

Un « poulet à la terre »

Chemin de connaissance d'un guérisseur africain

« Toute chose a un commencement¹ »

Ma première rencontre avec Tennoaga Pidaroapa remonte à la fin de l'année 1983 : le vieux guérisseur était assis aux abords de la grande mosquée de Ouagadougou, sous un abri de planches et de cartons qui faisait office d'échoppe. Devant lui, sur une petite table basse, différents objets étaient éparpillés : bagues et bracelets en métal, coquillages, cadavres d'animaux, becs et pattes d'oiseaux, crânes de petits mammifères, squelettes de serpents, échantillons de peaux. Derrière lui, dissimulée par une bâche en plastique, se trouvait une grande malle en bois où il conservait d'autres substances et préparations. Quand j'ai demandé à Tennoaga à quoi tous ces objets pouvaient bien servir, il m'a répondu qu'il s'agissait de produits destinés à la fabrication de remèdes locaux et que ses clients étaient principalement des « médecins traditionnels² ».

À la suite de cette première rencontre, je suis régulièrement retourné voir le vieil homme à son échoppe de la grande mosquée. C'est ainsi que j'ai fait peu à peu connaissance avec le personnage et que je me suis lié d'amitié avec lui. J'ai appris que Tennoaga Pidaroapa était lui-même un « guérisseur », un *tiimsoaba*³ ou encore un « tradipraticien », comme on le désignait volontiers dans son entourage.

1. Toutes les citations en exergue sont extraites des paroles du guérisseur Tennoaga Pidaroapa dont il est question ici. Ces différents énoncés, qu'il m'a transmis au fil de nos conversations imprévisibles, expriment les principes de sa pensée et les influences diverses qui l'ont marqué durant son existence. Celui-ci n'est pas sans rappeler l'adage populaire bien connu : « Il faut un début à tout. »
2. Selon ses propres termes. Il convient de noter que nos conversations se tenaient en français, langue que Tennoaga Pidaroapa connaissait bien pour avoir travaillé autrefois dans le cadre de l'administration coloniale.
3. Littéralement, « maître des remèdes » en moore (langue parlée par les Moose du Burkina).

En juin 1984, avant mon départ de Ouagadougou, il m'offrit une bague qui devait me protéger contre les accidents car, me confia-t-il : « la vie est pleine de dangers, là-bas en Europe. » La bague était un anneau en fer gris torsadé, formant une petite boucle sur le dessus, comme une sorte de spirale inversée. Je l'ai portée durant près de douze ans, jusqu'à ce qu'elle menace de se casser. Je l'ai alors jetée dans un cours d'eau.

De 1984 jusqu'à sa mort, en 1994, je suis allé une douzaine de fois rendre visite à Tennoaga Pidaroapa, à son domicile du quartier de Samandin⁴. Au cours de cette période, je reçus également une poudre noire, contenue dans un petit sachet en tissu, destinée à me porter chance dans la vie. J'avais pour consigne d'avaler chaque matin, à jeun, trois pincées de cette poudre, en la saisissant entre le pouce et le majeur de la main gauche. Elle était très salée et d'un goût peu agréable. Je la pris malgré cela régulièrement durant plusieurs mois.

Tennoaga Pidaroapa est mort le 17 septembre 1994, à l'âge présumé de cent-neuf ans. Sa famille, connaissant l'estime que j'avais pour le vieil homme et l'amitié qui nous liait, décida de m'attribuer la vieille malle en bois où il conservait ses « remèdes ». Elle voulait sans doute par la même occasion se débarrasser d'un objet devenu encombrant. Ne pouvant ni la conserver ni la rapporter chez moi, je fis un inventaire de son contenu, gardant quelques souvenirs personnels. La malle fut ensuite vidée et donnée à un tiers⁵.

Il y avait à l'intérieur de cette malle différentes substances d'origine animale (crânes, becs, poils, griffes, crottes de lion séchées), minérale (sel gemme) et végétale (écorces, racines). Il y avait également des préparations médicinales (poudres, pommades, granules), de l'encens, des objets artisanaux (bagues, médaillons et bracelets, ceintures en cuir, petites pinces, clochettes, grelots), de la poudre à fusil et différentes sortes de boîtes métalliques et bouteilles en verre destinées au conditionnement des remèdes. Je devais trouver, en outre, divers documents officiels (papiers d'identité, déclaration de naissance, récépissés de patentes, anciennes factures, etc.), des textes de propagande politique, le plan d'une école privée de Bobo-Dioulasso, des lettres personnelles, dont celles que je lui avais envoyées au cours des années précédentes, des photos représentant des membres de sa famille, des morceaux de papiers sur lesquels étaient inscrits des signes et des chiffres arabes, un billet de la Loterie nationale voltaïque, une icône islamique évoquant la mort de l'imam Ali, cousin du prophète Mohammed, un texte ronéotypé décrivant un rituel appelé *Cakya-Mouni* et une petite bougie rouge.

4. Le quartier de Samandin à Ouagadougou, capitale du Burkina Faso, se trouve situé derrière le palais du Moogo Naaba, ou roi des Moose. *Samandin* signifie en moore la « cour extérieure », sous-entendu, la « cour extérieure du roi ». C'est l'un des plus anciens quartiers de la ville.

5. Certains objets de pouvoir ayant été portés par le vieil homme durant sa vie firent l'objet d'un rite spécifique, afin d'en neutraliser la force. En moore, on appelle cela « tuer » (*ku*) un « fétiche » (*tiim*).

L'itinéraire de Tennoaga Pidaropa

« L'homme qui ne connaît pas l'homme n'est rien. »

Selon son propre récit, complété par les témoignages que j'ai pu recueillir dans son entourage, sa famille, ses amis, ses voisins, Tennoaga Pidaropa serait né à la fin du XIX^e siècle, dans la région de Ouagadougou. Issu d'une famille d'aristocrates moose (Nakombse) (Izard, 1992⁶), il est initié dans son jeune âge à l'artisanat du cuir par son père, Ganaaba⁷. Il est ensuite placé au service d'un dignitaire de la cour royale de Ouagadougou, le Samand'Naaba Yemde Pidaropa. C'est ainsi qu'il hérite du patronyme de son protecteur ou père adoptif – Pidaropa⁸ – et non pas de son père biologique. En même temps que son nom, Tennoaga⁹ reçoit un « médicament » réservé aux chefs, le *naam tiibo* (ou « médicament-pouvoir »).

Adolescent, Tennoaga suit le catéchisme durant sept ans et apprend le français auprès des Pères blancs de Ouagadougou. Il est alors confié à l'administration coloniale et officie comme aide de camp dans des missions d'inspection menées sur le territoire qui deviendra, en 1919, la colonie de Haute-Volta.

Dans les années 1910-1920, il accompagne M. P., un ingénieur en électricité, lors de différentes missions en Afrique occidentale française. Il se rend en France une première fois pour accompagner P. durant son congé en métropole. De retour sur le sol africain, l'ingénieur meurt de la maladie du sommeil, à Bamako. Tennoaga Pidaropa est alors chargé par l'administration coloniale de rapatrier ses affaires personnelles auprès de sa famille en France. Une fois sa mission accomplie, Tennoaga reste à Paris quelque temps où il fréquente le milieu spirite et participe à des séances de « tables tournantes » dans un appartement situé dans le quartier de la place Denfert-Rochereau.

Revenu en Afrique, Tennoaga décide de se convertir à l'islam. Il s'en va suivre l'enseignement d'un « marabout » à Gao (actuel Mali), qui l'initie à l'art talismanique. Parallèlement, il commence à recueillir des recettes auprès des guérisseurs qu'il rencontre au cours de ses voyages.

