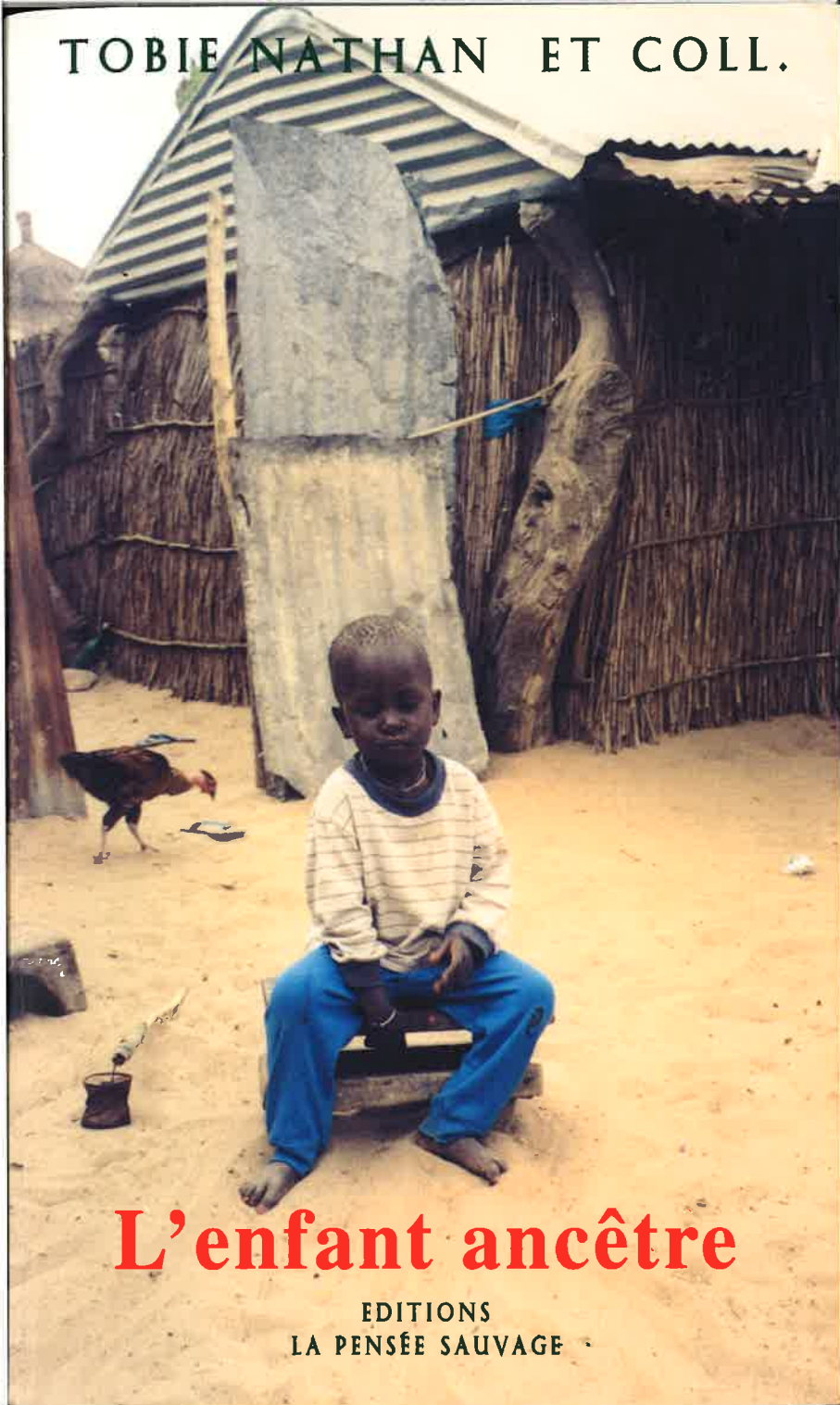


TOBIE NATHAN ET COLL.



# L'enfant ancêtre

EDITIONS  
LA PENSÉE SAUVAGE

Un enfant peut-il être l'ancêtre de ses propres parents ? Cette question a-t-elle un sens ? Même s'ils trouvent aux bébés des capacités qu'on ne leur soupçonnait pas naguère, les psychologues modernes ne prendraient même pas la peine de réfuter une telle proposition.

Un grave malentendu persiste pourtant entre deux mondes : l'Occident moderne et l'Afrique. Les gens de là-bas pensent que certains enfants, qui ne parlent pas à deux, à trois, à quatre ans — parfois jusqu'à 15 ans, ou même quelquefois n'accèdent jamais à la parole — que ces enfants ont ce comportement de manière intentionnelle : qu'ils préfèrent rester avec les ancêtres — ceux-là même qu'ils côtoyaient déjà avant leur naissance ; qu'ils préfèrent continuer à dialoguer avec eux dans une langue que les humains ne comprennent pas. Alors que nous, nous pensons qu'ils souffrent d'une grave perturbation, que nous attribuerons, selon l'orientation théorique de chacun, soit à une angoisse trop intense, soit à un dysfonctionnement des inter—actions entre la mère et le bébé — voire même le fœtus —, soit encore à une malformation d'ordre génétique que nous situons en général dans le cerveau, voire à un désordre biologique consécutif à une infection durant la prime enfance...

Lorsqu'il s'agit de prendre en charge de manière psychothérapique des enfants qui n'accèdent pas à la parole, il est apparu parfois beaucoup plus efficace d'envisager l'hypothèse africaine comme une obligation technique et non pas comme une croyance archaïque. C'est dans cet étrange pari que se sont engagés dans ce livre psychologues et ethnologues.

Ont collaboré à ce numéro :

*Taoufik Adohane, Marième Bâ, Georges Devereux, Kouakou Kouassi, Tobie Nathan, Jacqueline Rabain, Éric de Rosny, Irena Talaban, Guenet Teffera, András Zempleni.*



 F28111 150 F

LA PENSÉE SAUVAGE, ÉDITIONS

## SOMMAIRE

Tobie NATHAN .....	7
Autistes ou ancêtres ?	
András ZEMPLÉNI .....	33
L'enfant <i>nit ku bon</i> . Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Sénégal	
Jacqueline RABAIN .....	93
L'enfant <i>nit ku bon</i> au sevrage : histoire de Thilao	
Eric de ROSNY .....	115
Le cas de l'enfant qui voulait rester ancêtre	
Georges DEVEREUX .....	135
L'image de l'enfant dans deux tribus : Mohave et Sedang	
Iréna TALABAN .....	149
Ancêtres, enfants et psychothérapeutes en l'an de grâce 1999	
Guenet TEFFERA .....	215
<i>Abiku</i> , le bébé des dieux : un étranger en quête d'essence	
Taoufik ADOHANE .....	243
Le nourrisson médusé	
Marième BÂ .....	271
La dépression du ventre. Réactions dépressives après l'accouchement chez des femmes immigrées originaires d'Afrique de l'Ouest	
Kouakou KOUASSI .....	289
Naître en pays Baoulé ou les bébés esprits.	

**L'ENFANT NIT KU BON**  
**Un tableau psychopathologique traditionnel**  
**chez les Wolof et les Lebou du Sénégal \***

András Zempléni

**Introduction**

La relation entre culture et maladie mentale a fait l'objet de nombreux travaux. Le but visé, dans la plupart des cas, a été de mettre à jour les variables culturelles qui pouvaient expliquer la spécificité ou la fréquence de certains syndromes ou de certains symptômes dans une culture donnée. Mais, les troubles ont été le plus souvent décrits en termes

---

\* Malgré d'évidentes imperfections, nous n'avons apporté aucune modification à cette première partie de notre article paru en 1965 dans *Psychopathologie africaine* (L'enfant nit-ku-bon. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Sénégal, 1965, I, 3, 329-441 : 6 photos noir et blanc). Dans la seconde partie du texte original, nous avons présenté trois études de cas. Nous n'avons repris ici que celle de Thilao, J. Rabain en a révisé la présentation.

**Système de transcription**

Tout au long de cet article, les termes, les expressions et les textes wolof sont transcrits à l'aide des signes suivants :

nosographiques occidentaux et *les modèles de causalité* utilisés étaient ceux de la psychiatrie ou de la psychopathologie occidentales<sup>1</sup>.

Dans ce travail, nous nous proposons une démarche inverse : montrer comment une culture construit et décrit, utilise et explique une entité pathologique par le moyen de ses propres signifiants.

Chez les Wolof et Lebou du Sénégal, comme sans doute partout ailleurs en Afrique, la maladie mentale n'est pas considérée comme un phénomène naturel. La classification traditionnelle des troubles mentaux constitue une étiologie d'ordre culturel, organisée autour de deux axes principaux :

– l'action des esprits (esprits introduits par l'Islam ; esprits ancestraux traditionnels) ;

*Voyelles :*

ā : a long ; *dānu* (tomber).

a : a bref ; *man* (moi).

(a) : e final qui s'approche du e muet français ; *bögg(a)* (vouloir).

ō : o long ; *tōg* (rester tranquille, s'asseoir).

ō : eu français ; *kōr* (maison).

u : ou français ; *urus* (or).

*Consonnes :*

j : dy ; *jat* (verset magique).

c : ty ; *cep* (riz).

x : kh ; *xam-xam* (connaissance).

ñ : gn ; *ñan* (demander).

q : proche de x (kh), mais plus uvulaire et plus sonore ; *laqarci* (découvrir).

Les transcriptions en wolof et leur traduction ont été revues par Mme Abdoulaye Diop (Université de Dakar). Nous l'en remercions vivement.

L'orthographe des mots wolof est celle utilisée lors du recueil des données et n'a pu être harmonisée avec l'orthographe officielle ayant cours actuellement au Sénégal.

1. Comme exception, on peut citer : Devereux (G.) : The Mohave Ethnopsychiatry and Suicide. Bureau of American Ethnology, *Bulletin* 175, Washington, 1961.

– l'action des hommes (sorcellerie, envoûtement, « maraboutage »).

La description des syndromes et des symptômes occupe une place mineure, elle est très peu systématisée.

Le consensus collectif qui se crée autour de l'interprétation de la maladie, le diagnostic du guérisseur ou du marabout, attribuent une place signifiante au malade dans un système culturel formé par des unités de représentations. L'enfant dit « *nit ku bon* » constitue une telle unité de représentations.

Nous essaierons de montrer comment les représentations proprement dites, les symptômes et les signes de reconnaissance de la maladie, les attitudes et les comportements à l'égard du malade, les procédés préventifs et thérapeutiques s'y articulent pour former un tout cohérent pour la compréhension duquel il faut se référer bien plus au groupe qu'à l'individu malade lui-même.

Nous ne pouvons pas aborder ici le problème complexe du pathologique et du normal dans les cultures qui forment l'actuel Sénégal. Mais il convient de remarquer, avant d'aller plus loin, que l'ensemble particulièrement cohérent que les Wolof désignent par le terme *nit ku bon* ne saurait être assimilé à un syndrome au sens occidental. S'il y a unité, elle se trouve avant tout au niveau de la représentation de l'origine des manifestations pathologiques. Nous entendons par là que la culture a ses propres raisons et elle peut amener à un dénominateur commun des troubles d'expression et d'origine très diverses. Ce problème sera discuté dans la deuxième partie de notre travail.

Nos données proviennent essentiellement des Wolof et des Lebou. Mais l'unité de représentation que nous allons décrire se retrouve chez les Serer : *o kin o paher* : « la personne qui est mauvaise » et *o kon o paf* : « la mort qui passe ». La similarité des signes de reconnaissance, des symptômes, des comportements à l'égard de l'enfant semble

autoriser un rapprochement étroit avec les données wolof et lebou. Néanmoins, certains traits différentiels apparaissent : par exemple, en milieu serer, l'interprétation par le retour de l'ancêtre l'emporte sur les autres représentations. Ou encore : l'enfant est doté du pouvoir de la bilocation, trait que nous n'avons pas rencontré chez les Wolof. A ce niveau, la mise en parallèle des représentations inter-ethniques nous semble autorisée par l'identité de leur structure<sup>2</sup>.

Nous évoquerons, dans notre texte, quelques informations qui proviennent des Peul de la Haute-Casamance. Elles concernent l'enfant appelé *burdo* : « surpasse », que l'informateur donne pour homologue du *nit ku bon* et dont la description répond assez bien à nos données wolof. L'enquête reste à approfondir sur ce point et les passages en question doivent être considérés comme des illustrations.

### I. Signes de reconnaissance et symptômes<sup>3</sup>

Très tôt, le *boroom xam-xam* (connaisseur) peut porter son diagnostic. Certaines matrones seraient capables de reconnaître le *nit ku bon* peu après sa naissance : « il a un cri particulier » ; « il a une figure claire » ; « il refuse de téter » ; ou bien : « il grossit et maigrit brusquement » ; « il grandit trop vite » ; « il se met à marcher à sept mois » ; « il a le sexe propre »<sup>4</sup> ; ou bien encore, il a une sorte de crise : « la

---

2. Voir chapitre sur les représentations de l'origine du *nit ku bon*.

3. Dans la seconde partie de notre article paru en 1965 dans *Psychopathologie africaine* (L'enfant *nit-ku-bon*. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Sénégal, 1965), nous avons présenté trois études de cas. Ci-après, J. Rabain présente l'analyse complète d'un cas de *nit ku bon*, observé dans son milieu familial. Ici, nous donnons les signes et les symptômes que l'on nous a présentés, comme pertinents dans une série d'entretiens généraux.

4. Il n'a pas de prépuce. Voir plus loin : présage que l'enfant n'a pas besoin d'une éducation et d'une initiation humaines.

chaleur l'étouffe, il tend les bras et puis il fait comme s'il était mort ».

Cependant, la majorité des informateurs s'accordent pour dire qu'on ne peut le reconnaître qu'après le sevrage (18 mois-2 ans)<sup>5</sup>. Dès le sevrage et pendant toute son enfance, il présente une série de caractéristiques et de symptômes facilement reconnaissables :

- il s'agit d'un bel enfant, bien bâti, aux gros yeux « blancs comme de la percale »<sup>6</sup>, au teint clair. « Il est plus beau que son père et sa mère » ; il est « *boroom bôt* » (quelqu'un qui attire les regards).

- Il baisse la tête que l'on dit, généralement, grosse.

- Il ne regarde jamais les gens en face, même pas ses camarades<sup>7</sup> : « On dirait qu'il a honte de regarder » ; son regard est dans le vide, ailleurs : « Il se regarde vers l'intérieur ». Comme dit l'informateur : « On ne peut jamais voir leur visage, ni leurs yeux, chaque fois que vous les regardez, ils ont tendance à cacher leur visage pour éviter que vous les fixiez ».

- Il ne parle pas ou parle très peu. Il ne se confie pas aux autres, il ne participe jamais aux conversations. On remarque une grande discontinuité dans son comportement verbal : « Il parle, puis soudain, il cesse de parler, il ferme sa figure, il se plie et il dit : je suis malade, alors qu'il n'a rien ».

- Il aime se retirer dans un coin, s'isoler de ses camarades. Il ne joue pas avec les autres, « il ne les taquine pas ».

---

5. L'informateur peut affirmer que le *burdo* ne se reconnaît qu'à partir de cinq ans : « Le moment où l'on peut distinguer pudeur, timidité (*kersa*) et honte (*gace*) ».

6. On dit aussi : *Bu yor-yore bôt yi dafay xonk(a)* : « à l'heure du *yor-yor* (10-11 h.) ses yeux sont rouges ». Cela est en relation avec son état émotionnel.

7. Un enfant bien élevé ne doit pas regarder les yeux dans les yeux. Il doit baisser le regard devant un adulte. Mais cela est le résultat de l'éducation.



Si jamais il participe aux jeux, « il est naïf », « il ne répond pas aux taquineries, ni aux coups qu'il reçoit ».

– Il a souvent de petites maladies : « Pendant trois jours il est grognon, il est malade, il fait fatiguer son père et sa mère et chacun pense que l'enfant ne l'aime pas ».

– Ses réactions se font à contretemps, d'une manière discontinue, inhabituelle : « D'un seul coup, il change de caractère » ; « Il se met brusquement à pleurer ou à rire » ; « Il est en train de faire quelque chose et d'un seul coup, il tombe, il se relève, il tombe comme les personnes qui ont des *rab*<sup>8</sup> ».

– Mais le symptôme principal, le signe le plus sûr pour le reconnaître est *son caractère réservé, sa retenue et son extrême sensibilité dans certaines situations*.

– *Dafay têtê bopam* : « toujours, il se retient, il se réserve » ; « ces enfants sont effacés » ; « il fait comme s'il avait honte » ; *nit u bopam* ou *nit ki ci bopam*, expressions qui signifient « un être qui est en lui-même, qui n'a pas de relations avec les autres ».

– Certaines occasions révèlent son caractère : « On l'amène dans un autre village, sans ses parents, il ferme les yeux » ; lorsqu'on organise une séance de tam-tam ou un palabre, il les évite soigneusement. L'enfant au dos pleure dès que la mère entre dans une foule ou dès qu'un étranger arrive à la maison.

