

PHÉNOMÈNE DE POSSESSION ET PLANTE HALLUCINOGENE

Jacqueline MONFOUGA-BROUSTRA

Je voudrais aborder ici un aspect particulier du Bori, culte de possession largement pratiqué chez les Hausa du Niger. J'ai eu l'occasion d'étudier plus particulièrement ce phénomène dans la vallée de Maradi où il est exclusivement féminin (alors que dans d'autres régions il apparaît plus largement réparti entre les hommes et les femmes). Plusieurs publications ont jusqu'ici présenté l'aspect social, religieux, thérapeutique de ce phénomène syncrétique¹, né après l'arrivée de l'Islam au XIX^e siècle, dans un contexte de crise culturelle par lequel j'avais expliqué en partie son émergence dans ses structures actuelles. J'ai eu également l'occasion d'aborder l'aspect plus directement psychologique des personnalités des adeptes du culte. Chaque dimension s'éclairant l'une l'autre, il me semble tout aussi important de signaler un autre aspect du problème qui prend sa place parmi les multiples facettes que présente le culte, je veux parler de l'aspect plus directement physiologique, repris aussitôt lui-même dans un langage social et mythico-religieux (nous verrons selon quelles formes). Il s'agira de montrer ici l'usage d'une plante hallucinogène : le *datura métel* Linné, au sein du Bori. Cette plante a, dans le contexte socio-culturel /p. 318/ hausa, un vécu actuel, un passé historique, une vie propre sacralisée et... profanée, à l'intérieur du culte et à

¹ – « Les juments des dieux » *Études Nigériennes*, n°21, 139 p.

– *Ambivalence et culte de possession*. *Anthropos*, 1972, 384 p.

– « Culpabilité somatisation et catharsis au sein d'un culte de Possession : le Bori hausa » *Psychopathologie africaine*, 1970, VI, 2, 147-180. – Approche ethnopsychiatrique du phénomène de possession. Le Bori de Konni (Niger), étude comparative » *Journal de la Société des Africanistes*, xliii, 2, 1973, 23 p.

l'extérieur. C'est ce visage de la plante et son utilisation que je présenterai. Secrète (c'est seulement après plusieurs années sur le terrain que j'ai appris son existence), à la fois bénéfique et maléfique, concurrente « humaine » du pouvoir des dieux, sacrée et profane, mortifère et vivifiante, totalement ambiguë, elle est à manipuler avec précaution... encore plus par l'observateur occidental qui ne manquera pas d'emporter dans ses bagages (non-intellectuels et non avoués !) sa fascination et ses craintes pour ces « paradis artificiels », le rêve risquant de masquer la réalité, ses fantasmes tenant lieu d'hypothèses...

J'essayerais néanmoins d'aborder le plus objectivement possible cette présentation en me cantonnant dans un défensif discours ethnographique.

I. Présentation du culte

Je dirai tout d'abord très brièvement quelques mots du culte lui-même afin de mieux situer le contexte dans lequel s'intègre la plante².

Le Bori est un culte syncrétique caractérisé par le phénomène de possession au cours duquel les divinités (*iskokei*) du panthéon viennent, lors d'un rituel public, s'incarner dans le corps d'adeptes (*godiyar iskokei* = juments des dieux ; plus généralement les adeptes sont appelées : femmes-Bori) préparées à cet effet par une initiation sur laquelle nous reviendrons plus loin. L'autre aspect, tout aussi important du culte, est sa dimension thérapeutique. Les adeptes, lors de leur entrée dans le Bori étalent, en grande majorité, des femmes malades (la charge héréditaire est minime dans la région étudiée) guéries par l'initiation. Par la suite les adeptes ont la possibilité de devenir guérisseuses à la suite d'un long apprentissage secret et soignent, sous la direction des dieux, les membres de la société qui font appel à leurs techniques. En effet, comme / p. 319/ dans bon nombre de cul-

² Pour de plus amples détails, se rapporter aux textes cités ci-dessus.

tures africaines, la maladie est d'origine divine, envoyée par les dieux mécontents qui punissent, par ce biais, les hommes d'une faute, consciente ou non, à leur égard. Chaque dieu est détenteur d'un lot de maladies qui lui sont propres. Ce fait est connu de la société et plus particulièrement des adeptes du culte qui déterminent ainsi rapidement la marque de telle divinité plutôt que d'une autre. Lors de son initiation l'adepte se voit « imposer » une série de dieux (une quinzaine en moyenne). Ces dieux qu'elle aura désormais sur sa tête, elle en sera la servante à vie, et elle possédera les secrets pour guérir leurs maladies. Une des maladies qu'elle soignera avec le plus d'efficacité sera celle dont elle aura été primitivement la victime, le dieu responsable étant celui qu'elle servira en premier chef.

J'ai dit que ce culte était syncrétique. Né en effet, dans sa forme actuelle, peu après l'arrivée de l'Islam et en résistance à celui-ci, il mêle des éléments puisés au sein de la religion traditionnelle des *Asna*, culte clanique et polythéiste, que l'on pourrait qualifier avec quelques nuances « d'animiste », pratiquement démantelé par l'Islam (quelques noyaux subsistent encore néanmoins en brousse) et les éléments apportés par l'Islam. Un exemple entre autre : les cérémonies Bori destinées aux dieux voient se côtoyer sans conflit apparent les *iskoki* issus de l'ancien panthéon *Asna* et les divinités-marabouts importées de l'Islam, la cérémonie étant placée sous les hospices du dieu le plus puissant du panthéon : Allah, qui lui ne s'incarne jamais.

Le Bori officiellement rejeté à la fois par l'Islam et par le culte *Asna* pour péché d'hérésie, jouit en fait d'une considération ambiguë que signe sa pérennité. Les deux phénomènes de l'incarnation des dieux et de la thérapeutique ne laissent personne indifférent. Le « besoin » d'un contact tangible et matérialisé avec le surnaturel l'emporte sur l'orthodoxie. Bien plus : au sein du Bori, religion et magie sont intimement liées : les hommes prient les dieux mais savent aussi les utiliser. Durant les cérémonies de possession, les dieux sont appelés par des griots sacrés, des musiciens, en grande majorité violonistes, qui jouent leur devise. L'appel de l'instrument est contraignant et le

Dieu n'y résiste pas. Lorsqu'il s'est incarné, après les trances préliminaires les humains peuvent communiquer /p. 320/ avec lui, lui adresser des prières, lui demander de prévoir l'avenir. Une conversation s'engage et le dieu fait des promesses qu'il tiendra s'il se sent suffisamment honoré.

La dimension rituelle est d'ailleurs largement pratiquée. Ainsi, à chaque événement important de sa vie, l'adepte est tenue de « monter ses dieux ». Par exemple après un accouchement son corps doit être purifié, et avec l'aide de l'*umval girka* (mère de l'initiation) et la *jakeso* (« celle qui porte le pagne ») dignitaires qui l'ont formée lors de son initiation au culte (*girka*) elle va à l'appel du *mai gogé* (violoniste) incarner tous les dieux qui lui avait été attribués lors de sa *girka*. Ainsi à l'occasion de son mariage, de la naissance de ses enfants, de ses changements de case, etc. elle entre en trances, les dieux qui lui ont été attribués lors de son initiation viennent s'incarner, appelés par les instruments sacrés des griots du Bori. Toutes les adeptes du village participent à ces fêtes, chacune d'elles incarnant ses dieux propres. Ainsi les *iskoki* participent à tous les événements importants de la vie de la femme-Bori, participation qui ne laisse pas indifférents les autres membres de la société, devant qui est renouvelée la vision du sacré, renouvellement indispensable à la fois aux hommes et aux dieux.

Il existe encore un dernier aspect, plus superficiel et plus théâtral, mais qui n'en marque pas moins l'imagination des assistants, c'est l'aspect *shagali* du Bori, c'est-à-dire son côté « parade ». Lorsqu'on organise un *shagali*, pour remercier les dieux d'un bienfait particulier mais aussi pour montrer sa puissance, sa « chance », sa richesse, etc. l'aspect purement religieux est relégué au second rang. Il s'agit avant tout d'une réjouissance populaire, où les dons et les contre-dons affluent, où l'argent circule, les dieux participant à la liesse générale, les possessions sont alors très spectaculaires, dans une surexcitation générale et croissante. Les dieux interviennent à une cadence accélérée, se bousculent, réclament des cadeaux, de l'argent ; un certain climat érotique s'installe dans l'allégresse partagée des dieux et des hommes. Au cours de ces parades ce sont d'ailleurs les dieux les plus agités, les

plus grivois, les dieux « étrangers », aux démonstrations les plus exubérantes, qui se manifestent. C'est vraiment au cours d'un *shagali* que le Bori se révèle sous son aspect le plus paroxystique. Notons cependant qu'en pays hausa, les *shagali* en brousse sont relativement /p. 321/ rares. Pratiquement inexistantes en période d'hivernage (juin-septembre), ils sont plus fréquents en saison sèche, et si par le jeu des réseaux-invitations inter-villages, une « grande » femme-Bori peut participer à un ou deux *shagali* par semaine, ceux-ci n'excèdent pas, au niveau du village, le nombre mensuel de deux ou trois. Les *shagali* sont beaucoup plus nombreux en ville, nous verrons dans quel contexte.