6. Les Nakombse (sing. Nakombga) sont, selon la tradition orale, les descendants du lignage fondateur des royaumes moose. Écartés de la course à la succession par suite des différentes ramifications lignagères, ils forment une catégorie à part dans la société moaga, une sorte d'aristocratie qui ne peut cependant plus prétendre à la chefferie.
7. Littéralement « chef des cuirs », statut coutumier qui l'autorisait à fabriquer des objets de pouvoir, comme les boucliers, la selle ou le coussin sur lequel s'assied le roi.
8. *Pidaropa*, qui veut dire en moore « les hommes vrais, pleins, accomplis », est le patronyme du chef de quartier de Samandin à Ouagadougou ; sur les documents d'état civil, il est généralement retranscrit par erreur sous le nom de famille Pitroipa.
9. En moore, *Tennoaga* veut dire littéralement « terre-poulet » ou, si l'on préfère, un « poulet à la terre » (voir *infra*).

Dans les années 1930, il est engagé par l'administration coloniale comme microscopiste dans les campagnes de lutte contre la maladie du sommeil. Formé à l'Ambulance de Ouagadougou, il acquiert les rudiments de la médecine coloniale, dominée à l'époque par les théories pasteurienues. Tennoaga, chargé d'identifier le trypanosome responsable de la maladie du sommeil, découvre la notion de microbe, qu'il va plus tard intégrer dans ses propres conceptions étiologiques.

Un nouveau rebondissement intervient dans sa vie en 1938. Au seuil de la Seconde Guerre mondiale, il décide de s'enrôler comme cuisinier dans l'armée française d'Afrique. Il est affecté à la garnison de Ouagadougou puis incorporé dans un régiment de tirailleurs sénégalais. En 1940, il est blessé par une mine en France, dans la Somme, lors d'un transport de troupe. Il est rapatrié à Alger puis à Abidjan. À la fin de la guerre, il travaille sur un paquebot de la compagnie Cyprien-Fabre, le *Banfora*, qui fait la navette entre Marseille et Pointe-Noire. En 1950, il se marie avec Mariam, sa première épouse¹⁰. Dans les années qui suivent, Tennoaga Pidaroapa vit en Côte-d'Ivoire où il acquiert une plantation. Puis il devient recruteur de main-d'œuvre auprès du Siamo (Syndicat interprofessionnel d'acheminement de la main-d'œuvre). On le retrouve ensuite chercheur d'or, puis commerçant et homme d'affaires. À la fin des années 1950, il adhère à l'Union générale des travailleurs d'Afrique noire (UGTAN), puis au Parti du regroupement africain (PRA¹¹). Dans les années 1960, il est nommé secrétaire de la section locale de son parti, puis devient président des militants du PRA pour la Haute-Volta.

C'est finalement au début des années 1970 que Tennoaga Pidaroapa se retire de la politique¹², pour se consacrer à l'activité de guérisseur-tradipraticien¹³, qu'il va exercer jusqu'à la fin de sa vie. En août 1983, le capitaine Thomas Sankara, à la tête du Conseil national de la Révolution (CNR), prend le pouvoir, instaurant un nouveau régime révolutionnaire. La république de Haute-Volta devient Burkina Faso. La période révolutionnaire est le théâtre d'une chasse aux sorcières contre les « féticheurs », les « marabouts » et tous ceux qui pratiquent la « magie noire ». Les affaires de Tennoaga périclitent, tandis qu'est créée, en 1984, la première association de guérisseurs du pays, l'Association des tradipraticiens et herboristes du Kadiogo (ATHK¹⁴), orchestrant différentes tentatives de collaboration plus ou

10. À ma connaissance, Tennoaga Pidaroapa a eu trois épouses qui lui ont donné cinq enfants. Aujourd'hui, deux de ses épouses et deux de ses enfants sont encore en vie. Sa descendance compte sept petits-enfants et trois arrière-petits-enfants.

11. Le PRA fut fondé par Léopold Sédar Senghor et Nazi Boni.

12. Le décès de son fils aîné, alors âgé de trente ans, pourrait être à l'origine de cette décision, comme l'indiquent certains témoignages recueillis dans son entourage.

13. Tel qu'il se définissait lui-même.

14. Sur cette association, voir Froidevaux (1997). Elle regroupait lors de sa création deux cent trente-trois guérisseurs, phytothérapeutes ou médico-droguistes. À ma connaissance, Tennoaga Pidaroapa n'a pas été membre de l'ATHK, mais il en fut sans doute l'un des inspirateurs. « Il est notre père à tous », m'a confié un jour le président de l'association, El Hadj Ilboudo Adama.

moins convaincantes entre médecines « moderne » (hospitalière) et « traditionnelle ». Au début des années 1990, Tennoaga cesse de se rendre en ville pour vendre ses produits et poursuit son activité de thérapeute à son domicile de Samandin. Dans les dernières années de sa vie, Tennoaga s'intéresse au bouddhisme et à la magie tantrique. En raison de son âge, il lui devient de plus en plus difficile de pratiquer sa médecine et il vivote de maigres revenus jusqu'à sa mort.

La face cachée de la connaissance

« Toute chose contient son contraire. »

C'est à la suite de différents recoupements et sur la base de plusieurs témoignages oraux que j'ai pu reconstituer le parcours de Tennoaga Pidaroapa, tel qu'il est présenté ci-dessus. Il s'agit d'une synthèse des différents discours et sources auxquels j'ai pu avoir accès lors de mes séjours à Ouagadougou. Par ailleurs, entre 1996 et 1997, j'ai étendu mes recherches aux archives administratives et coloniales, à Ouagadougou, Dakar et Aix-en-Provence¹⁵. Ces recherches n'ont pas toujours abouti ni confirmé les récits recueillis auprès de l'entourage de Tennoaga Pidaroapa (famille, amis, voisins). Ainsi reste-t-il plusieurs zones d'ombre dans sa vie. Mais loin d'avoir produit un vide de discours, elles ont au contraire contribué à l'émergence de légendes circulant à son sujet.

Mon regard sur sa personne a lui-même évolué au cours des années. Dans un premier temps, j'ai vu en lui un vieillard sage et bienveillant, une sorte de maître spirituel qui savait toujours garder le recul nécessaire face aux passions des hommes et aux difficultés de la vie. Puis est apparu un personnage plus controversé, qui n'avait pas forcément que des qualités. Après la mort de Tennoaga Pidaroapa, un autre discours est venu des membres de la famille. Ceux-ci ont commencé à s'ouvrir et à parler différemment de lui, me faisant douter encore davantage de mes premières impressions. Dans les nouveaux témoignages qui me parvenaient, Tennoaga était présenté comme un individu intrépide, voire insolent, qui n'hésitait pas à bousculer les idées reçues et à transgresser les interdits familiaux ou religieux. Des rumeurs circulaient au sujet de son étonnante « destinée » et de son grand âge. On l'accusait d'avoir participé à un trafic d'esclaves en direction de la Côte-d'Ivoire ou d'avoir abandonné son père mourant. Aussi avait-il été puni par la perte de plusieurs de ses enfants en raison du *wak* (Bieri et Froidevaux, 2010¹⁶) qu'il avait pris pour augmenter ses pouvoirs.

15. Archives nationales du Burkina (Ouagadougou), Archives nationales du Sénégal et ancienne AOF (Dakar), Centre d'Archives d'Outre-Mer (Aix-en-Provence), Archives nationales de la Marine (Paris), Bureau central d'archives administratives militaires (Pau).

16. *Wak* ou *wack* (substantif) – *waker* (verbe) est un néologisme employé actuellement à Ouagadougou pour désigner toutes sortes de pratiques occultes, protections, sortilèges ou substances entrant dans

Voici, par exemple, comment il m'a été présenté par un membre de la famille :

Tous les individus de ce pays craignaient Tennoaga, et s'il te disait de faire quelque chose, et même si tu n'avais pas envie de l'accomplir, la puissance surnaturelle de son médicament noir te faisait agir et accomplir l'acte que tu refusais d'accomplir¹⁷.

