Construction thérapeutique du sacré chez une femme-*fūndi* à l'île de La Réunion

Le cas de Kamariya face à la pandémie de Covid-19

Sophien HORRI

Doctorant en anthropologie, Université de La Réunion

1 Introduction

Cette recherche prend naissance dans le contexte historique, géographique et migratoire de l'île de La Réunion, une île française de l'océan Indien. La Réunion est une terre volcanique où les dynamiques migratoires et les logiques de rencontres forment une des pierres angulaires du processus de créolisation. Les rencontres de cultures originaires d'Europe, d'Afrique, de Madagascar, d'Inde du Nord et du Sud, d'Asie, construites dans la douleur et la souffrance sur la base de migrations contraintes ou volontaires, ont créé la société créole réunionnaise (Médéa, 2003).

La société créole réunionnaise donne une place remarquable à l'ensemble des cultes, des formes de religions populaires et des nouveaux syncrétismes (Andoche, 2009, p. 120). Cette place particulière se traduit par la présence des nombreux lieux de cultes, de pèlerinages ainsi que d'une pluralité de recours thérapeutiques et de modalités de transmission du sacré (Benoist, 1993). C'est aussi une terre à la croisée des médecines, où les recours à la biomédecine et aux pratiques thérapeutiques dites traditionnelles se côtoient, s'opposent et parfois s'ajustent (Benoist, 2004). Selon Alain Epelboin (2002) les pratiques thérapeutiques traditionnelles renvoient à :

> « [...] un ensemble de systèmes de prise en charge du malheur (biologique ou non) qui s'appuient sur des théories du corps, de la santé, de la maladie, du malheur, du guérissage, ancrées dans les histoires des cultures et des religions qui ont construit et construisent un pays. »

La seconde moitié du XX^e siècle avec les indépendances de l'Union des Comores[1] et de Madagascar, voit arriver à La Réunion une immigration comorienne qui s'ajoute aux descendants déjà présents des comoriens venus dans l'île lors de l'esclavage et de l'engagisme. Cette migration installe durablement un islam sunnite de rite *shaféite*[2] qui s'accompagne également par l'installation de membres de confréries mystiques soufies présentes dans l'archipel des Comores. L'histoire de la migration comorienne à La Réunion fait écho à notre article à travers le récit biographique de la *fūndi* Kamariya[3].

Cet article interroge à travers une étude de cas qui se déroule dans le contexte de la pandémie de Covid-19, la place de Kamariya, une femme como-réunionnaise musulmane sunnite de rite *shaféite* qui se revendique « *femme et fūndi* » contre l'avis orthodoxe de certains *djawūla*[4]. Kamariya alterne entre une activité d'auxiliaire puéricultrice et une activité de *fūndi* proposant des conseils et des pratiques rituelles qu'elle décrit comme thérapeutiques à travers la convocation thérapeutique du sacré (Massé & Benoist, 2002). Ces pratiques rituelles sont de type magico-islamiques et concernent la protection des grossesses et la fertilité chez la femme.

Le terme de *fūndi* prend son origine dans la langue swahilie. Celle-ci est parlée aux Comores sous la déclinaison du *shi komor*[5], langue officielle du pays. Le *fūndi* est généralement un homme, détenteur d'un savoir profane et/ou sacré et qui est reconnu par le groupe pour la maîtrise de celui-ci (Ali Mohamed, 2008). Pour autant, le sens donné dans cet article au terme de *fūndi* est celui de tradipraticien. Le *fūndi* mobilise des pratiques qu'il définit comme thérapeutiques à travers un héritage pluriel. Les travaux de Michael Lambeck (1993) aux Comores montrent que cet héritage peut être issu d'un don, d'une initiation et/ou d'un savoir académique profane (biomédical) ou sacré (religieux et/ou spirituel). La mobilisation de ces différents savoirs a pour objectif de donner un ensemble de sens et de significations au mal (Augé & Herzlich, 1984). Une fois le mal inclus dans un système de sens, le *fūndi* propose alors, pour s'opposer à lui, des conseils ainsi qu'une pluralité de rituels qui, pour la *fūndi* Kamariya, sont d'ordre magico-religieux.

Le cas de Kamariya soulève plusieurs interrogations. Quelles sont les modalités de transmissions du sacré et des pratiques thérapeutiques qui en sont issues ? Quelles sont les modalités de légitimation de son statut de femme-*fūndi* ? Comment a-t-elle-mobilisé le sacré comme moyen de protection des grossesses durant la pandémie de Covid-19 à La Réunion ?

[1] L'Union des Comores est composée des trois îles, celle de la Grande Comore, de Moéli et d'Anjouan. Elle est situé dans le canal du Mozambique et fait partie avec l'île de Mayotte (française depuis 2011) de l'archipel des Comores.

[2] Le rite shaféite est une des quatre écoles juridiques de l'islam sunnite. Elle est majoritaire sur l'archipel des Comores.

[3] Nous utilisons ici un pseudonyme.

[4] Traduit par « rendre visite » ou « tourner ». Les *djawūla* sont des groupes de religieux musulmans décris aux Comores comme orthodoxes, orthopraxes et littéralistes. Certains de ces groupes se revendiquent proche de l'idéologie salafiste.

[5] La langue swahilie se décline à la Grande Comore sous la forme du Shi Komor qui est la langue officielle de l'Union des Comores.

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

2 Approche méthodologique

L'approche méthodologique est celle de l'enquête socio-anthropologique de terrain (Olivier de Sardan, 1995) et plus spécifiquement celle d'une étude de cas. Le recrutement de la *fūndi* Kamariya a été permis par l'existence d'un pôle d'informateurs que nous avons constitué. La fréquentation des mosquées du sud de La Réunion (Saint Louis, Saint Pierre, Le Tampon et Saint Joseph) et de trois associations portées par des femmes de la diaspora comorienne dans le même secteur géographique, nous ont permis d'entrer en relation avec Kamariya.