Le phénomène de possession proprement dit est toujours en liaison étroite avec la musique. Le musicien (le plus souvent violoniste mais aussi joueur de tambour, de calebasse, de maracas, etc.) joue sur son instrument la devise de *l'iskoki*. Au son de la musique, le corps tout entier de l'adepte commence à trembler. Elle perd l'équilibre, couverte du sueur elle halète, dans un mouvement crescendo ses yeux se révulsent, sa tête s'agite à droite et à gauche, elle profère des sons inarticulés. Tout annonce l'approche du dieu. Au bout de quelques minutes on recouvre la tête de l'adepte d'un pagne tandis que le musicien continue à jouer. Sous ce pagne va s'opérer la métamorphose. Le dieu dont la devise est jouée, envahit le corps de la femme. On soulève le pagne, on apporte les attributs de *l'iskoki* et c'est lui qui désormais est là, danse, parle, plaisante, gronde, quémande, promet, écoute... Puis le musicien s'arrête de jouer, l'adepte tousse ou éternue et *l'iskoki* s'en va. L'adepte est réconfortée par ses compagnes, elle se repose un instant jusqu'à ce que, le musicien jouant la devise d'un autre de ses dieux, elle rentre de nouveau en transes et recommence le même processus. Au cours d'une séance, une adepte peut « monter » successivement une dizaine de divinités. Après quoi, épuisée, elle rentre chez elle, se couche, ne buvant que de l'eau et se plaignant de douleurs dans tout le corps. Puis la vie reprend pour elle, à l'égal des autres femmes, jusqu'à ce qu'elle soit sollicitée de nouveau. Aucune possession ne se manifeste en dehors des circonstances prévues par le

culte. Les crises ne surviennent pas inopinément. Cette absence d'anarchie révèle un être parfaitement intégré dans le culte.

C'est au niveau de ces rituels, et en premier lieu celui de l'initiation (c'est en effet dans ce seul contexte que la plante est utilisée de façon avouée et rationalisée) que se situe la présence du *datura métel* Linné (en hausa: *babba Ji-Ji* ou encore *al-kangaudé*).

/p. 322/

II. Présentation de la plante

Nous voudrions, dans une première approche, présenter la plante sous son aspect médical, faire en quelque sorte son historique, car c'est une plante très connue dans le monde entier pour ses propriétés aphrodisiaques, délétères et somnigènes. Circonscrire le plus précisément possible la plante et ses effets physiologiques réels, pourrait nous permettre de mieux approcher la plante mythique qu'elle est devenue au sein du culte Bori et qui nous intéresse au premier chef. Une plante aux effets si dangereux³ ne va pas sans être accompagnée d'un halo légendaire. Ses effets réels ou mythiques dans d'autres sociétés peuvent collaborer à une meilleure compréhension de son utilisation dans le Bori. Aussi allons-nous essayer de la présenter le plus complètement possible.

LA PLANTE : ASPECT PHYSIOLOGIQUE, USAGES

Le *datura* est une plante de la famille des Solanacées qui compose à lui seul le groupe des Daturés. Ce sont des herbes annuelles ou bien des arbrisseaux à feuilles alternes, à fleurs hermaphrodites, solitaires dans les angles formés par la bifurcation des rameaux. Les semences contiennent un alcaloïde, la daturine, isomère de l'atropine, et de la scopolamine ; les feuilles renfer-

³ Le *datura* contient un alcaloïde, la scopolamine, qui est un toxique violent, inscrit au tableau « A » de la pharmacopée française, désignant les médicaments les plus dangereux.

ment un peu d'hysocyamine. On emploie la racine, les feuilles et les graines comme narcotique et anti-spasmodique dans les névralgies, l'épilepsie, l'asthme. « En raison des relations étroites qui unissent l'atropine à la daturine, on peut s'attendre à une grande similitude entre les effets du datura et ceux de la belladone. Comme elle, en effet, le datura détermine, à doses faibles, de légers vertiges et une tendance au sommeil ; à doses plus élevées, de la dilatation de la pupille avec troubles visuels, accélération du pouls, diminution de l'énergie musculaire et de la sensibilité, léger délire, hallucinations, céphalgies, soif, diarrhée, diurèse légère ; à doses toxiques, des vertiges, une forte dilatation de la pupille, un délire tantôt gai, tantôt furieux, avec hallucinations, soif ardente, contraction /p. 323/ douloureuse du pharynx, chaleur de la peau et éruption scarlatiniforme ; la mort arrive dans le collapsus avec refroidissement général. Si le malade échappe à l'intoxication, il persiste un délire maniaque, avec affaiblissement de la vue, perte de la mémoire, paralysie des paupières et tremblements des jambes. Tous ces accidents relèvent d'une congestion intense des centres nerveux et d'une action vaso-dilatatrice très marquée. L'atropine est mortelle à dose de 5 centigrammes environ pour l'homme. Elle provoque des troubles moteurs, intellectuels et sensitifs, et le malade meurt dans la paralysie après avoir passé par une phase d'excitation violente. La première phase rappelle un peu l'ivresse de l'alcool et de l'opium. En thérapeutique, le datura a été employé pour combattre certains troubles de l'aliénation mentale, tels que les hallucinations, le délire maniaque léger, mais c'est surtout dans l'asthme qu'il rend les plus grands services » (Dr Blondel, *Encyclopédie*).

D'autres auteurs soulignent la mydriase intense pouvant s'accompagner de cécité durant plusieurs jours, les délires hallucinatoires accompagnés de visions extraordinaires ; à faibles doses ils constatent un affaiblissement de la sensibilité, de la pollakiurie : trouble urinaire qui consiste en une fréquence anormalement élevée de mictions peu abondantes (ce dernier fait est à noter pour notre propos. car il a été remarqué et « ra-

tionalisé » dans le culte Bori)⁴. Enfin ces auteurs notent encore, toujours à faible dose un éréthisme génital assez marqué (d'où l'usage du datura comme aphrodisiaque).

Tels sont les données médicales et les effets physiologiques généralement reconnus au datura dans les milieux scientifiques occidentaux.

Néanmoins ses effets remarquables ont incité bon nombre de sociétés à utiliser le datura dans des buts tout autres que thérapeutiques. J.M. Dalzie⁵ rappelle son usage, dans l'Antiquité, pour la mise en condition de l'oracle de Delphes. Son utilisation dans des buts criminels est très répandue dans le monde. Ses propriétés aphrodisiaques l'ont également rendue /p. 324/ célèbre, notamment en Inde et en Perse où il est assimilé à la mandragore (ces deux plantes y portent le même nom) pour ses effets analogues. Notons que, dans ces pays, la mandragore absorbée par la femme a la réputation de lui permettre de vivre au paroxysme la sensation de possession dans les relations sexuelles. S'il est exact que mandragore et datura ont des effets analogues, le rôle de ce dernier dans le culte Bori, au niveau du phénomène de possession proprement dit, pourrait prendre un aspect particulier très intéressant.

Nous voudrions citer largement ici A. Charnot⁶ qui étudie l'utilisation de la plante au Maroc, s'étend en outre sur ses usages connus dans le monde.

« Les indigènes n'utilisent guère, dans un but thérapeutique, les propriétés du Datura. Ils le fument comme médicament contre la toux et l'emphysème et l'emploient surtout, soit pour provoquer un délire érotique soit dans un but criminel... L'usage du Datura pour exciter les fonctions sexuelles a amené d'assez nombreuses intoxications mortelles. Les Marocains l'utilisent ainsi que la Jusquiame, soit à l'état frais, soit desséché, pour provoquer une ivresse. Ils l'ajoutent à

⁴ Certains dieux urinent en public et la terre ainsi souillée devient un endroit dangereux et tabou.

⁵ *Useful Plants of West Tropical Africa*.

⁶ *Mémoires de la Société des Sciences naturelles du Maroc. La toxicologie au Maroc* (n° XLVII, novembre 1945), pp. 531-537.

un plat de viande, à du thé, à la « hr'ira ». Le Datura entre, à côté du Chanvre indien dans la composition des « ma'joun ».

