il n'est pas encore considéré comme un être humain. Cette idée est largement répandue en Afrique où les jeunes enfants qui n'ont pas accès à la parole ont le pouvoir de voir et de communiquer avec les puissances invisibles.

Lallemand (1978:311) a analysé les processus d'« humanisation » du bébé mossi. Sa famille « doit assumer la garde de cet être ambigu, mi-ancêtre, mi-esprit, qui ne cesse pas de communiquer avec l'au-delà ; elle doit aussi, progressivement, l'en détacher. D'où les pratiques rituelles, nombreuses ; d'où les soins, et surtout la qualité particulière de l'atmosphère affective – faite de séduction, de crainte de déplaire – dans laquelle ils sont dispensés ». Dans un article paru en 1985, mais publié pour la première fois en 1965, Zempléni présente le tableau psychopathologique de l'enfant *Nit Ku Bon* chez les Lébou et les Wolof. Dans ces groupes aussi se pose la question de l'humanité et de l'identité de cet enfant. La famille évitera de déplaire au bébé et le soumettra à des rituels qui doivent lui barrer l'accès au monde invisible.

⁶ En manjak le terme employé pour la vulve, le sexe de la femme, est *kantãmbi*, mais ce mot peut également être utilisé pour désigner l'anus.

Pour les Manjak plusieurs événements signent l'accession du jeune descendant à l'humanité. Comme il est classique en Afrique de l'Ouest, la perte de sa double vision lui évite de voir le chemin qui conduit au monde invisible et ainsi d'éprouver de la nostalgie. Le contrôle de sa bave signera la fin de sa non-humanité. Dans les représentations manjak les puissances invisibles qui veulent entrer en communication avec les humains peuvent les rendre clairvoyants en leur léchant les yeux. Aussi l'écoulement de ce fluide atteste de l'accès du nourrisson à l'invisible. La salive n'est-elle pas ce qui permet d'avalier, d'ingérer ? Cette émission inverse vers l'extérieur de ce qui devrait passer par l'intérieur du corps indique un fonctionnement dans la circulation des fluides inverse de celui des êtres humains. L'inversion est d'ailleurs l'un des attributs d'un « être invisible » *pëwîtsi*. Particulièrement gourmand, il est considéré chez les Manjak comme une entité extrêmement obstinée à pratiquer les maléfices et à se procurer de la chair humaine. Il présente l'originalité de danser à reculons. La perte de ses ailes invisibles fixera le nourrisson dans le monde visible. Les *banjangurum* sont des puissances invisibles sauvages dotées d'ailes. Cette analogie vient renforcer le caractère non-humain du nourrisson et son appartenance au monde invisible.

Autrefois d'autres particularités pouvaient indiquer qu'un enfant n'était pas humain. Il était alors rendu au domaine invisible auquel il appartenait. D'après Carreira (1971, 1967) n'étaient pas considérés comme humains et donc éliminés : les enfants souffrant de malformations graves, les albinos, les jumeaux, les enfants nés par les pieds ou dont les premières dents étaient les incisives supérieures. Ils étaient abandonnés près d'une termitière (ou, d'après mes propres informations, abandonnés à marée basse au bord d'une rivière dont le niveau change au gré des marées). Ces êtres pouvaient provoquer des calamités et étaient considérés comme très dangereux⁷.

Dans les représentations manjak, les enfants qui meurent les uns à la suite des autres sont un seul et même enfant qui part dans le monde invisible et revient. Cette conception existe ailleurs comme chez les Lébou et les Wolof du Sénégal où les *dom u yaradal* sont des enfants capables de décider de leur mort (Zempléni 1958:21).

⁷ Au delà de certaines malformations ou particularités physiques, l'infanticide est signalé ailleurs comme parmi les Chinois du fleuve du Yang-tsé (Fei 1947:33) ou chez les Eskimos (Dunning 1962:164) chez lesquels, en temps de pénurie, cette pratique s'appliquait plus particulièrement aux nourrissons du sexe féminin, moins valorisés que leurs homologues masculins.

Chez les Manjak, ces êtres sont dangereux, car ils ne viennent au monde que pour « fatiguer » leur mère. Cependant, ils peuvent être humanisés. Aussi leur mère quitte-t-elle le domicile conjugal pour se soumettre au rituel du *kabuatã* et tenter de les sauver. Par ce départ, la femme exprime le sentiment de ne pas être suffisamment protégée, elle et son enfant, par les ancêtres installés dans l'autel de la maison de son époux. Elle espère ainsi provoquer une réaction de ces ancêtres, pour que dorénavant ils remplissent leurs fonctions de gardiens de la santé des descendants de la famille.

ENTRER DANS LA MATRICE PAR UN ORIFICE VERS L'INVISIBLE

Les rituels manjak de remise en ordre nécessitent très souvent un déplacement dans le plus grand secret de la victime et d'un ou d'une guérisseuse sur le lieu où le principe vital du patient se trouve retenu par une puissance malfaisante. Cet endroit est parfois très éloigné et les différents protagonistes du rituel doivent partir en voyage, franchissant fleuves et frontières. Parfois, à leur arrivée en brousse sur le lieu du sacrifice, les acteurs du rituel doivent attendre dans la nuit de longs moments que la puissance pathogène les libère, en donnant sa réponse par les excréments de l'animal sacrificiel. Pendant ce temps, les uns après les autres, ils demandent à la puissance invisible de rendre le principe vital du sacrifiant, tout en la flattant et en la déculpabilisant, afin de l'inciter à donner une réponse positive. Il lui est dit que ces tragiques événements ne sont pas de sa faute, qu'elle n'a fait qu'exécuter ce qui lui a été demandé par un sorcier auquel est attribuée la responsabilité de l'affliction. Le sacrificateur dit à la puissance invisible qu'elle est bonne car elle a gardé le principe vital de la victime sans le détériorer...

