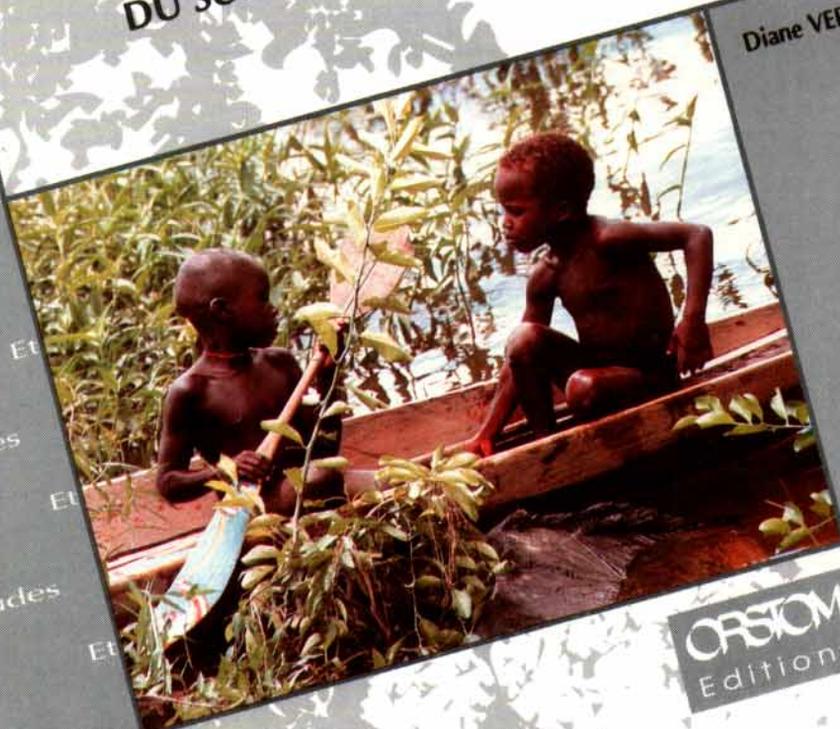




**LES REPRÉSENTATIONS DU CORPS
CHEZ LES NOIRS MARRONS NDJUKA
DU SURINAM ET DE LA GUYANE FRANÇAISE**

Diane VERNON



CRISTOM
Editions

**LES REPRÉSENTATIONS DU CORPS
CHEZ LES NOIRS MARRONS NDJUKA
DU SURINAM ET DE LA GUYANE FRANÇAISE**

Diane VERNON

**LES REPRÉSENTATIONS DU CORPS
CHEZ LES NOIRS MARRONS NDJUKA
DU SURINAM ET DE LA GUYANE FRANÇAISE**

Editions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

Collection **ÉTUDES et THÈSES**

PARIS 1992

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

REMERCIEMENTS

Les recherches ethno-médicales qui ont fourni le matériel de la présente publication ont été conduites par des missions ethnographiques en territoire tribal ndjuka, sur les fleuves Tapanahoni et Lawa, de mai à septembre 1984, de mai à septembre 1985, de juin à septembre 1986, et à Saint-Laurent du Maroni en juillet 1988. Elles ont été réalisées par l'auteur dans le cadre du programme d'études multidisciplinaires intitulé : « Système de Santé Moderne et Pratiques Traditionnelles de Santé chez les Noirs Marrons de Guyane et du Surinam », encadré par l'unité de recherche 7 du département « Santé » de l'Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération — mieux connu sous le nom d'ORSTOM — à Cayenne, et financées par la Mission du Patrimoine Ethnologique (Ministère de la Culture et de la Communication, convention n° 458) et par la CORDET (Ministère de la Recherche et de l'Enseignement Supérieur, convention n° 431). Je voudrais exprimer ma gratitude à ces organismes pour le rôle essentiel qu'ils ont joué en rendant cette étude possible.

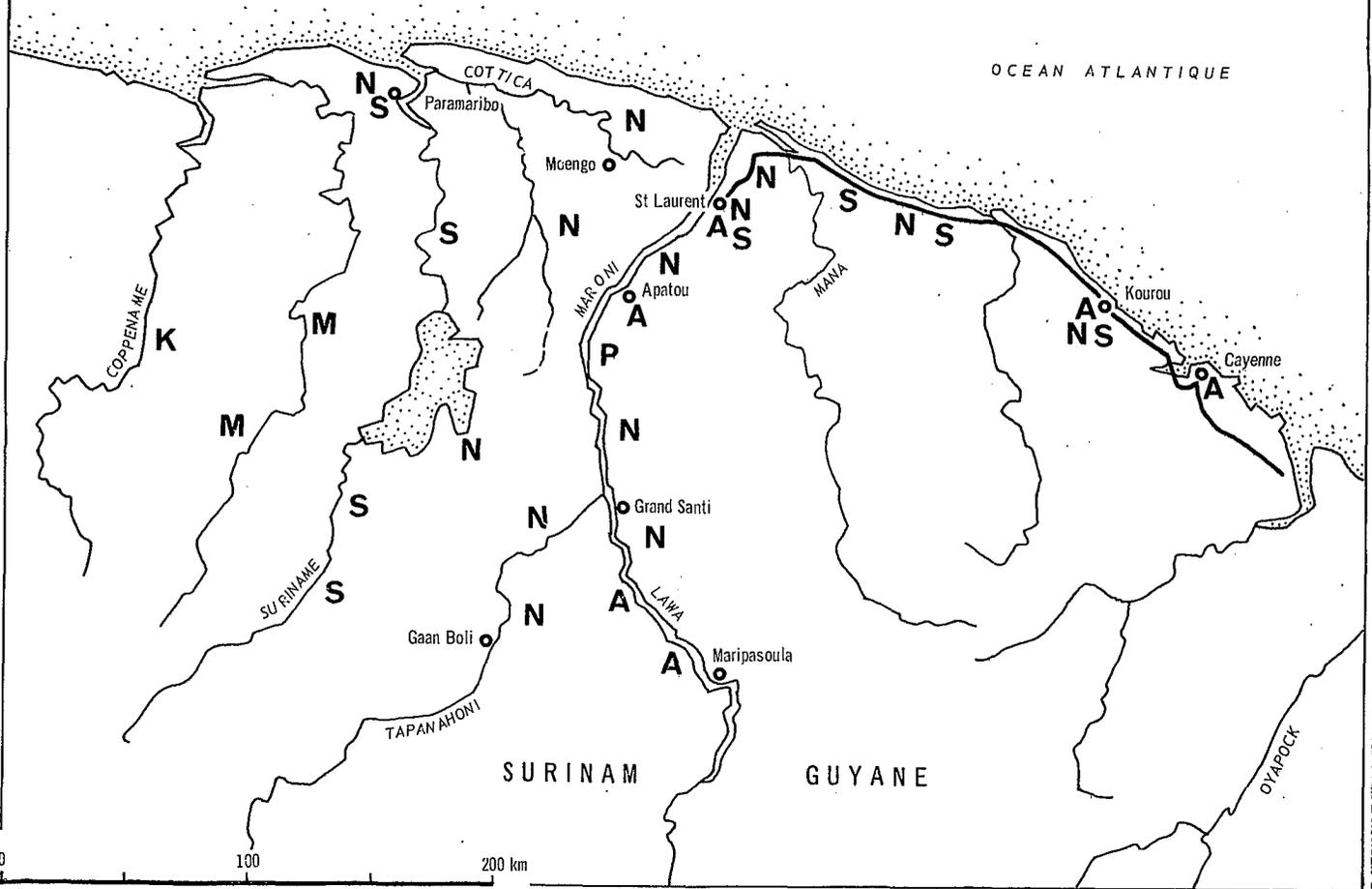
Mes plus profonds remerciements vont aux Ndjuka eux-mêmes, et en particulier aux villageois de Tabiki qui, tantôt comme patients, tantôt en tant que soignants, m'ont livré un aperçu de leur système de santé. Si l'idéologie des ancêtres et les problèmes du vécu social ndjuka m'empêchent de citer les noms des informateurs les plus importants, j'espère qu'à l'écoute d'un message silencieux, ils se reconnaîtront ici et accepteront l'expression de ma gratitude et de mon amitié. *U poti duzu gaan taangi.*

De même, de très nombreuses personnes — du personnel du Centre ORSTOM de Cayenne, des praticiens et soignants actuels du dispensaire de Grand Santi et du Centre Hospitalier Bouron de Saint-Laurent, des praticiens actuels et anciens du dispensaire de Stoelmanseiland et du Diakonnessenhuis à Paramaribo — ont facilité ces recherches par des contributions et assistances de tous genres. J'espère que cette esquisse aura valeur d'hommage à leur générosité.

Je voudrais enfin remercier en particulier quelques personnes qui ont joué un rôle prépondérant pour la recherche et pour la rédaction de ce travail : ma gratitude à Marc Augé qui a accepté la responsabilité scientifique de ce projet, à Michel Sauvain qui a porté sur le terrain une grande partie du poids de sa réalisation, à Daniel de Coppet dont les critiques d'un premier jet ont déterminé la forme du présent travail, à Françoise Grenand dont l'assistance a été déterminante pour la rédaction du lexique, à Marie-José Jolivet pour ses restructurations et ses nombreuses corrections, et à Françoise Vergneault-Belmont pour son assistance dans la réalisation de la carte.

IMPLANTATION AU SURINAM ET EN GUYANE FRANÇAISE DES ETHNIES NOIRES MARRONNES

Aluku (K), Kwinti (K), Matawai (M), Ndjuka (N), Paramaka (P), Saramaka (S)



Les représentations du corps chez les Noirs Marrons Ndjuka

Source : Times Atlas

INTRODUCTION

Les Noirs Marrons Ndjuka

Forte de plus de 22 000 personnes, la grande ethnie des Noirs Marrons Ndjuka s'étend, sous forme de villages claniques et d'habitations familiales, le long des berges du Maroni et du Lawa^[1], en Guyane française, ainsi que sur les bords du Tapanahoni, du Cottica et du Tempati, au Surinam. Traditionnellement, ses membres — en particulier les hommes — se rendaient individuellement dans les villes de Guyane et du Surinam, en quête de travail, d'emplètes ou de soins médicaux, pour remonter ensuite dans les bois. Ainsi décrivaient-ils de continuels mouvements de va-et-vient, rythmés par le calendrier agricole et rituel. À partir du XIX^e siècle, leurs séjours et leurs implantations à court terme hors du pays ancestral — le Tapanahoni, appelé *Ndjuka Liba*, « Fleuve Ndjuka » — ont donné lieu au développement de communautés villageoises prenant possession des axes fluviaux et des *criques*^[2] comme ceux de la région du Cottica, au Surinam.

La seconde moitié du XX^e siècle a vu une émigration importante vers les villes côtières des deux Guyanes et l'apparition de résidences et d'abattis en bordure des nouvelles routes qui les reliaient. À la veille de l'indépendance du Surinam, en 1975, plus d'un millier de Noirs Marrons figuraient parmi les Surinamiens ayant émigré aux Pays-Bas à la recherche d'emplois et d'avantages sociaux. Au lieu de se fondre dans la population néerlandaise, ils y ont maintenu, par leurs pratiques rituelles et thérapeutiques, une très forte identité culturelle. Celle-ci trouva son expression politique en 1986, lorsqu'émergea, chez les Ndjuka du

[1] Le Lawa est un formateur du Maroni.

[2] Nom donné dans ces régions aux petits cours d'eau.

Cottica, une opposition armée au régime militaire de Desi Bouterse qui avait pris le pouvoir au Surinam. Depuis, le massacre de la population civile ndjuka par l'armée régulière surinamienne et les conflits qui ont bouleversé l'ordre social et économique des ethnies marronnes ont poussé 10 000 Noirs Marrons — en particulier des Ndjuka et des Paramaka habitant les îles et les berges surinamiennes du Bas-Maroni, les villes d'Albina et de Mœngo avec leurs environs, ainsi que les rives du fleuve Cottica — à chercher refuge du côté français. Environ 5 000 Ndjuka se trouvent encore rassemblés dans des camps, entre Saint-Laurent et la Mana, au moment de la rédaction de cette étude. Pour eux, comme pour la petite tribu des Paramaka, déplacée elle aussi par les événements, l'appartenance à la République du Surinam ou à la Guyane française reste une question importante pour l'avenir.

*
* *

La nation ndjuka est l'une des plus grandes des six sociétés tribales (Ndjuka, Saramaka, Aluku, Paramaka, Matawai, Kwinti) collectivement connues sous les termes génériques de « Noirs Marrons », « Nègres Marrons » et « Noirs Réfugiés » en français, de « Bos Negers » en néerlandais, de « Bush Negroes » ou « Maroons » en anglais, et de « Busi Nengee »^[1] en ndjuka. Cas d'espèce, ces formations sont l'œuvre d'esclaves africains qui, marquant ainsi leur opposition désespérée à l'esclavage, se sont enfuis des plantations surinamiennes, au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, et ont constitué de nouvelles sociétés lignagères dont les cultures sont encore vivaces et les populations en pleine expansion démographique.

[1] La manière d'écrire ce mot varie selon le code de transcription choisi — qui est ici inspiré du hollandais, où le "s" est chuinté. On peut également rencontrer les formes de « Bushi Nenge », voire « Bouchi Nenge ».

Entre 1685 et 1712 pour les Saramaka et les Matawai (R. Price, 1983), de 1712 à 1760 pour les Ndjuka, (Wolbers, 1854) et de 1760 à 1790 pour la plupart des Kwinti, des Paramaka et des Aluku (R. Price, 1976), les ancêtres fondateurs de ces groupes ont en effet réussi à marronner — individuellement ou par petits groupes — et à se constituer en bandes de hors-la-loi dans le sanctuaire de la forêt, le long des fleuves Surinam, Tempati, Commewijne et Maroni. Des combats armés les ont opposés aux milices coloniales qui les poursuivaient et qu'ils ont repoussés. Ils ont fondé des villages clandestins et mis sur pied de petites économies de subsistance qui associaient horticulture, chasse et pêche, alors que par des raids réguliers sur les plantations, ils se procuraient des articles manufacturés (armes, outils et autres objets en métal, tissus, etc.) et de nouvelles recrues, en particulier des femmes (Price, 1973 ; Lenoir, 1974).

Devant leur nombre croissant et l'encouragement au marronnage que représentait l'accueil qu'ils réservaient aux esclaves venus les rejoindre, devant l'impact économique et psychologique de leurs déprédations sur les planteurs et leurs financiers hollandais, le gouvernement du Surinam s'est vu contraint de signer avec ces rebelles, à partir de 1760, des traités de paix qui accordaient désormais aux Ndjuka, aux Saramaka et aux Matawai un statut légal, dans les bois surinamiens.

Jouissant, depuis, d'une très grande autonomie à l'intérieur d'une aire géographique pratiquement incontestée, ces sociétés ont pu, pendant près de trois siècles, élaborer librement un schéma culturel qui avait déjà été amorcé dans les factoreries, en Afrique, et dans les cales des navires de traite (Mintz et Price, 1976), puis enrichi dans les plantations de canne à sucre, sous le joug de l'esclavage. Les bases socio-économiques, religieuses et linguistiques

qu'avaient forgées les communautés esclaves du Surinam représentaient une synthèse originale d'apports culturels amérindiens, africains, européens (portugais, anglais et néerlandais), et judaïques. Le projet socio-cosmologique par lequel les esclaves ordonnaient leur univers, les Marrons l'ont emporté avec eux dans leur fuite et l'ont élaboré à travers leurs histoires spécifiques en autant de versions ethniques distinctes. Les six sociétés marronnes se ressemblent entre elles et se distinguent de celle des Créoles surinamiens notamment par leurs versions particulières du modèle culturel primitif, par leur structure — tribale, clanique et matrilineaire — et par leur économie de subsistance fondée sur un modèle amérindien adapté à l'univers de la forêt équatoriale et des grands fleuves accidentés. La politique surinamienne des XVII^e et XVIII^e siècles avait cherché à perpétuer le système des plantations en renforçant l'opposition culturelle entre les colons blancs et les esclaves (van Lier, 1971 ; Voorhoeve et Lichtveld, 1975). Ainsi, sur la côte surinamienne, au lieu de pousser les Africains à assimiler de plus en plus de valeurs occidentales, on favorisa au contraire le maintien de la culture esclave originelle, jusqu'à l'émancipation. C'est pourquoi, dans ce pays, les Noirs Marrons partagent avec les Créoles — ou descendants des esclaves émancipés — assez de conceptions et de pratiques pour que l'on puisse considérer toutes ces formations sociales comme appartenant à un grand ensemble culturel afro-surinamien.

Cette parenté culturelle facilite encore actuellement les échanges entre ces communautés afro-surinamiennes en particulier autour des problèmes de santé. À l'intérieur de l'univers marron, une dichotomie culturelle se dessine entre les tribus du centre — Saramaka et Matawai — de formation plus ancienne, et celles de l'est — Ndjuka, Paramaka et Aluku — qui se sont constituées au XVIII^e

siècle. Une étude comparative des systèmes médicaux des tribus Ndjuka, Saramaka et Aluku, actuellement en cours sous l'auspice de l'ORSTOM, devrait bientôt faire valoir leur parenté culturelle, en même temps que les particularités que chacune doit à son histoire propre.

Les sociétés marronnes du Surinam occupent une place particulière à l'extrémité socio-culturelle et historique d'un plus vaste ensemble culturel, celui des sociétés afro-caraïbes. Un examen de la littérature ethno-médicale concernant les sociétés afro-américaines montre la parenté des systèmes de santé des Noirs Marrons avec ceux de cette aire culturelle. En parcourant les descriptions des croyances et pratiques des communautés afro-américaines, de Haïti à Belize^[1], on retrouve un ensemble de traits communs à tous leurs modèles explicatifs et thérapeutiques :

1. Parmi les explications causales des affections, on note l'importance du froid : c'est l'élément dominant de l'opposition chaud-froid dans les Antilles et les ex-colonies françaises ; il est souvent associé aux gaz ou au vent, en particulier en Haïti, chez les Garifuna et chez les Marrons du Surinam. On trouve aussi les variations pathologiques du sang (épaissi, dilué, échauffé, sali, coagulé), le déplacement d'organes (dans la poitrine ou dans le ventre) dû à des traumatismes ou à une crise malade, une gamme d'affections dites « causées par des vers » qu'il ne s'agira pas forcément d'évacuer — l'alternative de les « dresser » venant prouver leur inhérente utilité pour le corps.

2. On peut noter aussi une différence d'interprétation entre les maladies ponctuelles, dites « maladies de Dieu »,

[1] Haïti : Métraux (1953), Farmer (1988) et Taverne (1989). Grenade : Mischel (1959). Guadeloupe : Bougerol (1983) et Benoit (1989). Sainte-Lucie : Verin (1963). Martinique : Revert (1977), Peeters (1979). Trinidad : Wong (1976). Guyane : Grenand, Moretti et Jacquemin (1987). Caraïbes noirs de Guatemala : Gonzalez (1963) ; de Belize : Staiano (1986). Rio de Janeiro : Loyola (1983). Amérique hispanique : Rubel (1982).

considérées comme naturelles et bénignes, et leur aggravation, leur nature chronique ou leur manifestation par des crises dramatiques pouvant recevoir des explications socio-cosmiques. Ces dernières font intervenir des esprits, les morts, la fuite du principe vital, ainsi que diverses formes de sorcellerie dont les plus courantes semblent être l'envoi d'un esprit de la forêt ou d'un fantôme trafiqué, et le mauvais œil.

3. On trouve encore la grande importance accordée au maintien de la santé, d'une part par des prophylaxies et d'autre part par des proscriptions — alimentaires, entre autres. Ces dernières peuvent relever ou bien d'un système d'explications mécanistes (comme pour le modèle des oppositions chaud-froid) ou bien de relations à des instances supérieures qui imposent des interdits.

4. Les thérapies de chacune de ces sociétés mettent en œuvre une phytopharmacologie exploitant des plantes cultivées autour des habitations, avec en plus, pour certaines, la cueillette rituelle de plantes de la forêt. L'emploi préférentiel ou valorisé paraît être une composition de plantes variées, dont les recettes varient selon les praticiens. Le mode d'administration le plus estimé est le bain, ce qui suggère des conceptions communes concernant le caractère poreux et conductible de l'épiderme.

5. Les soins sont l'œuvre à la fois de tout un chacun, par recours à des connaissances populaires transmises, et de spécialistes dont les traitements sont toujours honorés par des prestations rituelles.

