

## **LA NOTION DE MALADIE DANS LA TRADITION RELIGIEUSE GRECQUE ET EGYPTIENNE ANTIQUE ET DANS LA CULTURE SEREER SINE ACTUELLE**

Pierre Mbid Hamoudi Diouf<sup>1</sup>

### **Résumé**

Dans cet article se trouve énoncé le principe de continuité et de croisement des civilisations sur les questions médicales et de santé. En effet, face à la maladie naissent souvent des intentions de théories de principes relatifs à des lois naturelles ou surnaturelles. Et en étiologie comme en médication, la pensée médicale rationnelle laisse parfois la place non seulement à des interprétations irrationnelles sur la notion de « maladie » bien répandues dans la croyance populaire, mais également à des pratiques thérapeutiques magico-religieuses. La Grèce antique, l'Égypte ancienne et le *Sine*<sup>2</sup> actuel n'en furent pas épargnés : car dans ces civilisations, on observe de façon notoire la présence d'une mentalité populaire qui proclame avec conviction le caractère sacré, divin voire démoniaque de la maladie. L'intervention des divinités dans l'origine ou le traitement de la maladie, l'usage de la magie dans la médecine et la nécessité d'appliquer d'autres traitements relevant de l'occulte ont constitué en grande partie la pensée religieuse grecque et égyptienne antique, et constituent encore de nos jours les caractéristiques de pensée chez certains peuples en Afrique.

### **Mots-clés**

Maladie, Magie, Sorcellerie, Eau, Médecine, Plantes.

---

<sup>1</sup> Enseignant-Chercheur - Université Cheik Anta Diop de Dakar, Dakar, Senegal. E-mail: [pmhdiouf@gmail.com](mailto:pmhdiouf@gmail.com)

<sup>2</sup> Région située le long de la rive du delta du Saloum au Sénégal, au nord de la Gambie et au sud de la Petite Côte, dont la majorité de la population est *séereer*.

*Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.*

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

## **Abstract**

In this article is treated the principle of continuity and crossing of civilizations on medical and health issues. Indeed, in the face of disease often arise the intentions of theories relating to natural or supernatural laws. And in etiology as in medication, rational medical thought sometimes leaves room not only for irrational interpretations of the notion of “disease” common in popular belief, but also for magico-religious therapeutic practices. In Ancient Greece, Ancient Egypt and the Contemporary Sine, we observe in a notorious way the presence of a popular mentality which proclaims with conviction the sacred, divine or demonic character of the disease. The intervention of the deities in the origin or treatment of the disease, the use of magic in medicine and the need to apply other treatments pertaining to the occult have constituted largely ancient Greek and Egyptian religious thought, and still today constitute the characteristics of thought among certain peoples in Africa.

## **Keywords**

Disease, Magic, Witchcraft, Water, Medicine, Plants.

## Introduction

De tout temps, dans les sociétés typiquement traditionnelles d'hier et d'aujourd'hui, la notion de maladie paraît un des cas manifestes dont on attribue la cause à une ou des divinités ou démons ou forces maléfiques. Les maladies incurables et les fléaux ou épidémies face auxquelles la médecine dite rationnelle s'avoue impuissante, n'ont fait qu'accroître cette croyance en la causalité divine et ont favorisé le recours à d'autres formes de thérapie, notamment celle dite magique. De fait, la notion d'espoir ou de désespoir et la notion de maladie ici n'ont de sens que si on les met en rapport à la fois et séparément avec les malades d'un côté, et avec les médecins ou magiciens-guérisseurs d'un autre. Car autant le patient qui recourt à la thérapie magico-religieuse a cet espoir d'être guéri, autant le médecin ou guérisseur qui traite une maladie a cet espoir de voir son patient guérir. Et en dépit de l'espoir des praticiens ou du patient, la maladie, par son caractère imprévisible, défiait souvent les pronostics : il arrivait que des patients, à qui l'on prédisait la mort ou pour lesquels on désespérait de leur sort, soient guéris, et ceux pour qui les médecins avaient bon espoir périssent. Ainsi il serait fort possible que ce désarroi explique au moins en partie l'important recours à des pratiques ésotériques traditionnelles au détriment de la médecine dite rationnelle.

Et l'histoire nous a toujours montré que la superstition n'était pas l'affaire des peuples dénués de culture. De la Grèce antique à l'Afrique actuelle, en passant par l'Égypte ancienne, les sources nous donnent raison : l'on sait qu'en Grèce, par exemple, le général de l'armée, écrivain Nicias<sup>3</sup>, disciple du célèbre philosophe Socrate, et même Xénophon<sup>4</sup> ou encore Théophraste<sup>5</sup>, s'entouraient bien de devins et *chresmologues* (collectionneurs d'oracles) et pratiquaient bien, comme tout bon Grec, des rites médico-oraculaires. Quant à l'Égypte, nul doute qu'elle regorgeait d'interprètes de songes, de prêtres-devins qui constituaient une institution officielle reconnue par le Pharaon. Aujourd'hui encore, ce besoin pressant de vouloir trouver une explication et une solution irrationnelles à certains problèmes subsiste, il suffit de faire le tour d'un pays africain pour s'en

---

<sup>3</sup> Homme politique, général athénien durant la guerre du Péloponnèse, né vers 470 et mort en 413 avant J.C.

<sup>4</sup> Historien, philosophe et chef militaire en Grèce qui est né vers 430 avant J.C. à Erchia et mort en 355 avant J.C. à Thrace.