Dès lors que Tennoaga apparaissait comme un personnage puissant, détenteur d'un pouvoir lui conférant une supériorité sur les autres hommes, tout ce qu'il était advenu de singulier dans sa vie ne faisait qu'alimenter et renforcer ces légendes. À l'époque où je lui rendais visite, dans la cour familiale du quartier de Samandin, on disait déjà de lui qu'il possédait le don de devenir invisible, de disparaître à la vue de ses ennemis. On disait aussi qu'il détenait un « médicament très puissant » lui permettant de rallonger sa vie comme il l'entendait. De telles histoires suscitaient à la fois le respect et la crainte, comme c'est souvent le cas avec les hommes de pouvoir. Certains jugèrent bon de m'avertir du danger de fréquenter cet homme, soupçonné d'accaparer la force des plus jeunes pour augmenter son espérance de vie. Mais, parallèlement, une autre rumeur se développa dans le quartier, selon laquelle j'étais moi-même médecin et apportais à Tennoaga un médicament miracle qui expliquait la remarquable vitalité dont il faisait preuve malgré son âge. Ma présence régulière à ses côtés et notre grande complicité contribuaient donc à alimenter le caractère légendaire de ce mystérieux personnage.

Tennoaga Pidaroapa incarnait de manière presque caricaturale le mythe du pouvoir et de la connaissance : vieil homme hors d'âge et boiteux, au passé tumultueux, détenteur et fabricant de remèdes magiques, possédant le don d'invisibilité, etc. Cette figure de l'homme de connaissance (qui est aussi un homme de pouvoir) est très présente dans la littérature et les mythes, que ce soit sous les traits du roi sacré (De Heusch, 1987), du maître de la Terre ou du Feu (Thomas et Luneau, 1995, p. 181-182), du maître spirituel ou du prophète (Meslin, 1990), du sorcier ou du *nganga* (Augé, 1975, de Rosny, 1981). Selon le contexte socioculturel et les contingences historiques ou politiques, elle exprime toujours l'ambiguïté du pouvoir et la transgression de la norme. Elle fait de l'homme de connaissance un démiurge (qui devient souvent le bouc émissaire de la société), son savoir et son pouvoir apparaissant comme un défi lancé aux puissances célestes, aux limites de la vie, aux lois naturelles, une remise en cause de la toute-puissance de Dieu. Au fil des années et de ses expériences, Tennoaga Pidaroapa était devenu un personnage hors du commun, au point que sa mort elle-même parut atypique aux yeux de son entourage. Certains parlèrent même de « mauvaise mort », celle qui frappe habituellement les voyageurs,

ce registre. Le terme tend ainsi à remplacer celui de *tiim* (du moore, signifiant à la fois « remède », « autel », « protection »), de *baraka* (islam) ou encore de « fétiche » (usité sous la colonisation).

17. Extrait d'un document datant de 1995, rédigé à ma demande par le neveu de Tennoaga, sur la base des témoignages recueillis dans son entourage.

les guerriers ou les aventuriers, à l'étranger, loin de leur famille, ou celle qui intervient lors d'une noyade ou d'un accident de la route (Thomas, 1996, p. 18-19). Pourtant, Tennoaga mourut dans son lit, à un âge fort avancé, au milieu des siens.

Dans son cas, la « mauvaise mort » s'appliquait sans doute à l'idée de transgression qui caractérise les situations énumérées ci-dessus. On ne pardonnait pas à Tennoaga d'avoir outrepassé la norme et peut-être d'avoir eu cette faculté de donner des images très différentes de lui-même, suivant les personnes ou les situations qu'il rencontrait. Individu inclassable, il stimulait l'imagination d'autrui dans des sens radicalement opposés. C'était en effet comme si plusieurs personnages s'étaient retrouvés en lui : le grand vieillard, le guérisseur, l'aventurier, le meneur d'hommes, etc., toutes ces figures formant comme une « armature » complexe, à plusieurs facettes. Peut-être était-ce, de son point de vue, un moyen de se protéger ou de conjurer un passé controversé qui ne cessait de le rattraper.

Ses origines aristocratiques, liées à la figure archétypale du *Nakombga* (pluriel *Nakombse*), ont aussi pesé sur sa réputation¹⁸. Descendant des conquérants qui auraient autrefois envahi le pays, prince écarté de la succession, chevalier sans terre vivant de mendicité ou de pillage, le *Nakombga*¹⁹ est, dans l'imaginaire moaga, assimilé à un marginal, pour ne pas dire à un paria. Historiquement, le personnage du *Nakombga* renvoie au fondateur des premiers royaumes moose, Naaba Wedraogo (« chef étalon »), fils d'une princesse amazone, Yennenga, et d'un père tout aussi atypique, Ryare, prince banni, devenu chasseur solitaire, vivant à l'écart des hommes, au milieu des bêtes sauvages et des êtres « surnaturels » qui peuplent la brousse (Kaboré, 1966, Poulet, 1970, Dim Delobsom, 1933). Le destin des *Nakombse* a quelque chose de tragique : issus du lignage royal, ils gardent la nostalgie du pouvoir et ne cessent de chercher le moyen de le reconquérir afin de vivre en conformité avec leur rang. Le parcours de Tennoaga Pidaroapa, ses allers et venues à l'étranger, sa collaboration avec le colonisateur, son engagement dans l'armée française, sa participation à la politique locale, sa quête de pouvoir et de connaissance sont peut-être les différentes illustrations de cette volonté de renouer avec le passé glorieux de ses ancêtres, en tentant d'influer par des moyens occultes sur son destin.

Sous certains aspects, l'itinéraire de Tennoaga Pidaroapa n'est pas sans rappeler *L'étrange destin de Wangrin*, dont l'écrivain Amadou Hampaté Bâ (1992) a brossé le portrait dans une biographie romancée. On retrouve chez l'un et l'autre des points communs : origines aristocratiques, école des Blancs, carrière dans le giron du pouvoir colonial, utilisation de la magie, réussite socio-économique et

18. Notons que Tennoaga Pidaroapa était, par son père Ganaaba, un descendant des *Nakombse* du royaume de Wubritenga.

19. Le terme *Na-kombga* se rapporte à la notion de *naam* (« pouvoir »), d'une part, à celle de *kamba* (« enfant », « descendance »), d'autre part. Par ailleurs, le suffixe *kombga* pourrait venir de *kongre*, qui signifie en moore « manquer, évincer » (Kaboré, 1966, p. 117 ; Izard, 1979, p. 289-306 ; Izard, 1992, p. 47).

déclin en fin de vie²⁰. Quand Wangrin achève son existence dans la pauvreté, alors qu'il fut l'un des hommes les plus puissants de son époque, il semble être tombé au plus bas. Mais, paradoxalement, cette mort correspond peut-être au moment où le héros « se trouve détenteur du pouvoir le plus grand qu'il n'ait jamais connu » (Mouralis, 1993, p. 197-198). En suivant son « destin », en redevenant un homme simple et fragile, Wangrin aurait ainsi provoqué le resserrement des « liens entre les membres de la communauté » (*ibid.*, p. 198). Bernard Mouralis insiste sur la primauté du lien social qui n'a cessé d'unir le héros Wangrin à sa communauté d'origine, symbolisé par le discours de pardon et d'apaisement de son grand rival, Romo, au moment des funérailles du héros.

La dernière période de vie de Tennoaga, marquée par la rupture avec ses anciennes relations du monde politique et du monde des affaires, peut apparaître également, sous cet angle, comme un accomplissement. Le renoncement au pouvoir temporel et à la richesse matérielle le conduit simultanément à atteindre sa dimension d'homme de connaissance. « Toute chose contient son contraire », dira-t-il au moment de la retraite²¹. C'est peut-être bien en entrant dans le « grand âge » et en finissant sa vie dans le dénuement qu'il accédera au sommet de sa puissance.

