## Le Mingis en Somalie

Analyse<br>d'une version<br>du culte de possession<br>"Saar"

Elisa Pelizzari

## Le Mingis en Somalie

Analyse
d'une version
du culte de possession
"Saar"

Elisa Pelizzari

Les publications de Michel Leiris, sur la possession et le culte des génies zaar à Gondar en Ethiopie septentrionale, ont impulsé une série de travaux de terrain et de réflexions sur le sujet qui, jusqu'aux analyses de Ioan Lewis, en somalie du nord, ont nourri la curiosité, la réflexion et les constructions des anthropologues.

Ce deuxième "Recueil est-africain" révele une des Zaar, ce faisant il témoigne d'une version somali du culte du phénomène de possession et des cérémonies etude l'accompagnent, en Afrique orientale, et même au-delà sur les rives de la mer Rouge. Après une rapide présentation de lorigine et des variantes régionales du "système" zaar, l'auteur considere son objet par le biais des pratiques sociales et des comportements individuels. La tension rituelle, la relation dramatisée avec le surnaturel sont présentées comme les manifestations d'une pathologie et des réponses thérapeutiques adaptées, c'est-à-dire reconnues par la société. Au monde des génies correspond un ordre social et existentiel mouvant, dynamique, générateur de tensions, qui nécessite l'intervention d'un spécialiste, d'un guérisseur, qui guide l'individu et le corps social sur le chemin du sacré. La possession apparait alors comme un détour initiatique, une cure symbolique qui met en jeu toute la société.

L'auteur a débuté son travail de terrain en 1987, alors qu'elle étudiait à l'Université de Turin. Aujourd'hui, elle prépare une thèse, sous la direction de Marc Augé, à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (E.H.E.S.S.), à Paris. Elle vient de se voir attribuer "l'allocation jeune chercheur" que le Centre d'Etudes Africaines, accorde, chaque année, sur son budget, à un candidat retenu au vu de la qualité des travaux qu'il a engagés et des projets qu'il a conçus, afin de lui permettre un accès plus aisé au terrain.

Jean-Claude Penrad
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

## Le Mingis en somalie

Analyse dune version du culte de possession "Saar"

Elisa PELIZZARI

LE SAAR - ORIGINES ET TRANSFORMATIONS.

La manifestation des croyances liées à la possession, c'est-à-dire au concept d'une communication avec le surnaturel par le moyen de la "descente" d'êtres divins dans le corps humain, se traduit en formes différentes selon les régions du monde.

La terminologie, les rites, les explications données au phénomène varient selon les contextes et le moment historique.

L'interprétation de la valeur de la rencontre extatique entre hommes et dieux est loin d'etre univoque et définitive: les spécialistes des domaines religieux, social, anthropologique ont élaboré des théories hétérogènes, contrastantes même.

Dans ce cadre, qui se présente comme plutôt complexe, ma démarche vise à attirer l'attention sur l'ensemble des rites de possession pratiqués dans la corne de l'Afrique par des populations d'origine couchitique, connus sous la dénomination de cultes Saar ou zaar (1).

Ces rites représentent pour la collectivité la façon d'accepter l'idée de la possession, lui assurant l'espace adéquat parmi les cérémonies magico-religieuses. Ceux qui participent au culte établissent un rapport médiumnique avec les génies. Cette relation est la solution mystique pour approcher les divinités et elle permet

1-. Saar: version somali du mot. Zaar: version éthiopienne du mot.
d'expliquer des états de malaise psycho-physique en les attribuant à l'intervention surnaturelle.

Par le culte, les attitudes particulieres sont justifiées comme le résultat de l'action des esprits qui possedent la personne et qui agissent à travers elle.

Saar ou Zaar est le nom donné à la famille des génies; "battre le saar" est l'expression indiquant la cérémonie pendant laquelle les possédés sont libérés des souffrances qui leur sont imposées par les divinités. Il ne s'agit pas simplement d'exorciser les genies, mais de les rendre bienveillants vis-à-vis de l'individu dont ils vont devenir les protecteurs.

Le mot Saar dérive -selon certaines interprétations- de Jaar, terme archaïque qui désignait le dieu du ciel Waaq, adoré dans tout lunivers d'origine couchitique (Mansur A.O., 1980:98).

Après la diffusion du christianisme et de l'islam, l'ancienne divinité Jaar a survécu sous la forme d'un ensemble de génies méchants qui habitent les coins sombres, toujours prêts à surprendre et à attaquer les passants.

Selon la tradition, le culte aurait eu son premier centre en Ethiopie, d'où il s'est répandu à partir du XVIIIème siècle grâce au trafic des esclaves (Lewis I.M., 1985:14).

Dans plusieurs versions abyssines l'origine des génies Zaar a été superposée avec l'histoire de certains personnages de la foi chrétienne. On raconte par exemple qu'Eve aurait distrait ses quinze enfants les plus beaux du regard de Dieu et que le Seigneur l'aurait punie en condamnant les petits à rester invisibles: les Zaar seraient leurs descendants. Il $y$ a aussi l'histoire des "quarante Zaar de la maison de droite" soumis au chrétien Sayfou Cangar. Celui-ci aurait offert des épices et des aromates aux génies qui revenaient de Jérusalem où il avaient accompli leurs études. Les Zaar reconnaissants auraient juré fidélité et obéissance à Sayfou Cangar.

On soutient encore que les Zaar dérivent des fils de l'empereur Kaleb (VIeme siècle après J.C.) destinés à régner sur la nuit (Leiris M., 1934:101-102).

Au delà des origines hétérogènes, l'aspect qui lie les Zaar est leur caractère anthropomorphique. Le monde des génies est un miroir de la société humaine quant à son organisation, à sa hiérarchie, aux rapports interindividuels. L'élaboration graduelle de ce système répond à la nécessité de présenter sous une forme compréhensible et immédiate la maniere d'être de ces divinités mineures, en rendant plus facile le processus d'identification avec elles pendant la possession.
$\qquad$
Les traits essentiels du culte Zaar sont à peu près les mêmes dans tout le monde d'origine couchitique. Ce sont les appellations et les chansons des rites qui varient, mais non leur signification socioculturelle.

Une analyse comparée de toutes les manifestations du Zaar connues, n'étant pas possible, je me limiterai à confronter les modèles éthiopien, soudanais et somalien.

La région éthiopienne dans laquelle le Zaar est le plus pratiqué est Gondar, où les chefs les plus influents et les plus respectés du culte ont leur siège.

L'univers des Zaar en Ethiopie se calque sur la structure traditionnelle de la société; Les génies sont classés hiérarchiquement en maitres et serviteurs, les premiers possèdent les gens de haut rang, les deuxièmes ceux de basse extraction. Les génies de religion copte sont considérés supérieurs à ceux qui sont musulmans ou païens, quant à leur prestige social et à leur culture.

On distingue aussi les esprits autochtones des étrangers qui viennent du Soudan, introduits par des tribus d'esclaves.

Chaque individu peut être victime des Zaar, mais il y a des situations particulières qui prédisposent a la possession. Parmi les plus typiques on peut citer la transmission hééditaire, la prédestination des faibles et des mélancoliques, et le charme exercé sur les Zaar par les jolies filles à la voix mélodieuse.

Dans ses crises le malade est chevauché par le génie, l'union étant comparée au rapport sexuel. Si les crises se prolongent, le patient est amené auprès du chef du culte. Celui-ci, à travers une liturgie divinatoire, suivie par les chants et les danse propres aux esprits, incite le génie compromis à se manifester et à avouer le motif de la possession. Généralement la victime est accusée d'avoir manqué à un devoir sacré, suscitant ainsi la colère des dieux.

Une partie remarquable de la thérapie réside dans la négociation avec le Zaar vexé afin d'obtenir son pardon. Dans ce but on lui offre des cadeaux, bijoux, étoffes ou parfums, ou bien on accomplit des sacrifices de valeur symbolique (Messing S.D., 1958).