<sup>5</sup> Philosophe, botaniste, alchimiste, élève d'Aristote, né vers 371 à Érésos et mort vers 288 avant J.C. à Athènes.

convaincre. À titre d'illustration, dans la tradition *sereer Sine*<sup>6</sup>, le guérisseur a une aura beaucoup plus importante que le médecin, et il pratique son art à sa guise. Et le plus souvent, le patient même pense qu'il y a plus de discrétion à aller consulter le guérisseur, d'autant plus qu'il n'associe son mal qu'au divin et au mystique.

Ainsi dans notre article, nous nous intéresserons essentiellement au « mystère » de la maladie et à sa sacralisation, tout en omettant le domaine de la rationalité. Dans un premier temps, nous évoquerons le sens de la maladie dans la croyance religieuse populaire grecque et les moyens de traitement. Puis, dans le même sillage, cette étiologie de la maladie et les moyens de thérapie dans le monde religieux égyptien feront l'objet de notre seconde étude. Et enfin dans la même optique, la troisième partie concernera le monde traditionnel *sereer sine* et ses croyances relatives à la maladie et ses moyens de traitement également. De plus, dans toutes ces trois parties, nous traiterons de la symbolique de l'eau dans ces cures traditionnelles.

## I) La maladie dans la tradition religieuse grecque et égyptienne

### A. Chez les Grecs

« Νοῦσον γ' οὐ πως ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι » *Il est impossible d'échapper aux maux que nous envoie le grand Zeus*<sup>7</sup>.

Avant la théorie des humeurs (sang, phlegme, bile jaune et bile noire) avancée par les médecins hippocratiques, le sacré servait souvent à l'étiologie de certaines pathologies, hormis celles traumatiques relevant des combats de guerriers : dans la croyance populaire, la maladie n'était rien d'autre que le salaire des fautes commises par un mortel à l'égard d'un dieu. Ce dernier punit alors à sa guise toute transgression soit par le sort de la maladie, soit par d'autres sortilèges. L'on sait que par exemple, la rage était attribuée à Artémis déesse de la chasse, car les chiens étaient ses animaux de compagnie. Quant à son frère jumeau et père d'Asclépios (dieu de la médecine), Apollon, il était considéré comme le dieu terrible de la vengeance, lanceur des horribles fléaux. Dans *l'Illiade*, on peut citer l'épisode de supplication du vieux prêtre Chrysès dont la fille a été enlevée

---

<sup>6</sup> Les *Sereer* sont une ethnie vivant majoritairement au centre-ouest (le Sine) du Sénégal, ici nous avons l'adjectif renvoyant à ces habitants.

<sup>7</sup> Homère, *Odyssée*, IX, 411.

comme butin par Agamemnon. Désespéré de reprendre sa fille, il se tourne vers le dieu vengeur Apollon :

Phoibos Apollon entendit sa prière, et il descendit des cimes de l'Olympe, le cœur irrité ; à l'épaule, il portait son arc et le carquois qui recouvrait entièrement les flèches ; et celles-ci résonnèrent sur l'épaule du dieu irrité, au moment où il se mit en route ; il allait, semblable à la nuit. Puis, il se posa à l'écart des vaisseaux et tira une flèche. L'arc d'argent rendit un son aigu et terrible. Il s'attaqua d'abord aux mulets et aux chiens rapides, mais bientôt, il tourna la flèche amère contre les hommes eux-mêmes et frappa ; et les bûchers des morts, en grand nombre, ne cessaient de brûler. Pendant neuf jours, les flèches du dieu volèrent sur les hommes<sup>8</sup>.

Les sources épigraphiques, notamment les stèles d'Épidaure, témoignent également de cette conception de la maladie : le lien de cause à effet entre souillure (*miasma*) et maladie y est mis en évidence à plusieurs reprises. Les récits thaumaturgiques de personnes incroyables qui ont fini par se convertir (récits III, IV, VII, XXXVI des *Iamata* d'Épidaure) soulignent que le mal ne se déclare que si le mortel enfreint les règlements établis par les divinités : la maladie était le prix à payer par le fautif en commémoration de sa faute. Le recours à des pratiques thérapeutiques religieuses, supplications, incantations, jeûne, ablution et bain rituels, sacrifices pour remédier à la souffrance atteste cette mentalité. « Le contact avec le sacré est donc soumis à cette condition de pureté : ce n'est pas une fin en soi, mais un préalable » (Jost, 1992 : 73). Pour ainsi dire, la croyance en une thérapie divine suppose d'abord la croyance en une étiologie symptomatologique divine ; les dieux sont responsables de la genèse des maux, des maladies. On peut trouver un témoignage par exemple dans le livre X des *Lois* où Platon souligne que :

Il est fréquent que les femmes en général, comme toutes celles qu'inquiète quelque maladie, quelque danger, quelque problème, ou autre, ou bien quand elles se sentent un peu rétablies, consacrent à la divinité la première chose qu'elles auront sous la main et vouent des sacrifices [...] ou encore quand le souvenir de visions diverses leur revient, elles cherchent pour chacune des remèdes, en faisant ériger des autels et des sanctuaires<sup>9</sup>.

Nous pouvons aussi citer le cas d'Aelius Aristide qui était tombé gravement malade lors de son séjour à Rome, puis à Smyrne, et qui a dû

---

<sup>8</sup> Homère, *Iliade*, I, 43-53.