Alors que, pris séparément, chacun de ces traits nous renvoie à des idées et à des pratiques repérables dans de nombreuses cultures africaines, amérindiennes, occidentales et sémites des siècles formateurs, leur association

systématique dans les sociétés afro-américaines est la marque héréditaire d'une sélection faite dans le contexte historique de l'esclavage. La récurrence de ces traits à travers la région caraïbe soulève des questions auxquelles on devra un jour répondre par une analyse comparative de leurs formations historiques spécifiques.

Le système de santé des Noirs Marrons Ndjuka

À la suite du premier syncrétisme culturel des connaissances amérindiennes, africaines, juives séfarades, anglaises et néerlandaises, élaboré dans la captivité et la servitude, les ancêtres des Noirs Marrons Ndjuka ont, par leur évasion, coupé court à l'apport des notions médicales de l'Occident qui ont continué d'informer la plupart des sociétés antillaises. Bâtissant le long des fleuves de la forêt une nation semi-autonome, ils ont développé une société holiste où le problème de l'affliction et de sa prise en charge sont au centre du dynamisme social.

Ce problème est à la fois le révélateur et le moteur des échanges qui réaffirment les liens entre les descendants, les morts et les esprits. Sur le corps conçu comme lieu de pénétration et de métamorphose, deux modèles explicatifs des états somatiques — l'un psycho-physiologique, l'autre socio-cosmique — se chevauchent et se complètent. La thérapie gomme l'apparente dichotomie de l'interprétation en rattachant toute son action à la vaste catégorie hétéroclite mais cohérente de l'*obia* où se côtoient dieux oraculaires, esprits de possession, rites, remèdes et charmes. Tout ce qui est *obia* jaillit de la conjonction de la connaissance-pouvoir des ancêtres avec les essences-puissances-esprits des bois, et entre en activité grâce à un paiement rituel, *paiman* — fait social total. Comme chacun se trouve à tout moment susceptible d'être l'objet des influences multiples

avec lesquelles lui et son groupe sont aux prises, comme tous les descendants des grands ancêtres participent de près ou de loin à quelque chose qui relève de la catégorie de l'*obia*, dans cette société, chacun assume en alternance le rôle de soignant et celui de soigné.

L'esquisse, ici présentée, des conceptions Ndjuka du corps n'est que l'avant-propos d'une étude complète de l'ensemble du système médical traditionnel de ce peuple. Elle ne s'intéresse ni au corps en fête, ni au corps pris dans son évolution de la naissance à la mort, ni aux corps accouplés dans des relations socio-reproductives — thèmes que je réserve à des publications ultérieures. Elle veut simplement évoquer le corps, avec ses forces et ses vulnérabilités, tel qu'il paraît se dégager implicitement de la façon dont la maladie se pense et s'explique. Le schéma qui suit ne correspond pas au discours du praticien ndjuka, pour qui un tel exposé représenterait sans doute une prétention provocante. Il est une synthèse de construction ethnologique, élaborée à partir d'une multitude d'informations recueillies dans des conversations avec patients, familles et praticiens et à travers les observations de plusieurs centaines de cas de maladies au long de huit séjours sur le terrain (entre 1977 et 1988).

CHAPITRE I

LES REPRÉSENTATIONS DU CORPS

À partir de la maladie

Les monographies ethno-médicales d'un grand nombre de sociétés traditionnelles ont relevé, dans les modèles explicatifs que ces cultures élaborent pour rendre compte d'une maladie, deux niveaux distincts de signification : d'une part, des explications « naturalistes », « mécanistes » ou « fonctionnelles » qui raisonnent en termes de fonctions et de dysfonctions corporelles, ainsi que d'atteinte par des maladies répertoriées ; d'autre part, la référence à un aspect relationnel en arrière-plan de la maladie — souvent désigné comme étant ses dimensions socio-cosmiques ou ses causes profondes.

Cette dualité est source d'embarras théorique dans la mesure où elle semble mieux refléter l'opposition occidentale entre corps et âme que la vue holiste des sociétés traditionnelles. L'examen des conceptions de la personne chez les Noirs Marrons Ndjuka du Surinam démontre que, dans cette société holiste, ces deux optiques représentent non pas des champs conceptuels hermétiques, mais des raisonnements complémentaires, déjà interdépendants dans la seule façon de penser chaque partie du corps humain. Ces deux registres s'affirment cependant distincts à l'ultime niveau d'unité sociale, dans la mesure où ils débouchent sur deux formes de groupe — l'un, *paansu*, (« souche » ou « semence ») est la progéniture issue du corps d'une personne, resserrée par une cohésion organique éphémère ; l'autre, *bee* (« ventre ») est le matrilignage, organisation sociale de tous les *paansu* qui, englobant en

un même ensemble les morts, les vivants et la descendance future, se projette dans l'éternité, comme un corps social à dimension cosmique.

*
* *

Dans chacune des cultures afro-caraïbes, se trouve en puissance, face à la maladie, une double logique souvent signalée par la distinction faite entre « maladies de Dieu », naturelles, et atteintes d'origine surnaturelle. Ainsi, pour les systèmes de santé martiniquais, A. Peeters (1979 : 132) insiste sur l'existence de deux champs explicatifs distincts l'un de l'autre et indépendants de l'action thérapeutique prenant en charge l'affection.

Chez les Ndjuka, le problème de la maladie s'inscrit dans un ordre de malheurs compris en termes mécaniques que l'on peut toutefois potentiellement décrypter comme des signes de désordres occultes. Cependant, tout ce qui porte la marque d'une atteinte au corps ou à l'état mental (traumatisme, grossesse, possession par l'esprit) recèle un caractère plus urgent, en projetant la personne dans un état indécis — entre la vie et la mort. Ces cas exigent une attention particulièrement aiguë. En effet, abstraction faite de l'affection portée au patient, sa mort ne ferait que complexifier et aggraver pour son groupe tout problème socio-cosmique sous-tendant son état. De même, toute maladie bénigne, tout affaiblissement, toute vulnérabilité physique doit être soignée si possible avant même son apparition : comme tout ce qui est trouble (signe de dysharmonie corporelle ou communautaire), ce type de malheur ouvre, dans le corps humain ou dans le corps social, une brèche par laquelle des entités spirituelles seront tentées de pénétrer.

Aussi, une affection somatique ou psychosomatique donne-t-elle lieu à une réflexion plus élaborée que d'autres

malheurs. Cela vient de ce que la crise met en jeu simultanément les deux types de réflexion déjà évoqués : désordres fonctionnels et désordres relationnels. Dans le cas d'une maladie, chacune de ces approches puise dans un matériel beaucoup plus riche que ce qui est disponible pour évaluer d'autres maux. Les désordres fonctionnels peuvent être pensés en se référant à toute une théorie du corps en échange avec le milieu. Celle-ci comprend aussi bien la somatisation de certaines émotions que des actions symboliques proscrites, censées avoir des retombées automatiques. Par exemple, si une femme usurpe le geste masculin d'enfoncer un clou dans un mur, si elle (ou son enfant) tape avec un pilon dans un mortier vide, sa fertilité peut être mise en péril.

La théorie ndjuka du corps mécanique est d'autant plus diversifiée et additive que cette population est moins inhibée dans ses spéculations personnelles par une spécialisation médicale exclusive^[1]. Pour étayer son modèle explicatif, elle bénéficie actuellement de contacts stimulants avec d'autres ethnies, ainsi qu'avec la médecine occidentale. Quant aux interventions incriminées pour expliquer un incendie ou un échec de la vie productive, affective, ou reproductive, elles se cantonnent statistiquement dans trois catégories socio-cosmiques : la sorcellerie, l'esprit géniteur de la victime ou de son époux (épouse), le fantôme d'un conjoint mort. Par contre, une pathologie est un événement prétexte à l'analyse critique de toute relation essentielle et s'explique par référence à la totalité des relations importantes pour l'univers ndjuka. Ces dernières sont

[1] Ici la spécialisation est celle de chaque remède (*obia*), dont on fait l'acquisition pour en devenir le praticien. Le discours explicatif sur les problèmes mécaniques du corps est libre et non professionnel. Par contre, les interprétations qui situent le problème à un niveau socio-cosmique en identifiant un événement malencontreux, un délit ou une relation troublée doivent être vérifiées par des *obia* : divinités portatives, esprits de possession, bracelets ou calebasses.

brassées, pour les besoins de la divination, par une quinzaine de titres signalétiques qui servent à orienter les recherches vers certains types de choix. Par exemple : « la bouche a dit » (disputes et brouilles) ; « chose envoyée » (certaines sorcelleries) ; « chose dérangée en forêt » (tous les esprits des bois qu'on a pu involontairement troubler lors de la coupe des abattis)... De plus, pour les cas de maladie, les deux champs logiques ne sont pas hermétiques : les interactions entre les multiples éléments invoqués dans chacun d'eux tissent des étiologies très complexes et invitent à une pluralité de rites et de remèdes.

Dans le diagnostic ndjuka d'une maladie, le premier niveau de connexions s'établit à partir d'une réflexion sur les symptômes apparents pour l'auditoire. Il y a peu de gestes auscultatoires^[1], et aucun interrogatoire du malade. L'entourage s'adonne à une spéculation laïque, non professionnelle qui prend en considération : les représentations du corps avec ses vulnérabilités organiques connues ; un corpus additif de prescriptions parmi lesquelles des notions de contagion imitative ou sympathique ; un répertoire de maladies reconnues (74 ont été recensées jusqu'ici). Cet ensemble est trié selon sa pertinence, en fonction de l'âge et du sexe du sujet aussi, et en tenant compte de la dimension événementielle — activités courantes, particularités saisonnières, états émotifs du sujet. La séance a lieu dans une ambiance mouvementée, inquiète et bruyante ; il en ressort une série de propositions causales qu'il n'est pas utile de vérifier pour administrer des traitements, eux-mêmes probatoires. Ce niveau de réflexion se caractérise par la mise en œuvre de liens logiques étroits entre symptômes et causalité.

[1] Les seuls gestes d'auscultation que j'ai observés sont ceux destinés au « cœur qui tombe », à la recherche de « boules » dans la matrice, et à la vérification d'une grossesse.

Mais par la même occasion et dans le même discours, l'entourage peut aussi amorcer une spéculation sur la possible interférence, dans l'état pathologique, de problèmes d'ordre relationnel, à savoir : des actes, des omissions, des sentiments ou des paroles faisant référence à un autrui mortel (relié aux ancêtres) ou spirituel. Ici encore, il est possible de formuler des associations entre tel symptôme et telle interférence spirituelle précise, puisque certaines sortes d'atteintes (cf. *infra*) sont préfigurées. Toutefois, une telle lecture ne s'impose pas : en définitive tout esprit peut donner toute maladie, et à partir de toute maladie, on peut tout dire.

La distinction entre les deux ordres de raisonnement n'est affirmée que momentanément, par l'acte de divination qui sépare nettement, et de façon consistante dans le temps, les éléments de causalité mécanique et les éléments de causalité socio-cosmique — les uns étant repérables par la voie du laïque, les autres par la voie du sacré. La thérapie gomme ensuite cette dichotomie en faisant intervenir la catégorie de l'*obia* (cf. p. 15).

À partir de la conception

La cosmogonie ndjuka attribue la clef de la reproduction humaine à une manifestation de la « terre-mère » (*goonmama*), sous la forme du serpent boa (*papa gadu*) qui, avec la bénédiction de Dieu, montra à Adam et Ève les secrets de la reproduction sexuelle.

Toutes les richesses dont la société dépend — richesses en biens ou richesses en personnes — sont issues de la déesse Terre et de ses réfractions en esprits de lieux terrestres ou aquatiques, ou encore en esprits reptiliens. Les prières pour la progéniture, comme celles pour la richesse,

sont toujours adressées à des instances de la nature^[1] ou à leur divinité englobante, la déesse Terre, mais jamais aux ancêtres, trop associés à la mort.

Chaque conception humaine est due à l'intervention d'une telle entité et d'une seule. Celle-ci, dérangée par l'intrusion d'une femme sur son territoire, ou même par la pollution de son domicile par une femme, ou encore autrement offensée par elle^[2], se rebiffe et « va dans son ventre » exercer une vengeance sous forme soit de maladie/mort, soit de relations génératrices de vie. Car seuls, ces génies de la nature se trouvent aux deux pôles à la fois du cycle de l'incarnation et de la désincarnation humaine, toutes les métamorphoses de la personne renvoyant alors à une ultime cause unique : l'intervention d'un esprit provoquée par une maladresse, une faute ou une méchanceté humaine.

L'importance de l'offense faite par la femme à ces esprits de la nature déterminera la forme que prendra la transformation physique que l'esprit lui infligera. Une simple irruption en ses lieux spiritualisés — par exemple celle qui peut se produire lors de la pêche à la nivrée — se soldera par une grossesse sans inconvénient. La pollution de sa demeure, résultant le plus souvent du passage d'une

[1] Ces esprits géniteurs appartiennent tous à la catégorie *papa*, appellation dérivée du nom donné au serpent boa. Ce terme est censé renvoyer au peuple Popo, (cf. Wooding, 1972) bien que dans le parler sacré ndjuka, le boa soit aussi signalé par les lexèmes d'origine dahoméenne : *dagouwé* et *woodou* (*vodun*). Les esprits *papa* sont aussi susceptibles de posséder un adulte, en particulier une femme, et d'être domestiqués pour des médiumnités personnelles. Ces esprits sont rarement praticiens d'*obia*, mais ils exécutent de magnifiques danses et chants. Leurs incarnations sont associées à une grande divinité oraculaire mâle, patron de la chasse et de la fertilité : Gédésonu. Une autre catégorie d'esprits sylvestres, les *ampuku*, génies d'une grande ambivalence et facilement embauchés pour la sorcellerie noire *wisi*, ne sont pas des réfractaires de la déesse Terre ; ils sont également capables de rendre malade, de tuer, de posséder et d'être domestiqués ; ils peuvent donner lieu à la naissance d'enfants « qui ne restent pas » (qui meurent rapidement), et rappellent en cela les *abiku* dahoméens.

[2] Il est dit, par exemple, qu'une femme qui assisterait en forêt à une cérémonie consacrant le culte de l'esprit géniteur d'autrui (*wasi bon gadu*) et refuserait de consommer une partie de l'offrande pourrait subir en représailles l'assaut de cet esprit.

femme menstruée (cf. *infra*) ou de la défécation d'une personne sur son territoire, vexera l'esprit susceptible qui réagira en allant implanter, dans le ventre de la femme, une maladie ou une conception problématique. Il peut alors marquer le corps de l'enfant de façon visible : albinisme, mongolisme, surdité, hydrocéphalie, tares ou malformations diverses, y compris celles qui — comme les jambes arquées dues à la malnutrition — apparaissent après la naissance. Des offenses plus graves, comme la mort d'un *papa gadu* (serpent boa) conduiront la femme à des maladies parfois mortelles, sans grossesse. Mais cette triste échéance peut être inversée : grâce à des travaux rituels conciliant la furie, la maladie implantée par l'esprit de nature peut être guérie, et, à sa place, le génie contenté fera éclore en son ventre une nouvelle vie^[1].

Dans tous les cas, l'esprit géniteur imprimera également au corps de l'enfant une marque invisible de sa relation à lui, sous forme de *kina* (tabou) — une vulnérabilité inhérente à un reptilien, un amphibien, un cétacé, ou un poisson de consommation alimentaire courante, mais que le sujet ne pourra jamais manger, sous peine de voir sa chair pourrir (mycoses, candidoses, psoriasis, impétigo).

En pénétrant la femme, l'esprit géniteur étaie, d'une façon extrêmement subtile, la relation mère-enfant^[2] : il la

[1] Tel fut le cas d'une femme qu'affligeait de sa vengeance l'esprit d'un serpent boa carbonisé lors de la mise à feu de l'abattis. De copieuses offrandes, assorties de funérailles honorifiques à la bête, finirent par amadouer le génie. Celui-ci mit fin à la stérilité de son ancienne victime et devint le géniteur spirituel de ses quatre enfants.

[2] Bien que la mère ainsi que chacun de ses enfants puissent être la progéniture d'esprits de lieu différents, il n'est pas rare que la mère partage, avec un ou tous ses enfants, un lieu conceptuel commun. Dans le cas où l'esprit de lieu d'une personne n'a pas encore été identifié, on peut éventuellement adresser ses prières au *bon gadu* de la mère — peut-être parce que ces esprits dérivent tous de la même divinité Terre, et ont entre eux une parenté ou une identité englobante commune. Quand mère et enfants rattachent leurs conceptions à un lieu unique, on voit se profiler, en filigrane, une sorte de culte du *paansu*, unité pré-sociale qui est l'ambition de chaque femme.

double d'un rapport qui le lie intimement à ce couple et exclut toute autre paternité. Par sa potentialité d'engendrer successivement mère et enfants, l'esprit géniteur se présente comme l'instance spirituelle derrière le *paansu* (groupe mère-enfants) et l'entité qui relie l'enfant à cette unité pré-sociale (cf. pp. 70 et sq.).

Esprit de lieu, il est appelé « l'endroit d'où l'on vient » et son *locus* est un coin de la terre où l'enfant, devenu adulte, devra célébrer son culte. Mais il est aussi dans le corps de l'enfant, telle une âme personnelle, et, sous cette forme intériorisée, il est qualifié de *bon gadu* ; il fait partie du corps à un point tel que, bien qu'appartenant à une catégorie possessive d'esprits, il ne pourra jamais, à ce titre, envahir le sujet. Il semble occuper, dans le corps, les mêmes sièges que le principe vital personnel, l'*akaa*, avec lequel il est par moments confondu ; malgré les maladies et — à l'âge adulte — les déconvenues de la vie sexuelle, affective ou productive qu'il peut infliger au sujet, il est aussi, comme l'*akaa*, son protecteur.

Cependant, si le serpent boa a la « connaissance - pouvoir » de la conception, il n'en assigne pas moins sa part technique au couple homme - femme : dans la conception, chacun d'eux apporte une contribution physiologique égale sous forme d'eaux corporelles^[1]. Celles-ci peuvent être trop pauvres, chez l'un ou l'autre, ou bien ne pas s'accorder entre elles : dans les deux cas, il en résultera une stérilité temporaire du couple. La jouissance physique, synchronisée, joue un rôle accessoire en facilitant la fertilisation, et son absence peut contrarier la conception. Les deux eaux

[1] Actuellement, contrairement aux Saramaka, les Ndjuka ne croient pas que les rapports sexuels soient nécessaires pendant la grossesse pour apporter au fœtus le sperme qui le fera croître. Les relations sont encouragées seulement lorsqu'il s'agit du premier enfant d'une très jeune femme, car elles sont alors censées aider l'accouchement en ouvrant le passage. Il n'est cependant pas impossible que les Ndjuka aient, autrefois, partagé cette idée.

parentales sont porteuses de traits physiques évidents^[1] et de vulnérabilité à certaines maladies (coma et convulsions, chorée^[2]) dont l'héritage peut être déjoué par l'administration aux futurs parents d'une prophylaxie appropriée.

La contribution de l'homme à la paternité n'est pas limitée à ses aspects mécaniques. Dans cette société fortement marquée par la matrilinearité, la paternité biologique (et donc une ligne agnatique par ailleurs occultée par la structure sociale) est affirmée par l'inscription invisible dans le corps de l'enfant de la vulnérabilité à un tabou (*da kina*) normalement alimentaire, que la mère respectera en principe pendant toute sa grossesse et pendant l'allaitement. Le non-respect de cet interdit entraînera aussi le pourrissement du corps, mais sous une forme plus grave : la lèpre^[3].

La grossesse est une période formatrice, pendant laquelle ce que subit, ressent, fait ou absorbe la future mère peut contribuer au bien-être, à la santé, et aux traits de l'enfant^[4]. Une mère trop friande des fruits *apodo* (*Euterpe*

[1] Certains des traits qui peuvent être attribués au *nenseki* — peau rouge, six doigts, etc. — peuvent aussi être l'héritage direct des eaux de celui, père ou mère, qui possède ce trait. Dans les cas observés, le lien avec le *nenseki* avait priorité quand le trait de l'enfant était présent à la fois chez un parent vivant et un parent mort.

[2] La chorée, *masi*, est censée avoir été récemment introduite du territoire Saramaka, par voie de mariage inter-ethnique. Elle se propage en ligne agnatique uniquement, bien que les deux sexes en puissent être affectés.

[3] Cette marque indélébile peut permettre d'identifier le père dans le cas d'une paternité contestée. Cependant, la lèpre, *bwasi*, catégorie pathologique qui regroupe cinq formes de maladie distinctes, est également transmissible par le toucher et par l'air.