– Parfois, on va plus loin : « Ils sont révoltés en eux-mêmes, alors ils sont réservés » ; *xol bi dafa ñaw* : « son cœur est laid » *i.e.* il est méchant, *xol bu naw* se dit de l'enfant qui reste seul et qui n'est jamais gai, dont on sait qu'il n'est pas content. *Dafay raglu* : « il est triste », c'est-à-dire : il est en colère.

– Tout ceci, semble-t-il, ne suffit pas encore pour dire avec certitude qu'il s'agit d'un « *nit ku bon* ». Il ne montre son vrai visage, ne se révèle entièrement que dans des situa-

8. Voir plus loin la définition de ce terme ; le *rab* est un esprit.

tions qu'il ressent hostiles à son égard. Il est bien difficile de prévoir celles-ci, car : « Quelque chose d'insignifiant peut lui causer un chagrin ineffaçable ». Comme on dit : « Il n'aime pas être détesté ». Quand on le gronde même légèrement, à plus forte raison quand on le punit, mais aussi, tout simplement quand on n'a pas assez d'égards pour lui : il ferme les yeux, il pleure, il se tait, il refuse toute nourriture, il peut devenir brusquement malade, *dafay sis* : « il est asocial »<sup>9</sup>. Il peut avoir les mêmes réactions quand il lui arrive d'assister à des scènes dites « violentes » : bagarre, dispute, accident de voiture, enterrement, etc. Mais ces émotions fortes, une brimade sévère, une forte punition peuvent aussi provoquer une véritable crise : il se met à pleurer et à crier, puis tombe par terre et gît immobile ; ou bien : « Si on le frappe, il peut rester un jour couché » « ou trois jours à pleurer ».

Mais ces épisodes peuvent prendre une tournure tragique et ici nous entrons, à moitié, dans les représentations : au lieu de rester immobile ou pleurer, *il peut mourir sur-le-champ* après une telle scène. Le « *nit ku bon* » est l'enfant qui peut mourir d'un moment à l'autre. La mort peut survenir n'importe quand, à n'importe quel endroit, sans préavis : « On les trouve morts, et pourtant ils n'étaient pas malades ». Si la mort n'est pas instantanée, une maladie grave se déclare et l'achève en quelques jours.

Nous verrons plus loin que cette possibilité de « partir » ou de « repartir » à chaque moment est le motif organisateur de toutes les données relatives au *nit ku bon*.

D'une fragilité extrême, l'enfant n'a pas, généralement, la vie longue. Très peu survivent, dit-on, à l'adolescence. Cette limite d'âge n'est pas arbitraire. A la fin de l'adoles-

9. Se rapporte en particulier à quelqu'un qui n'offre pas de bon cœur la nourriture à un étranger arrivant à l'improviste : « son cœur ne veut pas donner ».

cence, l'épreuve la plus dangereuse les attend : pour le garçon, c'est la circoncision ; pour la fille, c'est l'accouchement. Quant à cette dernière, ce ne sont pas les douleurs de l'accouchement que l'on rend responsables de sa mort, mais « la peur qui la saisit en voyant son placenta ». Aussi lui bande-t-on les yeux afin d'éviter cette émotion.

Il se trouve néanmoins quelques *nit ku bon* qui survivent à ces épreuves. Sur ce point, une certaine divergence apparaît entre les informateurs : peut-on maintenir la dénomination *nit ku bon* pour un jeune homme marié et pour une femme qui a dépassé au moins le cap du troisième accouchement ? Quelle que soit la réponse à cette question, certains décrivent l'adulte *nit ku bon*<sup>10</sup>.

Qu'il soit homme ou femme, le rescapé est une belle personne forte. L'homme est bien musclé, aime son travail, aussi est-il récompensé par de belles récoltes ; il parle peu et surtout « il ne parle pas de ce qui ne le regarde pas » ; il ne se mêle jamais des affaires des autres ; il mène une vie solitaire en cultivant son champ. Il garde parfois un certain nombre de ses anciens symptômes : tête baissée ; « regard qui ne se fixe pas » ; il est calme, hospitalier, généreux. Vieux, il devient respectable. En somme, il serait, à plusieurs égards, l'homme idéal. La femme est très belle ; on l'épouserait de préférence ; le dot est la même que pour toute autre femme ; dans son ménage, elle est « modeste, travailleuse », bonne mère de famille ; son regard, la tenue de sa tête peuvent trahir, comme chez l'homme, son origine. Par ailleurs, tout ne rentre pas tout à fait dans l'ordre : une

10. Il convient d'accueillir avec prudence la description qui suit. On comprendra qu'à ce niveau les attitudes et les représentations exercent une influence bien plus grande sur la description qu'au niveau de l'enfant. Du fait qu'il a survécu, signe de sa bonne volonté et de sa puissance, on attribuera au *nit ku bon* adulte certaines qualités qu'il est, peut-être, loin d'avoir. Tout ceci deviendra plus clair lorsque nous aurons décrit les représentations.

femme adulte nous dit : « Je suis *nit ku bon*, on ne me l'a pas dit, mais je le sais ; parfois pendant la nuit, je vois des choses et puis, je suis fâchée toute seule ».

On a pu repérer au cours de l'exposé qui précède la présence de certains éléments difficilement compréhensibles à l'intérieur d'un tableau pathologique somme toute assez cohérent et comparable à certains tableaux psychopathologiques occidentaux : le *nit ku bon* est beau, il a une grosse tête (tous les *nit ku bon* – et il y en a beaucoup – ne sauraient présenter ces traits) ; il meurt d'un moment à l'autre ; la femme meurt en voyant son placenta, etc.

## II. Représentations concernant l'identité de l'enfant

La question que les Wolof et les Lebou se posent au sujet de l'enfant *nit ku bon* est avant tout celle de son identité ou, plus précisément, celle de l'impossibilité de l'identifier.

La perception des difficultés de communication entre l'enfant et ses familiers poussera peu à peu l'entourage à émettre des *hypothèses* sur son origine, hypothèses qui, nous le verrons, ne recevront jamais de preuves.

Il convient d'évoquer ici une constatation importante issue de l'observation des enfants wolof et serer dans leur milieu familial : l'entourage cherche toujours par des commentaires, des incitations verbales, des questions et des suggestions à faire expliciter les désirs et les demandes de l'enfant comme si celui-ci était censé porter un vouloir et une conscience mûrs, mais cachés, semblables à ce que l'on est en droit d'attendre d'un adulte<sup>11</sup>. L'interrogation sur le *nit ku bon* s'inscrit dans ce contexte. Le problème est le suivant :

---

11. Ceci est valable jusqu'à l'âge de quatre-cinq ans. Après, un autre mode de relation s'établira entre l'enfant et son entourage. Ce problème est développé dans la seconde étude de cas (Daba) présentée dans notre article de 1965. Le lecteur intéressé peut s'y reporter (p. 403-420).

- un enfant manifestant des difficultés de communication, certaines anomalies de comportement et certaines particularités physiques, est présent dans la famille ;
- les désordres de la conduite et de la communication, pour les Wolof et les Lebou, ne peuvent pas s'expliquer par le jeu et les conflits des positions interindividuelles. L'individu est agi plutôt qu'il n'agit. La culpabilité est faiblement intériorisée ;
- pour l'interprétation et l'intégration de ces désordres, la culture dispose d'un éventail de représentations dont les chapitres principaux sont : la sorcellerie, la possession et l'agression par divers esprits et l'envoûtement.

Compte tenu de ces trois données, comment la culture situera-t-elle l'enfant *nit ku bon* ?

Il existe trois séries majeures de représentations à son sujet :

#### a) *Nit ku bon et rab*

Une première série de représentations veut que l'enfant *nit ku bon* soit possédé par un *rab* ou *soit lui-même un rab*.

Les *rab* (« animal ») sont des *esprits ancestraux* dont le lieu de rassemblement généralement admis est la pointe de Sangomar<sup>12</sup>. Invisibles, ils peuvent emprunter des formes variées, soit humaines, soit animales. Il existe trois états des *rabs* :

- Le *rab* errant, inconnu, qui recherche un lieu d'habitation et une personne qui lui fera des offrandes et des sacrifices, qui le « nourrira ». Pour arriver à leurs fins, ces *rab* errants investissent la personne, la rendent malade jusqu'à ce qu'une cérémonie complexe appelée *ndöp*<sup>13</sup> les

12. A l'embouchure du Saloum, près de la baie de Bathurst.

13. Nous avons décrit et analysé ailleurs ce rituel de possession : Zempléni A., La dimension thérapeutique du culte des *rab*. *Ndop, Tuuru et Samp*. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof ; *Psychopathologie Africaine*, 1966, II, 3, 295-439.

apaise et leur fixe un lieu d'habitation. Au cours de la cérémonie, on identifie le *rab* (ou les *rab*) du malade, et on construit l'autel domestique (*xamb*) dans lequel l'esprit résidera désormais et qui servira de lieu de culte.

– L'esprit ainsi identifié et domestiqué a un nom et un *bak* (chant-devise). Il est sexué et, s'il est un personnage humain, il peut avoir une profession (berger, pêcheur...) et certains traits de caractère. Maintenant, il est attaché à un lieu, quelques appâts de nourriture et le chant-devise suffisent pour le faire venir; il ne se manifestera plus qu'au cours des séances publiques de possession du *ndöp*.

– Enfin, le *tur* est un *rab* puissant qui a conclu autrefois un pacte avec le fondateur d'une lignée (généralement maternelle) ou avec le premier occupant du sol<sup>14</sup>. Les *tur* sont connus, fixés de longue date. Ils se sont alliés à toute la lignée ou à tout le village. Essentiellement protecteurs, leur nom est précédé du mot *mam* (couramment: grand-père ou grand-mère, mais au sens plus large: ancêtre). Ils reçoivent des sacrifices et des offrandes réguliers soit sur leur *xamb*, soit dans un endroit naturel sacré.

Le culte des *rab* est pratiqué, sous sa forme la plus pure, par les femmes lebou de la presque île du Cap-Vert, mais il est largement répandu dans tout le pays wolof et une partie du pays serer<sup>15</sup>.

Le *nit ku bon* est-il de substance humaine et simplement possédé par le *rab* ou est-il lui-même un *rab*? Certains de nos informateurs se sont consciemment posés cette question. Pour l'examiner de près, nous devons ouvrir une parenthèse.

14. Surtout les Lebou, avant d'arriver à leur actuel emplacement, ont dû parcourir plusieurs étapes: Djolof; Petite-Côte (Foundiougne-Joal); Diender; Cap-Vert.

15. Avec l'extension de la langue wolof, les «*rab*» semblent remplacer de plus en plus les *pangol*, esprits ancestraux authentiquement serer.

Si l'on veut saisir l'état d'esprit des Wolof et des Lebou lorsqu'ils parlent de personne et de *rab*, il convient de se reporter aux mythes d'origine des *rab*. Ceux-ci sont des mythes gémellaires. En voici le plus courant : l'aïeule a mis au monde un enfant de sexe mâle ou femelle. Le placenta (*and* : compagnon), s'est transformé en serpent. Celui-ci s'est introduit dans le creux d'un arbre ou s'est caché dans un grenier. Une calamité s'est abattue sur le village et le serpent a offert eau, fécondité, bonheur, chance... en contrepartie de la nourriture rituelle. Les hommes ont accepté le pacte et le *rab* s'est attaché au lieu.

Ce type de mythe présente le *rab* comme un doublet de l'enfant de l'ancêtre. Et, quoique peu vérifiable pour des généalogies précises, on admet que les descendants de l'aïeule sont « suivis » (*top*) par les descendants du *rab* primordial<sup>16</sup>. Il y aurait donc, en théorie, deux généalogies parallèles. En fait, comme le dit justement le docteur M. Diop<sup>17</sup>, le *rab* est, à la limite, une zone invisible, toujours actualisable de la personne : la séparation entre *nit* (personne) et *rab* n'est pas aussi radical que le veut le mythe.

Quelque peu arbitrairement, on peut isoler cinq sortes de liens entre personne et *rab* :

- *Identité totale* : l'enfant né avec des malformations importantes, l'hydrocéphale, l'enfant qui ne se développe pas (« qui a les os mous »), l'enfant en état de kwashiorkor avancé... sont considérés comme *dom u rab* ou *dom u jinne* (enfant de *rab* ou de *jinne*)<sup>18</sup> ; *dañu ko wêce* (« on l'a échan-

16. Les *rab* se marient et donnent naissance à des *enfants-rab*. Par ailleurs, il conviendrait d'utiliser ici le terme de *tur*. C'est pour éviter au lecteur le report au paragraphe précédent que nous disions « *rab* primordial ».

17. Neuropsychiatre au service de Fann. Exposé du 18 novembre 1964 dont le texte n'a pas été publié.

18. *Jinne* : Ils constituent une deuxième famille d'esprits, d'origine islamique. Nous ne nous étendons pas sur leur définition.

gé») dit-on de ces enfants. Autrefois, le guérisseur les renvoyait à l'expéditeur à l'aide de versets magiques dont nous donnerons un exemple qui s'appliquerait aussi, dans certains cas, au *nit ku bon*.

- *Surveillance protectrice et imperceptible* : le *rab* «suit» la personne, celle-ci n'en voit pas les manifestations extérieures et ne cherche pas à en tirer profit. Ici *borom rab* (possesseur, propriétaire, maître de «*rab*») veut dire à peu près : «une forte personne» et le contenu sémantique de *rab* est faible. Les membres des familles depuis longtemps affiliées à un *tur* sont «inspirés», «suivis» par celui-ci de la même manière protectrice.

- *La possession subite, investissement total de la personne* : *ku rab japp* («celui qui est attrapé par le *rab*»). Il n'y a aucun doute sur l'identité de la personne. Elle est envahie par l'esprit ; la crise de danse et de chant, la «chute»<sup>19</sup> constituent un signal : le *rab* veut cohabiter avec la personne. Le *ndöp* les aidera à conclure un pacte.

- *Modus vivendi* instauré à l'aide des rites appropriés (*ndöp*, *samp*) entre la personne, autrefois malade, et son *rab*, fondé sur un circuit d'échange tendu et individualisé : offres de nourriture (lait, mil, cola, sang et dans une certaine mesure le corps même du possédé pendant les crises rituelles de possession), d'une part ; promesse de santé, de bonheur, de protection... de l'autre. Là, non plus, il n'y a aucun doute sur l'identité de la personne.

- *Contrôle et utilisation du rab* : dans un rapport ambivalent de domination-soumission. *Boroom-rab* (ici, plutôt : maître de *rab*) au sens fort, le guérisseur, le connaisseur, par une humilité à moitié feinte, par l'appât de la nourriture et de la parole flatteuse, mais, parfois, en menant contre eux une lutte serrée, se rendent maîtres des *rab*. Là,

---

19. Terme final de la crise de possession. Syncope.



non plus, pas de doute sur l'identité de la personne, mais une ombre de sorcellerie.

Où situer le *nit ku bon* par rapport à ces pôles ? D'aucune façon parmi ceux qui peuvent être, comme des chèvres innocentes, « attrapés » par les *rab*. Ni parmi ceux qui, après les cérémonies d'usage, ont simplement normalisé leurs rapports avec le *rab*. Mais il est difficile d'aller plus loin :

– un guérisseur nous dit : « C'est quelqu'un qui est venu là pour regarder. C'est un *gir u rab* (*gir* : race, lignée ; ici, plutôt : espèce). Il y a des *gir u nit* (personne) et des *gir u rab* comme des *gir u fas* (cheval). Le *nit ku bon* c'est comme quelqu'un qui ne trouve pas sa parenté. Comme une personne qui a quitté un village pour habiter ailleurs ».

– *Ku joge ci rab* (celui qui arrive de chez les *rab*) nous dit une autre *boroom xam-xam*, elle-même mère de plusieurs enfants *nit ku bon*. Elle ajoute : « Ils retournent à Sangomar<sup>20</sup> et ensuite ils reviennent ».

– Ou bien : « Le Bon Dieu a donné une connaissance aux *rab*. Ils ne respirent pas, ils expirent seulement<sup>21</sup>. Ils sont comme des nains. Ils ont une longue barbe et beaucoup de cheveux. Ils se marient à des femmes qui ont un teint clair. Parfois, on dit que leur enfant est le *nit ku bon* ».

« Il ne doit pas aller en mer et passer à côté de Sangomar. Il sera attiré par les chants et les danses des autres *nit ku bon*. Il quittera ».

Ces témoignages tendraient à prouver que le *nit ku bon* est tenu pour un *rab* en chair et en os : ce n'est pas un *nit*, c'est un *dom u rab* (enfant de *rab*). En fait, certains informateurs ne sont pas d'accord :

20. Sangomar : voir plus haut : lieu de rassemblement des *rab*.

21. Les *rab* ont bien souvent une valence aquatique. La pièce centrale de l'autel domestique qui leur est construit est une jarre remplie d'eau et de racines.