<sup>9</sup> Platon, *Lois*, X, 909e: ἔθος τε γυναιξί τε διαφερόντως πάσαις καί τοῖς ἀσθενοῦσι πάντη καὶ κινδυνεύουσιν καὶ ἀποροῦσιν, ὅπη τις ἂν ἀπορή, καὶ τούναντίον ὅταν εὐπορίας τινὸς λάβωνται, καθιεροῦν τε τὸ παρὸν αἰεὶ καὶ θυσίας εὐχεσθαι [...] ὡς δ' αὐτῶς ὄφεις πολλὰς ἀπομνημονεύοντας ἕκασταιοὶ τε αὐτῶν ἄκη ποιουμένου, βωνούς καὶ ἱερά.

recourir à Asclépios, suite au découragement des médecins qui avaient jugé son cas désespéré<sup>10</sup>. Aelius Aristide a tenu à mettre en évidence la preuve même de la toute-puissance médicale d'Asclépios ; il affirme que le même régime, les mêmes exercices, quand le dieu le guidait et s'exprimait ouvertement, lui ont apporté, et au corps et à l'âme, salut, force, légèreté, aisance, contentement intérieur, tout ce qu'il y a de meilleur, et que, quand un autre lui conseillait et manquait à reconnaître la vraie pensée du dieu, ces mêmes choses ont eu tous les effets contraires<sup>11</sup>. Ajoutons l'exemple de l'orateur Eschine qui, au bout d'un an d'échecs de la médecine humaine, s'en remet à Asclépios qui le guérit d'un ulcère à la tête, au bout de trois mois<sup>12</sup>. En tout cas, il convient de retenir que, quel que soit le choix de la médecine, les consultants ont le devoir d'être εὐέλπιδες c'est-à-dire être remplis de bon espoir. En effet, dans la médecine des temples, « Asclépios ne saurait soigner aucun homme craintif à part celui qui, animé d'un bon espoir, vient au temple » τὸν Ἀσκληπιὸν οὐκ ἰασεῖσθαι τοὺς δειλοὺς τῶν ἀνθρώπων εἰς ταῦτα φάμεν, ἀλλ' ἢ οἵτινες κα ποτ' αὐτόν νιν ἀφικνῶνται εἰς τὸ τέμενος ἐόντες εὐέλπιδες (récit XXXVII des *Iamata*).

Ainsi, l'on peut observer une croyance fortement magico-religieuse dans l'explication et traitement de la maladie chez les consultants malades, nous dirons même une algophobie. On nous rapporte également, dans la tragédie grecque, notamment dans l'*Hippolyte* d'Euripide, que le chœur des femmes de Trézène qui venait d'apprendre la maladie de Phèdre,

---

<sup>10</sup> Aelius Aristide, *Discours Sacrés : rêve, religion, médecine au II<sup>e</sup> siècle après Jésus Christ*, introduction et traduction par A. J. Festugière, Paris, Ed. Macula, 1986, p. 20 : « Au cours de cette maladie, il eut recours d'abord, non pas à Asclépios, mais aux médecins. [Et ce] fut le découragement complet quand les médecins diagnostiquèrent son cas comme désespéré. Ils l'avaient envoyé aux sources chaudes près de Smyrne dans le pâle espoir qu'il se sentirait mieux là-bas. Et ce fut en ce moment-là, dit-il que le sauveur commença à lui donner ses révélations ». À vrai dire, Aristide laisse entendre qu'Asclépios demeure le dernier recours, comme dans le corpus des *Iamata* où sont transcrits des cas dont la gravité de la maladie nous laisse entrevoir le désespoir des médecins.

<sup>11</sup> Aelius Aristide, *Discours Sacrés*, p. 65.

<sup>12</sup> Pierre Waltz *Anthologie Palatine*, t. III, livre VI, 330, 1931, p. 159 : [Αἰσχίνης Ἀτρο]μήτου Ἀθηναῖος | Ἀσκληπιῶι ἀνέθηκεν. | Θνητῶν μὲν τέχναις ἀπορούμενος, εἰς δὲ τὸ θεῖον | ἐλπίδα πᾶσαν ἔχων, προλυπῶν εὐπαιδᾶς Ἀθήνας, | ἰάθην ἐλθὼν, Ἀσκληπιε, πρὸς τὸ σὸν ἄλσοσ, | ἔλκος ἔχων κεφαλῆς ἐνιαύσιον, ἐν τρισὶ μῆσιν. Eschine (l'orateur), fils d'Atrométo d'Athènes a consacré cette stèle à Asclépios. « Ne comptant plus sur l'art des mortels, j'ai mis tout mon espoir dans la divinité : j'ai quitté Athènes aux nobles enfants ; je suis venu, Asclépios, dans ton bois sacré ; et j'ai été guéri, en trois mois, d'une plaie que j'avais à la tête depuis un an » (trad. Pierre Diouf, volume II thèse).

s'interrogeait directement sur les différentes divinités qui pouvaient en être la cause :

N'es-tu pas, jeune femme, possédée soit par Pan soit par Hécate, ou est-ce par les augustes Corybantes que tu es égarée ou bien par la Mère qui règne sur les monts ? N'est-ce pas à cause de manquements envers l'ardente chasserresse Dictynne, pour ne lui avoir pas sacrifié de victimes, que tu te consumes ?<sup>13</sup>

Même la conduite religieuse des patients en est affectée, car, il faut le dire, la superstition est une crainte à l'égard du divin, qui conduirait les consultants à voir dans le dieu une puissance qui peut leur nuire et à vouloir s'en protéger coûte que coûte par de multiples précautions. Et malgré toutes leurs démarches préventives ou expiatoires, il demeure toujours en eux cette crainte exagérée qui les pousse à de telles interprétations de leurs maladies. Le prêtre du sanctuaire n'est pas en reste, il s'évertue lui aussi, par peur de sanction divine, à éviter certains actes considérés comme sacrilèges : approcher un mort ou toucher une femme en couches, car la mort et l'accouchement étaient formellement prohibés dans les sanctuaires guérisseurs. L'on peut rappeler que tous les sanctuaires grecs se gardaient de la pollution.

