

## Thérapies traditionnelles aux Comores

Sophie BLANCHY\*, Mwanaesha CHEIKH\*\*, MOUSSA SAID\*\*\*,  
Masséande ALLAQUI\*\*\*\*, MOUSSA ISSIHAKA\*\*\*\*\*

L'archipel des Comores est composé de quatre petites îles qui s'étendent dans le canal de Mozambique entre la côte africaine orientale et le nord-ouest de Madagascar : la Grande Comore (*Ngazidja*), Anjouan (*Ndzwani*), Mohéli (*Mwali*) et Mayotte (*Maore*). Les habitants parlent le comorien, langue bantoue qui se subdivise en deux sous-groupes, celui de l'ouest avec le *shingazidja* (LAFON, 1987) et le *shimwali*, celui de l'est avec le *shindzwani* et le *shimaore* (ROMBI, 1981 ; BLANCHY, 1987). L'essentiel du travail dont nous rendons compte ici a été effectué à la Grande Comore.

Peuplées d'abord d'Africains et peut-être d'Austronésiens, les Comores ont reçu les flux de populations arabes métissées et islamisées venues de la côte africaine qui propageaient la civilisation swahili. Prises dans le grand réseau commercial de l'océan Indien, elles furent également en contact avec des Malgaches, des Indiens, des Arabes, des Persans. L'époque de la traite favorisa d'autres importations de populations africaines. Sur ces trajets commerciaux circulaient les hommes avec leurs idées, leurs croyances et leurs pratiques. L'islam

\* Docteur en anthropologie sociale et culturelle, Centre d'études et de recherches sur l'océan Indien (Ceroi), Institut national de langues et civilisations orientales (Inalco) — 2, rue de Lille, 75007 Paris.

\*\* Linguiste au Centre national de la documentation et de la recherche scientifique (CNDRS) — BP 169, Moroni, République fédérale islamique des Comores.

\*\*\* Historien, Centre national de la documentation et de la recherche scientifique (CNDRS), École nationale supérieure de Mvuni (ENS), Mvuni, République fédérale islamique des Comores.

\*\*\*\* Diplômée de lettres modernes, chercheur en littératures orales et traditions populaires, Centre national de la documentation et de la recherche scientifique (CNDRS), BP 169, Moroni, République fédérale islamique des Comores.

\*\*\*\*\* Chercheur en traditions orales (histoire régionale) au Centre national de la documentation et de la recherche scientifique (CNDRS) — BP 169, Moroni, République fédérale islamique des Comores.

toujours plus pur qui était importé n'empêchait pas les croyances populaires magico-religieuses de pénétrer dans l'archipel, en confortant ou en modifiant les pratiques anciennes. Ces mouvements d'échanges culturels ont toujours lieu actuellement, sous nos yeux.

## INTRODUCTION

L'expression *thérapies traditionnelles* désigne ici toutes sortes de soins, apportés en réponse à une pathologie qui s'exprime sous forme de malaise, douleur ou désordre, ressentis par le patient comme une souffrance qui désorganise sa vie. Ce dernier aspect de dysharmonie, de conflit, est important.

Nous n'envisagerons ici que les soins, en laissant de côté les nombreuses techniques de prévention et de protection du mal, telles qu'offrandes propitiatoires, lectures et manipulations de textes sacrés islamiques, avec ou sans objets supports, déplacement du mal d'une personne à un objet qui, une fois contaminé, est jeté, ou enfin les ordales et les pratiques religieuses d'ordre judiciaire<sup>1</sup>.

Dans le cadre de la société comorienne traditionnelle, un usager rend visite à un thérapeute en lui présentant des motifs de consultation. Les questions auxquelles ce dernier doit répondre sont : « D'où vient le mal ? En quoi consiste-t-il ? Comment le combattre et l'annuler ? » Cet usager ou « client » n'est pas toujours le patient lui-même ; on peut consulter pour un tiers, qui devra ou non être vu ensuite. Le consultant est alors un parent proche du patient, et la souffrance ou le désordre qui affecte le patient affecte en réalité toute la famille, ce qui motive qu'un de ses membres<sup>2</sup> consulte pour un problème vécu familialement.

Les thérapeutes sont désignés aux Comores par différents termes, qui se réfèrent tous à leur savoir. Car le problème du guérissage, on va le voir, est plutôt un problème de connaissance et de clairvoyance que d'efficacité technique d'un geste thérapeutique.

## **Pathologie et interactions**

Il faut souligner l'aspect relationnel, interactif, de la situation telle que les usagers l'analysent. Le contexte du mal, mal-être, maladie,

<sup>1</sup> Cette étude fera l'objet d'une autre publication.

<sup>2</sup> Celui qui est investi de l'autorité et du pouvoir de décision. Ce sera souvent l'oncle maternel ; ou bien le père ou le fils aîné.

est essentiellement un contexte social. Les « autres » y ont une place importante et y jouent un rôle décisif. Ces autres sont de plusieurs natures.

Ce sont d'abord les acteurs sociaux humains qui participent au même monde naturel et social visible. Ceux qui entourent le malade et se présentent avec lui sont les parents, les intimes, solidaires de sa souffrance. Ensuite, il y a tous les êtres humains moins proches, qui sont des partenaires sociaux et qui peuvent être des agresseurs, responsables du mal, par différentes procédures. Aux Comores, tout individu qui n'est pas parent consanguin, donc solidaire, peut être soupçonné d'être rival, envieux et potentiellement agressif.

Au-delà des acteurs humains, on trouve les êtres de la surnature, ou du monde invisible (plusieurs formulations sont possibles, elles ont toutes leurs limites), qui vivent quotidiennement en parallèle avec le monde visible, qui s'immiscent dans la vie des gens de diverses manières, et dont certains entretiennent des relations régulières, codifiées et « normalisées » avec des êtres humains.

La liste est longue pour énumérer tous ces êtres. Elle est variable selon les îles de l'archipel, elle a son origine dans des influences culturelles régionales marquées par l'histoire et la géographie. En ce domaine, la connaissance commune des individus se réfère à des ensembles de représentations discontinus.

Il y a les djinns, partenaires possibles pour des interactions avec les humains, et parmi lesquels nous citerons les *rauhan*, djinns musulmans, les *somali*, djinns africains comme leur nom l'indique, et les djinns locaux, originaires de l'archipel (dont ils furent les premiers occupants, selon les mythes), réfugiés dans des territoires inaccessibles comme le cratère du volcan Karthala à Ngazidja, les lacs salés (anciens cratères), et autres lieux marqués par des particularités géographiques<sup>3</sup>. À Ndzwani, on est possédé par le *mgala*, à Mayotte par le *patrosi*. Partout, enfin, existent aussi les *trumba*, originaires du nord-ouest de Madagascar où ils font partie d'un système de représentations très structuré dans la société sakalava<sup>4</sup>.

Ensuite, il y a les *shetwan* (de l'arabe *shaytan*, « démon ou diable », qui a donné le français *Satan*), êtres agressifs, responsables de maladies et qu'on doit donc chasser. Moins dangereux, les *masera*

<sup>3</sup> Ces lieux sont essentiellement des lacs, des îles, des grottes ou des rochers. Le volcan du Karthala est toujours en activité.

<sup>4</sup> Une importante bibliographie est consacrée à ce sujet. Citons les travaux de RUSSILLON (1912), ESTRADE (1978 et 1985), LAMBEK (1980 et 1981) et FEELEY-HARNIK (dont 1989 est le plus complet).

(sing. *sera*) sont des sortes de djinns sauvages de la brousse comorienne, avec qui on ne peut interagir.

Enfin, il y a les morts ou plutôt les esprits des morts (*wafu*, sing. *mfu*), qui, s'ils sont libérés, peuvent causer des maladies aux êtres humains.

S'il n'est pas identifié, l'être invisible est désigné comme un « être », « quelqu'un » (*mdru*). Voilà donc tous les acteurs possibles de la situation. Les uns peuvent envoyer les autres, les utiliser ; certains peuvent s'entraider. Toutes sortes de stratégies et d'interactions s'établissent (BLANCHY, 1988).

### **La conception comorienne de l'univers**

Le cadre dans lequel survient le mal est celui de l'univers tel qu'il est conçu aux Comores, c'est-à-dire comme une réalité en partie visible et en partie invisible. La partie visible est celle des êtres humains, des animaux, des végétaux et des minéraux. La partie invisible est celle de ces êtres que l'on vient d'énumérer. Certains d'entre eux peuvent prendre une apparence visible (humaine, animale, végétale, parfois même d'objets quelconques).

En ce qui concerne l'expérience que l'être humain peut faire du monde invisible et de ses êtres, la culture comorienne utilise et met à la disposition de ses membres les divers héritages reçus aussi bien de l'Afrique animiste que de l'Arabie musulmane, de l'Inde islamisée, et de Madagascar. L'islam, comme seule idéologie légitime officielle, tente de coiffer tous ces systèmes de représentations, comme il les coiffe également dans certaines des cultures citées. Le dogme de la toute-puissance de Dieu sur ses créatures permet d'intégrer l'adhésion aux systèmes de représentation traditionnels et la foi au Dieu Unique accompagnée de la pratique culturelle. Les éléments les plus concrets de la religion islamique sont utilisés de manière dévoyée dans des pratiques magiques. La religion elle-même est vécue dans la pratique populaire comme un moyen pragmatique d'obtenir une efficacité sur les événements et les actions d'autrui (agression ou défense). Les textes religieux du Coran deviennent des objets magiques, et plus encore les noms de Dieu, investis, comme des objets, d'une force particulière. Toutes ces pratiques musulmanes populaires, les Comores les ont reçues et entretenues au fil des siècles en recevant aussi une religion plus pure réservée aux lettrés des grandes villes de pierre. Les pratiques magico-religieuses ont permis d'intégrer harmonieusement, dans la vie quotidienne, les anciens systèmes de représentations à

cette idéologie religieuse, qui s'est imposée comme une norme<sup>5</sup> à une population diverse dans ses origines et dans ses classes sociales.