« L'emploi du Datura par les voleurs pour provoquer le sommeil et détrousser plus aisément leurs victimes est très connu et très répandu dans le monde. On a signalé des centaines de cas au Bengale, à Lahore, à Bombay. Le poison est administré mélangé à des aliments, à du tabac à fumer ou à priser, à des boissons. »

« Le Datura a souvent été également utilisé pour provoquer la mort. »

« Maïmonide le décrit comme le poison perfide par excellence. Les Tziganes de Sibérie préparent avec de la Belladone et du Datura une poudre « dur » qu'ils vendent aux femmes qui veulent se débarrasser de leurs maris. »

/p. 325/ « Au Maroc, la Stramoine est un des principaux toxiques employés dans un but homicide. Les indigènes l'associent à l'Arsenic, à la Jusquiame, au charbon à Glu... »

« Dans le cas d'intoxication légère, la Stramoine est seulement somnigène. Provoquant parfois un délire gai, des rêves érotiques suivis de pollution, d'où son emploi comme aphrodisiaque. »

« Ces propriétés sont utilisées en grand par les Hindous, qui se servent à cette fin de l'extrait de Datura ; c'est en constatant chez eux ces effets que les Portugais ont donné à cette plante le nom de Burdalo (facétieux). »

Dès que la dose est relativement élevée, les symptômes graves se manifestent et se déclenchent en une heure ou une heure et demie après l'absorption. On a observé de la sécheresse de la gorge pouvant aller jusqu'à la sensation de brûlure, une mydriase très importante persistant longtemps après la guérison. Les troubles de vision sont accentués, l'iris est complètement effacé, à la lumière le malade ne peut plus fixer les objets. Il présente des hallucinations de la vue et de l'ouïe. Le patient a des vertiges, des tremblements et un refroidissement des membres, de la dysphagie, de l'engourdissement, des vomissements. La peau se tuméfie et devient chaude... Généralement un délire furieux prend naissance, ce délire caractéristique, pouvant durer quatre à cinq heures... Les symptômes d'empoisonnement par le Datura sont sensiblement les mêmes que ceux des Solanacées ; pourtant la mydriase très persistante et le délire furieux sont des caractères importants en faveur de l'empoisonnement par le Datura. »

Nous citerons encore L.H. Burkill⁷ qui nous paraît avoir fait une étude historique exhaustive de la question. Il rappelle que selon Safford le datura aurait été importé d'Amérique peu après sa découverte par Ch. Colomb. Cependant à l'encontre de cette thèse, il signale que l'on trouve du datura en Asie, très loin des ports, ce qui permet de penser qu'il existait dans le « vieux monde », bien avant sa découverte dans le « nouveau ». /p. 326/ Cependant Burkill fait remarquer que la plante suivant l'homme, on peut tout de même maintenir la thèse de Safford... Quoi qu'il en soit de ses origines, l'espace géographique du datura est désormais très vaste. Se penchant sur les études du chimiste Henry (*Plant alkaloids*, 1924), Burkill signale que les racines contiendraient moins de poison que les feuilles et les graines (et ce fait se révèle très exact au niveau de son utilisation chez les Hausa). Il remarque encore que selon que la plante est jeune ou vieille, en fleur ou non, fraîche ou desséchée, le degré d'empoisonnement varie considérablement. De même ses propriétés délétères varient selon l'endroit où elle croît. *La plante poussant sous les tropiques (Asie ou Afrique) est reconnue comme la plus redoutable*. Au XVII^e siècle, les Indiens, utilisaient le Datura contre la folie, les fièvres, les complications cérébrales, les maladies de peau dues à des parasites et les maladies de poitrine. Son utilisation comme analgésique a été adoptée par les malais. Ceux-ci l'utilisent encore contre l'impétigo et l'inflammation des testicules, contre les maux de gorge et les rhumatismes. Burkill cite d'autres usages connus en Inde, aussi multiples qu'hétérogènes : contre l'hydrophobie, la syphilis, l'érysipèle. En Chine, les feuilles sont utilisées en fumigation contre les irritations nasales ; le jus des fleurs sert dans les cas d'otite...

Puis Burkill passe aux usages criminels qui se révèlent comme extrêmement fréquents. Il cite principalement son utilisation par les libertins comme aphrodisiaque et par les voleurs comme stupéfiant. Dans ces deux cas l'effet n'est pas mortel, sinon involontairement et par maladresse, les graines sont mélangées avec du

⁷ *A dictionary of the Economic Products of the Malay Peninsula*. (Londres, 1935).

café ou du curry. Les fumigations sont particulièrement utilisées par les voleurs afin d'endormir leurs victimes.

Il existe plusieurs sortes de *Datura* aux propriétés très voisines. Le « *babba jiji* » des Hausa est un *datura métel linné*, très proche du *Datura stramonium* L. inscrit à de très nombreuses pharmacopées.

Après ce tour d'horizon général, nous allons considérer la plante intégrée dans un contexte social bien particulier, celui du Bori, et essayer d'analyser le rôle qu'elle peut y jouer tant sur le plan réel que mythique.

/p. 327/

III. Usages et rôle social du « *babba jiji* » en pays Hausa

Le *datura métel* joue un rôle très important au sein du culte Bori. Nous allons le rencontrer à plusieurs reprises et à des titres divers, notamment dans les *girka*, les *shagali*, et dans un jeu de fillettes imitant le Bori.

a) LA GIRKA

Nous avons brièvement vu quelles étaient les conditions d'entrée dans le culte. Lorsque la femme, malade, apprend qu'elle doit adhérer au culte Bori (et généralement elle le désire fortement), elle va voir les dignitaires du culte qui vont alors procéder à son initiation. Celle-ci se déroule en deux parties généralement très rapprochées dans le temps, mais de longueur inégale. La première, la *fural saye* (textuellement bouillie de racines) dure trois jours. La seconde qui a lieu, en principe, une huitaine de jours après la première, dure sept jours et est de loin la plus importante. Néanmoins, au cours de ces deux cérémonies, la postulante absorbe du *babba jiji*, bien que sous des formes et avec des résultats différents.

– La *fural saye* : au cours de cette cérémonie, la postulante implore le pardon des dieux qu'elle a offensés. À l'appel du

musicien, ceux-ci s'incarnent dans le corps des adeptes participant à la cérémonie. Ils acceptent le pardon de la malade, et vont eux-mêmes préparer les racines destinées à la guérir, les piler et les mélanger avec l'eau afin de constituer un breuvage qu'elle boira pendant trois jours, plusieurs fois par jour. De même, les dignitaires du culte (en particulier « *l'unval saye* » : la mère de la racine) prépareront une bouillie de mil très épaisse, dans laquelle les dieux viendront verser les médicaments adéquats. Le troisième jour, au cours d'un repas commun, les dieux et la postulante mangeront et boiront ce qui aura été préparé. Parmi les racines qui entrent dans la composition de la *fural saye* (et elles sont très nombreuses : symboliquement 99) figurent les racines du *babba jiii*. Mais les racines étant moins efficaces, ou la dose utilisée trop infime, les conséquences de l'absorption ne sont pas nettement observables. Ici la postulante n'entre pas en transes, et elle ne le doit d'ailleurs pas, puisqu'elle n'est pas encore initiée. Les adeptes /p. 328/ qui sont possédés par les dieux au cours de ce rituel le sont de manière modérée et sans aucun aspect paroxystique. Au contraire la *fural saye* est généralement très discrète, très ordonnée, très calme. Même au cours des transes préliminaires, les adeptes paraissent beaucoup plus jouer un rôle appris, que perdre véritablement conscience.

À ce niveau l'action réelle du datura semble nulle, bien qu'il y joue, sur un plan mythique, un rôle important qui se révélera de manière beaucoup plus apparente dans la phase ci-dessous.

– La *girka proprement dite* : Celle-ci suit de très près, la *fural saye* surtout si la postulante est gravement malade, ou si elle peut immédiatement faire face aux lourdes charges financières qu'impose la « *girka* ».

Nous ne décrivons pas en détail cette cérémonie très longue et très complexe. Disons simplement qu'elle se scinde en deux parties de trois et quatre jours, chacune étant réservée à des *iskoki* aux buts et aux manifestations très différents. Le panthéon Hausa est en effet divisé en « dieux noirs » et « dieux blancs ». Dans la première catégorie se rangent les redoutables *kankama* : très dangereux, « sorciers », « mangeurs d'âmes »,

porteurs de maladies inguérissables. Il faut les exorciser si l'on veut qu'ils ne tourmentent plus l'adepte. C'est donc au cours des trois premiers jours de la *girka* qu'ils seront « chassés » lorsqu'au terme du troisième jour l'exorcisme sera terminé, l'initiée, durant les quatre autres jours apprendra à incarner les « dieux blancs » sous la protection desquels elle sera placée.

Ces deux temps de la *girka* ont une signification opposée bien que paradoxalement les rites restent fondamentalement les mêmes. Seule change l'intensité de la participation et le climat affectif. En effet les trois premiers jours on « chasse les *kankama* ». Que fait-on pour cela ? Matin et soir l'initiée absorbera un liquide noir contenant une grande quantité de « médecines ». Elle sera lavée avec un autre liquide noir contenant également des médecines. Puis chaque nuit, après le coucher du soleil et avant son lever, elle « montera » les dieux noirs qui seront immédiatement chassés. Appelés par le *mai gogé* (violoniste des dieux), ils viendront s'incarner dans le corps de l'adepte et de la *jakeso* (dignitaire du culte montrant /p. 329/ à l'adepte les caractéristiques du dieu afin qu'elle les répète après elle). Les uns après les autres ils seront chassés. Très nombreux (au cours d'une *girka* nous en avons dénombré 183, exorcisés en 6 séances à raison de 2 séances par nuit), ils épuisent littéralement leur réceptacle qui par ailleurs passe le reste de la nuit, couché à même le sol sans natte.