Et dans cette même optique, l'on peut souligner la valeur inestimable de l'eau dans ce processus de purification et de guérison. Les Grecs ont très tôt pris conscience des effets de l'eau, comme encore aujourd'hui chez les *Séereer* (voir *infra*). Les notions de propreté-pureté, en Grèce ancienne, attestent bien la conception qu'on avait des eaux. Les cultes guérisseurs en l'honneur d'Asclépios, d'Amphiaraios d'Oropos et de Trophonios de Lébadée ont un lien intrinsèque avec l'eau. Il faut comprendre que « dans l'esprit des Grecs de l'Antiquité, l'eau claire qu'une force inconnue faisait jaillir sur terre devait être considérée comme un don des dieux, duquel dépendait toute vie sur terre [...] La médecine antique avait une prédilection pour les thérapeutiques par l'eau, par exemple dans les traitements de l'eczéma, des rhumatismes, de la goutte et des maladies psychosomatiques » (Kasas, 1979 : 8-9). Aussi peut-on observer avec aisance la persistance des thérapies par l'eau dans les sanctuaires guérisseurs asclépiens, dans les *Discours sacrés* d'Aelius Aristide.

---

<sup>13</sup> Euripide, *Hippolyte*, v. 141-148 : Σύ γὰρ ἔνθεος, ᾧ κούρα, εἴτ' ἐκ Πανὸς εἶθ' Ἑκάτας ἢ σεμνῶν Κορυβάντων φοιτᾶς ἢ ματρὸς ὀρείας; Σὺ δ' ἀμφὶ τὰν πολύθηρον Δίκτυνναν ἀμπλακίαις ἀνίερος ἀθύτων πελάνων τρύχη;

La construction des sanctuaires médicaux à l'écart des sources d'eau n'était donc pas envisageable. La présence des sources à proximité semble d'ailleurs remonter à une période plus lointaine. L'eau était d'abord connue pour sa valeur purificatrice, mais la découverte de ses vertus curatives, de sa préservation du bien-être somatique et psychique des individus, a été effective avec la naissance, à proprement parler, des cultes guérisseurs ; l'eau acquiert ainsi une dimension médicale.

## B. Chez les Égyptiens

Selon la mentalité populaire égyptienne, la maladie est conçue comme le fruit d'une force externe, un sort jeté par une divinité, un être démoniaque ou un défunt oublié par ses descendants. Et l'impiété semble être la pire des souillures et est passible d'une sanction mortelle, une maladie quasi incurable que peuvent envoyer les divinités. Par exemple, des pathologies cutanées, comme la lèpre, étaient assimilées à une colère divine, voire certaines formes de tumeurs au dieu Khonsou : la responsabilité du dieu dans la maladie était une certitude pour certains.

Comme chez les Grecs, les moyens de thérapie ne pouvaient donc être envisagés en dehors de la religion. « Il fallait se tourner vers la déesse Sekhmet et les autres pour qu'ils accordassent leur protection et guérison au souffrant. Les médecins appropriés dans ce traitement étaient ceux du temple, les *ouabou-sekhmet*. La pratique de ces derniers était fortement imprégnée de religieux, c'était de la magie ou de l'exorcisme. La magie, elle-même, marqua beaucoup la médecine égyptienne à laquelle elle resta toujours liée. » (Diouf; Diouf, 2020 : 113-114).

L'utilité d'une telle étude permet de reconsidérer la pratique médicale sous toutes ses formes allant de l'irrationnel au rationnel, ou l'inverse, durant des périodes de balbutiements où chaque praticien essaie d'amener la médecine à sa perfection, par son art basé soit sur des expériences empiriques soit sur des principes ésotériques. À Alexandrie par exemple, la médecine qui se disait « scientifique », va connaître un autre tournant de son histoire et se verra incorporée, même confrontée à une tradition qui ne répond plus à la rationalité. Cette incorporation d'un savoir dit « scientifique » à l'intérieur des différentes traditions égyptiennes (astrologie, magie), qui pose un réel problème d'identité, nous laisse perplexes à l'idée de savoir comment définir ce genre de pratique médicale émergente et comment historiquement une telle pratique s'est constituée,

alliant des usages thérapeutiques à des phénomènes astrologiques. Deux versions, quasi identiques, relatives à la médecine d'Alexandrie ont retenu notre attention : d'une part le *Livre court de médical d'Hermès Trismégiste selon la science astrologique et l'influx naturel des étoiles*, publié à l'adresse de son disciple *Asclépios*, comportant un index des 12 chapitres (consacrés aux signes du zodiaque avec les plantes apparentées) et des informations sur le moment de la cueillette de ces plantes ; et d'autre part, la célèbre lettre autobiographique adressée à l'empereur César que l'on attribue Harpocrate d'Alexandrie et dont le sujet traite d'une médecine miraculeuse assortie de magie hermétique, où l'auteur expose une longue histoire sur la manière dont il a acquis cette médecine à Thèbes d'Égypte, par la révélation d'Asclépios (les moments et les lieux propices à la cueillette des plantes suivant les signes du Zodiaque), après avoir été fasciné puis déçu par un livre du Nechepso. Mais il convient de souligner que cette cueillette des plantes se doit d'être rituelle, car elle est censée procurer aux plantes toute leur efficacité thérapeutique et miraculeuse, et elle n'a un certain effet bénéfique sur le patient que lorsqu'elle est non seulement accompagnée de prières ou de paroles incantatoires, mais également en phase avec les signes astrologiques. Voilà toute l'originalité de cette pratique médicale à Alexandrie.