Le besoin qui pousse à la participation est donc le désir de guérir; mais les raisons pour lesquelles on reste au sein du groupe de culte sont psychologiques et sociales. Le possédé se heurte aux Zaar en tant que forces toutes puissantes, susceptibles de devenir protagonistes des événements qui les concernent. La possiblité de manipuler avec succès de telles entités conduit l'adepte à maintenir des liaisons régulieres avec ceux qui pratiquent
$\qquad$
des cérémonies aptes à communiquer un fort sentiment de sécurité et de protection (Young A., 1975).

Au Soudan la croyance aux Zaar donne naissance à des rites destinés à apaiser les génies dont le malade est devenu esclave. A travers le culte on éclaire les patients sur lorigine de leurs souffrances et de $l^{\prime}$ état de stress dont ils sont victimes. Le contexte rituel rend tolérable la condition pénible du possédé, en la situant sur un plan sacré.

Les gens sensibles à ces croyances sont de foi musulmane, ils appartiennent au milieu urbain et extraurbain. Les femmes subissent le plus souvent les tourments des Zaar de sexe masculin (Zaar Bori). Elles acquièrent ainsi un rôle privilégié au sein de la communaté religieuse qui contraste avec leur position subalterne dans la société.

On est accueilli dans le groupe de culte à la suite de la manifestation régulière d'un état de dissociation mentale, de déséquilibre, de difficultés d'adaptation. C'est le chef du culte qui reconnaft les signes de la présence surnaturelle et suggère la thérapie adéquate.

Le déroulement du rite entraîne des dépenses remarquables et attire un vaste public pendant une période qui varie de un a sept jours. La cérémonie finale est soulignée symboliquement par une purification dans l'eau.

Selon l'interprétation de Pamela Constantinides (2), la personne victime de la possession peut être assimilee à la femme pendant le cycle menstruel, elle est exposée à une condition extrême de risque. Si d'un côté les règles indiquent la fertilité féminine, d'un autre le cycle menstruel empêche la conception: le rouge du sang est le terme mediateur entre la vie et son absence, la stérilité. Parallèlement la crise de possession est un état limite entre la guérison et la folie, c'est-à-dire entre $l^{\prime}$ ordre et le bien-être rétablis par la thérapie et le chaos de la dissociation "sauvage".

La femme souhaitant être soignée accomplit le premier pas en allant avec des dons chez le shaikha (chef du culte). Celui-ci est censé la rêver pendant la nuit suivante pour entendre de la voix même de sa cliente ce qui la bouleverse.

La cérémonie débute ensuite au domicile de la malade, aménagé pour le rituel. On brale de l'encens, les adeptes dansent au rythme des tambours et des chants consacrés aux zaar, pour tomber enfin en transe. Les batteurs, le shaikha, le public forment un cercle au milieu duquel la victime des génies est assise sur un drap blanc.

Les jours suivants la cérémonie se poursuit avec le sacrifice d'un animal, les adeptes se lavent avec son sang et ils mangent sa viande bouillie. C'est seulement une fois invoqués les génies les plus puissants que la malade pourra quitter l'endroit du rituel pour rentrer chez elle libérée des Zaar. La purification au fleuve proche du village met un terme à l'initiation (Zenkovsky S., 1948).

Comme dans les cas présentés, la possession en Somalie est associée à l'oeuvre des esprits maléfiques, les djinn ou Saar, tenus pour responsables de la dissociation de la personnalité qu'on constate dans les comportements de certains individus. Les saar ont un caractère anthropomorphe, ils fréquentent les endroits solitaires et apparaissent surtout la nuit. Leur organisation sociale refléte celle de la réalité somalienne.

On décrit ces génies, pour la plupart musulmans, comme méchants, ennemis de Dieu, prêts à troubler $l^{\prime}$ ordre moral du monde. En se cachant $n$ 'importe où, les Saar peuvent, selon leur désir, entrer dans le corps des gens qui les ont vexés sans le savoir.

La possession est donc considérée comme une maladie et non comme un état privilégié. Les génies en sont la cause, mais seuls les chamans (calaqad) sont en mesure d'intervenir. On signale quatre situations où le malaise psycho-physique est lié à la possession: la possession d'un homme de la part d'une femme abandonnée (on remarque ici que les génies ne sont pas concernés); la condition de manque et de frustration sexuelle des jeunes chameliers dans les périodes de transhumance; les moments de l'existence humaine particulierement difficiles ou douloureux; les crises matrimoniales, touchant surtout le statut de la femme.

La possession féminine constitue le cas le plus courant, les femmes étant les cibles préférées des Saar.

Les genies les plus craints sont les Mingis, envoyés aux Somaliens par leurs ennemis traditionnels, les Ethiopiens.

La thérapie, assez chère et valable pour une période limitée, est faite par les calaqad ayant acquis le pouvoir de maftriser les esprits.

Le but du traitement est d'apaiser les Saar par l'offre de cadeaux et l'immolation d'un ou plusieurs animaux. La cérémonie se déroule en phases successives, le patient est installé au centre de la hutte sacrée, autour de lui le public danse et chante au rythme des tambours. Le sommet du rituel est marqué par la transe du malade qui commence à parler au nom de l'esprit descendu sur lui, dévoilant ainsi son identité et ses requêtes.
$\qquad$
Selon les hommes la vogue du Saar a sa racine dans le mécontentement des femmes vis-à-vis de leur situation, elle apparait comme un épisode de la "guerre entre les sexes" typique des sociétés qui ont mis les femmes en marge.

Pour la compréhension de la possession en Somalie il faut encore souligner la conception de la théologie musulmane pour laquelle la récompense du bien et le chatiment du mal seront accomplis par Dieu le jour du jugement dernier. Le désir de punir les iniquités d'une façon immédiate est alors satisfait à travers la lutte contre les entités mystiques censées avoir provoqué le malheur des hommes. La réalité du mal, qui ne peut être dominée autrement, est transposée sur le plan religieux. Les cultes de possession donnent ainsi une réponse à des états non maitrisables d'une manière différente (Lewis I.M., 1969a).

LES GENIES MINGIS.

Les cérémonies pendant lesquelles on "bat le Saar" en Somalie se partagent en deux groupes: les premieres sont pratiquées en brousse et on met les participants en état de transe par des danses et des chants, sans supposer l'intervention de génies connus. Le caractère de ces rencontre est ludique, l'attitude du public est empreinte de spontanéité et il n'ya pas de figures particulières destinées à diriger le déroulement des événements.

En ce qui concerne les secondes, tout en suivant des formules précises, on invoque les Saar descendus sur les personnes et on pratique avec eux des négociations afin qu'ils acceptent de quitter leurs possédés. Le but de ces rites est la communication avec les génies pour obtenir la guérison de leurs victimes. L'ambiance créée par les rythmes et les danses permet aux Saar de se révéler à travers leurs possédés; il s'agit d'une chorégraphie propre aux cérémonies religieuses.

Selon les génies concernés, on distingue plusieurs rituels se rapportant à des formules précises. C'est pourquoi les malades doivent souvent s'adresser à différents groupes de culte pour le diagnostic de leur mal, chaque communauté ayant ses esprits à honorer, ses méthodes thérapeutiques à suivre.

Parmi les nombreux cultes Saar, la cérémonie de possession la plus connue et la plus répandue en Somalie est le Mingis, mot amharique qui signifie "gouvernement".

Selon la tradition elle est née dans la région nord-orientale du Bari, où les genies vivaient autrefois cachés des hommes.