- « Ils ont des *rab* seulement ».
- « Si l'accouchée est *nit ku bon*, ses *rab* vont accourir pour voir le sang qui a coulé à l'accouchement ; on doit marquer le front de la femme d'une croix de suie de marmite (*rôn*) pour que les *rab* ne la reconnaissent pas. Sinon, les *rab* lui feront du mal, car elle verse son sang, n'importe où, sans leur demander leur autorisation ».

Cette incertitude, malgré le but clairement indiqué de l'incantation et malgré les ruses du guérisseur, se lit dans le *jat*<sup>22</sup> suivant :

*Jat* pour empêcher le *nit ku bon* de voir ses camarades<sup>23</sup>.

Ce *jat* sert à « fermer les yeux du *nit ku bon* », à effacer les tentations, les visions qu'il peut avoir pendant la nuit<sup>24</sup> et à l'empêcher de suivre ses camarades, c'est-à-dire de mourir.

Le guérisseur amène l'enfant au milieu du village et l'attache au pied d'un arbre. Il fait sept fois le tour de l'arbre, prélève une pincée de sable dans les traces de l'enfant, il en fait un *cawri*<sup>25</sup> et il dit<sup>26</sup> : « *Bissimilāhi Rahmāni Rahimi Alhamdulilāhi rah, rah, rah, rah, rah, rah, rah*<sup>27</sup> *Bissimilāhi* toi, personne-ci, ferme tes yeux

22. Les guérisseurs, les connaisseurs et les marabouts du Sénégal réservent une place prévalente à la parole récitée dans leurs techniques thérapeutiques. Un *jat* est un verset magique (par opposition aux *laya*, versets coraniques) prononcé d'une manière très cadencée. Il est étroitement articulé avec le rite de guérison proprement dit. Au cœur même de leurs connaissances, les guérisseurs les livrent difficilement. Nous emploierons plusieurs fois, faute de mieux, le verbe « diatter », car « réciter » serait insuffisant : le guérisseur, tout en récitant, se met lui-même au rythme de ses paroles : se balance, masse, caresse le corps du malade...

23. Sous-entend : ses camarades de Sangomar.

24. Voir plus loin : le *nit ku bon* a de la puissance et de la connaissance, il est voyant.

25. Amulette ronde portée attachée au cou.

26. Pour alléger l'article, nous donnerons le texte wolof des *jat* en note.

27. *Bissimilāhi Rahmāni Rahimi* : « Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux ». Nous ne traduirons pas ses paroles inaugurales qui

jusqu'à ce que tu deviennes adulte. Après tu regarderas toutes les personnes. Si tu es destiné à être une bonne personne, tu dois prendre exemple sur tes parents ; ta mère avait fermé les yeux jusqu'à te mettre au monde ; et puis, elle a regardé ; ton père avait fermé ses yeux jusqu'à t'avoir, et puis, il a regardé<sup>28</sup>. Donc, toi aussi, ferme tes yeux jusqu'au moment où tu auras des enfants<sup>29</sup>. Après tu regarderas.

« Moussa<sup>30</sup> écoute les conseils ! Moussa ne regarde pas l'Est ; ne regarde pas l'Ouest ! Ne regarde pas ceux-là *dont tu sais qu'ils ne sont pas des personnes*, ou bien ceux-là qui *ne ressemblent pas à des personnes* ! Moussa, quoi que tu regardes en dehors de moi, tu es sur le mauvais chemin. Moussa, ne suis pas ceux dont tu sais qu'ils ne sont pas aussi forts que toi<sup>31</sup> ! Moussa, tu es meilleur qu'eux ! Ils ne sont pas toi et tu n'es pas eux<sup>32</sup>. Là où tu es vaut plus que l'endroit où ils sont.

« Tu es fils d'Adam, mais eux, ils ne le sont pas. Toi, tu es une créature, mais eux, ils ne sont pas des créatures<sup>33</sup>.

sont le commencement du Coran, par lesquelles le guérisseur débute toujours son *jat*. A la limite, ils ont la même fonction que le signe de croix chez les catholiques. *Alhamdulillah* : « Je remercie Dieu ». *Rah* : le guérisseur avoue ne pas pouvoir expliquer la signification de cette syllabe sept fois répétée.

28. Ce serait, d'après le guérisseur, un simple mensonge pour persuader l'enfant.

29. Nous rappelons que le mariage, pour le garçon, et généralement le troisième accouchement pour la fille, sont les limites à partir desquelles le *nit ku bon* peut être considéré comme sauvé. Après, cette dénomination perdrait sa valeur.

30. Nous avons choisi, arbitrairement, ce prénom wolof pour remplacer le terme de *diw* qui signifie « la personne en question », « l'intéressé ».

31. Ce serait encore une flatterie, toute tactique, du guérisseur pour amener l'enfant à choisir.

32. Expression courante dans les *jat* pour dire : « Vous n'êtes pas de la même origine, de la même essence ».

33. *Mbindéf* : créature au sens large. Ici, cependant, ce mot ne s'appliquerait qu'aux personnes humaines.

«Toi, tu es propre ; eux, ils sont sales. Toi, tu es beau ; eux, ils sont laids. Toi, tu as une connaissance, et eux, ils ne connaissent rien<sup>34</sup>.

«Toi, tu as une mère, et eux, ils n'ont pas de mère. Toi, tu as un père, et eux, ils n'ont pas de père. Toi, on t'aime, et eux, personne ne les aime.

«Toi, Moussa, ferme tes yeux, parce que si tu les regardes, tout ce que tu avais ira chez eux et tout ce qu'ils avaient viendra chez toi<sup>35</sup>.

«Moussa, ferme tes yeux. Ferme tes yeux complètement<sup>36</sup> et ne cligne pas de l'œil<sup>37</sup>. Ferme tes yeux complètement<sup>38</sup>».

Bien que la référence ne soit pas explicite, «eux», «ils» désignent les *rab*, «camarades» du *nit ku bo*<sup>39</sup>.

34. Même exagération du guérisseur que plus haut, car, bien évidemment, les esprits ont une connaissance (*xam-xam*).

35. Ils seront beaux, propres, savants, etc., et tu seras laid, sale, ignorant.

36. *Gömmöl fatūs* : On pourrait aussi traduire : «serre tes yeux», plus fort que *gömmöl* seul.

37. *Xap-xapal* : faire semblant de ne pas regarder, mais relever, en cachette et périodiquement les paupières.

38. Voici le texte wolof : *B.R.R. Alhamdulilāhi, rah* (sept fois) *B., yow nit ki gömmöl ba mag sogā xōl nit ku nek, war nga roy ci say wājur bo nare bāx, sa ndey dafa gömmōn ba am la, sogā xōl, sa bay dafa gömmōn ba am la, sogā xōl, kōn diw, yow it gömmöl ba am dōm, sogā xōl, diw degöl ndigal diw bul xōl penku, bul xōl sōwu, bul xōl ño xamni dunu nit mbā meluñu ni nit, diw ko xōl ku dul man awō yōn bu bāx, diw bul top ño xamni yā lēn man, yā lēn gōn(a) bāx, duñu yow te yow it dō ñōm fi nga nek mō gōn, fa ñu nek, yow dōm i Adama nga wāye ñōm duñu dōm i Adama, yow mbindēf nga te ñōm duñu mbindēf, yow danga set te dāño tax, yow danga rafet te ñōm danō naw, yow danga am xam-xam te ñōm xamuñu dara, yow am nga ndey te ñōm amuñu ndey, nga am bāy te ñōm amuñu bāy, yow ñu bögg(a) la te ñōm kenn buggu len, yow diw gömmöl ndax bo, len xole lu nekkon ci yow dem ci ñōm, lu nekkon ci ñōm ñow ci yow diw gömmöl fatūs te but xap-xapal, gömmöl fatūs.*

39. Un texte ultérieur en témoignera : cf. le *jat* destiné à «découvrir le *nit ku bon* qui se cache en prenant l'aspect d'un *nit ku bax* (une bonne personne)».

Mais le guérisseur ne situe pas entièrement l'enfant du côté des *rab*. Si c'était le cas, il ne prononcerait pas le *jat*. Parallèlement à son effort bien compréhensible et poussé à l'extrême de faire admettre au *nit ku bon* qu'il est une personne humaine, l'on perçoit une incertitude de fond quant à l'identité de l'enfant.

En résumé, il nous semble juste de situer le *nit ku bon* sur une échelle étendue allant du simple *borōm rab* à l'extrémité de « l'enfant échangé ». Les conduites, les attitudes, les caractéristiques physiques de l'enfant déterminent la zone où l'interprétation, souvent latente, non explicitée, s'arrête. Ceci ne peut, cependant, vider de son sens la phrase la plus fréquente des informateurs : « Le *nit ku bon* est un étranger, il vient faire une visite et, après, il retourne. C'est un étranger parmi nous ». On peut formuler une hypothèse au sujet de l'évolution de cette interprétation : au fur et à mesure que sa survie semble assurée, qu'il entre dans l'échange en se mariant, le *nit ku bon* s'affirmerait de plus en plus comme *nit* (personne humaine) et, par voie de conséquence, deviendrait *borōm rab* au sens fort <sup>40</sup>.

### b) L'ancêtre réincarné

Un deuxième ensemble de représentations, plus fréquent en milieu serer mais aussi largement présent chez les Wolof et les Lebou, voit dans l'enfant *nit ku bon* un ancêtre réincarné <sup>41</sup>. Avec les *rab*, ce sont les représentants des lignées

---

40. Certaines études de cas que nous avons faites vérifieraient cette hypothèse. De même, voir plus loin, les pouvoirs que l'on accorde généralement au *nit ku bon*. Il est vrai que ce processus, s'il s'avère exact, bascule le *nit ku bon* dans une autre position culturelle aux connotations de marginalité, de sacré et aussi de sorcellerie (le *borōm rab* au sens fort).

41. Cette croyance n'est pas, bien entendu, réservée aux seuls enfants *nit ku bon*. En milieu serer et lebou surtout, nous avons recueilli une série d'informations qui laisse entrevoir l'extension de cette croyance. Une série continue semble mener d'une croyance diffuse au retour des ancêtres

d'esprit homologues aux lignées humaines qui reviennent. Ici, c'est l'ancêtre lui-même qui est de retour.

Il choisit, qu'il soit homme ou femme, un descendant mâle de la famille et il revient dans le sein de sa femme<sup>42</sup>. Chez les Lebou, pour identifier de quel ancêtre il s'agit, on présente à l'enfant *nit ku bon* divers objets ayant appartenu aux défunts. L'objet choisi déterminera l'identité de l'ancêtre. Un informateur serer raconte : « Il y a eu un enfant (*nit ku bon*) qui ne voulait pas dire "papa" à son père. Il grandissait. Au moment de sa mort, il a dit : "Je vais dire maintenant pourquoi je ne voulais pas dire 'papa' à mon père : parce que mon père était mon fils" ». Dans cet ordre d'idées, la naissance du *nit ku bon* peut sanctionner la mauvaise conduite du père envers le grand-père : « Je ne donne pas à manger à mon père, je l'insulte et avant de mourir, il me dit : "Je vais me venger" ; alors, il renaît sous la forme d'un beau garçon et il meurt ». Mais, il n'est pas nécessairement son propre grand-père, ni nécessairement porteur d'intentions vindicatives. Il peut être un ancêtre plus lointain qui revient pour « parer à un danger » qui menace la famille ou pour augmenter la puissance de celle-ci. Ou bien alors, et c'est sans doute la représentation la plus fréquente, il revient avec un désir obscur de « voir » ce qui se passe parmi ses descendants. Ses grands yeux « blancs comme la percale »

---

jusqu'à l'enfant *nit ku bon*. D'après un informateur lebou : « L'enfant est toujours un égal ; quand on voit l'enfant, on voit toujours l'aïeul ; même si on le corrige, on se demande toujours ce qu'on fait. On demande pardon. Si on voit un comportement qui sort de l'ordinaire, on lui laisse ses chances en se demandant si ce n'est pas un retour ». Le trait différentiel, dans notre cas, c'est que l'enfant revient avec toute la connaissance de l'ancêtre, souvent dans un but précis, ne s'intègre pas à la société et, à chaque moment, il est prêt à « repartir ».

42. Chez les Wolof, le système de filiation est bilatéral à prépondérance masculine.

cherchent une qualité humaine qui répond à son propre *jiko* (caractère, personnalité, ensemble d'habitudes).

« Ce *jiko* est entre l'enfant, la mère et le père ; il cherche un *jiko* chez le père, s'il ne le trouve pas, il repart. Mais : on ne sait pas exactement quel *jiko* il veut, il n'arrive pas à le dire ». Et sans connaître son propre *jiko*, à lui, on ne peut pas le satisfaire :

« *Jiko, cābi rek la am, borōm mō ko am* ». (Le *jiko* n'a qu'une clé (et) c'est le propriétaire qui l'a).

Les *borōm xam-xam* cherchent donc à savoir qui il est, quels étaient ses goûts, ses habitudes, sa manière d'être. C'est encore une fois un *jat* qui nous servira pour illustrer cette quête de la personnalité de l'ancêtre réincarné :

« *Jat* pour reconnaître le membre de la famille qui est revenu ».

Procédé : il faut « diatter » l'enfant vers l'âge de neuf ans. « Tu le gardes chez toi et tu le « diattes » chaque matin, pendant quarante jours<sup>43</sup>. Là, il te montrera qu'il était tel membre de sa famille avec tel ou tel caractère ».

« *Bissimilāhi*, je cherche à savoir, *Rahmāni* quelque chose, *Rahimi* sur cette personne qui était absente pendant longtemps et qui est revenue de nouveau. (C'est) pour savoir ce qui lui déplaisait là où il était et ce qui lui plaît ici où il est revenu. *Salali Mohamed, Valali Mohamed*<sup>44</sup>.

« Moussa, c'est à cause de toi que je suis ici ! C'est pour toi que je suis ici ! Moussa, que je sache tout ce qui te déplaît ! Moussa, que je sache tout ce qui te plaît ! Moussa, que je sache tout ce que tu veux ! Moussa, que je sache tout ce que tu ne veux pas !

« Moussa, ne regarde personne ! Regarde-moi ! Moussa, si tu as faim, moi j'aurai faim. Moussa, tu es moi, je suis toi. Moussa, toi, c'était toi qui était ici pendant longtemps

43. Apparemment une concession à la valeur symbolique des nombres.

44. Paroles du Coran ; il demande aide et protection au prophète.

et puis tu es parti. Donc je veux que tu me dises comment tu existais autrefois.

« Moussa, comment tu parlais ? Moi, j'étais sourd<sup>45</sup>.  
Moussa, comment tu mangeais ? Moi, j'étais aveugle.  
Moussa, comment tu marchais ? Moi, je te tournais le dos.  
Moussa, montre-moi ton Islam<sup>46</sup>, moi, j'étais infidèle.  
Moussa, dis-moi ce que tu rejettes (ce que tu n'aimes pas),  
moi, je ne le savais pas. Moussa, montre-moi ce que tu  
veux (ce que tu aimes), moi, je ne le savais pas.

« Moussa, là où tu es parti, nous ne nous sommes pas accompagnés. Moussa, c'est toi seul que je regarde ! C'est toi seul que j'écoute ! C'est toi seul que j'observe ! Moussa, montre-toi !

« Moussa, remue-toi, parce que si le coq est seul dans le *wolu*<sup>47</sup>, il creuse avec une seule patte<sup>48</sup>. Donc, Moussa, toi (qui es également) seul du côté de ta mère et du côté de ton père, montre-leur qui tu es<sup>49</sup>.

« Dieu, toi, je te demande : tout ce que je cherche à voir sur Moussa, que je le vois ! Tout ce que j'écoute de lui, que je l'entende<sup>50</sup> ».

45. Le *borōm xam-xam* évoque son ignorance quant au personnage de l'ancêtre.

46. *Wonn ma sa lislam* : « Montre-moi ton Islam » : la façon dont tu priais, faisais le jeûne, allais à la mosquée...

47. *Wolu* : endroit où l'on pile le mil, où le son s'éparpille par terre.

48. Le coq, quand il est seul dans le *wolu*, creuse la terre avec une seule patte, car « il n'a pas de concurrents qui le gênent ». Cette image se rapporte, bien entendu, à la manière dont le coq cherche les graines quand il est seul.

49. Affirmation finalement assez obscure : se rapporte-t-elle au fait que le *nit ku bon* est enfermé chez le guérisseur ? S'agit-il d'une allusion lointaine au *dōm u yaradal* ? (voir plus loin : enfant venant après une série de frères et de sœurs décédés en bas âge). Le guérisseur qui nous a donné ce *jat* prétend qu'il s'agit encore une fois d'une sorte d'invention pour faire parler le *nit ku bon*.