## À la recherche de nouvelles catégories de pensée

Pour étudier ces thérapies traditionnelles, la difficulté va être, pour le chercheur occidental<sup>6</sup>, de se défaire autant que possible de son dualisme cartésien corps-esprit, naturel-surnaturel, visible-invisible et d'une certaine notion de la personne limitée strictement par son individualité.

Autre nécessité, celle de comprendre la notion de pathologie sans se limiter aux notions occidentales de santé et maladie, qui s'appliquent à l'individu. Il faut plutôt considérer que, en rompant une harmonie et un équilibre de tous les éléments du cosmos, la pathologie se présente comme un désordre, un conflit, une tension, une angoisse. Le modèle d'équilibre est celui de la famille consanguine où tous les membres, solidaires, s'entraident dans une atmosphère affective intense et gratifiante qui met l'accent sur le sentiment de sécurité, de confort psychologique.

Pour mettre en évidence ces situations pathologiques, c'est-à-dire littéralement « où l'on souffre », nous disposons d'une liste de symptômes dont se plaignent des malades trouvés au hasard, des motifs de consultation de spécialistes. Ils ne sont que des indices, des signes d'un malaise, d'un mal-être. Le mal (même « physique ») est survenu dans le cadre de cet univers d'interactions et c'est dans ce contexte aussi qu'il sera envisagé ; ce n'est pas, comme pour la médecine occidentale, dans le cadre strictement matériel du corps humain, avec son métabolisme et son fonctionnement, et de l'environnement physique avec ses agents agresseurs (microbes ou autres). Le physique et le psychique, le corps et l'esprit ne sont pas analytiquement séparés. La maladie affecte l'être humain dans son ensemble, sa dimension physico-psychique et même familiale-sociale : sa famille, sa maison peuvent être touchées. Le malade est un malade « en relation » ; le rôle du thérapeute sera, essentiellement, de découvrir à quelles influences néfastes il a été soumis.

<sup>5</sup> Au sens d'idéal et au sens de critère d'intégration sociale.

<sup>6</sup> Pour le chercheur qui fait partie de la culture étudiée, la difficulté n'est pas moins grande, et elle tient au contraire au manque de recul. Il doit parvenir à l'attitude scientifique qui consiste à observer et à analyser des attitudes mentales, des croyances et des pratiques sociales prises comme des objets d'étude, sans se poser la question de sa propre adhésion passée ou actuelle à ce système de croyance, c'est-à-dire sans poser la fameuse question : « Est-ce vrai ? »

## LES MOTIFS DE CONSULTATION

Il s'agit souvent de demande de santé. On trouve aussi des demandes qui ont trait à la richesse, à la réussite (scolaire ou professionnelle), à une victoire à l'issue d'une action en justice. Les demandes des femmes ont trait à la fécondité, au retour d'un mari volage, ou à plus d'affection de sa part. Enfin, on demande des protections contre les dangers et les mauvais esprits.

Les cas disparates évoqués dans les interviews d'usagers font apparaître :  
— une pathologie qu'on qualifierait en médecine occidentale de psychosomatique ;  
— un contexte de conflit relationnel qui s'exprime comme motif de consultation, directement ou à travers des troubles somatisés ;  
— dans un cas, une maladie incurable (accident vasculaire cérébral) qui affecte l'état de conscience du sujet, que la médecine moderne peut tout juste limiter, et qui peut donner lieu à des rechutes brusques et soudaines ; ces signes ont été analysés différemment par l'entourage familial inquiet qui a suspecté l'influence de forces invisibles.

Alimentée par les problèmes relationnels, cette pathologie psychosomatique n'est donc pas, ou pas entièrement, réductible par les traitements chimiques, médicamenteux, proposés par les structures hospitalières souvent consultées en premier lieu.

Lorsque le désordre et la pathologie sont présentés comme résultat d'une agression, le client demande parfois au spécialiste, en plus de la protection, une contre-attaque qui lui permettrait de résoudre le conflit à son avantage.

Les symptômes exprimés sont souvent flous, on parle de « maladie », de « douleurs », en utilisant des expressions courantes et générales pour traduire le mal-être, l'angoisse, la souffrance.

## LES THÉRAPEUTES SPÉCIALISTES : TERMINOLOGIE ET RÔLES

Différents termes sont utilisés pour désigner les thérapeutes ; ce qu'ils recouvrent (le niveau de connaissance, les compétences exactes et la possibilité d'évaluation par l'utilisateur lui-même) est vague et varie d'un individu à un autre. Aucun des termes français souvent proposés comme équivalents ne convient.

Si le mot *mgangi* a une connotation négative et indique clairement le type d'action entrepris par le praticien, les termes *mwalimu*, *fundi*<sup>7</sup>,

<sup>7</sup> Ce mot *fundi* (pl. *mafundi*) est passé dans le « français des Comores » sous sa forme singulier.

*mwelevu* sont assez généraux et indiquent seulement que le spécialiste possède un certain savoir, une connaissance acquise par l'étude, mais aussi une expérience de l'âme humaine, des relations interpersonnelles, en somme de la psychologie comorienne.

### **Le *mgangi*, sorcier**

Dans le monde traditionnel aux Comores, la distinction n'est pas faite entre l'orthodoxie religieuse et un domaine qu'on pourrait qualifier de « superstitions », mais on distingue les choses faites au nom de Dieu et pour le bien, qui sont moralement légitimes, des choses faites pour le mal, qui entrent dans le domaine de l'*ugangi* (sorcellerie). Le *mgangi*<sup>8</sup> ou sorcier manipule des forces occultes pour faire le mal. Dans l'enthousiasme épurateur de traditions de la « révolution socialiste » d'Ali Soilihi (1975-1978), on avait désigné tous les auteurs de pratiques thérapeutiques traditionnelles comme des *wagangi* (sorciers), terme resté dans le langage de certains usagers qui n'en saisissent pas la nuance méprisante.

### **Le *mwalimu*, savant guérisseur**

*Mwalimu*<sup>9</sup> signifie « celui qui a des connaissances et qui les transmet ». On l'emploie pour désigner un maître coranique, un lettré religieux et tous les maîtres versés dans les affaires du monde invisible. Ce mot peut avoir les sens de « savant, guérisseur et devin », notamment dans l'expression *mwalimu duniya*, où *duniya* désigne le monde ici-bas, l'univers sensible. La science des choses de ce monde est essentiellement connaissance des étoiles (*nyora*) ou des astres et des signes du zodiaque, qui permet de détecter concordances et non-concordances entre les patients, leurs destins, et les événements présents ou à venir, et de prédire le futur. Sollicités dans de nombreux temps forts du cycle de la vie et dans diverses entreprises, les devins astrologues peuvent dire si le projet est propice ou néfaste pour les personnes et les biens concernés. Si certains ont des connaissances religieuses supérieures à la moyenne, la plupart ont le niveau moyen qu'on acquiert à l'école coranique et n'ont pas suivi le cursus de deuxième niveau, l'étude du *fiqh* (jurisprudence islamique). Ils apprennent ensuite cette science astrologique en jouant leur rôle de

<sup>8</sup> *Mgangi* vient du swahili *mganga*, que le R.P. SACLEUX (1941) traduit par « médecin, magicien, sorcier-médecin » par opposition à *mcawi* (comorien *msayi*), « sorcier ». Il semble au contraire qu'aux Comores les deux termes soient également négatifs.

<sup>9</sup> Qui vient de l'arabe *mu'allim*, « instituteur ».

fils, de petit-fils, de neveu ou simplement d'élève dévoué d'un maître qui leur enseigne ses pratiques tout en les utilisant comme serviteur et adjoint.

L'astrologie gêne l'islam dans la mesure où elle prétend prévoir l'avenir (qui n'appartient qu'à Dieu), et déterminer des destins individuels fixés par les étoiles alors que seul Dieu est tout-puissant sur le destin de ses créatures. En matière d'astrologie, l'influence de Madagascar sur les Comores est indéniable.

Aux Comores, les pratiques astrologiques les plus simples ont été associées aux démarches religieuses. Dès la naissance d'un enfant, le devin astrologue détermine son étoile et les précautions qui s'imposent ; le nouveau-né est ensuite emmené sur le parvis de la mosquée par un maître qui lui murmure le texte du *adhan*, l'appel à la prière, dans le creux de l'oreille pour lui montrer ainsi le chemin de la religion.

### **Le *fundî*, maître**

Le comorien possède un autre mot pour désigner celui qui sait et qui enseigne son savoir, c'est le *fundî*. Ainsi nomme-t-on le maître coranique (*fundî wa shïoni*), le maître qui sait faire monter les djinns (dans la tête des gens concernés) [*fundî wa madjini*], les maîtres artisans et le maître d'école, etc. Au contraire du mot *mwalimu*, le mot *fundî* n'est pas réservé à ceux qui détiennent un savoir d'ordre intellectuel, il s'applique aussi aux spécialistes manuels. Enfin, c'est également un terme d'adresse alors que tous les autres sont des termes de référence.