La reconstruction $d u$ mythe à lorigine du Mingis n'a pas fait jusqu'à présent l'objet d'une étude approfondie, les données recueillies se limitent à citer l'existence du rite et à décrire le déroulement de la cérémonie. Il s'avère donc nécessaire de faire référence aux sources orales, aux récits légués par les chamans (calaqad). Les versions du mythe à travers leurs paroles prennent la forme suivante:

Un pêcheur de Calula (région du Bari) traînant vers le rivage un poisson enorme s'apercoit que sa proie est repoussée vers la mer par une force contraire. Il s'agit de Maame, le prince des Mingis qui veut s'emparer du poisson pour nourrir sa famille. Un dialogue s'instaure alors entre $l^{\prime}$ homme et le génie pour arriver à un accord: en échange du poisson et d'autres offrandes à donner par la suite, Maame promet d'accueillir sous sa protection le pêcheur et les habitants de son village. L'homme rapporte aux siens la proposition de l'esprit et les persuade de laisser au bord de la mer des cadeaux pour les Mingis. C'est ainsi que le pacte entre les hommes et les génies voit sa réalisation et ils obtiennent des Mingis le secret des techniques concernant les remedes aux maladies.

Un homme de Boolimog (près de Calula) monte un jour au sommet d'un arbre et s'y installe, décidé à ne plus revenir à terre. Longtemps après les habitants de son village l'obbligent finalement à descendre. L'homme commence alors à parler au nom de Maame, le prince des Mingis. Le génie raconte venir de la mer et déclare être attiré par les gens, au point de vouloir les posséder. C'est seulement en offrant des cadeaux au cours d'une cérémonie précise, que les victimes de Maame pourront etre libérées des souffrances qui leur sont imposées par l'esprit.
Autrefois les Mingis habitaient dans les montagnes Hallalow-Heyboqon (région du Bari), cachés des hommes. Un jour des nomades penètrent sur leur territoire et tombent en leur possession. C'est ainsi que les esprits quittent leur zone d'origine et se répandent partout.

Les versions mythiques ici présentées décrivent comme berceau d'origine des Mingis la région du Bari et en particulier le golfe de Calula (Somalie nordorientale). Il s'agit d'une zone au paysage pittoresque, avec des rochers à pic sur la mer et presque inhabitée. Les montagnes Hallalow-Heyboqon, près l'on soutient que sont entourées d'une crainte sacrée car l'on soutient que des voix mysterieuses les animent.

Le lignage qui occupe une partie du territoire est celui des Majeerteen (fraction du clan Daarood): il s'agit de bergers nomades ou bien de pêcheurs. La liaison entre Majeerteen et Mingis est fréquemment
évoquée, en effet on leur reconnait la primeur du culte des génies dont ils ont diffusé les pratiques au cours de leurs pérégrinations. Les calaqad mêmes proviennent pour la plupart de ce lignage (3).

Les versions mythiques sont trop hétérogènes pour qu'une analyse exhaustive les renvoie à ur matrice unique. Ce sont plutôt des récits destinés à expliquer la croyance dans le phénomène de la possession par l'intermédiaire des figures des Mingis.

L'élément central du premier épisode est la rencontre entre le pêcheur et Maame. L'action implique deux mondes habituellement distincts -celui des hommes et celui des divinités- au moyen d'une pratique commune, la pêche. Une certaine identité de besoins entre les deux univers est ainsi établie, la nourriture pour rassasier la famille, qui rapproche réalité terrestre et réalité céleste.

Le début du récit voit l'homme et Maame en concurrence pour la capture de leur proie, mais la dispute est résolue par la stipulation d'un pacte grace auquel le culte des génies est établi. La figure qui opère cette communication entre l'humain et le divin est celle du chaman (le pêcheur), intermédiaire entre le Ciel et la Terre pour la sauvegarde du bien-être de ses semblables contre la malchance et la souffrance.

Dans la société traditionnelle, ce "héros" incarne la possibilité pour les humains de faire face aux forces surnaturelles en communiquant avec elles par le moyen d'un être "élu". Celui-ci est initie à une connaissance ésotérique qui lui permettra de porter secours à I'humanité, victime du mal et du destin adverse (Eliade M., 1978:395-396).

S'il n'est pas possible rationnellement de se mettre à l'abri de tous les malheurs, l'invocation des puissances divines en justifie l'existence et offre une issue aux situations d'incertitude et de crainteyee a une biais de la possession la doule de depasser la condition dimension surnaturelle qui perfrandes ayant la valeur de de malaise à travers
rituel de réparation.
La deuxieme version recueillie reprend le thème de la communication entre les humains et représentée dans la formulation de l'ascension au cham au sommet dun métaphoriquement par la montee ciel et la Terre est ainsi arbre. La distance entre le Ciel et la Terrest

3-. Par exemple, deux chamans auteurs des récits présentés appartiennent au groupe Majeerteen, tandis que le troisième, une femme aujourd'hui installée à Beled weine, des Mingis en occupant raconte que sa famille auraité par des nomades du Bari.
un campement autrefois habité par des nomades
réduite, la médiation entre les deux niveaux s'accomplit à mi-hauteur, dans un "entre-deux".

Le voyage mystique du chaman montre qu'il y a moyen d'accéder à la compréhension de la volonté divine. Ce contact privilégié le rend supérieur aux yeux de ses semblables et sa personne devient l'objet de respect et de vénération. L'efficacité de l'action du chaman est prouvée en ce qu'elle justifie une situation de malaise en la renvoyant à des causes surnaturelles: par la médiation du chaman l'arbitraire est encadré dans un système logique de pensée (Lévi-Strauss, 1966:211-229).

Dans le mythe le succès du héros se concrétise par le pacte établi avec le génie qui garantit l'apaisement des divinités et met en place un système de communication entre le visible et l'invisible. Témoigne de cette réussite la guérison des malades promise par Maame; leur statut individuel de possédés est ainsi inséré dans un discours religieux qui concerne la communauté entière.

L'intérêt de la dernière version mythique consiste dans la présentation de l'origine du culte Mingis et dans le parallèle établi avec les moeurs des bergers nomades. La vie difficile menée par les chameliers justifie leur tendance aux expériences extatiques; les longs mois de solitude passés à la recherche de pâturages loin des foyers domestiques favorisent sans doute des états d'esprit qui renvoient à des dimensions religieuses et, même, à la transe (Lewis I.M., 1966a:313).

Dans le mythe la réalité sociale et la dimension divine sont étroitement liées; les préoccupations des bergers nomades pour leurs troupeaux ne sont pas expliquées seulement dans les termes d'une lutte quotidienne contre un milieu naturel hostile, mais sont rapportées à une intervention surnaturelle, à l'influence des génies.

Les Mingis, protagonistes de cette rencontre extatique avec les hommes, appartiennent à un univers tout à fait parallèle à celui de la société qui les honore.

Ils se partagent en deux groupes, la famille de Maame et la famille de Yoose. De nombreuses légendes racontent l'histoire de Maame et Yoose, les freres princes des Mingis destinés à les dominer. Yoose, le cadet, aurait conquis le trône en s'imposant en tant que souverain; Maame serait alors devenu le législateur du règne des esprits, se soumettant à son frère qu'il vénère.

Les familles regroupés autour de Maame et Yoose comptent chacune huit autres génies qui, eux-mêmes, ordonnent huit groupes encore divisés selon le même schéma. Voila donc la hiérarchie au sommet de laquelle on trouve les princes des Mingis.

Les génies les plus puissants sont: -dans la famille de Yoose- Yabal Mata, Hamamata, Agagas, Unuf, Ina Busta, Shuwal Mala, Yoose Salal Weye, Salalie; -dans la famille de Maame- Alwaq, Ashkuni, Aqoonbash, Loome Weeye, Loome Jilingal Jiwalale, Loome Jiingal Yoosisaa, Akhroome Weeye, Warisa.

Selon la tradition les Mingis de la famille de Yoose sont honorés et servis par le groupe de Maame dont la charge principale est de satisfaire leurs prétentions. Les caractéristiques des génies sont décrites dans les chansons qui leur sont dédiées et chantées lors des cérémonies. Chaque esprit se reconnait à sa façon de se manifester à ses victimes humaines, on le célébre pour sa sensibilité particulière à certains objets (tissus, parfums...).