Nous avons mené le terrain de cette étude de cas dans le sud de La Réunion. Elle a débuté en septembre 2020, au début de la seconde vague pandémique de coronavirus. Présenté comme chercheur en anthropologie, nous avons mené auprès de cette *fūndi* une enquête d'une durée de sept mois.

La temporalité du terrain s'est construite en deux étapes :

Dans un premier temps, nous avons réalisé à l'aide d'un canevas d'entretien quatre entretiens semi-directifs durant la première moitié du mois de septembre (un entretien téléphonique d'une durée totale d'une heure et trois entretiens à son domicile d'une durée totale de quatre heures). L'entretien téléphonique nous a permis d'entrer en contact et de nous présenter à Kamariya pour accéder à la réalisation d'entretiens en face à face. L'ensemble de nos entretiens nous ont permis, tout en respectant la dynamique propre d'une discussion, de cibler des thématiques d'enquête (Fielding, 1993) (éléments biographiques, itinéraires professionnels profane et sacré, modalités de transmissions des savoirs religieux et thérapeutiques traditionnels et modalités de construction de la légitimité de femme-*fūndi*). Ces entretiens nous ont donné accès aux éléments biographiques de Kamariya. Cette approche biographique fait sens autour de la notion de « carrière », qui selon Jean-Claude Passeron (1989) est le moyen d'éviter au chercheur la confusion entre sciences humaines et sociales et littératures. Il définit la notion de carrière comme suit : « *produit logiquement croisé d'une décision subjective (transaction, négociation, conflit, abstention) et de l'objectivité d'une contrainte de cheminement (cursus préétabli dans une institution)* ».

Cette première partie de la recherche de terrain nous a permis d'établir une alliance avec Kamariya nous offrant la possibilité d'accéder aux rituels de protection de la grossesse contre la Covid-19.

Le second temps de notre démarche a donc été l'accès au lieu du rituel, aux rituels de protection et aux conseils proposés par la *fūndi* Kamariya à ses usagers. Nous avons étudié les pratiques et le discours de la *fūndi* Kamariya selon une démarche compréhensive du discours et des pratiques au niveau émique (Olivier de Sardan, 1995). Nous avons réalisé des observations directes et participantes sur le lieu du rituel. Ainsi, nous avons pu observer et participer à dix-sept rituels spécifiques à la protection de la grossesse contre la covid-19. Ce terrain de longue durée nous a permis la production de données empiriques qualitatives jusqu'à saturation de celles-ci.

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

3 Des modalités plurielles de transmission du sacré

La *fūndi* Kamariya : éléments biographiques

Kamariya est une quarantenaire née à La Réunion de parents originaires de la Grande Comore. Ses parents ainsi que son grand-père paternel qui exerçaient comme *fūndi,* ont migré à La Réunion peu de temps après l'indépendance des Comores en 1975. Cependant, elle a grandi jusqu'à l'adolescence entre les Comores et La Réunion dans une famille où l'islam et la culture comorienne sont des éléments centraux de la régulation de la vie quotidienne et des relations intrafamiliales. Kamariya a baigné dans un plurilinguisme familial qui lui permet de s'exprimer en *shi komor,* en créole réunionnais et en français.

Son apprentissage du Coran et l'étude de certains textes religieux et mystiques lui ont permis de lire l'arabe mais sans pour autant maitriser cette langue. Kamariya nous indique avoir eu, depuis son enfance, le désir de soigner. Elle se destinait à des études de sage-femme avant d'opter selon elle par défaut pour la profession d'auxiliaire puéricultrice. Elle est la cadette d'une famille de cinq enfants composée de quatre filles et d'un garçon. Son frère est le seul de la fratrie à être resté vivre aux Comores. À ce sujet, Kamariya nous indique que l'absence de son frère est un évènement qui lui a donné une place privilégiée au sein de la famille :

> « […] c'est moi qui ai pris la place de mon frère dans la famille même si je suis la plus jeune […] Je me suis occupée de mon grand-père quand il était malade, mes sœurs n'avaient pas la force et la patience pour ça. En plus il préférait que ce soit moi car j'aimais l'écouter et l'accompagner partout où il allait […] mon grand-père avait l'habitude de me dire que le destin était écrit pour nous rassembler ici à La Réunion et pour qu'il puisse m'enseigner ce que son père lui avait transmis » (extrait d'entretien)

Le système de parenté à la Grande Comore est décrit comme matrilinéaire (les biens et les statuts se transmettent par les femmes) auquel s'ajoute un système de résidence uxorimatrilocal (le mari se déplace dans la maison qu'habitent sa femme et la mère de sa femme) (Blanchy,1992). Les biens sont composés pour la plus grande partie de foncier et de divers bijoux en or transmis par la mère ou acquis dans la dot du rituel du *anda* si il a lieu (le grand mariage coutumier). La femme occupe dans le monde comorien une place privilégiée par cette forme symbolique de pouvoir économique. Cependant, Sophie Blanchy nous rappelle par l'expression « *maison des femmes, cité des hommes* » que les femmes ne s'occupent que peu des affaires de la cité dont font partie les questions régissant les affaires religieuses (Gabail, 2014). L'islam impose, dans sa doxa, un système patrilinéaire qui s'oppose aux systèmes coutumiers comoriens, donnant une place privilégiée aux femmes. Kamariya occupe donc, à contre-courant de la prescription religieuse, la place de son frère au sein de sa famille. Cette place s'est affirmée par le choix fait, par son grand-père, de l'initier et de lui transmettre des connaissances religieuses et mystiques.