Ainsi en médication, à titre d'exemple, citons ces quelques passages des formules magiques du Papyrus médical *Ebers* qui relate la délivrance d'Horus par Isis des malédictions jetées contre lui par son frère Seth meurtrier de son père Osiris :

- O Isis, Grande en moyens magiques, puisses-tu me délivrer, puisses-tu me détacher de n'importe quelle chose mauvaise, maligne, et rouge, du fait de l'activité d'un dieu, de l'activité d'une déesse, du fait d'un mort ou d'une morte, du fait d'un opposant mâle ou femelle qui viendraient s'opposer dans moi, attendu que (jadis) tu délivras et tu détachas ton fils Horus et étant donné que je suis (moi aussi) entré dans le feu et j'ai échappé à l'eau. (Alors) je ne tomberai pas dans le piège de ce jour !

-J'ai dit alors que j'étais jeune et tout petit : « Ô Rê, parle en faveur de ton représentant ! Ô Osiris parle en faveur de celui qui est issu de toi » (Alors) Rê parla en faveur de son représentant et Osiris parla en faveur de celui qui est issu de lui car (auparavant) tu m'avais sauvé de n'importe quelle chose mauvaise, maligne, et rouge, du fait de l'activité d'un dieu, de l'activité d'une

déesse, du fait de l'activité d'un mort ou d'une morte. Vraiment efficace, un million de fois.»<sup>29</sup> (T. Bardinnet, 1995, p.42)

Toujours concernant les traitements de la maladie, certains papyrus grecs de médecine magique en Égypte antique nous sont parvenus. Il s'agit principalement de recueils de charmes contre des maladies données. Dans *Inventaire analytique des papyrus grecs de médecine*, l'auteur Marie-Hélène Marganne nous propose le déchiffrement et la traduction de quelques documents qui nous laissent considérer la maladie comme résultante d'un mauvais sort et qu'il fallait la conjurer ou la chasser par l'usage de la magie, de charme, d'amulettes, ou autres talismans ou par des rites expiatoires. Nous pouvons prendre l'exemple du fragment de rouleau de deux papyrus datant du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, concernant des charmes contre certaines affections (Marganne, 1981 : 49-50):

*La colonne II contient trois charmes en hexamètres destinés à écarter la maladie. Le premier (1-5), intitulé « formule pour un mal de tête » (1-2 : πρὸς κεφαλῆ πόνον λόγος pour κεφαλῆς) consiste, semble-t-il, en une invocation à une divinité. Le deuxième (6-14), attribué à une Syrienne de Gadara [...] est recommandé pour toute inflammation ou brûlure (7 : κατάκαυμα). Il y est surtout question d'un feu infatigable (14 : ἀκάματον πῦρ), éteint grâce à l'intervention de sept vierges aux yeux bleu noir (11-12 : ἑπτὰ δὲ παρθενικαὶ κρῶνῶπιδες). Le troisième (15-21), attribué à la Thessalienne Philinna, inconnue par ailleurs (15 : Φιλίννη Θεσσαλῆς) écarte le mal de tête en ordonnant à la douleur de fuir (17 : φεύγ' ὀδύνη κεφαλῆς).*

De surcroît, les Égyptiens, comme les Grecs, accordaient beaucoup d'importance à la magie de l'eau. D'après les sources archéologiques, nous avons connaissance de l'eau de la *rosée du ciel*. « Chargée de pouvoirs mystérieux émanés des dieux de l'éther, elle nous introduit dans le domaine de la magie où l'eau joue un rôle tout particulier en liaison avec les stèles et statues guérisseuses, objets dont la fonction est de prévenir et guérir les morsures des crocodiles, serpents et reptiles, scorpions et arachnides venimeux<sup>14</sup> ».

---

<sup>16</sup> Envieux du trône d'Osiris, Seth le tua, le découpa et cacha son corps. Son épouse Isis le retrouva et lui redonna sa nature grâce à sa magie. Mais Seth, qui veut toujours en finir avec Osiris, s'attaqua à son jeune héritier Horus encore fragile. Celui-ci sera secouru et délivré par sa mère à chaque attaque de Seth. Cette même protection maternelle est sollicitée ici par le médecin avant toute intervention.

<sup>14</sup> (Goyon, 1981 : 147); Klasens A., « A Magical Statue Base », in OMRO, n° 33 (1952), 5-6.