La démarche du guérisseur-tradipraticien

« Connaître, c'est voir l'invisible. »

Comme l'indique le témoignage oral, Tennoaga Pidaroapa aurait commencé à mettre en pratique ses connaissances thérapeutiques à un âge relativement avancé. Ce n'est que dans le courant des années 1960 qu'il se fait connaître en Haute-Volta et en Côte-d'Ivoire, en soignant diverses maladies comme le diabète, les problèmes gastriques, les règles douloureuses, l'impuissance, les hémorroïdes ou les morsures de serpents. Dans les années 1970, il se déclare encore officiellement « vendeur de peaux de bêtes²² ».

20. Le récit d'Amadou Hampaté Bâ s'appuie sur un personnage réel. Issu d'une famille d'aristocrates bambara, envoyé à l'âge de dix-sept ans à la célèbre école des otages, réservée aux fils de notables africains, Wangrin devient d'abord instituteur, puis interprète au service de l'administration coloniale. Voyageant au gré des mutations dans les différents cercles du Soudan et de la Haute-Volta, il profite de sa position d'intermédiaire entre le pouvoir européen et la population africaine pour s'enrichir et se constituer une fortune considérable pour l'époque. Homme d'affaires habile et rusé, il atteint le sommet de la réussite quand il se fait à son tour escroquer par ses deux employés européens. À la suite d'un double sacrilège commis à l'encontre des divinités locales qui l'avaient jusque-là protégé, il entame un rapide déclin qui le conduit à la déchéance. Wangrin termine sa vie complètement ruiné et meurt noyé dans un fossé, un soir d'orage.

21. Un proverbe moaga reflète assez bien cette philosophie : *sèn-maan-seem*, « quoi que tu fasses, les hommes médieront de toi » (Damiba, 1992, p. 212).

22. À cette époque, la médecine traditionnelle africaine, longtemps restée dans la clandestinité, commence seulement à être reconnue et tolérée par les autorités étatiques.

Il se rapproche du marché de Bóins' yaare, à Ouagadougou, où les guérisseurs et herboristes locaux vont plus tard former la première association de tradipraticiens et herboristes du pays, l'ATHK, dont il fut question plus haut. Il dispose alors d'une centaine de recettes. Il s'approvisionne en brousse auprès de fournisseurs qui lui procurent les ingrédients dont il a besoin pour confectionner ses remèdes, et revend en parallèle certains produits, après transformation²³, à d'autres guérisseurs.

Quand je l'ai rencontré en 1983, aucun de ses enfants n'avait souhaité reprendre son activité de thérapeute, et Tennoaga avait commencé à transmettre son savoir à El Hadj Ilboudo Adama, tradipraticien et futur président-fondateur de l'ATHK. Il se contentait alors de préparer lui-même certains des remèdes qui lui étaient le plus demandés. Parmi ceux-ci, une poudre contre les maux d'estomac et les nausées, pouvant également servir de médicament externe pour soigner les blessures, une poudre contre les problèmes cardiaques, un baume contre les douleurs rhumatismales et les douleurs des reins, un sirop contre les fièvres et les refroidissements, une pommade contre les brûlures, différentes sortes de bagues en métal pour se protéger contre les accidents.

Les connaissances thérapeutiques et la pharmacopée de Tennoaga Pidaroapa sont le résultat de sa longue quête de savoir et de ses pérégrinations à travers l'Afrique de l'Ouest. Ses conceptions en matière d'étiologie placent l'alimentation (trop riche, trop grasse, etc.) et les « microbes » (qui se transmettent par la nourriture, l'eau, l'air) en tête de liste des causes d'altération de la santé. On trouve ensuite le contact avec les hommes (qui peuvent avoir une influence positive ou négative sur la santé), l'hérédité, la suractivité ou le manque d'activité, les accidents (Froidevaux, 2001, p. 695-734).

Pour Tennoaga Pidaroapa, une bonne santé résultait de l'équilibre de plusieurs facteurs dépendants de la conduite personnelle, du milieu de vie, de l'hygiène de vie, de forces invisibles ou spirituelles, etc. Une mauvaise santé trouvait son origine dans un déséquilibre de ces mêmes facteurs. Une alimentation saine, une bonne hygiène, une bonne moralité, le contrôle des pulsions étaient pour lui des facteurs sur lesquels l'homme pouvait agir par sa propre volonté. Ainsi Tennoaga Pidaroapa insistait-il sur l'importance d'avoir une activité régulière, d'éviter les excès ou tout comportement pouvant entraîner une déstabilisation de l'équilibre physique ou mental. Parmi les autres facteurs, indépendants de la volonté de l'homme, il y avait le milieu (social, climatique), les microbes que l'on peut attraper dans la nourriture, dans l'eau, dans l'air, par le sang ou par contact avec les animaux, l'influence négative de certaines personnes, les esprits des morts, les génies (qu'il appelait aussi « mauvais diables » et qui pouvaient engendrer la folie ou provoquer des accidents). L'influence négative des esprits invisibles se traduisait selon lui par un sommeil perturbé ou de fréquents cauchemars.

23. Le tradipraticien faisait office à la fois d'herboriste et de pharmacien, de consultant-généraliste et de guérisseur spécialisé dans certaines maladies.

Les conceptions étiologiques de Tennoaga Pidaroapa relèvent donc d'une pensée pluraliste intégrant étologies biomédicale et traditionnelle (Fainzang, 1986, p. 85-86), et pour laquelle l'altération de la santé peut avoir plusieurs origines : morale, biologique, sociale, métaphysique. Les causes de morbidité sont souvent complexes et peuvent entrer en interaction les unes avec les autres. La cause alimentaire (qui tient plutôt de l'hygiène de vie et de l'action microbienne) est accentuée par un affaiblissement général dû à une suractivité ou à tout autre excès, tandis que le phénomène en lui-même (manque de force) peut prendre un sens métaphysique ou social (mal-être, tensions familiales, etc.).

Du point de vue de la pratique du guérisseur, le diagnostic se fonde d'une part sur l'observation de phénomènes visibles, autrement dit les symptômes de la maladie, et d'autre part sur la mise en évidence de phénomènes invisibles, agissant eux-mêmes sur le visible. C'est pourquoi Tennoaga Pidaroapa avançait cet énoncé comme fondement à son savoir thérapeutique : « connaître, c'est voir l'invisible. »

Aller au-delà du visible, ne pas se contenter des apparences est un principe que l'on retrouve dans de nombreuses traditions ésotériques, mais également dans la démarche scientifique. L'exemple des « microbes » montre d'ailleurs que Tennoaga a su intégrer, dans ses principes étiologiques, des notions apparemment contradictoires, issues de savoirs très divers. Normalement invisibles à l'œil nu, les microbes sont apparus comme un facteur pertinent, parce que le guérisseur, du temps où il travaillait dans les campagnes de lutte contre la maladie du sommeil, a pu les observer au microscope. Parallèlement, il en a appris la provenance (piqûre de la mouche tsé-tsé) et leur mode d'action (contamination par le sang, attaque des organes vitaux) pour en déduire ensuite les symptômes (fièvre, faiblesse générale, gonflement des ganglions, etc.).

L'inconnu et l'invisible se muent ainsi en une réalité concrète et palpable. La réalité microbienne se voit ramenée à un même niveau d'interprétation que la réalité métaphysique car il n'en va pas de manière très différente pour les génies ou les « mauvais diables ». Le « microbe » apparaît ici comme un « sous-facteur » inhérent au milieu, pris au sens large du terme (nature, société, croyances et représentations).