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

4 *Un arrière-grand-père sharifū hadrami et mystique soufi*

Kamariya dit être l'arrière-petite-fille d'un *sharifū*[6] *hadrami* du Yémen qui était également un des premiers mystiques soufis de la *twariqa shadhiliyya*[7] aux Comores. Il s'est installé à la Grande Comore à la fin du XIX^{e} siècle. Elle nous indique à ce sujet :

> « Mon arrière-grand-père, c'était un marchand arabe et un noble descendant du prophète Mūhammad. Il est arrivé de l'Hadramaout au Yémen. Il s'est installé aux Comores après être devenu un *mouride*[8] du cheikh Al Maarouf [9] à Moroni[10] […] On dit qu'il s'est installé définitivement à la fin du 19^{e} siècle […] On m'a toujours dit qu'il était un sage et un notable qui a reçu les enseignements du cheikh Al Maarouf. Il est connu car il avait une *baraka* (bénédiction) sur lui. On venait le voir de Zanzibar et même de Madagascar pour qu'il soigne les malades. Les *fūndi* aux Comores disent qu'il a soigné une fièvre qui a failli tuer l'enfant d'un administrateur *mzungū*[11]grâce à sa *baraka*, de l'eau et des plantes qu'il avait préparé. Ce sont des choses dont les *fūndi* parlent encore aujourd'hui. » (extrait d'entretien)

Aux Comores ainsi que dans la diaspora comorienne à La Réunion, les personnes identifiés comme des *masharifū* jouissent de ce que l'anthropologue Sultan Chouzour (1994, p. 35) nomme « *le sheo* », que l'on peut traduire par « l'honneur ». Le *sheo* est selon l'auteur un levier pour qu'un homme accède à une position de pouvoir dans la tradition comorienne. Le terme de *sharifū* provient de l'arabe *sharif*. Les *masharifū* sont les descendants du prophète *Mūhammad* par la lignée masculine de sa fille cadette *Fatima.* Pour être plus précis, la tradition islamique désigne comme *sharifū* tout homme descendant de la lignée masculine de *Hassan* et *Hussein,* fils de *Fatima* et petit-fils du prophète *Mūhammad* (Mohamed Ben Saïd, 2015, p. 25). Le titre de *sharifū* se transmet uniquement de père en fils ce qui pourtant n'empêche pas Kamariya d'en revendiquer la part de *baraka* que Pierre Lory (2012) traduit par une « bénédiction active ». À ce sujet la *fūndi* Kamariya nous indique :

> « J'ai bien conscience que pour être *sharifū*, cela se passe de père en fils. Mais pour avoir la baraka du prophète ce n'est pas si facile, ce n'est pas une question d'homme ou de femme, c'est une question de personne. Mon grand-père me l'a toujours dit, la *baraka,* elle touche qui elle veut dans une famille qui descend de notre noble prophète, c'est Allah qui désigne celui qui aura la baraka, Il est le seul à avoir ce pouvoir […] J'ai découvert cette baraka parce que les gens qui venaient me voir pour se soigner l'ont reconnu chez moi, comme ils l'avaient déjà reconnu chez mon noble grand-père. » (extrait d'entretien)

[6] Descendant du prophète de l'islam par la lignée masculine. *masharifū* au pluriel.
[7] Twariqa
[8] Disciple d'un maître soufi
[9] Notable et prédicateur qui introduira à la fin du 19^{e} siècle la confrérie soufie de la *Shadhiliya* aux Comores.
[10] Situé sur la Grand Comores et Capital actuel de l'Union des Comores.
[11] Désigne un étranger au groupe, le plus souvent un européen

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

La compagnie des *masharifū* est recherchée pour les vertus et les pouvoirs qui leurs sont attribués. Selon Farouk Topan (1991, p. 42-43) quatre facteurs contribuent à l'influence des *masharifū* : En premier lieu, ils sont tout d'abord porteurs d'une *baraka*, d'une bénédiction, une grâce qui attire la volonté divine sur celui qui la reçoit. Cette *baraka* donne un pouvoir symbolique de guérisseur aux *masharifū*. Le second facteur est celui de la richesse. Ils sont considérés comme d'habiles commerçants à qui l'on fait plus facilement confiance pour une éventuelle transaction commerciale. Le troisième facteur est le réseau de connaissances tissé bien au-delà des frontières avec d'autres *masharifū*. Le dernier facteur est l'influence politique dans les décisions de la cité.

Le pouvoir de guérison des *masharifū* est également décrit dans d'autres aires géographiques et culturelles. Les travaux de Zakaria Rhani (2014, p. 23) au Maroc décrivent des *masharifū* puisant leur pouvoir de guérison dans un statut de « *saint thaumaturge* » qui serait ancré dans ce que Clifford Geertz (1992, p. 62) désigne par « *un patriarcat spirituel héréditaire* ».

L'appropriation par Kamariya du récit et de l'héritage symbolique de son arrière-grand-père est à la base de son processus de légitimation. Kamariya s'attribue, sous la forme de la transmission d'un don, le pouvoir de guérison et de protection du mal qu'elle nomme *baraka*. Elle justifie la transmission de ce pouvoir par une méritocratie divine et non par un héritage par le lignage. Ce pouvoir s'est opérationnalisé sur le terrain sous la forme d'initiations et d'apprentissages de rituels magico-religieux auprès de son grand-père.

5 La construction thérapeutique du sacré

Un grand-père à l'origine de la transmission du sacré

Kamariya entre socialement dans l'islam par l'intermédiaire de son grand-père. Elle indique à ce sujet « *Mon père était absent à ma naissance et c'est mon grand-père qui m'a soufflé le adhân*[12] *et le iqâma*[13] *dans les oreilles* ». Dans l'islam sunnite de rite *shaféite* comme il est pratiqué aux Comores, l'accueil du nouveau-né dans la communauté se fait en récitant dès la naissance le *adhân* que l'on murmure à l'oreille droite et le *iqâma* dans l'oreille gauche (Aubaile-Sallenave, 1999, p. 126). Ce rituel d'accueil est le plus souvent réalisé par le père du nouveau-né ou en son absence par un membre de la famille ou encore un proche reconnu pour être intègre et pieux. La personne qui réalise ce rituel se retrouve lié symboliquement au nouveau-né, ce qui lui donne dans la tradition comorienne un droit de regard sur son éducation religieuse.