Dans le *kabuatã*, la femme qui se soumet au rituel est appelée *nabuatã* (pl. *babuatã*) littéralement "femme qui allaite". Elle s'installe dans le sanctuaire avec son nourrisson. Parfois le lieu du *kabuatã* est tenu secret, afin que les parents soupçonnés d'être à l'initiative de l'agression sorcière ne connaissent pas l'endroit où se sont réfugiés la mère et l'enfant. Ainsi disparus aux yeux de leurs agresseurs, ils se cachent et se protègent. La femme et le nouveau-né vont vivre dans le sanctuaire pendant environ trois ans jusqu'à la fin du sevrage ou jusqu'à ce que l'enfant soit jugé suffisamment résistant.

Par sa durée exceptionnelle, ce déplacement rituel prend la forme d'un « exil » pour reprendre le terme utilisé par Journet à propos du *kañaalen*. La mère et l'enfant s'éloignent peu du sanctuaire où ils se sont réfugiés, car à la sortie de la concession guettent les sorciers, et soufflent les vents pathogènes.

Au village ce rituel est plus souple afin de permettre à la femme d'accomplir les travaux agricoles. Mais chaque soir, elle va passer la nuit dans le sanctuaire avec son enfant. La nuit est particulièrement dangereuse, car les sorciers profitent de l'obscurité pour sortir et perpétrer leurs maléfices.

Si la menace sorcière n'est pas trop sévère, il est parfois possible pour les femmes de garder une activité pendant le *kabuatã*. En ville, les *babuatã* peuvent faire un peu de commerce non loin du sanctuaire, ou alors être lingères ce qui leur évite de s'absenter toute la journée comme c'est le cas pour les emplois de domestique. Il arrive que leur époux les aide financièrement. Sans pour autant faire le rituel, certaines femmes vont dormir dans le sanctuaire avec leur enfant, surtout si ce dernier est souffrant.

La nourriture quotidienne de la *nabuatã* et de son enfant est fournie par la communauté de l'autel du culte *kasara*. En effet, outre les cotisations des adeptes, la communauté reçoit de l'argent lors des rituels divinatoires et surtout lors des rituels thérapeutiques. Dans les autels de *kasara*, les officiantes les exécutent gracieusement, elles ne sont pas rémunérées. Cet argent est utilisé entre autres pour l'entretien des *kabuatã* du sanctuaire. Si les caisses sont vides, la devineresse-guérisseuse en charge de la mère et de l'enfant s'occupera de les nourrir. La mère doit payer elle-même le petit déjeuner et le savon. Dans une famille cette relative autonomie est habituellement demandée à n'importe quel membre adulte en âge de subvenir à ses besoins.

« Le *kabuatã* c'est demander » m'a dit une jeune *nabuatã*. La mère vit une retraite rituelle prolongée au cours de laquelle elle demande une protection, de la nourriture et une descendance. Les analyses de Journet sur le *kañaalen* établissent une analogie entre l'*añaalen* (femme se soumettant au rituel du *kañaalen*) et la parturiente. « Le *kanyaalen* semble bien reproduire dans la longue durée ce qui se passe lors de l'accouchement, qu'il prolonge et intensifie. La femme dont l'union est restée stérile, comme celle qui perd ses enfants, reste, tout au long de ses années d'exil, comme « retenue » dans la position d'une parturiente » (Journet 1991:36-37). D'après l'auteur, ces femmes « sont dépouillées de tout ce qui constituait leur identité sociale et leur dignité humaine » (Journet 1990:188). Brimades et humiliations sont nombreuses dans le *kañaalen*, détournant « sur le corps même de l'*añaalen*, le malheur qui s'attache à sa progéniture » (*ibid.*).

Chez les Manjak, les mères ne sont pas l'objet de telles brimades et humiliations. La mère et l'enfant sont transformés, façonnés dans un espace

protégé. Cette rétention de la mère et de l'enfant fait moins penser à un accouchement qu'à une gestation dans la matrice de la puissance invisible.

Les officiantes manjak donnent à la *nabuatã* unealebasse sur laquelle elle accomplit des libations. Elle peut être ornée ou non de perles et de cauris, coquillages évoquant le sexe de la femme. Cettealebasse symbolise la puissance de l'autel et sa forme évoque le ventre maternel. Unealebasse plus petite remplie de liquide est couramment employée par les devineresses pendant les consultations. En y plongeant leurs yeux, elles découvrent l'invisible. Il s'agit d'une porte d'entrée pour accéder à ce qui est caché.

Laalebasse est utilisée par la *nabuatã* pour demander boisson et nourriture lors des repas sacrificiels pour elle et son enfant. Elle porte cettealebasse sur la tête ou au dos, pour se protéger de la sorcellerie et pour recevoir les dons. Mais pour les obtenir, elle doit danser, alors seulement, les personnes présentes peuvent y déposer des aliments. Cette dépense d'énergie est le don d'elle-même pour obtenir un enfant. Le *kabuatã* semble bien moins dur et éprouvant que le rituel *kanyaalen*. Le *kabuatã* n'est pas difficile disent les *babuatã*, car ayant un enfant leurs soucis n'ont plus lieu d'être. Cependant pour les femmes manjak ou joola/felup, le rituel n'en est pas moins un « combat pour la survie de son nouvel enfant » (Journet:1996).