Au terme de ce premier temps commence celui réservé aux dieux blancs. Là encore mêmes rites, mais signification opposée. L'*Amaryal Bori* (la postulante, textuellement « l'épouse du bori ») va boire matin et soir un liquide, blanc cette fois, contenant les « médicaments » des dieux blancs, sera lavée avec un autre liquide, toujours blanc. Chaque nuit, selon le même rythme que précédemment, elle « montera » les dieux blancs. Ceux-ci viendront comme les noirs, appelés par le *mai gogé*, ils s'incarneront de la même manière. Cependant au terme de leur incarnation ils seront non pas chassés mais gardés. Parmi eux, en tête, se trouve celui qui a rendu l'adepte malade et qui a pardonné.

Enfin, le 7^e jour, le *mai gogé* devient sacrificateur. Devant deux Calebasses contenant l'une un liquide noir, l'autre un li-

quide blanc, et entre lesquelles est posé son violon, il va égorger les animaux (boucs et poulets) des dieux qui vont désormais « rester sur la tête » de l'initiée. Puis celle-ci sera amenée sur une fourmilière à l'extérieur du village où elle sera lavée, nue, avec le liquide noir, ultime lavage pour un ultime exorcisme. Puis le *mai gogé* va encore faire un dernier sacrifice, un poulet, dont les entrailles seront liées autour des chevilles de l'*Amarya*. Ainsi attachée elle sautera par-dessus le corps de la victime immolée, symbole de ce vieux corps dont elle a appris à se détacher durant les 7 jours de son initiation. Puis l'eau noire du lavage, les entrailles et le sang du poulet seront enterrés dans la fourmilière, afin d'enfouir à jamais le mal. Revêtue de vêtements neufs, de ses « habits de noce », l'initiée, désormais adepte rentrera au village dans l'allégresse générale.

Soulignons que c'est uniquement durant les trois premiers jours de la *girka*, c'est-à-dire au cours de la période consacrée aux dieux noirs, qu'est utilisé le datura.

Nous avons dit plus haut que si les rites étaient absolument parallèles, la façon de les vivre était, elle, très différente. Les /p. 330/ possessions des dieux noirs sont infiniment plus vécues », entourées d'un climat émotionnel beaucoup plus intense que les possessions des dieux blancs. Ce degré d'intensité se retrouve d'ailleurs aussi bien au niveau des trases préliminaires alors que l'adepte est en train de mourir à son propre corps, qu'ensuite lors de l'incarnation proprement dite. Les dieux noirs sont batailleurs, violents, leur verbe est haut, leurs propos hardis et volontiers licencieux, leurs gestes souvent inconsidérés (ces qualificatifs illustrent les propos de la société fort ambiguë à l'égard de ces divinités bravant sans cesse les interdits sociaux, particulièrement la « décence »... À un degré moindre, les femmes Bori retrouvent dans leur vie quotidienne, un peu de cette attitude, d'où la même ambiguïté exprimée à leur égard...). Ils abandonnent leurs « juments » haletantes, épuisées. Par contre les dieux blancs, s'ils sont parfois pleins de suffisance et de vanité, sont néanmoins beaucoup plus calmes et rangés et ils s'annoncent de façon relativement modérée. Nous retrouvons ici, malgré une apparente

contradiction, une analogie certaine avec l'état d'hébétude analysé par P. Verger⁸. Étudiant les rites Vodun du Dahomey, il remarque que durant la période d'initiation, l'initié semble avoir perdu la raison, il est « plongé dans un état d'hébétude et d'atonie mentale, il ne sait plus parler, il ne s'exprime que par des sons inarticulés ». L'auteur montre que « le rôle de l'état d'hébétude est de rendre vierge de toute impression préalable l'esprit du novice, au même titre que l'emploi de l'électrochoc est employé en psychothérapie pour effacer certains complexes dont un malade est sujet ».

L'initié monte les « dieux noirs » dans un état d'excitation intense, les transes sont paroxystiques, extrêmement violentes. Mais ces manifestations ne sont que la deuxième phase d'un état dont la première correspond précisément à cet état d'hébétude décrit plus haut. Les dangereux « *kankama* » ne s'incarneront que dans un corps vidé de toute vie propre, afin qu'ils ne puissent marquer en aucune manière l'esprit de la novice. Puisque ce sont eux qu'il faut chasser, l'exorcisme aura /p. 331/ lieu sur un terrain vierge, afin que ce soient eux, et eux seuls, qui soient à jamais rejetés⁹.

Ainsi la violence des manifestations semble liée à l'absorption du *babba jiji*. Les dieux noirs, les « *kankama* » sont, nous l'avons dit, très dangereux, « sorciers », mystérieux, maléfiques. Ils se manifestent de façon intense, outrée. L'adepte semble bien ici avoir besoin de drogue pour se stimuler, s'anéantir, afin de mieux « jouer » de mieux « vivre » leur personnalité si marquée. Les dieux blancs, plus conciliants, moins « démoniaques » ont une personnalité moins agressive et les adeptes peuvent se passer de drogue pour exprimer leur présence.

Cependant ce besoin de drogue pour atteindre un certain paroxysme est une hypothèse formulée a posteriori. Elle n'est pas explicitée par la société. Par contre le *babba jiji* est formellement

⁸ « Rôle joué par l'état d'hébétude au cours de l'initiation des novices aux cultes des Orisha et Vodun » (*Bull. de l'IFAN.*, 1954 ; tome XVI).

⁹ Aussi bien ce processus suit le rythme propre de l'intoxication par le datura.

perçu comme moyen d'exorcisme : il est absorbé tous les jours par l'initiée lors de la période consacrée aux *kankama* afin de les chasser. Un tel rôle ne peut être plus clairement formulé que par cette femme-Bori d'un village de brousse, disant : « on prend beaucoup de feuilles de *babba jiji*, on pile, on mélange avec du mil. On donne à l'initiée » tous les matins pendant trois jours, les jours des dieux noirs pour qu'ils viennent vite et qu'on les chasse. On n'en donne pas pour les dieux blancs car ils doivent rester ».

Le rôle conféré au *babba jiji* au sein du Bori est donc très limité. Son usage est reconnu, rationalisé, institutionnalisé, dans un but d'exorcisme. Par contre, il est utilisé de façon cachée et individuelle par certaines adeptes lorsque le besoin s'en fait sentir. Mais là il s'agit d'un ersatz dont la nécessité prouve une moindre valeur, plus ou moins provisoire, de la jument des dieux. Un tel usage ne saurait être avoué ni permis. Cependant il ne nous apparaît nullement que la transe du Bori, phénomène social par excellence, comme dans tous les cultes de possession, ne soit supplantée par un phénomène nerveux anarchique provoqué par la plante. Il se peut qu'il y ait eu, au départ, un modèle de comportement donné par l'usage du /p. 332/ *babba jiji*. Mais ce modèle a été très vite utilisé, canalisé, institutionnalisée par la société. Et nous pouvons alors appliquer au Bori la notion de réflexe conditionné qui a pu être attribué aux autres phénomènes de possession, à savoir que chaque fois qu'un stimulant déterminé est expérimenté (et ici le stimulant est aussi bien musical et chorégraphique que physiologique puisque hors des cérémonies d'initiation, le *babba jiji* est la plupart du temps absent), « il en résulte une réaction correspondante parce qu'un individu a été habitué à se comporter de cette façon en réponse à un signe convenu » (Herskovits).

Ainsi même si le phénomène est d'origine nerveuse le stimulant physiologique est totalement subordonné à la société et manipulé par elle, et ainsi reste vraie la phrase de R. Bastide : « Une manifestation mystique qui commence- en un moment déterminé et se termine également en un autre moment donné, suivant toujours certaines règles, loin d'expliquer le social, peut

seulement s'expliquer par l'antécédent du social sur le mystique ».

b) Après cet usage officiel, nous allons essayer d'analyser quelques autres usages beaucoup plus officieux.

1. *Le Shagali*

Nous avons parlé plus haut du *shagali* et de son aspect paroxystique. L'usage du *babba jiji* pour obtenir un tel degré d'excitation est évident... bien que très officieux. Nulle part nous ne retrouvons comme au cours du *shagali* ces états de transe si proches de la description donnée par l'intoxication par le datura. Cependant la dose à ne pas dépasser doit être parfaitement connue des adeptes car jamais celles-ci ne perdent conscience au point d'être incapables de reproduire les gestes caractéristiques des dieux invoqués, même si elles y introduisent quelques outrances ou quelques fantaisies. Mais il apparaît très nettement qu'elles se contrôlent beaucoup moins que dans les autres rites Bori. Il est cependant difficile d'obtenir plus de précisions dans ce domaine car le *babba jiji* est à la rigueur cité comme étant utilisé par la voisine mais jamais par soi-même! ...