[4] De la même façon, les conditions de l'accouchement peuvent être influencées par des gestes symboliques. Par exemple : enjamber les membres d'une femme enceinte ou attacher pour elle un hamac au moment du travail aurait pour effet de bloquer le passage de l'enfant. L'utilisation persistante par la mère, après le huitième mois de grossesse, de bains intimes contenant des plantes qui resserreraient trop son vagin pourrait également empêcher le passage de l'enfant. Par contre, l'absorption de certaines substances, tel le gombo qui est censé ramollir, facilite l'accouchement. De nombreux *obia* — dont beaucoup incluent des éléments chargés à la fois d'une valeur symbolique et d'un pouvoir ramollissant, comme l'œuf et la banane — préparent, à partir du sixième mois, l'heureux événement.

oleracea) fera grossir anormalement le fœtus ; son abus gourmand de kaolin laissera l'enfant tacheté de blanc, tandis que l'ingestion du *mila-feti* (le porc-épic) le rendra fort. Si la mère s'avise de goûter à la soupe pendant qu'elle se penche sur la casserole, la nourriture peut monter à la tête de l'enfant. Qu'elle boive du jus de citron vert, et ce liquide acide le piquera. Si la mère décide de dormir sur le ventre, l'enfant naîtra avec la face aplatie ; si elle serre trop sa ceinture, il aura le front sillonné. Elle doit veiller à ce que personne ne passe derrière elle avec une torche à la main, sinon l'enfant louchera, à ce que personne ne la réveille brusquement, sinon l'enfant sera sujet à des attaques de *jombo-siki* (convulsions et coma). Les traits marquants des enfants ou des animaux qu'elle fixe ou qu'elle touche la pénètrent et laissent aussi leur empreinte sur le petit corps. Les *obia* avec lesquels elle se lave « attrapent » l'enfant et s'intègrent à lui de façon plus permanente qu'à sa mère. Jusqu'à six mois, il est même possible de changer son sexe grâce à l'effet des *obia*.

Qualifiée de *siki* (maladie), la grossesse est un intérim au dénouement indécis, entre vie et mort, non seulement pour la femme et sa progéniture, mais aussi pour le corps social dont elle fait partie et qui sera influencé par son sort (cf. *infra*). Participant donc d'un état liminal investi d'une importance socio-cosmique, la femme enceinte (*beeman*) est à la fois plus vulnérable et plus puissante que dans son état ordinaire.

Pour peu qu'il néglige de partager avec elle (*mombii beeman*), un avare peut se trouver affligé de problèmes dermatologiques. Mais si, au lieu de tourner sa frustration vers l'extérieur^[1], la future mère intériorise son dépit, l'enfant peut naître avec le cordon enroulé autour du cou, ou

[1] Cette « vengeance » automatique de la part de la *beeman* qui n'en a pas conscience, est l'un des rares exemples que j'ai pu observer, où l'hostilité interpersonnelle éclate sans l'intervention d'une entité spirituelle.

porter le témoignage de cette frustration sous forme de marques de naissance.

Durant la grossesse, deux instances spirituelles viennent s'ajouter : le principe vital personnel du fœtus (*l'akaa*) et un *akaa* ancestral dont — selon l'heureuse expression de M. Augé — « une trace » se réincarne. Dans ce rôle de revenant, *l'akaa* ancestral est appelé *nenseki*.

Le *nenseki* est une sorte d'extension physique, chez ses descendants, du principe ancestral (le *yooka*) ; il œuvre sous sa direction. Comme l'esprit de lieu, le ou les *nenseki* « vont dans le ventre » de la femme et s'intègrent au fœtus. Un enfant peut avoir un, deux ou trois *nenseki* venant des morts^[1] de la génération de ses grands-parents, de ses arrière grands-parents, voire de ses arrière arrière grands-parents. Ces aïeux peuvent en effet se réincarner tant que reste encore en vie un parent gardant en mémoire le souvenir exact de leur état corporel. Alors que l'« endroit d'où l'on vient » peut affirmer l'appartenance de l'enfant à l'entité maternante du *paansu*, le *nenseki* vient incarner ses liens au matrilignage (*bee*) — tantôt celui de la mère, tantôt ceux du père, du grand-père ou de l'arrière grand-père et, donc, des unions parentales gérées par le *bee* de la mère^[2].

[1] Le mot *nenseki* dérive probablement de l'anglais *namesake*, car la relation entre le bébé et l'ancêtre incarné est la même qu'entre l'enfant et le mort dont on lui a donné le nom. Elle nécessite les mêmes offrandes de rhum, de tissu et de nourriture au poteau des ancêtres. Régularisant dans l'un et l'autre cas la relation entre l'aïeul et le nouveau porteur d'un de ses éléments — que ce soit son nom ou sa trace spirituelle —, ce rituel s'appelle : *obo nen* (« ouvrir le nom »). Du reste, on attend souvent un certain temps après la naissance, afin de voir s'affirmer les traits de l'enfant qui pourraient indiquer clairement son *nenseki* : on lui en fera alors porter le nom. Si l'enfant reçoit, pour l'honorer, le nom d'un vivant, la distinction de leurs identités peut être assurée par l'attribution d'un paiement. Mais l'enfant ne pourra porter le nom de son propre géniteur ou de sa propre génitrice, sans que la mort du procréateur ne s'ensuive.

[2] J'ai observé que, statistiquement, l'affirmation du lien avec un *nenseki* dans le matrilignage du père s'accorde avec une situation où il est prévu que le père biologique jouera un rôle important dans la vie de l'enfant.

Le *nenseki*, lui aussi, inscrit dans le corps la vulnérabilité à un interdit — qui, comme pour l'interdit paternel, concernera surtout des mammifères et des fruits rouges. De plus, il peut déterminer les traits physiques de l'enfant qui permettront de repérer facilement son identité : pied-bot, bec de lièvre, six doigts, teinte rougeâtre de la peau, jambes arquées, etc. Dans de rares cas, quand des comportements aberrants apparaissent à l'adolescence, un *nenseki* peut être incriminé ; les cas connus concernent non pas les problèmes de sexualité ou de productivité, qui sont du domaine du *bon gadu*, mais ceux de l'agressivité et de la violence inappropriée^[1].

Mais étant un mort, le *nenseki* est aussi fortement marqué par le traumatisme de son propre décès, toujours déclenché par un événement trouble sur lequel est intervenu un esprit — divinité ou ancêtre. En s'incarnant dans l'enfant, le *nenseki* veut ranimer, pour une nouvelle génération, non seulement le souvenir de lui-même, mais aussi celui des conditions de sa mort. Ainsi, un accidenté de la route fit naître l'enfant avec l'oreille de travers et un œil en moins ; d'autres font subir à l'enfant les symptômes pathologiques qu'ils présentaient avant leur trépas — fièvre, œdème, diarrhée, atteinte pulmonaire, peau partant en lambeaux — ou bien le caractère abrupt et prématuré de leur trépas, abstraction faite des conditions particulières — un jeune homme mort noyé à la fleur de l'âge fit décéder d'un rhume un bébé de deux mois.

Avec le *bon gadu*, le *nenseki* règne sur l'état de santé du sujet durant son enfance. Cet ancêtre incarné ne siège pas dans le corps, mais il fait couple avec l'enfant d'une façon un peu exclusive qui rappelle le lien entre le fantôme

[1] Il est à remarquer que ces mêmes problèmes — de productivité, d'affectivité, d'agressivité et de délinquance — peuvent également être mis sur le compte d'un ensorcellement.

du mort (*yooka*) et le conjoint en deuil. Ce n'est qu'à l'âge adulte que le sujet pourra célébrer le culte (*obo nen*, « ouvrir le nom ») de son *nenseki* devant l'autel ancestral, et, par là, se libérer un peu de son influence sur sa santé : cette influence s'estompera au profit de celle de l'ensemble des ancêtres matrilignagers.

À un moment indéterminé dans le développement du fœtus, Dieu fait descendre dans le corps, par la voie de la fontanelle — qui est la voie par laquelle le fœtus se nourrit durant la grossesse — le principe vital personnel de l'être : l'*akaa*. Les autres entités et liens déjà cités ne sont uniques que par leur association commune chez cette personne^[1]. Par ailleurs, « l'endroit d'où l'on vient » aura probablement fourni d'autres conceptions, à la même mère, ou à des personnes sans liens de parenté. Le *nenseki* non plus ne se contente pas de s'incarner une seule fois. Enfin, un père biologique lègue son interdit agnatique à chaque enfant qu'il procrée. Toutes ces instances — qui décident de la conception et de la forme corporelle de l'enfant, qui préfigurent certains états de sa santé — relie celui-ci d'une façon personnelle à des instances particulières dans les deux domaines de la nature (terre - eau) et de la société. Ces domaines trouvent leur reflet dans les deux formations sociales du *paansu* et du *bee*.

Par contre, tout en jouissant d'une personnification distincte d'ego par ses goûts, ses volontés, ses mouvements et ses caprices, son *akaa* est unique : c'est sa seule parcelle de nouveauté et d'individualité. Il ne marque pas le corps comme les précédents, mais il est visible dans l'ombre portée du corps^[2], dans les pulsations de la fontanelle, et, selon

[1] Dans le cas de jumeaux, tous deux ont le même *nenseki* et le même *bon gadu*, ainsi que l'enfant qui les suit et qui a un statut de « troisième jumeau », appelé *dosu*.

[2] Le terme pour ombre, *kaaka*, désigne l'animus de toute vie autre qu'humaine. Pour le végétal, *kaaka* est l'essence qui s'incorpore aux remèdes magico-sacrés de l'*obia*. Pour le règne animal, le *kaaka* est la seule entité spirituelle et immortelle.

certain informateurs, dans toutes les manifestations du pouls^[1].

Faible dans la petite enfance, l'*akaa* du bébé sera renforcé, nourri, par la mère qui crachera du maïs mâché sur la fontanelle pour l'encourager à battre. Son *akaa* ne pouvant encore supporter la force des *akaa* adultes qui l'entourent, le bébé sera découragé dans ses efforts de fixer les adultes du regard. L'*akaa* est pourtant la force spirituelle de la personne, son premier « dos » (cf. *infra*), une sorte d'*anima* qui, en le quittant trop longtemps, le vouera à la maladie, à la folie, voire à la mort. Comme le fait sur un plan physique le « souffle-du-cœur », l'*akaa* aussi « tient la vie de la personne ». Mais vagabond la nuit^[2], volatil, l'*akaa* peut être effrayé par un choc émotif, une peur soudaine, une crise malade, et se sauver du corps. On rappelle l'*akaa* envolé d'une personne par ailleurs saine, ou l'*akaa* subtilisé par un sorcier. En revanche, un mourant serait achevé par la fuite de son *akaa* : aussi, pour prévenir sa sortie fatale, on ligote l'*akaa* d'un grand malade.

Quoique susceptible, l'*akaa* n'est que très indirectement concerné par la vie sentimentale. Il est affaibli si un service que rend ego n'est pas rétribué, et il peut réagir en menaçant sa santé. Il apprécie donc l'échange ; il est renforcé par les libations et les onctions de rhum, les offrandes de tissu placées sur la tête du sujet à l'occasion des rites de passage, ainsi que par les paiements et les cadeaux^[3].

[1] Dans un sens plus large, l'*akaa* anime chaque partie du corps. A la mort, les cheveux et les ongles peuvent encore servir d'antenne pour entretenir le dialogue avec l'esprit (*akaa* ou *yooka*) du trépassé.

[2] La nuit, tel un esprit de possession, l'*akaa* voyage, s'aventure, et fait des rencontres — d'autres esprits ou des fantômes — qui se présentent au dormeur sous forme de rêves.

[3] Étant esprit, l'*akaa* s'empare, pour s'en enrichir, de l'essence immortelle des choses. Ainsi, tout cadeau « pris » par l'*akaa* (placé exprès sur la tête, la nuque, les épaules ou le cœur de la personne) est en sa possession pour l'éternité, et sera présent à ses funérailles longtemps après que l'usage aura détruit l'article en question.

L'*akaa* tisse aussi un lien entre ego et les générations futures. À la mort, on n'entendra plus parler du *bon gadu*. C'est l'*akaa* qui, avec le fantôme et le futur ancêtre (le *yooka*), repartira par la fontanelle, planera trois jours autour du corps, puis s'en ira en faisant sauter des bouteilles. Dans la décennie suivante, le plus souvent dans les trois premières années, il reviendra se réincarner en de nouvelles vies sous forme de *nenseki*. Et quand le bébé tressaillira, les anciens constateront, d'un ton attendri : « *Kee baa ! l'akaa est revenu !* ».

LES COMPOSANTES RECYCLÉES DANS LA PERSONNE

Commentaire

La conception résulte de la réaction d'un esprit de lieu à l'intrusion d'une femme sur son territoire. Une parcelle de cet esprit forme la personne et veille désormais sur elle comme une divinité personnelle, son *bon gadu*, la liant en permanence à un lieu de forêt ou de fleuve.

Le nouvel être reçoit de *gadu* un *akaa* neuf, composante vitale et immortelle vouée à des réincarnations dans des générations successives. Au fœtus peuvent aussi s'agréger des parcelles d'*akaa* d'ancêtres, appelées alors *nenseki*, et à qui la personne devra plus tard rendre un culte. À sa naissance, la personne est pourvue d'une composante psycho-émotionnelle, signalée par le terme *ati* (« cœur »), qui influencera ses relations à autrui, y compris à son propre *akaa* et à tout esprit dont il sera médium. Les impulsions de son « cœur » vont s'imprimer, au cours de sa vie, sur son *yooka* virtuel qui en restera affecté après la mort.

La mort résulte d'une transgression commise par la personne elle-même ou par un membre de son lignage et que punissent les ancêtres ou les esprits de nature, à moins qu'elle ne soit provoquée par un acte de sorcellerie venant des vivants. Au moment du décès, *nenseki* et *bon gadu* disparaissent ; les pulsions du « cœur » ont été enregistrées par le *yooka* de la personne. *Yooka* et *akaa* s'évadent alors du corps. Le *yooka* sera promu ancêtre, tandis que l'*akaa* ressurgira lors des conceptions ultérieures. Le corps sera rendu à la brousse.

LES COMPOSANTES RECYCLÉES DE LA PERSONNE (CORPS, BON GADU, NENSEKI)

Composantes constituées par la conception
qu'enclenche un esprit de brousse et dissociées à la mort

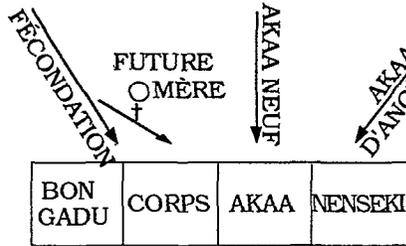
→
sens de circulation des composantes

1. Conception de la personne

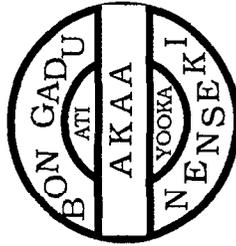
PEESI PE A LOMOTO
(Esprits de Brousse)

GADU
("Dieu")

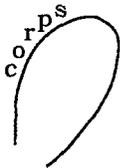
YOOKA
(Ancêtres)



2. Constitution de la personne à la naissance



3. Décès de la personne



corps rendu à la Brousse

CHAPITRE II

LES PARTIES DU CORPS

Dans la conception ndjuka du corps, il existe une théorie des fonctions, des forces et des faiblesses de chaque partie de ce corps, qui est liée aux sens métaphoriques attribués à chacune de ces parties et à leur capacité respective à contenir des instances spirituelles ou à entrer en contact avec elles. Mon recensement de la terminologie ndjuka a relevé un vocabulaire (extensible au contact de la médecine occidentale) de plus de 140 termes (cf. appendice) identifiant des parties, des marques, des sécrétions, des excréments et des fluides corporels. Toutefois, seule une dizaine de ces termes sert à penser les maladies et leurs soins. Les organes humains internes n'ont jamais fait l'objet d'examen indigène, les Ndjuka n'ouvrant le corps humain que dans un seul cas : quand une femme est morte en couches et qu'il faut alors impérativement extraire le fœtus — malgré la terreur qu'inspire cette opération pendant laquelle la morte, en proie à la douleur opératoire, se réveille pour demander ce qu'on lui fait !

L'observation du vécu quotidien ou pathologique conduit à postuler deux sortes de divisions conceptuelles du corps. La première, que l'on pourrait schématiquement définir comme une opposition entre haut et bas, regroupe dans les parties supérieures, plus nobles et spiritualisées : la tête, la nuque, les épaules, la poitrine jusqu'à la taille et le dos. Les organes du bas-ventre et les organes génitaux appartiennent aux parties inférieures. Dans le haut du corps siègent les parties qui « tiennent et maintiennent la vie » de la personne, alors que le bas (ventre) du corps est le

terrain d'accueil de futures vies, de maladies et de la mort. Les membres inférieurs, les « pieds-jambes », appartiennent aux deux ensembles à la fois : ils prolongent la spiritualité du haut, l'*akaa*, et affirment par « les deux pieds sur terre » l'appartenance à l'humanité (cf. p. 51) ; mais ils peuvent en même temps conduire, jusqu'au bas-ventre, des esprits, des forces néfastes et des maladies « remontant d'en dessous ».

Aux deux parties principales du haut, la tête et le « souffle-du-cœur » qu'enferme la poitrine, appartiennent des capacités actives : dans le « souffle-du-cœur » naissent la motivation et l'intentionnalité qui orientent les gestes vers un but et les rendent efficaces ; de la bouche vient la parole, encore plus forte que l'intention, puisque capable de créer ou de modifier les réalités présentes et futures. En revanche, le bas du corps (le ventre) se caractérise par sa réceptivité passive. Cependant, certaines sécrétions et excréments des parties inférieures peuvent être activement polluantes pour le haut du corps d'autrui ou pour l'environnement. L'opposition supérieur/inférieur se trouve alors traduite en termes de droite/gauche, déléguant aux mains des services distincts, et en termes d'avant/arrière, assortissant aux structures des habitations et des quartiers villageois des fonctions opposées (cf. *infra*).

Encore plus évidente, dans la représentation du corps et de ses états somatiques, est la division tripartite en tête, « souffle-du-cœur » (le bloc cœur-poumons et, pour des douleurs gastriques, l'estomac) et ventre. Les autres parties significatives pour la thérapie — bouche, yeux, sang et souffle, « pieds-jambes » — ne sont que des extensions de ces trois parties principales, tandis que la peau est l'enveloppe du corps entier, avec toutes les instances spirituelles en rapport avec la personne, et en particulier celles qui s'acharnent sur elle de l'extérieur. En contrepartie, le dos

paraît être l'élément immuable du corps, et n'est presque jamais évoqué autrement que dans son sens métaphorique de force spirituelle qui soutient la personne^[1].

Le haut du corps

— La tête (*ede*)

La tête ou le visage (*fesi*) sont des termes qui ont aussi des sens métaphoriques de commandement. La tête est le siège par excellence de la spiritualité et de la sociabilité : siège de l'*akaa*, de la parole humaine ou, pour les cas de transes, de la parole divine. Exception faite des convulsions et du coma affectant l'enfant et identifiés comme une maladie spécifique^[2], exception faite aussi des spéculations plus récentes sur les effets de certains aliments pouvant provoquer des vertiges, sur les suites d'une prise de marijuana (vertiges et crise psychique), ou sur l'influence (rare et intuitive dans les diagnostics) des troubles émotionnels, aucune théorie des désordres physio-psychiques n'a été élaborée pour expliquer les atteintes que la tête peut subir. Migraines, vertiges, nervosité, dépression et états variables de la conscience sont autant d'indices soit de la fuite de l'*akaa*, soit de la présence ou de la pénétration d'un esprit. La folie inguérissable est le plus souvent attribuée à un esprit trop fort — en particulier pour un sujet dont la tête se révèle « trop dure »^[3] — c'est-à-dire incapable de s'adapter à une possession domestiquée — et que l'esprit aura « cassée ». Des ancêtres, des divinités ou des effets sorcellerie, voire des médicaments de la force masculine (*man*

[1] Ce n'est pas que les Ndjuka ne se plaignent jamais de douleurs dorsales ; mais le dos n'a de place ni dans un schème de dysfonctionnement organique, ni dans le système thérapeutique.

[2] Convulsions, coma, crises épileptiques (différenciées en deux sortes : « l'endormi » et « le saut ») sont identifiés par un syndrome unique : *jombo siki*, *fufuuman*, ou *pikin nengee siki*. Certains disent qu'il s'agit d'une maladie héréditaire, exigeant qu'avant la conception les parents fassent usage de traitements prophylactiques.