Les chansons des Mingis se distinguent par un langage hétérogène, l'on $y$ retrouve des mots somali déformés et des termes d'origine amharique et arabe, ce qui donne dans l'ensemble un jargon inaxcessible aux profanes du culte. La transcription des versets de ces chants demanderait donc un travail complexe d'interprétation qu'aucun philologue n'a encore entrepris.

Au cours des rites oủ l'on "bat" le Mingis, les paroles des chansons invoquent les esprits qu'ils comparent symboliquement à des objets de valeur, à des fruits délicieux, à des animaux, des oiseaux par exemple. Les noms des génies sont altérés par l'emploi de diminutifs ou de désinences particulières dans le but de solliciter les Mingis et de faciliter le processus d'identification des possédés tombés en transe.

La cadence des mots est étroitement liée aux exigences des rythmes musicaux et les regles linguistiques ne sont pas respectées, ce qui peut aller jusqu'a la création lexicale.

La maladie que les esprits provoquent en prenant possession de leurs victimes est en général attribuée à des actions répréhensibles. Mais l'attitude capricieuse des génies rend la punition arbitraire et difficilement imputable à une conduite malhonnête.

En tout cas, l'élement qui frappe l'observateur est le caractère "citadin" du culte: les victimes des génies habitent pour la plupart la ville et appartiennent aux classes privilégiées.

Les sceptiques considerent même de telles croyances comme une facon pour les femmes riches d'employer leur temps et de vaincre l'ennui, en gaspillant l'argent de leurs époux dans le déroulement de cérémonies fastueuses.

Celles-ci deviennent presque un jeu (4) où $I$ 'on étale sa propre magnanimité, en prétextant agir au nom des esprits.

Les détracteurs vont même jusqu'à soutenir que les calaqad sont des escrocs, prêts à profiter de la naiveté des gens.

Il faut donc distinguer deux aspects dans l'analyse du Mingis: le premier s'attache à l'attitude des malades effrayés par l'intervention divine dans leur existence; le second se réfère à ceux qui en ont fait un "métier" et l'utilisent dans leur propre intérêt.

La présence des génies se manifeste par des accès d'hystérie qui se répètent dans le temps et qui nécessitent le diagnostic et la cure des calaqad. On constate que c'est en tout cas l'échec des autres remédes utilisés qui incite la famille du malade à avoir recours aux thérapies propres aux cultes de possession: les génies ne sont mis en cause qu'en tout dernier lieu dans le processus d'identification des origines du malheur. Cependant, une fois entrés dans l'existence individuelle, les Mingis deviennent un terme de référence permanent.

Le patient apprend à traiter avec eux et entame alors un dialogue qui ne s'interrompra jamais. Le rite ne vise donc pas à exorciser les esprits mais à transformer leur attitude à l'égard de leurs victimes; les adeptes du culte s'adressent aux Mingis pour être aidés dans les affaires quotidiennes, pour connaitre le futur ou pour savoir comment sortir des situations difficiles.

Les phases des cérémonies initiatoires s'ouvrent avec la descente (gelid) du génie sur son possédé dans le contexte du rite, celui-ci est pris (qab) et contraint à agir pour le compte du Mingis qui le domine (Lewis I.M., 1969a:168).

Grâce à l'initiation le néophyte apprend à servir les esprits et à les identifier par l'écoute des chants qui leur sont dediés: la possession est alors un état qui s'obtient uniquement lorsque le patient est en condition d'accueil. Les adeptes en transe ne se bornent pas à la répétition d'un comportement rigidement codifié, mais ils réinventent la personnalité des Mingis qu'ils incarnent; la possession garde donc une valeur théatrale et ludique, le public par ses encouragements invite les victimes des génies à s'exhiber.

Le scepticisme de certains Somaliens vis-àvis de ces pratiques est lié à la désapprobation qu'affichent les autorités religieuses musulmanes envers ces cultes considérés comme des formes de superstition. La seule expression légitime de l'existence des génies dans la

4-. En somali, I'expression "battre le Saar" peut être aussi traduite par "jouer le Saar".
réalité de l'islam est affirmée dans la sourate XXXVII du coran qui décrit les djinn, êtres diaboliques rebelles à la volonté de Dieu.

LES PHASES DE LA CEREMONIE.

La cérémonie Mingis se déroule en quatre étapes, organisées hierarchiquement jusqu'à l'intégration du néophyte dans les spheres les plus elevées du groupe de culte.

Dans les pages suivantes seront présentées les caractéristiques principales du rite Mingis et décrites deux journées dédiées au culte auxquelles $j$ 'ai assisté en Somalie en 1987, lors d'un séjour d'étude.

L'Idim ouvre l'initiation du culte; le patient est conduit là où le calaqad pratique le rite de diagnostic du malaise. La hutte sacrée (mowlac) est aspergée d'encens et le malade est soumis à des fumigations qui l'enivrent, on l'enveloppe dans un voile foncé et on masque son visage avec de l'argile.

Dans le mowlac les adeptes forment un demicercle, devant lequel se placent le calaqad et les deux batteurs de tambour. Près du chaman, l'assistant surveille le déroulement de la cérémonie: il entonne les chants et invite les participants à la danse au rythme des tambours.

Le patient, assis en face du calaqad, est passif quant à ce qui se passe autour de lui, de temps en temps il est secoué par de violents frissons, calmés par l'intervention du chef du culte.

Les Mingis sont évoqués 1 'un après I'autre, jusqu'à inciter l'esprit compromis à se révéler. Son identification marque la fin de l'Idim.

On passe ensuite à la phase du samrad.
Sa chorégraphie se calque sur celle de la cérémonie qui l'a précédé. A nouveaux les chansons sont entonnées et les danses exécutées au rythme des tambours.
on entame pendant le rituel les négociations avec les génies pour leur demander de libérer leur victime. Le patient, en échange, s'engage a trouver éencens, de nécessiare pour 1 'achat de parfums, de quoi payer au calaqad gateaux, de cabris à sacrifier et de quol payer son da.

L'année suivante on célebre enfin le Mul, L'année suivante on capacité de soigner ses grâce auquel l'initié acquiert la connaissance de l'univers des proches et d'approfondir la connental puisque $c^{\prime} e s t$ la que génies. Cet intermède est fondamental puisque
$\qquad$
le Mingis est "battu" devant le néophyte et que les désirs exprimés par les esprits au cours du Samrad se voient exaucés.

Le rite se pratique selon deux modeles: le Nus-Muul (demi-Muul) qui s'étend sur six jours consécutifs de danses et le véritable Mul, avec ses neuf journées dédiées au culte.

Dans les deux cas, au terme de chaque série de danses, un animal est sacrifié, en général un cabri ou un mouton. La descente des génies est soulignée par des invocations particulières, et à ce moment le patient peut se lever et commencer à danser en état de transe. La tâche du calaqad est alors de rappeler aux esprtis que les sacrifices demandés ont été exécutés et qu'ils doivent maintenant changer d'attitude envers leur victime.

La période de l'Amiirduub, qui suit le rite du Muul, constitue le passage vers la consécration d'un nouveau chaman, engageant l'adepte à intensifier son activité au sein du groupe de culte et pouvant durer entre un et trois ans.

A son terme on célèbre alors le rite Ulqis en présence des calaqad les plus renommés de la région. Cette journée se distingue par l'attribution à l'initié des pouvoirs propres à la profession de thérapeute qu'il peut désormais pratiquer.

J'ai assisté pour la première fois au culte du Mingis dans la banlieu de Mogadiscio, une zone de dunes inhabitée, idéale pour le déroulement des cérémonies.

Le calaqad qui présidait la journée était Xawa Max'd Max'md, une femme âgée et célèbre, chaman de la côte du Benaadir.

On "battait le Mingis" pour une famille composée d'une femme, son père et sa fille de sept ans. L'office consacrait le début du Muul et fut long et laborieux: cinq cabris furent tués, cuisinés et mangés, avec leur sang on lavait les pieds des initiés et enfin les participants se réunirent dans le mowlac.