Le bénéfique étant contigu au maléfique, signalons la capacité des *ngējūnpor*, ces puissances invisibles manjak en forme de vache ou de python, d'avaler des sorciers pour les cacher de ceux qui veulent les éliminer. Quand il n'existe plus de danger, les *ngējūnpor* les régurgitent. De la même manière cettealebasse commune autour de laquelle se retrouvent la mère et l'enfant peut être interprétée comme une métaphore du ventre de la puissance protectrice qui cache la dyade aux yeux de ceux qui veulent l'attaquer.

Les repas rituels sont consommés en commun par les humains (membres du culte et voisinage) et les puissances invisibles (puissance de l'autel et amis invisibles). La *nabuatã* et son enfant sont alimentés dans la matrice nourricière de la puissance grâce à une mobilisation solidaire des membres de la communauté. Déposés dans laalebasse, ces dons de nourriture élargissent la famille rituelle de la mère et de l'enfant, tous deux en gestation dans la matrice supra-générationnelle et supra-temporelle de la puissance protectrice. La mère accompagne son enfant dans sa transformation en se transformant elle-même. Tous deux sortiront de cette matrice commune, la femme devenue mère et l'enfant devenu être humain fixé dans le monde visible.

MANGER AVEC LES CHIENS ET CAMOUFLAGE IDENTITAIRE

La chair du chien, animal réputé doué de double vision – ou parfois son sang uniquement – est consommée par les membres des confréries de *bapene* lors de l'intronisation d'une nouvelle devineresse-guérisseuse. Certains disent que les chiens sont « des puissances invisibles » *ngëcay*. Cette ingestion montre à la communauté la force de ces thérapeutes capables de consommer une substance que les humains ne consomment pas d'ordinaire. En ingérant un intermédiaire entre le visible et l'invisible, elles renforcent leur statut et leur rôle d'intermédiaires entre les hommes et les puissances invisibles.

Pour vérifier que la puissance de l'autel accepte un sacrifice rituel cuit, il est indispensable que la nourriture versée directement sur le sol du sanctuaire soit consommée par un chien. La consommation de cette offrande par cet animal signifie que la puissance invisible et ses « amis » occultes ont mangé et accepté l'offrande. Lors des repas sacrificiels, les *babuatã* et leurs enfants mangent à même le sol dans le sanctuaire, en compagnie de tout chien attiré par cette nourriture.

L'animalité de l'*añaalen* lorsqu'elle mange directement de la nourriture sur le sol a été analysée par Journet, mais chez les Manjak la présence du chien met la mère en relation étroite avec l'invisible. La *nabuatã* peut consommer la nourriture sacrificielle dès qu'un chien commence à la dévorer. Le partage de cette offrande avec la bête donne à la femme un statut particulier entre l'animalité et le sacré.

Son enfant, non encore humain car clairvoyant, donc participant encore en partie de l'invisible, consomme de cette nourriture lui aussi en compagnie d'un représentant de la puissance de l'autel. Ses amitiés avec l'invisible sauvage, non domestiqué, sont en train d'être remplacées par une proximité de type filial avec l'invisible domestiqué. Les instances sauvages l'attirent vers la mort tandis que les entités domestiquées le protègent. Ainsi l'enfant qui mourrait systématiquement et « fatiguait » sa mère ne sera plus dangereux, il se fixera dans la vie. Pendant le rituel il changera d'identité ; de maléfique il deviendra bénéfique.

Cette consommation dans un festin chien/puissance invisible – mère/sacralité animale – enfant/entité flottante, n'est pas sans évoquer un autre nom donné aux puissances domestiquées *mbos*, le sable, la terre. La terre des autels est un ingrédient très couramment utilisé pour fabriquer des amulettes protectrices. Cette nourriture déposée sur le sol se mêle à la poussière. Sa consommation rituelle semble mettre en liaison les commensaux avec les forces

chthoniennes. Côtayer le sacré et ses impuretés est une véritable épreuve. Je me souviens d'avoir assisté à un repas au cours duquel une mère, son enfant et un chien mangeaient à même le sol. Le nourrisson avait inopinément uriné et ses excréments se sont écoulés vers le tas de riz qui se trouvait devant les trois commensaux. Tous ont continué à se sustenter de manière imperturbable. Au cours de ce curieux festin, ce chien errant n'a pas fait de gestes agressifs pour défendre sa part, tandis que près de lui le nourrisson et sa mère ne semblaient pas craindre l'animal.

La transformation de la mère et de l'enfant va jusqu'à l'adoption de noms rituels. Cette coutume a été décrite dans d'autres populations africaines ou non (Bellon-Pontie 1974, Dupire 1982, Fei 1947, Journet 1981, Zempléni 1985).

Le *kabuatã* en tant que demande ritualisée de descendance entraîne un changement d'identité de la mère et attribue un nom définitif à l'enfant. La marque nominale de la demande perdure bien au-delà du simple temps rituel, puisque la mère portera son nouveau nom rituel aussi longtemps que son enfant vivra. Il est vrai qu'en matière de lutte contre la sorcellerie, le combat n'est jamais définitivement gagné.

Ces noms signent la gravité de l'agression sorcière dont la mère et l'enfant sont l'objet. Les *babuatã* abandonnent leur ancienne identité mais, si leur enfant disparaît, elles n'ont plus de raison de conserver cette identité qu'elles avaient adoptée pour se cacher et, ce faisant, protéger leur enfant. Lorsque l'agression sorcière n'est pas très virulente, la mère ne change pas d'identité et son enfant porte alors un nom appartenant à l'anthroponymie manjak, catholique ou musulmane.