La question de l'hérédité se situe elle aussi à l'articulation du visible et de l'invisible. Phénomène à la fois biologique, social et métaphysique, le processus de transmission de certains caractères à l'enfant reste mystérieux, mais ses manifestations sont concrètes. Une protection ou une vulnérabilité physiologique, transmise par le géniteur, l'est au même titre qu'une ressemblance physique ou mentale, qu'un nom ou une appartenance au lignage agnatique²⁴.

24. Chez les Moose traditionnels, c'est un génie (*kinkirga*, pluriel *kinkirsi*), et non le père biologique, qui est considéré comme le « géniteur » de l'enfant. Ce n'est qu'à la suite d'un processus d'initiation et de nomination que celui-ci sera intégré dans la société des hommes. L'enfant, reconnu comme la réincarnation d'un ancêtre agnatique par un procédé de divination, appartiendra au lignage de son père, la société moaga étant patrilinéaire (Lallemand, 1978).

C'est, à mon sens, la même démarche cognitive qui permet à Tennoaga d'expliquer le pouvoir curatif des plantes. « Pour chaque maladie, il y a une plante qui guérit », avance-t-il, indiquant ainsi sa foi dans une nature généreuse venant pallier les faiblesses et les carences du corps humain. Les plantes contiennent des substances capables d'agir sur l'organisme, d'aider celui-ci à produire des « protections » contre les attaques des microbes, de purifier le sang ou de chasser le mal. Mais la profession de foi de l'herboriste qui croit, en bon naturopathe, aux vertus médicinales des plantes, ne signifie pas pour autant l'abandon d'une conception spirituelle de leur action sur le corps et l'esprit. Dans la croyance traditionnelle des Moose, ce sont en effet les *kinkirsi* qui ont transmis autrefois la connaissance des plantes aux hommes. Leurs vertus thérapeutiques dépendent elles-mêmes du bon vouloir des génies et, en dernière instance, de la volonté de Dieu (*Wende*). Le guérisseur souligne ainsi l'analogie entre les bonnes et mauvaises substances contenues dans les plantes, les bons et mauvais génies, les bons et les mauvais microbes, les bonnes et les mauvaises actions.

Dans son énoncé « connaître, c'est voir l'invisible », Tennoaga nous invite donc à nous élever vers l'infiniment grand comme à nous pencher vers l'infiniment petit, à aller au-delà du visible aussi bien par l'utilisation d'instruments de vision modernes, comme le microscope, que de procédés intuitifs ou ésotériques. Ce mode de penser lui permet de prendre en compte les théories pasteuriennes de la même manière que la métaphysique ou la croyance dans les génies et les sorciers maléfaisants. Du point de vue du guérisseur, il ne semble pas y avoir de véritable coupure entre le monde physique, la nature, et le monde métaphysique, les esprits.

Le guérisseur à la rencontre de plusieurs traditions thérapeutiques

« Tout ce que l'homme fait sort de sa bouche. »

La démarche de Tennoaga Pidaroapa semble se rattacher à plusieurs traditions thérapeutiques dont la connaissance lui est parvenue au fil de ses expériences de vie, de ses voyages et de ses rencontres. Parmi ces influences, la tradition²⁵, qui lui vient de son père, Ganaaba, garde toute son importance, comme l'indique le rite suivant, à l'origine du prénom *Ten-noaga*. Voici comment il m'a été présenté par l'intéressé :

25. On considérera ici la tradition comme un héritage ancestral, incluant différentes formes de pratiques religieuses, parfois qualifiées d'« animistes » ou de « fétichistes », fondées sur un panthéon de divinités (dieux, génies), autour desquelles ou par lesquelles s'organise l'existence (au sens de Surgy, 1995), et un ensemble de rites (de passage, de guérison, de purification, etc.) marquant chaque événement majeur de la vie individuelle et collective (Thomas et Luneau, 1995).

Enfant, je suis tombé gravement malade. Pour me soigner, mon père fit un trou dans la terre, y déposa un poulet et le reboucha en laissant un petit espace pour que le poulet puisse respirer et manger. Il me demanda ensuite de nourrir le poulet durant sept jours. Le septième jour, mon père libéra le poulet. Il attendit ensuite que le poulet se mette à crier. Lorsqu'il eut crié sept fois, il me demanda de le frapper avec un bâton. Puis mon père voulut que je prie avec lui. Lorsque la prière²⁶ fut terminée, le poulet était mort et je me suis remis de ma maladie.

Dans ce rite, le prénom qui est donné à l'enfant apparaît comme un trait d'union entre le monde des génies d'où il vient et le monde des humains dans lequel on tente de le retenir. Dans la pensée traditionnelle moaga, on associe en effet la procréation à une intervention des génies de la brousse ou *kinkirsi* (Houis, 1963). Certaines légendes décrivent les *kinkirsi*, bien qu'invisibles au commun des mortels, comme de petits lutins farfelus marchant à reculons, dormant la tête en bas et faisant tout avec une extrême facilité (Tiendrebeogo et Pageard, 1974 ; Poulet, 1970). Imprévisibles, non-conformistes, ils évoluent donc dans un monde inversé où tout est possible, incontrôlable, sans normes ni limites, comme le chasseur solitaire de la légende des Nakombse.

Placé en terre, le poulet²⁷ devient *Ten-noaga*, le double de l'enfant. Dans un premier temps, l'enfant est symboliquement assimilé au génie, au « poulet dans la terre²⁸ ». Dans un second temps, l'enfant doit nourrir son double durant sept jours (nombre symbolique suggérant un cycle complet que Tennoaga utilisait régulièrement pour la préparation de ses médicaments). Par la distribution de nourriture, un transfert s'opère : l'enfant est amené à se séparer de son génie (son côté imprévisible), tout en se déchargeant de la maladie²⁹ qui risque de le faire mourir (c'est-à-dire retourner « à la terre », dans le monde des esprits invisibles).

Ce rite indique clairement la possibilité d'une intervention extérieure sur la santé de l'enfant, par l'intermédiaire de son prénom. Au-delà de son efficacité,

26. Les paroles de cette prière ne me sont pas connues.

27. Le poulet (*noaga*) est considéré ici au sens générique ; c'est l'espèce et non le sexe de l'animal ou son âge qui est déterminant dans *noaga*. En moore, le coq se dit *noraogo* et la poule *nopoko*. À noter également que le poulet apparaît comme un objet d'échange de première importance dans la société africaine. C'est le cadeau symbolique par excellence : cadeau de remerciement, de bienvenue, signe de respect. D'autre part, c'est un animal porteur de multiples significations qui lui viennent de son ambivalence : animal domestique, craintif et imprévisible, vivant à proximité des hommes, il ne se laisse pas facilement approcher ; un oiseau qui ne vole pas, dormant parfois dans les arbres, mais creusant la terre pour trouver sa nourriture... L'aspect très varié de son plumage est également signifiant et donne prétexte à des interprétations. Le coq blanc est signe de bonnes relations et de bienvenue, le rouge peut indiquer la transgression, le noir l'intensité des sentiments, etc. (Pasquier, 1975, p. 669-698).

28. La terre (*tenga*) étant également considérée comme une puissance ou divinité nourricière et protectrice dans la spiritualité moaga.

29. Le témoignage ne nous dit pas de quelle maladie il s'agit, mais seulement qu'elle met en danger la vie de l'enfant.

avérée ou supposée, il montre que la santé, l'équilibre mental, la guérison ont affaire avec la parole, le langage et la socialisation. On ne naît pas homme, on le devient, disent les Moose (Badini, 1994, p. 79). C'est à travers son prénom que l'enfant va pouvoir « s'intégrer dans le monde des vivants de nature humaine » (Houis, 1963, p. 25). L'individu vit, se construit, se structure, se développe en trouvant sa place parmi les hommes au prix d'un transfert symbolique qui le fait entrer dans un système de codes (culturels, sociaux) et de signes (noms, mots de la langue).