Une fois les gens disposés en cercle dans la hutte aménagée avec des nattes, le premier assistant du calaqad a commencé à bruler de l'encens jusqu'a ce que la piéce soit complètement imprégnée de son arôme. Il a ensuite invité tout le monde à se parfumer avec de l'eau de cologne et à s'enduire d'huile ou de crème, pour jeter enfin sur le public des grains de mais cuits, grignotés pour la plupart.

Les chants et les danses ont été alors introduits par les paroles suivantes:

> Caroye, Caroye ashkir mororiye Wadhooye ashkir Mama Wadhooye ashkir Mama Yoso mareer Yoso maarisa Yoosay Yibaal matae Agaagasgaa Agaas Agaayaa Xabib muuse
> ee Yoosou salool weye."

Il s'agit de versets qui invoquent les noms des Mingis pour s'assurer leur bienveillance au cours des cérémonies.

Dans l'enthousiasme général le calaqad luimême a ouvert les danses, suivi par les protagonistes du rite, incités par l'assistance à se remuer au milieu de la pièce au rythme accéléré des tambours et des battement de mains. Suite à une invocation particulière, le père réagit en chassant avec des gestes furieux le Mingis qui le dominait. C'était Loome Jingal Jinwalale, un des sept Bide (esprits très puissants) (5) qui révéla avoir accepté l'offre d'un des cabris sacrifiés avant le début des danses dans le mowlac. Le génie, satisfait par l'immolation de l'animal et par le déroulement du rituel, se déclara disposé à libérer l'homme âgé des souffrances qui le tourmentaient.

L'assemblée put alors entamer le chant de remerciement dans le but d'encourager les Mingis "chevauchant" le possédé à partir et d'éviter de cette façon qu'ils rendissent fou le pauvre vieux.
> "Haddii Mamow Jintahay hadaad tahay Mama jire jivikeyga ayaad sarau tahay janau saar hayga dhigin."

L'homme, désormais guéri, quitta le lieu de la cérémonie.

La femme, poursuivant les danses, donna des signes de possession en se promenant dans la pièce, enveloppée dans un voile blanc, et en accompagnant la musique par des gestes théâtraux. Elle écarquillait ses yeux, tremblait, se montrait mécontente du déroulement du rituel.

Un jeune parmi le public, au visage horriblement déformé et au comportement d'arriéré mental, interrompit l'exhibition de la femme en tombant en transe et en prétendant que certaines chansons étaient jouées pour lui. Son comportement irrita le public au point qu'il fut obligé de sortir du mowlac.

5-. On appelle Bide les génies suivants, redoutés pour leur méchanceté: Geesi, Askuni, Aqoombash, Wakasiye, Loome Weeye, Loome Jingal Jinwalale, Agaa Loome.

Après une petite pause, la cérémonie atteignit son apogée: la possession du calaqad Xawa Max'd Max'md. Au rythme des tambours, le chaman se laissa doucement prendre par cet etat de conscience altérée typique qu'est la transe. Elle commenca alors à se mouvoir gracieusement au centre de la pièce en esquissant quelques pas de danse.

L'atmosphère particulière créée par cette attitude sobre fut malheureusement brisée par une dispute entre la femme qui devait etre soignée au cours de la journée et l'une des participantes à la cérémonie, victime du même Mingis. Le calaqad tranquilisa la patiente en invitant les batteurs à jouer selon ses requêtes.

De cette façon Qombosh fut évoqué, suivi de Katiya, Ganajiye et Werisa qui acceptèrent à leur tour le sacrifice d'un cabri. Le chaman amorca une longue négociation avec tous les génies en vue de changer leur attitude vis-à-vis de la possédée et bouche même de la bienveillants à son égard ( $c$ 'est par la bouche meme de la femme que s'exprimaient les Mingis).

Le rituel suivant fut celui de la danse du calaqad, "victime volontaire" de son Bide. Sur son front on posa un thaler (6) taché du sang d'un des animaux immolés, et elle s'apprêta à émettre le diagnostic du mal qui tourmentait l'enfant présent a la cérémonie.

La petite, cachée par un ample voile noir, soumise à des fumigations d'encens et étourdie par la musique, commença à s'agiter en proie identifier l'esprit nerveux. D'après ses symptômes on put l'éloigna par son descendu sur elle et le calaqad l'eloigna par intervention.

A la fin de la journée Xawa, inspirée par A la in à la pratique divinatoire, en son Bide, s'exerça manière aux curiosités et aux désirs satisfaisant de cette mon argent dans le but de connaitre du public qui offrait son argent dans le but son destin.

Une fois les esprits apaisés, vaincu par la fatigue, le groupe de culte se dispersa et chacun reprit le chemin de sor domicile, eloigné parfois la lune. kilometres, en marchant à la faible lueur de la lane.

La deuxième fois que j'assistai au rite Mingis, c'était dans la brousse, près de la ville délebrait la Weine (région de l'Hiiraan). Ce jour-là on celebrait la

6-. Ces pieces de monnaie anciennes, une bague avec une pierre rouge incrustée et un bracelet en argent (shraruas représentent symboliquemen calaqad.
phase préparatoire à l'Ulqis, en présence des chamans les plus célèbres de la région.

Le rituel se déroula tout au long de la matinée dans une tente aménagée pour l'occasion, où le public s'était disposé en demi-cercle avec le calaqad (Xawa Artan) et les batteurs placés sur le côté opposé à la sortie. Le mowlac était orné d'étoffes multicolores à offrir aux adeptes qui intervenaient; on fit un large usage d'encens, de parfums, de nourriture sucrée et salée, et tou cela fut suivi de l'immolation du cabri sacrificiel.

On "battait" le Mingis pour un homme d'environ trente ans, apparemment tuberculeux, du moins selon l'opinion d'un médecin somalien qui participait à la cérémonie et m'avait introduite dans le groupe de culte. Le patient avait déjà franchi les trois premières phases et s'apprêtait à devenir Amiirduub.

Le rite débuta par la déclamation de quelques versets du Coran, suivie par l'ouverture des danses au rythme des tambours. En considération du caractère particulier de la journée, la musique et les chants pouvaient solliciter la transe de l'initié seul sans concerner les autres.

Stimulé par la musique, le patient commença à trembler, des conditions physiques précaires l'empêchant de se fatiguer par des mouvements frénétiques de danse. Le calaqad amorça alors le dialogue avec les génies descendus sur le malade, pour les inviter à le laisser tranquille. Pour éloigner les Mingis Xawa Artan souffla dans l'oreille de l'homme qui trouva ainsi finalement le repos.

Une jeune calaqad, surexcitée, intervint pour foulller avec rage et dépit les assistants, accusés d'avoir caché des amulettes étrangères au rite.

Les autres chamans ont ensuite été appelés pour la distribution des cadeaux offerts par le patient, et en même temps furent entonnées des chansons qui évoquaient l'origine arabe et la généalogie des Mingis.

A nouveau le génie concerné descendit sur l'homme et -interrogé par Xawa Artan- déclara son identité: on découvrit ainsi que par le passé il avait deja "chevauché" la mère du patient, aujourdime, destinée à Mingis promit paix et bien-être a sa grâce à son aide. devenir bientôt un célébre $\frac{c a l a q a d}{\text { réconfortants }}$ du genie en L'homme réagit aux mots reconforta cela prouva a tout s'apprêtant à manger et boire avidement: car il y avait le monde la puissance de l'esprit pres'arrivait plus à se dejà bien des jours que le malade n'arrivait plus a nourrir correctement.

L'épisode déboucha sur l'invocation des Mingis qui appartenaient à la hiérarchie la plus élevée et sur la distribution des étoffes. Les cadeaux etaient
disposés l'un sur l'autre et chacun fit trois fois de la pile qu'ils formaient, en hommage aux esprits le tour

Une fois
musique et les danses recommencèrent tandis prières, la la tête enveloppée dans un voile rouge et que le patient, se mit à raconter des moments de sa vie conju voile blanc,

Au terne ae la cerenonie le cala
Au terme de la cérémonie le calaqad invita le malade à se rendre aux Etats-Unis pour y être doment soigné: une fois résolu l'aspect religieux du malaise, le corps doit être confié aux spécialistes du domaine médical.