/p. 333/

2. *Simulacre du Bori par les fillettes*

Une activité ludique assez souvent pratiquée, nous permet de retrouver, dans le domaine profane, une autre utilisation de la plante. Ce jeu met en scène des jeunes filles poussant des fillettes à consommer des graines de *babba jiji*. Ce qui est en fait un simulacre du Bori a lieu au moment où le fruit épineux arrive à maturité, s'ouvre et laisse échapper ses graines. Jamais les garçons ne participent à ce jeu, puisqu'il s'agit d'une imitation du Bori et que, dans cette vallée de Maradi, il est exclusivement féminin. En général quelques minutes après l'absorption les effets commencent à se faire sentir, plus ou moins violents selon la dose ingérée. Le corps est agité de tremblements, les yeux se révulsent, de l'écume monte aux lèvres d'où sortent des cris et des sons inarticulés. La fillette perd l'équilibre, tombe à terre,

semble avoir perdu complètement conscience après s'être plaint de vertiges et de maux de tête. Lorsque les adultes s'aperçoivent de cet état, ils la font vomir en lui faisant avaler du savon. Puis ils lui donnent du lait frais de vache ou de brebis.

Ceci pour l'aspect strictement physiologique. Mais il y a un autre aspect, psychologique celui-là, qui hâte singulièrement la guérison de la fillette.

Si l'enfant a absorbé le *babba jiji* sans avertir personne, ou si elle refuse d'avouer sa faute, les adultes peuvent se tromper sur l'origine de la maladie. Les dieux du panthéon Hausa, entre autres maux, peuvent frapper brutalement les humains de folie. Les parents, en face d'un tel spectacle, peuvent douter de l'origine des symptômes. C'est alors qu'ils donnent du savon à l'enfant. Si elle « vomit vert », c'est qu'elle a absorbé du *babba jiji*. On lui fait boire du lait et on fait venir un griot, celui des jeunes filles, qui les fait danser lors des fêtes. Il joue du tambour et touche la tête de la fillette avec l'instrument. Celle-ci s'apaise et danse au son de la musique. Tout le monde sait que si l'on n'appelait pas le griot, le ventre de l'enfant gonflerait et elle mourrait... « Quand elles entrent en transes, il faut appeler le griot qui tape sur son tambour ; les filles dansent comme des folles. C'est parce qu'elles dansent que le *babba jiji* les laisse ». (T., femme-bori du village de Jiratawa)¹⁰.

/p. 334/ Dans ce cas de « possession profane », les dieux ne se manifestent évidemment pas.

Dans la région de Kantché, située à 250 km vers l'est, où il n'y a pratiquement plus de Bori, les filles connaissent le *také* (devise relative à la plante), ne mangent pas les graines, mais font le jeu suivant :

Les fillettes se mettent à genoux en demi-cercle. Chacune d'elles, à tour de rôle, avance sur les genoux en balançant alternativement les bras jusqu'à terre à droite et à gauche. Quand elle parvient au centre, le cercle se referme autour d'elle et les filles lui frappent la tête avec les mains tout en chantant :

¹⁰ La cathartique chorégraphe-musicale joue certainement ici un très grand rôle.

« *Alkangaude borin gaude. Ni ba ni ci ni ba na sha sai rad da yaa ta baihu sai in sha madara, in sha nono in sha makarin alkangaude* » c'est-à-dire : « *Alkangaude*¹¹ bori de gaude, moi je n'ai pas mangé, « je n'ai pas bu sauf le jour où ma grande sœur a accouché. « Que je boive le lait caillé, que je boive le lait frais, que je « boive l'antidote de l'*alkangaude*. »

Elles chantent encore un autre chant :

« *Babba jiji da darya, in dyal murone ta some kear a ce mutane ne ba mu ba* » c'est-à-dire :

« *Babba jiji* avec la plaisanterie, si une fille des hommes « est frappée, il ne faut pas accuser les hommes, ce n'est pas « nous. »

Donc l'usage de la plante est parfaitement connu des fillettes et même dans les régions assez éloignées de la vallée de Maradi où les possessions n'ont plus cours. Le *babba jiji* reste présent dans les mémoires, dans les chants et danses des filles.

Pour être ludique, cette activité n'en est pas moins un danger quand le *babba jiji* ne se contente pas d'être chanté et lorsque les doses absorbées deviennent hautement toxiques. En effet, nous l'avons vu, ce sont uniquement les graines qu'absorbent les fillettes, graines aux propriétés délétères beaucoup plus /p. 335/ accusées que les feuilles ou les racines. D'ailleurs devant certains accidents très graves, parfois mortels, ce jeu est de plus en plus interdit par les adultes. La croyance populaire veut qu'une trop grande absorption de graines rende le sujet fou, et d'une folie permanente. Nous avons vu que cette croyance est en grande partie justifiée, puisque le *datura* peut provoquer, lorsque le malade échappe à l'intoxication, délire maniaque et perte de mémoire.

Nous venons de voir les usages du *babba jiji* directement reliés au Bori. Nous voudrions maintenant, quittant la sphère proprement religieuse, essayer d'analyser comment est utilisée et perçue la plante, dans d'autres domaines, afin de mieux circonscrire sa véritable « personnalité mythique ». Notre premier exemple, celui du *zaman lallé* (le temps du henné) va nous montrer que l'on ne passe pas facilement du sacré au profane, que le *babba jiji* est

¹¹ Autre nom du *babba jiji*.

certes utilisé dans un but religieux en tant qu'objet il est intégré à un rite – mais nous allons découvrir qu'il a aussi sa vie propre et entretient avec les puissances surnaturelles du Bori des relations fort ambiguës... et nettement concurrentielles.

3. *Le zaman lallé*

Durant la période qui précède son mariage, la jeune fille est mise au henné et vit seule entourée de ses demoiselles d'honneur. Si, au cours d'une promenade, elles tombent sur un pied de *babba jiji* (il pousse une grande quantité aux abords des villages), et si une des filles d'honneur, poussée par la curiosité, l'audace, enfreint la défense des parents, elle mange 10 graines de *babba jiji*. Alors sa tête tourne, elle salive abondamment, elle se met à tourner. En voyant cela, les autres filles courent au village, sans l'emporter, car seul son *samari* (fiancé) doit la toucher. Celui-ci vient la chercher, et on appelle le griot des jeunes gens (le même que celui du jeu des fillettes), et il va jouer la devise de l'*alkangaude* et tout de suite après celle de... Kure (dieu très puissant, peut être le plus grand, dans la religion *Asne* et dans le *Bori*). S'il n'y a pas de griot, les filles tapent dans leurs mains (et l'on voit là encore la nécessité du rythme, comme nous l'avons signalé plus haut) et chantent les louanges de la plante : « *Alkangaude yi /p. 336/ darya...* »¹². La fille tremble, elle s'assoit, la bave à la bouche, puis on la met debout, on frappe sa tête avec le tambour, on lui donne à boire du lait frais.

Le lendemain, le groupe des filles revient sur les lieux. Là, elles tapent dans leurs mains, et chantent le *také* (devise) de la plante, mais intérieurement, en silence. L'une d'elles dit : « vous, laissez ce chant, afin qu'aucune fille n'entende et ne nous monte là » (*ku, bar wakal nan kal wance ta ji ta baye numu nan*).

Désormais, la fille qui a pris la dose semble intoxiquée. Si les filles s'amuse à chanter la devise de la plante en tapant dans leurs mains, celle qui a absorbé les graines entre en transes en

¹² Voir la devise entière p. 334.

entendant cela !...¹³. Même dix ans après, rapportent les informateurs, si une intoxiquée entend ces battements de mains, elle tombe à terre, en transes. « Même si elle n'en a pris qu'une fois, si elle l'entend mille fois, elle entrera mille fois en transes... »

L'exemple de la *Saraunya* de Sumarana est très troublant et mérite d'être analysée ici. Le titre de *Saraunya* (reine) est conféré par la *Iya* (Souveraine incontestée du Bori) à une dignitaire du culte, celle-ci ayant sous son autorité le culte Bori de plusieurs cantons. La *Saraunya* de Sumarana (village proche de Maradi) a déclaré avoir consommé du *babba jiji* étant jeune. Elle dit être devenue comme folle. En rêve elle voyait des animaux noirs (un taureau, un chien), un bouc rouge à longue barbe. Il s'agissait, dit-elle, des dieux *Malam Duna*, *Uwal dawa baka*, *Baban Mazga*. Quand elle a été mariée, trois de ses enfants sont morts. Sa mère a alors consulté une femme-Bori qui a dit : « c'est parce que lorsqu'elle était fillette, elle a pris de l'*alkangau*... C'est pour cela que *Malam Duna* a tué ses enfants. Il faut lui faire la *girka*. » Elle a donc fait la *girka* et a une fille qui a vécu. C'est ainsi qu'elle est devenue *Saraunya* et « commande toutes les femmes-Bori ». Elle ajoute que toutes les grandes femmes-Bori des environs (et elle cite des noms) en ont pris lorsqu'elles étaient fillettes, c'est pour cela qu'elles sont « grandes » dans le Bori ...