Notons que la personne du maître de djinns est faite de deux identités : celle du djinn thérapeute qui s'exprime par sa bouche, et celle de l'homme ou de la femme qui abrite le djinn et bénéficie du statut de maître. Un même individu peut abriter divers djinns plus ou moins appropriés pour différentes actions thérapeutiques. Ces djinns qui soignent sont qualifiés de maîtres et de savants guérisseurs.

### **Le *mwelevu*, sage clairvoyant**

Pour ceux qui connaissent bien la langue comorienne, « savant guérisseur » ou « devin guérisseur » apparaît encore comme une piètre désignation quand il s'applique à un sage, homme de grande culture, qui possède des connaissances religieuses, une pratique spirituelle comme celle qu'on acquiert dans les confréries religieuses (*twarika*) ; pratique qui permet de se rapprocher de Dieu, d'avoir un contact facile avec les êtres du monde invisible, les djinns musulmans



soumis à Dieu ou tous ceux avec lesquels on peut entrer en relation. Ces hommes de religion sont donc aussi maîtres de forces qui permettent de lutter contre certaines agressions des diables ou des hommes. Ainsi des lettrés coraniques ou des sheikhs, savants religieux, peuvent être aussi des *walimu* renommés ; il serait peu respectueux de les traiter de « devins » ou de « guérisseurs », on préfère les désigner par l'expression *welevu*<sup>10</sup>, « ceux qui comprennent » (toutes choses), autrement dit des sages. Le lexique nous donne des précisions sur cette sagesse du *mwelevu* : c'est celui pour lequel les choses (cachées) sont claires, celui qui voit clair dans ce que le commun des gens ne comprend pas, dans l'invisible.

## Autres termes

Il existerait aussi un rôle de thérapeute nommé *kuhani*<sup>11</sup>, détenteur de sciences occultes (d'origine juive), connaissant tous les secrets de l'astrologie la plus antique, et pouvant faire du mal à quelqu'un en jouant sur son astre. Il semble que cette compétence redoutée reste généralement secrète. Elle est dotée d'une connotation très négative, et on en entend rarement parler.

Il faut citer enfin le *twabibu*, thérapeute qui exerce la médecine arabe traditionnelle, selon une pharmacopée à base de plantes, épices et huiles et à l'aide de livres spécialisés. Le célèbre *twabibu* qui exerce à Itsandra-mdjini a été formé à Zanzibar. Les médecins arabes soignent fractures, maladies de peau, maladies gynécologiques, diarrhées, paludisme. Ils utilisent largement la pharmacopée locale, et également d'autres méthodes, comme la cautérisation des plaies chroniques, ou l'application d'un fer chaud sur la poitrine des asthmatiques.

## La relation thérapeute-client

La relation idéale qui peut s'instaurer entre le thérapeute et le client est faite d'un équilibre délicatement dosé, sur le modèle premier de la relation entre maître coranique et élève.

<sup>10</sup> *Welevu* (sing. *mwelevu*), vient du verbe *huelewa* qui veut dire « comprendre », lui-même dérivé passif de la racine *huelea* ou *huyelea*, « être clair ».

<sup>11</sup> De l'arabe *kâhin*. Dans le Coran, ce terme de *kâhin*, « devin », ainsi que celui de *majnoun*, « possédé par les djinns », est opposé à la parole vraie et à la mission prédicatoire du Prophète. Ainsi dans la sourate LII, 29 : « Prêche car par la grâce de ton Seigneur tu n'es ni un devin (*kâhin*) ni un possédé (*majnoun*) ». La parole de Dieu est donc distinguée de celle des devins, et on lit à nouveau dans la sourate LXIX, 41-43 : « Ce n'est pas la parole d'un poète, Ni la parole d'un devin (*kâhin*), [c'est] Une révélation du Seigneur des Mondes ! »

Certes le client est demandeur d'une efficacité thérapeutique pour laquelle il est prêt à faire quelques dépenses (matériel divers pour les soins et les cérémonies, dédommagement du thérapeute), mais c'est surtout la qualité de la relation entre les deux acteurs de la thérapie qui importe et conditionne son efficacité (ainsi le client recherche volontiers un thérapeute qui lui est apparenté). Confiance du client, satisfaction du thérapeute sont les éléments indispensables de toute thérapie réussie. Les gens se fixent auprès d'un savant guérisseur qui leur paraît compétent et efficace (et donc sincère).

Consulté, un savant guérisseur donne toujours une réponse au client, indique toujours quelque chose à faire (en cela il répond à l'attente du malade). Le thérapeute honnête peut reconnaître ses limites ; il conseille alors d'aller voir tel autre maître pour des actions thérapeutiques qu'il ne peut pas faire lui-même s'il n'a pas la puissance nécessaire pour chasser tel diable, ou annuler tel mauvais sort... Parfois, tout en donnant le remède à effectuer, il conseille au client d'aller aussi à l'hôpital, il l'y oblige même.

S'il voit la mort dans un futur très proche, il ne le dit pas au malade pour ne pas l'angoisser mais il lui conseille d'attendre quelque temps avant de revenir le voir (cela élimine ceux qui devaient effectivement mourir).

Les thérapeutes se font payer ; là aussi il y a des réputations de sérieux ou de malhonnêteté. Les escrocs demandent sans vergogne bœufs, moutons, cabris, que les gens se procurent à tout prix... Ces charlatans sont surtout à la campagne, dans des régions d'où il est difficile d'atteindre l'hôpital ou le dispensaire urbain, et qui sont des zones privilégiées d'exercice des savants guérisseurs<sup>12</sup>. En réalité, le vrai maître ne demande rien, il attend qu'on lui donne ce qu'on peut. On se renseigne sur les prix auprès des autres clients<sup>13</sup>. L'accent est mis sur le geste plus que sur le prix ; le maître doit être satisfait pour que le remède soit efficace et toutes les actions symboliques voient leur efficacité suspendue à cette condition. On ne parle donc pas de payer le *fundi* mais de lui « donner sa part » (*humufupva*), pour sa participation. On a coutume de dire que s'il est satisfait avec un verre d'eau, cela suffit. Mais le client s'efforce de ne pas être indélicat et d'évaluer pratiquement cette somme.

Les spécialistes sont des hommes ou des femmes d'un certain âge, rarement moins de cinquante ans. Les femmes sont exclusivement

<sup>12</sup> Lors des rituels de soins ils demandent une part importante des denrées apportées par le malade en offrande aux forces invisibles, ainsi que de l'argent.

<sup>13</sup> En 1989, on laissait 500 francs CFA (10 francs) pour une consultation, et 5 000 francs CFA (100 francs) pour une cure d'une semaine chez une maîtresse de djinns.

maîtresses de djinns (en ce cas c'est le djinn qui est le *fundi* thérapeute et le dédommagement est déposé dans une assiette spéciale). Les savants guérisseurs et les astrologues sont des hommes. (Le fait qu'ils puissent être en même temps lettrés coraniques et qu'ils manipulent pour exercer leur art de nombreux livres religieux ou magico-religieux en arabe écarte les femmes de ces carrières. Les femmes peuvent être maîtresses coraniques, mais elles ne dépassent pas le niveau pédagogique de base.)

Les savants guérisseurs se recrutent donc parmi cette population de lettrés traditionnels que sont les maîtres coraniques. Un maître coranique respecté par les parents pour son savoir peut devenir savant guérisseur malgré lui en étant consulté, c'est-à-dire mis en situation. Étant donné leur âge, les hommes ont souvent accompli le grand-mariage<sup>14</sup>, ce qui leur donne une position respectable dans la société du village et de l'île. Mais leur savoir aussi leur vaut le respect des usagers. Quelques-uns ont étudié le *fiqh*, jurisprudence musulmane, ce qui leur donne un niveau d'éducation plus élevé que le niveau commun.

Quand la relation thérapeutique est réussie, le client est dans une situation de dépendance émotive, et d'affiliation. On a évoqué le modèle premier que représente la relation maître coranique-élève : l'élève aussi doit obtenir le *radhi* (satisfaction qui évoque une bénédiction) de son maître ; ce « satisfecit » valide l'éducation reçue, son absence l'invalide. Cette relation de dépendance s'instaure entre celui qui possède des connaissances et celui qui en bénéficie, soit en les recevant, soit en les utilisant. À l'issue d'une thérapie, la dépendance est, semble-t-il, encore plus marquée quand le *fundi* est un djinn. On dit d'un malade guéri par un djinn (mais non possédé par lui) : « Il est sa créature », c'est-à-dire « il lui appartient, il est à lui ». Le dévouement total qui est sous-entendu dans cette formule est un élément fondamental de la relation de dépendance, telle qu'elle est représentée par le modèle de la relation au maître coranique et par celui de la relation à la mère (BLANCHY, 1990).

Ce dévouement joue un rôle important dans la constitution des réseaux qui permettent l'accès des clients aux thérapeutes. Les proches du patient guéri auront accès au thérapeute, et celui-ci les acceptera en raison de leur intimité avec « sa créature ».

<sup>14</sup> Le grand-mariage ou *anda* est une célébration sociale importante à l'occasion de l'union d'un homme à une jeune fille vierge ; il ne se fait qu'une fois dans la vie, contrairement au petit-mariage ou union religieuse simple. À l'occasion du grand-mariage, tous les parents concernés passent à un statut social supérieur. Voir les travaux de SHOZOUR (1989) et de BLANCHY (1990).