50. Voici le texte wolof du *jat* : *B. may wut(a) xam, Rahmāni ci nit ki demōn ba yage mu delusi ba xam lu ko naxādi fa mu nekkōn ak lu ko nēx*



c) «*Dōm u yaradal*»

Un troisième groupe de représentations applique la dénomination *nit ku bon* à certains *dōm u yaradal* (enfant de *yaradal*). Les *yaradal* sont des mères qui ont perdu successivement plusieurs enfants. Les garçons et les filles qui se sont succédés seront considérés alors comme les réapparitions d'un seul et même enfant qui « ne fait que revenir ». Celui ou celle qui survit est *dōm u yaradal*<sup>51</sup>. Il est particulièrement exposé à devenir *nit ku bon*, mais *ne le devient pas forcément*. Cette croyance s'explique aisément : en un sens, le *dōm u yaradal* est obligatoirement *nit ku bon*, car il a déjà plusieurs fois faussé compagnie à sa mère, donc capable de mourir pour un oui ou un non, sur sa propre décision. Or, la caractéristique principale du *nit ku bon*, c'est bien ce pouvoir de suicide. Ceci dit, le *dōm u yaradal* peut présenter ou ne pas présenter, selon le cas, le tableau clinique que nous avons décrit plus haut.

---

*ci fi mu delusi Sālāli Mohamed Valāli Mohamed, diw ya tax ma nekk fi, diw yow lā fi nekkel diw lu la nuxadi, nā ko xam, diw lu la nēx yom nā ko xam, diw lō bögg(a) nā ko xam, diw lo bān nā ko xam, diw bul xōl kenn xōl ma, diw bō xife, man dinā xif, diw va di man, mā di yow, diw yow yā fi nekkōn ba yagg(a) ngā dem kon bögg(a) nā ngā wax ma nō fi nekkewōn, diw nō dān waxe man dama tōxōn, diw nō dān leke, man dama gumbewōn, diw nō dān doxe, man dama la dān wonn gannāw, diw wonn ma sa listām, man yefērāwōn, diw wonn ma sa mbañ, man xaumakawōn, diw wonn ma lō bögg(a) man xaumakawōn, diw fo dān dem, man dāunu and(a), man diw yow rek lay xōl, yow rek lāy deglu, yow rek lāy nemi-ku, diw, wonnūl, diw yengatul ndax bu ginār wētē ci wolu göse ak ben(a) tank kōn diw, yow rek ak sa neg u ndey, yow rek ak sa geño bāy, kōn wonn lēn yā di kan, Yalla, yow mangi lāy ñan lu ma xōl ci diw nā ko gis, lu ma deglu ci mōm nā ko degg.*

51. On dit aussi de cet enfant : « Il meurt et il laisse sa mère enceinte » ; « il peut abandonner la femme et en suivre une autre » ; « si on arrive à l'attraper, c'est fini pour cette femme-là, mais il peut passer sur une autre femme de la même famille ».

Le *dōm u yaradal* est un enfant qui «surpasse». Il peut être dangereux pour son cadet. On dit de lui : «*Dafa ko jital*» (il le fait précéder), que l'on pourrait traduire : «Il se fait précéder par son jeune frère ou sa jeune sœur dans la mort»; «Il peut empêcher leur naissance». Par la médiation des *dōm u yaradal*, il est possible d'établir une connexion entre *nit ku bon* et jumeaux. Chez les Wolof, l'un des jumeaux est tenu pour plus fort que l'autre : *mō ko öpp bop* : «c'est lui qui a la tête plus grande» i.e. c'est lui qui a plus de connaissances. Comme les *dōm u yaradal*, il peut précipiter son frère ou sa sœur dans la mort, ou simplement «il peut lui faire du mal». La signification de cette connexion apparaîtra plus loin dans notre exposé. Il est intéressant de signaler ici qu'un tableau très semblable à celui du *nit ku bon* a été relevé par G. Devereux chez les jumeaux mohave<sup>52</sup>.

Les trois registres que nous venons de présenter font preuve d'une apparente diversité. Par l'intermédiaire d'un quatrième – qui n'est que l'aboutissement logique des trois premiers – il est possible d'établir une structure sous-jacente commune.

#### d) L'enfant suicidaire

Le *nit ku bon* est un enfant qui a de la *puissance* et de la *connaissance* :

– En tout premier lieu, il possède la suprême connaissance, celle de la mort. C'est, invariablement, *l'enfant qui peut décider de sa propre mort*. Le pouvoir de se suicider est le

52. G. Devereux : *op. cit.*, p. 348-356 (*Suicide of twins*) : «... their belief that twins are abnormally susceptible to both real and imagined slights and are therefore prone to "make themselves sick and die"; ... they sometimes take some unreasonable dislike to an inoffensive person and avert their face whenever that person approaches them; ... until they contract a marriage, they are not fully committed to human existence; ... they are treated in an exceptionally considered manner...».

fondement même du statut du *nit ku bon*. « S'il veut mourir, il meurt ; s'il veut rester, il reste ». Il est maître de sa destinée dès la naissance. Néanmoins, ce pouvoir est à double tranchant : « Il a une connaissance qui lui vient de la naissance. Il peut tout. C'est à cause de cette connaissance qu'il meurt vite ; la plus grande connaissance est de savoir mourir ». Dans ce passage apparemment contradictoire, un autre motif est précisé : il a une connaissance telle, qu'il en meurt. Comme on dit : « Il n'a pas la tête assez forte pour supporter toute la connaissance qu'il a ». Cet aspect est rarement évoqué.

— Lorsqu'il est représenté comme un ancêtre réincarné, on lui accorde explicitement une double intelligence. « Il cumule deux âges : le sien propre et celui de l'ancêtre, et il cumule deux connaissances : celle de "l'ancienne génération" et celle de "la nouvelle génération" ». Un dicton peut s'appliquant au *burdo* montre bien de quoi il s'agit :

« Samba est plus long que Samba mais il est dominé par Samba ». A quoi il faut répondre, d'après l'informateur : « La route est plus longue que l'arbre, mais elle se trouve sous l'arbre », ce qui veut dire : « Chez le *burdo* la première vie a été plus longue que la seconde, mais aujourd'hui, bien qu'il soit enfant, c'est la deuxième vie qui domine parce qu'elle est plus récente. Elle renferme la première et la deuxième ».

Ce motif réapparaîtra lorsque nous parlerons des attitudes : le *nit ku bon* peut « décider de mourir » parce qu'il se voit traité comme un enfant, alors qu'il est plus savant qu'un vieillard.

D'une manière peut-être plus vague mais significative, on dit, en wolof, de cet enfant qui se tient toujours assis et qui ne parle pas : « *Ki say-say la, ki borōm kōr gi la* » : « celui-là est un *say-say*, celui-là est un chef de famille » (*say-say* est une insulte et veut dire à peu près : « voyou » ; *borōm kōr* exprime également l'idée de « maître dans la concession », homme adulte, responsable).

– La connaissance du *nit ku bon* est presque toujours présentée comme « personnelle », indisponible pour la société : « Dans son intérieur, il sait qu'il a de la connaissance » ; « Il se connaît lui-même. Il est capable de voir son ombre dans la glace » ; « Les *nit ku bon* ont une connaissance entre eux. Ils ne nous disent pas. C'est comme un maure qui veut apprendre le français. Il ne pourra jamais le savoir vraiment. Ce sont des gens que nous ne pouvons pas comprendre ». On dit à quelqu'un qui a une connaissance et qui la garde pour lui-même : « *Yow dangā bon, yow nit ku bong* » (toi, tu es mauvais, tu es un *nit ku bon*).

– Il « voit » ; on dit de lui : « *Du gis dara* » (il ne voit rien) et « on sait tout de suite qu'il a vu quelque chose ». Il voit décès et baptême, malheurs et bonheurs futurs. Il peut dire brusquement à sa mère : « Maman, il ne faut pas sortir aujourd'hui », la mère restera chez elle. Il voit au-delà des gens, il voit les *jinne*. Il peut protéger sa famille des *dömm* (sorcières), car il les voit. Il prévoit la mort des autres : il fait les gestes de la personne qui va mourir (*nit ku rep*)<sup>53</sup>. Il prévient lorsque des étrangers arrivent. Il peut prévoir la pluie, mais il peut, aussi bien, l'empêcher de tomber. Il est capable de bilocation (chez les serer) : on vient de le voir dans un village et aussitôt, on le signale dans un autre.

Sa science peut être estimée à tel point que le *borōm xam-xam*, soucieux de perfectionner ses connaissances, n'hésite pas à lui demander son savoir concernant les esprits, les sorcières, les procédés d'envoûtement, les anges...

Le *jat* suivant est destiné à soutirer ces connaissances au *nit ku bon*. Après l'avoir récité, le connaisseur « crache le *jat* »<sup>54</sup> dans du lait caillé, passe le récipient huit fois autour de la tête de l'enfant, puis il lui donne le lait à boire.

53. *Nit ku rep* : une personne qui « attire la mort », qui va au-devant de la mort, qui doit, de toute façon, mourir.

54. La salive est le véhicule des paroles prononcées.

« *Bissimilāhi*, je tourne le dos à Yalla qui t'a créé et je me détourne de son prophète<sup>55</sup> grâce à qui tu as été créé, parce que, à moi, tu me suffis, en tout sens. Moi, Abdoulaye<sup>56</sup>, je t'ai saisi avec mes quinze mains ; je ne connais pas celui à qui tu ne suffis pas ; mais à moi, tu me suffis. Je ne connais pas celui à qui tu ne plais pas ; mais à moi, tu me plais. Toi, Moussa, je te demande de te souvenir à chaque moment que quelqu'un se suffit de toi. Tes pères me suffisent, tes grands-parents me suffisent. Donc, Moussa, tu me suffis.

« Moi, Abdoulaye, que rien ne m'échappe en ce qui concerne (ce qui se passe chez) les *jinne*<sup>57</sup>, les *seytāne*<sup>58</sup>, les anges, si tu en connais quelque chose – les *dömm*<sup>59</sup>, le mauvais œil, la mauvaise langue, la mauvaise plume<sup>60</sup> –

55. C'est dire à quel point le *borōm xam-xam* est désireux d'obtenir les connaissances du *nit ku bon*. Il est rare que les marabouts aillent jusqu'à cette extrémité. Renier Dieu et son prophète, explicitement, est, il va de soi, un acte extrêmement grave.

56. Chaque fois qu'il cite son nom, nous désignons le marabout par le prénom wolof Abdoulaye.

57. *Jinne*: Cf. plus haut. Esprits de provenance islamique, de forme, de taille, de couleur variées, souvent des figures humaines, impressionnantes, vivant à l'écart des hommes, que le marabout peut évoquer en récitant certains versets arabes et en faisant du *sikar* (égrener le chapelet). L'orthodoxie musulmane postule que les *jinne* n'attaquent jamais sans être attaqués ou dérangés. Lorsque l'homme les aperçoit, il devient *jomi* (sidéré, étonné, désorienté, hébété).

58. *Seytāne*: Esprits malfaisants de même origine que les *jinne*, qui, affirme-t-on, se sont refusés à s'incliner devant Adam lorsque Dieu le leur a présenté. Principe de mal, au sens plus large ; au Sénégal, on se sert souvent de la notion de *seytāne* pour interpréter toutes sortes de mauvaises conduites.

59. Sorcier-anthropophage ; « mangeur d'âme ».

60. *Xalima bu āy*: « la mauvaise plume », se réfère aux écritures arabes, aux *xatim* (carré magique) et à tout *bind(a)* (écriture) par lequel le marabout « travaille », en bien ou en mal, ses clients et leurs interlocuteurs.

parce que, si tu vois que tu me suffis<sup>61</sup>, (c'est que) moi, je ne sais rien sur tout ce qui concerne l'écriture<sup>62</sup>.

«Moussa, dis-moi de venir chez toi chaque fois que je suis inquiet, que j'ai peur<sup>63</sup>. Sois moi, je suis toi ! Sois mon tout, je suis ton tout !

«Moussa, je ne crois plus aux *xarbāx*<sup>64</sup>, c'est aux *xöröm*<sup>65</sup> que je crois. La foi (en Dieu), je te la vends, achète-la ! Moussa, à partir d'aujourd'hui, tout ce que tu me dis, me suffit. Où que tu m'appelles, je te répondrai.

«Moi, je te demande une seule chose : que je connaisse tout ce qui n'est pas *nit* (personne humaine) et tout ce qu'ils (ces êtres) font.

«Que je connaisse ce qui est arrivé ! Que je connaisse tout ce qui doit arriver !<sup>66</sup>».

61. C'est-à-dire : «Je n'ai plus aucune relation avec Dieu».

62. Le guérisseur qui nous a donné ce *jat* est un *jabarkat* (guérisseur qui peut être musulman, mais dont les procédés sont animistes, qui ne travaille pas avec les écritures).

63. Par ex. : «un *dömm* s'attaque à moi», «je rencontre un guérisseur plus fort que moi...».

64. *Xarbāx* : corps de science mystique se tenant dans la voie tracée par Dieu.

65. *Xöröm* : opposé à *xarbāx* ; corps de science en dehors de l'Islam, tels que le culte des *rab*, le fétichisme proprement dit, la manipulation des racines, des poudres, des cornes sans demander la bénédiction et la permission de Yalla.

66. Le texte du *jat* en wolof : *B. may dödu Yalla mi la sakk, di dödu Yonentam ki tax mu sakk la ndax, man doy nga ma ci gep wet, man diw japp nā ci yow ak sama fuk i loxo ak jurōm, man xauma kō doyul, wāye man doy nga ma, man xauma ku saful, wāye man saf nga ma, yow diw mangi lay nān sāsunekk ngay fateliku ni am nga kō doy, say bāy doy ma say mām doy ma, kōn diw doy nga ma, man diw bu ma dara rec ci lu jōm ci jinne, ci lu jōm ci seytāne, ci lu jōm ci malāka, bō ko xamē, ci lu jōm ci dömm, bōt bu āy, lamiñ bu āy, xalima bu āy, ndax man so gisē ŋga doy ma, man dama xamul dara ci lu jōm ci bind(a), diw ne ma fu ma jāxle nā ŋow ci yow, dōnal man may yow, donal sama lep, may sa lep ; diw gōmōtuma xarbāx, xöröm la gōm diw ngōm gi ma lay jāy, jend(a) ko, diw*

Ainsi, le guérisseur conclut un véritable pacte avec cet enfant savant et puissant. Il faut remarquer l'accent mis dans ce *jat* sur la nécessité de se détourner des voies de Dieu pour accéder aux connaissances du *nit ku bon*. A notre sens, ce n'est qu'une des façons de concevoir la puissance du *nit ku bon* qui n'est pas forcément maléfique. Celle-ci peut s'accomplir dans le respect de Dieu.

Pénétré ainsi de *xam-xam*, il peut devenir un grand homme : « On pense aussi que les grands saints (*waliyu*) sont des *nit ku bon* » ; il sera guérisseur : « Il peut soigner beaucoup de maladies, il est *nit ku bon*, il a reçu le pouvoir de soigner ». D'une façon générale, il aura toujours de la chance : « Il aura de belles récoltes » ; il deviendra un homme « savant, important, recherché » ; « il pourra devenir député, ingénieur, technicien »...

\*

\* \*

L'ensemble des données que nous venons de présenter permet de tenter une définition provisoire du *nit ku bon*.

Dans ces données, le problème de l'identité de l'enfant occupe, nous semble-t-il, la position centrale. Le *nit ku bon*, quelles que soient les formules particulières pour l'exprimer, est représenté comme un être non identifiable à l'intérieur de la société humaine. Que faut-il entendre par là ? Certes, il ne s'agit pas d'un être totalement opposé au *nit*, à la personne humaine. Les interprétations concernant son identité (*rab*, ancêtre) doivent être traitées comme des hypothèses auxquelles la culture, prise de court par la nature énigmatique et déroutante du *nit ku bon*, accorde plus ou moins sa foi.

---

*lu wēsu tey man lō ma wax doy na ma, fō ma wō, man dinā la uyu; man lima lay nān len rek la, lep lu dul nit, lu mu def, man nā ko xam, nā xam lu xew ak luy bögg(a) xew.*

Ceci dit, la culture – aussi bien que nous-mêmes – tend, dans un mouvement inconscient vers la cohérence interne de ses systèmes de représentations, à poser l'enfant *nit ku bon* comme un terme inversé de la personne humaine, un être autre, un étranger.

Nous avons une série d'oppositions où il est dans la position de l'être non humain, sacré, non social :

Enfant ordinaire, personne humaine

- peut être possédé par les *rab* (donc disjoint) ;
- pas de rapport avec l'ancêtre, ou dans certains cas, l'âme de l'ancêtre se réincarne ;
- s'intègre dans la patrie ;
- sa mort est décidée ;
- a de la connaissance en devenant vieux ;
- voir son ombre, c'est sa mort.

Nit ku bon

- peut être lui-même un *rab* (donc conjoint) ;
- ancêtre lui-même qui revient : âges, connaissances cumulées ;
- tue ses frères : « il les surpasse » : *dom u yaradal* ;
- décide de sa mort ;
- a de la connaissance dès sa naissance ;
- « il peut voir son ombre dans la glace » ; etc.