Il me paraît intéressant de faire suivre la description du rituel par le récit des calaqad qui l'ont dirigé; leurs paroles présentent les cultes selon le point de vue des protagonistes impliqués et nous permettent de suivre leurs parcours de "professionnels" du Mingis.

Xawa Max'd Max'md est une femme âgée, résidant aujourd'hui à Mogadiscio mais née dans le nord de la Somalie, à Boosaaso. Elle raconte être tombée malade à treize ans et avoir été obligée de garder le lit pendant trois années successives, jusqu'au jour où ses parents l'ont conduite auprès d'un calaqad. On a ainsi découvert que Xawa avait hérité du Mingis qui "chevauchait" sa mère, et que seul son refus d'admettre sa condition de "possédée" avait différé la thérapie nécessaire.

Le génie, Maame, a donc exigé que la petite fille accomplisse toutes les phases de l'initiation pour devenir enfin calaqad à l'image de sa mère.

Depuis lors Xawa a exercé son activité dans plusieures régions mais principalement à Merca (ville très célebre pour les rites qui s'y déroulent) et à Mogadiscio. Ses enfants sont nés là, et deux d'entre eux ont hérité de son Mingis; ils suivent Xawa partout et se préparent de cette manière à la carrière de chamans.

C'est en effet par la longue pratique des lieux de culte qu'on acquiert la technique nécessaire à la direction des cérémonies et surtout à la thérapie des possédés.

Comme Xawa l'a souligné, la caractéristique des calaqad est de savoir maitriser les esprits et de soigner leurs victimes. Cela est rendu possible grâce à l'influence d'un Mingis de rang noble, en mesure d'accorder des privilèges particuliers à leurs fideles.

Xawa Artan -1'autre chaman que j'ai rencontré est le président de la "Ligue féminine" de la région d'Hiiraan. En raison de cette charge publique, son activité de calaqad doit être exercée en observant la plus grande réserve; le gouvernement $n^{\prime}$ accepterait jamais de grande réserve; le gouvernement n'accepterait pratiques.

Xawa Artan a malgre tout accepté de me voir chez elle pour me parler de son activité.

Elle m'a raconté qu'elle appartenait à une famille nomade du lignage Hawiye du nord du Pays. Dans ses pérégrinations le groupe aurait atteint Gaalkacyo, endroit fréquenté auparavant par une communauté originaire du Bari victime des Mingis.

Xawa considère comme cause de sa maladie et des souffrances de trois autres membres de sa famille le fait de s'etre installés sur un territoire désormais peuplé par les esprits.

Tous les essais pour éloigner le mal provoqué par les divinités, y compris les prieres du Coran, s'étant montrés vains, la famille de Xawa a eu recours aux calaqad. C'est ainsi que Xawa s'est insérée dans un groupe de culte et a poursuivi l'initiation jusqu'à son élection au titre de chaman.

Par son discours Xawa a surtout cherché à expliquer l'origine du phénomène de la possession en mettant en évidence le contexte qui favorise cette expérience. Elle a fait référence au cas de sa famille sous l'emprise des esprits en raison de l'invasion de leur territoire (goobreeb); aux sentiments d'amour et de haine (par exemple le facteur héréditaire: la transmission du Mingis des parents aux enfants est souvent le signe d'une relation très étroite entre eux, les génies deviennent alors les protecteurs non seulement de la première génération mais aussi de la nouvelle); aux actions coupables commises, même inconsciemment, qui attirent la colère divine et sont punies par le phénomene de la possession; aux situations quotidiennes qui provoquent parfois la rencontre avec les génies (les animaux tués pendant la chasse peuvent, par exemple, transmettre la possession).

Les souffrances envoyees par les Mingis sont en tout cas soignées seulement à l'intérieur du groupe de culte, le recours à d'autres remèdes étant totalement inutile. Cela justifie l'attitude de certains cheik musulmans qui, lorque toutes les pratiques coraniques ont échoué, renvoient leurs patients aux calaqad pour y être soignés traditionnellement.

## CONCLUSIONS

La description du culte saar et en particulier l'analyse du cérémonial Mingis ont rites de mettre en évidence les caractéristiques dion d'origine possession pratiqués par les populans leur contexte couchitique, et de placer ces croyances dans leur contex culturel.

J'ai fait référence à la religion couchitique traditionnelle sans établir une liaison directe entre celle-ci et les cérémonies d'aujourd'hui, mais en soulignant comment la foi ancienne a été réaménagée jusqu'à prendre des connotations tout a fait nouvelles. Les figures qui l'animaient sont reapparues dans l'univers islamique sous $l^{\prime}$ aspect de génies qui provoquent les crises de possession, soignées par des rites conçus expressément.

Le Saar se situe à sa naissance dans une période de changement liée au passage d'un horizon culturel à un autre; le malaise manifesté par la possession traduit la difficulté collective d'une adaptation au processus de transformation générale. La diffusion du culte a caractérisé des moments de crises tels que: l'abandon des croyances du passé pour la conversion à l'islam; l'émigration forcée imposée par le trafic des esclaves; la transformation du système de vie traditionnel suivie du choc produit par la rencontre avec les moeurs européennes a l'époque coloniale.

Le rite constitue donc une réponse à des états de malaise, d'inquiétude. Il a pour objet d'éloigner le malheur, en assurant protection et confort et en réunissant la commanauté autour de ceux qui se sont montrés les plus fragiles. Les patients initiés aux différents versions du culte ne sont pas des psychopathes, incapables d'affronter la réalité, mais des personnes dont les difficultés renvoient aux contradictions de la société même.

Le fait que le Mingis soit actuellement présent surtout dans les agglomérations urbaines confirme cette hypothèse: c'est en ville en effet que le détachement par rapport aux coutumes traditionnelles est le plus fort et que l'adaptation avec des styles de vie nouveaux paraît intolérable. L'individu n'est plus rassuré par le système lignager qui définit son rôle et oriente ses choix: il est seul dans un contexte qu'il ne peut maitriser. La possession offre alors la possibilité de traduire le malaise individuel en modes acceptés par la communauté, tels que le groupe de culte les définit.

Le Mingis constitue une sorte de cloison contre la solitude: au sein de la communaté des possédés l'adepte a l'impression de renaitre à une dimension nouvelle, et de pouvoir affronter les événements quotidiens avec une force rénovée.

La possession se manifeste généralement quand un individu doit faire face à des situations qui comportent des responsabilités particulières ou lorsqu'il subit une dure épreuve. On peut citer par mariage, la passage de l'adolescence à l'age adulte, le mariage, mort de personnes bien aimées, etc...
$\qquad$
Le mariage par exemple implique toute une série de changements et de tâches surtout pour la femme: elle doit quitter la maison et le lignage paternels; s'insérer dans la famille de son époux, se charger de la responsabilité de l'éducation de ses enfants, objectif principale de l'union légitime; accepter les relations avec son mari calquées sur le modèle traditionnel de la soumission. On peut encore ajouter les problèmes liés au divorce ou à l'abandon, toujours envisageables dans le cas où la femme est stérile ou âgée.

On comprend alors pourquoi la possession trouve un terrain fertile dans l'univers féminin, une forme d'exutoire pour celles qui sont socialement subalternes.

Si l'on considère la possession comme une manière de compenser les frustrations subies par la femme, il faut quand même souligner que ces cultes, qui expriment les tensions entre les sexes, sont pratiqués avec l'approbation masculine. La tolérance montrée par les hommes reflete la reconnaissance de la contradiction entre le statut inférieur attribué aux femmes et l'entité de leurs devoirs sociaux (Lewis I.M., 1986:43).