## La première consultation

Son but est d'identifier le mal. Elle se fait auprès d'un praticien qui jouera éventuellement le rôle de généraliste<sup>15</sup>, indiquant ensuite au malade un praticien plus spécialisé que lui.

On consulte (*husahili*)<sup>16</sup> un savant guérisseur et on le questionne pour identifier le mal et en connaître les causes, toutes choses qu'il est censé pouvoir découvrir. Parfois, le client est dans une situation d'échec permanent et de malaise général ; on peut y déceler un problème de destin astrologique, ou y voir l'effet d'un *hitima*<sup>17</sup> lu contre lui.

En réponse à cette demande, le savant guérisseur va « regarder pour » le patient<sup>18</sup> : quand on va le consulter pour un diagnostic, il regarde, observe, lit, déchiffre pour le client (BLANCHY, 1988).

Il possède à cet effet du matériel, dont une planchette à divination par le sable (*ba la ramli*, de l'arabe *raml*, « sable ») et des livres en arabe comme le *Sa'at il habari* et le *Abu maanshari l'falaki*<sup>19</sup>. La technique de la divination par le sable consiste à tracer les figures des signes du zodiaque sous forme de combinaisons de points sur une ou deux rangées placées sur quatre niveaux ; elle a été décrite et comparée par HÉBERT (1961)<sup>20</sup>. On se sert de sable ou de petits cailloux. La planche fait environ cinquante centimètres sur vingt-cinq, certaines ayant des trous que le savant guérisseur remplit de sable (FONTOYNONT et RAOMANDAHY, 1937). Celle que nous avons pu voir en 1989 était plane avec un rebord pour que le sable ne tombe pas. Le maître observé a étalé le sable uniformément et y a tracé, à l'aide d'un fin bâtonnet, quatre lignes de points (qui se trouvaient être en nombre pairs ou impairs). Puis il a calculé à partir de ces lignes de points les quatre figures de base des signes du zodiaque. En combinant ces quatre premières figures, il a enfin tracé les huit autres, ce qui faisait douze.

<sup>15</sup> La plupart des gens ont un *mwalimu* de famille, qui est souvent un parent.

<sup>16</sup> Le terme *husahili* est spécifique à la consultation d'un *mwalimu*, parfois d'un *fundi* de djinns, mais ne convient pas pour celle d'un médecin.

<sup>17</sup> *Hiitima* : lecture complète du Coran pour obliger un coupable à se dénoncer, ou pour lancer une malédiction sur un coupable connu.

<sup>18</sup> Le système verbal comorien comprend une forme dite applicative : il s'agit de « faire l'action pour ».

<sup>19</sup> « Les heures des événements », et « Père de l'ensemble de l'univers ».

<sup>20</sup> Le *ramli* est la même pratique, sous un autre nom, que le *sikidy* ou *sikily* malgache qui lui aussi a été bien décrit sous toute ses formes (RABEDIMY, 1984). À Madagascar, celui qui fait le *sikidy* est appelé *mpisikidy*, souvent traduit par « devin », et qu'on oppose au *mpamosavy*, le « sorcier ».

Ces figures, appelées en comorien *mahowo* (sing. *kowo*), sont faites de points uniques ou par paires, inscrits les uns au-dessous des autres sur quatre niveaux. Le savant guérisseur utilise les douze signes du zodiaque (plus quatre supplémentaires) en combinaison avec les sept astres. Il regarde d'abord le zodiaque qui domine le mois, puis l'étoile (c'est-à-dire l'astre) qui domine le jour et l'heure. Puis il en déduit le résultat concordant à ces deux données. Certains zodiaques sont non concordants avec certains astres (connotation d'humidité, de sécheresse, de feu). Il doit également bien connaître les astres réels observables dans le ciel.

Pendant la période de 1975-1978 où le régime politique combattait ces pratiques qualifiées de superstitions, de nombreuses planchettes à divination ont été saisies et brûlées ; les praticiens se servent désormais plus volontiers d'une ardoise d'écolier et d'un bout de craie. Les rares planchettes qui restent, et qui ont appartenu à des maîtres décédés, sont recherchées, en zone urbaine, par des gens qui les veulent comme *hirizi* (talismans).

## LE DIAGNOSTIC

### Pathologie et agression

Le diagnostic n'est pas toujours facile à établir. Très souvent cependant, le thérapeute décèle que le malade est la victime d'un agresseur<sup>21</sup>. En effet, il n'y a pas de mal sans une intention maligne, et c'est l'intention, bonne ou mauvaise, qui donne tout son sens à l'action humaine et aux interactions.

### Les mauvais sorts

Le malade peut être victime d'un mauvais sort : un *yilimu* ou un *sahiri*.

Envoyer un sort *yilimu* à quelqu'un ne peut pas être fait par un simple usager mais par un devin guérisseur pour le compte d'un client (il est difficile de savoir quels praticiens le font, c'est une pratique secrète et moralement interdite). Cela peut aussi venir d'un djinn, qui indique par ce moyen qu'il veut se manifester. Certains djinns n'acceptent de se montrer qu'avec des maîtres bien précis, donc la thérapie ne peut se faire que lorsqu'on a trouvé le maître adéquat.

<sup>21</sup> *Hudhuru* : agresser quelqu'un par des pratiques traditionnelles. *Hufanyia mudru hiyana* : faire une mauvaise action (arabe *hâna*) contre quelqu'un par méchanceté pure (différent de la vengeance, souvent considérée comme légitime).

Le devin guérisseur consulté le décrit à demi-mots par divination, en donnant des indices sur la maison où habite le maître, sur son apparence physique, etc., de telle manière que l'on puisse ensuite le reconnaître.

On peut aussi lancer un sort *sahiri* à quelqu'un ; ce mot désigne le paquet de saletés que l'on retire du corps du malade en enlevant le mauvais sort ainsi concrétisé. Le lancer consiste souvent à aller l'enterrer chez la victime ; on peut aussi le jeter simplement sur son passage, pour qu'elle marche dessus, mais c'est plus aléatoire car cela peut atteindre quelqu'un d'autre.

Les débris<sup>22</sup> qui composent le sort peuvent être constitués de terre prise dans un cimetière, de morceaux d'os ou de dent d'un mort, d'un clou rouillé, d'un cadavre de reptile ou d'insecte (lézard, mille-pattes), d'ongles et de cheveux de la personne malade, de sable de ses pas (voir plus bas). Les os de morts se ramassent facilement, dit-on, au bord de la mer où l'on trouve d'anciennes tombes rongées et mises à nu par l'érosion<sup>23</sup>.

Le fait que les ongles et cheveux des êtres humains puissent, s'ils sont récupérés, servir à fabriquer des sorts qui leur seront néfastes motive la pratique traditionnelle d'enterrer les phanères coupés, et non de les jeter négligemment sur le tas d'ordures du village ou du quartier. En les enterrant, on doit prononcer cette phrase protectrice : *Vale ardhu amana, malaika tu shaidi*, mélange de comorien et d'arabe signifiant : « Je confie cela à la terre, seuls les anges en sont témoins. »

Une technique élaborée de fabrication de sorts consiste à « prendre les pas (de quelqu'un) » : *hurenga ngayo*. Pour cela, on doit suivre la victime et prendre le sable de ses empreintes, avec ce sable on fait un sort *sahiri* ou *yilimu* contre elle.

Certains individus sont résistants aux sorts *masahiri*, surtout les *wazungu* (Blancs), et ceux qui n'y croient pas parmi les Comoriens.

<sup>22</sup> *Mafusi*, sing. *fusi*, mot qui en swahili signifie déblais, décombres. Extrait d'interview d'une cliente de *mwalimu* : « Ma famille décida d'aller voir un *mwalimu*. Il leur dit que c'était ma mère qui avait reçu, il y a longtemps, un *yilimu* envoyé par sa rivale, or c'était moi qui avait marché dessus au lieu d'elle, et ce *yilimu* s'était transformé en *shetwan*. "Envoyez-la d'abord (la malade) pour enlever les *masahiri*, dit-il, puis nous ferons les remèdes." J'y suis allée, il m'a enlevé du corps quatre *mafusi*. » Autre extrait d'interview : « Il a sorti les *masahiri* : des débris de tissu rouge, un clou, une noix "kome", des cheveux, et beaucoup d'autres choses que je ne pourrais nommer. »

<sup>23</sup> Cela est typique d'un habitat côtier d'ancienne tradition. Mais ce processus d'érosion est actuellement considérablement aggravé par les importants prélèvements de sable que font les habitants sur leurs plages : ce sable de corail est ensuite transformé en chaux et utilisé pour les constructions. Ainsi le site de Mazuni sur la côte orientale, datant du xv<sup>e</sup> siècle, est-il en danger de disparition totale.

Le sort peut alors se fixer sur un proche, un parent consanguin, plus sensible que le destinataire, et à qui il n'était pas originellement destiné. Ils peuvent être envoyés non seulement par les hommes mais aussi par les djinns (ce dernier cas étant réputé moins dangereux).

Le sort le plus puissant est nommé *nkanywa mwamba*. Celui à qui on l'a jeté ne vit pas longtemps : c'est un sort qui apporte la mort et pour lequel il n'existe pas de remède. Personne ne peut le défaire. Le plus souvent il est jeté par un homme, par l'intermédiaire d'un sorcier, sur un individu ou sur toute une maison. Étant donné sa puissance, il ne peut être fait que par un praticien très savant.