Le *nit ku bon*, sauf de rares exceptions, est entièrement sujet des événements qui lui arrivent et des comportements qu'il présente. Il agit, il ne réagit pas. Ses comportements deviennent les signes de son altérité et leur cadre de référence est sa seule subjectivité<sup>67</sup> – Quand il baisse sa tête, c'est que « sa connaissance est lourde à supporter » ;

– quand il évite de regarder droit dans les yeux, c'est « qu'il se regarde vers l'intérieur » ou « ne veut pas qu'on le reconnaisse » ;

– quand il est mécontent, il s'agite, il pleure, c'est qu'il « veut retourner, rentrer », etc.

D'avis général, on ne peut dire qu'un garçon a cessé d'être un *nit ku bon* qu'après la circoncision et le mariage ;

67. Plus loin, nous montrerons, avec plus de détails, comment certains de ses « comportements » et « traits » deviennent des signifiants culturels, comment ils s'interprètent en fonction des représentations.



pour une femme, le cap à dépasser est son troisième, voire son septième accouchement. Là, cet être qui ne se référerait auparavant qu'à lui-même, accepte les contraintes fondamentales de la vie en société, entre dans l'échange, se socialise<sup>68</sup>.

En résumé, appliquer la dénomination *nit ku bon* à un enfant est un procédé à double face :

- c'est signifier que l'enfant n'est pas identifiable dans la société humaine ;
- mais c'est aussi lui donner, par hypothèse, une identité à un autre niveau de la culture : esprit ancestral, ancêtre.

Ce procédé d'inversion a pour contexte historique une longue expérience de la haute mortalité infantile. Sa fonction n'est-elle pas de prémunir la société contre une mort non médiatisée, brutale et redoutée en tout premier lieu ?

Après cet essai de définition, reprenons les données concrètes. Commençons par les attitudes.

### III. Les attitudes à l'égard du *nit ku bon*

Disons-le dès le départ qu'en passant par des attitudes positives et négatives fortement prononcées, nous aboutirons à une position essentiellement ambivalente.

Au niveau le plus bas, nous trouvons des affirmations de cet ordre : « La famille sera contente, car elle a un bel enfant aux gros yeux et sérieux » ; « ils sont tout simplement contents, car ils ont un bel enfant », « on l'aime parce qu'il est poli, gentil, sérieux »<sup>69</sup>.

---

68. En fait, nous l'avons vu, il existe des *nit ku bon* adultes. Le mariage et l'accouchement sont des conditions nécessaires, mais non suffisantes.

69. Dans un autre contexte, ces qualités peuvent susciter des réactions inverses : l'enfant à cet âge-là est normalement hardi, actif, « impoli ». C'est par l'éducation qu'il changera. Le *nit ku bon* est donc un enfant qui n'a pas besoin d'éducation. Comme on dira : « il ne reçoit pas » et ne donne pas non plus.

L'attente de ce que deviendra l'enfant est un facteur important : « Une famille africaine qui a un petit *nit ku bon* dans son sein est autorisée aux plus grands espoirs » ; « la famille maternelle le considère comme un avantage acquis » ; il sera un sujet de fierté, deviendra un honneur pour la famille : homme beau, savant, important, puissant, respectable, etc. Néanmoins, on sait qu'en Afrique de tels « avantages acquis » sont à double tranchant : beauté, intelligence, trop belles récoltes, savoir, chance ne sauraient s'acquérir tout simplement et, par ailleurs, éveillent la jalousie. Il faut donc « cacher » l'enfant. Pour les informateurs qui ont tenu les propos précédents, *nit ku bon* (mauvaise personne) sous-entend *nit ku bax* (bonne personne). On emploie le premier terme « pour éviter la jalousie ». De même, les prénoms dits orduriers, dont nous parlerons plus loin, seraient destinés à déprécier l'enfant précieux devant les autres. La fragilité de ces interprétations est manifeste.

Parfois, on présente même le *nit ku bon* comme une récompense pour les qualités de sa mère : le mendiant dit à la femme qui lui a donné l'aumône : « Vous aurez un *nit ku bon* ». Mais là aussi une certaine ambiguïté apparaît : voici ce que dit un des informateurs : « Le *nit ku bon* naît toujours d'une femme chaste et qui est correcte avec son mari et avec ses prochains, qui entretient bien sa maison. Il se cache toujours dans une famille saine qui peut le garder des détestations et des offenses. Si une femme se dispute avec son mari, celui-ci peut lui dire : "tu n'auras jamais un *nit ku bon*", c'est-à-dire un enfant sage et savant. On voit que cela peut vouloir dire aussi : "la mère a de si grandes qualités qu'elle arrive même à tenir en vie un *nit ku bon*". »

Et, d'un autre côté, nous découvrons des expressions franchement négatives et hostiles.

Tout d'abord, bien entendu, c'est la menace permanente de sa mort, de son « départ » que l'on évoque : « Moi, je ne serais pas contente (d'en avoir) parce que cet enfant

meurt. Il est beau, il est tranquille. Des fois, il se plaint de maux de tête et il meurt le lendemain». «On ne veut pas un enfant comme ça, il nous fatigue, il nous fait perdre du temps; vous prenez une femme pour avoir des enfants». On se plaint de l'argent investi en soins et en éducation: «On attendait qu'il travaille, qu'il aide ses parents et il meurt»; «certains disent qu'il s'appelle *nit ku bon* parce qu'il déçoit ses parents par une mort subite».

Va-t-il rester, partira-t-il, cette cruelle incertitude s'aggrave par le fait que, comme on dit, «il ne prévient pas», on ne sait jamais ce qu'il veut <sup>70</sup>. «Un jour, il tombe, il se lève, il tombe... on n'a pas confiance»; «ils viennent et repartent brusquement.».

L'effet néfaste ne se limite pas au moment immédiat de sa mort. Sa mort entraînera des «conséquences intérieures dont la famille ne se rend pas compte tout de suite: par exemple, un décès vient après beaucoup de temps, après l'oubli du *nit ku bon* qui a quitté sa famille.»

Et de son vivant, sa position n'est pas toujours aussi passive et peu déterminée. Il peut faire («donner») des «mauvais souhaits»: *nan yu bon*: «Il peut emporter ton mari ou ta femme.» «Le souhait de l'enfant est trop fort. Les souhaits sont toujours envers le père. Le père sort, il souhaite qu'il ne revienne pas.» «Si on les vexé, ou bien ils meurent, ou bien ils vous font quelque chose de mauvais: ils vous rendent borgne, ou bien boiteux, ou bien ils vous font mourir.» On va jusqu'à dire: «Ce sont des gens sans père, des gens noirs. Quand la femme *nit ku bon* touche une femme enceinte, elle avorte. Ils sont mauvais. Quand ils meurent, on ne peut pas les laver et ce qui est dans le corps, sort. Ça sent mauvais.»

---

70. Voir le *jat*, reproduit plus haut, destiné à découvrir ses désirs, ses façons de faire, ses habitudes dans sa vie antérieure.

D'ailleurs, le simple fait qu'il ne parle pas est ressenti comme une menace, car celui qui ne parle pas est mauvais <sup>71</sup>.

Quelquefois, on va jusqu'à l'« attacher », (*tak*), le « travailler » (*ligey*) <sup>72</sup> pour préserver son entourage de ses mauvais souhaits <sup>73</sup>. « Ils chercheront à lui faire perdre tout ce qu'il connaît, croyant qu'il va les tuer un beau jour. » « Le marabout écrit quelques mots de Coran, il travaille l'enfant pour attraper toutes ses forces, pour qu'il ne puisse rien faire. »

Ainsi, à l'autre bout de la chaîne, le *nit ku bon* devient un sorcier (*dömm*) en germe. Là, il est une « mauvaise personne » au sens fort du terme.

Un *jat* pourra encore une fois illustrer la position du *nit ku bon*. Il est destiné à découvrir « son vrai caractère », ses véritables intentions. Il traduit le désarroi des hommes devant cet être impossible à saisir.

*Procédé* : « Tu prends une corde et tu l'enveloppes d'un morceau de percale de manière à en faire une cravache. Chaque nuit, à deux heures du matin, tu réveilles l'enfant. Tu « diattes » la cravache. Tu fais dissoudre dans de l'eau de la cendre du bois de *daxar* <sup>74</sup>, tu y tremper la cravache et, après avoir attrapé son gros orteil <sup>75</sup>, tu tapes huit fois sur sa tête. Tu recommences autant de nuits qu'il est nécessaire pour que le *nit ku bon* montre son vrai caractère. »

« *Bissimilāhi*, je découvre celui qui s'est caché dans une personne. Moussa, je jure qu'aujourd'hui tu vas savoir qu'au *dömm* qui a fait longtemps le *dömm* et qui est reve-

71. Le juste équilibre de la parole (ordre dans la prise de parole, manière et contenu) est le trait le plus essentiel de l'homme intégré à son groupe.

72. Le « marabouter », l'envoûter.

73. On verra plus loin que l'on attache aussi le *nit ku bon* dans un autre but : « pour le tenir en vie ».

74. Tamarinier, arbre de prédilection de tous les esprits.

75. « Sans cela, il ne sentira pas les coups » (?).

nu (de sa chasse nocturne), personne ne peut faire le *dömm*<sup>76</sup> ou bien il y aura de la bagarre<sup>77</sup>. Donc, Moussa, je te dis d'enlever ce *boubou* d'autrui<sup>78</sup> que tu portes et de porter ton *boubou*. Abandonne le caractère<sup>79</sup> d'autrui que tu as emprunté et prends ton caractère ! Cesse de te cacher et découvre-toi ! »

« Moussa, ta mère a dit qu'elle est fatiguée de toi. Moussa, ton père a dit qu'il est fatigué de toi. Moussa, toi, je crois que si on s'est fatigué pour toi, tu pourras faire quelque chose toi-même. (te débrouiller tout seul) »<sup>80</sup>.

« Moussa, ton père est *rab* ! Ton grand-père (ou grand-mère) est *rab* ! Ton arrière-grand-père (ou grand-mère) est *rab*<sup>81</sup> ! »

« Moussa, tu ne peux pas te cacher, devant moi, parce que je te connais. Moussa, c'est toi qui nous suis, mais, nous, nous ne te suivons pas, parce que nous ne voulons pas de toi. Moussa, toi, tu fais du tort à ceux qui t'envoient. Pourquoi échanges-tu ton caractère ? Comme si le caractère

76. Expression difficile à rendre : *Dömm* (sorcier anthropophage) *bu dömmi ba ñow kenn manu ko dömm* : le sorcier qui a chassé longtemps (un vieux sorcier puissant, expérimenté), c'est-à-dire le guérisseur qui est revenu de la chasse ; qui n'a jamais été pris ; personne ne peut lui faire le sorcier : l'attaquer, le manger, le tuer. « Si tu veux m'attaquer, prends garde, parce que je suis puissant. » Il s'agit d'une dangereuse métaphore. On pourrait en inférer que le guérisseur identifie *nit ku bon* et *dömm*. En fait, la suite montrera qu'il n'en est pas ainsi, car le guérisseur dira : « Ton père est *rab*... ». Or, *rab* et *dömm* sont, en principe, opposés.

77. *Safara dina bari* : « Il y aura beaucoup de feu. »

78. *Boubou* : ample vêtement des Sénégalais : ici « apparence. »

79. *Jiko* : caractère, personnalité, habitudes.

80. Allusion à la dépendance que le *nit ku bon* a envers son entourage ? En tout cas, expression de la dette que le *nit ku bon* a contracté vis-à-vis de sa famille.

81. Ici, le guérisseur exprime, sans aucun détour, ce que, plus haut, il n'a dit que d'une manière indirecte. Il montre au *nit ku bon* qu'il est au courant de tout et, par là, il l'incite à se dévoiler.

de tes ancêtres ne te suffisait pas<sup>82</sup>. Moi, je crois que celui qui échange son bien, c'est que son bien ne lui plaît pas<sup>83</sup>. Moussa, pourquoi échanges-tu ta façon d'apparaître, tes manières d'être<sup>84</sup> (et) tes désirs ?»

«*Salali Mohamed; Valali Mohamed*. C'est *Salali* qui attrape le *jinne* ; c'est *Valali* qui attrape le *rab*<sup>85</sup>.»

«Moi, je crois que si je me prépare<sup>86</sup>, le *rab* ne pourra rien faire et tout ce qu'il cachait sera découvert<sup>87</sup>.»

Un tel *jat* n'est prononcé que lorsque l'entourage est vraiment excédé par cet enfant déconcertant : sous une apparence humaine ordinaire, il est le lieu possible d'obscurs complots, d'intentions lourdes de conséquences ou, sim-

82. Renversement significatif : ici ce sont les *rab* qui deviennent mécontents, car l'enfant ne répond pas au *jiko* qui est le leur. Et « si tu as changé ton caractère, c'est que tu n'étais pas content de ton état précédent. »

83. Renforcement de l'idée précédente : « Es-tu enfin décidé à te détacher des *rab* ? » On remarque l'incertitude fondamentale quant aux désirs de l'enfant.

84. *Melokān* : aspect, caractère, manière d'être.

85. *Salali Mohamed, Valali Mohamed* : forme de conjuration, en arabe, par le nom du prophète. Très fréquente dans les *jat*. On dit aussi : « C'est *Salali* qui attrape l'homme, c'est *Valali* qui attrape la femme. » Il s'agit d'une menace voilée : « Je t'aurai. »

86. Si je prends mes dispositions.

87. *B. may laqarci ki laqotu ci nit ; billāhi, diw tey nga xam ni dōmmi bu dōmmi ba ñow kenn manu ko dōmm mbā nga xam ni safara dina bari kōn diw li ma lay wax mō di nga summi mbubu jambur mi nga sol te sol sa mbubu, tegal jiko jambur ji nga yore te jöl sa jiko bayyil nōbbu te fēñ diw sa yay nē na sonna na ci yow, sa bāy nē na sonna na ci yow, diw yow, defe nu ni ku sonna ci yow di nga manal sa bop, yow diw sa bāy rab la, sa mām rab la, sa mām i mām it rab la, yow diw manulō ma nōbbu ndax man dama la xam diw yow yā nuy top wāye nun du nu la top ndax böggü nu la, diw yow yangi toñ ñi la yebal, lu tax ngay wecē jiko mel ni sa jiko mam yi dañu la doyyul, man defe nani kuy wecē sa alal dafa la nexul, diw lu tax ngay wecē sa melokān say bögg(a)-bögg(a) Salali Mohamed, Valali Mohamed ; Salali mōy japp jinne, Valali moy japp rab ; man defe nā ni su ma defarō rab du man dara te lu mu dōn nōbb(a) dan fēñ.*

plement, de farces cruelles et gratuites. A la limite, il vaut mieux se mettre en face de la vérité, aussi désagréable qu'elle soit. Mais est-ce un vœu réalisable ?

Voici donc une position sociologiquement ambivalente : promesse de grand avenir et menace de mort, bonheur pour la famille et « mauvais souhaits » pour les parents, le *nit ku bon* est entouré d'un halo d'appréhension et d'espoir.

\*

\* \*

Cette dualité nous ramène aux représentations : le *nit ku bon* est un étranger, un être-autre sur lequel on n'a pas de prise, qui « peut tout », qui est maître de sa mort et de ses actes, qui agit « sans prévenir » en bien ou en mal.

Et l'ambivalence, autant qu'elle constitue, élabore le tableau pathologique, autant, elle s'en nourrit quotidiennement : le beau *nit ku bon*, sérieux et calme, reste toujours en retrait, ne regarde pas en face, ne répond pas aux sollicitations, se décharge en rires et pleurs violents, inattendus. Il reste en dehors de l'échange. Il est toute volonté et tout abandon, c'est-à-dire qu'il renvoie toujours son interlocuteur à lui-même.

Les valences positives et négatives de l'attitude ne peuvent s'établir, le plus souvent, que par la médiation d'un élément externe à la relation entre l'enfant et son entourage : « il est comme, il fait comme » : le guérisseur (qui ne livre pas ses connaissances...), l'enfant déjà éduqué (sérieux, poli...), le sorcier (mauvais souhaits...), les possédés (discontinuité : crise et chute...), etc.

Ainsi, nous revenons aux représentations et nous n'en sortons pas.

#### IV. Comportements à l'égard de l'enfant

Comment se traduit cette ambivalence dans les comportements ? Comment traite-t-on cet enfant taciturne, solitaire,

extrêmement sensible ? Connaître ces comportements est d'autant plus important qu'ils sont, tout comme les attitudes, à la fois indices et éléments constitutants des représentations.