Les crises de possession diminuent d'importance au seuil de la vieillesse, quand les tâches à accomplir deviennent moins lourdes et que la connaissance du monde ésotérique donne des certitudes.

La première expérience de possession par les genies est sans doute la plus difficile et la réaction normale est le refus de cet état. Elle se présente dans des circonstances privées et les conditions psychologiques individuelles sont essentielles. C'est seulement si le malaise persiste que la personne est conduite chez un spécialiste pour le diagnostic et l'identification du génie compromis.

Le mal se trouve donc à l'origine de la relation entre les individus et les génies; la souffrance dans la culture somalienne- s'inscrit dans un cadre magicoreligieux qui met en cause la personnalité humaine dans sa totalité.

Le mal qui s'enracine dans le corps est concu comme venant du dehors. Et c'est seulement grâce à cette projection à l'extérieur qu'il acquiert un sens, qu'il peut etre interprété selon un certain modèle logique (Schott-Billmann F., 1985:83).

La thérapie devient alors une forme de réorganisation du vécu du patient, une lecture critique de son passé qui augure d'une nouvelle vision de la réalité: le parcours initiatique au sein du groupe de culte vise a la réorientation de la pulsion négative liée à l'état de malaise, propre à celui qui souffre.

La thérapie constitue le noyau du culte, ceux qui se rendent chez un calaqad désirent sortir d'un état assimilé à une maladie qui touche à la fois le corps et l'âme. La conception somalienne de la maladie s'attache donc au plan physique et psychologique de la personne: elle exprime l'absence d'une condition idéale de bien-être qui verrait l'individu positivement adapté au milieu naturel et humain qui l'entoure. (Sogolo G., 1986; Jaria/Foltieri/Berdini, 1985).

La pathologie est liée à une violation de l'équilibre qui régit l'univers, conséquence du conflit qui oppose la personne à son groupe et aux forces surnaturelles. C'est à la thérapie, une fois le mal diagnostiqué, de rétablir l'alliance brisée avec les divinités, pour en neutraliser l'agression (Antoniotto A., 1983).

Il s'agit de definir l'origine du malaise en relation aux fautes commises qui ont vexé les dieux; les causes se partagent en deux catégories: primaires et secondaires. Les causes primaires concernent les faits non compréhensibles dans les limites des connaissances humaines, attribuees alors à l'action des esprits. Les causes secondaires font, au contraire, référence au mécanisme cause-effet, ainsi que dans la pensée médicale occidentale.

Le diagnostic dans le premier cas établit quelle norme a été enfreinte par le patient, provoquant la colère des génies: c'est le malade même qui confesse sa faute au cours du rite, en parlant au nom du Mingis descendu sur lui. Ensuite la thérapie permettra de restaurer ordre et bien-être la où l'homme a failli (Harley G.W. , 1970).

Le patient est dans les conditions de quelqu'un qui a transgressé les regles et doit être puni. La thérapie, par l'initiation au culte, permet au malade de dépasser sa frustration en le mettant au service actif du génie précédemment vexé.

La situation thérapeutique fonctionne comme traitement hypnotique et le possédé $y$ exprime le matériel inconscient à l'origine de son malaise. Il est le centre d'une attention particuliere de la part du groupe qui le dispose à la confession. Le rite prend toute sa signification et sa valeur cathartique dans la possibilite qu'il offre à l'individu de manifester ses problemes, il lui fait sentir en même temps qu'il n'est pas seul face à ses difficultés. Le groupe se montre en effet disposé a 1'aider et à le soutenir (Walker S., 1972:105-110).

Les phases selon lesquelles s'ordonne ce processus d'initiation peuvent être établies de la manière suivante: consultation du thérapeute avec làre forme de proches du patient (cela implique une pre, il n'est plus dialogue entre le malade et son entourage, il $n$ est plus
seul face à sa souffrance, celle-ci devient un problème qui concerne la communauté); séance divinatoire (elle identifie l'entité mystique à l'origine du malaise et amorce une mise en forme de la douleur); intégration du patient dans le groupe de culte pour $l^{\prime}$ accomplissement du parcours initiatique (celui-ci distingue deux phases qui voient la mort et la renaissance symboliques du néophyte, l'abandon de son style de vie précédent et son introduction à une nouvelle réalité d'ordre sacré); construction de la personnalité de l'adepte selon les critères prévus par la collectivité dont il est désormais membre à part entière.

Le discours constitue l'élément capital de la thérapie; il intéresse le patient aux niveaux physiologique et psychologique, la transformation de la personnalité qu'il engendre se présente comme une experience totalisante.

La parole n'est pas simplement un moyen de communication, l'instrument par lequel passe le contact oral entre le moi et l'autre: elle possede une valeur de "langage liturgique" chargé d'une signification sacrée. Si la maladie permet le dialogue et doit faire appel à lui pour être analysée, le rituel constitue le lieu privilégié de ce langage, il est le contexte où le discours thérapeutique se développe d'une façon efficace.

A travers la parole c'est le système social dans son ensemble qui est pris en considération et devient objet de réflexion. La cure, par son discours, justifie les institutions existentes en référence à leur évolution et favorise le processus de réintégration du patient dans leur structure. La personne est à nouveau insérée dans son milieu social, sa figure revêtant le statut du possédé, l'élu des dieux.

L'objectif de la thérapie se révèle en ce qu'elle permet de "rendre pensable", en termes compréhensibles par le patient et son entourage, une condition anormale, pathologique. "Le shaman fournit [au] malade un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés et autrement informulables." (Lévi-Strauss C., 1958:218).

Cela nous fait envisager une comparaison possible entre la thérapie pratiquée dans les cultes de possession et la séance psychanalytique. Toutes deux se réfèrent à des conflits "inconscients", à des situations de stress dont on $n^{\prime}$ arrive pas à définir l'origine sans l'aide d'un spécialiste, des réalités surnaturelles ou bien des mécanismes psychiques. Elles font appel à un parcours par lequel la compréhension du malaise implique une expérience initiatique, -1 'adésion au groupe de culte ou bien la psychothérapie.

Mais ce qui différencie chamanisme (7) et psychanalyse ce sont les modeles sur lesquels ils prétendent s'appuyer. Le premier concerne le domaine du sacré, et les mythes qui l'intéressent ont un caractère collectif. Le chaman, médiateur entre les divinités et les hommes, joue un rôle actif: la charge d'exorciser le mal, de rendre bienveillante l'attitude des esprits est entièrement entre ses mains. La psychanalyse, par contre, est centrée sur les mythes individuels, sur le matériel inconscient qui concerne de manière exclusive le vécu du patient. La participation $d u$ thérapeute s'exprime par l'écoute, elle est passive. "En fait, la cure shamanique semble être un exact équivalent de la cure psychanalytique, mais avec une inversion de tous les termes." (Lévi-Strauss C., 1958:220).

La reconnaissance sociale distingue la possession des autres formes de conduite déviante. Celleci, bien qu'ayant une position périphérique par rapport aux croyances religieuses, fait partie du système, est intégrée au contexte général.
"Une société quelconque est... comparable à un univers où les masses discrètes seulement seraient hautement structurées. Dans toute société donc il serait inévitable qu'un pourcentage... d'individus se trouvent placés... hors du système... A ceux-là, le groupe demande, et même impose, de figurer certaines formes de compromis irréalisables sur le plan collectif." (Lévi-Strauss C., 1983: XX).

L'aliénation, implicite dans une notion de société qui obligerait l'individu à définir le monde par la relation entre ego et alter, rend tout comportement collectif. Les conduites mêmes qui se voudraient de refus entrent dans un cadre faisant référence à la situation sociale donnée. Selon cette perspective la possession est insérée dans un système culturel qui la charge d'une fonction précise: "les personnages du shaman ou du possédé... sont chargés de dire ou de lire ce que tout un chacun ne peut pas voir mais dont chacun a l'intuition et plus encore une certitude ancrée dans l'héritage culturel. Ils ont vocation à orienter, voire à débloquer la pratique parce qu'ils bénéficient d'un regard exceptionnellement clair." (Augé M., 1988:50-51).