Le nom est une cible qui permet d'agresser un individu en sorcellerie puisque la connaissance du nom permet de repérer la personne. Par exemple, lorsque quelqu'un revient de voyage, les Manjak évitent de lui rendre visite dès son retour. Ils attendent quelque temps avant de reprendre des relations avec cette personne, car sans le savoir, elle peut être suivie par une puissance maléfique à laquelle une personne nuisible a ordonné : « suis tel individu, il connaît untel ! ». Lorsque la personne de retour de voyage rencontrera la future victime, il la saluera et la saluant, prononcera son nom. Ainsi la cible sera désignée à la puissance maléfique qui pourra perpétrer son acte sorcier.

Les gens du quartier où vit une *nabuatã* ne la connaissent que sous sa nouvelle appellation. Si une personne la demande sous son ancien nom, l'entourage dira ne pas la connaître. L'être nuisible repartira sans avoir pu retrouver la trace de sa victime et sans avoir pu accomplir sa mission maléfique.

La puissance et les devineresses-guérisseuses choisissent le nouveau nom de la mère et celui de l'enfant. Par rapport aux noms rencontrés dans d'autres groupes, ceux des Manjak semblent moins éprouvants à porter. Journet (1991) a recueilli plusieurs noms attribués pour le rituel de *kañaalen*. Ainsi il est possible de rencontrer un enfant *joola* s'appelant *Ukop* « recoin de fromager (décharge) » ou une mère *felup* portant le nom de *Efel eluli* « vagin lisse ».

Les noms donnés aux mères chez les Manjak évoquent leur situation : un déplacement, une réclusion, une cachette ou un secret, une fatigue, une volonté et une solidarité.

<i>Man tañti</i>	« Je m'arrête ici ».	<i>A rice</i>	« Elle est enfermée ».
<i>Nabi biñã</i>	« Elle vient demander ».	<i>A beke</i>	« Elle est venue secrètement »
<i>Man calarã</i>	« Ils ont cotisé pour moi »	<i>Ñan tëles</i>	« Personne ne se rappelle »
<i>Ma ñanir</i>	« Je suis fatiguée (moralement) »	<i>Ma nori</i>	« Je suis arrivée fatiguée (physiquement) ».
<i>Man tã</i>	« Je veux voir (se réaliser ma demande) ».		

Généralement les Manjak attendent de voir si un enfant va vivre avant de lui attribuer un nom. Dans le *kabuatã* les enfants reçoivent immédiatement un nom, contrairement aux usages en vigueur pour les autres nouveau-nés. Cette rapidité dans l'attribution du nom permet une accélération rituelle visant à maintenir l'enfant en vie en contrecarrant l'accélération vers la mort provoquée par les puissances maléfiques. Ces noms sont destinés à protéger l'enfant, à éviter sa mort.

Pour les enfants, il existe des appellations conjuratoires dépréciatives, des noms évoquant la rencontre avec une puissance protectrice, une filiation avec elle, le fait que l'enfant lui soit confié, lui appartienne, soit protégé et accompagné par elle. Nous avons également des noms évoquant le refus de la mort.

<i>Mobã</i>	« attrape »	<i>Mjek</i>	« tu as rencontré »
<i>Ma woli</i>	« J'ai donné (à) »	<i>Da tendi</i>	« Vous m'avez donné(e) (à) ».
<i>Ka feti</i>	« Il/elle me suit ».	<i>A feti</i>	« Il/elle est suivi(e) »
<i>Man bini</i>	« je suis venu voir quelqu'un (dont on ne veut pas révéler l'identité) »		
<i>Upëli Mata</i>	« Upëli fille de Mata (Mata est le nom d'une puissance invisible) »		
<i>Reat</i>	« Il/elle n'est pas mangé(e) (par les sorciers) »		
<i>U mbëra wi</i>	« chose qu'on ne veut pas »		

Ka kanat « Il/elle n'est pas rendu(e) (aux ancêtres) ».

De la vie de l'enfant dépend le destin des noms que sa mère et lui reçoivent. Pour fixer leur identité à tous deux il faudra façonner ce petit être en devenir.

HUMANISER DES ENFANTS FLOTTANTS ET VOYAGEURS

La dation d'un nom rituel et la réclusion ne sont pas les seuls moyens de protéger un nourrisson. Si l'enfant est souffrant, son entourage n'attend pas de voir si sa santé va s'améliorer d'elle-même, comme tel est parfois le cas lorsqu'une personne est malade. Tous réagissent immédiatement et, s'il le faut, le conduisent à l'hôpital pour une consultation. Si la mère en a les moyens elle payera elle-même les médicaments ; si tel n'est pas le cas, la communauté s'en chargera, et si les caisses sont vides, la devineresse-guérisseuse en charge de la mère et de l'enfant s'acquittera de cette dépense.

Il n'existe pas d'opposition entre le *kabuatã* et la biomédecine, le *kabuatã* intervenant en amont en désactivant le maléfice et la biomédecine intervenant en aval en agissant sur les conséquences de ce dernier. Pour contrecarrer l'accélération de l'action sorcière vers la mort, l'entourage de l'enfant procède à une accélération anti-sorcière et biomédicale de l'action vers la vie, en n'hésitant pas à aller consulter un médecin dès les premiers symptômes.