### Diabes et esprits des morts

On peut également voir dans le mal qui atteint le patient l'action d'un *shetwan* (pl. *mazetwan*), « diable, démon, être agressif », ou d'un *mfu* (pl. *wafu*), littéralement, un « mort ».

Pour envoyer un diable à quelqu'un, on doit le réveiller et « l'enlever de là où il était ». De même, pour envoyer un mort, un fantôme, à quelqu'un, il faut d'abord « réveiller » ou « faire lever » le mort pour qu'il aille agresser la victime. Le sorcier se rend sur son tombeau, il lit une prière, il fait parfois des offrandes, comme un chat ou un coq noirs (couleur de l'agression et du mal), tués ou vivants. On dit de l'animal choisi qu'il est la monture du mort : partout où il ira, le mort y sera. Puis le praticien maléfique ordonne au mort d'aller chez la victime (éventuellement il précise « en montant sur tel animal »), de ne plus en sortir, ou d'y rester jusqu'à ce que tel événement arrive... Un insecte appelé *nka mnazi*, coléoptère de cocotier, noir, à carapace dure, a la réputation de pouvoir amener le mort à la maison. La présence d'un tel insecte servira donc à établir le diagnostic.

Le rôle du thérapeute sera d'essayer de faire rentrer le mort dans sa tombe, une pratique évidemment interdite par la religion. Seul un savant guérisseur qui est également sorcier peut le faire. Il lui faut déterminer l'heure adéquate où il trouvera le mort dans sa tombe, pour se livrer à cette opération. En effet, il y a des moments de la journée où les morts ne sont pas, dit-on, dans leur tombe : à midi et au crépuscule. Pendant ces heures où les esprits se réveillent et circulent, il y a des endroits liminaires où il vaut mieux ne pas aller, comme le bord de la mer.

On doit distinguer cette manipulation des morts, considérée comme très négative et réservée à des sorciers, de l'intervention des morts eux-mêmes, plus précisément des parents morts, dans certaines situations de la vie quotidienne, intervention bienveillante, facile et fréquente. On pense par exemple que si un enfant orphelin qui est

maltraité va pleurer et se plaindre sur la tombe de sa mère, l'esprit de celle-ci peut sortir et posséder celui qui l'a maltraité.

Diabes et morts jouent le rôle d'agents de l'agression mais ils n'en sont pas les auteurs. Ils sont « envoyés », comme le sont les objets maléfiques, et, bien que considérés comme des êtres, ils ont une conduite mécanique et prévisible. La seule attitude à adopter est de les chasser. On voit combien ils se distinguent des djinns.

## L'envie

Le thérapeute peut diagnostiquer que le patient est simplement victime de l'envie, volontaire ou non, d'autrui, homme ou djinn. On appelle cette atteinte *huremwa dzitso*, « être frappé par (le mauvais) œil », ou *huremwa husuda*, « être frappé par l'envie » (de l'arabe *hasada*, « envier »).

Cette sensibilité de la personne dans tout ce qu'elle a de positif, sa santé, sa réussite, ses enfants, à l'envie ou même à la simple admiration (dangereuse en ce qu'elle pourrait attirer l'attention des djinns) se révèle dans la vie courante à travers les multiples précautions que l'on a soin de prendre et les protections que l'on prévoit. On ne doit pas admirer les bébés, êtres fragiles et vulnérables, pour leur beauté ou leur santé. Ce geste de politesse de la part d'un étranger serait une source d'inquiétude pour la mère ; une formule de protection doit aussitôt être prononcée : *Mâ shâ Allah*, « ce que Dieu a voulu » (sous-entendu « ne peut être défait »), c'est-à-dire « à Dieu ne plaise ! »

Cette étiologie du mauvais œil est reconnue quand le mal atteint une personne à qui tout souriait et qui ne se connaissait pas d'ennemis.

## La malédiction

Le patient peut enfin avoir été victime de diverses malédiction, par vengeance ou par pure malveillance. On parle de *huwulilia mdru ndrongo*, « frapper quelqu'un dans quelque chose » (qu'il possède), briser un élément de sa vie : *ndrongo*, la chose (brisée), peut être le travail, la fortune, la fécondité d'une femme. Une famille fut victime de ce mal qui la toucha dans les personnes des fils de la maison, éléments actifs du matrilignage : aucun d'eux ne réussira, diagnostiqua le maître. « On nous a brisé nos frères », disaient les filles de la maison (car ils n'étaient plus à même de remplir leur rôle de frères, d'aider leurs sœurs, matériellement surtout, de prendre en charge leurs neveux et nièces). Le mal serait venu de la sœur du père, la



tante paternelle, qui appartenait à un autre matrilignage<sup>24</sup> et qui avait laissé libre cours à sa jalousie.

La maison, au sens de famille et de descendance, peut être agressée globalement. On peut « frapper une maison » (de malédiction)<sup>25</sup>. De manière plus précise et plus définitive, on peut « vider une maison »<sup>26</sup>, c'est-à-dire faire mourir ou faire partir une famille. On parle aussi de malédiction (*deo*) à propos de quelqu'un qui a toujours des problèmes, ou subit toujours les mêmes échecs, au sens contraire de chance. *Deo* vient du verbe *hudea*, « insulter, injurier », et quand on parle de *hula deo*, avoir mangé le *deo*, cela signifie avoir mangé des injures (ou les imprécations d'une malédiction) et en subir les effets. On le dit notamment de ceux qui se conduisent comme des gaffeurs ou des impudents en société ; on explique ainsi leur maladresse, qui fait d'eux de véritables handicapés sociaux qu'on stigmatise et qu'on évite.

### Contact néfaste avec des esprits

La pathologie ressentie peut être due au contact avec un être du monde invisible ; on a vu ci-dessus que des diables ou des morts peuvent être « envoyés » par malveillance à la victime. Mais le contact avec ces êtres invisibles peut être accidentel, ou être le fait de la volonté de l'un d'eux qui veut ainsi entrer en contact avec l'être humain.

Deux cas sont possibles : l'être en question est mauvais ou indésirable, on ne peut pas négocier avec lui, il faudra donc établir un protocole thérapeutique pour le chasser (c'est le cas pour les morts et les diables). Ou bien on diagnostique la présence d'un djinn qu'on ne pourra chasser ; il faut accepter de négocier avec lui, et lui permettre de s'exprimer ; il peut être *rauhan* ou *msomali* à la Grande Comore, *mgala* anjouannais, *patrosi* mahorais, *trumba* malgache.

Le diagnostic, approximatif au départ, va être affiné à mesure que les procédures engagées vont se révéler adaptées ou au contraire inefficaces. On parle d'abord d'avoir « quelqu'un » : *mdru*, un être non identifié qui gêne le patient, le rend malade, le tourmente, en

<sup>24</sup> A la Grande Comore, la famille maternelle est très importante. Les biens familiaux en indivision (maisons, terrains) se transmettent par les femmes, ainsi que les statuts politiques traditionnels (autrefois, les sultanats). L'enfant appartient au lignage de sa mère. L'homme est particulièrement concerné par les enfants de sa sœur, c'est-à-dire par son rôle d'oncle maternel (*ndjomba*) plus que par son rôle de père.

<sup>25</sup> *Huva daho*. Ce verbe *hu-va* donne *hu-wulilia* dans sa forme applicative.

<sup>26</sup> *Huhurabisha daho*. La racine, *hurabu*, signifie « endroit désert, non habité, abandonné ».

donnant ainsi des signes de sa présence. C'est le maître, le savant guérisseur, qui va déterminer de quelle sorte il est : « quelqu'un de la terre », un mort, ou « quelqu'un de l'air », un djinn (ce terme employé génériquement désigne toutes sortes d'esprits).

Quand le thérapeute diagnostique que le patient « a frôlé quelqu'un », *hapvesuha mdru*, on peut établir qu'il s'agit d'un diable. Cela veut dire qu'il a été par inadvertance en contact avec un diable, qui ne lui était pas destiné (être frôlé est donc tout à fait différent d'« être possédé », *husubilwa*). Il y a par exemple des djinns qui vont se baigner le soir : s'ils frôlent quelqu'un qui a l'imprudence de se trouver au bord de la mer au crépuscule, cette personne tombe malade. Le maître peut déterminer que les malaises viennent de ce contact non intentionnel de la part du diable, qui aurait pu être plus grave, plus intense. Certains endroits, risqués, sont à éviter, parce qu'ils sont marqués historiquement par les djinns ou bien parce qu'ils sont dangereux à certaines heures.

Pendant quelque temps, il y eut des esprits au lycée de Moroni, construit dans un quartier périphérique du sud de la ville nommé Itsambuni et dont le passé est chargé de relations avec les djinns. Les habitants du quartier Irungudjani, à la porte méridionale de Moroni, habitaient autrefois Itsambuni, dit-on, et avaient dû quitter ce village par peur des djinns qui y sévissaient. Au lycée, des malaises et des dépressions survinrent chez de nombreux lycéens, une élève serait même morte de ces troubles. Une jeune fille qui avait juste frôlé le *mdru* eut un comportement bizarre et agité, elle se dévêtait, et, plus significatif, elle prenait les bagues des djinns *rauhan* qui étaient dans la maison familiale<sup>27</sup>, ce qui était une façon, pour le diable qui agissait en elle, de se déguiser en se faisant passer pour un *rauhan*. Le maître consulté pour la soigner vit que ce n'était pas un djinn que l'on pourrait « faire monter » normalement dans sa tête, comme un *rauhan*, mais que c'était quelqu'un de « vraiment gros » qui voulait s'installer en elle pour l'anéantir. Elle fut soignée et guérie.