Le grand-père de Kamariya s'est occupé seul de son enseignement religieux. Il a joué le rôle de *fūndi wa shiyoni*[14]. Kamariya nous indique à ce sujet, être la seule de la famille à avoir bénéficié de cet apprentissage et avoir été jusqu'au terme de l'enseignement préconisé par la tradition islamique comorienne. Kamariya ajoute :

[12] L'*adhân* est l'appel lancé par le *mûadhin* du haut du minaret pour appeler les fidèles à prier.
[13] L'*iqâma* est l'appel fait à l'intérieur de la mosquée, juste avant la prière pour rassembler les fidèles.
[14] Traduit par « maître coranique ».

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

> « Mon grand-père voulait m'apprendre le *dîn* (religion) comme on le fait aux Comores. Il ne voulait pas que j'aille dans les *shiyoni* (écoles coraniques) des zarabes (indo-musulmans créoles réunionnais). Il m'a toujours dit qu'ils n'avaient pas la même façon de penser et de pratiquer le *dîn* que nous [...] Mon grand-père a commencé mon apprentissage par le *kūrasa*[15] et ensuite, dès que j'ai réussi à maitriser la lecture en arabe, je suis passée au *mswahafū*[16]. À la fin de mon apprentissage du Coran mon grand-père a décidé de faire un *hitima*[17] en mon honneur aux Comores. Il a fait sacrifier deux zébus pour l'événement et il a invité plusieurs grands *fūndis* venus des autres villes. [...] Il a achevé mon enseignement sur le tard parce qu'il a attendu que je sois plus mature pour passer à l'enseignement du *minhādj at-tālibīn*[18] pour approfondir les règles du *madhab*[19] shaféite. » (extrait d'entretien)

Il est peu courant dans la tradition comorienne de l'enseignement religieux qu'une femme accède à l'enseignement du *minhādj at-tālibīn.* L'accès à cet ouvrage est réservé principalement aux hommes qui occupent les fonctions de *cadis* (juge coutumier), d'*imam* (personne qui guide la prière) ou encore de *mūfti* (personne qui émet des *fatawa*[20]). Kamariya occupe un statut qui d'après elle, est critiqué par les *djawūla*[21] qui se veulent les garants de l'orthodoxie religieuse. Aux Comores, les femmes occupent parfois la fonction de maître coranique mais ils ne dépassent que rarement le niveau pédagogique de base dans l'enseignement religieux (Blanchy, 1993).

Le grand-père de Kamariya souhaite continuer à dispenser un enseignement coutumier de l'islam dans la tradition *sunnite shaféite* comorienne. Cette volonté est liée à la faible présence, à La Réunion, d'institutions religieuses portées par la diaspora comorienne, à l'opposé de ce qui existe chez les indo-musulmans réunionnais. Les travaux de Marie France Mourregot (2016, p. 364) montrent que la réussite socio-économique des nombreux commerçants *zarabes*[22] réunionnais leur a permis de détenir et d'administrer la quasi-totalité des infrastructures religieuses musulmanes de l'île telle que les mosquées, les écoles coraniques et les cimetières musulmans. Ils ont imposé naturellement dans les écoles coraniques un apprentissage de l'islam *sunnite hanafite*[23] qui était pratiqué par leurs ancêtres venus d'Inde et qui est encore de nos jours le courant majoritaire de l'islam à La Réunion. (Mourrégot, 2008)

L'appartenance à une confrérie soufi dans la tradition comorienne est courante. Elle est à la fois une marque de spiritualité et une des conditions qui renforce le statut de notable (Chouzour, 1994, p. 126). Kamariya a été intégrée et initiée par son grand-père

[15] Abécédaire en caractères arabes utilisé chez les débutants pour l'apprentissage des sourates les plus courtes du Coran.

[16] Traduit par « Coran ».

[17] Cérémonie sanctionnant l'apprentissage de la lecture du Coran.

[18] Ouvrage de droit musulman utilisé par les cadis (juge coutumier) aux Comores.

[19] Le *madhab* est une école juridique dans l'islam sunnite. Le *madhab shaféite* est l'école juridique faisant référence aux Comores.

[20] Avis juridique islamique

[21] Les littéralistes de l'islam aux Comores.

[22] Terme en créole réunionnais désignant les réunionnais descendants des indo-musulmans provenant de la région du Gujrat en Inde du Nord.

[23] École juridique majoritaire en Inde chez les musulmans sunnites

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

au sein de la *twariqa shadhiliyya.* Elle se situe dans un continuum familial où, selon ses dires, son arrière-grand-père et son grand-père ont été des membres imminents et influents de cette confrérie soufie aux Comores et à La Réunion. Elle indique à ce sujet :

> « C'est grâce à mon grand-père que je suis entrée dans la shadhiliyya. C'est un honneur pour tout comorien de faire partie de cette twariqa. Nous sommes des héritiers du cheikh Al Maarouf et de plusieurs saints de la lignée de notre prophète que le salut et la bénédiction soit sur lui. C'est avec mon grand-père que j'ai visité à Moroni le zihara (tombeau) du cheikh Al Maarouf […] J'ai donné ma baïaa (serment d'allégeance) au cheikh (guide spirituel de la twariqa) de mon grand-père. Notre cheikh était un homme qui possédait une grande baraka et qui savait soigner les âmes et aussi les corps. Il a fait mon éducation spirituelle et m'a montré, avec mon grand-père, comment entendre les souffrances pour les soigner avec la grâce d'Allah. » (extrait d'entretien)

Ce processus pluriel de transmission du sacré a pris fin au décès de son grand-père. Kamariya nous indique que celui-ci reste symboliquement auprès d'elle malgré sa disparition et ce, grâce à différents objets qu'il lui a légué.