## II) La maladie dans la tradition religieuse séreer Sine actuelle

Pour beaucoup de peuples africains, la cause de la maladie reste la même que chez les Égyptiens et Grecs anciens. La maladie est considérée chez les *Séreer Sine* comme une malédiction, un sortilège, les conséquences de la transgression des normes religieuses et sociales ; et la thérapeutique ne peut passer que par des purifications et des incantations. Par exemple, dans une communauté rurale séreer du Sine dénommée Niakhar, des chercheurs de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) de Dakar ont mené en amont des enquêtes socio-anthropologiques sur les causes de mortalités infantiles et maternelles fréquentes (Douillot ; Delaunay, 2018 : 171-179), ces trois dernières décennies, en dépit des progrès en matière de santé. Et en aval, d'autres (Ba Gning, 2018 : 295-309) ont travaillé sur la mentalité de la population et le recours aux guérisseurs au détriment des agents de la santé des districts installés *in situ*, en mettant en exergue plusieurs facteurs tels que le système d'offres de soins, les croyances, les représentations mentales de la maladie, les situations financières des habitants. Les enquêtes ont touché presque toutes les générations de 16 à 90 ans afin de connaître réellement les perceptions étiologiques et les trajectoires thérapeutiques collectives ou individuelles.

Les *Séreer Sine*, qu'ils soient de confessions chrétienne ou musulmane, vivent dans un syncrétisme religieux et restent très ancrés dans les croyances animistes. Ainsi « dans ce contexte, la santé est avant tout perçue dans l'imaginaire populaire comme le corollaire du respect des normes, droits et obligations sociales inculqués très tôt dans l'univers familial. Elle suppose un code de conduite (principes) qui organise les comportements de santé selon un ordre temporel, les déplacements (ne pas sortir à certaines heures ou quand il y a tourbillon), l'hygiène corporelle (ne pas se laver ou s'approcher des ordures ménagères au crépuscule) et alimentaire (éviter de manger des aliments dont on ne connaît pas la provenance), la politesse (ne pas parler fort à certaines heures ou quand on est enceinte), les relations intergénérationnelles (éviter de laisser les bébés dormir seuls et les contacts entre personnes jeunes et très âgées), le genre (particulièrement à travers la sexualité et la reproduction) » (Ba Gning, 2018 : 298). La santé dépend fortement de l'observance de ces recommandations. Et bien évidemment, toute infraction à ces règles entraîne des représailles : ce qui peut générer des maladies dont on attribue la cause soit au diable appelé « *sāitané* », soit à la sorcellerie, l'œuvre du *naq*. « En outre, le non-respect de la nature et des animaux domestiques (chien, chat, ou poussins par exemple) peut engendrer des maladies vécues

comme des signes de vengeance de l'animal maltraité [...] Les maladies dites *sereer* peuvent être (également) le résultat d'une mauvaise rencontre. Dans ce cas, l'individu pollué est directement ou indirectement atteint par de mauvais vents, communément appelés *qeñ*, envoyés par des ancêtres, des sorciers ou des génies malveillants » (*Ibidem*). Et par conséquent, dès que les symptômes sont déclarés chez le patient, un tissu relationnel se forme : des parents et proches, on passe à la communauté afin de trouver les solutions curatives ou d'obtenir des conseils orientés non vers le médecin, mais plutôt vers le tradi-praticien, le guérisseur. Car dans la conscience collective, les maladies en général sont d'origine surnaturelle. Qui plus est,

les maladies dites *sereer* se manifestent souvent par des maux de tête, de la fièvre, des palpitations, des bouffées délirantes, des courbatures, de la toux ou des ballonnements de ventre qui surviennent de manière périodique à des échelles temporelles différentes. Les symptômes sont perçus en particulier au crépuscule ou à la tombée de la nuit. De même que la femme enceinte qui parle fort expose son bébé au risque d'être « attaché » ou d'avoir le *kumalas* similaire au tétanos pré- et néonatal, l'enfant qui dort seul ou le jeune qui n'évite pas de se rapprocher des personnes très âgées séniles risque d'attraper des vents de sorciers ou *naq*, et de personnes fuyant la mort appelés *xon faaf* (*Id.*, p. 299)

.Dans les enquêtes menées, nous nous sommes surtout intéressés à un témoignage qui corrobore et résume véritablement la conception *sereer* de la maladie. Il s'agit du récit d'une femme de 35 ans :

J'ai eu sept grossesses, mais les trois premiers bébés ont été atteints de « *kumalas* ». Le premier est décédé, une semaine après le baptême, le second pleurait beaucoup la nuit, sans que je sache pourquoi, au bout de quelques jours il était mort, le troisième était déjà attaché dans mon ventre. Donc, il est mort-né. Quand nous sommes parties, ma belle-mère et moi, chez le guérisseur qui habite dans le quartier, il nous a dit que c'est l'œuvre d'un nos voisins qui attache mes bébés à chacune de mes grossesses, il a des pouvoirs maléfiques. C'est pourquoi, j'évite de sortir quand je suis enceinte. Depuis j'ai eu quatre enfants qui sont heureusement restés. Dieu merci.

L'on comprendra par ce témoignage que le recours à des moyens de traitements ésotériques et à une protection mystique semble indispensable et impératif pour préserver la santé. Ainsi, d'une manière générale, dans un village *sereer Sine*, lorsqu'un individu est malade, lui ou un proche se rend aussitôt chez un devin pour une consultation. Par exemple, le parent du souffrant peut prendre un kilo de mil et quatre morceaux de sucre, du coton, le tout attaché dans un pagne blanc. Et tôt le matin, il se rend chez le voyant sans détour et sans saluer personne en chemin. Arrivé, il salue uniquement le voyant sans lui donner la raison de sa visite. Le voyant

dénoue le pagne et observe longuement le mil et le coton. Ensuite il prend un morceau de coton et se frotte les narines avec en faisant les incantations suivantes :

« *Samba kum jax landum*

*Kiin seen xa jax landum*

*Jimom fa Mojax, xa Roog a layu. »*

Ce qui se traduit par: « *Samba je te demande ce qui l'inquiète // Homme je te demande ce qui l'inquiète // Jimom et Mojax, qu'en dit Roog. »*