La tradition ancestrale nous entraîne ici dans un mode de pensée où l'homme, puissance venue du monde invisible des génies, se socialise par l'intermédiaire du langage (constitué de signes, de symboles, de règles) et de la parole (capable d'ordonner, de créer, de conjurer). Elle montre en même temps l'importance de la participation dans le rite thérapeutique (l'enfant nourrissant l'animal, puis le frappant) et celle du sacrifice par lequel l'animal est tué et le mal chassé.

L'autre grand courant d'influence dans lequel s'inscrit la pensée thérapeutique de Tennoaga Pidaroapa est sans doute la science talismanique des marabouts ouest-africains (Gibbal, 1984, Lory, 1993), qu'il découvre dans les années 1920, presque en même temps que le spiritisme³⁰. C'est à son retour de France, où il s'en est allé tel un psychopompe rapporter les affaires personnelles de son patron défunt, que Tennoaga part à la rencontre d'un maître coranique à Gao, qui l'initiera à l'art talismanique (*at-tilasmât*). Les recettes magiques des marabouts (versets coraniques, prières, carrés magiques), lointain héritage d'Al-Bûnî et d'Al-Ghazâlî (Hamès, 1993), ne forment pas, bien entendu, un savoir homogène (Bazin, 1988), mais elles n'en restent pas moins le produit d'une « tradition séculaire » véhiculée par ou en marge de l'Islam en Afrique subsaharienne. Certaines notions popularisées ou transmises de maître à élève par les marabouts s'inspirent des prescriptions des savants arabes de l'Antiquité, comme le médecin et philosophe Ibn Sinâ (Avicenne), qui a lui-même hérité d'Hippocrate de Cos et d'autres savants grecs comme Anaximène, Pythagore, Empédocle ou Galien. Le discours de Tennoaga Pidaroapa n'est pas sans rappeler, par exemple, celui d'Alcmeon de Croton, en 500 av. J.-C., pour qui la santé est la recherche d'un équilibre physique (Jahier et Nourreddine, 1956, p. 6). Ibn Sinâ, aux vers 39 et 40 de l'*Urgûza* ou *Poème de la médecine*, précise que : « Tout homme dont les qualités ne sont pas équilibrées et l'inclinent vers un extrême n'est pas pour cela dépourvu des autres, mais elles ne sont pas en proportion comparables » (*ibid.*, p. 13). Dans le même texte, au vers 24, Ibn Sinâ réaffirme les principes d'Hippocrate de Cos : « L'opinion d'Hippocrate au sujet des éléments est exacte : il en est quatre : eau, feu, terre, air » (*ibid.*, p. 12).

30. Lors de nos conversations, Tennoaga Pidaroapa avait émis des réserves quant à la validité des expériences spirites et, plus généralement, la pertinence de converser, par l'intermédiaire d'un médium, avec les esprits des défunts. Il s'était donc distancé du spiritisme car, d'après lui, ces esprits doivent plutôt être évités ou conjurés en raison de l'influence négative qu'ils peuvent avoir sur la santé des vivants.

On ne retrouve pas chez Tennoaga ni, à ma connaissance, chez d'autres thérapeutes du Burkina, une « théorie des quatre humeurs ». Cependant, dans la conception traditionnelle du corps humain chez les Moose, le sang et la bile jouent un rôle essentiel (Poulet, 1970). C'est dans le foie et la bile (*yam*) que se logent la volonté, la « force vitale », l'intelligence de l'individu. Quant au sang (*ziim*), il est la représentation même de la vie. Sa présence et son action sont liées aux relations familiales, à la sexualité, au sacré.

D'autre part, quand Tennoaga Pidaroapa fait référence à des phénomènes liés au milieu de vie, à l'alimentation, à l'air, aux activités ou aux relations, il n'est pas loin des principes énoncés par Ibn Sîna et Hippocrate, qui voient tous deux la médecine comme une recherche d'équilibre et une « diététique » (Hippocrate de Cos, 1994, p. 163, Jahier et Noureddine, 1956, p. 22-23).

On ne saurait cependant ignorer que l'on se trouve ici dans la continuité de plusieurs médecines dites « hermétiques », qui font de l'organisme un « microcosme » conçu comme une réplique fidèle et un accomplissement du « macrocosme » (nature, milieu, cosmos), principe que l'on retrouve en Asie dans les médecines ayurvédique, tibétaine ou chinoise, et en Occident, dans l'alchimie ou l'anthroposophie.

Tennoaga aura peut-être intégré des éléments de traditions orientales à travers la science talismanique évoquée plus haut, qui fait lien entre l'Orient et l'Afrique. Lors de nos conversations, j'ai constaté que le guérisseur portait une attention particulière au bouddhisme. Après la mort de Tennoaga, j'eus la confirmation de cet intérêt, en découvrant dans sa malle un texte datant des années 1960, intitulé « Découverte de Cakya-Mouni ». Le terme *Cakya-Mouni* réfère très probablement à *Śākyamuni*, c'est-à-dire au bouddha historique tel qu'il est dénommé dans la tradition bouddhiste *Mahāyāna* (« Grand Véhicule³¹ »). Le texte commençait par cette phrase : « Répandez le bonheur autour de vous, faite connaître *Cakya-Mouni* mais tenez secret ce rituel réservé à ses seuls adeptes initiés. »

Suivait une suite de recommandations liées à la pratique de ce rituel, où il était notamment question d'une statuette qui devait être posée sur un morceau de papier jaune. Il fallait y mettre l'objet le soir, en l'orientant vers le nord. Pour entretenir son magnétisme, le pratiquant devait tenir l'objet dans sa main droite (main gauche pour les femmes), trois jours de suite, en période de lune décroissante. Le rite consistait ensuite à tracer un cercle sur un morceau de papier jaune d'or, à l'intérieur duquel on devait inscrire son souhait, puis se concentrer en le répétant trois fois de suite, toujours face au nord. Diverses attitudes étaient également présentées, en fonction de demandes particulières : « Amour – attitude de la méditation ; Affaires –

31. Cette école bouddhique est divisée en ordres multiples que l'on retrouve dans l'aire de culture tibétaine (Tibet, Inde himalayenne, Népal, Bhoutan, Mongolie, etc.), ainsi qu'au Japon, en Corée ou encore au Vietnam (Cornu, 2001).

attitude de la connaissance ; Argent – attitude de la sollicitation ; Bonheur – attitude du « nirvana³² » ; Pour écarter les difficultés – attitude de l'apaisement. »

Renseignement pris dans son entourage, j'appris que Tennoaga avait autrefois commandé la statuette de Cakya-Mouni, dont il était question dans le document, mais qu'il l'avait aussitôt renvoyée à l'expéditeur. Il aurait cependant poursuivi la pratique d'un rituel similaire à celui qui était décrit dans le texte. Son neveu me raconta avoir surpris plusieurs fois Tennoaga en train de « prier » dans sa maison, fixant une petite bougie rouge allumée devant lui, bougie dont je retrouvai un morceau dans la malle après sa mort. Faisait-elle partie du rituel Cakya-Mouni ou d'une autre forme de méditation ? Tennoaga ne m'en a jamais fait part et il est mort en emportant son secret. Les exercices de concentration et de visualisation se trouvent cependant dans certains textes bouddhistes :

Ainsi le religieux fixe son regard sur un objet représentant l'élément ou la couleur choisis, un disque de terre ou un bol d'eau, une chose bleue ou jaune, par exemple, et concentre sa pensée sur cette vision jusqu'à ce que cette dernière subsiste clairement lorsqu'il ferme les yeux ou les détourne (Bareau, 1996, p. 101).