Si le problème est grave, le principe vital de l'enfant est retiré de son corps et déposé dans un canari rempli de liquide et enterré jusqu'au col au fond de l'autel de la puissance de *kasara*. Dans ce canari sont conservés tous les principes vitaux récupérés par les devineresses, qui parfois les arrachent aux puissances maléfiques ou les troquent contre un sacrifice. Ces substances sont remises à leurs propriétaires humains qui les récupèrent en les buvant dans un rituel de réunification de leur être. Tout comme les calebasses, les canaris des autels sont des portes vers l'invisible. En plongeant son regard à l'intérieur, la devineresse accède à un savoir caché.

La sorcellerie et la lutte contre la sorcellerie sont proches, aussi sorciers et desservants d'autels se partagent un savoir identique qui peut être utilisé soit positivement soit négativement. En effet les principales agressions sorcières visent à retirer le principe vital des individus hors de leur corps. Ceci n'est que l'un des exemples nous démontrant la contiguïté des deux univers sorciers et anti-sorciers.

Le principe vital de l'enfant est à l'abri des sorciers qui ne peuvent le lui ôter puisqu'il déambule sans celui-ci. Ce type de rituel est également appliqué aux adultes. J'ai rencontré un étudiant qui devait rendre visite à sa famille. Son principe vital a été ôté de son corps et conservé dans le canari d'un autel protecteur en attendant son retour de voyage. Ainsi il ne pouvait pas être victime d'une attaque sorcière.

Un petit enfant est considéré comme clairvoyant jusqu'à quatre ou cinq ans. Ensuite il perd sa double vision, ce qui le protège de lui-même. En effet son innocence le porterait à dénoncer les actes de sorcellerie et il risquerait d'être tué par les sorciers mécontents. Toutefois certains enfants gardent leur double vue bien au-delà. Si la famille s'en aperçoit, elle lui ôtera sa clairvoyance en le faisant manger directement dans un mortier. Le symbolisme de ce type de repas m'échappe jusqu'à présent.

Ainsi il s'agit de protéger l'enfant non seulement contre les autres, mais aussi contre lui-même. Les yeux de l'enfant sont lavés chaque jour avec le contenu d'un autre canari de l'autel, lui aussi enterré jusqu'au col. Les devineresses-guérisseuses prennent alors soin de joindre les bras de l'enfant derrière le dos et de laisser la tête vers l'avant. L'objectif est d'ôter la double vision du nourrisson afin qu'il n'aille pas rejoindre « ses amis » de l'invisible, *ngēcay* ou *banjangurum*. Ces lavements oculaires cesseront lorsque l'enfant n'aura plus le don de percevoir l'invisible. Alors il ne verra plus ses « amis » et ne retrouvera plus le chemin qui mène aux ancêtres. Si l'eau du canari permet aux devineresses, légitimées socialement dans leur fonction, de voir ce qui est caché aux yeux de l'ordinaire, cette eau directement mise en contact avec les paupières de l'enfant lui retire cet accès.

L'eau de l'autel altère la clairvoyance du nourrisson, mais elle a aussi la capacité de modifier le regard d'autrui. Dans certains rituels pour adultes, les devineresses-guérisseuses « changent le visage » du consultant pour qu'il ne soit pas reconnu par le sorcier qui cherche à l'attaquer. De même un sorcier peut changer le visage d'une personne afin, par exemple, que son employeur ne le reconnaisse plus et le licencie.

Pendant les premiers mois, et ensuite lorsque l'enfant « a le corps chaud », une plante anti-sorcière peut être ajoutée à l'eau de l'autel. Le corps du bébé sera lavé avec cette mixture destinée à éloigner la malveillance. Les « amis » de l'invisible, *ngēcay* ou *banjangurum* du nourrisson, sentiront l'odeur de la puissance protectrice et n'oseront plus s'approcher de cet enfant présentant une senteur similaire. La puissance se baigne dans le canari disent les officiantes.

Ces « amis » seront aussi repoussés par la mauvaise odeur du nourrisson. Cette eau peut également être appliquée aux femmes enceintes pour que les « amis » de l'enfant à naître ne s'approchent pas de lui. Précisons qu'il existe des rituels permettant aux personnes de changer leurs effluves corporelles, afin que les sorciers qui les suivaient ne reconnaissent plus leur odeur et soient alors dans l'impossibilité de les repérer.

Les officiantes disent briser les ailes des nourrissons. Ainsi elles les fixent dans le monde visible et les empêchent de rejoindre leurs « amis » invisibles. Il n'est pas facile de façonner un humain. Il faut de la persévérance car, une fois les ailes cassées, elles peuvent pousser à nouveau. Dès que l'enfant est malade, l'événement est interprété par les guérisseuses comme une repousse des ailes du nourrisson qu'elles peuvent observer grâce à leur don de clairvoyance. Il faut alors les casser à nouveau. Pour cela elles allongent l'enfant sur le ventre, prennent une aile invisible entre leurs mains puis effectuent le geste de la briser. Elles accomplissent la même opération avec la seconde aile invisible.

Pour retenir ces êtres dans le monde des humains, les officiantes percent le lobe de l'une des deux oreilles de l'enfant. S'il mourait et tentait une nouvelle réincarnation, il reviendrait avec l'oreille percée. Dans la même logique, après sa mort, le corps de cet enfant indésirable peut être mutilé. C'est pourquoi, par honte d'être découvert, il n'osera pas revenir parmi les hommes. Ainsi la mère est définitivement débarrassée de ce rejeton. Dans une autre interprétation, percer les oreilles empêche l'enfant de repartir dans le monde invisible des ancêtres. Il n'y sera pas reconnu et ces derniers refuseront de l'accueillir car, diront-ils, lorsqu'ils l'ont envoyé à la recherche de vêtements, il n'avait pas l'oreille percée.