*Une protection permanente*, une attention sans limite, voire une sollicitude morbide les caractérisent :

« Quand ils ne te voient pas, il ne faut pas que tu les touches brusquement<sup>88</sup> en faisant un tour ou que tu parles brusquement. » La phrase qui revient le plus souvent : « Il ne faut pas lui donner des ordres, il faut le choyer, le contenter » ; « Quand ils apprennent que leur enfant est *nit ku bon*, les parents essaient d'éviter tout ce qui peut l'offenser et le fâcher » ; « Si on veut l'envoyer quelque part, il faut lui parler doucement. S'il est fâché, il faut le contenter, essayer doucement, doucement jusqu'à ce qu'il arrive à accepter » ; « On ne lui dit pas : "pourquoi tu ne me regardes pas en face ?" car il aurait honte et pourrait mourir » ; « Si l'enfant en exprime le désir, il faut que la mère prépare vite la cuisine, sinon, il peut s'évanouir pour donner une leçon » ; « On ne doit jamais le juger devant lui, mais si on persiste à le faire on ne fera que le flatter, louer ses actes, bien sûr, même lorsqu'il s'agit du contraire... » ; on essaie de façon très douce de savoir ce qu'il veut<sup>89</sup>.

On doit lui offrir souvent des cadeaux : jouets, biscuits, boîtes, etc. Quand il a une crise, il faut lui donner tout de suite quelque chose.

S'il dit qu'il veut manger avant les autres, on attend qu'il finisse ; les parents mangeront après. On interdit aux autres enfants de le taquiner, de l'énervier.

88. En particulier sur la nuque, un des endroits sensibles où, d'après la croyance traditionnelle, le *rab* réside.

89. Le dernier *jat*, nous l'avons dit, ne s'emploie que si l'on est excédé du *nit ku bon*. Celui qui est destiné à sonder la personnalité et les désirs de l'ancêtre réincarné montre assez bien le style de cet interrogatoire.



En cas de décès, de fête bruyante ou après n'importe quelle « scène violente », on l'amène dans la case et on l'enferme jusqu'à ce que le danger passe.

Il est inutile de multiplier ces exemples de conduite. L'attitude surprotectrice a été invariablement relevée dans toutes les régions, par tous ceux que nous avons interrogés.

Seuls les proches parents de l'enfant et toujours en connaissance de cause, peuvent marquer un léger écart : lorsque l'on perçoit une tension, un flottement dans la communication, une crispation de l'enfant, on peut dire : « *Tuk ! say-say, fō bögg(a) dem, togāl, lōy yakkamti ak ku la yebal ?*<sup>90</sup> » (*Tuk ! tu es say-say, où veux-tu aller ? Reste tranquille ! Pourquoi tu te presses et qui t'a envoyé ?*). Si cette phrase était dite en public, elle équivaldrait à « dénoncer » l'enfant, à dévoiler son identité, ce qui serait fatal. Par contre, si elle est dite par un familier, elle signifie à peu près : « Tu dois te rendre compte que l'on te connaît, donc reste tranquille ! »<sup>91</sup>

Généralement donc, un milieu sans heurts, une gratification permanente doivent être assurés à l'enfant. De là, dire que celui-ci reçoit ce dont il semble précisément avoir besoin, c'est-à-dire un milieu réellement sécurisant, est plus hasardeux, car ces conduites de protection s'insèrent dans des relations profondément perturbées : elles sont, le plus souvent, aveuglément appliquées du fait de la menace de mort de l'enfant.

90. *Say-say* veut dire à peu près « voyou » ; *tuk !* exclamation qui marque le mépris, le dégoût.

91. Chez les Wolof, d'une manière générale, il est très mal supporté qu'un enfant s'isole des autres dans une colère silencieuse. En lui reconnaissant pleinement le droit d'être fâché, on l'incitera à verbaliser sa colère, ou bien, on lui donnera d'autres moyens pour l'extérioriser.

L'élément moteur de ces conduites se trouve avant tout<sup>92</sup> dans les représentations, dans un registre proprement culturel : c'est le fonctionnement même des représentations qui se révèle : elles polarisent, mettent en forme sans cesse une réalité intersubjective tout en la transformant. Sans les représentations concernant l'origine et les désirs de l'enfant, les attitudes et les conduites à l'égard de l'enfant ne seraient pas ce qu'elles sont. Mais sans les représentations, l'enfant lui-même ne serait pas ce qu'il est.

Les représentations sont, sans doute, partie intégrante des relations intersubjectives entre l'enfant et son entourage. Mais elles en sont les données les plus périphériques ; empruntées à la culture, elles sont les plus aptes à la structurer. Le très fort accent mis, dans les entretiens, sur la nécessité des comportements de protection, se comprend si l'on considère que la mort ou la survie de l'enfant entraîne, de par les représentations, toujours une double conséquence :

– Il meurt : il sanctionne la mauvaise conduite des siens par sa mort en les privant des promesses qu'il contenait ; de plus, il peut se venger ultérieurement.

– Il survit : il récompense la conduite des siens par sa survie qui est une preuve de sa bonne volonté ; de plus, il apportera la richesse, la puissance, la chance, la renommée, etc., dans sa vie future.

Un passage se rapportant au *burdo* peul que nous citons sans rien changer au discours (en français) de l'informateur, donne un tableau imagé de la position de cet enfant dans la société :

92. Il est bien évident qu'il s'agit d'un processus circulaire : les représentations sont appliquées sur un fond pathologique qui les appelle, puis celui-ci se transforme sous la pression des représentations, et ainsi de suite.

« L'enfant incarne des mystères multiples et complexes. A partir du moment où on lui donne le cadeau <sup>93</sup>, s'il vit, il mène une vie isolée : volontairement les yeux collés au sol, jamais dans les yeux de ses interlocuteurs, il mène une vie quand même et malgré tout précaire, chancelante, une vie surveillée, une vie à l'ombre du public, des yeux et des langues, épargnée des injures et des évectations (*sic*), détaché de ceux de ses camarades qui ne savent de qui il s'agit ; une vie à train normal comme les autres (!) jusqu'au jour où s'accomplit progressivement mais sûrement un miracle, soit de bonheur total pour sa famille (richesse et vie écartée de toutes menaces) ou leur malheur selon la cause du retour de cet enfant, ancien de la famille. »

## V. Coutumes et procédés de soins

Les conduites de protection que nous venons de décrire sont complétées par un certain nombre de « procédés de soin ».

- Le premier et le plus répandu est « d'attacher » l'enfant. Ce procédé, appelé *dott* <sup>94</sup> en wolof, fait partie d'un vaste arsenal de procédés magiques d'immobilisation, de res-

---

93. Il s'agit du rite de *dosa* qui se compose de deux parties :

a) Le père de l'enfant « confie », le *burdo* à un bracelet en argent ou en fer : il pose le bracelet dans une louche en calébas, y verse de l'eau et dit : « Moi, je te confie mon fils. Si les maux de ventre (il cite toutes les maladies) peuvent tuer (ou faire du mal) le fer, qu'ils attaquent le fer et qu'ils n'atteignent pas mon fils » ; chaque fois que l'enfant « veut partir », il sera lavé dans l'eau de *dosa*.

b) Le père choisit ensuite la plus belle vache parmi celles que la mère du *burdo* avait l'habitude de traire. Il lui dit : « Je te confie moi-même, je te confie mon fils ; Vache, si la personne vit, tu vis ; si la personne meurt, tu meurs ; si la maladie l'attrape, elle t'attrape. » Ainsi, « le père et la vache peuvent se donner à la place du *burdo* » (qui est tenu pour très précieux). 94. A la différence de *jeng* (voir plus loin), *dott* ne s'emploie qu'au sens figuré : « attacher » une personne.

triction des mouvements et de la volonté de la personne. Voici quelques exemples en ce qui concerne le *nit ku bon* :

– Le guérisseur ou le marabout prend de longues racines d'arbre. Il « mesure » (c'est-à-dire, il coupe un morceau aussi long que) la main droite, le pied gauche, ensuite la main gauche et le pied droit<sup>95</sup>. Il « mesure » aussi le visage : le nez et le front. Il « tourne » trois fois les racines autour de la tête de l'enfant. Il prend du sable dans les traces que le *nit ku bon* a laissées sur le sol, verse ce sable dans une boîte de conserve et plante, au milieu, les morceaux de racine qu'il a ligotés avec un fil. Il enfouit cette boîte sous le lit de l'enfant. « Il ne bougera pas de la place où il est. »

• Une autre manière de faire le *dott* est la suivante : « Le soir après avoir mangé, on prend une poignée de couscous ou de riz et on la met dans une calebasse. Le matin, on remplit d'eau la calebasse et on lave avec cette eau l'enfant. Puis, on prélève du sable dans les traces de l'enfant. On enveloppe le sable dans un chiffon et on accroche le paquet sur un clou enfoncé dans le mur. » « Il ne quittera pas la maison, comme la calebasse ».

On peut faire le *dott* à l'aide de simples versets coraniques, tels que le « Chapitre du Décret Divin »<sup>96</sup> que l'on enterre sous le lit de l'enfant.

Mais cette opération est accomplie, le plus souvent, grâce à un *jat* associé au rituel. Voici un exemple riche :

95. Ainsi par les deux transversales, il contrôle tout le corps.

96. Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux, en vérité, nous l'avons révélé (descente du Coran) dans la Nuit du Décret. Et qui te fera connaître ce qu'est la Nuit du Décret Divin ? La Nuit du Décret Divin est meilleure que mille mois ! Les Anges descendent, l'Esprit et l'Ange Gabriel, dans cette Nuit sur l'ordre de leur Seigneur pour régler toutes choses. Que la paix (accompagne) cette Nuit jusqu'au lever de l'Aurore. (Extraits du *Coran*, édition populaire d'El Hadj Kabine Diané, tome I ; Conakry).

*Procédé* : « Tu rassembles trente-cinq francs en monnaie blanche (pièces de 1 et de 2 francs). Tu attaches l'argent dans un morceau d'étoffe blanche. Tu creuses un trou et tu écris le nom de l'enfant sur un papier que tu mets au fond du trou. Ensuite, tu enterres le paquet de monnaie et tu poses un canari sur le trou <sup>97</sup> ». Le canari ne doit être dérangé que lorsque l'enfant est à l'âge de se marier <sup>98</sup>.

« *Bissimilāhi*, *Rahmāni*, *Rahimi*, *Bissimilāhi*, je diatte la personne qui a un pouvoir <sup>99</sup> et celui qui diatte la personne qui a un pouvoir doit demander la permission à Dieu qui les a créés tous les deux. Donc, *Bissimilāhi*, je demande la permission à Dieu, je demande la permission à Mahomet, je demande la permission à *Fatumata Bintu* <sup>100</sup>.

« *Bissimilāhi*, je retiens une créature de Dieu ; *Rahmāni*, j'augmente la race du prophète. Aujourd'hui je fais du bien à cette personne qui a quitté une autre famille <sup>101</sup>.

« *Bissimilāhi*, toi, Moussa, si tu as laissé la paix à l'endroit que tu viens de quitter, tu trouveras la paix ici. *Seytāne* disparaîs ! Intrigant <sup>102</sup> tourne-toi ! Disparaîs ! Que je vois la

97. La signification de l'argent apparaîtra au cours du *jat* lui-même : « Que les langes de cet enfant soient en argent, qu'il soit enveloppé d'un pagne en or. »

Le canari : « C'est pour que l'enfant soit tranquille comme l'eau que l'on y met, pour que le cœur de l'enfant ne chauffe pas, qu'il soit frais comme l'eau. » Mais aussi, sans doute, afin que l'enfant puisse être lavé dans cette eau chaque fois qu'il semble vouloir « partir ».

98. Une fois de plus, la preuve indirecte que l'état de *nit ku bon* ne peut cesser que lorsque la personne entre dans cette forme majeure de l'échange social qui est l'alliance.

99. *Nit ku dul nēn* : littéralement « une personne qui n'est pas rien ».

100. *Fatumata Bintu* : la fille du prophète.

101. *Ci xēi u jambur* : littéralement « (qui a quitté) dans la famille (race) d'autrui ».

102. Se rapporterait aussi bien aux *seytāne* qu'aux *borōm-xam-xam* qui chercheraient éventuellement à « gêner son travail ».

poussière de tes pas qui s'éloignent ! Sors de mon ombre <sup>103</sup> parce que je ne gâte rien, je suis en train de réparer.

« Moussa, parle-moi et ne parle pas aux *seytāne* ! Ne parle pas à tes ennemis ! Parle-moi ! Parle à ton père ! Parle à ta mère, Moussa, ne pars pas ! Reste tranquille ! Moussa, ne sois pas lourd, sois léger <sup>104</sup> ! Moussa, ne ferme pas tes yeux, regarde ! Moussa, ne pars pas, cette maison est ta maison.

« *Bissimilāhi*, je reçois un étranger et l'accueil que je lui réserve est meilleur que tous les accueils. Moussa toi, je sais que tu n'as plus besoin de ceux que tu viens de quitter. Moussa, tu es venu ici ; c'est cet endroit-ci que tu veux. C'est ici que l'on veut de toi (que l'on t'aime).

« Vous, Mamadou et Fatou (les parents) ! que les langes <sup>105</sup> de cet enfant soient en argent, qu'il soit enveloppé d'un pagne en or <sup>106</sup>. *Inche Allahu* <sup>107</sup>.

« Toi, Moussa, oublie l'endroit que tu viens de quitter ! Je ne cherche pas à critiquer ta race et ta famille <sup>108</sup>. Je ne

103. Eloigne-toi de mon voisinage !

104. Ne sois pas lourd ; sous-entend : lourd de ta connaissance, de ta volonté de t'enfermer en toi-même ; en un mot, ne sois pas difficile à « diatter ».

105. Il s'agit du *m'bōtu*, petit pagne blanc à quatre attaches que la mère noue sur sa poitrine pour porter l'enfant au dos. Par-dessus, elle porte un véritable pagne de couleur *rogamti*.

106. Ce souhait est réalisé, plus modestement, dans la vie réelle : en effet, le *nit ku bon* porte souvent un bracelet en argent, des colliers, etc. Il peut porter un bracelet au poignet gauche et un anneau à la cheville droite, ou inversement. Cela s'appelle « l'entrave » ou *jeng*. La coutume, tout au moins chez les Lebou, aurait changé : autrefois, il aurait porté une sorte de bride métallique (en argent ?) croisée sur le buste. Ceci, toujours, pour l'empêcher de mourir. Une expression wolof est révélatrice : *gor ga jengu na* : « le *gor* s'est amarré ». *Gor* désigne l'homme d'honneur, noble et respectable. « Il s'est amarré » i.e., il a dit oui ou non, il ne changera plus d'avis. C'est précisément ce qu'on demande au *nit ku bon*.

107. « S'il plaît à Dieu ».

108. « Je suis correct avec toi, donc fais ce que je te demande ».

te regarde pas d'un mauvais œil. Je ne te parle pas de mauvaises choses. Je ne te parle pas une langue étrangère. Je ne te raconte pas des fables. Je te parle la langue des fils d'Adam. L'Ange *Djibril* est devant toi, *Mikāilu* est derrière toi, *Isrāfilu* est à ta droite, *Isrāilu* est à ta gauche<sup>109</sup>.

« Je me couche devant toi et je te demande seulement de rester. *Bissimilāhi*, j'attache, *Rahmāni* jusqu'à ce qu'il (cela) soit solide<sup>110</sup>. Reste ! Reste ! A jamais !<sup>111</sup> »

Ce mélange de persuasion, de flatteries et d'implorations se passe de commentaires. On perçoit nettement la volonté du guérisseur de ne pas blesser, froisser l'enfant. Il a conscience de jouer avec le feu.

Notons en passant qu'en cas de « crise » (l'enfant reste immobile, puis il tombe par terre ; ou bien se met, brusquement, à pleurer et se raidit) on met dans ses narines et sur son front un peu de sable sur lequel on a uriné, ou un

109. Les anges : expression courante de la protection.

110. Je te retiens ; les fils avec lesquels je te ligote sont solidement attachés.

111. Le *jat* en wolof : *B.R.R.B. may jat nit ku dul nēn te nit ku dul nēn ki koy jat wara taggu Yalla mi ko sakk, sakk la ; kōn B. may taggu Yalla, di taggu Mohamed, di taggu Fātumata Bintu Yārassululahi, tey teral nit ki bayyi kō ci xēt u jambur B. yow diw fa nga joge bō bayyēfo fā jamm(a) jamm ngā feksi fi, seytāne infirō rambāj wonn ma sa ginnāw nel mes nā sēn sa pōnda, gennal sama ker, ndax man yaquma, damay defar ; diw waxal ak man te bul wax ak seytāne, bul wax ak say nōn, waxal ak man ak sa ndey ak sa bāy ; diw bul dem, tōgal, diw but dis, wayafal, diw bul gömm, xōlal, diw, bul dem ndax kör gi sa kör la ; B. may tēru gan R. ma koy jaglāl ab tērtu bu gön ci tērtu yi, yow diw, xam nā ni fa nga joge amatō sowla ci nōm, diw fi nga now nga bögg(a) fi lañu la bögge, yow diw ak diw, diw mi nangēn kō bōte xālis roganti kō urus ; Inche Allahu ; yow diw fa nga joge bu lēn xamati ; diw, yow liñuma saw xet sētuma sa cosān, diw xōluma la bōt bu āy, waxuma la lu āy, lakkuma la, lēbuma la, damay wax ak yow ci lamiñ u dōm u Adama Njay, Jibrilu ci sa kanam, Mikāilu ci gan-naw, Isrāfilu ndeyyor, Isrāilu camōñ. Man ma tödd(a) ci sūf di la nān rek nga tōg ; B. yēw, R. ba mu döggör tōgal, tōgal fi abada !*

*sobe* quelconque c'est-à-dire une matière souillée. Pour la compréhension de cette coutume certains éléments doivent nous échapper, car le *nit ku bon* est précisément tenu pour un *nit ku set* (une personne qui est propre) et l'on évoque souvent comme raison de son « départ » son dégoût de la souillure humaine en contraste avec « l'ordre et la propreté de Sangomar ».