[3] Certains des *obia* contenant des œufs ont pour but de « ramollir » la tête du possédé.

nengee obia), peuvent accaparer pour l'heure la conscience et la parole. Si ces instances remontent du ventre où, silencieuses et hostiles, elles aiment couvrir une maladie, leur expression sous forme de transe représente l'espoir d'une amélioration par la volonté manifeste de dialogue. Tant du point de vue normatif qu'à partir de l'examen des cas particuliers, on constate que ces trances, si fréquentes lors d'une crise malade, sont suivies d'un soulagement physique.

Des yeux (*ain*) part le regard qui est révélateur de l'état de conscience. Net (*kiin*), il est dit être l'éclairage de l'*akaa* ; « blanc » (*weti*), c'est-à-dire trouble, il est signe de la présence d'autre chose dont la personne est possédée. Les yeux, comme la peau, représentent une conduite à deux sens, l'un des orifices privilégiés^[1] par lesquels les forces internes de l'*akaa* ou de la sorcellerie (mauvais œil) passent d'un corps à un autre, ou par lesquels entrent dans un corps les formes, les forces, les essences et les directives verbales — ces trois derniers pouvant être véhiculés par les plantes, qui renferment à la fois essences et « mots ». Le suc végétal introduit dans les yeux des essences qui atteignent directement l'esprit, ou la tête qu'il secoue. Mais tout ce sur quoi le regard se pose peut passer dans le corps : un animal interdit ne doit être ni longuement regardé ni touché ni avalé. Le fœtus en formation dans le ventre sera moulé pour emprunter quelques formes à la personne ou l'animal que la mère fixe ou caresse.

La bouche (*mofu*) est aussi un organe de conduction, mais vers les parties inférieures du corps (« souffle-du-cœur » et ventre)^[2]. Organe de la parole agissante — qui

[1] Les orifices importants du corps pour l'explication et la thérapie sont : la peau, les yeux, la bouche, le vagin et les « pieds-jambes ». Le nez, les oreilles, et l'anus ne jouent presque aucun rôle dans la conduite ni des maladies, ni des remèdes.

[2] Il est à noter que rhumes et gripes, qui sont des affections du « souffle-du-cœur », sont aussi traités par l'ingestion de remèdes.

promeut à une réalité plus vive ce dont elle proclame l'existence, et promet à la réalisation tout ce qu'elle évoque — la bouche est source d'échanges harmonieux. Elle renforce les volontés bénéfiques de guérison et de bénédiction, ou, au contraire, les effets de la médisance, des malédictions, des prophéties néfastes ou des brèches que ses querelles ouvrent dans l'intégrité du corps social et qui peuvent aller jusqu'à contaminer les habitations. Ainsi, quand nécessité il y a, pour contourner certains interdits — en particulier ceux relatifs aux menstrues, cause de forte pollution — la réalité des faits peut être temporairement ignorée si elle n'est pas dite : la femme qui voyage dans la pirogue de son mari ne peut faire qu'indirectement allusion à un état mensuel subitement découvert, tant qu'elle n'a pas accosté, sous peine de se voir sinon abandonnée sur la rive la plus proche.

— Le « souffle-du-cœur » (*boh-f'ati*).

En passant par la nuque et les épaules, la spiritualité de l'*akaa* envoie son reflet à un siège secondaire : le « souffle-du-cœur ». Certaines interprétations d'affections et certains gestes thérapeutiques suggèrent que l'*akaa* occupe en fait trois positions dans le corps : dans la tête, aux gros orteils et, d'une façon moins affirmée, dans le « souffle-du-cœur ». Ainsi, l'*akaa* réunirait la totalité du corps sous sa domination par un positionnement qui obéit au récurrent chiffre ancestral de trois. Comme l'*akaa*, le « souffle-du-cœur » est dit « tenir la vie ». Une maladie qui prend racine dans le ventre ne peut achever la personne qu'en atteignant son « souffle-du-cœur ». Dans la théorie indigène, la fuite de l'*akaa* et le syndrome mécanique de la chute du cœur (cf. *infra*) sont inter-liés : si, lors d'une grande maladie, l'*akaa* prend peur et s'envole, il lâche le « souffle-du-cœur » qui tombe ; de même, si, après portage d'un poids trop lourd ou en raison d'une forte fièvre, le

« souffle-du-cœur » dégringole, par sa chute il libère malencontreusement l'*akaa* qui part dans le sens opposé.

Le « souffle-du-cœur » ne tient que par un fil. Un grand effort physique ou une crise malade le fait donc facilement glisser de côté. Sa position peut être repérée par des personnes — d'ailleurs nombreuses — spécialisées dans son auscultation, qui vérifient son état en appuyant sur le sternum, en palpant le gros orteil, ou en cherchant son pouls dans le dos. Il est alors remonté par des massages, guéri de ses plaies par des remèdes, et fixé à sa place à l'aide de cataplasmes, de breuvages, ou même d'un simple pansement en tissu ou en sparadrap. Il est important, cependant, de ne pas le remonter trop haut ; sinon, il va se loger dans la gorge, et il devient difficile à descendre.

Dans sa chute, le « souffle-du-cœur » peut atterrir sur le ventre, bouchant alors le « conduit » de la nourriture et coupant l'appétit. Organe creux, il peut être envahi par le froid, être traversé par des vers, ou absorber de l'eau dans sa chute, ce qui provoque des sensations de « cœur fatigué »^[1] avec faiblesse, oppression, essoufflement, attaques d'asthme, douleurs et brûlures gastriques et pancréatiques.

Métaphoriquement, le « souffle-du-cœur » est le siège de la pensée-émotion-motivation individuelle, et plus précisément de la vie émotionnelle avec tout ce qu'elle recèle d'anti-social : « Le cœur de l'homme est un fusil » dangereux et imprévisible. Chagrins, rancunes, colères, envies, jalousies, passions amoureuses^[2] sont exprimés en termes

[1] Le « cœur fatigué » reste un syndrome mystérieux, dont les causes ne se limitent pas à celles mentionnées ici.

[2] L'amour passionnel suscite la méfiance des Ndjuka, qui le voient au mieux comme conduisant hommes ou femmes à cristalliser leurs affections sur un partenaire impropre au mariage, et au pire comme menant au suicide. Les passions sont effectivement, l'une des principales motivations du suicide dans cette société.

de cœur^[1], tandis que la tendresse et l'affection « ouvrent le corps entier ». Autrefois, dit-on, le « souffle-du-cœur » était visible sur le corps ; mais les sinistres vérités qui s'y li-
 saient donnaient lieu à des luttes ouvertes. Dieu voila donc ces noires passions sous une enveloppe de chair. Du cœur humain part tout le mal du monde : des émotions peuvent créer des symptômes sans qu'il y ait maladie ; elles peuvent aussi troubler les instances spirituelles (*akaa* ou esprit de possession) en rapport avec le sujet, pour en faire une maladie touchant ce dernier ou autrui. Ces émotions peuvent avoir sur autrui des retombées automatiques^[2] insolites, qui rendent malades ; elles peuvent être sources d'intentions mauvaises qui, comme la parole, orientent et aiguisent une réalité ambivalente pour en faire un danger mortel^[3] ; elles peuvent pousser au meurtre et au suicide ; elles peuvent enfin soumettre à leur volonté ensorceleuse des esprits ambivalents qui se retourneront éventuellement contre leur instigateur, mais après avoir semé le malheur dans la famille matrilineaire, passant dans son sang pour rejaillir à chaque génération. La lecture du rôle psycho-émotif du « souffle-du-cœur » dans les étiologies en fait un des points tournants entre les aspects mécaniques du corps (une manière de se rendre victime qui n'entraîne pas l'intervention de l'*akaa* ou d'un esprit dont il serait médium) et les interférences socio-métaphysiques (ses sentiments

[1] On dit : « Je l'ai au cœur » pour dire que l'on est fâché contre quelqu'un ; « ligote ton cœur » pour dire « calme-toi, n'y pense pas » ; « son cœur le lui a dit », pour expliquer pourquoi il a tué quelqu'un par sorcellerie ; « avoir du cœur » ou « avoir le cœur épais » pour dire qu'on manque du sentiment humain normal, qu'on ferait n'importe quoi.

[2] En fait, les sentiments du cœur ou les effets des médisances ne sont « automatiques » que d'un point de vue simplifié. Souvent, il s'agit justement d'adopter cette optique, qui est suffisamment élaborée pour choisir le rite ou le remède approprié. Mais au fond, presque toute atteinte malade ou mortelle est due à un esprit de lieu ou à un ancêtre que la brouille sociale ou les sentiments anti-sociaux du cœur ont provoqué.

[3] Les actes et les gestes non intentionnés et non affirmés par la parole restent souvent lettre morte.

dérangent une entité spirituelle qui le punit, ou ils passent à l'action néfaste dans l'entourage communautaire).

Souffle (*boh*) et sang (*bulu*) : le « souffle-du-cœur » est aussi le centre d'où rayonne le sang et d'où part le souffle — deux éléments essentiels à la vie. Le souffle est l'intermédiaire de forces et d'états, négatifs ou positifs, concernant à la fois le corps organique et toute relation socio-spirituelle de la personne. Ainsi, à la parturition, une mère crache sur le cordon ombilical sectionné au ventre de son enfant, pour rétablir leur lien interrompu. Un soignant utilise son souffle, porteur des forces « de son dos », pour asperger de liquides bienfaisants un patient qu'il traite. Mais les hommes doivent éviter que le souffle d'une femme menstruée ne les touche. Le souffle est aussi odeur — comme celui du mort qui pénétrerait ainsi dans le corps des fossoyeurs si ceux-ci ne prenaient pas de précautions pour contrecarrer l'odeur. Le souffle a le sens métaphorique d'envergure, d'énergie-capacité — qualités qui dépendent non de lui seul, mais de l'appui d'instances qui le dépassent.

Le sang : dans les qualités attribuées au sang, le sens fonctionnel, le sens essentiel et le sens métaphorique sont si étroitement entremêlés qu'on ne peut les séparer. Au sang est attribué la force vitale, *kaakti*, à la fois mécanique et essentielle, mais aussi celle de la transmission héréditaire lignagère — à la fois physiologique, sociale, métaphorique, et métaphysique. Les relations bénéfiques et maléfiques avec des instances cosmiques vivaces dans le mariage sont portées à chacun de ses membres par le sang. À sa naissance, le nouveau-né doit avoir le front (siège de l'*akaa*) et les articulations badigeonnées avec le sang de son cordon ombilical : il retrouve ainsi de la force, tandis que sa mère est assurée d'engendrer d'autres enfants — garantissant par là même son *paansu*, ou noyau matrilignager

tel que le forme chaque femme^[1] (cf. p. 72). Comme beaucoup de gestes thérapeutiques, cette transfusion sanguine est opérante sur le plan physiologique du corps infantile comme sur le plan socio-cosmique de la transmission héréditaire. Elle affirme la continuité des corps. De même, le placenta^[2] et le cordon sont enterrés dans les broussailles, derrière la maison, pour empêcher qu'ils ne soient dévorés par un chien — ce qui mettrait fin à la vie de l'enfant — ou qu'ils ne soient « travaillés » par des gens malfaisants cherchant à tuer le *paansu* (succession de la mère et de sa fille). À son décès, le mort aura son cercueil badigeonné, aux mêmes endroits que le corps du nouveau-né, avec le sang du coq lignager sacrifié pour redonner vie à l'*akaa* — lequel est destiné à un retour sur terre, sous forme de *nenseki* — et au *yooka* qui sera promu à une ancestralité active, bénéfique et punitive dans le lignage. Les rites de la levée de deuil renouvellent cet acte de revitalisation, mais en dédoublant la transmission sanguine lignagère de celle également nécessaire à la conception, d'un animal représentant la « terre-mère » et ses esprits : la tortue.

Au sang sont attribuées des vertus d'énergie et de force. En signe de santé, il donne sa teinte rose à la paume de la main. Sa couleur écarlate paraît être la marque de ses qualités, et, par extrapolation, certaines personnes associent aux médicaments rouges une puissance accrue.

[1] Pour les germains d'un même *paansu*, une certaine responsabilité et une certaine autorité reviennent à l'aîné par rapport aux cadets. Elle remonte à la naissance de l'aîné, censé « ouvrir le passage » à sa succession, passage que le dernier « fermera ». Non seulement le sort du placenta de l'aîné ou le sang de son nombril peuvent influencer l'apparition de ses germains, mais aussi l'affection qu'il a pour sa mère peut empêcher leur conception.

[2] La fonction du placenta n'est pas vraiment connue. A ma demande, les femmes ont imaginé à quoi cela pouvait servir. Elles ont pensé qu'il s'agissait probablement d'un coussin ou d'un lit pour l'enfant en même temps qu'un tampon protégeant le ventre de la femme contre les coups que donnait le fœtus. En effet, l'activité de ce dernier est censée creuser une blessure dans le ventre, sensible pendant quelque jours après l'accouchement, et qu'on élimine par des tisanes.

Des nourritures^[1] et certains remèdes sont recherchés pour « donner du sang » au corps. Dans son état normal, le sang coule, froid et lent, en ligne droite. Mais dilué, affaibli ou amoindri, il fatigue le cœur et affaiblit le corps. Dévié de son cours par un coup porté, épaissi par la consommation de certaines nourritures, échauffé et donc accéléré dans sa course, le sang peut former des boules — sur l'extérieur du corps, sous forme de furoncles, dans l'aine (ganglions) ou au ventre, où, chez les femmes, ces nœuds peuvent être l'origine de dysménorrhées et de stérilité. Dans tous ces cas, il s'agira d'évacuer le sang — en ouvrant les furoncles ou en dissolvant à l'aide de remèdes appropriés le sang coagulé des boules internes, et en éliminant leurs contenus dans les urines ou dans les selles.

— Le dos (*baka*)

Le dernier élément corporel relevant nettement de l'ensemble supérieur du corps est le dos. En dépit des plaintes régulières de douleurs dorsales provenant du travail à l'abattis, le dos n'occupe presque aucune place dans les interprétations ou les soins des maladies. Par contre, il jouit d'une grande importance métaphorique, comme euphémisme désignant l'autorité-pouvoir propre à chacun. Son absence en référence à des états de transformations malades est peut-être due justement aux qualités de soutien, de permanence et de solidité que lui vaut son sens métaphorique d'appui spirituel personnel.

Pour le commun des mortels, son « dos » est son *akaa*. Debout « dans son dos » sont aussi les ancêtres auxquels il adresse ses prières. Mais ce n'est pas encore assez pour se vanter « d'avoir un dos ». Au contraire, on préfère affirmer que seul le chef du village « a un dos » (il est le représentant sur terre des ancêtres lignagers) ; on le dit encore d'un

[1] Par exemple, l'*apodo*, (*Euterpe oleracea*).

grand *obiaman* (praticien de l'*obia*, c'est-à-dire du magico-sacré : cf. p. 62) fermement soutenu par des esprits de grande envergure. Les esprits qui entretiennent avec les êtres humains des relations personnelles ont eux-mêmes des « dos ». Et comme « le dos » d'un homme est une entité spirituelle, « le dos » d'un esprit ou d'un ancêtre est un poteau^[1] concrétisé par des substances physico-spirituelles, une forme d'*obia* qui ne peut se faire que par l'intervention des hommes. Pour les divinités ou les humains, le « dos » métaphorique est toujours signe d'une relation qui le lie à une réalité complémentaire — substantielle pour les esprits, spirituelle pour les personnes.

Le bas du corps

— Ventre (*bee*)

Par ventre, on désigne l'ensemble interne qui occupe toute la partie située en dessous du « souffle-du-cœur ».

La théorie de sa vulnérabilité corporelle, la thérapie qu'on lui applique, les réflexions que suscite l'hystérectomie^[2], et même la simple sensation qu'on en a, soulignent son unicité. Bien que la matrice puisse être signalée par un terme spécifique^[3], les femmes ne distinguent les sensa-

[1] Certains esprits de possession — en particulier ceux regroupés dans la catégorie des *Komanti* — ont comme point de touche un autel en forme de bâton sacré, aménagé et planté dans le sol, appelé *ponsu*. (Ce terme désigne aussi le dard des raies, des scorpions ou des insectes qui piquent.) C'est ce *ponsu* qui est défini par les Ndjuka comme étant « le dos » de l'esprit domestiqué. C'est une extrapolation d'ethnologue que de remarquer que les ancêtres aussi ont leur point de touche matérialisé par un bâton planté dans le sol, le *faaka tiki* (drapeau-bâton), dont la base ressemble fortement à celui des esprits de possession, le bâton étant toutefois plus élevé. La différence entre les deux autels est marquée par le drapeau, un tissu blanc attaché à une barre transversale du *faaka tiki*, et que l'on qualifie de « pagne des Grands ».

[2] Tant chez des villageoises visitées par l'ethnologue, que chez des malades connues par des contacts prolongés avec le personnel hospitalier, on a pu relever la crainte et la perplexité des opérées de ne plus voir leurs règles. Ces exemples sont révélateurs d'une impossibilité des femmes à concevoir une matrice indépendante du ventre.

[3] La matrice se dit « ventre » (*mulu*). Par ailleurs, les intestins et l'estomac sont quelquefois qualifiés de *kakabee* (« ventre d'excrétion »). Cependant, tous ces termes

tions de cette provenance, de celles des intestins ou de l'urètre, que lorsque l'avènement des règles ou des douleurs de travail font valoir les fonctions matricielles du ventre.

La spécificité génitale des deux sexes prend racine dans le ventre, de même que les maladies qui affectent les organes génitaux. Le ventre féminin se particularise évidemment, en ce qu'il est le lieu de toutes les implantations transformatrices — de la conception aussi bien que de la maladie et de la mort — tandis que le ventre masculin ne peut recevoir que les influences destructives. Cette capacité qu'a le ventre féminin de fonctionner comme matrice semble lui conférer, dans les représentations, un volume plus important que chez l'homme. Il est donc plus vulnérable au froid dont il peut se « remplir » en temps normal, et aussi plus apte à se déplacer.

Le propre du ventre est que, étant creux, il invite à la pénétration et à l'occupation de sa cavité. Le froid et le vent, les fièvres et autres affections comme l'*atita*^[2] ou *manunguu* (cf. *infra*) dont les effets se font sentir dans d'autres parties du corps, envahissent le ventre et y siègent au même titre que le font les esprits et les morts quand ils y sèment une maladie, enclenchent une conception, ou investissent un fœtus. Les ancêtres punissant la transgression des règles concernant la consommation des offrandes et les libations, les esprits ensorceleurs font enfler le ventre de celui qui va mourir, alors que les esprits d'un lieu et du boa « donnent le ventre » à la mère de celui qu'ils font naître. Le ventre est un lieu privilégié d'échanges et de métamorphoses.

.../... paraissent simplement spécifier pour l'occasion les fonctions diverses d'un organe unique. Mais, on peut aussi, au choix, utiliser le terme *kakabee* en parlant du ventre maternel.

[2] L'*atita* est défini comme étant constitué de granules dans le ventre qui peuvent s'extérioriser sous forme de diarrhées, de mycoses de l'aîne ou du vagin.

La grossesse, état marginal et passager, est qualifiée de ventre (« avoir du ventre » ou « être avec du ventre »). Mais « ventre » est aussi le terme qui désigne le corps social permanent et éternel, rassemblant toutes les générations de la lignée maternelle — tous les ventres individuels confondus en un : le matrilignage. Cette équivalence n'est pas une pure métaphore : le fait en est dramatiquement illustré par la nécessité, déjà mentionnée plus haut, d'extraire du ventre d'une femme morte en couches le fœtus qui sera enterré à part ; car si le ventre individuel en état de reproduction se transforme en tombeau des générations, grâce à une continuité entre la partie et le tout, il en va de même du « ventre social » dont cette femme fait partie, et toutes les futures mères du lignage connaîtront le même sort. Autre exemple de l'inter-relation des ventres féminins descendant d'un même ventre ancestral et réunis dans un même « ventre social » : la grossesse d'une femme du matrilignage peut être détectée grâce au renflement symbolique qu'elle imprime à l'ongle d'autres sœurs classificatoires.