Certains enfants ne viennent au monde que pour emporter dans le monde des ancêtres les vêtements dans lesquels ils seront enterrés. Ceci n'est pas sans nous évoquer la nécessité dans ce type de rituel de vêtir l'enfant d'habits peu seyants. Non seulement cela évite l'envie des sorciers, mais aussi celui de l'enfant désireux d'enrichir sa garde-robe de nouveaux atours. A moins que, comme le souligne Journet (1991:23) « Lorsque tout porte à croire que c'est le même enfant "qui meurt et qui revient" son enterrement peut être "bâclé" l'enfant étant enseveli nu, à la sauvette, afin de l'inciter à "revenir chercher des habits" – c'est-à-dire à vivre jusqu'à mériter des funérailles correctes –, ou bien au contraire de le décourager définitivement ».

D'après les officiantes, ces allers et retours d'enfants ne sont pas de vraies réincarnations car, lorsque les ancêtres reviennent, ils veulent vivre. Ces êtres

qui meurent et reviennent ne sont pas humains. Il est intéressant de constater toutefois qu'il n'y a pas opposition et incompatibilité d'essence entre le visible et l'invisible même sauvage, puisqu'il est possible de le domestiquer et de le transformer. Un être ailé à l'identité flottante peut devenir un être humain intégré dans la société des hommes. Dans ce but, ces enfants sont traités durement « pour qu'ils deviennent des personnes et ne reviennent plus fatiguer leur mère », provoquant des grossesses répétées suivies de leur mort systématique. Aussi l'apparition des officiantes dans la cour du sanctuaire suffit parfois à faire pleurnicher et adopter une attitude craintive aux enfants du *kabuatã*. Ils doivent être traités sans ménagement, contrairement à ce qui se passe chez les Mossi (Lallemand 1978) ou les Lebou et les Wolof (Zempléni 1985, Rabain 1985).

UNE PARENTE RITUELLE SOLIDAIRE

Fassin (1987:109) a constaté dans la banlieue de Dakar que la bouffonnerie rituelle *joola* est bien atténuée. Chez les Manjak, les adeptes du culte disent : « Ici on s'amuse ». J'ai pu voir s'exprimer une certaine pitrerie avant les rituels nocturnes de lutte contre la sorcellerie. Debout ou à quatre pattes, les femmes soulèvent ou détachent leur pagne en dansant, révélant ainsi leur postérieur couvert d'un slip ou d'un short pour les plus pudiques. Il est possible de voir l'une ou l'autre s'habiller de manière excentrique. Des allusions paillardes peuvent également s'exprimer verbalement, l'ambiance est souvent joyeuse. Journet remarquait que ces paillardises chez les *Joola/Felup* « sont en fait l'envers de l'exigence d'abstinence que l'*anyaalen* [...] doit respecter tout le temps de son exil » (1991:31). Ces actes ou ces paroles de bouffonnerie rituelle chez les Manjak se déploient surtout lors des chants et des danses accompagnant les rituels thérapeutiques. Mais globalement, ils se prêtent relativement peu à ce genre d'exhibitions. En revanche dans les groupes *Joola/Felup*, la facétie joue un rôle important. Elle transforme « une mère malheureuse en comédienne extravagante » (Journet 1990:185). A un moment où leur vie est particulièrement éprouvante, elles sont obligées de plaisanter et de faire rire, conjurant ainsi leur tristesse et leur prostration.

Les enfants qui ont bénéficié de la protection du *kabuatã* restent liés à la puissance invisible qui peut capter ces êtres, en demandant à ce qu'ils restent près du sanctuaire après le départ de leur mère. Ils sont considérés comme les enfants de la puissance, ainsi que des devineresses-guérisseuses qui se sont occupées d'eux. Aussi après le rituel, ils peuvent rester encore quelques années

dans le sanctuaire au milieu de la communauté qui les aide à grandir. Elle subviendra à tous leurs besoins. Les adeptes du *kasara* se sentent liées entre elles. Elles font partie d'une même famille rituelle. Dans les cas de sorcellerie de quartier, les membres de la communauté de l'autel sont soupçonnés, comme n'importe quels membres de la parenté, dans les attaques sorcières familiales. Une parenté rituelle étendue s'est instaurée entre la puissance invisible, les officiantes, les adeptes, la famille de l'enfant, et la famille de l'officiante qui a assumé la responsabilité de la prise en charge de la mère et de l'enfant au cours du *kabuatã*.

Des faits de langage vont dans ce sens. La puissance d'un autel est non seulement appelée *ucay* ou *mbos* (la terre, le sable), comme nous l'avons vu précédemment, mais aussi *mama* (grand-père ou grand-mère) ou *nambukari* (mère ou père d'une famille nombreuse).

Cette parenté rituelle entre l'enfant et une puissance invisible domestiquée vient contrer et se substituer à une attirance de l'enfant vers une amitié nuisible avec des puissances invisibles sauvages. Les humains ne doivent pas normalement entrer en contact avec ces dernières. S'ils le font, ils risquent soit de mourir, soit de devenir eux-mêmes des sorciers.

A la fin du rituel, le père géniteur de l'enfant fait l'offrande d'un porc. Il sera cuisiné avec du riz et consommé avec des boissons. Deux ou trois adeptes accompagneront le père, la *nabuatã* et son enfant jusqu'à leur demeure. Les devineresses-guérisseuses donnent alors une corne remplie de la terre de l'autel que l'enfant portera en plus des autres amulettes protectrices possédées par tout enfant manjak. La *nabuatã* part avec sa calebasse. Elle continuera à effectuer des libations dessus et à la porter comme couvre-chef.