6 *L'héritage d'objets rituels*

Kamariya a été choisie par son grand-père pour hériter d'un ensemble d'objets rituels magico-religieux utilisés pour soigner et protéger du mal. Elle a été initiée à l'utilisation de ces objets rituels qui appartenaient pour certains à son arrière-grand-père. Kamariya nous indique à propos de cet héritage :

> « Il m'a légué son *mswahafū* (coran), des cahiers et des livres sur le *dîn* qu'il avait pris avec lui à son départ des Comores. C'est sur ce *mswahafū* que j'ai terminé mon apprentissage du Coran. Il a été offert à mon grand-père par un *cheikh shadhili* (maître soufi) rencontré dans un *zihara* (tombeau d'un saint) à Madagascar […] Les *bawo*[24] de mon grand-père et de mon arrière-grand-père sont les choses les plus précieuses que j'ai reçues. […] Mon père et mon grand-père ont appris le Coran sur ces *bawo.* Les versets du Coran ont été écrits sur eux des milliers de fois […] Les *bawo* ont une *baraka* très forte qu'on ne peut pas expliquer, car le coran est une source de guérison pour toutes les souffrances et toutes les maladies. Mon grand-père les a utilisés pour soigner grâce à la parole d'Allah. » (extrait d'entretien)

[24]Tablette en bois qui sert traditionnellement à l'apprentissage du Coran aux Comores.

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819



Fig. 1 : *Bawo qui aurait appartenu à l'arrière-grand-père de Kamariya*



Fig. 2 : *Bawo qui aurait appartenu au grand-père de Kamariya*

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

Sophie Blanchy (1993) indique que ces tablettes en bois ont une valeur symbolique de premier ordre aux Comores. L'auteure ajoute que les *bawo* ayant appartenu à d'illustres *fūndi* sont recherchés pour leur utilisation en thérapie traditionnelle et se négocient à des sommes importantes. Nous retrouvons ces *bawo* sous d'autres appellations en Afrique de l'Est et de l'Ouest ainsi qu'au Maghreb. Ils y sont également utilisés à la fois comme moyen d'apprentissage du Coran dans certaines écoles coraniques et comme objets rituels pour protéger du mal par certains guérisseurs. La description et l'utilisation de ces objets a été décrite par Alain Epelboin (2016) chez des guérisseurs au Sénégal et par Constant Hamés (2001) dans certains groupes mystiques soufis au Maghreb.

7 Le cas de la protection des grossesses face à la pandémie de covid-19

Des recours thérapeutiques pluriels

Kamariya a été sollicitée durant la pandémie par des personnes pour les protéger contre la pandémie de Covid-19. Ces usagers sont exclusivement des femmes enceintes, des couples ayant un projet de grossesse ou des difficultés à mener à bien ce projet. Les demandes de ce que Kamariya nomme « consultation » sont motivées selon elle par la peur qu'engendre la pandémie et l'incompréhension causée par ce que Patrick Gaboriau et Christian Ghasarian (2020 : 87) nomme « une polyphonie de discours ». Les patients arrivent le plus souvent chez Kamariya après avoir sollicité en premier recours un professionnel de santé pour obtenir des conseils afin de se protéger du virus (médecin généraliste, sage-femme, infirmier ou encore pharmacien). Jean Benoist (1996) a largement décrit lors de ses terrains de recherche à La Réunion la pluralité des recours thérapeutiques chez les patients qui obtenaient une réponse insatisfaisante face à leurs maux. Quant à elle, Laurence Pourchez (2002) indique que cette pluralité est « *marquée par les origines diverses des habitants de l'île qui mettent en évidence une pluralité des recours : biomédicaux et traditionnels, associés à un rapport au sacré et à la religion (ou aux religions) dans certains cas* ». Kamariya nous indique à ce sujet :

> « Depuis le Covid, des femmes ont eu peur pour leurs grossesses et elles m'ont contacté. Elles n'avaient pas toujours confiance dans ce que racontaient les médecins parce qu'elles ont eu du mal à les comprendre. Les médecins ont changé d'avis sur ce qu'il fallait faire après chaque nouveau discours du président. Les experts à la télévision, ils ont fait peur parce qu'ils avaient tous des avis différents. Ces femmes ne savaient plus qui écouter et ne comprenaient pas le médecin qui parfois lui-même ne savait pas quoi répondre [...] Les femmes avaient très peur pour leurs grossesses. Elles sont venues vers moi parce qu'elles cherchaient autre chose que chez leur médecin. Moi je les ai rassurées et je les ai mises sous la protection d'*Allah* [...] J'ai conscience que ce virus est très dangereux. J'ai toujours dit aux femmes qui viennent me consulter qu'elles doivent écouter les médecins et que moi je suis là juste en complément. » (extrait d'entretien)

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

Des travaux de recherche en anthropologie menée à La Réunion sur la pandémie de Covid-19 (Horri & al, 2022) ont montré que d'autres *fūndi* ont été sollicités en seconde intention pour protéger leurs usagers de la pandémie. Ces travaux ont également montré que la réponse des *fūndi* face à la pandémie s'est articulée autour de la convocation thérapeutique du sacré et de la transposition du discours biomédical à une histoire sacrée. Kamariya construit à l'aide de son discours et du rituel un ensemble de sens et de significations pour répondre à ses patients et combler ce qu'András Zempleni (1985) nomme « *la part manquante de la maladie* ».

Pour répondre aux demandes de ses usagers, Kamariya a mis en place un rituel de protection de type magico-islamique et a prodigué des conseils pour se protéger de la pandémie. Elle utilise dans ces rituels des objets qui lui ont été légués par son grand-père. Elle nomme ce rituel « *le bawo* » en référence aux deux *bawo* légués par son grand-père.