## Les djinns

Il y a aux Comores une façon normalisée d'être « possédé » par des djinns avec qui on a des relations régulières, situation qu'on peut alors traduire par « avoir des djinns en soi », « avoir des djinns dans sa tête », et qui n'est pas du domaine du pathologique comme *husubilwa*, être possédé au sens non contrôlé du terme.

<sup>27</sup> La mère de cette famille avait plusieurs djinns dont des *rauhan*, et des assiettes contenant les bagues des djinns étaient posées sur un meuble de la maison.

Le terme djinn (*djini*, pl. *madjini*<sup>28</sup>), souvent employé par les usagers comme terme générique pour désigner toutes sortes d'esprits, s'applique en principe à un esprit avec lequel des relations suivies peuvent être établies. Un djinn qui veut initier des relations avec les humains choisit un « siège » qu'il rend malade, cette maladie étant un signal de sa présence.

## L'ACTE THÉRAPEUTIQUE

Il est désigné par l'expression générale *hufanya dalawo*, littéralement « faire un remède », au sens de faire une thérapie, un acte de guérissage ; ce « remède » peut être des prières, des manipulations du corps du malade avec des pratiques d'ordre « magique », et (ou) une substance de la pharmacopée traditionnelle. On verra que ces diverses méthodes sont le plus souvent associées dans l'acte thérapeutique global.

« Remède » désigne aussi les médicaments modernes ordonnés par le médecin, et même l'acte chirurgical, car on n'aime pas dire *apasulwa*, il a été opéré (« coupé ») mais plutôt : « le remède a été fait ».

L'expression « faire un remède » recouvre aussi les actions de protection ou de prévention : il s'agit de « remédier ». Cela concerne autant l'absorption ou l'application de produits naturels (plantes) ou chimiques (médicaments) que toutes les autres pratiques d'ordre magique et symbolique.

Qui peut engager une telle action thérapeutique ? Tous les maîtres, y compris les djinns qui sont maîtres, chacun dans leur domaine, et qui exercent par l'intermédiaire du maître possédé ; les *walimu*, savants guérisseurs, les *welevu*, sages clairvoyants ; les *twabib*, médecins, qui exercent aux Comores une médecine dite « arabe » ; enfin, les médecins et chirurgiens de formation occidentale.

## Les conditions de concordance cosmologique

Les praticiens de la sphère traditionnelle n'engagent aucune thérapie sans au préalable consulter les astres : *hurumia inyora*, « utiliser les étoiles » qui correspondent aux heures de la journée. On se conformera au moment qu'elles indiquent pour effectuer le remède : on dit qu'on suit le moment, *hudunga wakati*. Ce moment propice peut être

<sup>28</sup> Dans certains villages de Mayotte, *gini*, pl. *magini*.

établi par un devin astrologue ou par un autre thérapeute. *Hurumiya saya*, « utiliser l'heure », consiste à ajouter dans certaines prescriptions un impératif d'heure limite : si elle est dépassée (on parle de « manquer l'heure », *hupvweza saya*), c'est l'effet inverse qui sera obtenu.

Outre la concordance nécessaire de la thérapie avec la course des astres et avec l'heure, de nombreuses obligations et interdits sont imposés au malade. *Hungia mikoni* veut dire « entrer dans les interdits » (nécessaires à la réalisation de la thérapie), puis *hurooha mikoni* : sortir des interdits. Par exemple, quand une malade suit un traitement de djinns (de quelque sorte qu'ils soient) et qu'elle est recluse (quand elle est dans l'interdit de sept jours), elle doit utiliser pour s'éclairer à la lampe à huile des mèches de fils de soie<sup>29</sup>, qui donneront la seule lumière artificielle possible. Les échecs du traitement sont souvent imputés par les thérapeutes à des ruptures d'interdits par les malades.

## Soins généraux

Les actes thérapeutiques engagés dépendent du diagnostic qui a été posé. Parfois, le diagnostic est flou et on prend des mesures d'attente et de soin général.

On peut citer l'inhalation (*djani*), qui relève de la pharmacopée traditionnelle. Elle est administrée en cas de fièvre comme le paludisme, et aussi, souvent, au début d'une crise non identifiée, quand on ne sait si le malade est atteint de fièvre avec confusion ou délire, ou s'il est victime de possession.

On fait inhaler au malade une fumigation de plantes médicinales jetées dans de l'eau bouillante. Ces plantes peuvent être le *mkinini* (eucalyptus), le *pumbu* (plante rampante), le *nyadombwe*, le *yitibu*, le *uluwa*, le *nkandza*. Après l'inhalation, le malade se lave avec la décoction, et on se frotte le corps avec les plantes. La fumigation est un soin général courant aux Comores. Ainsi, si on a mal à la tête, on fait chauffer une roche basaltique, on y verse de l'eau et on inhale à plusieurs reprises la vapeur produite.

<sup>29</sup> *Mavondzi ya hariri*. On prend généralement le fil de soie vendu en boutique dont on se sert pour broder les *kandzu* (robes musulmanes d'hommes), et si la soie n'est pas expressément exigée dans le traitement on fabrique du fil à partir de coton hydrophile acheté en pharmacie.

## Chasser un diable ou un mort

Mais si un diagnostic est posé, et que la présence d'un être nocif est détectée, il faut alors « l'enlever » : on parle « d'enlever un diable, d'enlever un mort ».

Enlever un mort est l'opération la plus facile. On utilise une odeur forte qui repousse le mort : du caoutchouc qu'on fait brûler, ou de l'ail qu'on pile et qu'on fait respirer au malade. On peut aussi utiliser le *kava la mbwa* (« couvercle du bord de mer »), sorte d'éventail de corail qui se trouve au bord de l'eau : on le fait sécher, puis on le jette au feu, où il dégage en brûlant une mauvaise odeur.

Une technique plus précise consiste à faire brûler des lettres ou des noms ayant une certaine puissance, puissance qui va se dégager avec la fumée. On peut faire brûler de la peau de mouton, ou de bœuf, noir (couleur agressive) sur laquelle on a tracé des tableaux magiques *nyafaku*<sup>30</sup> qui ne doivent pas contenir de phrases ou de mots entiers du Coran mais seulement des lettres séparées (par exemple, des tableaux de lettres de noms de Dieu).

On peut aussi utiliser des feuilles d'arbres spéciaux : feuilles de *mnuka* qui sentent très mauvais, feuille de *mlimu* (citronnier), sur lesquelles on écrit des noms, souvent le nom de djinns puissants, et qu'on fait brûler ; la fumée dégagée en brûlant fait monter ces écrits et les rend actifs. Ces noms se trouvent consignés dans des livres tels que le *Muluk al djini*, le *Mamba'i usul hikma*<sup>31</sup>, etc., qui donnent les recettes complètes.

Enfin, on peut aussi chasser un mort en frottant simplement le corps du malade avec du *mdri mdu* (l'arbre noir) en décoction, ou d'autres produits semblables.

Pour chasser un diable en revanche, il est nécessaire de « faire cuire la grande marmite », *hupiha djungu*, opération souvent réalisée par un maître de djinns. Le mot *djungu*<sup>32</sup> désigne une grande marmite en aluminium et son contenu de plantes jetées dans de l'eau bouillante. Le *djungu* se prépare dans une marmite neuve, jamais utilisée auparavant. Lors de la séance de thérapie, on prévient les gens du quartier de ne pas sortir, car si le mauvais djinn chassé rencontre quelqu'un d'autre, il peut se fixer sur lui.

« Cuire la grande marmite » sert aussi à faire venir un djinn dans le corps du malade, c'est-à-dire à l'installer, dans le cadre du *mulidi*,

<sup>30</sup> Sur les inscriptions magico-religieuses, voir BLANCHY et MOUSSA SAÏD (1990).

<sup>31</sup> « Le royaume des djinns » et « L'origine des fondements de la sagesse ».

<sup>32</sup> Emphatique de *nyungu*, « marmite ».

cérémonie consacrée aux djinns *rauhan*, et du *ngoma ya msomali* (fête des djinns somali) : dans ce contexte on entend souvent aussi l'expression *hupiha mvushe*, « faire cuire l'odeur ».

Le maître ou celui qu'il a choisi doit cueillir les plantes adéquates en brousse, prendre « les racines de l'arbre » (arbre noir, arbre blanc). Ces arbres sont des « arbres de djinns » ; c'est pourquoi le maître (le plus souvent) ou celui qu'il y envoie (un de ses disciples, possédé par son djinn ou non) doit souvent emmener un bœuf, un cabri ou un poulet avec lui (selon l'occasion, la maladie, le vœu), offrandes fournies par la famille du malade. Il doit tuer la bête et faire couler son sang au pied de l'arbre de djinn concerné avant d'en prendre les feuilles et les racines. Dans certains cas, le client qui se fait faire un *djungu* doit prévoir au moins trois cabris. Parfois, il suffit de laisser un simple gâteau (*mkatre*) au pied de l'arbre. Dans tous les cas, il faut respecter des interdits, comme celui de ne pas parler sur le chemin de la cueillette. Sur les lieux, la présence d'un *buhuri* (matériel pour encensement) est indispensable : *sheredzo* (brûle-parfum) avec *ubani* (encens), parfois aussi *wudi* (résine odorante) : il faut que la fumée se dégage pendant la cueillette.