En cas de difficulté une *nabuatã* et son enfant trouveront toujours refuge dans le sanctuaire et pourront revenir sur le lieu où l'enfant est devenu humain.

Journet a remarqué chez les Joola/Felup que ce type de rituel renforce les liens du mariage qui deviennent indissolubles sous peine de nuire gravement à l'enfant. Chez les Manjak c'est différent. Il arrive parfois qu'au cours de ces années rituelles, la femme faisant la connaissance d'un autre homme sur son lieu de *kabuatã* décide de ne pas retourner chez son époux. Le plus important est bien d'avoir un enfant, quitte à confier son éducation à une famille rituelle élargie et à changer de conjoint.

Par la rapidité avec laquelle l'entourage de l'enfant réagit dès qu'il est malade ou lui attribue un nom rituel peu de temps après sa naissance, il crée un mouvement d'accélération vers la vie. Cette course vient contrebalancer l'a-

temporalité du rituel au cours duquel la mère se détache de son histoire malheureuse à l'abri du sanctuaire pour se réintégrer ensuite dans la société et commencer une nouvelle vie. Chez les Manjak, le rituel du *kabuatã* met l'accent sur la gestation de la dyade mère/enfant dans la matrice d'une puissance à la tête d'une famille rituelle, composée de nombreux êtres appartenant au monde visible et invisible. D'ailleurs, certains Manjak ne disent-ils pas que, en appelant les « puissances invisibles » *ngëcay*, « grand-père ou grand-mère » *mama*, qu'elles sont les ancêtres des humains ?

CONCLUSION

La femme pouvant quitter un conjoint avec lequel elle n'a pas d'enfant, la mort répétée de sa jeune progéniture fragilise l'alliance. Le rituel du *kabuatã* préfigure le possible départ définitif de la femme de la maison maritale. Cette situation est théâtralisée dans une mise en scène du quotidien permettant à la *nabuatã* l'évitement ritualisé et temporaire de ses affins. Ainsi, elle esquivé tensions et conflits. Dans le même temps, la relation mère/enfant est renforcée, ces deux êtres vivant isolés de leur environnement habituel.

A un moment où visible et invisible, humain et extra-humain s'imbriquent et s'interpénètrent de manière périlleuse, une reconstruction rituelle s'impose. Les relations entre nourrissons et puissances invisibles doivent être modifiées. Ainsi le rituel réitère les valeurs de la communauté. Les puissances thérapeutes sont mises sur le devant de la scène afin d'éloigner les puissances pathogènes et de contrôler l'entropie de l'univers.

Si le but affiché du *kabuatã* est la protection des nourrissons par leur humanisation, celui-ci ne peut être réductible à cette seule fonction. Sa forme et son sens nous permettent de l'entendre comme un méta-discours de la société sur ses représentations du monde.

Nous voyons ici se dessiner une philosophie du mouvement et du combat perpétuel. Hommes et puissances invisibles vivent ruptures, déséquilibres et perturbations. Le mal donnant un sens à la vie, le but avoué des anti-sorciers n'est pas de l'éliminer définitivement mais d'empêcher le chaos définitif. Humains et puissances invisibles tentent de rééquilibrer ou de déséquilibrer le monde entre phases de désordre et de remise en ordre. Ainsi le droit à l'existence des puissances domestiquées ou sauvages, et des humains dans toute leur ambivalence qu'ils soient sorciers, anti-sorciers ou neutres n'est pas contesté. Ils ont l'opportunité de se regrouper par affinités pour lutter contre le

camp adverse. La constitution de ces communautés permet la communication entre les hommes et les puissances invisibles.

Enfin, au-delà de l'éloge de la fertilité et de la fécondité, le *kabuatã* pointe aussi les fragilités de la société. Par cet ensemble rituel s'organisant autour de la petite enfance, les Manjak font l'apologie de l'entraide et de la solidarité, à une époque où ces notions sont ébranlées par la concurrence, et par l'existence de réussites sociales hétérogènes et d'inégalités qui se creusent.

Bibliographie

- AUGÉ, M., 1988, *Le Dieu Objet*, Paris, Flammarion.
- BAUMANN, H., D.WESTERMANN, 1962, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot.
- BELLON-PONTIE, D., 1974, *Les femmes guiziga de Moussourouk. Nord Cameroun*, Paris, Mémoire de l'EPHE.
- BLOCH, M., 1997, *La violence du religieux*, Paris, Odile Jacob.
- BUIS, P., 1990, *Essai sur la langue manjako de la zone de Bassarel*, Bissau, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa "Kacu Martel", n°8.
- CARREIRA, A., 1947, *Vida social dos Manjacos*, Bissau, Centro de estudos da Guiné Portuguesa.
- 1967, "Manjacos-Brames e Balantas. (Aspectos demográficos)", *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 22 (85-86), pp. 41-92.
- 1971, "O infanticídio ritual em Africa", *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 26 (101), pp. 149-216, et 26 (102), pp. 321-376.
- 1971, "A baga-baga", *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 26 (103), pp. 549-571.
- CARREIRA, A., J. MARQUES BASSO, 1947, *Subsídios para o estudo da língua manjaca*, Bissau, Centro de estudos da Guiné Portuguesa, n°31.
- CARVALHO AFONSO DE AZEVEDO, C. DE., 1998, *Ritos de poder e a recriação da tradição : os régulos manjako da Guiné-Bissau*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- COLLOMB, H., 1977, "La mort en tant qu'organisateur de syndromes psychosomatiques en Afrique", *Psychopathologie Africaine* 13 (2), pp. 137-148.
- CROWLEY, L.-E., 1990, *Contracts with the spirits : religion, asylum, and ethnic identity in the Cacheu region of Guinea-Bissau*, Yale University, PhD.