Un peu comme l'est la tête, le ventre est habité par une présence étrangère mais inhérente au corps, ambivalente mais nécessaire : les vers. Parasites rongeurs responsables des pathologies à forme trouée (caries dentaires ou leishmaniose) et dans certains cas convexe (onyxis ou petits furoncles), les vers sont aussi les agents indispensables de la digestion. Ils sont présents dans le corps, à la naissance, en tant que petits vers fins. Une version particulièrement prévalente chez les femmes et les praticiens traditionalistes veut que l'un des vers, le grand ver, (peut-être l'intestin ?) ne puisse quitter le corps sans que mort ne s'ensuive. Il semble être un peu la réplique hypercharnelle de l'*akaa* dans cet organe de toute première importance, où ne siège cependant pas le principe vital.

Le nombre utile de vers est bien précisé pour chaque corps. Mais il augmente grâce à l'ingestion d'aliments dont la grande majorité (exception faite du manioc, du riz, du maïs et du plantain) en contient une certaine quantité. Leur présence dans la nourriture est vérifiable pour qui en douterait : la plupart des aliments, laissés couverts pendant quarante-huit heures, grouillent de vers. Au-delà d'une certaine quantité, ils deviennent nocifs : ils remontent dans le cou, et doivent subir un dressage qui leur apprend à rester à leur place ; ils passent dans le « souffle-du-cœur », causant des spasmes qui ressemblent au mauvais souffle (atteintes pulmonaires) ; ils provoquent des nausées lorsqu'ils cherchent à sortir. Il faut alors en évacuer une partie — un remède les fait suinter par la peau.

Le plus important de tous les syndromes à sens physiologique, le froid, est avant tout un problème de ventre. L'importance de la notion de froid a été relevée dans quasiment tous les systèmes explicatifs des Afro-Caraïbes, où il se présente comme dominant dans l'opposition chaud/froid adoptée des notions hippocratiques courantes en médecine occidentale à l'époque esclavagiste. Nous serions en droit de nous demander si l'exemple de cet agent pathologique chez les Noirs Marrons ne nous offre pas le témoignage d'une adaptation précoce de ce terme qui, ici, n'est pas encore élaboré en une opposition chaud/froid, mais apparaît en association avec ce qui semble être sa forme alternative et peut-être son précurseur : le vent/air^[1].

Le vent ou air (*winta*) est à la fois le moyen de transmission des maladies dites « de Dieu » (fonctionnant au niveau mécanique uniquement, et donc sans le sens de persécution, de vengeance ni de punition qui les rendrait

[1] Sans être synonymes, les usages des termes vent/air (*winta*), froid (*koo*), odeur (*sumee*), haleine (dite « vent de la bouche ») et souffle (*boh*), impliquent une parenté conceptuelle qui mérite d'être creusée.

mortelles), et le souffle nocif de toute maladie, y compris celle envoyée par un esprit. Les remèdes (*obia*) ont pour but de retirer de l'affection son vent. Tout comme le froid, le vent envahit le ventre, particulièrement quand celui-ci est vide. Il s'agira alors d'évacuer ce vent avant d'ingérer de la nourriture, sous peine de subir des crises de vomissements et de diarrhées, s'il n'est pas naturellement renvoyé par la bouche.

Au froid s'attachent aussi les sens de « fade », « tranquille », « sans activité », « sans monde », le sens de « mort » comme les ancêtres qui sont les « gens froids », et le sens de « dévitalisé » comme le sont les nourritures offertes aux morts ou le lait d'une mère enceinte dont le fœtus, tel un esprit, aura déjà sucé l'essence. Mais même dans ce dernier cas, il persiste de surcroît une sorte de contamination de ce qui est préconsommé, peut-être dérivée de l'idée du « refroidi », et le nourrisson qui consomme un lait maternel dévitalisé devra être aussitôt sevré, sinon il péri-
ra du syndrome de *kwedefi*^[1].

Le froid est rendu responsable d'un grand nombre d'affections relevant du système digestif, urinaire et reproductif — tant masculin, puisque les organes génitaux prennent racine dans le ventre, que féminin — de l'ensemble cœur-poumons (cf. *infra*), et même de la gorge où il produit des goîtres. De plus, la notion de froid en tant que pathologie sert de schéma référentiel pour comprendre la nature profonde de certaines maladies bien identifiées, comme *anansi siki* (rhumatismes, arthrites, polynévrites), *manunguu* (orchites, adénites, prostate, hernies, appendicite), *soopu* (œdème) ou *kwedefi*.

[1] *Kwedefi* est le syndrome de l'enfant chétif, supposé avoir été empoisonné par le lait de sa mère, de nouveau enceinte. Le fœtus ayant déjà « bu » ce lait, l'aliment est « refroidi », dévitalisé et même pollué. La mère, en découvrant sa nouvelle grossesse, sevré aussitôt le nourrisson, ce qui à terme produit les symptômes de la malnutrition interprétés comme une pollution.

Le froid pénètre dans le ventre par en bas. Il remonte le long des « pieds-jambes » de ceux qui restent trop longtemps les pieds dans l'eau — c'est le cas notamment des orpailleurs travaillant à la battée ou des chasseurs marchant dans les eaux froides de la forêt. Il trouve chez les femmes une entrée directe par le vagin. Les hommes préviennent les dangers de leur exposition par un recours fréquent aux laxatifs pour évacuer le froid. Les femmes prennent leurs dispositions à l'avance en s'asseyant matin et soir au-dessus de bains de plantes chauds^[1].

Le ventre de l'accouchée, élargi par la grossesse, puis vidé subitement, présente une cavité extrêmement vulnérable au froid. Les accouchées ne consomment, les trois premiers jours suivant la naissance, que de l'eau tiède, préalablement bouillie pour extraire « le froid » ; et pendant les trois mois qui suivent, l'eau, désormais rafraîchie avant consommation, continuera néanmoins d'être épurée de l'élément nocif par ébullition. Ces femmes ne peuvent risquer de se laver dans l'eau du fleuve qu'après trois mois, et pendant ce temps elles évacuent le froid, matin, midi et soir, en s'asseyant sur des infusions de plantes. Quand, les trois mois étant écoulés, elles retournent aux bains du fleuve, c'est d'abord à midi seulement, lorsque les eaux sont réchauffées par le soleil. Enfin, jusqu'à huit mois après l'accouchement, elles portent une étoffe entre les

[1] Les ablutions génitales des femmes visent trois buts à la fois : 1° se débarrasser des sécrétions vaginales antithétiques à l'*obia* (toilette qui peut aussi bien s'effectuer dans l'eau des fleuves) ; 2° évacuer du ventre par les vapeurs chaudes le froid qui a pu s'y accumuler ; 3° rétrécir le vagin, par l'action des plantes, afin de concurrencer les autres épouses et maîtresses, en offrant un plus grand plaisir à l'homme. Chaque femme a sa recette préférée. Cependant, ces ablutions et leurs buts ne concernent que les femmes en âge d'activité sexuelle. Le don du pot de chambre, instrument de cette hygiène féminine, est un cadeau obligatoire du rituel reconnaissant à la jeune fille le statut de femme. (cf. p. 62). Les « vierges » (en fait, jeunes filles n'ayant pas encore reçu le pagné) et les vieilles femmes ne sont pas tenues à une toilette intime aussi élaborée. Si ces dernières continuent néanmoins leurs ablutions, dans un veuvage sans retour, c'est plus en raison de l'habitude prise que par nécessité.

jambes, pour faire obstacle à l'envahissement du froid.

Nous nous apercevons que le froid (air ou vent) n'est pas réductible à sa température ni dangereux de ce fait. À l'encontre des théories médicales de la plupart des sociétés afro-caraïbes, ici le froid n'est pas non plus mis en opposition avec un état chaud. Il n'a rien à voir avec un refroidissement ; il n'est pas par lui-même l'origine des rhumes, gripes, bronchites et autres affections pulmonaires, bien qu'il puisse véhiculer de nombreuses contagions.

Le froid semble plutôt être une essence antithétique au corps humain ou animal, même s'il ne transporte pas une maladie précise. Il s'infiltré sournoisement dans le ventre, telle une pollution, et s'y installe d'autant plus facilement que la cavité se trouve vide par manque de nourriture — d'où l'obsession de garder le ventre plein — ou élargie par l'accouchement. Il pourrit l'intérieur, produisant une saleté interne repérable par des sensations de lourdeur, de douleur, de constipation ou de diarrhée, de manque d'appétit, de vomissements, ou de gonflements.

Cette saleté peut être l'origine de la formation de « boules » qui, chez les femmes, sont cause de stérilité, ou des problèmes masculins de *manunguu*. Elle peut provoquer la sécrétion d'eaux corporelles infectes (*poli wataa*), parfois visibles (œdème). Celles-ci peuvent remonter jusqu'au cœur, autre organe creux qui, en s'en remplissant, peine et devient fatigué (*ati weli*). Il s'agira d'évacuer ces liquides corporels par des diurétiques ou des laxatifs.

Siégeant aussi dans le ventre, de la même façon que le froid, la fièvre en est non point une opposition, mais sa réplique en plus faible. Elle est source de certaines des mêmes indispositions : constipation, manque d'appétit, diarrhée. En plus des symptômes qu'elle partage avec le froid, la fièvre se détecte par l'urine jaune, des sensations de chaleur au ventre (lieu d'auscultation des fièvres) et le

front chaud, signe extérieur d'une douleur interne à la tête. Elle aussi peut se situer à l'origine des problèmes concernant une saleté au ventre. Malgré la prévalence réelle de fièvres sous ce climat, « la fièvre » reste un syndrome moins important que celui du « froid », au niveau conceptuel.

Enfin, comme le « souffle-du-cœur », le ventre est un organe mobile. Dans son rôle de matrice, le ventre peut enfler (peut-être en raison du froid ?). Il peut se déplacer et rendre ainsi les règles douloureuses ; il peut atterrir sur le vagin, le boucher, et provoquer alors la stérilité féminine. L'action thérapeutique permet d'en réduire le volume.

— Les « pieds-jambes » (*futu*)

À propos de la plupart des parties du corps, on a pu remarquer la récurrence des « pieds-jambes ». Constituant l'un des orifices spécifiques du ventre, ils y conduisent non seulement le froid, mais également d'autres maladies, saletés ou influences spirituelles néfastes, si l'on marche dans l'eau des bains de plantes qui en ont débarrassé une victime, ou même si l'on se tient sur la terre, à proximité. Ainsi les thérapies rituelles recommandent de « fermer » les jambes — non seulement du malade mais aussi des soignants — en les enduisant de kaolin, pour empêcher que le problème ne remonte par les « pieds-jambes » d'une nouvelle victime.

Mais les « pieds-jambes » sont également le prolongement, jusqu'aux extrémités du corps, de la spiritualité du haut du corps qui traverse l'ensemble corporel, descendant le dos en évitant le ventre, pour culminer dans les gros orteils. Point d'auscultation du « souffle-du-cœur », les orteils des pieds sont l'un des sièges secondaires de l'*akaa* ainsi que du *bon gadu*. Selon l'un des *obiaman*, ce sont les « pieds-jambes » qui représentent la marque distinctive de l'être humain : le fait de marcher sur la terre. « Personne

ne peut retirer ton pied de la terre jusqu'à ta mort. » La marche oppose certes le vivant aux morts — que l'on doit servir aux poteaux justement « parce qu'ils ne peuvent plus se déplacer. » Et cette caractéristique qui confond les deux sexes est confirmée par le badigeonnage thérapeutique, en premier, des jambes de toute personne, avant que leurs différences sexuelles ne soient soulignées par des marques distinctives^[1].

Les « pieds-jambes » sont, chez les Ndjuka, l'une des parties les plus expressives et les plus souvent somatisées. Chez une personne en bonne santé, les pieds sont fermement plantés par terre en position légèrement écartée. Par contre, si la personne est projetée dans un état anormal — de crise malade, de possession par un esprit, de choc émotif ou de deuil —, elle perd pied littéralement : ses pieds se retournent, et ses membres, raidis, électrifés, se croisant et se tortillant, paraissent avoir une existence propre.

Pourtant, ce n'est pas dans les seules présences, à ces extrémités du corps, de l'*akaa* et du *bon gadu*, qu'il faut chercher l'explication de l'exceptionnelle importance des « pieds-jambes » ; c'est dans leur point de contact avec la terre.

Nous avons commencé la description de la personne en rattachant sa conception à des esprits occupant les lieux d'une Terre elle-même divinisée. Mais la terre est, en même temps que divinité, l'axe qui sépare les existences distinctes du monde d'en haut et de sa réplique en miroir formant le monde d'en bas, peuplé d'êtres blancs qui pénètrent parfois le domaine des hommes. Tel un rideau, la terre sépare ainsi l'univers tangible, dans lequel fonctionnent les vivants, d'un univers d'esprits, de fantômes et d'essences. Elle est alors un lieu de transferts et d'échan-

[1] Pour les hommes: jambes, sternum, nuque et poignets ; pour les femmes, jambes, épaules, seins.

ges effectués de part et d'autre : table des offrandes versées aux ancêtres et aux esprits, elle est aussi la force divine qui, en sens inverse, fait éclore et pousser à sa surface des plantes et des arbres portant les essences spirituelles du côté des hommes.

Les « pieds-jambes » posent la personne vivante au point d'équilibre entre ses éléments spirituels internes et partiellement interiorisés (*akaa, bon gadu, nenseki*) ainsi que, pour un adulte, l'esprit dont il est médium (le *winti*), et les éléments spirituels qui l'oppressent de l'extérieur.

L'enveloppe

— Le corps dans son enveloppe dermique (*sikin*)

Dans les parties du corps que nous avons décrites, les états somatiques sont souvent liés aux particularités de ces organes soit d'être pénétrés et de contenir, soit de conduire. La même particularité peut être signalée pour la peau qui fonctionne comme orifice à tel point qu'en médecine on ne la qualifie pas autrement que de « corps » (*sikin*)^[1].

L'enveloppe offre l'accès direct au corps et à chacune de ses parties. Ainsi tout ce qui est interdit alimentaire comporte au même titre la proscription de toucher. En sens inverse, la peau conduit les bains de plantes au corps entier, mieux que ne le ferait la bouche, orifice qui achemine les remèdes vers le « souffle-du-cœur » et le ventre. Comme tout ce qui touche le corps entier enlace et prend aussi dans ses filets tout esprit en relation avec ce corps — y compris, donc, les aspects socio-cosmiques qui sous-tendent la maladie —, il vaut mieux traiter la totalité du problème par des bains de plantes imprégnant tout l'épiderme que par des breuvages ou des thérapies concentrées sur une partie du corps.

[1] Le mot *ndjuka* désignant le corps (*sikin*) vient d'ailleurs du mot anglais désignant la peau (*skin*).

La peau est aussi un lieu d'auscultation immédiate, l'un des baromètres de la santé. Ses variations de teinte renseignent sur l'état physique en général : la paume des mains et la plante des pieds doivent être « rouges » (*lebi*), l'ensemble du corps — notamment le visage — « noir » (*baaka*). Par contre, la « blancheur » (*weti*) évoque les morts, censés être blancs, et elle est indice de maladie.

MASSAGE D'UN « SOUFFLE-DU-CŒUR »



Un praticien remonte, à l'aide de massages, un « souffle-du-cœur » tombé.

SCÈNE DE SEVRAGE



Le jour du sevrage de son enfant, la mère porte le signe « effrayant » de la croix sur chaque sein.

BAIN THÉRAPEUTIQUE



« FERMETURE » DES « PIEDS-JAMBES »



Wasi, le bain thérapeutique en deux actes, fait double usage des mêmes plantes : les influences néfastes sont enlevées à grande eau (à gauche), tandis que le corps s'imprègne des essences bénéfiques qui sont ensuite fixées par un enduit au kaolin (à droite).

CHAPITRE III

LES ÉCHANGES AVEC LE MILIEU

Excrétions et sécrétions

La description des organes principaux nous a montré un corps conçu, modelé, traversé, occupé par des entités éternelles, un corps dont la constitution ponctuelle est pensée comme particulièrement perméable tout à la fois — et de la même façon — aux éléments, aux forces et essences, aux affections pathologiques et aux entités spirituelles. À travers les deux plans causals du schéma corporel posé face à un extérieur envahissant, cette cohérence se reflète dans l'unité du système thérapeutique de l'*obia*, qui ne distingue pas entre l'action d'un remède visant une partie dysfonctionnante du corps et un rite thérapeutique l'intégrant harmonieusement à l'ensemble socio-cosmique. Le vécu personnel du corps et la dramatisation de ses états traduisent ces conceptions en une réalité palpable. Le corps de la personne est lui-même aussi un lieu d'où partent les influences et les forces qu'il abrite — nous en avons vu des exemples avec le regard, le souffle et le toucher — ainsi que les pollutions et les contagions pathologiques que peuvent transmettre son odeur, ses urines, ses selles, son lait, son sang menstruel et ses sécrétions vaginales. Enfin, des extensions du sujet et de son corps (son nom, son image, des objets personnels, sa maison, son placenta, ses ongles et ses cheveux) constituent, hors de lui, autant de parties de lui-même, vulnérables ou agressives.

Les échanges du corps avec l'extérieur paraissent dominés par une double nécessité : d'une part, dictée par les fonctions mécaniques, celle d'encourager le passage de

la nourriture et surtout l'évacuation du souffle, du lait, du sperme, du sang et des excréments, pour éviter les dangers d'un pourrissement dû à l'accumulation, ou d'un blocage (comme pour le sang échauffé, qui se met en boule) ; d'autre part celle de « fermer » le corps, pour empêcher la pénétration trop facile des maladies et des forces néfastes.

Les sécrétions et les excréments dont le passage normal ne s'effectue pas sont censées pourrir. Le lait d'une mère dont le bébé ne tète pas est extrait à la bouche, mais ne doit pas être avalé, car il est considéré comme étant déjà avarié. Le sperme doit sortir par une éjaculation faisant suite à des relations normales, au risque, sinon, de rendre impuissant^[1]. L'haleine venant du ventre doit trouver sa sortie par voie buccale, sinon elle pourrit. Un coup porté est censé se traduire par une hémorragie interne ; on guette alors l'écoulement sanguin hors du corps et souvent on l'accélère par la thérapie. Un doigt écrasé est fréquemment saigné pour éviter les douleurs provenant du sang amassé^[2]. Lorsqu'une femme subit aujourd'hui une intervention chirurgicale de type occidental, son cas fait l'objet d'un suivi indigène particulièrement attentif à la régularité des menstrues, l'opérée étant considérée comme une blessée dont le sang ne doit pas stagner. La défécation, enfin, est surtout un moyen privilégié d'évacuer le pourrissement du froid ; la constipation et ses sensations paraissent évoquer la crainte de ce syndrome.

Les processus d'élimination corporels sont ressentis comme bénéfiques, et une importante partie de la thérapie

[1] Est associé à ce danger celui de la colère de l'organe mâle frustré, cet organe étant fortement anthropomorphisé.

[2] Avec l'éventuelle ouverture des furoncles ou l'antique scarification — récemment abandonnée —, c'est là le seul cas où les Ndjuka pratiquent une intervention « chirurgicale » sur un corps vivant. Bien qu'ils y aient de plus en plus souvent recours, les Ndjuka ont l'intervention chirurgicale en horreur, et pensent qu'elle affaiblit à jamais le corps de celui qui la subit.

consiste à provoquer l'évacuation — par vomissement, miction, ou diarrhée — pour faire sortir les boules dissoutes, l'eau pourrie qui donne les douleurs ou l'œdème, ou tout simplement « la maladie » du corps. Ces évacuations thérapeutiques ne s'adressent qu'aux aspects mécaniques de la pathologie et à des maladies répertoriées. Bien qu'il appartienne à la même catégorie thérapeutique et utilise le même terme, l'exorcisme concernant une influence ou une présence néfaste se fait par des gestes rituels ou des bains de plantes sur le corps (la peau).

À l'inverse de l'évacuation, une absorption accroît les dangers encourus par le corps en l'exposant à l'empoisonnement — notamment par la consommation directe ou indirecte de son interdit alimentaire —, aux contaminations par sorcellerie, à la contagion, ou à la pollution par contact, souvent très indirect, avec une femme menstruée.

Alors que le processus d'évacuation ne peut débarrasser le corps des présences spirituelles qui lui sont néfastes, toute absorption — même médicamenteuse — peut en ouvrir l'entrée. L'évacuation est donc recherchée comme bénéfique, tandis que l'absorption (de liquides, d'aliments, de breuvages, mais aussi de bains thérapeutiques, y compris les soins intimes des femmes, et parfois d'odeurs) doit s'entourer de précautions. Aussi couvre-t-on la nourriture et recherche-t-on des « fermetures » (*tapu*) protégeant des maladies contagieuses (comme par exemple les maladies vénériennes), des paroles malfaisantes et des esprits : les remèdes sont souvent « clos » par des cadenas magiques, les bains sont enfermés pour la nuit ; la taille, les poignets, les avant-bras peuvent porter des « fermetures » sous forme d'amulettes, et les jambes ou le corps entier d'un patient sont « scellés » par un enduit fait de kaolin et de plantes. Portes et fenêtres sont fermées la nuit ; les malades sont rituellement enfermés dans la maison ; les victimes

d'actes de sorcellerie sont limitées dans leurs parcours ; l'*akaa*, enfin, est « ficelé ».