8 *Le rituel du bawo : description ethnographique*

Kamariya nous indique à propos de ce rituel que « le *bawo* n'est pas spécifique au covid, on peut l'utiliser par la grâce d'*Allah* contre toute les calamités ». Cependant, elle ajoute que le contexte pandémique et les demandes nombreuses de ses usagers ont fait évoluer ce rituel jusqu'à ce qu'elle adapte son utilisation à la protection des grossesses et des projets de grossesses contre la Covid-19.



FIG. 3 : *Photographie du mausolée du cheikh Al Maarouf à Moroni. Couloir d'accès au lieu du rituel.*

L'espace du rituel est aménagé dans un jardin au domicile de Kamariya. Pour y accéder il est nécessaire de traverser un couloir marqué par le sceau de la *twariqa*

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

shadhiliyya. Il trône sur un mur de ce couloir, la photo du mausolée du *cheikh Al Maarouf* (figure n° 3) que Kamariya n'hésite pas à décrire à ses usagers. Elle indique systématiquement lors du passage devant la photo du mausolée son appartenance à la *twariqa shadhiliyya* ainsi que sa filiation familiale de *sharifū*. Elle demande ensuite aux usagers de joindre les mains devant la photo pour réaliser une *du'aa* (invocation) pour faire appel à la *baraka* du *cheikh Al Maarouf*. Kamariya récite à cette occasion avec une voix basse difficilement audible l'intégralité de la sourate *Ya Sîn* (sourate 36 du Coran). Elle nous indique que cette sourate est selon elle « le cœur du coran » et qu'elle est récitée aux Comores en l'honneur des ancêtres afin de capter leurs protections. Selon Ahmed Chanfi (2002) la sourate *Ya Sîn* est récitée aux Comores lors des veillées mortuaires pour « le repos de l'âme du défunt » ainsi que lors de cérémonies religieuses en hommage aux défunts.

Le temps du rituel s'étire de l'aube jusqu'au début de la matinée. Il débute toujours au lever du soleil après que Kamariya ait accompli la *salât al fadjr* (première prière canonique de la journée chez les musulmans). Sa durée oscille d'une heure trente minutes à deux heures. Nous avons pu constater sur notre terrain que les usagers de Kamariya ne sont pas uniquement issus de la diaspora comorienne. Nous avons soulevé avec Kamariya la question de cette diversité et de l'appartenance religieuse et spirituelle de ses usagers en vue de la participation au rituel. Elle nous a souligné que le *bawo* est ouvert à toutes les personnes sans aucune distinction. Elle indique à ce sujet :

> « Je soigne et aide les gens sans regarder qui ils sont, ma porte est ouverte et cela ne changera jamais. J'ai envie de vous dire que la souffrance qu'a ramenée avec lui le Covid n'a pas de nation, n'a pas de religion ou de couleur de peau, elle touche tout le monde. Moi je suis juste une intermédiaire. Je demande une seule chose aux personnes qui viennent ici, c'est de venir avec une intention louable et de me faire confiance. » (extrait d'entretien)

Le déroulement du rituel obéit à un discours et à un ensemble de gestes qui se succèdent à partir d'une partition récurrente orchestrée par la *fūndi* Kamariya. Après avoir pénétré dans le jardin, les usagers sont installés sur un banc situé sous les branches d'un grand arbre qui délimite le lieu du rituel. Kamariya débute par un bref entretien pour préciser le motif de la demande. Elle amorce ensuite le rituel par un interrogatoire qui est sensiblement le même à chacun des rituels :

> « Est-ce que vous pouvez vous présenter et me raconter votre parcours avant d'arriver ici ? Qu'est-ce que vous attendez de moi ? Si vous voulez être entièrement protégé du corona, il va falloir suivre également ce que votre médecin et votre sage-femme vous conseillent pour votre grossesse ; est ce que vous m'avez bien compris sur ce point ? Je vais essayer de vous aider par la grâce d'Allah. Avez-vous fait vos ablutions (référence aux ablutions rituelles préconisées dans l'islam) pour que l'on puisse commencer ? » (extrait de carnet de terrain)

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

La seconde étape du déroulement du rituel est celle de l'utilisation des objets rituels. Après s'être rapprochée des usagers, Kamariya entame la récitation à voix basse d'un ensemble de versets coraniques qui, selon elle, protègent les grossesses du mal. Cette récitation consiste à psalmodier à voix basse et toujours dans cet ordre les sourates *Al- Fatiha* (s.1 dite « l'ouverture »)[25], Les *Djinns* (s.72 dite « les djinns »), *Al Kafirûn* (s.109 dite « les incroyants »), sourate *Al Ikhlas* (s.112 dite « le culte sincère), sourate *Al Falaq* (s.113 dite « l'aube naissante ») et la sourate *An-Nass* (s.114 dite « les hommes »). Elle utilise pour cette récitation, un Coran (figure 4) qui est systématiquement posé sur une petite table dont elle se sert pour manipuler les objets rituels. Elle nous précise qu'il s'agit du Coran de son grand-père, offert à ce dernier par un cheikh de la *twariqa shadhiliyya* lors d'un voyage à Madagascar.



Fig. 4 : *transcription sur le bawo par Kamariya du verset du trône*

La récitation coranique terminée, Kamariya demande à ses usagers de ne pas parler, de fermer les yeux et de se concentrer (elle demande aux couples de se tenir la main). Elle saisit tout d'abord le *bawo* de son arrière-grand-père (voir figure 4) pour y écrire avec une craie blanche le verset coranique *Ayat al kursi* dit du trône (s.2, v.255) qu'elle écrit en arabe et dans un style calligraphié (voir figure 5). Une fois qu'elle a terminé, Kamariya saisit cette fois un second *bawo*, celui de son grand-père pour y écrire toujours en arabe et dans un style calligraphié la première sourate du Coran, sourate *Al Fatiha*. Kamariya nous indique quant à l'utilisation spécifique de ces deux parties du coran, qu'elles sont selon elle « […] *des armures contre le mal d'où qu'il vienne* ». L'utilisation du verset du trône et de la sourate *Al Fatiha* dans les pratiques magico-islamiques et talismaniques à visées de protection du mal est décrite abondamment dans la littérature (Lory & Coulomb, 2017 ; Blanchy, 1996, 2007 ; Hamés, 2001)

[25]Les références coraniques sont rendues par la formule de type s2v255 : sourate 2, verset 255. Toutes les traductions sont empruntées à Malek Chebel, *Le Coran*, Paris, Fayard, 2016.