La situation qui concrétise cette conduite est celle du rite où se déroule le processus thérapeutique sous forme de chemin initiatique. Dans ce parcours la relation qui lie le guérisseur (le chaman) à son patient (le possédé) est fondamentale, c'est grâce à elle que l'efficacité de la cure se place sur le plan symbolique,
$\overline{7-\text {. L'emploi de ce mot renvoie à la présence, dans les }}$ cérémonies liées à la possession, d'une figure - le calaqad - doué de pouvoirs particuliers, capables de maîtriser
l'invasion par les génies.
touchant la dimension du sacré. La thérapie est donc appliquée de manière à soigner le corps du malade par un discours qui concerne l'esprit.

Le chaman initie son patient a une connaissance ésotérique ( 1 'univers des génies présenté sous ses différentes facettes) et favorise l'intégration du néophyte au sein du groupe de culte. Grâce à l'accomplissement de la cure, l'adepte assume une personnalité nouvelle, produit de l'intégration entre les modeles culturels auxquels la thérapie fait référence et ceux de la psychologie individuelle. Au terme du parcours les esprits ne se manifestent plus d'une facon "sauvage" auprès du possédé mais plutôt "contrôlée" par le contexte cérémonial.

Dans le culte Mingis -comme d'ailleurs pour d'autres rites- le moment le plus remarquable de l'initiation voit la consécration d'un thérapeute, la figure capable de servir de médiateur entre les humains et les divinités. Ses facultés se distinguent en deux catégories: l'une concerne les nécessités immédiates des individus, comme le traitement des maladies, les offrandes pour obtenir la bienveillance des génies, la divination, etc...; l'autre les besoins du groupe. Et c'est justement l'intervention dans la vie et dans les institutions sociales qui détermine la célébration la plus importante pour le chaman dont le rôle de médiateur avec le surnaturel est considéré comme essentiel pour la collectivité.

La pratique du rite permet à la communauté humaine de se mettre en relation avec des entités dont la puissance est hors de ses possibilités de contrôle, mais dont l'intervention modifie le déroulement ordinaire de la vie sociale. Dans la structure cérémoniale la maladie (crise produite par l'invasion des génies) est valorisée d'une façon positive et accueillie comme "épiphanie" (8) du divin.

Il reste à souligner un dernier élément propre au contexte rituel dans la possession: le degré de liberté qu'offre le déroulement des cérémonies. Les possédés ne se limitent pas dans leurs exhibitions à répéter des gestes fixés à l'avance, à représenter la personnalité du génie qui les domine en suivant un code rigide. Bien qu'obligées de faire référence à certains modeles, les victimes des esprits vivent leur transe d'une façon créative, originale; le comportement rituel est individualisé et soumis à une élaboration propre à chaque séance et à chaque possédé.

La cérémonie devient l'occasion d'incarner l'histoire du génie en l'interprétant selon l'inspiration du moment. La représentation se caracterise par la fusion
$\overline{8-. \text { De Heusch L., 1971:249. }}$
d'éléments stéréotypés typiques de la traditions des Mingis et d'innovations apportées par les possédés. Mais les exhibitions liées à l'état de transe restent en dehors de la simple et seule théâtralité puisqu'elles sont attribuées aux dieux et chargées d'une signification symbolique. Les adeptes du culte sont sincères dans leurs crises, ils sont animés par la croyance aux génies, vrais protagonistes des cérémonies.

L'aspect artificiel du rituel est due à l'action éducatrice que subit le néophyte, elle lui apprend a exprimer la possession selon des critères définis et en suivant une étiquette précise. Le Mingis est ainsi dépendant de circonstances qui l'appellent presque automatiquement, la possession constituant le moyen privilégié de décharger les tensions individuelles, en attribuant la responsabilité des actions accomplies à la volonté des génies.

La scénographie du rite est soulignée par les ornements et les étoffes multicolores que les adeptes offrent aux esprits au cours des cérémonies. Un autre élément à mettre en évidence est celui de la beauté, on soutient en effet que les Mingis préfèrent les femmes jeunes et séduisantes, la possession se présentant comme une union érotique avec les génies. La grâce des gestes, la douceur des voix et l'éloquence sont associées au rituel en hommage aux Mingis. Les préoccupations d'ordre esthétique interviennent, constamment melées aux questions magicoreligieuses.

Cette dramatisation reste en tout cas étrangère aux canons théatraux puisqu'elle ne veut pas révéler sa nature de "fiction" mais prétend réfléchir une réalité divine: on peut donc parler de "théâtre-sacré" (Leiris M., 1980:124).

## BIBLIOGRAPHIE

ANTONIOTTO, Alberto.
1983. - "Traditional Medicine in Somalia - Anthropological Approach to the Concepts Concerning Disease", in Studies in Humanities and Natural Sciences. Proceedings of the International Congress of Somali Studies, University of Hamburg 1-6 August 1983. Hamburg : Thomas Labahn.

AUGE, Marc.
1988. - Le dieu objet. Paris : Flammarion.

CONSTANTINIDES, Pamela.
1977.- "Ill at Ease and Sick at Heart: Symbolic Behaviour in a Sudanese Healing Cult", in I.M. LEWIS, ed., Symbols and Sentiments. Cross-cultural Studies in Symbolism. London : Academy Press.

DE HEUSCH, Luc.
1971. - Pourquoi l'épouser? et autres essais. Paris : Gallimard.

ELIADE, Mircea.
1951. - Le Chamanisme et les techniques archaïques de 1'extase. Paris : Payot.

HARLEY, George $W$.
1970. - Native African Medicine. London : Frank Cass.

JARIA, Antonino; FOLTIERI, Antonietta, \& BERDINI, Guido. 1985. - "Considerazioni sul problema della 'malattia mentale' e della medicina tradizionale in Somalia", Africa 40 (3): 1985: 459-469.

LEIRIS, Michel.
1934. - "Le culte des zars à Gondar", Aethiopica 4 : 96-136.

1980 (1958) - La possession et ses aspects théatraux chez les Ethiopiens de Gondar. Paris : Le Sycomore.

LEVI-STRAUSS, Claude.
1958. - Anthropologie structurale. Paris : Plon.

1983 (1950).- "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in Marcel MAUSS, Sociologie et anthropologie.Paris : Presses universitaires de France.
LEWIS, Ioan M. Possession and Deprivation Cults", Man new 1966.- "Spirit Posses.
series $1(3): 307-329$.
1969. - "Spirit Possession in Northern Somaliland", in BEATTIE \& MIDDLETON ed., Spirit Mediumship and Society in Africa. London: Routledge and Kegan.
1985. - Syncretism and Survival in African Islam. [Non publié; présenté à Rome en 1985].
1986. - Religion in Context. Cults and Charisma. Cambridge: Cambridge University Press.

MANSUR, Abdalla Omar.
1980. - La storia della religione tradizionale dei cusciti. Rome : Scuola di Filolocia Moderna Universita degli Studi di Roma. [Thèse de spécialisation non publiée].

MESSING, Simon D.
1958. - "Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia", American Anthropologist, 60 (6), part 1 :1120-6.

SHOTT-BILLMANN, France.
1985. - Possession, danse et thérapie. Paris : Sand.

SOGOLO, Godwin.
1986.- "On a Socio-cultural Conception of Health and Disease in Africa", Africa 41 (3) : 390-404..

WALKER, Sheila.
1972.- Ceremonial Spirit Possession in Africa and AfroAmerica. Leiden : Brill.

YOUNG, Allan.
1975. - "Why Amhara Get kureynya Sickness and Possession in an Ethiopian zar Cult", American Ethnologist 78 (1): 567584.

ZENKOVSKY, S.
1948. - Zar and Tambura as Practised by the Women of Omdurman. [Paper read before the Philosophical Society of the Sudan].