Les sécrétions et excréments du corps peuvent servir de médiums pour la transmission de certaines maladies : le lait maternel transmet au nourrisson l'affection dont souffre la mère, l'urine communique l'*anansi siki* (« maladie de l'araignée ») à celui qui marche dessus, la leishmaniose se propage par le toucher, la grippe et les maladies pulmonaires par le souffle. De telles transmissions font partie des interprétations mécaniques. Mais certaines substances corporelles — les selles, le sang menstruel, les eaux de l'accouchement et les sécrétions vaginales — sont en elles-mêmes puissantes, imbues d'essences actives qui, sans contrarier le corps dont elles sont issues — à moins de s'y trouver bloquées — peuvent avoir de fâcheux effets sur le corps d'autrui.

La société se protège de la promiscuité ambiante de ces substances par une division en devant / derrière, touchant à la fois chaque maison de cohabitation nucléaire et chaque quartier résidentiel. Le devant de la maison est le domaine de l'homme, qui y reçoit les visiteurs, y verse des libations, ou y fabrique de l'*obia*. Les bains thérapeutiques ayant pour but d'harmoniser les relations avec les esprits se prennent devant la maison ou, pour certains, à côté, tandis que les bains qui ôtent la « saleté » de la maladie se prennent derrière. Dans une maison cloisonnée, la partie arrière appartient à l'univers féminin ; là, la mère veille sur les bébés qui risquent de salir de leurs selles les invités. C'est en dehors de la maison, derrière, que la femme fait matin et soir ses ablutions intimes, et c'est là qu'elle apprend d'abord aux petits à s'éloigner pour faire leurs besoins. Le fond du quartier ou du village est réservé aux femmes menstruées ; plus au fond encore sont les lieux d'aisance, chaque famille ayant pour ce faire aménagé à

son usage un endroit donnant sur l'eau ou sur la brousse. L'opposition entre le devant et le derrière se reflète dans la division du corps lui-même entre haut et bas (tête-souffle-du-cœur / ventre) et entre droite et gauche, la main gauche servant à s'essuyer, la main droite à manger ou à faire la cuisine.

Les selles (*kaka*) — des humains ou des chiens — sont normalement enlevées précipitamment avec la terre qu'elles ont salie, comme si elles recélaient une vague menace. Leur puissance apparaît, par exemple, avec le danger que les selles d'un bébé font courir à la mère qui allaite : si l'enfant défèque sur son sein, celui-ci enfle — peut-être par suite d'une négligence de l'opposition haut / bas, dont la plus intense expression est l'opposition entre absorption buccale et excrétion. Les selles du nourrisson sont cependant parmi les moins dangereuses, et la défécation du bébé sur les genoux de sa mère n'amène ni dégoût ni tentative de l'écarter rapidement.

Les selles d'adultes sont plus puissantes, mais se déposent à l'écart ; leur présence en un autre lieu que celui qui leur est réservé évoque aussitôt un acte de sorcellerie, apparemment à sens unique : le sorcier est celui qui défèque dans la maison ou sur le chemin menant à l'abattis de sa victime.

Les selles ont donc une qualité agressive qui leur est inhérente : elles ne sont jamais la partie passive du sujet, prise en otage par le sorcier pour la trafiquer ; elles en sont la partie méchante et agissante. Leur emploi à des fins néfastes nous projette dans l'univers des interprétations socio-cosmiques.

Tandis que les selles sont une substance commune à tout le genre humain, les sécrétions génitales puisent leur sens dans la distinction entre homme et femme — dualité mise au service de nombreuses oppositions qui ordonnent

l'univers ndjuka — et dans les relations procréatrices qui perpétuent la société. Au niveau du corps, les sécrétions génitales de l'un et de l'autre sexe sont fort différemment investies. Le sperme n'est porteur d'aucune ambivalence, d'aucune maladie ni saleté à enlever. L'homme peut rester des jours sans se laver les organes génitaux, alors que la femme est astreinte à des ablutions matin et soir.

Tout écoulement par le vagin — menstrues (*futu*), sang et eaux de l'accouchement, et à un moindre degré toute sécrétion vaginale (*poipoi wataa*), voire l'hémorragie interne, due à un coup porté, qui passerait par cet orifice — est *kina*, c'est-à-dire antithétique d'abord de tout ce qui est esprit ou *obia*, ensuite de la force et de la santé de l'homme. Les femmes sans *obia* et les enfants ne sont pas vulnérables.

Ces puissantes sécrétions imprègnent le corps entier de la femme. Quand elle vient d'accoucher et jusqu'aux bains rituels après trois mois, quand elle est menstruée, ou quand elle a simplement passé toute une journée ou toute une nuit sans faire les ablutions imposées, une femme voit son toucher, son haleine, l'air au niveau de sa taille et l'objet qu'elle tient à la main devenir tabous pour l'homme ainsi que pour toute personne ayant un rapport à l'*obia*. De même, sont tabous l'aliment cuit sur un feu ayant servi à réchauffer les plantes destinées aux ablutions féminines, et la nourriture provenant d'une casserole ayant servi à une menstruée ou à une accouchée. La transgression de l'interdit peut amener, chez l'homme, une réaction malade, tandis que la personne ayant un rapport à l'*obia* voit dans ce cas ce dernier pollué et son corps puni.

Ces dangers paraissent former les goûts : les fortes sécrétions féminines répugnent les hommes, et les accouchées suivent un régime préventif qui proscriit certains fruits (ananas, orange, canne à sucre) censés provoquer

un épanchement d'eau vaginale^[1]. Toutes ces sécrétions, en particulier le sang, dont nous avons déjà vu les associations de force, paraissent signaler un trop plein de la nature procréatrice de la femme. Au moment où ce caractère humide cesse d'être aussi évident — un jour après les règles — la femme retrouve une relative neutralité sexuelle, signalée par les marques (masculines) qu'elle se trace sur les épaules et le sternum, avec du kaolin, pour annoncer sa sortie de la maison de la lune.

A quoi renvoie cette intense pollution attribuée aux sécrétions vaginales ? Certes, nous pourrions en retrouver l'origine historique dans les cultures amérindiennes^[2], africaines et juives — formatrices des cultures marronnes — où des croyances similaires s'attachent au sang menstruel. Mais ces notions ont été diversement retenues et ré-élaborées par les ethnies marronnes, accentuées ou atténuées selon l'époque et les contacts avec les groupes voisins, et agencées de façon originale, en fonction des entités spirituelles, des valeurs et des impératifs locaux^[3]. Les tentatives d'éclaircissements qui suivent n'ont donc qu'une valeur ponctuelle et régionale. Elles n'expliquent pas le tabou, mais s'efforcent de le situer dans la configuration particulière des croyances du Bilose Tapanahoni^[4].

[1] Le Dr. M. Klerlein, médecin affecté auprès des réfugiés ndjuka du Cottica, trouva ces pratiques liées à la hantise des sécrétions abondantes après la ménopause.

[2] Pour une description de l'importance des règles, des relations sexuelles et de leurs tabous dans la société galibi, ethnie qui a probablement fortement contribué à la synthèse culturelle des Marrons, voir Kloos (1971) pp. 74-76 et pp. 95-96. Est à noter le lien, dans cette culture, entre les règles et l'offense faite à l'esprit de l'eau qui peut répliquer en donnant mort ou maladie.

[3] Travaillant dans le cours supérieur du Tapanahoni, Thoden van Velzen (1988 : 151) y a noté la renaissance des tabous sur les menstrues, en liaison avec le nouveau culte de Gaan Gadu. Mes propres conversations avec des informateurs de cette région ont révélé, cependant, que les contraintes entourant ici les femmes réglées étaient moins fortes que dans le Bilose Tapanahoni, où le culte de Gaan Gadu est de moindre importance, et où les tabous sur les menstrues ne lui sont associés que très secondairement.

[4] Le « Fleuve Ndjuka » (Tapanahoni) connaît une division géopolitique entre l'amont (Opose), siège de la chefferie, et l'aval (Bilose), simple province.

Sexualité et pollution

Le caractère polluant des sécrétions de la femme ndjuka du Bilose n'est pas donné d'emblée. Il se développe par étapes : l'apparition des premières règles anodines ; la perte de la virginité et la détérioration consécutive de la relation de la fille avec son *bon gadu* ; la pratique régulière des relations sexuelles et/ou la grossesse ; la reconnaissance officielle du statut de femme par la société et les ancêtres. Nous avons vu, à propos de la force de la parole, que la réalité des faits et gestes se charge en puissance, pour devenir hyper-réalité ou surréalité grâce aux mots dits. De même, ici, c'est du rite donnant à la fille un statut de femme que jaillit le caractère dangereux du sang menstruel pour l'entourage.

La force néfaste des règles et, à un moindre degré, des sécrétions vaginales paraît venir en grande partie de l'ambivalence des relations sexuelles qui se trouve portée sur les particularités génitales féminines. L'acte sexuel est en lui-même antithétique de tout ce qui est *obia* — cette grande catégorie magico-sacrée, thérapeutique, rituelle, et religieuse. Idéalement, l'*obia* n'aurait jamais dû être pratiqué par des personnes encore en âge et en situation de pratiques sexuelles, même conjugales. Et la conviction persiste qu'autrefois l'*obia* n'était point pratiqué par les hommes jeunes que les passions rendent inaptés à l'ascèse, non plus que par les femmes avant la ménopause. Aujourd'hui encore, la voie de l'*obia* est la prérogative de l'âge et d'un certain renoncement. Nombre d'*obia* de toute sorte requièrent du praticien et/ou du soigné une abstinence sexuelle momentanée. Par exemple, dans le soin des fractures, le praticien et le patient respectent une complète continence, tandis que les parents du patient qui ont des relations sexuelles ne peuvent pénétrer dans l'enceinte des soins.

Certains grands *obiaman* (praticiens du magico-sacré) ont des maisons *mbewo*, spécialement construites pour les pratiques de l'*obia*, dans lesquelles peuvent dormir les hommes, les femmes ou les enfants qui n'ont pas, à ce moment, de rapports sexuels.

Les sécrétions et le sang des menstrues de la jeune fille sont aussi inoffensifs que le sperme de l'homme. Elle continue à résider dans la maison familiale, à faire la cuisine pour son père, à pêcher au bord du fleuve, en cachant qu'elle est réglée — secret familial, bientôt public. Ces menstrues sont dites « règles d'enfant ». Dans la plupart des cas, ses premières relations sexuelles restent aussi clandestines. Mais la perte de la virginité introduit une rupture dans sa relation au *bon gadu*, entité jalouse qui ne manquera pas de la punir tôt ou tard de maladie. Tant que ses escapades restent discrètes, espacées et stériles, la communauté préfère ignorer que sa vie de femme a commencé. Mais si ses fréquentations deviennent trop voyantes, si elle se trouve enceinte, et, de toute façon, quand elle atteint l'âge (vers 18 ans) où personne ne doute plus qu'elle ait eu l'occasion de connaître les hommes, on lui accorde le pagné. Ses sécrétions sont désormais dangereuses. Elle ne retrouvera une certaine neutralité — toute relative et en deçà de celle de la jeune fille — qu'à la ménopause.

Deux ordres, structurés par les oppositions qui jouent sur la distinction entre masculin et féminin, paraissent sous-jacents à l'ambivalence des sécrétions de la femme engagée dans la pratique de sa sexualité. Il y a tout d'abord son rapport privilégié à la divinité « terre-mère », qui est personnalisé dans chaque cas et se scinde en : 1° une relation de paternité spirituelle avec un esprit subalterne qui engendre la jeune fille et veille ensuite sur elle en tant que *bon gadu* ; 2° une nouvelle relation, cette fois procréatrice, entre ce même esprit ou un autre de même espèce et la

jeune femme qui s'en trouve fécondée^[1]. Le second ordre est lié à la position centrale et conjoncturelle de la femme par rapport à deux types de consommation (*njan*) fortement opposés et antithétiques, concernant, respectivement, la nourriture et la sexualité.

La construction de l'univers ndjuka repose sur une première opposition hiérarchique entre la « terre-mère », — avec ses esprits et ses essences, fortement incarnée par la « forêt-fleuve », y compris les abattis — et la société ancestrale que « les Vieux » ont aménagée en son sein en autant de villages au centre desquels la force de cette divinité primordiale est diminuée bien que toujours présente. La pérennité de la société dépend de ses liens et de ses échanges avec la « forêt-fleuve », car toutes les richesses (*gudu*) qui perpétuent la société (richesses en personnes du lignage, introduites par les femmes) et qui l'entretiennent (richesses en biens, recherchées par les hommes), ainsi que tout *obia*, prennent source dans cette nature sauvage et animée.

A cette opposition fondamentale sont rattachées les distinctions sexuelles marquant les pôles de l'incarnation et de la désincarnation humaines. En se déplaçant dans ces lieux hantés, les femmes — associées aux esprits chtoniens représentant la divinité terrestre — prennent un corps (grossesse) dans la forêt, et deviennent ainsi le passage par lequel le « Ventre » social, ancêtres en tête, s'enrichit de membres. Les hommes, fortement associés aux ancêtres malgré la teneur matrilineaire de la formation des groupes, assurent le passage de retour : en tant que fossoyeurs, ils rendent le corps à la forêt.

A ce niveau de réflexion, l'espèce humaine se reproduit dans les rapports avec les esprits de la « terre-mère » qui « vont au ventre » des femmes. Le *paansu*, ou noyau

[1] Rappelons que l'esprit géniteur de la mère peut aussi engendrer sa succession.

matrilineaire, se crée dans une conjonction où l'intervention sexuelle de l'homme est complètement occultée. Le mécanisme par lequel cette conception s'effectue n'est pas précisé, la voie de pénétration — « pieds-jambes », peau, ou vagin^[1] — non plus. Ces esprits usurpent non seulement le rôle géniteur de l'homme, mais aussi ses tendances possessives à l'égard de sa progéniture féminine^[2]. L'homme ne doit pas concurrencer cette exclusivité, même si, en initiant la jeune fille, il en vient à faire couler un sang « qui ressemble à ses règles » et jette un trouble entre elle et son *bon gadu*. L'infidélité inéluctable de la jeune fille envers son esprit géniteur est considérée comme une faute et retombe sur elle comme une punition, jusqu'à ce que sa mauvaise tenue soit publiquement reconnue — on dit alors qu'« elle a fait le mal » — et réparée lors du rite du *wasi bon gadu* (laver le *bon gadu*). Gâtant la relation entre la vierge et son père spirituel, l'intervention sexuelle du partenaire humain paraît être impliquée dans le caractère pourri et polluant que prend le sang menstruel de celle qui a perdu sa virginité. Dans la région du Bilose, cette association implicite semble vérifiée par l'horreur particulière que ce nouveau signe sanguin inspire aux esprits de la forêt, des fleuves et des abattis, et qui oblige la femme ndjuka à se mettre à l'écart. Désormais, si son *bon gadu* peut la menacer de mort par maladie, pour avoir permis à un amant humain de s'insinuer entre eux, la femme qui a été

[1] Thoden van Velzen (*op. cit.*, p. 111) nous livre quelques spéculations indigènes à propos d'une curieuse histoire de relations lesbiennes entre une femme, médium d'un esprit supposé mâle, et ses assistantes, qui subissaient des assauts corporels attribués à l'esprit. Le problème ne tournait pas tant autour de la pénétration vaginale par le *winti*, que de la qualité étonnamment charnelle des relations avec « l'esprit ».

[2] Quand un homme connaît un destin personnel particulièrement décevant dans ses relations avec les femmes, ou qu'il est misogyne au point de s'abstenir de leur compagnie, il arrive que l'on en découvre la cause dans l'identité féminine de son *bon gadu* qui désire, comme le fait le *bon gadu* mâle d'une femme, un lien exclusif. Par contre, les défaillances sexuelles momentanées d'un homme sont automatiquement attribuées au *bon gadu* (ou autre entité spirituelle) de sa partenaire, et non prises à son compte.

sexuellement initiée peut, par la souillure du sang menstruel, mettre à mort le serpent boa — forme corporelle des esprits de la « terre-mère ». L'esprit de la bête décédée réagira en possédant la femme — soit en lui sautant à la tête (c'est la transe), soit en lui « allant au ventre » pour la faire mourir ou pour la féconder. Ainsi, le *bon gadu* — ou un autre comme lui — occulte une seconde fois l'homme dans son rôle de géniteur, en devenant le fécondateur de sa protégée...

A un premier niveau, le sang menstruel, souillure mortelle, est provocateur pour tous les esprits de la nature. Mais il est aussi polluant pour l'*obia*. L'*obia* est une vaste catégorie magico-sacrée, hétéroclite, qui comprend aussi bien les grandes divinités portatives que les amulettes et les remèdes contre des maux physiques banals. Le dénominateur commun à toutes ses formes de pouvoirs est le suivant : l'*obia* est ce que devient le potentiel spirituel de la « forêt-fleuve » quand il est travaillé par l'« autorité-pouvoir » des ancêtres qui est aux mains des hommes. *Obia* et ancêtres fondateurs des lignages sont les deux valeurs primordiales de cette société, et leur conjonction exclut non une femme particulière, mais le propre de la féminité. À ce niveau, une collaboration s'instaure entre hommes et esprits, les seconds se laissant dompter par les premiers pour incarner des forces bénéfiques à la vie. Cette fois, il y a déplacement des hommes qui vont prendre en forêt des essences vitales. Déjà soulignée, la sensibilité de l'*obia* à la pratique sexuelle paraît en cohérence avec les deux ordres différents marqués chacun par une relation privilégiée de la nature sauvage avec l'un des sexes, à l'exclusion de l'autre. Mais nous remarquons que lorsque les essences et les esprits de la forêt se transforment en *obia* — où le pouvoir procréateur de la femme est occulté —, le danger émanant des sécrétions féminines augmente. Ces

dernières incluent maintenant toute sécrétion ayant eu le temps de s'accumuler ainsi que l'air autour de la taille de la femme. Parfois, même sa présence est polluante. Pour les hommes qui sont médiums d'esprits susceptibles, ces tabous peuvent aller au-delà de la fabrication ponctuelle des *obia* et imposer de nouvelles contraintes aux gestes quotidiens du couple. Les précautions diversement suivies par les hommes le sont surtout en égard à leurs *obia* personnels.

Consommation alimentaire et rapports sexuels

Reste à éclaircir le danger du sang menstruel par rapport à l'homme, en dehors de toute relation à l'*obia*. Ce qui paraît pertinent, dans ce contexte, est le rôle axial de la femme par rapport à deux sortes de consommation, l'alimentaire et la sexuelle, toutes deux signalées par le terme « manger » (*njan*). Majoritaires parmi les métaphores désignant l'acte sexuel sont celles qui le comparent aux joies gustatives^[1]. Les deux besoins sont envisagés du point de vue de l'homme qui voit l'un et l'autre satisfaits par l'épouse dont ce sont les principaux devoirs. Ces consommations sont par ailleurs fortement opposées :

Nourriture	Rapports sexuels
consommée d'abord par les esprits	limités aux vivants et aux ancêtres
paiements et offrandes aux esprits	« paiements » entre hommes et femmes
communautaire	privés et individuels
sexes séparés	sexes ensemble
tête et main droite	ventre et main gauche

[1] « On a mis du sel dans la casserole » ; « il y a du sucre sur le biscuit » ; « le singe va dans l'île manger des noix de maripa. »

Ces deux actes de consommation sont antithétiques, mais ils se trouvent, du point de vue masculin, réunis en la personne de l'épouse — encore faut-il que celle-ci ne soit pas donnée par le groupe qui aura nourri ce garçon durant sa jeunesse ! En lui servant, à partir d'un même corps, les deux formes de nourriture, la femme y gagne une ambivalence accrue, investie dans les parties de son corps préalablement reconnues comme étant dangereuses. Ici, en plus du respect de l'éloignement concernant les règles, s'ajoute la précaution, pour l'homme, de ne pas avaler ni porter à la bouche ce qui aura eu un lien avec le sexe de la femme. La serviette avec laquelle il s'essuie le visage, même lavée, ne doit jamais avoir servi au corps de la femme ; l'eau de pluie qu'il boit le matin ne doit pas avoir été auparavant touchée par une femme qui ne se serait pas encore lavée depuis la nuit. L'homme peut se rincer la bouche avec l'eau de la bouilloire où infuse le bain d'herbes avec lequel la femme se lave, mais à condition qu'il n'avale pas cette eau. De même, tout ustensile utilisé pour la cuisine de l'homme ne peut être posé sur un banc, une chaise, un lit où aurait pu s'asseoir une femme. À tout cela s'ajoute une hantise vive, chez l'homme, de se voir empoisonné par la cuisine d'une femme menstruée qui se cacherait.