Les plantes de la grande marmite *djungu* ne font pas partie, *a priori*, de la pharmacopée qui a des vertus physiologiques, mais d'une pharmacopée « symbolique » où les vertus des plantes ne sont pas physiques mais spirituelles.

## On diagnostique la présence d'un djinn

Le thérapeute peut diagnostiquer la présence d'un djinn<sup>33</sup>, et non d'un diable ou d'un mort. Au début, ce djinn n'est pas identifié. On appelle *husompelea*, ou *hushompelea mdru*, l'action d'entrer en relation avec cet être encore appelé *mdru*, « quelqu'un » (on a vu plus haut que c'était la façon de désigner les êtres surnaturels non identifiés). Le praticien est un sage clairvoyant, un savant guérisseur, ou un djinn (*msomali* ou *rauhan*).

Cette opération se fait à un patient sur lequel on suppose qu'un djinn « est monté », mais qui ne se déclare pas, par exemple quelqu'un qui ne parle plus, qui est renfermé et bizarre. Le thérapeute, en s'adressant au djinn à travers la malade (car c'est plus souvent une femme), lui met du parfum sur la tête (le parfum fait partie des

<sup>33</sup> Dans le cas cité plus haut, le *fundi* soupçonna la présence d'un djinn « parce que la malade frémit à chaque fois qu'on approche l'encens ». Soumise à une fumigation de racines de l'arbre noir, la malade s'agita et entra en transe : « Ainsi, il n'y a plus de doute, elle souffre d'un mal de djinn. » (ALI ABDOU MDAHOMA, 1989 : 15).

rituels d'entrée en contact avec les djinns) et lui lit des versets du Coran. On tente de négocier avec le supposé djinn, de l'amadouer ; on lui promet que si la femme guérit on fera le *mulidi* (si l'on pense qu'il s'agit d'un djinn *rauhan*), on prétexte que son mari n'a pas encore les moyens d'organiser cette cérémonie. Ces négociations sont délicates et seuls des spécialistes de djinns peuvent les réussir. C'est aussi une solution d'attente, un moyen de laisser partir, s'il le veut, ce djinn qui ne se manifeste pas clairement, et que les humains ne souhaitent pas installer de manière organisée<sup>34</sup>. Le but recherché est que cet être cesse de tourmenter la victime. Enfin, cette première prise de contact peut servir à faire partir un esprit gênant, un diable, un mort. On lit certaines prières, l'esprit monte et s'en va.

Dans le cas où on souhaite installer un djinn qui se manifeste dans un malade, on choisira de *hupiha mvushe*, « faire chauffer ou cuire l'odeur », ce qui se fait selon le même principe que la grande marmite *djungu*, mais avec d'autres plantes.

Enfin, si le thérapeute a réussi à déceler la nature du djinn, ou si celui-ci s'est déclaré, on entreprend d'organiser une cérémonie<sup>35</sup> qui correspond à sa nature et à ses souhaits. Pour une malade qui a un *rauhan*, djinn musulman, il faudra faire un *mulidi*, cérémonie à caractère religieux qui comporte aussi des séances de transes. À chaque type de djinn responsable de la maladie correspond un rituel particulier avec offrandes, rythme et danses. La maladie envoyée était pour le djinn une manière de signaler sa présence, de rentrer en contact avec les humains, de les appeler. Les personnes choisies comme « sièges » (*shiri*) déclarent en général qu'elles auraient souhaité éviter ces relations exigeantes et contraignantes avec un djinn ; on ne recherche pas la possession, mais on doit l'accepter. Certaines femmes refusent longtemps ce diagnostic puis, tourmentées par leurs troubles, finissent par se plier au rituel<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> D'une manière générale, les humains ne souhaitent pas, de manière consciente, avoir des djinns. Cela les mobilise et leur coûte cher. Mais lorsque le djinn se manifeste on est obligé de l'accepter.

<sup>35</sup> On parlera de *hufanya* (« faire ») ou *hurema* (« battre ») *ngoma* (« tambour, danse, fête ») *ya msomali*, *ya madjini*... : « faire la danse » (de *msomali*, de djinns...).

<sup>36</sup> Pour l'étude des interactions entre humains et djinns et des négociations qui s'établissent entre eux, voir LAMBEK (1980 et 1981).

## Enlever les mauvais sorts

S'il s'agit d'un sort *yilimu*, l'action consiste à « l'annuler »<sup>37</sup>, à le défaire en ayant mis au clair ce dont il était fait (il devient dès lors inefficace) ou en l'ayant renvoyé à celui qui l'a commandé.

S'il s'agit de sorts *masahiri*, on dit plus fréquemment : enlever, « arracher », *hutoowa* ou *hupua*, les *masahiri* (mauvais sorts concrétisés). Cette action difficile revient à certains devins guérisseurs qui en sont spécialistes ; le sort *sahiri* est tenace car il contient des éléments du corps du malade (phanères : ongles ou cheveux, sable des pas).

Quand il s'agit de protéger une maison entière, on « lave la maison », *huyeza daho*, pour éviter les mauvais esprits et les sorts *masahiri*, surtout le *nkanywa mwamba*, pour lequel il n'existe pas de remède.

## Mettre à l'abri de l'envie

Dans les cas de mal provoqué par l'envie (*husuda*, ou *dzitso*, « mauvais œil »), l'action thérapeutique est nommée *huzunguwa*<sup>38</sup> et consiste à lire des versets du Coran pour écarter le mal du client et de sa maison, ainsi que pour l'éviter à titre préventif. Elle se fait à toute heure, n'importe quel jour, au domicile du patient, et doit être réalisée par un lettré coranique, souvent un maître coranique, de préférence un parent, par prudence, et mieux encore un sharif, parent du Prophète. Ainsi la fille d'un sheikh décédé, « se sentant malade », choisit-elle pour faire ce rituel chez elle un ancien disciple de son père, lié à la famille par une sorte de parenté morale.

Cette thérapie a plutôt l'apparence d'une simple prière islamique, et si ce n'était la cause qui la motive (l'attribution de pouvoir au mauvais œil), on pourrait n'y voir qu'une simple dévotion. De même le *maulid*, récit de la Nativité du Prophète, peut être lu dans les mêmes conditions, dans la maison, selon un rythme régulier (une fois par semaine par exemple). On considère que le *maulid* lui-même n'est pas une thérapie, et que sa lecture, uniquement protectrice, apporte bien-être et bonheur.

On pense aussi que la pratique de cette thérapie contre le mauvais œil s'inscrit dans la sunna du Prophète (imitation de ce qu'il faisait d'après la tradition), car il fut victime de sorts et d'envie, dit-on, et Dieu lui recommanda alors de lire la sourate *al Falak* (sourate de l'Univers). Ainsi doit-on faire quand on ressent des malaises vagues

<sup>37</sup> *Hubutuwu, hubutuyi, hubutulu* (de l'arabe *abtala*, « annuler »).

<sup>38</sup> A ne pas confondre avec *huzunguha*, « chercher ».



qu'on ne peut expliquer et qui durent, comme des maux de tête, malaises souvent dus au *dzitso*, mauvais œil déclenché par l'envie (*husuda*) ou l'admiration des autres.

Cette thérapie ne marche pas toujours, il faut parfois utiliser une corde. On parle alors de *huzuguwa ha hamba*, faire cette action avec une corde. On peut penser que c'est moins islamique que la récitation de versets coraniques, mais certains prétendent que le Prophète lui-même l'avait fait (« tradition » très controversée).

L'utilisation de la corde se fait de différentes façons. Pour certains, il s'agit de manipuler la corde jusqu'à ce qu'elle ait la longueur des bras ouverts (envergure du corps du malade). Quand la corde a la bonne longueur, on estime que le mal est chassé ; c'est donc une méthode plus sûre que les prières. D'après d'autres témoignages, la méthode consiste à faire des nœuds en nombre impair (neuf par exemple) sur une corde que l'on met au cou du patient. Le devin guérisseur lit certains versets du Coran, s'arrête sur certains mots, souffle sur certaines parties du corps du patient (sa tête, son côté droit, son côté gauche, devant, derrière), pendant que le patient lui-même dénoue peu à peu la corde, nœud par nœud.

Pour un bébé (les beaux bébés sont des proies vulnérables exposés à l'admiration des autres), le savant guérisseur compétent peut, au lieu d'utiliser la corde ou de lire des prières, faire coucher le tout-petit sur des pièces de monnaie et sur des quantités précises de riz, comme un *mudi* de riz, mesure de 1,9 kilogramme, que l'on offrira le lendemain matin à des personnes âgées, pauvres et pieuses<sup>39</sup>. Le *mudi* (mot d'origine arabe) est une ancienne mesure utilisée pour la *zaka*, aumône légale. Ce don propitiatoire de riz (*swadaka* ou *sadaka*, « aumône ») est une technique qu'on emploie aussi pour protéger les malades qui sont à l'agonie.

## CONCLUSION

Ces pratiques thérapeutiques traditionnelles s'inscrivent dans une conception déterministe du monde où chaque élément, l'être humain y compris, a sa place dans un équilibre général. Des correspondances se lisent entre ces divers éléments, tels les étoiles, les dates des naissances et les destins qui en découlent, et les pratiques les plus courantes consistent, dans un premier temps, à respecter simplement cet équilibre.

<sup>39</sup> L'offrande est à la fois don propitiatoire, aumône aux pauvres et paiement des prières que les dévotes ne manqueront pas de dire pour les donateurs.