Tennoaga Pidaroapa accorde une grande importance à la parole, signe et vecteur de bonne ou de mauvaise conduite, qui se retrouve dans l'énoncé mis en exergue au début de cette section : « tout ce que fait l'homme sort de sa bouche. » Il y souligne ainsi la capacité qu'a l'homme de faire et de défaire les choses, d'agir pour le bien ou pour le mal, de créer ou de détruire par l'usage des mots. Cette affirmation ne porte en elle-même aucun jugement de valeur : la « bouche », qui est par ailleurs symbole de pouvoir chez les Moose, est l'instrument par lequel se réalise l'action humaine, qu'elle soit bonne ou mauvaise.

Ici se profile l'ambivalence du personnage et de son discours. Alors que, sur le plan thérapeutique et moral, Tennoaga Pidaroapa prône l'équilibre et la retenue, son expérience de vie et sa personnalité évoquent la prise de risque, la rupture et la transgression. « Faire le bien ou faire le mal, cela revient au même », conclura-t-il de manière paradoxale vers la fin de sa vie. Non pas pour dire que le bien et le mal n'existent pas, mais pour signifier que faire le bien n'amène pas forcément le bien en retour et *vice versa*. Au terme de l'existence particulièrement longue et mouvementée qu'il a menée, il n'est pas étonnant que le vieil homme déclare qu'en ce bas monde rien n'est jamais sûr ni déterminé et, quoi qu'on fasse, il y a toujours quelque chose qui nous échappe.

32. Le nirvana (*nirvāna*) est un terme sanskrit qui désigne l'extinction, c'est-à-dire la fin de l'existence cyclique dans le *samsāra* (cycle des existences conditionnées ou « cycle des renaissances »). Or, dans le bouddhisme, chaque être maintenu dans le *samsāra* est considéré comme en état de souffrance. Ce que l'on entend alors par « attitude du nirvana » vise à obtenir l'état d'extinction, c'est-à-dire la suppression totale et complète de la souffrance (je remercie Laurent Pordié pour les précieuses indications qu'il m'a données sur ces questions).

Loin de s'être laissé enfermer dans un mode de pensée figé, Tennoaga Pidaroapa est donc parvenu à intégrer des conceptions philosophiques, morales et thérapeutiques très différentes et parfois contradictoires : tradition ancestrale africaine, connaissance talismanique, médecine pasteurienne, philosophies orientales ou holistiques. Le guérisseur semble trouver un chemin au milieu de ces multiples influences qui ont marqué l'histoire coloniale et postcoloniale de l'Afrique. Cette pensée ouverte³³ sur la nouveauté et les apports extérieurs suppose en contrepartie un constant effort de recomposition du savoir et de ses acquis, une réappropriation et une réinterprétation de la réalité et des principes issus de systèmes de représentation multiples venus s'ajouter les uns aux autres.

L'intérêt dont fait preuve Tennoaga Pidaroapa, tout au long de sa vie, pour la médecine, la spiritualité, la magie, l'ésotérisme, est certainement l'expression d'une quête, certes hésitante mais résolue, pour comprendre les mystères de l'existence, accéder à une connaissance globale de l'homme, mais aussi manier des techniques concrètes nécessaires à l'exercice de son art. Celle-ci n'est pas forcément gratuite si on la met en perspective avec les ambitions personnelles du guérisseur et sa quête de pouvoir.

En guise de conclusion

« L'homme est une puissance. »

Tennoaga Pidaroapa me raconta un jour cette histoire qu'il tenait, je crois, de l'époque où il naviguait sur le paquebot *Banfora* entre Marseille et Pointe-Noire : « Autrefois des hommes étaient partis sur l'océan à la recherche de nouvelles terres, mais, ayant dépassé une certaine limite, une sorte de ligne invisible au milieu des mers, ils ne purent plus revenir en arrière et furent obligés de continuer leur voyage vers l'inconnu, sans espoir de retour. » Cette aventure pourrait être celle du prince malien Abou Bakary II, qui, selon la légende, serait parti aux environs du xiv^e siècle des côtes du Sénégal avec deux mille pirogues, pour traverser l'océan en direction de l'ouest. Il aurait disparu sans laisser de trace (Loude, 1994). Abou Bakary II est-il parvenu jusqu'aux rivages de ce qui est aujourd'hui l'Amérique centrale ou l'Amérique du Sud ? A-t-il été englouti par les eaux avec ses deux mille pirogues ? La légende ne le dit pas et ne retient que le fait de l'anéantissement de sa flotte et sa disparition.

33. En référence à l'opposition que fait Robin Horton entre pensées « moderne » et « traditionnelle », qui s'estompe ici d'elle-même : « Dans les cultures traditionnelles, il n'y a aucune conscience de savoirs alternatifs au système théorique établi tandis que dans les cultures à orientation scientifique, la conscience de savoirs alternatifs est très vive », écrit-il faussement (1990, p. 55).

Il y a dans l'histoire racontée par Tennoaga Pidaroapa, comme dans la légende d'Abou Bakary II, une sorte d'allégorie, une leçon qui nous rappelle que des limites existent à l'aventure humaine, à la quête du savoir, du pouvoir ou de l'inconnu. Tennoaga, l'homme qui n'a cessé de voyager et d'expérimenter le monde durant son existence, en allant parfois à l'encontre de l'ordre établi et des conventions sociales, qui s'est allié aux forces invisibles pour s'engager dans les entreprises les plus risquées, lui, l'homme intrépide, l'aventurier³⁴, veut nous avertir d'un danger : celui d'aller trop loin, d'accomplir le voyage du non-retour et de se perdre dans l'océan de la vie et de la connaissance. C'est une idée à peu près identique que l'on retrouve chez l'exégète soufi Ibn Arabî, lorsqu'il évoque les « saints ennemis de Dieu » qui ont préféré la fuite dans le désert ou l'extase mystique et qui errent « saisis de vertige [...] dans la Majesté divine », au milieu d'un « océan sans rivage » (Chodkiewicz, 1992, p. 74).

Dans la pharmacopée de Tennoaga Pidaroapa se trouvent précisément des objets ou des produits que lui-même appelait « médicaments », censés pouvoir intervenir sur la chance, le destin, transcender l'être humain, le protéger ou en faire un surhomme. Selon les principes de la science talismanique, ces amulettes posséderaient en elles une parcelle de puissance divine (Hamès, 1993), inscrite dans les versets coraniques, les nombres sacrés ou les carrés magiques. Celui qui les détient acquiert la *baraka*³⁵ et en retire un sentiment de supériorité, voire d'invincibilité. Posséder un de ces talismans, c'est avoir entre ses mains une arme redoutable qui projette l'individu dans un univers où tout devient possible, où la norme n'existe plus, où les limites humaines sont repoussées, où les équilibres sont bouleversés. Ces « médicaments³⁶ » ont donc bien quelque chose à voir avec la santé au sens large, telle qu'elle est proposée par Tennoaga. Ils peuvent avoir une incidence sur le cours de la vie, influencer sur le mental de l'homme, son individualité, son rapport à l'autre. La maladie, ou l'accident, écrit justement Marc Augé, est la « forme élémentaire de l'événement » (1986, p. 35). Porteuse de sens, elle est souvent associée à une faute, à la transgression d'un interdit, à un écart vis-à-vis de la norme. Si cela est vrai pour la maladie et l'accident, ce doit l'être tout autant pour le malheur, la malchance, l'échec et, à l'inverse, pour la guérison, la réussite, la puissance.

34. Un terme moore définit ce type de personnage : *gāndaogo*, c'est-à-dire le « libre-penseur », celui qui n'a pas peur d'aller à l'encontre des conventions, qui fait ce qu'il veut. Le *gāndaogo* est tantôt loué pour sa bravoure, tantôt blâmé pour son côté canaille.

35. *Baraka* ou principe sacré accordé généralement aux saints de l'islam, qui s'est généralisé pour devenir un synonyme de « chance », « puissance », « supériorité » ou « qualité » attribuée à certains personnages d'exception.