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

Nous pouvons lire sur le *bawo* (voir figure 4) les quatre premiers versets du trône (s2, v255) :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ
لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ
لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ

Fig. 5 : *Retranscription du bawo de la figure 4*

La traduction est la suivante : « Au nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux. Allah, il n'y a pas d'autre Dieu que Lui, le Vivant, l'Éternel. Rien ne L'atteint, ni assoupissement ni sommeil. À Lui appartient ce qu'il y a aux cieux et sur terre. Qui peut intercéder auprès de Lui sans Sa permission ? »

Le troisième temps du rituel consiste d'abord à effacer à l'aide d'eau de mer l'intégralité du texte coranique présent sur les *bawo* (voir figure 6) et ensuite de récupérer cette eau dans deux bouteilles distinctes (voir figure 7). Chacune des bouteilles contient l'eau provenant d'un seul *bawo*. Une fois le texte effacé et dilué par l'eau de mer, l'eau se retrouve, selon Kamariya chargée par la baraka du texte coranique lui apportant ainsi selon nous une forme d'efficacité symbolique dans la protection contre le mal (Caillé & Prades, 2015). Cette eau provient des rivages de l'océan bordant l'île. Elle est préalablement stockée par Kamariya dans une réserve située sur le lieu du rituel.

Kamariya nous indique à propos de l'utilisation de l'eau de mer :

> « [...] L'eau de mer est une bénédiction qui fait partie de la *sūnnah*[26] du prophète. Un jour le prophète c'est fait mordre par un serpent. Il a utilisé de l'eau et du sel, et il a récité les sourates *Al kafirūn*, *An Nass*, et *Al Ikhlass* pour se soigner. Cette morsure de serpent était encore plus grave que le Covid. C'est pour ça que je l'utilise aujourd'hui pour protéger de ce virus par la volonté d'Allah » (extrait d'entretien)

[26] La tradition du prophète de l'islam à travers l'ensemble de ses dires et de ses faits et gestes

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819



Fig. 6 : *Effacement de la sourate Al Fatiha avec de l'eau de mer*



Fig. 7 : Récupération de l'eau chargée par les écritures coraniques

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

Kamariya prononce à voix haute et en arabe lors de la fermeture des bouteilles d'eau le verset coranique suivant : « *wa nunazzilu mina-l-qur'āni mā huwa sifā 'un wa rahmatun lil-mu'minīna* », que l'on traduit par « *Nous faisons descendre du Coran ce qui est une guérison et une miséricorde pour les croyants.* » (s.17, v.82).

La clôture du rituel s'accompagne de ce que Kamariya nomme « la prescription ». Elle remet les bouteilles d'eau à ses usagers et demande à la personne de réaliser un bain rituel à l'aide de ce qu'elle nomme « l'eau coranisée ».

Kamariya demande à ses visiteurs de respecter le protocole suivant :

> À votre arrivée à la maison, mettez ces bouteilles à l'abri dans un endroit où personne ne pourra les voir et les manipuler. Demain matin, avant la *salât fadjr,* faite le *ghūsl* (grande ablution rituelle) et terminez en vous rinçant tout le corps avec l'eau coranisée. Faites le avec une intention louable en vous remettant à *Allah.* Après vous être habillé, faite une *du'aa* pour demander la protection d'Allah contre le Covid et Allah vous protégera. (extrait du carnet de terrain)

Kamariya rappelle une fois de plus à ses usagers en les accompagnant vers la sortie, l'importance de respecter également les consignes des autorités sanitaires face à la pandémie.

9 Conclusion

La *fūndi* Kamariya a reçu une double éducation : contemporaine séculière et religieuse musulmane. Elle appartient de par sa formation académique au monde biomédical et de par son parcours initiatique familial au monde thérapeutique traditionnel comorien. Ces appartenances multiples lui ont conféré auprès de ses usagers une légitimité supplémentaire pour protéger les grossesses et produire des discours durant la pandémie de Covid-19 à l'île de La Réunion. Comme nous l'avons décrit, la convocation thérapeutique du sacré ainsi que les itinéraires thérapeutiques pluriels ne sont pas nouveaux à La Réunion. Cependant cet ensemble de pratiques dans la diaspora comorienne à La Réunion sont peu décrits dans la littérature de par la difficulté d'accès au terrain de recherche entouré par une forme de pudeur et de secret collectif.

Bibliographie

Ali Mohamed T., 2008, *La transmission de l'islam aux Comores (1933-2000) Le cas de la ville de Mbéni (Grande Comore).* Paris : l'Harmattan.

Andoche J., 2009, « La fabrique créole des saints : christianisme ou paganisme » *Colloque Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Saint-Denis, La Réunion, p. 119-125.

Augé. M, Herzlich, C., 1984, *Le sens du mal, Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie.* Paris-Montreux : Éditions des Archives contemporaines.

Aubaile-Sallenave, F.,1999, « Les rituels de naissance dans le monde musulman », In Bonte, P., Brisebarre, A., & Gokalp, A. (Eds.), *Sacrifices en Islam : Espaces et temps d'un rituel.* CNRS Éditions.

Benoist J., 2004, « Rencontres de médecines : s'opposer ou s'ajuster », *L'Autre*, vol. 5, n° 2, p. 277-286. https://doi.org/10.3917/lautr.014.0277

Benoist J., 1993, *Anthropologie médicale en société créole.* Paris : Presses Universitaires de France.