Les pathologies sont identifiées dans un contexte de relations sociales intenses, fortement chargées affectivement et émotionnellement, où le regard et l'intention de l'autre ont valeur d'acte ; ces facteurs sont caractéristiques des communautés locales dans les sociétés traditionnelles<sup>40</sup>.

L'individu et sa famille, étroitement solidaires, développent donc une vigilance particulière à l'égard d'autrui, et une sensibilité exacerbée à l'agression dont ils pensent pouvoir être victimes. De fait, des scénarios agressifs existent et ils sont légitimés en invoquant la défense de soi ou la punition de l'ennemi. Des schémas de causalité se développent pour prouver ce dont ils ne sont que la conséquence. La vie quotidienne, vécue à travers ce filtre, doit être constamment entourée de précautions, de protections et de purifications. Les inscriptions religieuses protectrices, gravées sur le bois des linteaux de portes des maisons anciennes de la ville de Moroni, sont révélatrices de ces précautions quotidiennes<sup>41</sup>.

Ces pratiques, qui se réalisent dans le cadre général d'une société islamisée, utilisent certains éléments de la religion et les intègrent dans des rituels où ils jouent le rôle d'objets doués d'une puissance supérieure.

Les rituels apportent une réponse à la demande des usagers en leur offrant une prise en charge totale. En prenant place dans le contexte de la vie prise comme un tout, ils correspondent au sentiment d'identité individuelle et collective en ne séparant pas les domaines du religieux, du social, du psychologique et du physique. Ils indiquent à l'individu sa place dans cette cosmogonie évoquée plus haut, et le ré-assurent de son identité en permettant à la solidarité familiale de se renforcer, et aux croyances religieuses de s'exprimer, sur le mode islamique strict ou plus populaire.

La culture de l'archipel des Comores s'inscrit dans un large réseau d'échange qui concerne tout l'océan Indien et qui a débuté avant l'avènement de l'islam. L'islam persan, arabe et swahili, venu par le nord-ouest, a pénétré dans les îles accompagné du cortège des pratiques et des croyances populaires, dont certaines avaient été intégrées dans la théologie islamique (l'existence des djinns notamment). L'origine des livres magico-religieux utilisés dans l'archipel est une preuve de ces échanges encore réels à l'époque actuelle : ils sont imprimés soit en Égypte soit en Inde, à Bombay.

<sup>40</sup> Les communautés rurales malgaches offrent des éléments pour une analyse identique ; les pratiques rituelles protectrices et réparatrices sont nombreuses et fréquentes.

<sup>41</sup> Voir le travail qui y a été consacré par ANTHUYA MOHAMMED (1989).

Les croyances, qui évoluent au gré des contacts, sont en construction permanente. Elles bénéficient des échanges avec les cultures voisines. Elles s'exportent aussi et les thérapeutes comoriens sont réputés dans les îles voisines (nord-ouest de Madagascar et La Réunion) pour leur puissance à la fois crainte et admirée, à laquelle on a recours après avoir épuisé les pratiques d'origine locale. Il serait donc extrêmement intéressant de pouvoir établir des comparaisons précises de ces différentes pratiques dans les îles et sur les côtes de l'océan Indien occidental actuellement, et d'étudier l'image des pratiques locales et étrangères dans les zones de métissage culturel de la région (îles créoles, grandes villes).

## BIBLIOGRAPHIE

- ALI ABDOU MDAHOMA, 1989. — *Le rôle et l'influence du mwalimu sur les habitants de Mboinkou*, Comores, École nationale supérieure de Mvuni, 84 p. (mém. fin d'études).
- ANTHUYA (M.), 1989. — *Les inscriptions religieuses sur les linteaux de portes de la ville de Moroni*, École nationale supérieure de Mvuni, Comores, 90 p. (mém. fin d'études, S. Blanchy dir.).
- BLACHERE (R.), 1972. — *Traduction du Coran*, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 748 p.
- BLANCHY (S.), 1987. — *L'interprète : lexique mahorais-français et français-mahorais*, Mayotte, Centre mahorais d'action culturelle (CMAC), 390 p.
- BLANCHY (S.), 1988. — Le monde invisible aux Comores : dossier, *L'Espoir Transculturel*, 2 : 5-58.
- BLANCHY (S.), 1990. — *La vie quotidienne à Mayotte, Comores*, Paris, L'Harmattan, 240 p., 16 phot.
- BLANCHY (S.), DAMIR (Ben Ali) et MOUSSA (S.), 1989. — *Comores : sur les traces de l'histoire (visite guidée de Moroni, Ikoni, Itsandra et Ntsudjini)*, Moroni, Éditions du CNDRS, 55 p.
- BLANCHY (S.) et MOUSSA (S.), 1990. — Inscriptions religieuses et magico-religieuses sur les monuments historiques de la ville de Moroni : le sceau de Salomon, Paris, Inalco, *Études Océan Indien*, 11 : 7-63.
- BLANCHY (S.) et ZAHARIA (S.), 1991. — *Furukombe et autre contes de Mayotte*, texte bilingue, Paris, Éditions Caribéennes, 185 p.
- BLOCH (M.), 1971. — *Placing the dead*, London-New York, Seminar Press, 241 p.
- CHEIKH SI HAMZA ABOUDAKEUR, 1985. — *Présentation et traduction du Coran*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Fayard, 2 t., 2291 p.
- DOUTTE (Éd.), 1909. — *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, éd. A. Jourdan, 320 p.
- ESTRADE (J.-M.), 1978. — Une autre lecture du tromba, *Taloha, Revue du musée d'art et d'archéologie de Tananarive*, 8 : 25-39.
- ESTRADE (J.-M.), 1985. — *Un culte de possession à Madagascar : le Trumba*, Paris, L'Harmattan, 375 p., phot.

- FEELEY-HARNIK (G.), 1989. — *A green estate : Land, labour and ancestry in Northwestern Madagascar*, New York, Smithsonian Institution Press, 410 p.
- FONTOYNONT (M.) et RAOMANDAHY (E.), 1937. — « La Grande Comore », Tananarive, *Mémoires de l'Académie Malgache*, XXIII, 110 p.
- GIMARET (D.) — *Les noms divins en Islam, exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 370 p. (coll. Patrimoine).
- HADJ (I.), 1985. — *La cérémonie de la circoncision à Ngazidja*, Ecole nationale supérieure de Mvuni, Comores, 89 p. (mém.).
- HEBERT (J.-C.), 1959. — « Fêtes agraires dans l'île d'Anjouan, le Koma à Ouani, le Trimba à Nioumakele, le Mudandra à Ouzini », *Journal de la Société des Africanistes*, XXIX, 2 : 101-116.
- HEBERT (J.-C.), 1961. — « Analyse structurale des géomancies comoriennes, malgaches et africaines », *Journal de la Société des Africanistes*, XXI, 2 : 115-203.
- LAFON (M.), 1987. — *Le shingazidja, une langue bantu sous influence arabe*, Paris, Inalco, 3 vol., 820 p. (th. 3<sup>e</sup> cycle, P. Alexandre dir.).
- LAMBEK (M.), 1980. — « Spirit and spouses : possession as a system of communication among the Malagasy speakers of Mayotte », *American ethnologist*, vol. VII, 2 : 318-331.
- LAMBEK (M.), 1981. — *Human spirit : a cultural account of trance in Mayotte*, Cambridge, Cambridge University Press, 219 p.
- LEIRIS (M.), 1985. — *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 655 p.
- OTTINO (P.), 1965. — Le tromba à Madagascar, *L'Homme*, vol. I : 84-93.
- RABEDIMY (J.-F.), 1976. — *Pratiques de divination à Madagascar : technique du sikidy en pays Sakalava-Menabe*, Paris, Orstom, 234 p. (coll. Travaux et Documents, n° 51).
- RENEL (Ch.), 1921. — « Ancêtres et dieux à Madagascar », *Bulletin de l'Académie Malgache*, n. s., t. V, 1920-1921, Tananarive, 261 p., XXI pl.
- ROMBI (M.-F.), 1981. — *Le shimaore (île Mayotte, Comores), première approche d'un parler de la langue comorienne*, Paris, Inalco, 429 p. (th. 3<sup>e</sup> cycle, P. Alexandre dir.).
- ROMBI (M.-F.), 1983. — *Le shimaore (île Mayotte, Comores), première approche d'un parler de la langue comorienne*, Paris, Selaf, 265 p.
- RUSSILLON (H.), 1912. — *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalaves de Madagascar, le « trumba »*, Paris, Picard, 195 p.
- SACLEUX (Ch.), 1939 et 1941. — *Dictionnaire swahili-français*, Paris, Institut d'ethnologie, 1115 p. (coll. Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie).
- SAÏD ABASSE et SAÏD ATTOUMANE, 1989. — *Inscriptions religieuses dans les mosquées de la ville de Moroni*, Comores, École nationale supérieure de Mvuni, 105 p. (mém. fin d'études, S. Blanchy dir.).
- SHOUZOUR (S.) 1989. — *Le pouvoir de l'honneur, organisation sociale à Ngazidja (Grande Comore)*, Paris, Inalco, 410 p. (th. d'Études africaines, P. Vérin dir.).
- TADJIDDINE (M.), 1989. — *Lieux sacrés, lieux maudits à Jimilime, île d'Anjouan, Comores*, Ecole nationale supérieure de Mvuni, 92 p. (mém. fin d'études).