Dans l'éventail des rites associés au culte des *rab*, le *dott* ou le *dönc* (garder) du *nit ku bon* occupe une place spéciale.

En effet, les représentations concernant l'enfant interdisent triplement d'organiser un *ndöp*<sup>112</sup> complet à son intention :

- en premier lieu, le *nit ku bon* peut être considéré lui-même comme un *rab*. Or le *ndöp*, pour être concevable, suppose la séparabilité de la personne et de son *rab*. Le *rab* est le principe ancestral qui vient investir la personne et que l'on nomme, domestique, rend manipulable au cours du *ndöp*. Le résultat final en est un *modus vivendi* entre l'esprit et la personne, une intégration symbolique du patient à la lignée maternelle ou paternelle. Tout ceci, en principe, est impraticable pour le *nit ku bon* qui ne se rattache qu'à une lignée de *rab* ou qui est lui-même un ancêtre réincarné.

- En second lieu, le *nit ku bon*, issu de Sangomar, peut être séduit par les chants de *ndöp* et décider aussitôt de « repartir ».

- En troisième lieu, le *ndöp* comporte un sacrifice sanglant et quelques autres phases « violentes » (transes induites d'une manière drastique, manipulation du sang, scènes diverses pendant les séances publiques de possession). Ces séquences peuvent mortellement traumatiser l'enfant. Même

112. *Ndöp* : rite d'initiation à la société des possédés, par les *rab* ; description et analyse in A. Zempléni, La dimension thérapeutique du culte des *rab*..., art. cit., *Psychopathologie Africaine*, 1966, II, 3, 295-439.



un *samp*<sup>113</sup> discret pourrait lui être néfaste, car la partie centrale en est le sacrifice d'un mouton.

\*

\* \*

Compte tenu de tout ceci, le rite suivant sera effectué :

– L'officiant de *ndöp* prend des bûchettes de bois (de provenance indifférente). Il « mesure » (*natt*) (coupe des morceaux aussi longs que...) <sup>114</sup> les doigts des deux mains et les orteils des deux pieds du *nit ku bon*.

– Il prend une racine de *sönc* et il mesure la plante du pied gauche en partant du gros orteil jusqu'au talon.

– Il prend une racine de *sam* et il fait les mêmes mesures sur la plante du pied droit.

– Il mesure la bouche du *nit ku bon* en plaçant une bûchette, comme un mors de cheval.

– Là, le *nit ku bon* doit se mettre debout. Il a les pieds joints et l'officiant l'enveloppe d'une percale blanche afin qu'il ne voit pas les opérations qui suivent : « Autrement, il partirait ».

– L'officiant prend un faisceau de sept *faley*<sup>115</sup> (ou quatre pour le garçon et trois pour la fille). Il pose les longs fils sur la tête du *nit ku bon* et il attache un bout du faisceau au petit orteil gauche. Il tend les fils et il y découpe un

---

113. *Samp* : *ndöp* réduit, secret, sans tam-tam ni danse, organisé généralement par des personnes soucieuses de leur réputation de « bons musulmans ». On dira que le *rab* est musulman et qu'il ne demande pas de tam-tam.

114. Les opérations de « mesure » constituent un des procédés les plus fréquents des guérisseurs et des marabouts sénégalais. Il s'agit d'une sorte de prise d'empreinte de la personne que l'on met ainsi sous son contrôle, de même que les attributions de chacune des parties mesurées : pied : marcher, partir, mourir ; bouche : parler, communiquer ; tête : pensée, connaissance...

115. Fil de coton artisanal utilisé dans toute opération d'attachement.

morceau de façon que les fils arrivent juste – en passant par la tête – au petit orteil droit de l'enfant. Il attache l'autre bout au petit orteil.

– Puis, il prend une tige de fer et il effectue une mesure sur la partie extérieure du pied droit de l'enfant. Cette tige de fer représente une racine ; elle sera en quelque sorte le pilier du petit autel que l'on va construire, car le fer résiste au temps à la différence des racines qui pourrissent.

– L'officiant prend alors le morceau de *sönc*, de *sam* et la tige de fer. Il les ficelle, attache avec le faisceau de *faley*. Il creuse un trou (généralement près d'un des canaris principaux dans l'enceinte de ses *xamb*) et il plante le paquet des trois objets attachés en disant (trois fois s'il s'agit d'un garçon, quatre fois s'il s'agit d'une fille, il répète le nom du *nit ku bon*) :

« Moussa, *tōgal fi manga lay dönc fi manga lay denkane fi ba sa set fek la fi ak sa setat.* »

« Moussa ! reste tranquille ici, je vais te garder ici, je vais te confier ici jusqu'à ce que ton petit-fils te trouve toi ici, toi et ton arrière-petit-fils ».

L'officiant peut ajouter : « Je retiens tes pieds et tes mains pour que tu ne bouges plus. » Il plante ensuite les bûchettes qui ont servi à la « mesure » des doigts, des orteils et de la bouche autour du paquet central. Il récite les mêmes paroles que plus haut.

Le *nit ku bon* est alors assis à côté du trou, les pieds étendus. Dans la trace de son séant et de ses pieds, l'officiant prélève une pincée de sable et la jette dans le trou. On coupe les ongles des pieds et des mains ainsi qu'une partie des cheveux de l'enfant et on les jette également dans le trou. Puis, à en croire une officiante de *ndöp* qui était une de nos meilleures informatrices, on ferait le *wacce* (descendre). Le *wacce* constitue une phase importante du *ndöp* ordinaire. Elle est étroitement solidaire des « mesures ». Il s'agit, par des procédés qu'il serait trop long de décrire

ici, de « descendre » le *rab* du corps du patient. Plus on est malade, plus le *rab* monte, plus la maladie se généralise dans la personne. Dans le cas du *nit ku bon*, cette opération semble quelque peu contradictoire, car le *nit ku bon* peut être lui-même un *rab* d'aspect humain. L'officiante à qui nous avons soumis cette contradiction l'a vite éliminée : le *nit ku bon*, bien qu'il soit un habitant de Sangomar, a gardé une appartenance humaine. Dans son cas, le sens du *wacce* est inversé : alors que dans le *ndöp* ordinaire on fait « descendre » le *rab* et on le fixe (*samp* : planter) dans l'autel domestique, ici, c'est ce qui participe du *nit* (personne) que l'on essaie d'attacher. Ce *wacce* se réduit, dans notre cas, à la manipulation du pilon. L'officiant prend le bout le plus mince d'un pilon cassé en deux <sup>116</sup>, il le pose devant le visage de l'enfant et il le fait pivoter sur lui-même autant de fois qu'il est nécessaire pour arriver aux pieds de l'enfant. Il recommence la même opération de dos, du côté gauche et du côté droit. Enfin il plante le pilon dans le trou en répétant toujours : « Je vais te garder ici, je vais te confiner ici jusqu'à ce que ton petit-fils et ton arrière-petit-fils te trouvent ici. »

Ce rituel ne s'écarte que très peu des autres procédés de *dott*. Le souci obsédant de tout « mesurer », c'est-à-dire de mettre sous son contrôle les déplacements, les paroles, voire les pensées de l'enfant, en est le motif principal. Le faisceau de fils entourant tout le corps symbolise ce désir

---

116. L'autel domestique des *rab* se compose des objets suivants :

- le pilon cassé, planté dans la terre ;
  - un canari rempli d'eau dans laquelle flottent 7, 14, 21 racines d'arbre bien définies ;
  - un canari renversé au sommet duquel on a pratiqué un trou : « le grenier » ou « la chambre » ;
  - une pierre de foudre et quelques objets accessoires.
- Le lait des offrandes est versé en premier lieu sur le pilon.

st  
s  
1  
t  
i  
:

de contrôle absolu et les paroles sont claires : « Reste ici, ne nous abandonne pas. »

Selon certains officiants, on organiserait des *ndöp* pour des *nit ku bon* « rescapés », adultes. Dans ce cas-là, il faut couper les cheveux au-dessus du front et de la nuque, les ongles des doigts et des orteils et mettre le tout dans un chiffon que l'on cachera pendant la cérémonie. Ces précautions, on le voit, reviennent encore à « retenir » le *nit ku bon*. Elles ne s'appliquent pas, à notre connaissance, dans un *ndöp* ordinaire.

Le *nit ku bon* – *dōm u yaradal* (enfant de femme qui a perdu successivement plusieurs enfants)<sup>117</sup> – peut recevoir

---

117. Des coutumes relatives aux enfants nés après une série de décès ou de fausses couches ont été relevées partout par les ethnographes. Nous n'entrerons pas dans la discussion des détails. Les éléments les plus constants semblent être :

- simulacre d'abandon de l'enfant sur un tas d'ordures ;
- vente fictive de l'enfant à un étranger ;
- diverses manipulations sur les cheveux de l'enfant et de la mère ;
- octroi d'un nom « ordurier » dont nous donnons des exemples dans notre texte ;
- enfin, mutilation du cadavre.

Comme nous l'avons dit, il est incontestable qu'un lien important existe entre l'ensemble *nit ku bon* et la mortalité infantile, mais, pour définir ce lien plus précisément, nous n'avons pas assez de données.

Par ailleurs, des recherches précises seraient nécessaires pour éclaircir ce que le *nit ku bon* et d'autres ensembles (tels que l'*abiku yoruba* ou l'enfant que les Mossi appellent *kinkirga* « (esprit trompeur) » ont de commun.

Quelques références : Parrinder (G.) : *Religion de l'Afrique occidentale* (Paris, Payot, 1950, p. 125) ; Tremaerne : *The Ban of the Bori* (London, 1914, p. 104) ; Tremaerne : *Hausa Superstitions and Customs* (London, 1913, p. 170) ; Dim Delobson : *Secrets des Sorciers Noirs* (p. 125, 206-209) ; Labouret (H.) : *Les tribus du rameau Lobi* (p. 301) ; Gamble : *The Wolof of Senegambia* (London, p. 71) ; Gueye (M.) : Les mauvais enfants en Casamance, entrefilet publié dans le n°23 des *Notes Africaines* en 1944.

un nom individuel spécial. « Il aura un nom intérieure-ment » (*tur u bir*), un véritable nom, mais personne ne le prononcera. « Pour le moment, il n'est pas respectable, il est quelqu'un qui n'est pas compté dans la société. » On lui donnera les noms suivants : *sagar* (étoffe, chiffon), *sôn* (dépôt d'ordures), *mbalit* (saleté), *xott* (débris de bois), *kenn böggul* (personne n'en veut), *ngir Yalla* (pour l'amour de Dieu : formule de souhait), *wôôragul* (il n'est pas encore sûr), *xār Yalla* (attends Dieu), *bögguma* (je n'en veux pas), *amul yākār* (il n'y a pas d'espoir), *yaga mbōtu* (il gâte le pagne ; tissu blanc dans lequel on enveloppe le nouveau-né), *yagg yōn* (le chemin qui dure : « tu es resté longtemps »)...<sup>118</sup>.

On affirme parfois que le nom ne doit pas être répété devant l'enfant. « Ah, elles font ça pour que je reste », dirait-il. Mais en réalité, il est fréquent de rencontrer des *Kenn*, des *Sagar*.

La coutume, bien connue en Afrique Occidentale, de la mutilation du corps des enfants décédés, s'appliquerait, dans certains cas, au *nit ku bon*<sup>119</sup>.

118. Les noms individuels spéciaux semblent loin d'être limités aux enfants dont nous parlons. En milieu wolof et serer, ils n'ont pas été systématiquement étudiés. Mais – s'il est permis d'opérer ce rapprochement – leur extension est considérable chez les Mossi comme en témoigne la thèse récente de Houis (M.) : *Les noms individuels chez les Mossi* (IFAN, Dakar, 1963). A la limite, les *yuya*, comme il dit, sont des « signes antinomiques de la mort ». Dans les chapitres « Expression de désintérêt » et « Chosification », nous retrouvons les équivalents des noms wolof cités plus haut.

119. Si l'enfant succombe, on fait une marque sur son corps : on lui coupe une oreille ou un orteil, on casse un bras ou une jambe. De cette façon, « on le reconnaîtra » s'il revient la prochaine fois (cf. *dōm u yaradal*) car « il portera une cicatrice » et il ne pourra plus mourir, car il sera reconnu.

D'autre part, on peut faire l'opération suivante après la naissance du *dōm u yaradal* : « Prendre une coque de *buy* (pain de singe), casser sur (à côté) la tête de l'enfant et dire : *yangi ni, yow ki dōn dem di ñow*,

Enfin, dans certains cas, on se débarrasserait du *nit ku bon*. Sur ce point, nous n'avons aucun renseignement tout à fait sûr. De plus, il est difficile de faire le partage entre les procédés qui s'appliquent à l'enfant difforme, monstre, au *nit ku bon* maladif, présentant un retard de développement, et au *nit ku bon* physiquement bien portant.

Nous donnons donc sous réserve le *jat* suivant destiné à « faire partir le *nit ku bon* » :

*Procédé* : « Je fais coucher l'enfant sur le dos, sur un van. Pour chaque pied et chaque main, je pose un van par terre (il y a donc cinq vans au total). Sous chaque van, je dispose trois racines de daxar<sup>120</sup> et une motte de terre qui provient d'un monticule. Je mets mon *lar*<sup>121</sup> sur le van qui se trouve sous le dos de l'enfant. J'écris sur le sable à droite de la tête de l'enfant, le nom de son père ; à gauche, le nom de sa mère et au-dessus de sa tête, son propre nom. Je diatte l'enfant à six heures du soir et, à minuit, il quitte. En le diattant, je fais quarante fois le tour de l'enfant. Lorsque j'ai fini, je rentre chez moi quelle que soit la distance entre sa maison et la mienne. L'enfant qui entendra le bruit du *nit ku bon* qui quitte, sera sourd pendant toute sa vie, il sera extrêmement difficile de le soigner.

« *Bissimilāhi, Sātālī Mohamed, Vātālī Mohamed ; dikum, dakum*<sup>122</sup> ; *Bissimilāhi*, j'énumère<sup>123</sup> les sortes de personnes que Dieu a créées : une personne qui est achevée (complè-

---

*xame nañu la mōnato ñu rēr* (te voilà, toi qui partais et revenais, nous te reconnaissons ; maintenant, tu ne peux plus nous échapper). »

120. Racine de tamarinier, voir plus haut.

121. *Lar* : instrument que possède tout guérisseur : sorte de baguette en cuir à l'intérieur de laquelle se trouve un morceau de queue de bœuf dont l'extrémité dépasse largement l'étui. L'ensemble fait penser à un chasseur-mouche.

122. *Dikum, dakum* : mots dont le guérisseur n'a pas pu donner la signification.

123. *May lim* : je compte, je cite, j'énumère.

te), celle qui n'est pas complète <sup>124</sup> et une personne qui surpasse la personne <sup>125</sup>. Aujourd'hui, toi, je vais te comparer aux (autres) personnes. Si tu les surpasses, je vais prendre une décision en ce qui te concerne <sup>126</sup>.

« Moussa, dis-moi où sont tes parents ! Parle-moi de ta famille ! Moussa, dis-moi d'où tu viens ! Moussa, laisse la famille d'autrui <sup>127</sup> ! Laisse la mère d'autrui ! Laisse le père d'autrui et retourne à Sangomar d'où tu es originaire !

« *Bissimilāhi*, moi, Abdoulaye (le guérisseur) je vais à Sangomar. Aujourd'hui, je déclare la guerre à *ñibi* <sup>128</sup>, je fusille *Sādā* <sup>129</sup> qui est le roi de *ñibi*. *Sādā* qui sait que si quelqu'un surpasse les autres, c'est lui qui l'a fait ainsi <sup>130</sup>, que si quelqu'un est incomplet, c'est lui qui l'a rendu incomplet.

« *Bissimilāhi*, j'énumère la famille de *Sādā*, ce qu'il aime entendre. Aujourd'hui je vais jusqu'à nommer son arrière-grand-père, parce que je sais que, avant d'y arriver, il reprendra son petit-fils <sup>131</sup>.