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

Benoist. J (dir.), 1996, *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*. Paris : Karthala, coll. Médecines du Monde.

Blanchy S. Famille et parenté dans l'archipel des Comores, 1992, *Journal des africanistes*, tome 62, fascicule 1. p. 7-53. DOI : https://doi.org/10.3406/jafr.1992.2333

Blanchy S., 2007, « Les textes protecteurs aux Comores », in *Coran et talismans, Textes et pratiques magiques en milieu musulmans*, Hamés C. (dir.). Paris : Karthala, p. 267-308.

Blanchy S., Cheikh, M., Saïd, M., Allaoui, M. Issihaka, M., 1993, « Thérapies traditionnelles aux Comores », *Cahiers des sciences humaines.* vol. 29, n° 4, p 763-791. http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:39292 (consulté le 20/04/2021).

Blanchy S., Masseande, A., Moinecha, C., Moussa, I., Moussa, S., 1996, « Rituels de protection dans l'archipel des Comores », *Islam et sociétés au Sud du Sahara,* n° 10, p. 121-142.

Chanfi A., Le Guennec-Coppens F., Mery S, 2002, « Rites de mort aux Comores et chez les Swahili. Entre islam savant et culture locale », *Journal des africanistes*, tome 72, fascicule 2, p. 187-201. https://doi.org/10.3406/jafr.2002.1314

Chouzour S., 1994, *Le pouvoir de l'honneur. Tradition et contestation en Grande Comore.* Paris : L'Harmattan.

Caillé, A., Prades, P., 2015, « " *Y croire.* "Retour sur l'"efficacité symbolique " », *Revue du Mauss,* vol. 46, n° 2, p. 291-318. https://doi.org/10.3917/rdm.046.0291

Chebel, M., 2016, *Le Coran.* Paris : Fayard.

Epelboin A., 2016, *Amulettes et objets magiques du Musée de l'Homme collectés dans les ordures du Sénégal Collection ALEP* (1983-2016).

Epelboin A., 2002, « Médecine traditionnelle et coopération internationale », *Bulletin Amades* [En ligne], 50. DOI : https://doi.org/10.4000/amades.900

Fielding N., 1993, « Qualitative interviewing », in *Researching Social Life*, Gilbert N. (dir.), Londres, Sage, p. 135-136.

Gabail L., 2014, « Sophie Blanchy, Maisons des femmes, cités des hommes », Études rurales [En ligne], 194, mis en ligne le 01 janvier 2014, consulté le 23 septembre 2020. https://doi.org/10.4000/etudesrurales.10221

Gaboriau P. Ghasarian C., 2020, *Le virus, le pouvoir et les sens.* Paris : L'Harmattan.

Geertz C., 1992, *Observer l'Islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie.* Paris : La Découverte.

Hamés C., 2001, « L'usage talismanique du Coran », *Revue de l'histoire des religions*, tome 218, n° 1, p. 83-95, https://doi.org/10.3406/rhr.2001.1018

Horri S., Malbert T., Meyssonier S., Spodenkiewicz M., 2022, « Approche anthropologique de la pandémie de covid-19 : pratiques thérapeutiques néo-traditionnelles d'un *fūndi* à l'île de La Réunion », *Carnets de Recherches de l'océan Indien,* N° . 8, n° 1, p. 4-23. https://doi.org/10.26171/carnets-oi_0801

Lory P., Coulon J.C., 2017, *Al-Bûnî Talismans Shams al-ma'ârif Le soleil des connaissances,* Orients éditions.

Lory P., 2012, « Pensées magiques en islam », *Cliniques méditerranéennes,* vol. 85, n° 1, p. 163-174. https://doi.org/10.3917/cm.085.0163

Lambek M., 1993, *Knowledge and practice in Mayotte. Local discourses of Islam, Sorcery,*

and Spirit Possession. Toronto : University of Toronto Press.

Masse R., Benoist J. (dir.), 2002, *Convocations thérapeutiques du sacré.* Paris : Karthala.

Médéa L., 2003, « La construction identitaire dans la société réunionnaise », *Journal des anthropologues,* n° 92-93.

Mohamed Ben Said H., 2015, *Les sharifs dans l'histoire des Comores.* Paris : L'Harmattan.

Mourrégot M-F., 2008, « Ces Réunionnais indiens que l'on appelle "Zarabes" », *Hommes et Migrations*, n° 1275, Septembre-octobre. Minorités et migrations en Bulgarie. p. 138-148. DOI : https://doi.org/10.3406/homig.2008.5124

Mourrégot M-F., 2016, *L'islam à l'île de La Réunion.* Paris : L'Harmattan.

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819

Olivier De Sardan J.P., 1995, « la politique de terrain », *Enquête*, n° 1, p. 71-109. https://doi.org/10.4000/enquete.263

Passeron J.C., 1989, « Biographies, flux, trajectoires », Biographie et cycle de vie, *Enquête* n° 5. https://doi.org/10.4000/enquete.77

Pourchez L., 2002, « L'alcoolisme au féminin à l'île de la Réunion » *Ethnologie française*, 32, 689-697. https://doi.org/10.3917/ethn.024.0689

Rahni Z., 2014, *Le pouvoir de guérir : Mythe, mystique et politique au Maroc*. Boston : Brill.

Topan F., 1991, « Réseaux religieux chez les Swahili », in *Les Swahili entre Afrique et Arabie*. Paris : Karthala, p. 39-57.

Zempleni A.,1985, « La maladie et ses causes », *in Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture*, L'Ethnographie, T. LXXXI, n° 96-97, p. 13-44.

Published in : POURCHEZ, Laurence (dir.), *Faire de l'ethnomédecine au XXIe siècle. Enjeux et perspectives*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004819, doi : 10.17184/eac.9782813004819