Ainsi, en le déclinant à travers une série d'oppositions — dont j'ai présenté les trois plus pertinentes — on s'aperçoit que le tabou global sur les menstrues, légué par la formation culturelle historique à l'ensemble des ethnies marronnes, développe ici son sens selon une configuration cosmologique particulière et un schéma représentatif du corps.

CONCLUSION

LE CORPS, LES CORPS

Des représentations ndjuka du corps humain, nous retiendrons l'image d'une personne bien affirmée qui, dès sa conception, se trouve rattachée par des liens personnels à des représentants des deux grands domaines cosmiques de la forêt et des ancêtres, d'une personne inscrite dans un corps dont les frontières perméables et extensibles étendent l'influence et la vulnérabilité au-delà de lui-même. Nous avons esquissé une première forme de ce prolongement en traitant des émanations de l'organisme. Il faudrait y ajouter, comme étant de même influence et de même nature, certains gestes symboliques, les paroles, les objets personnels, puis la contamination ou les influences bénéfiques que peuvent subir maisons, chemins et lieux. Mais un autre type d'extension nous plonge pleinement dans la dimension socio-cosmique présente derrière l'expression corporelle : celle des corps générés par le corps.

Car, à un autre niveau, le corps de l'homme n'est lui-même que la partie d'un corps généalogique : le *paansu* (la mère et ses enfants, ou la grand-mère, ses filles et leurs enfants des deux sexes). Et cette seconde unité corporelle est à son tour englobée par le corps sociologique qu'est le matrilignage ou « Ventre », véritable quintessence de cette société. Or, certaines catégories d'esprits parfois précisés par les théories et les pratiques indigènes s'attaquent à ces ensembles. Ceux-ci cèdent en leurs parties les plus faibles — la personne dont le « dos » (enfants et jeunes femmes) est insuffisant, celle qui se trouve déjà atteinte par une « maladie de Dieu » ou dans un état marginal (grossesse,

par exemple), celle que touche une discorde ambiante ou quelque attaque spirituelle, ou bien encore celle que met à découvert une conduite douteuse ayant pollué ses propres *obia* ou refoulé la bénédiction des ancêtres. Nous avons déjà remarqué que cette conception des choses se traduisait directement sur le corps humain. Le *paansu* est manipulé par le sang et le placenta d'une de ses composantes ; la grossesse et, par conséquent, les pouvoirs reproductifs de toutes les femmes du « Ventre social » sont concernés par le sort de l'un des ventres humains.

Paansu (« souche », « repousses », « semence »)

À première vue, les deux unités du *bee* et du *paansu* paraissent différer l'une de l'autre, notamment par leur taille : le *paansu* est un *bee* en puissance ; le *bee* est la somme des *paansu* se réclamant d'un même sang, retraçant leurs liens jusqu'à l'unique ventre ancestral. Mais leur vraie distinction en est une aussi de nature : alors que le *bee* est une unité sociologique, le *paansu* n'en est que la matière brute, comme une extension de la personne, située à mi-chemin entre le domaine réservé à l'individu — la production et la reproduction — et celui de la société matrilignagère.

Le terme de *paansu* qui désigne cet ensemble est significatif à plusieurs égards. D'abord, il évoque une reproduction sociale asexuée, en quelque sorte végétale, à moitié sauvage, jaillissant dans le lieu semi-cultivé des abattis de forêt qui constituent l'univers féminin de la production agricole. Il souligne ainsi le caractère féminin de la reproduction, à propos de laquelle, nous l'avons vu, on occulte complètement le rôle de l'homme, à un certain niveau, pour attribuer l'acte de procréation à un esprit émanant de la « terre-mère ». Dans la perspective pré-sociale du *paansu*, les hommes sont enfants ou germains, et l'autorité est celle de la grand-mère.

De plus, cette image de la plante mère, unie à la terre, développant autour d'elle des repousses toujours attachées à un seul et même corps, fait valoir l'intense unité corporelle de ce groupe généalogique dont les membres sont largement indifférenciés au regard de l'univers spirituel^[1]. En effet, ni l'accouchement, ni le sevrage, ni la vie d'adulte, ni même la mort ne peuvent dissocier cette unité face aux entités divines ou diaboliques.

Le plus souvent, en cas d'entorse à la loi ancestrale, c'est arbitrairement l'une de ces « repousses » que les « Grands Hommes » punissent, quand ils ne peuvent atteindre le responsable lui-même. Mais deux catégories d'esprits, en particulier, impliquées dans deux sortes de rapports aux femmes, s'en prennent violemment à cette unité maternelle et maternante. Il y a, d'une part, les esprits de la forêt, parmi lesquels^[2] figurent les réfractions de la « terre-mère » — nous les avons déjà rencontrées sous l'appellation de « l'endroit d'où l'on vient » — qui s'attaquent aux ventres des femmes pour punir une intrusion ou une pollution de leur territoire. Leurs repréailles, signalées par l'appellation générique de *toobi gadu* (« esprit dérangé ») ont un effet direct sur le *paansu*, qu'elles élargissent par la fécondation ou qu'elles rétrécissent par la maladie/mort de la mère ou de son enfant. D'autre part, du côté de la société cette fois, la sorcellerie inter-féminine, motivée principalement par la jalousie qu'inspire la fertilité, le *paansu* d'une « sœur », s'attaque de préférence à l'ensemble mère-enfants, et constitue la cause citée dans presque tous les cas de stérilité féminine, d'avortement

[1] Il existe d'autres entités spirituelles de la forêt susceptibles de se rebiffer pour cause d'intrusion, mais sans pouvoir de fécondation : l'esprit de la termitière (*Akantamasu/Kantasi*) et une liane entortillée (*kongo busi*).

[2] A l'intérieur du *paansu*, le couple temporaire mère-bébé et la trilogie que forment les jumeaux avec l'enfant qui les suit constituent des sous-corps encore plus intensément resserrés.

accidentel, de problèmes d'accouchement, de morts-nés, et dans beaucoup de cas de décès infantiles.

Groupe humain en herbe, le *paansu* est un peu, à la société lignagère, ce que sont à l'*obia* les essences en herbe de la forêt. L'un devient société, l'autre magie sacrée, dans la conjonction avec la contre-partie masculine — ancêtres masculins co-fondateurs du « Ventre » et oncles vivants les représentant en tant que *lanti* (conseil) et tête de lignage.

Bee (matrilignage)

La réalisation personnelle d'une femme à travers son *paansu* a une dimension ponctuelle : elle ne dépasse pas trois générations. À la quatrième génération, elle se transforme en segment lignager, le *wan mama pikin* (« enfants d'une mère »). La qualité essentielle du *paansu* de toute femme réside justement dans le fait d'être une unité sociale potentielle, laquelle, en se réalisant, dissout sa spécificité dans la personne morale du « Ventre ».

Ce dernier groupe est un corps social complet, doté des institutions et des appareils rituels nécessaires à sa survie socio-cosmique. Alors que le *paansu* ne part que de la grand-mère apicale, le matrilignage inclut non seulement les ancêtres féminins fondateurs, mais aussi et surtout les ancêtres masculins. L'ensemble se concrétise, pour le lignage, par un « autel-poteau », ou corps des défunts réduit désormais à un « dos » en bois et habillé du pagne masculin, le *camisa*. À la tête du « Ventre », se trouvent « l'homme de tête », le *kabiten*, ou l'aîné du lignage, ainsi que les « grands oncles » qui « veillent sur le Ventre » (dirigent les affaires de tous les membres) au nom des ancêtres. Cette grande unité sociale englobe toutes les richesses individuelles : celles que la Terre donne aux femmes, leurs *paansu*, dites « richesse du ventre », celles que la Terre cède aux hommes, biens de valeurs et essences

transmutables en *obia* — c'est-à-dire le soutien physique et le soutien spirituel des vies individuelles, des femmes et des enfants.

Ce qui, au niveau du *paansu*, n'était encore que potentialité, devient réalisation sociale grâce à l'emprise rituelle et juridique du *bee*. Ainsi, si l'image du *paansu* évoque un fort enracinement dans la terre, celle-ci est un lieu indéfini, milieu naturel plus qu'endroit. C'est à partir de son appartenance à un *bee* que le *paansu* se voit fixer quartiers, endroits aménagés sur les berges et aires privilégiées de culture. À la place d'une reproduction végétale, le *bee* introduit les liens du mariage ; il assigne aux enfants de génération spontanée et spirituelle des liens paternels humains, ainsi que des figures socialement responsables de leur soutien. Plus pertinent pour l'étude des états pathologiques, le *paansu* est l'unité spécifique de la conception et de la naissance, alors que le *bee* est celle de la mort, des funérailles et de l'ancestralité. En extrapolant, nous pourrions suggérer que, par leurs relations distinctives avec l'univers spirituel, ces deux unités rappellent l'opposition que nous avons signalée entre les parties supérieures et les parties inférieures du corps humain : le *paansu* recèle la passivité réceptive du bas-ventre, terrain d'implantation de la fécondation et de la mort, alors que le *bee* possède le pouvoir d'intervenir activement dans ces relations, de lutter contre les maladies avec les *obia* des ancêtres et, le cas échéant, de rendre à la terre le corps qu'elle a donné, en conférant au fantôme et aux éléments vitaux libérés un statut social éternel et un retour dans des corps futurs.

Emboîtées, ces trois identités corporelles — de la personne, du *paansu* et du *bee* — sont interdépendantes et s'influencent mutuellement. La santé physique, les gestes et les forces d'une personne retentissent sur les deux autres niveaux corporels, pour former un héritage de forces,

de relations à l'univers spirituel et de faiblesses transmissibles, instantanément ou au cours des temps, par le sang lignager commun. Par rapport au schéma explicatif des états morbides, c'est le plan de la causalité socio-cosmique. L'appartenance lignagère définit pour chacun un nombre fini d'atteintes — à peu d'exceptions près^[1], ces possibilités sont strictement intra-lignagères. Puisque la question des causes relationnelles sous-jacentes à une maladie ou à une mort engage la responsabilité et la vulnérabilité de tous ses membres dans le présent et dans l'avenir, les explications socio-cosmiques intéressent nécessairement le *bee*. Libre à qui veut de spéculer sur les explications physiques d'un mal ; mais dès que le plan socio-cosmique est invoqué, le *bee* se réserve l'autorité de gérer et d'interpréter ses propres transformations, conformément à l'image qu'il se fait de lui-même, à travers les états somatiques transitoires de chacun de ses membres.

Le corps social du *bee* est lui aussi vulnérable, dans sa masse, à une catégorie d'esprits de grande envergure, les *kunu*. Ces esprits de vengeance, maintes fois évoqués dans la littérature^[2], ne sont autres que les esprits des bois, ou les morts qui ont eu à souffrir d'une personne adulte du lignage, cause de leur décès, ou qui n'ont pu obtenir réparation avant la mort. Ne pouvant plus être apaisé par la modalité du « paiement » qui, chez les Ndjuka, est le médiateur socio-cosmique par excellence et l'acte placé au centre de la plupart des rites d'affliction, le *kunu* s'attache en permanence au « Ventre » du coupable, tel un ancêtre

[1] Ainsi, par exemple, si une famille nucléaire se trouve affectée dans son ensemble, les explications socio-cosmiques données vont trancher entre celles attribuées à l'ensemble mère-enfants, qui dérivent des problèmes de son lignage à elle, et d'autres, différentes, qui concernent le père. Les seuls cas observés d'atteintes socio-cosmiques traversant les frontières lignagères furent ceux des sorcelleries modernes (*bakuu*) d'une force exceptionnelle et dont la menace idéologique sur la société traditionnelle a déjà été exposée (cf. Vernon, 1984).

[2] Cf. R. Price (1973), Thoden van Velzen (1966) et Van Der Elst (1970).

meurtrier. Il voue à la mort le *bee* tout entier, et atteint par à-coups les membres les plus fragiles. À ces attaques, le matrilignage répond par des rites propitiatoires qui soignent et soulagent, même s'ils ne peuvent guérir. Mais cette unité sociale ne peut assurer à elle seule l'ensemble de ces rites : à l'image d'un malade sollicitant d'autrui des soins, le lignage atteint par un *kunu* ne peut conduire ces rites sans se faire assister par d'autres lignages — en particulier les groupes d'affins dont les alliances l'aident normalement à se perpétuer. Malgré son affinité avec d'autres corps sociaux, de même nature, et une certaine dépendance à leur égard, malgré ses liens avec des ancêtres appartenant à d'autres lignages et les traces de leur réincarnation, le *bee* représente la finalité corporelle. Le clan (*lo*), qui regroupe plusieurs lignages, n'est pas une unité généalogique et n'a pas de transmission sanguine. Il est structurant et fortement identifié, comme l'est la nation *ndjuka*, mais il ne se fond pas en une unité physico-cosmique.

Le *bee* est l'ultime corps perçu comme tel. Il incorpore chaque partie dans un tout éternel. Ce « Ventre » est à concevoir à la fois avec un grand « V » et un petit « v ». Il est le ventre individuel, celui que « veille »^[1] le mari ou l'amant lors de la grossesse dont il est responsable ; il est la partie inférieure du corps, le lieu passif où « vont »^[2] esprits et ancêtres, celui d'où émane ce ventre pré-social qu'est le *paansu*. Mais il est aussi le « Ventre social » permanent où « vont »^[3] les conseils que « veillent »^[4] les grands oncles.

[1] « *Luku bee* » (« veiller le ventre ») désigne la surveillance de la grossesse d'une femme enceinte par son partenaire masculin. Dans le cas où le couple n'est pas encore marié, « *luku bee* » représente une situation de fiançailles ou de mariage temporaire qui se terminera à l'accouchement.

[2] « *Go na a bee* » (« vont au ventre »).

[3] « *Go na a bee* » (« aller au Ventre ») signifie consulter les autorités lignagères.

[4] « *Luku bee* » (« veiller le Ventre ») est l'expression qui affirme la responsabilité autoritaire qu'assume un homme pour expédier les affaires et les problèmes qui peuvent survenir à l'intérieur du groupe lignager.

Le *bee* évoque finalement l'image d'un corps entier, parties inférieures et parties supérieures confondues, totalisant leur activité et leur passivité. Il est le corps complet : tête, sang, dos et matrice des morts qui ont donné naissance aux vivants, pour que ceux-ci les réincarnent.

Moyaux, janvier 1991



APPENDICE

LEXIQUE DES PARTIES DU CORPS HUMAIN

La plupart des termes suivants ont été recueillis par moi-même au long de deux années de terrain, lors de séances publiques qu'animaient des plaisanteries grivoises. Si l'on m'a spontanément nommé une à une, en partant à chaque fois de la tête, les parties extérieures du corps, en revanche, pour les organes internes comme le cerveau, les poumons ou le foie — que ni le diagnostic ni la thérapie ne font jamais directement apparaître — c'est sur demande expresse de ma part que leurs noms m'ont été révélés.

J'ai inclus les propositions faites par certains auteurs ainsi que par moi-même concernant les possibles origines linguistiques de certains termes. Ces étymologies restent cependant hypothétiques : ce ne sont que des propositions de sources parmi d'autres éventuelles. Très fréquemment, en effet, on relève dans la langue ndjuka plusieurs sources historiquement possibles, dont la concordance même a peut-être été déterminante dans la sélection de ces termes par les esclaves essayant de communiquer entre eux. Par exemple, le mot ndjuka *lauw* ("fou") n'est probablement pas originaire du néerlandais *lauw* ("indifférent") ; mais ce dernier mot a très bien pu contribuer ultérieurement à la signification de l'expression *lauw-lauw sani* ("chose sans importance"), laquelle pourrait remonter à la fois au mot ki-kongo *di-lauw* (Huttar, 1984) et au mot dahoméen *lo* (Delafosse, 1894), tous deux ayant le même sens que le mot ndjuka *lauw*.

À l'examen, on s'aperçoit que la majorité des lexèmes ndjuka du corps dérive surtout de l'anglais. On trouve peu

de termes tirés du pidgin d'origine portugaise, qui était en usage sur les côtes d'Afrique de l'Ouest au XVII^e siècle. Présumé connu par nombre d'esclaves débarquant, ce pidgin aurait été rélexifié au Surinam à partir de l'anglais des fondateurs barbadiens (cf. R. Price, 1976). Par ailleurs, les notations de termes néerlandais se présentent presque toujours comme une seconde possibilité à côté du terme anglais, ce dernier étant l'origine la plus plausible.

Exception faite du mot *mulu* ("matrice") qui pourrait avoir été emprunté à une langue tupi (van Panhuys, 1904, et F. Grenand, 1989), par l'intermédiaire des Galibi (P. Grenand, comm. pers.), aucun des termes désignant les parties du corps n'a été identifié comme étant d'origine amérindienne, alors que la dette linguistique ndjuka à l'égard des vocabulaires amérindiens est importante pour la technologie, la faune et les plantes comestibles^[1].

Enfin, les mots d'origine africaine sont nombreux, et je n'ai encore pu en relever qu'une partie. Il est probable que leur nombre serait impressionnant si je pouvais inclure dans cette liste les termes corporels retenus dans les « langues » sacrées des esprits de possession. Quant aux mots pour lesquels aucune origine n'est encore proposée, c'est, à mon avis, du côté du continent africain qu'il faut en chercher la source.

Les quatre entités spirituelles qui relie la personne à l'univers transcendantal — *yooka*, *akaa*, *bon gadu* et *nenseki* — témoignent davantage des diverses origines de la langue ndjuka. *Yooka* ("fantôme" ou "ancêtre") vient du caraïbe *yo:loka*, terme qui, à l'époque de l'esclavage, signifiait "esprit" (Kloos, 1971, p. 118). *Akaa* paraît constituer

[1] Notons cependant que l'échange de vocabulaire entre Amérindiens et Africains n'a pas été à sens unique, et que les peuples autochtones ont incorporé à leurs vocabulaires, même à propos d'espèces et de croyances indigènes, certains termes bantu et kwa apportés par les esclaves.

une convergence conceptuelle et linguistique entre la langue caraïbe (*a:ka*) (Kloos, *op. cit.* et P. Grenand, comm. pers.) et les langues akan, fante et twi — relevant de groupes africains dont la représentation est par ailleurs très importante dans la formation culturelle marronne. *Bon gadu* est composé d'emprunts à l'anglais (*gadu* : god) et au portugais (*bom* : bon). *Nenseki* me semble venir de l'anglais *namesake* — hypothèse étayée par le fait que le même rite est dû au *nenseki* et au mort dont on a pris le nom. Ce terme est cependant investi d'autres sens que le simple partage d'un même nom, entre différentes personnes — ce dernier phénomène étant signalé en ndjuka par le mot *ionen*.

Français-Ndjuka

A

Aisselle : ondoo-ana ;

poils d'— : ondoo-ana uwii.

Anus : kaka lasi.

Aorte : tetei.

Artère : tetei.

Articulation : sukufu.

Auriculaire : pikin finga.

Avant-bras : tiki ana (de ana : bras).

B

Barbe : baiba.

Bassin : kaasi abaa.

Bas-ventre : kaka bee.

Biceps : alata e (kon) nyan kalu.

Bile : gali.

Bouche : mofu.

Bras : ana ; tapu ana.

C

- Cartilage** : kulu-kulu.
Chair : ndugu-ndugu.
Cerveau : mazazon ; kaabasi ede.
Cheville : neki futu.
Cheveu : uwii.
Chute des reins : neki lasi.
Cil : buba ain uwii.
Clitoris : tin-tin ede; ain ede.
Cœur : ati ; (d'animaux : hund).
Cœur et poumons : boh f'ati.
Coin de l'œil : olo ain.
Colostrum : kiin wataa.
Cordon ombilical : kumba tetei.
Corps : sikin.
Côtes : 1° : bansa ; 2° (os) : bansa olo bon ;
intervalles entre les — : bansa olo.
Cou : neki.
Coude : koko ana.
Crâne : kaabasi ede, ede bon.
Cul : gogo.
Cuisse : mboma futu.