/p. 337/ Nous reviendrons plus loin sur cet exemple si lourd de signification. Nous voudrions finir de présenter la plante dans ses différents rôles au sein de la société Hausa.

4. Le *zaman kurga* (ou le temps de la veillée)

En fait le jeu des fillettes, le simulacre du Bori, de même que le *zaman lalle* dont nous venons de parler, repose sur une très vieille institution locale, aujourd'hui disparue : le *zaman kurga*.

Autrefois existait, au sein de la vallée de Maradi, une grande industrie locale du coton, alimentant le commerce des caravanes.

¹³ Cette particularité est fréquemment relatée, mais nous n'avons pas eu l'occasion de la vérifier nous-même.

Les filles travaillaient ensemble, le soir, à la veillée, filant le coton autour d'un feu de tiges de mil. Elles se réunissaient ainsi tous les soirs, sauf les deux nuits du jeudi au vendredi et du samedi au dimanche « car ces nuits là le fil cassait (*ya rikise*) ». Ces soirs-là donc, elles s'amusent auprès du feu, elles plaisantaient, et une des meilleures plaisanteries était de faire connaître aux plus jeunes l'ivresse de l'*alkangaude*. C'étaient les deux nuits du *babba jiji*, opposées aux autres nuits placées sous la tutelle de la déesse *Ladi*, la grande fileuse. On chantait la devise de l'*alkangaude*, et les filles qui étaient déjà intoxiquées, entraient immédiatement en transe. Et c'était un véritable *shagali* profane qui commençait. Le griot des jeunes gens arrivait, et suivait le processus que nous avons décrit ci-dessus dans le cadre du *zaman lalle*.

Selon la rumeur publique, toutes les femmes autrefois, ayant participé, fillettes, à cette institution du filage, étaient intoxiquées par l'*alkangaude*, et tombaient en transes aux seuls battements de mains accompagnant la devise de la plante. Cet état de fait ayant donné lieu à de nombreuses perturbations individuelles et sociales, la pratique en fut par la suite interdite. Il en reste cependant des bribes significatives, ainsi que nous l'avons montré plus haut.

5. *Le mariage des filles des clans*

Au moment du mariage d'une fille d'un clan *Asne*, le dieu particulièrement attaché à ce clan tient à se manifester. Dans un contexte absolument étranger au culte Bori, il « descend sur /p. 338/ la tête » de l'épouse et de ses sœurs. S'il n'en était pas ainsi, si le dieu refusait de se manifester, cela signifierait que la fille est une bâtarde et n'appartient pas au clan. Cette cérémonie se situe dans le contexte de la vieille religion traditionnelle *Asne* dont le panthéon, nous l'avons vu, comprend une partie des dieux que l'on retrouve dans le culte Bori. Cependant au sein de la religion *Asne* il n'y a pas de possessions systématiques. Simplement les dieux viennent authentifier en quelque sorte l'appartenance d'un membre d'un clan, à ce clan.

Dans ce cas également on fait absorber à la jeune mariée et à

ses sœurs, du *babba jiji*. Et la dose ingérée (que nous n'avons pu connaître) doit être assez forte, car dans tous ces rites *Asne*, où les dieux se manifestent ainsi, les possessions pour être rares n'en sont pas moins brutales et très spectaculaires. Là encore l'aspect artificiel de la possession est tenu caché et le *babba jiji* n'y joue jamais un rôle officiel.

6. *Les Kauran noma*

Les *Kauran noma* sont des « champions de culture ». Il existe au sein du pays hausa une pratique appelée *gaya* ou « culture-invitation », c'est-à-dire une association de paysans, de jeunes en particulier, en vue de cultiver en commun le champ de chacun d'eux, à tour de rôle. Au cours de ces *gaya*, est nommé un *kauran noma* : c'est l'homme qui a le mieux travaillé, le plus vite et le plus efficacement. Cette nomination est d'ailleurs ratifiée par le chef du village, et par la suite le champion devra mettre plusieurs fois son titre en compétition. En vue d'entretenir ce titre et son prestige il doit faire montre de sa puissance. Pour renforcer ses dons, il se barde de talismans, pour provoquer l'admiration il absorbe, en public, des poisons (dont il connaît l'antidote), il joue les invulnérables... Dans ses tours de force, il est toujours assisté d'un *bara* (serviteur-manager), lui-même ancien *kauran noma*, qui connaît donc les ruses et les techniques pour assumer parfaitement le rôle de « champion ». Dans ce contexte le *babba jiji* occupe une place de choix. Au moment de la *gaya* et avant que le titre soit décerné, il agit à la façon d'un doping. Il provoque une excitation passagère qui décuple l'énergie du travailleur. Par la suite lorsqu'il s'agira d'entretenir sa réputation, le *kauran noma* en consommera afin de créer en lui ces états particuliers /p. 339/ où excitation et diminution de sensibilité se succèdent, lui permettant de réaliser ses différents tours de force.

Le *kauran noma* tient avant tout à prouver, en montrant sa puissance, « qu'il a les dieux avec lui ». Son prestige vient non seulement de son travail mais de sa magie. Et ce n'est certes pas

par hasard que le *babba jiji* côtoie ici, comme dans le Bori, le domaine magico-religieux.

7. *L'armen fÿyo ou mariage forcé*

Dans cette pratique, l'usage criminel est nettement caractérisé. Lorsque l'épouse, mariée de force, veut divorcer et que son conjoint refuse, elle emploie tous les moyens pour se séparer de lui. Entre autre, elle va tenter de l'empoisonner. Parmi plusieurs possibilités, se trouve le *babba jiji* dont les graines écrasées peuvent provoquer la folie.

8. *Le Bori de ville*

Nous reproduirons ici un passage d'un article antérieur¹⁴ concernant le Bori de ville de Konni, autre petite ville du Niger, relativement peu éloignée de Maradi où se situe la présente étude. Les pratiques y sont sensiblement les mêmes. À Konni comme à Maradi, un fait frappe d'emblée : « le Bori de ville perd pratiquement toute sacralité au profit d'une activité que nous qualifierons, pour l'instant, de "ludique et théâtrale". Le climat de ces manifestations, très différent de celui de brousse, vient très particulièrement du fait que les adeptes, cumulent cette fonction avec celle de *karuwa* (textuellement: femme-libre, en l'occurrence : prostituée). Nous avons parlé ailleurs de la notion de prostitution en pays hausa¹⁵. Rappelons très brièvement que cette institution n'évoque que de fort loin la prostitution occidentale. Nous avons eu l'occasion d'employer le terme de « cour d'amour » qui se rapproche davantage du climat entourant le commerce des *karuwa*. Les « femmes-libres », généralement divorcées ou veuves, entretiennent /p. 340/ avec leurs « clients » des relations tout à la fois mercantiles, sexuelles et amicales. Vivant ensemble dans une concession sous la direction d'une *magagyia* (cheftaine) elles évoquent un peu nos « demi-mondaines » du siècle dernier, recevant

¹⁴ « Approche ethnopsychiatrique du phénomène de possession... » *op. cit.*

¹⁵ *Ambivalence et culte de. Possession... op. cit.*

des cadeaux, nouant des relations de camaraderie, créant un milieu très particulier où l'on vient pour rire et se détendre sans pour autant avoir, à chaque fois, de relations sexuelles.

Ainsi les adeptes du Bori de ville assument également, et cela dans la très grande majorité des cas, les fonctions de *karuma*. Leur comportement en tant qu'adeptes diffère beaucoup de celui des initiés de brousse. Ces dernières, bien que s'imposant par une personnalité très autonome et très extravertie restent dans un contexte relativement traditionnel. En ville la situation d'acculturation est évidente et influence fortement le comportement des femmes-Bori. Elles fument, elles boivent de l'alcool, elles vont au cinéma. Plus ou moins consciemment, elles essayent d'imiter l'image de la femme européenne telle qu'elles peuvent la voir à travers les films « américains » de piètre qualité qui sévissent dans le pays. Partant de manifestations types telles qu'on peut les voir quotidiennement en ville, nous pénétrons plus profondément les structures d'un « culte » qui, à la limite, ne justifie plus guère ce terme. À tous les degrés hiérarchiques nous retrouverons, de façon constante, les deux institutions intimement mêlées.