Samba, Jimom et Mojax sont des noms de *pangol* ou esprits ancestraux. Le devin invoque d'abord ses *pangol* et pose la question essentielle : « Qu'en dit Dieu ? ». Avant de continuer, nous tenons à définir l'univers séreer pour une meilleure compréhension de la religion. L'univers des *Séreer* se présente en deux mondes bien distincts, celui des visibles et celui des invisibles. Le monde visible regroupe les humains, les animaux, les productions de la nature (végétaux et minéraux) et autres composants de l'univers (astres, ciel). Quant au monde invisible, il est l'apanage des êtres spirituels comme *Rôg Sèn*, être suprême qui désigne Dieu, aussi bien chez les *Séreer* chrétiens que musulmans, ou animistes ; de surcroît, certains esprits qui assurent l'intermède entre Dieu et les Hommes, les *Pangol* dont nous avons parlé plus haut. Tout le culte *séreer* et l'observance des rites et même la pensée religieuse reposent sur ces derniers. Le culte des *Pangol* exige l'implication et le service total de personnes initiées ou douées (*Saltigi*, devin, *Madag*, voyant, *Yâl Pangol*, Maître de *Pangol*, *Yâl hoh*, homme de la magie, etc.), et bien entendu, tout homme capable d'explorer le monde invisible.

Revenons à la pratique médico-divinatoire. Après les invocations, le voyant ou devin pose ainsi une interrogation à laquelle la position du coton et du mil répondra par oui ou non. Par élimination, il identifie ce qui inquiète le patient. Il demande si cette maladie a été envoyée par Dieu ou un sorcier ou un *pangol* ou un vent mauvais. Penché sur les reflets du mil, le devin peut dire : « Je vois les *pangol* » et demander aussitôt : « *pangol* paternels ou maternels ? » Ensuite, il demande à ce qu'on apporte l'animal à sacrifier : un bœuf, un mouton, ou le plus souvent un coq... Si le devin est lui-même compétent, il peut se proposer en tant sacrificateur, sinon il indiquera l'endroit de sacrifice, sans nommément désigner quelqu'un. Le tarif de la consultation n'est d'autre que le mil qui devient la propriété de

la famille du devin. Cette consultation pour un malade est appelée *a pukax* chez les *Sereer* du *Sine*. Ou dans d'autres cas, c'est à travers un rituel et un bain avec unealebasse, accompagnés de paroles ésotériques, que le guérisseur transmet les symptômes du patient à l'animal en sacrifice. Après trois jours, le consultant est tenu de consommer l'animal afin de recouvrer entièrement la santé.

En plus des incantations et des prières que nous avons évoquées, deux aspects nous paraissent également importants. D'abord la symbolique de l'eau dans le traitement de la maladie, comme chez les Grecs et les Égyptiens. L'eau, dit *fo fi* en *sereer*, symbolise la vie et la purification. Et elle conditionnait même le début des rites de consultation des *Pangol*, par l'intermédiaire des prêtres-devins appelés *Saltigi* : la dimension purificatrice de l'eau met en effet le sujet consultant en mesure d'accéder aux rites thérapeutiques. D'après la croyance *sereer*, l'eau permet de chasser le mal et les esprits maléfiques par des purifications (*a bogdah*). De plus, « la première eau de pluie, à cause de sa valeur symbolique, est considérée comme thérapeutique, et conservée en vue des naissances. Lorsqu'un bébé naît pendant la saison sèche, on aime verser cette eau sur le toit de la case, au-dessus de la porte d'entrée, pour renforcer la vie du nouveau-né. Au cas où l'on ne dispose plus de cette eau, on verse une eau ordinaire qui symbolise celle de ta première pluie » (Gravrand, 1973 : 252).

Cette notion se retrouve chez les Grecs. Le bain du nouveau-né comporte une valeur religieuse essentielle ; il constitue la première purification spirituelle de l'homme, - ce premier bain apparaît comme une sorte de baptême. Et notons que la justification hygiénique du bain du nouveau-né est une interprétation relativement tardive. « C'est ce même schéma de pensée que semble suivre Galien quand il conseille de baigner les enfants dans l'eau chaude pour les mettre en bonnes conditions pour leur croissance. Il ne s'agit plus d'une hydratation nutritive comme chez Hippocrate, mais d'amener l'enfant à un état de mollesse qui le rend en quelque sorte plastique et apte à grandir : "les corps mous croissent plus facilement, puisqu'ils supportent plus aisément une extension en tous sens" (Galien, *In nat. nom.*, CMG, V, 9, 1, p. 106, 15-21). Le bain alors n'est pas exactement thérapeutique, mais fait partie d'une sorte de conduite qui prépare le corps, favorise son développement ; c'est la recherche en quelque sorte d'une aptitude à la santé, une mise en condition » (Fontanille, 1982 : 122-123).