36. Certains guérisseurs-tradipraticiens africains renoncent aujourd'hui à proposer ce type de « médicaments » pour des raisons éthiques, mais également en raison des pressions politiques, institutionnelles (collaboration avec la médecine hospitalière) ou religieuses (fondamentalisme islamique, christianisme, etc.) qui s'exercent sur eux.

La pensée médicale et philosophique de Tennoaga Pidaroapa suggère que chacun peut aller au-delà des limites biologiques, sociales ou morales, imposées à sa naissance, qu'il peut agir sur elles : « l'homme est une puissance », dit-il. Cela suppose qu'il peut agir sur son destin, mais qu'il en porte en même temps la responsabilité.

L'itinéraire personnel de Tennoaga Pidaroapa, sa quête de pouvoir et de connaissance, ses engagements, ses hésitations, ses échecs et ses renoncements n'expriment-ils pas tout simplement cette liberté qui est donnée à l'homme d'agir sur sa destinée en même temps que sa difficulté à la maîtriser ? L'époque qu'il a traversée (colonisation, guerres, révolutions) est marquée par le chaos et l'indétermination. La multiplication des influences extérieures paraît elle-même plus favorable à la contradiction et au doute qu'aux certitudes bien ancrées. Dans ce contexte, le discours du guérisseur parvient tout de même à susciter une impression de cohérence. Face au drame et à la confusion de l'existence, cet homme a accompli les efforts de recomposition nécessaires pour redonner sens aux événements. Il a puisé dans la richesse de son expérience personnelle les éléments qui lui ont permis d'établir le lien entre les nombreux et différents registres qui alimentent sa connaissance.

Références bibliographiques

- AUGÉ Marc, 1975, « La logique du malheur (pouvoir et croyances à la sorcellerie) », *Théorie des pouvoirs et idéologie. Études de cas en Côte-d'Ivoire*, Paris, Hermann, p. 85-115.
- 1986, « Ordre biologique, ordre social. La maladie forme élémentaire de l'événement », dans Marc Augé et Claudine Herzlich (eds.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1986, p. 35-91.
- BÂ Amadou Hampaté, 1992 [1973], *L'étrange destin de Wangrin ou Les Roueries d'un interprète africain*, Paris, Union générale d'édition.
- BADINI Amadé, 1994, *Naître et grandir chez les Moosé traditionnels*, Paris-Ouagadougou, Sepia-ADDB.
- BAREAU André, 1996, *La voix du Bouddha*, Paris, Philippe Lebaud Éditeur-Éditions du Félin.
- BASTIEN Christine, 1988, *Folies, mythes et magie d'Afrique noire. Propos des guérisseurs du Mali*, Paris, L'Harmattan.
- BAZIN Jean, 1988, « Préface », dans Christine BASTIEN, p. 5-10.
- BICABA Abel, 1983, *Intégration des médecines traditionnelle et occidentale. Approche possible dans le département de la Volta noire (République de Haute-Volta)*, thèse de doctorat, École supérieure des sciences de la santé, Ouagadougou.
- BIERI Arnaud, FROIDEVAUX Sylvain, 2010, « Dieu, le président et le wak. À propos de certains phénomènes "magico-religieux" au Burkina Faso », dans Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchetti (eds.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire. Le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, p. 67-83.

- CHODKIEWICZ Michel, 1992, *Un océan sans rivage. Ibn Arabi, le Livre et la Loi*, Paris, Seuil.
- CORNU Philippe, 2001, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil.
- DAMIBA François-Xavier, 1992, *Essayer la folie pour voir. Risque et prudence des Moose*, thèse de doctorat, Université de Paris-V.
- DE HEUSCH Luc, 1987, *Écrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- DIM DELOBOSOM Antoine, 1933, *L'empire du Mogho-Naba. Coutumes des Mossi de la Haute-Volta*, Paris, Domat-Montchrestien.
- FAINZANG Sylvie, 1986, *L'intérieur des choses. Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*, Paris, L'Harmattan.
- FROIDEVAUX Sylvain, 1997, « Les tradipraticiens du Burkina s'organisent », *Med in Switzerland*, 26, p. 8-11.
- 2001, *La connaissance, entre pouvoir et transgression. Rencontre avec un Nakombga dans l'Afrique du XX^e siècle*, thèse de doctorat, Faculté des sciences sociales et politiques, Université de Lausanne.
- GIBBAL Jean-Marie, 1984, *Guérisseurs et magiciens du Sabel*, Paris, Métailié.
- HAMÈS Constant, 1993, « Entre recette magique d'Al-Bûnî et prière islamique d'Al-Ghazali. Textes talismaniques d'Afrique occidentale », *Fétiches II. Puissance des objets, charme des mots. Systèmes de pensée en Afrique noire*, 12, p. 187-223.
- HIPPOCRATE DE COS, 1994, *De l'art médical*, trad. par Émile Littré. Textes présentés, commentés et annotés par Danielle Gourevitch, avec une introduction par Danielle Gourevitch, Mirko Grmek et Pierre Pellegrin, Paris, Librairie générale de France.
- HORTON Robin, 1990, « La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale », *Les Cahiers de l'IUED*, 19, p. 45-67 [texte original: « African traditional thought and Western science », *Africa*, 37, 1967].
- HOUS Maurice, 1963, *Les noms individuels chez les Mosi*, Dakar, Institut français d'Afrique noire.
- IZARD Michel, 1979, « Transgression, transversalité, errance », dans Michel Iazard et Pierre Smith (eds.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, p. 239-306.
- 1992, *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain: État, société, destin individuel*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- JAHIER Henri, NOUREDDINE Abdelkadder (eds.), 1956, *Avicenne, Poème de la médecine*, texte arabe, trad. française, trad. latine du XIII^e siècle, avec une introduction, des notes et un index, Paris, Les Belles Lettres.
- KABORÉ G. Victor, 1966, *Organisation politique traditionnelle et évolution politique des Mossi de Ouagadougou*, Paris-Ouagadougou, Recherches voltaïques.
- LALLEMAND Suzanne, 1978, « Le bébé-ancêtre Mossi », *Système de signes*, Paris, Hermann, p. 306-316.
- LORY Pierre, 1993, « Verbe coranique et magie en terre d'Islam », *Fétiches II. Puissance des objets, charme des mots: Système de pensée en Afrique noire*, 12, p. 173-185.
- LOUDE Jean-Yves, 1994, *Le roi d'Afrique et la reine mer*, Arles, Actes Sud.
- MESLIN Michel (ed.), 1990, *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Cerf.
- MOURALIS Bernard, 1993, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris-Dakar, Présence africaine.

- PASQUIER Abel, 1975, «Interprétation symbolique d'un conte mosi», *Cahiers d'études africaines*, 15 (60), p. 669-698, en ligne : www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1975_num_15_60_3366 (consulté en novembre 2012).
- POULET Étienne, 1970, *Contribution à l'étude des composantes de la personne humaine chez les Mossi*, thèse de doctorat, Université de Clermont-Ferrand.
- ROSNY Éric de, 1981, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon.
- SURGY Albert de, 1995, *La voie des fétiches. Essai sur le fondement théorique et la perspective mystique des pratiques des féticheurs*, Paris, L'Harmattan.
- THOMAS Louis-Vincent, LUNEAU René, 1995, *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan.
- THOMAS Louis-Vincent, 1996, «L'âme et les rituels mortuaires africains», *Cahiers de l'imaginaire*, 12, Paris, L'Harmattan, p. 12-33.
- TIENDREBEOGO Yamba, PAGEARD Robert, 1974, «Génies de la nature en pays mossi : kikirse, bombana et arbres hantés», *Notes et documents voltaïques*, 7 (4), p. 31-36.