Les cérémonies, décuplées par rapport à celle de la brousse, sont organisées, sous le moindre prétexte, dans la concession d'une des adeptes ou sur une place publique. En dehors de la période du Ramadan, elles ont lieu pratiquement tous les soirs et simultanément dans plusieurs endroits différents. Elles se déroulent la nuit, très souvent dans le plus grand désordre, avec, quand elles ont lieu, un maximum de possession « feintes » ou « artificielles », grâce à l'ingestion d'une plante hallucinogène : le *datura Métel Linné*, devant un public consommant force bières et noix de cola. Comme en brousse, nous retrouvons un orchestre également composé d'un violoniste et de plusieurs joueurs de calabasse, entouré d'adeptes, en majorité, mais non exclusivement féminines. La danse proprement dite tient, dans ce Bori de ville, une place primordiale. En brousse, nous l'avons vu, une cérémonie commence toujours par une danse générale /p. 341/ des adeptes tournant en rond devant l'orchestre, les uns derrière les autres : danse syncopée, très rythmée, scandée par les batte-

ments incessants des pieds. Parfois un danseur s'écarte du groupe et de manière paroxystique exécute quelques mouvements plus amples, plus violents, plus personnalisés, et réintègre le groupe, laissant éventuellement la place à un autre adepte. Nous avons dit qu'il s'agissait de prémices, d'une sorte de « mise en train ». En ville ces manifestations tendent à devenir l'essentiel de la cérémonie. Les adeptes durant des heures montrent ainsi les prouesses dont elles sont capables. Il s'agit véritablement d'une surenchère de mises en valeur successives. Plus tard un informateur nous dira familièrement « c'est la meilleure façon pour la *karuma* de faire la retape !... ».

Éventuellement après des heures de danses de ce type, se manifestent des possessions très violentes (très généralement sous l'effet du *datura*) de divinités, aussi bien *Asna* que musulmanes, intrusion de ce « religieux » que l'on n'attendait plus. Mais cette dimension apparaît vraiment dans ce contexte comme très secondaire. Lorsqu'elle n'a pas lieu, les participants constatent simplement, sans en être troublés pour autant, que « cette fois-ci les dieux ne sont pas venus ».

IV. Essai d'interprétation du *Datura* mythique

En reprenant ces usages essentiels au sein de la vallée de Maradi, nous voudrions essayer de dégager la façon dont est perçue la plante par la société locale.

Au niveau du culte Bori proprement dit, son rôle d'exorciseur ne fait aucun doute. Il est un outil qui, manipulé par les hommes, combat les puissances surnaturelles néfastes. Son rôle est éminemment magique. Sa puissance est à son paroxysme dans le Bori puisqu'il est utilisé au cœur du sacré pour chasser les puissances maléfiques : il apparaît en concurrence directe avec les dieux.

Dans le *zaman kurga* et le jeu des fillettes qui en découle, nous avons en quelque sorte une possession magique et profane en opposition avec les possessions sacrées du Bori. La comparaison

s'arrête là. Le rôle positif du Bori (par ses manifestations /p. 342/ religieuses, par ses vertus thérapeutiques, par la réintégration sociale de ses adeptes...) n'existe pas dans les manifestations profanes. Cependant il est clair pour la société, et cela est explicitement formulé, que l'*alkangaude* tout aussi bien que les dieux (et souvent beaucoup mieux)¹⁶, peut provoquer les états de transe. Mais là s'arrête la puissance de la plante : malgré sa force elle n'est pas un dieu : elle ne s'incarne pas, elle n'a pas de personnalité propre, elle ne fait pas l'objet de sacrifices, elle peut certes, tout comme les dieux, rendre fou ou tuer, mais seule elle n'a aucun pouvoir, elle n'est dangereuse que comme outil entre les mains des hommes.

Si le *babba jiji* est un outil des hommes, il est aussi celui des dieux. Il peut être un « appel », un « signe », de leur part. L'exemple de la Saraunya est typique. Ayant consommé la plante étant jeune, elle avait en quelque sorte des « transes stériles », pas tout à fait inutiles cependant, puisque la femme prouvait par là sa disposition à être un bon réceptacle. Mais le réceptacle restait inhabité. Il a fallu l'initiation au Bori pour que ces transes deviennent enfin « fécondes », pour qu'elles ne soient plus une fin en soi, mais un moyen de pleine communication entre les hommes et les dieux. Et ici le rôle ambigu de la plante apparaît pleinement. Elle n'est plus en concurrence comme dans le *zaman kurga* ou le *zaman lalle*, mais en coopération, support puissant des manifestations divines : « quand Gado de Tarna montait le dieu *Kulluje*, ce dieu ne la quittait pas de toute la journée. C'est la « force d' *alkangaude* » (*karfin alkangaude*) qui faisait que le dieu ne partait pas de toute la journée ». (Informateur, Jiratawa).

Finalement le *babba jiji* apparaît comme un médiateur entre les hommes et les dieux. Suivant la sphère dans laquelle il évolue (religieuse ou magique), il est concurrent ou coopérant. Bénéfique, il peut permettre aux dieux de prolonger leur incarnation,

¹⁶ « Pour être monté par le *bori*, il faut que la jument s'enveloppe d'un pagne, il faut un instrument et un griot spécial. Mais l'*alkanpude* saisit la femme dès qu'on tape sa devise » (informateur, Jiratawa).

donc de mieux manifester leur puissance par leur présence, il peut chasser les « démons » afin que seuls règnent les « dieux blancs ». Hors de la sphère religieuse il peut provoquer les dieux, posséder des humains d'une manière tout aussi /p. 343/ contraignante (« si elle a pris une fois, si elle entend mille fois, elle entre mille fois en transe... »), bien qu'ici, nous l'avons vu, les transes restent une fin en soi.

Frôlant le sacré, il frôle le sacrilège. Dans les *shagali*, les transes paroxystiques semblent beaucoup plus recherchées pour l'ivresse qu'elles procurent, que pour une meilleure manifestation des dieux. La recherche du plaisir profane prend souvent le pas sur le sacré, au sein d'une sphère qui se veut religieuse, et le *babba jiji* en est l'agent !... Lorsque la fille d'un clan se marie, le dieu se doit d'authentifier son appartenance à ce clan, mais le *babba jiji* le devance... prévient ainsi les ennuis, en prouvant artificiellement qu'elle n'est pas bâtarde, mais rejette en même temps le pouvoir souverain du dieu. C'est pour le moins traiter sans respect le surnaturel !

Mais le *babba jiji* reste avant tout un outil entre les mains des hommes. Outil puissant, dangereux, qui montre aux hommes leur puissance et leurs limites, face au surnaturel. Par son intermédiaire, c'est la lutte entre le magique et le sacré, à armes presque égales. Par lui, les hommes peuvent se mesurer aux dieux. Par lui, les hommes apaisent leur soif de démesure. Par lui, ils peuvent connaître les effets de la possession alors même qu'ils ne sont pas élus. Mais il est arme à double tranchant. Il ne tolère pas d'abus. La mort, la folie, l'intoxication sont là pour le prouver. Il reste donc redoutable pour les hommes et les dieux. Pouvant tour à tour échapper au contrôle des hommes et des dieux, ou leur être soumis, il reste éminemment ambigu, justifiant par cette ambiguïté même son rôle de médiateur entre le naturel et le surnaturel.

Conclusion

Nous avons essayé d'analyser les différents usages connus du *babba jiji* au sein de la société Hausa de la vallée de Maradi.

Que ce soit pour des buts positifs ou maléfiques, son emploi reste généralement caché. Seul son rôle au sein de la *girka* est avoué, et dans des limites très restreintes. Que ce soit dans le cas du « champion », de la fille du clan, de la fillette qui joue au Bori, son ingestion provoque un état artificiel, en quelque sorte surnaturel. Or la notion de surnaturel ne saurait être /p. 344/ apportée que par les dieux : c'est d'ailleurs la seule explication donnée par la société à tous ces états exacerbés. On conçoit bien alors que son rôle reste informel, au sein de la sphère magique dans laquelle il est intégré.

La quantité de feuilles officiellement ingérées au cours de l'initiation au Bori, amène l'adepte à un seuil de conscience très bas, lui laissant tout juste assez de lucidité pour incarner le dieu, afin qu'il soit reconnu et chassé. Il semble que le fait d'exorciser ou d'imposer un dieu soit lié au niveau de conscience de l'adepte. Pour les dieux noirs, et avec l'aide du *babba jiji* l'initiée perd conscience et entre véritablement dans un état crépusculaire. Ce n'est plus elle qui agit, elle est « agie » par la plante. Dans un état de passivité provoquée, elle n'est plus responsable, son attitude est totalement involontaire. C'est la magie en lutte avec le sacré et c'est la magie qui gagne. Ce n'est pas l'approche du dieu qui met sa jument en transe, c'est la drogue. Le dieu, trompé par l'attitude de l'adepte, « descend sur sa tête » et tombe dans le piège. Victime de la magie des hommes, il leur est désormais livré et pourra être chassé par leur seule volonté.