- LALLEMAND, S. 1978, "Le bébé-ancêtre Mossi", in G. Dieterlen (éd.), *Systèmes de signes*, Paris, Hermann, pp. 307-316.
- DIOP, M., 1996, *Société Manjak et migration*, Besançon, S.N.I. Jacques et Demontrond.
- DONEUX, J.-L., 1975, *Lexique Manjaku*, Dakar, Les langues africaines au Sénégal. Centre de Linguistique Appliquée de Dakar.
- DUNNING, R.W., 1962, "A note on adoption among the Southampton Island Eskimo", *Man*, n°62, pp. 163-167.
- DUPIRE, M., 1982, "Nominations, réincarnations et/ou ancêtres tutélaires ? Un monde de survie. L'exemple des Sérér Ndout (Sénégal)", *L'Homme*, 22 (1).
- ECHARD, N., 1978, "La pratique religieuse des femmes dans une société d'hommes : les Hausa du Niger", *Revue Française de Sociologie*, 19 (4), pp. 551-561.
- FASSIN, D., 1987, "Rituels villageois, rituels urbains : la reproduction sociale chez les femmes joola du Sénégal", *L'Homme* 27 (104), pp. 54-75.
- FEI, H-T, 1947, [1939], *Peasant life in China : a field study of country life in the Yangtze Valley*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., LTD.
- GABBLE, E. E., 1990, *Modern Manjaco : the ethos of power in a west african society*, University of Virginia, PhD.
- JONCKERS, D., 1979, "Notes sur le forgeron, la forge et les métaux en pays minyanka", *Journal des Africanistes*, 49-1, pp.103-124.
- JOURNET, O., 1981, "La quête de l'enfant : représentation de la maternité et rituels de stérilité dans la société Diola de Bassa-Casamance", *Journal des africanistes* 51 (1-2), pp. 97-115.
- 1985, "Les hyper-mères n'ont plus d'enfants : maternité et ordre social chez les Joola de Basse-Casamance", in N-C. Mathieu (éd.), *L'arrondissement des femmes : essais en anthropologie des sexes*, Paris, Cahiers de l'homme, pp. 17-36.
- 1987, "Le sang des femmes et le sacrifice : l'exemple joola", in M. Cartry (éd.), *Sous le masque de l'animal : essais sur le sacrifice en Afrique Noire*. Paris, P.U.F., pp. 241-265.
- 1990, "La condition des femmes. Les obligations de la procréation dans les sociétés diola du Sénégal et de Guinée-Bissau", in D. Fassin, Y. Jaffré (éds.), *Sociétés, développement et santé*. Paris, Ellipses/Aupelf, pp. 179-190.
- 1991, "Un rituel de préservation de la descendance, le kanyaalen joola", pp. 19-40, in S. Lallemand, O. Journet, E. Ewombe-Moundo (éds.),

Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar, Paris, L'Harmattan.

— 1996, *Synthèse de travaux*, HDR, février, U. Jean Monnet St-Etienne. (Document dactylographié transmis par l'auteur).

RABAIN, J., 1985, [1965], "L'enfant Nit Ku Bon au sevrage. Histoire de Thilao", in N. Tobie (éd.), *L'enfant ancêtre. Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n°4, pp. 43-58.

TEIXEIRA, M., 1997, "Dynamique des pouvoirs magico-religieux des femmes manjak de Canchungo (Guinée-Bissau) émigrées à Ziguinchor (Sénégal), Bissau", *Soronda Revista de Estudos Guineenses*, 1 (1), pp. 121-157.

— 1998, "Bouleversements sociaux et contre-sorcellerie manjak. Guinée-Bissau/Sénégal", *Cahiers de Sociologie Économique et Culturelle*, n°30, Le Havre, pp. 63-87.

— 2001, "Origines et transformations d'un culte de possession chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal", in M-C. Dupré, (éd.), *Familiarité avec les dieux. Transe et possession en Afrique Noire, La Réunion, Madagascar* + un CDrom réalisé par L. Pourchez⁸, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal. Collection Anthropologie, pp. 223-248.

— 2001, *Rituels divinatoires et thérapeutiques chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal*, Préface d'Odile Jurnet-Diallo, Paris, coédition L'Harmattan "Collection Connaissance des Hommes" et Fondation Calouste Gulbenkian.

— [sous-presse], "Développements contemporains d'un culte de soins : le kasara manjak (Guinée-Bissau, Sénégal)", *Cahiers de Sociologie Économique et Culturelle*, n° 35, 12 p.

VAN BINSBERGEN, W.-M.-J., 1985, "Socio-ritual structures and modern migration among the Manjak of Guinea-Bissau : ideological reproduction in a context of peripheral capitalism", *Antropologische Vernennungen*, 2, pp. 11-43.

ZEMPLINI, A, 1985, [1965], "L'enfant Nit Ku Bon. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Sénégal", in T. Nathan, (éd.), *L'enfant ancêtre. Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*. n°4, pp. 9-42.

⁸ Présentant les séquences de possession qui ont été recueillies en 1999-2000 par M. TEIXEIRA.