Puis le second aspect qui retenu notre attention, a trait aux végétaux, à la plante médicinale censée guérir le patient : le *sas* particulièrement curatif et remède d'une multitude de maladies, en particulier celles causées par les *Bif*, c'est-à-dire des esprits maléfiques qui peuvent gonfler le corps ou provoquer des inflammations. Les *Bif* sont des « vents mauvais », *a kèn a pahèr*. Une décoction de morceaux d'écorce de *sas* peut soulager de ces inflammations (Gravrand, 1973: 259). Pour finir, nous allons reproduire une enquête sur la cueillette rituelle de cette plante aux propriétés curatives, enquête réalisée par le Révérend Père Henri Gravrand auprès d'un *Séreer* observateur des rites :

Pour ne pas être atteints des maladies hivernales (sic) qu'on appelle gripes, le vieux *Séreer* avait toujours l'habitude d'aller chercher à la tombée du jour quatre écorces de *sas*. Mais avant de couper ces écorces, il disait : « Tu ! *Yasam barké fap ès fo vasik ya és a ndèf am* » (Tu ! que la bénédiction de mon père et la chance de ma mère soient avec moi). Il coupait les écorces et rentrait sans être vu du monde. À la première pluie, il prenait unealebasse neuve et la remplissait de la nouvelle eau. Il plongeait dedans les quatre écorces et déposait laalebasse au milieu de la cour de la maison. Le vieux *Séreer* appelait alors tous ses sujets et les faisait venir près de laalebasse. Ils venaient respectueusement et silencieusement. Avant le bain, le vieux *Sérèr* disait : « *Yasam a tyr a pahèr aké nâ bafitka nu batand na, fo no mudand na, fo na ha bemb · Rôg, a nday na ha sèb ahéné* » (Que les maladies venues du Levant ou du Couchant, ou du Nord et du Sud, soient arrêtées par ces écorces). Alors, chacun se lave à tour de rôle et est purifié. D'après nos ancêtres, et même de nos jours, car ceci se pratique jusqu'à présent, le *sas* empêche les maladies venant de l'Orient ou de l'Occident.» (*Ibidem*).

## Conclusion

En définitive, notons que l'association de la maladie à la malédiction, au sortilège, dans toutes les sociétés traditionnelles qui ont existé, a toujours constitué une croyance populaire coupée de toute hypothèse rationnelle. Les prescriptions de purifications, les incantations et les recettes magiques laissent sans aucun doute entrevoir le caractère démoniaque de la maladie dans la pensée populaire. Ainsi l'individu, *ipso facto*, développe en soi à la fois un besoin de conjurer le mauvais sort et un sentiment de souillure ou de culpabilité ou de honte qui l'empêche très souvent d'aller auprès d'un véritable médecin. La question du sens de la maladie paraît essentielle dans cette étude anthropologique sociale, où l'on est tenu de constater que les traditions religieuses antiques grecque, égyptienne d'une part et celle *séreer sine* moderne d'autre part renvoient finalement à un seul et même code en dépit des différences spatio-temporelles : si l'on en croit les

témoignages antiques et modernes, un unique chemin s'offre à la critique, à savoir que la maladie s'explique par des causes irrationnelles qui impliquent systématiquement l'intervention d'une divinité ou d'un être démoniaque, et que la thérapeutique ne peut donc en aucun cas s'opposer à des moyens irrationnels, magiques.

## Bibliographie

AELIUS, Aristide. *Discours Sacrés : rêve, religion, médecine au II<sup>e</sup> siècle après Jésus Christ*, introduction et traduction par A. J. Festugière, Paris, Macula, 1986.

*Anthologie Palatine*, t. III, livre VI, 330, texte établi et traduit par Pierre Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

BA GNING, Sadio; SANDBERG, John. Tomber malade et en guérir sans aller au dispensaire. La place des réseaux sociaux dans les représentations de la maladie et de la guérison en milieu rural *sererer*. In: *Niakhar, mémoires et perspectives. Recherches pluridisciplinaires sur le changement en Afrique*. Marseille et Dakar, Éditions de l'IRD et L'Harmattan Sénégal, 2018, p. 295-309.

DIOUF, Pierre M. H. ; DIOUF, Benjamin. Pratiques rituelles et croyances populaires en Egypte antique, en Grèce ancienne et dans le Sine actuel. In: *Revue des sciences humaines et des civilisations africaines, FoloFolo N° Juin 2020*, Université Alassane Ouattara, Bouaké, 2020, p. 102-117.

DOUILLOT Laetitia ; DELAUNAY, Valérie. Les causes probables des décès (1989-2009). In: *Niakhar, mémoires et perspectives. Recherches pluridisciplinaires sur le changement en Afrique*. Marseille et Dakar, Éditions de l'IRD et L'Harmattan Sénégal, 2018, p. 171 -179.

EURIPIDE. *Hippolyte*, v. 141-148, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

FONTANILLE, M.-T. Les villes d'eau. Chapitre I : Les bains dans la médecine gréco-romaine. In: *Revue archéologique du Centre de la France*. Tome 21, fascicule 2, 1982.

GOYON, Jean-Claude. L'eau dans la médecine pharaonique et copte. In: *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient*.I. Séminaire de recherche 1979-1980, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1981, p. 143-150.

GRAVRAND, H., Le symbolisme *sererer*. In: *Psychopathologie africaine*, 1973, IX, 2, p. 237-265.

*Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

HOMERE. *Illiade*, I, v 43-53, t. I, texte établi et traduit par Paul Mazon avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

HOMERE. *Odyssée*, IX, 411, t. II, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

JOST, M. *Aspects de la vie religieuse en Grèce : du début du V<sup>e</sup> siècle à la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Paris, SEDES, 1992.

KASAS S. *Importants centres médicaux de l'Antiquité – Épidaure et Corinthe -. Quand la médecine était encore divine*, Athènes, Éditions Kasas, 1979.

MARGANNE, M.H. *Inventaire analytique des papyrus grecs de médecine*, Genève, Droz, 1981.

PLATON. *Lois*, X, 909e, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956.