Pour les dieux blancs, il en va tout autrement : pas de drogue magique capable de les attirer et de les tromper. Ce sont eux seuls qui agissent. Ils sont certes sollicités par le musicien, mais c'est leur seule venue qui provoque les trances chez l'initiée. La passivité n'est pas artificiellement provoquée mais voulue et acceptée par l'adepte. Elle se nie pour laisser vivre le dieu en elle, mais semble-t-il à un degré moins bas d'inconscience. Car ces

dieux blancs qu'elle incarne sont ceux qu'elle gardera toute sa vie, ceux qui se manifesteront en elle lors des cérémonies ultérieures. Les dieux noirs ne faisaient que passer pour être rejetés à jamais. Elle n'avait pas à retenir leurs caractéristiques. Pour les dieux blancs, elle se doit de garder un minimum de lucidité, afin de retenir leurs gestes, leurs devises, leurs paroles, car elle devra les répéter parfaitement par la suite, si elle veut être un réceptacle digne de ce nom. Car il faut bien concevoir la possession comme un rôle appris, totalement vécu par la suite en même temps que joué. Il y a, de la part de l'adepte, un énorme effort de volonté, au départ, pour atteindre cet état de réceptivité jusqu'à la négation /p. 345/ totale d'elle-même, ne laissant intacte, au niveau du réflexe conditionné, que la possibilité de reproduire une gestualisation adéquate.

Si le *babba jiji* a un tel pouvoir exorciseur, puisque sa seule présence suffit à attirer puis à chasser les dieux, sans autre formule incantatoire, on conçoit que son usage soit sacrilège dans toutes les autres manifestations du culte Bori. Cependant nous l'avons vu il y a de nombreuses entorses à la règle, notamment lors des *shagali*, ces manifestations-parades où le phénomène de possession atteint son paroxysme. Là, certaines adeptes paraissent visiblement droguées, en proie à une « ivresse » non feinte, très excitées, introduisant des variantes de leur cru au rituel classique. Dans tous les *shagali* que nous avons pu observer, il semble qu'une marge soit réservée à « l'artiste » afin de donner libre cours à ses dons de création et d'improvisation. En effet, chaque fois, nous avons vu de nouvelles formes de manifestations des dieux, susceptibles d'ailleurs de ne plus jamais se renouveler par la suite. Ces « improvisations » se font dans le plus grand désordre, dans un climat de fête exubérante, gagnant rapidement le public, il est indéniable que pour ces performances, tout comme les *kauran noma* - les « champions de *gaya* » – les femmes-Bori absorbent du *babba jiji*, sans jamais avouer une telle faute.

Il faudrait aborder enfin un dernier problème très important, celui de l'intoxication. Nous ne ferons que le signaler ici, espérant qu'une étude psycho-physiologique ultérieure permettra de cer-

ner plus précisément la question. Mais déjà la seule observation empirique permet d'avancer que, principalement en ville, certaines adeptes se droguent en consommant régulièrement du *babba jiji*, ou tout au moins en ont fait un abus tel, qu'elles en ont gardé des séquelles permanentes. Il n'est pas rare de voir de vieilles femmes-Bori aux jambes tremblantes, aux paupières lourdes et fixes, presque aveugles, à l'équilibre mental précaire. Ces symptômes peuvent certes avoir d'autres origines, aucune étude systématique n'ayant été menée sur ce plan, et aussi bien les faits apportés ici ne le sont qu'à titre d'hypothèse. Néanmoins, on ne peut s'empêcher de remarquer qu'un tel syndrome coïncide d'assez près avec les phénomènes d'intoxication par le datura.

/p. 346/ Au terme de cette analyse succincte et incomplète (une étude médicale apporterait des éléments précieux qui nous manquent ici), nous pouvons néanmoins mesurer l'importance du *babba jiji* au sein de la société Hausa en général et du Bori en particulier. C'est une plante éminemment magique, dont l'usage reste généralement secret. Capable de créer artificiellement chez l'individu un état de « sur-nature », son emploi est l'objet d'une « rationalisation » : dans le culte Bori, il est le seul moyen d'exorciser les dieux noirs. Ainsi au niveau de la magie blanche son usage est officiellement justifié. Dans tous les autres cas, son absorption est tenue cachée : on ne peut, sans raison majeure et impunément quitter la nature humaine pour atteindre un état « autre », « différent » et cela sans l'intermédiaire des dieux. Faute d'autant plus grave que la plante peut être assez puissante pour chasser les dieux eux-mêmes. Donc son seul usage avoué et permis est celui qui en est fait pour exorciser. Son emploi réel est beaucoup plus étendu, notamment au sein du culte Bori, particulièrement en ville, où le côté « parade » se multiplie. Par la médiation de la plante, l'homme devient l'égal des dieux. À leur instar il accomplit des prodiges, il peut les attirer, les tromper, les chasser, feindre la possession, la magie prenant dans ce dernier cas visage de religion...

Il resterait à étudier l'influence de l'usage répétée du *babba jiji*

sur le comportement quotidien de l'adepte du culte Bori, et notamment sur sa très grande plasticité qui est une de ses principales caractéristiques. L'origine de cette plasticité est-elle psychologique, psycho-physiologique, sociologique ? Vient-elle de la psychologie propre de l'adepte ? Est-elle liée à l'ingestion répétée d'une drogue altérant certaines facultés mentales, ou est-elle voulue par la société et donc jouée par la femme-Bori, celle-ci se devant d'être un réceptacle docile pour une meilleure communication des hommes et des dieux ? Une telle attitude de la part de la société pourrait s'expliquer par son désir de placer le culte Bori sur un plan strictement religieux (la passivité des adeptes permettant aux dieux seuls d'agir, les dieux noirs étant considérés comme des « démons » et donc devant être officiellement chassés par les dignitaires du culte). Ainsi la magie pourrait rester cachée et agir par voie détournée.

/p. 347/ Seule une étude menée parallèlement dans ces trois domaines permettra de délimiter le rôle réel du *babba jiji* dans le culte Bori. De même pourra-t-on mieux cerner sa fonction, au sein de la société, par son rôle de médiateur occulte entre les dieux et les hommes.

Jacqueline MONFOUGA-BROUSTRA,
34, rue Amiral-Courbet,
33110 Le Bouscat.

RÉSUMÉ :

Un aspect particulier des phénomènes de possession est abordé ici. Il s'agit de l'utilisation d'une plante hallucinogène (le *datura metel* Linné) au sein du *Bori*, culte de possession pratiqué par l'ethnie Hausa du Niger. Le rôle du *datura* (en hausa: *babba jijji*) est étudié au niveau de ses fonctions physiologiques et symboliques. Officiellement et uniquement utilisé lors de l'initiation de l'adepte en tant qu'exorciseur (il chasse les « dieux noirs », les dieux maléfiques, du corps de l'initié) il joue un rôle rituel et bénéfique. Il est sensé n'avoir aucune autre fonction sacrée ou profane. En réalité son utilisation est beaucoup plus étendue que sa destination première. Provoquant artificiellement l'état de transe, il est une tentation permanente pour l'adepte lors des séances du culte, bien que son usage en soit proscrit. De plus il est porteur d'un long passé culturel bien au-delà de la sphère religieuse. En vertu de ses multiples propriétés (hallucinogène, mais aussi poison, aphrodisiaque, dopant...) il est en fait utilisé par l'ensemble de la société de manière cachée car sa consommation (en raison de sa dangerosité) en est officiellement interdite. Il faut entendre ici dangerosité à la fois au niveau physique (propriétés délétères) et au niveau symbolique (transgression de l'interdit religieux). L'usage du *datura* au sein du culte *Bori* met en scène une dimension particulière, sans pour autant minimiser les autres, qui rentre dans la problématique posée à un niveau social et psychologique par les phénomènes de possession.

SUMMARY:

POSSESSION STATE AND HALLUCINATORY HERB

This essay deals with a peculiar aspect of the possession state. That is the use of a hallucinatory herb (*Datura metel* Linné) amidst the *Bori* possession culte practised by the Hausa people in Niger. The function of the *datura* (in Hausa: *babba jijji*) is studied here through its psychological and symbolical uses. Officially used as an exorcism only, (to keep off the evil "black gods" while the adept is being initiated), the herb plays then a ritual beneficial role. It is supposed to have no other sacred or profane function. In fact, its actual use /p. 348/ is much more widespread than it was meant to be at first. Although officially banned, the *datura* is an endless temptation for the adept during the séances since it artificially induces a transe. Moreover it brings along with it an ancient cultural past reaching much beyond the religious sphere. For, owing to its numerous virtues (hallucinatory, poisonous, an

aphrodisiac and a dope) the herb is used underhand by everybody, though it has been officially forbidden because of the danger it represents. A danger altogether physical (deleterious effects) and symbolical (trespassing the religious veto).

Although we keep in mind the importance of other connotations, we believe that the use of the datura amidst the *Bori* cult, implies a special meaning that is part of the question raised on the social and psychological implications of the possession state.