124. Dans le langage courant, on dit souvent *ku manke*, du verbe français manquer. Il ne s'agit pas obligatoirement d'un fou (*dof*).

125. *Nit ku öpp nit* : une personne puissante aux grandes connaissances, à peine une personne.

126. *Ma sakk ci yow ay pexe* : expression difficile à traduire : on peut traduire aussi : « Je vais trouver une solution en ce qui te concerne. »

127. Laisse ces gens-là ! Laisse cette famille où tu es venu !

128. *ñibi* : un des lieux d'habitation des *rab*. Cf. plus loin : *ñibi* veut dire « rentrer ».

129. Grand *rab*. Chez les Lebou, où nous avons étudié en détail le culte des *rab*, nous n'avons pas rencontré ce nom, ni ceux qui suivent (le détenteur de ce *jat* est des environs de Pir, près de Tivaouane).

130. Construction fréquente en wolof : d'abord, il s'adresse à Sada : *Sada mi nga xamni* (Sada, tu sais que...), puis : *ku öpp, mo la öppöl* (celui qui surpasse, c'est lui (qui) t'a (fait) surpasser). Il veut dire que seul Sada est responsable de l'état de l'enfant.

131. C'est-à-dire qu'il reprendra l'enfant.

« Sādā, Faridōñ est son père, Faridōñ, Fāgulde est son père. Fāgulde est né à ñibi, il a été élevé à Sangomar; Fāgulde, Saminrink est son père, Saminrink, Kuntu est son père.

« *Bissimilāhi*, j'énumère leurs lieux d'habitation, car celui qui parle des *rab* doit citer leurs lieux d'habitation s'il les connaît, Sādā: Sikding; Faridōñ: Walalan; Fāgulde: ñibi; Saminrink: Sangomar; Kuntu: Natatōr.

« Faridōñ se fâche, (il) guérit <sup>132</sup>

« Fāgulde (dit): celui qui n'en veut pas, qu'il me le donne <sup>133</sup>.

« Saminrink: celui qu'il envoie, tu retourneras chez lui <sup>134</sup>.

« Kuntu refuse celui qui pose sa famille sur un van <sup>135</sup>.

« Sādā qui dit: "celui qui cite mes ancêtres, tout ce que tu me demandes, je te le donnerai, parce que moi, je ne suis pas un *badolo*" <sup>136</sup>.

« Donc, toi Sādā, aujourd'hui tu seras noble et moi, je suis *griot* <sup>137</sup>.

132. Le guérisseur commence à énumérer ce que l'on peut appeler « la devise » de chaque *rab*. Pour « Faridōñ se fâche, il guérit », le guérisseur a donné l'explication suivante: Faridōñ n'aime pas qu'on se moque de lui. Il se fâche lorsqu'il voit qu'on diatte l'enfant sur un van. Alors, il fait aussitôt disparaître l'enfant (ce qui est le but cherché: la « guérison »). 133. Si la famille (humaine) ne veut pas de l'enfant, elle n'a qu'à me le rendre.

134. C'est Saminrink qui envoie l'enfant. C'est chez lui qu'il retournera.

135. « L'enfant, avant d'être envoyé dans une famille humaine, est lavé sur les *xamb* des *rab*. Si on le pose sur un van (?), cela met en danger non seulement sa propre vie mais les pouvoirs mêmes de ses ancêtres-*rab*. » C'est l'explication que nous donne le guérisseur. On peut dire, peut-être, plus simplement, que Kuntu n'aime pas qu'on lui renvoie l'enfant car, comme nous l'avons vu plus haut, le guérisseur pose celui-ci sur un van pour prononcer le *jat*.

136. *Badolo*: paysan, roturier.

137. Caste dont la fonction est de chanter, réciter les louanges du noble contre certaines compensations matérielles.



«Toi, tu as dit: (que) celui qui te demande, tu lui don-  
neras. Alors, moi, Abdoulaye, après avoir cité tes ancêtres,  
je te demande une seule chose: prends ta famille (ta race)<sup>138</sup>  
èt que son arrière soit clair<sup>139</sup>.

«*Bissimilāhi an karaji*<sup>140</sup>, *Bissimilāhi, jinne*, fermez les  
yeux ! *Rab*, ouvrez vos yeux et regardez votre enfant !  
*Allāhu Akbar*<sup>141</sup>. *Rab* ! Venez avez des mains vides et ne ren-  
trez pas avec les mains vides !

«*Bissimilāhi*, je caresse<sup>142</sup>, *Rahmāni*, je trompe<sup>143</sup>,  
*Rahimi*, je prends ce qui ne m'appartient pas<sup>144</sup> et je le ren-  
voie chez ceux à qui il appartient<sup>145</sup>. »

138. Prends l'enfant.

139. Que, quand il nous quittera, rien ne nous arrive !

140. Mots dont nous ne connaissons pas la signification.

141. «Dieu est grand».

142. Il caresse l'enfant, les *rab* sont contents.

143. Il le caresse et les *rab* croient qu'il va le garder, alors qu'il va le faire  
partir.

144. L'enfant est le bien des *rab*.

145. Voici le *jat* en wolof : *B. Sālāli Mohamed, Vālāli Mohamed, dikum  
dakum may lim xēt u nit yi Yalla sakk, nit ku mat, ku matul ak nit ku öpp  
nit, tey yow dinā ta nat ci nit, bō öppē nit, ma sakk ci yow ay pexe, dim  
wax ma fō bōkk, wax ma sa xēt, diw wax ma fō bayyi kō, diw bayyit xēt  
u jambur, diw bayyil yay i jambur, diw bayyit bāy i jambur te ñibi  
Sangomar ga nga bok; B. man may dem Sangomar tey ma fital ñibi,  
fital Sādā mi di būr ñibi, Sādā mi nga xamni ku öpp mō ta öppöl, ku  
matul mō la matadil; B. may lim xēt u Sādā li mu bögg(a) degge, tey ma  
dem ba tudd(a). Kuntu mi di mām i māmam nde xam nāni, ba la ma cā  
agg danā jöl setam; Sādā, Faridōñ mōy bāyam, Faridōñ, Fāgulde mōy  
bāyam, Fāgulde munga juddo ñibi, yaro Sangomar, Fāgulde, Saminrink  
mōy bāyam, Saminrink, Kuntu mōy bāyam; B. may lim sēn dōk ndax ku  
tudd(a) rab wara tudd(a) dōkam, ndēm xam nga ko, Sādā: Sikding,  
Faridōñ: Walalan, Fāgulde: ñibi, Saminrink: Sangomar, Kuntu:  
Natator; Faridōñ mer fac Fāgulde ku bañ, na ma jox, Saminrink mōm  
ku mu yonni nga delusi ci mōm Kuntu si ban ku tek aw xētam ci layu;  
Sādā mi ni ku lim समय mām lō ma ñān, man diñā la ko may ndax man  
duma bādōlo; kōn yow Sādā tey ngay gēr, man may gewel, yow ya ni ku  
la nan nga may ko, kōn man diw ginnāw ba ma limē say mām len lāla*

L'analyse complète de ce *jat* nous entraînerait trop loin<sup>146</sup>. Nous remarquerons simplement qu'après une courte hésitation (« aujourd'hui, je vais te comparer aux autres personnes ; si tu les surpasses, je vais prendre une décision... ; dis-moi où sont tes parents... »), l'enfant n'apparaît plus – ainsi que dans les autres *jat* – comme un être autonome, maître de tout ce qu'il fait et de tout ce qui lui arrive. Il n'est plus maître de sa mort. Il devient le simple enjeu des négociations du guérisseur avec les *rab*.

Pour être défini comme tel, le *nit ku bon* authentique semble donc devoir se tenir constamment à la lisière de deux identités sans jamais se confondre avec l'une ou l'autre : identité sombre mais pleine du *rab*, identité lumineuse du *nit* (de la personne).

Les procédés de « soin », les rites de sauvegarde reproduisent fidèlement ce que nous savions par ailleurs, ou plus exactement ce que nous ignorions sur le *nit ku bon* : la société tente d'appréhender en lui son propre reflet qui se dérobe. La diversité des *jat* qui le concerne nous étonne : « pour l'empêcher de voir ses camarades », « pour reconnaître le membre de la famille qui est revenu », « pour obtenir ses connaissances », « pour découvrir son vrai caractère », « pour le retenir », enfin peut-être « pour le faire partir ». La parole caressante, l'imploration, la tendresse même alternent avec l'agacement, la méfiance, le rejet.

Cette diversité s'éclaire, pourtant, si l'on se reporte à l'incertitude et à l'ambivalence qui fondent la position du *nit ku bon* dans la société. Ce « boubou d'autrui » qui est son

*n̄n̄ jöl̄el sa x̄t̄ te ginn̄āvam l̄ēr ; B. an karaji, B. jin̄ne gömm̄l̄ēn, rab x̄ip̄il̄ēn te x̄ōl̄ sen d̄ōm. All̄āhu Akbar. Rab nowl̄ēn ak loxo n̄ēn te bu l̄ēn delu ak loxo n̄ēn ; B. may ray, R. may nax ; R. may jöl̄ lu ma momul̄ del̄ō ko ni ko m̄ōm.*

146. Analyse de la relation du *borom xam-xam* aux *rab* ; analyse de l'image des *rab* confrontée avec les représentations courantes des *tuur* ; analyse de la démarche rusée, apparemment contradictoire du guérisseur...

vêtement de tous les jours sera noir ou blanc, léger ou lourd, uni ou orné suivant les impulsions profondes de ses tailleurs : la famille. En partant à sa quête, on risque de ne jamais rencontrer que soi-même.

### Conclusion

Pour finir, il convient de mettre l'accent sur les articulations internes, sur l'aspect dynamique du tableau *nit ku bon*.

Il a été reconnu que le registre central est celui des représentations sur l'identité de l'enfant.

Au premier abord, l'enfant *nit ku bon* semble se présenter comme un terme inversé de la personne humaine : au lieu de venir occuper une place préétablie dans un réseau de parenté, dans un système de statuts et de modèles de comportements, l'enfant *nit ku bon* apparaît d'emblée comme un étranger, un autre, un être achevé dès sa naissance. On ne lui concéderait que l'identité d'un esprit ancestral ou d'un ancêtre réincarné.

En fait, cette inversion n'est pas totale. Si elle l'était, le *nit ku bon* ne poserait plus de problèmes.

- Comme nous l'avons dit, la réincarnation est loin d'être l'apanage des enfants *nit ku bon*<sup>147</sup>. De même, le *rab* est la partie invisible de toute personne. On reste donc dans les limites des virtualités de la personne.

- De plus, un examen plus approfondi des documents, l'observation, l'interrogation des *nit ku bon* eux-mêmes et de leurs familiers montrent que ces interprétations sont, en fait, des *hypothèses* aux yeux même de la société dont l'enfant fait partie.

147. En dépit de nos investigations répétées sur ce sujet, nous n'avons pas pu mettre au jour, chez les Wolof et les Lebou, une conception différenciée et cohérente de la destination des principes de la personne après la mort. Voir, par exemple : Zahan (D.) : Aspects de la réincarnation et de la vie mystique chez les bambara, in : *Réincarnation et Vie mystique en Afrique noire* ; PUF (Paris), 1965, pp. 175-184.

Pour la compréhension de ce tableau, le fait de l'interrogation passe avant les tentatives de réponse : être *nit ku bon* c'est, en fin de compte, ne répondre entièrement à aucune identité, si ce n'est, précisément, à celle de *nit ku bon* qui nous apparaît ici comme un degré zéro de l'identité : *rab* ou fils de tel et telle, enfant ou vieillard, l'un et l'autre à la fois, le *nit ku bon* occupe une position dont l'ambiguïté essentielle évoque d'autres cas-limites, qui, sans y échapper complètement, résistent à la médiation sociale : cas du sorcier-anthropophage, cas de l'étranger... La société a, semble-t-il, besoin de ces positions insuffisamment médiatisées pour faire fonctionner pleinement ses systèmes symboliques.

Néanmoins, les comportements, voire les traits du *nit ku bon*, tendent, dans nombre de cas, à devenir les signifiants d'une inversion par rapport à la personne humaine, perpétuellement inachevée et essentiellement sociale :

– Il reste en retrait, taciturne : « Il sait ce qu'il veut, il se suffit à lui-même. »

– Il se met en colère : « C'est un vieux qui ne supporte pas d'être traité comme un enfant. »

– Sa tête est baissée : « Sa connaissance est lourde à supporter. »

– Il pleure, il est grognon, agité : « Il veut retourner à Sangomar. »

– Il ne parle pas : « Il ne veut pas donner sa connaissance. »

Les attitudes et les conduites envers lui tendent, elles aussi, à s'organiser en fonction de l'image que la représentation collective offre de l'enfant. Elles répondent moins à une problématique interpersonnelle qu'au modèle partagé par toute la société : promesse de grand avenir et menace de puissance et de mort.

Les procédés de soin et les coutumes sont entièrement bâtis sur les représentations.

On voit quel pouvoir d'aliénation, au sens le plus immédiat du terme, peut avoir un tel ensemble de représentations. Il ne dénote pas simplement la perturbation profonde des rapports entre l'enfant et son entourage, mais il peut la favoriser activement. Il est impossible d'isoler le trouble initial et celui qu'entraîne la mise en jeu des représentations. Ce processus circulaire, bien connu en psychopathologie occidentale se fait ici avec de puissantes représentations collectives et reste soutenu par le groupe étendu des personnes qui savent que l'enfant est *nit ku bon*.

Ces constatations sont en partie valables pour tous les autres systèmes d'interprétation de la maladie (*rab, jinne, ligey, dömm*). Mais alors que ces derniers déplacent l'angoisse sur des signifiants manipulables par toute la collectivité et situent le sujet dans la position de l'agressé ou du persécuté, dans le cas du *nit ku bon* l'angoisse de l'entourage reste fixée sur le sujet qui, à son tour, renvoie son interlocuteur à lui-même.

Aussi nuancée qu'elle soit, une description ethnographique n'est donc pas suffisante pour évaluer la portée réelle et profonde de cette unité de représentation que nous nous garderons bien de qualifier de « syndrome ». Seule l'approche clinique de cas de *nit ku bon* nous permet de montrer comment elle s'insère dans des *conjonctures inter-subjectives variées* et comment elle régit celles-ci. Dans la version originale de notre article, nous avons présenté trois études de cas. Ici nous reproduisons la plus complète : celle de Thilao.

#### REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES (CONCERNANT L'AFRIQUE NOIRE)

*Les références citées ci-dessous sont destinées à orienter le lecteur intéressé vers une recherche bibliographique proprement dite.*

BONNET D., 1981, Le retour de l'ancêtre, in N° spécial du *Journal des Africanistes sur l'enfance en Afrique Noire*, 51, 1-2, 133-149.

- CARTRY C., 1977, *L'étranger ou l'enfant gourmantché de la naissance au sevrage*, Mémoire inédit présenté à l'E.P.H.E. (5<sup>e</sup> section).
- COLLOMB H., 1974, L'enfant qui part et qui revient ou la mort du même enfant, in Anthony J. et Koupernik C. (eds), *L'enfant dans la famille*, Paris, Masson, 354-362.
- DUPIRE M., 1982, Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire ? Un mode de survie. L'exemple des Serer Ndout (Sénégal), *L'Homme*, XXII, 1, 5-31.
- ERNY P., 1972, *L'enfant et son milieu en Afrique Noire : essais sur l'éducation traditionnelle*, Paris, Payot.
- FORTES M., 1938, Social and psychological aspects of education in Taland, *Supplement to Africa*, 2, 64 p.
- HÉRITIER F., 1977, L'identité samo, in *L'identité*. Séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss, Paris, PUF, 51-81.
- HOUIS M., 1963, *Les noms individuels chez les Mossi*, Dakar, IFAN.
- LALLEMAND S., 1978, Le bébé-ancêtre mossi, in *Systèmes de signes, textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, 307-316.
- *La Notion de personne en Afrique Noire*, Colloques internationaux du CNRS, 1973, N°544.
- *Numéro Spécial du Journal des Africanistes sur l'Enfance en Afrique Noire*, 1981, tome 51, 1-2.
- RABAIN J., 1979, *L'enfant du lignage : du sevrage à l'intégration à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot.
- RAUM O. F., 1944, *Chaga Childhood*, Oxford University Press.
- *Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire*, Colloque de Strasbourg, Paris, PUF, 1967.
- SANGREE W. H., 1976, Youth as Elders and Infants as Ancestors: the Complementarity of Alternate Generations, Both Living and Dead, in Tiriki, Kenya and Irigwe, Nigeria, *Ancestors*, Melbourne, 297-304.
- *Systèmes de signes, Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, 1978.
- ZEMPLÉNI A., RABAIN J., 1965, L'enfant nit ku bon. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Sénégal, *Psychopathologie Africaine*, 1, 3, 329-441 (texte complet, voir extrait dans ce numéro).