D

- Dent** : tiifi.
Doigt : finga.
Dos : baka ;
— de la main : baka ana.

E

- Eaux d'accouchement** : wasi.
Epaule : sikoo.
Espace entre les incisives : ndole.
Excréments : kuma koisi ; kaka ; wee see.

F

- Femme** : uman.
Fesses : gogo paa.
Flegme : loko-loko.
Foie : lebi.
-

Fontanelle : bwe-bwe; mu ede; mu-mu ede.

Front : fesi ede.

G

Genou : kini; botu futu.

Globe oculaire : gaasi fu ain.

Ganglion : koko.

Goitre : amanda.

Gorge : neki tetei.

H

Haleine : mofu winta.

Hanche : agana.

Homme : man.

I

Index : luku bon.

J

Jambe : futu ; tiki futu.

Joue : alaka ; alaki.

L

Lait maternel : bobi wataa.

Langue : tongo.

Lèvre : buba mofu.

Lignes de la main : gadu maliki.

Lymphé : loko-loko.

M

Main : ana.

Majeur : man finga.

Mâchoire : agbwa.

Matrice : mulu.

Menton : baiba.

Molaire : mata tiifi.

Mont de venus : gogo buba.

N

Narine : nosu olo.

Nez : nosu.

canal sous le — : kitantan fu nosu.

Nombril : kumba.

Nuque : baka neki ; neki boon.

O

Œil : ain.

Ongle : nanga.

Oreille : yesi.

trou de l'— : yesi olo.

Orteil : finga.

base de l'— : baka finga.

bout de l'— : tapu finga.

Os : boon.

P

Paume : bee ana.

Paupière supérieure : tapu ain.

Paupière inférieure : ondoo ain.

Peau : buba.

Pénis : agondje ; bonpliki tiki ; dokofoo ; koosimi ; man sani ; pi ; pipi.

Personne (la) : sama.

Phalange : doi(ng).

Pied : futu.

plante du — : bee futu ; boo futu .

rebord du — : sikin futu.

Placenta : baka ; baka man ; bogo.

Pli sous les fesses : gogo mofu.

— du menton : totooto ; ondoo mofu.

Poigne : kofu.

Poignet : sukufu ana .

Poil : uwii.

— de l'aisselle : ondoo ana uwii.

— de la poitrine : mindii ati uwii.

— du pubis : gogo uwii.

— du pubis de femme : uman djainsa.

Poitrine : mindii ati.

Pomme d'Adam : goligo ; golo-golo.

Pouce : gaan to.

gras du — : deki fu ana.

Poumons : fuku-fuku ; maté ; manteli.

R

Raie des fesses : i tiingi.

S

Sang : bulu ; akusuwe.

— **de l'accouchement** : maasi.

— **des menstrues** : faagi ; futu ; lebi.

Sécrétions vaginales : popoi wataa.

Sein : bobi.

Sourcil : bo fu ain.

Sperme : sikin wataa.

T

Tache de naissance : falaka.

Talon : baka futu.

Testicules : siton.

Tête : ede.

Téton : bobi yesi.

U

Urine : pisi.

V

Vagin : olo.

Verrue : sautu.

Ventre : bee.

Visage : fesi.

Vulve : popoi ; puti-puti ; bonbo ; pima ; uman peesi ; fesi.

lèvres de la — : tin-tin wawai ; tin-tin yesi ; tin-tin futu.

Ndjuka-français

A

Agana : hanche.

Agbwa : mâchoire (du dahoméen *gbla, gla, agla* : "mâchoire", in Delafosse, 1894).

Agondje : pénis (rare).

Ain : œil (de l'anglais *eye* : "œil").

— **ede** : clitoris (ede : "tête" // "l'œil de la tête").

Akusuwe : 1° fam : sang ; 2° par extrapolation : "roucou" (*Bixa orellana L.*, dont les graines fournissent une teinture rouge ; mot carib selon P. Grenand).

Alaka, Alaki : 1° joue ; 2° : branchies de poisson.

Alata e (kon) nyan kalu : biceps (*alata*, de l'anglais *rat* : "rat" / est / *kon* de l'anglais *come* : "venu" / *nyan* : "manger" / *kalu* de l'anglais *corn* : "maïs" // "le rat est venu manger du maïs". L'attachement lâche du muscle à l'os évoque l'image d'un rat en train de dévorer un épi).

Amanda : 1° goitre ; 2° amande (de l'anglais *almond* ou du portugais *amendoa*).

Ana : main, main et bras (de l'anglais *hand* : "main").

Ati : cœur (de l'anglais *heart* ou du néerlandais *hart* : "cœur").

B

Baiba : barbe ; menton (du portugais *barba* : "barbe").

Baka : (de l'anglais *back* : "dos", "derrière", "arrière", "après"). 1° dos ; 2° placenta (abréviation de baka man).

— **ana** : dos de la main.

— **finga** : base des orteils (*finga*, de l'anglais *finger* : "doigt" // "arrière des doigts").

— **futu** : talon (*futu*, de l'anglais *foot* : pied // "arrière du pied").

— **man** : placenta (*man*, de l'anglais *man* : "homme" // "après l'homme").

— **neki** : nuque (*neki*, de l'anglais *neck* : "cou" // "derrière le cou").

Bansa : flanc (du ki-kongo *mbaansya*, Huttar, 1984).

— **olo** : intervalles entre les côtes (*olo*, de l'anglais *hole* : "trou" // "trou du flanc").

- **olo boon** : côtes, (*olo*, de l'anglais *hole* : "trou" / *boon*, de l'anglais *bone* : "os" // "les os des trous du flanc"). [Notons que les femmes ont huit côtes de chaque côté, les hommes neuf : cette distinction sexuelle chiffrée détermine aussi le nombre de jours de réclusion rituellement requis pour la fille ou le garçon après sa naissance.]
- Bee** : ventre (de l'anglais *belly* : "ventre", "estomac").
 — **ana** : paume (*ana* : "main" // "ventre de la main").
 — **futu** : plante du pied (*futu* : " pied" // "le ventre du pied").
- Bo fu ain** : sourcil (*bo*, de l'anglais *bow* : "arc" / *fu* : "de" / *ain* : "œil" // "arc de l'œil").
- Boh-f'ati** : ensemble cœur-poumons (*boh* : "souffle", de l'ashanti *bow* : "odeur" ou de l'anglais *blow* : "souffler" / *f'* : "de" / *ati* : "coeur" // "souffle du coeur").
- Bobi** : mammelle.
 — **wataa** : lait maternel (*wataa*, de l'anglais *water* : "eau" // "l'eau des mammelles").
 — **yesi** : téton (*yési* : "oreille" // l'oreille de la mammelle").
- Bogo** : placenta.
- Bonpliki tiki** : grand pénis (*bon*, du portugais *bom* : "bon" / *pliki*, de l'anglais *prick* ou du néerlandais *piki* : "verge" / *tiki*, de l'anglais *stick* : "bâton", fam. pour "verge" // les mots *pliki* et *bonpliki* n'apparaissent qu'en composition).
- Bonbo** : vulve (rare).
- Boo futu** : plante du pied (*boo* : "reposer" / *futu* : pied // "repose pied").
- Boon** : os (de l'anglais *bone* : "os").
- Botu futu** : cheville (*botu*, de l'anglais *bolt* : "écrou" / *futu* : "pied" // "écrou du pied").
- Buba** : peau.
 — **ain uwii** : cil (*ain* : "œil" / *uwii* : "cheveu" // "les cheveux de la peau de l'œil").
 — **mofu** : lèvre (*mofu*, "bouche" // "la peau de la bouche").
- Bulu** : sang (de l'anglais *blood* : "sang").
- Bwe-bwe** : fontanelle.

D

- Deki fu ana** : gras du pouce (*deki*, de l'anglais *thick* ou du néerlandais *dik* : "épais" / *fu* : "de" / *ana*, de l'anglais *hand* : "main" // "la partie épaisse de la main").
- Doi(ng)** : phalange. (du portugais *dedo* : "doigt").
- Dokofoo** : pénis (circoncis).

E

Ede : tête (de l'anglais *head* : "tête").

— **boon** : crâne (*boon* : "os" // "l'os de la tête").

— **uwii** : cheveu, (*uwii* : "poils" // "les poils de la tête").

F

Faagi : menstrues (terme ésotérique).

Falaka : tache de naissance (probablement récent, du néerlandais *flek* : "tache").

Fesi : 1° visage (de l'anglais *face* : "visage") ; 2° *prép.* devant ; 3° *n.* devant (euphémisme pour "vulve", *wasi fesi* : "laver le devant") ; 4° *adj.* premier (celui qui est en tête).

— **ede** : front (*ede*, "tête" // "le devant de la tête")

Finga : doigt ; orteil (de l'anglais *finger* ou du néerlandais *vinger* : "doigt").

Fuku-fuku : 1° poumons de l'animal, présumés exister aussi chez l'homme (du ki-kongo, *fuku-fuku*, Daeleman, 1972) ; 2° couvert de duvet. (de l'ashanti *fuku-fuku* : "couvert de duvet", Russel, 1910) ; i.e. *fuku-fuku uwii* (*Clidemia hirta* L. Don var. *elegans* Griseb, Melastomaceae).

Futu : pied (de l'anglais *foot* : "pied").

Futu : menstrues (terme courant, probablement d'origine africaine).

G

Gaan to : pouce (*gaan*, du portugais *grande* : "grand", / *to*, mot utilisé seulement en composition, de l'anglais *toe* : "orteil").

Gaasi fu ain : globe oculaire (*gaasi*, de l'anglais *glass* : "verre" / *fu* : "de" / *ain* : "œil" // "verre de l'œil").

Gadu maliki : lignes de la main (*gadu*, de l'anglais *god* : "dieu" / *maliki*, de l'anglais *mark* ou du portugais *marca* : "marque").

Gali : bile (de l'anglais *gall* ou du néerlandais *gal* : "bile").

Gogo : derrière ; cul ; vulve (du fon *gogo* : "anus", Taylor, 1977).

— **buba** : mont de Vénus (*buba*, "peau" // "la peau de la vulve").

— **mofu** : repli du fessier (*mofu* : "bouche" // "la bouche du derrière").

— **paa** : fesses (*paa*, de l'anglais *pair* : "paire" // "la paire du derrière").

— **uwii** : poils du pubis (*uwii* : "poil" // "les poils du pubis").

Goligo : pomme d'Adam (peut-être raccourci de *gologolo*).

Golo-golo : pomme d'Adam.

H

Hund : cœur (d'un animal).

I

I tiingi : raie des fesses (*i* : "tu" / *tiingi*, de l'anglais *stink* : "puer" // "tu pues").

K

Kaabasi ede : crâne (*kaabasi* : "calebasse" / *ede* : "tête" // "la calebasse de la tête").

Kaasi abaa : le bassin, ou la partie supérieure et plate de la poitrine (*abaa*, *v.* : "traverser").

Kaka : excréments (du néerlandais *kak* : "caca").

— **lasi** : anus (*lasi* : "perdre", de l'anglais *lost* : "perdu" // "perdre le caca").

— **bee** : bas-ventre, intestins (*bee* : "ventre" // "le ventre des excréments").

Kiin wataa : colostrum (*kiin*, de l'anglais *clear* : "clair" / *wataa*, de l'anglais *water* : "eau" // "eau claire").

Kini : genou (de l'anglais *knee* : "genou").

Kitantan fu nosu : canal sous le nez (*kitantan* : mot ne servant qu'en composition / *fu* : "de" / *nosu* : "nez").

Kofu : poigne.

Koko : boule, nœud, ganglion (enflé) (du yoruba *koko* : "grosseur", ou du portugais *coco* : "coco", Taylor, 1977).

— **ana** : coude (*ana* : "bras" // "la boule du bras").

Koosimi : pénis (désignation polie).

Kulukulu, cartilage (du nez).

Kuma kosisi : 1° excréments (terme rarement utilisé, probablement ancien); 2° *v.* *kuma* : "déféquer".

Kumba : nombril (du bantu occidental *kumba*, Wooding, 1972).

— **tetei** : cordon ombilical (*tetei* : "cordon", peut-être de l'anglais *tie* : "lien").

L

Lebi : foie (de l'anglais *liver* : "foie").

Lebi : 1° rouge; 2° fam. "sang" (de l'anglais *red* : "rouge").

Lokoloko : flegme, lymphes et autres substances corporelles visqueuses.

Luku bon : index (*luku*, de l'anglais *look* : "regarder" / *bon* : "bien" du portugais *bom* : "bon").

M

Maasi : sang de l'accouchement.

Mata tiifi : molaire (*mata* : "mortier" / *tiifi* : "dent" // "la dent mortier")

Mboma futu : cuisse (*mboma* : "anaconda", du ki-kongo *mboma* : "python", Wooding, 1972 / *futu* : "jambe" // "jambe d'anaconda").

Man : homme, genre humain ou personne de sexe masculin (de l'anglais *man* : "homme") ; en suffixe : personne qui (de l'ébrié *ma*, Augé, 1975).

— **fiŋga** : majeur (*fiŋga* : "doigt" // "le doigt masculin")

— **sani** : pénis (euphémisme) (*sani*, de l'anglais *thing* : "chose" // "la chose de l'homme").

Manteli ou **Mate** : pus (du portugais *matéria* : "matière", Taylor, 1977).

Mazazon : cerveau, (du ki-kongo *toonzo*, *toonga*, Huttar, 1984).

Mindii ati : poitrine (*mindii*, de l'anglais *middle* ou du néerlandais *minder* : "milieu" / *ati*, "cœur" // "milieu du cœur").

— **uwii** : poils de la poitrine (*uwii* : "poil" // "les poils du milieu du cœur").

Mofu : bouche (de l'anglais *mouth* : "bouche").

— **winta** : haleine (*winta* : "vent - air", de l'anglais *wind* : "vent" // "vent de la bouche").

Mulu : matrice (du tupi *mulu'a* : "grossesse", F. Grenand, 1989).

Mu ede ou **Mu-mu ede** : fontanelle.

N

Nanga : ongle (du portugais *unha* et/ou de l'anglais *nail* ?).

Ndole : espace entre les incisives.

Ndugu-ndugu : chair.

Neki : cou (de l'anglais *neck* : "cou").

— **boon** : nuque (*boon* : "os" // "l'os du cou").

— **tetei** : gorge (*tetei* : "cordon" // "cordon du cou").

— **ana** : poignet (*ana* : "main" / "le cou de la main")

— **futu** : cheville (*futu* : "pied" // "le cou du pied")

— **lasi** : chute des reins (*lasi*, de l'anglais *lost* : "perdu" // "le cou perdu").

Nosu : nez (de l'anglais *nose* : "nez").

— **olo** : narine (*olo*, de l'anglais *hole* : "trou" // " trou du nez").

O

Olo : 1° trou ; 2° vagin (de l'anglais *hole* : "trou").

— **ain** : coin de l'œil (*ain*, "œil" // " trou de l'œil").

- Ondoo** : sous (de l'anglais *under* : "sous")
 — **ain** : paupière inférieure (*ain* : "œil").
 — **ana** : aisselle (*ana* : "bras" // "sous le bras")
 — **ana uwii** : poils de l'aisselle (*uwii* : "poils" // "poils sous le bras").
 — **mofo** : creux situé entre la lèvre inférieure et le menton (*mofo* : "bouche" // "sous la bouche").

P

- Paata futu** : dessus du pied (*paata* : "plat" / *futu* : "pied" // "la partie plate du pied").
Pikin : 1° *n.* enfant, progéniture (du portugais *pequeno* : "petit") ; 2° *adj.* petit.
 — **tinga** : petit doigt (*tinga* : "doigt").
Pi (contraction de **Pipi**) : verge.
Pima : terme vulgaire, équivalent de "con", utilisé seulement sous forme de jurons et de calomnies (*i mama pima !* : "le con de ta mère !").
Pipi : verge, (terme courant, peut-être de l'anglais fam. *pipi* : "pipi") ; den hauw pipi : "les vieilles verges" (terme de référence fam. pour les ancêtres).
Pisi : urine (de l'anglais *piss*, terme vulgaire pour urine, ou du néerlandais *pies* : "urine").
Popoi : vulve (terme courant mais vulgaire).
Puti-puti : vulve (terme moins courant, également vulgaire).

S

- Sama** : (la) personne (fanti-akan *srama*, *saman*, Wooding, 1972, et/ou ébrié *tsama*, Augé, 1975).
Sautu : 1° verrue ; 2° sel (de l'anglais *salt* : "sel").
Sikin : corps (de l'anglais *skin* : "peau"). Pour la coïncidence entre corps et peau, cf. p.52.
 — **futu** : rebord du pied (*futu* : "pied" // "le corps du pied").
 — **wataa** : sperme (*wataa* : "eau" // "l'eau du corps").
Sikoo : épaule (possible combinaison de l'anglais *shoulder* ou du néerlandais *schouder* : "épaule", et du dahoméen *koli* : "épaule", Delafosse, 1894).
Siton : 1° testicules ; 2° pierre (de l'anglais *stone* : "pierre").
Sukufu : articulation (peut-être de l'anglais *screw* : "vis").
 — **ana** : poignet (*ana* : "main" // "l'articulation de la main").

T

Tapu : dessus (de l'anglais *top*) ou couvercle (du portugais *tapar* : "couvrir").

— **ain** : paupière supérieure, (*ain* : "œil" // "le dessus ou le couvercle de l'œil").

— **ana** : avant-bras (*ana* : "bras" // "le dessus du bras").

— **finga** : base de l'orteil (*finga*, "orteil").

Tetei : corde, cordon, artère, tendon (de l'anglais *tie* : "lien").

Tiifi : dent (de l'anglais *teeth* : "dents")

Tiki : 1° pénis (fam.); 2° bâton (de l'anglais *stick* : "bâton").

— **ana** : avant-bras (*ana* : "bras" // "le bras-bâton").

— **futu** : jambe (*futu* pied/jambe // "la jambe-bâton").

Tin-tin : mot qui ne s'emploie actuellement qu'en composition (voir dessous). Peut-être d'un mot africain signifiant la vulve.

— **ede** : clitoris (*ede* : "tête").

— **wawai** : lèvres de la vulve (*tin-tin / wawai* : 2ème sens de *wawai*, "éventail", du carib *wali-wali*, F. Grenand 1989)

— **yesi** : syn. de *tin-tin wawai*. 2ème sens de *yesi*, "oreille"

— **futu** : syn. de *tin-tin wawai*, 2ème sens de *futu* : "pied"

Tongo : langue (de l'anglais *tongue* : "langue").

Totooto : creux entre le menton et la bouche.

U

Uman : femme (de l'anglais *woman* : "femme").

— **djainsa** : poils de la vulve (*djainsa*, mot qui ne s'emploie qu'en composition ; vient peut-être du portugais ou de l'anglais *vagina* : "vagin").

— **peesi** : terme poli pour vulve (*peesi*, de l'anglais *place* : "endroit" // "l'endroit de la femme").

W

Wasi : 1° eaux de l'accouchement ; 2° bain (de l'anglais *wash* : "laver").

Weesee : excréments (récent, du néerlandais W.C.).

Y

Yesi : oreille (de l'anglais *ear* : "oreille", ou *hear* : "entendre", devenu en sranan *yere* : "entendre").

— **olo** : trou de l'oreille (*olo* : "trou" // "le trou de l'oreille").

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEYNE M.C.(1980). — *Comparative Afro-American : an Historical Comparative Study of English-based Afro-American Dialects of the New World*. Ann Arbor, Karoma.
- AUGÉ M. (1975). — *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte-d'Ivoire*. Paris, Collection Savoir.
- BENOÎT C. (1989). — *Les frontières du corps : perception du corps à travers les représentations et pratiques liées à la maladie, l'espace habité (case et jardin de case) et l'exercice des thérapeutiques*. Thèse de doctorat, Paris, E.H.E.S.S. .
- BOUGEROL C. (1983). — *La médecine populaire à la Guadeloupe*, Paris, Karthala.
- DAELEMAN S.I. (1972). — « Kongo Elements in Saramacca Tongo ». *Journal of African Languages*, vol. II, 1972.
- DELAFOSSÉ M (1894). — *Manuel Dahoméen*. Paris, E. Leroux.
- FARMER P. (1988). — « Bad Blood, Spoiled Milk : Moral Barometers in Rural Haiti ». *American Anthropologist*, 15 (I) 1988 : 62-83.
- GONZALES N.L.S. de (1963). — « Patterns of Diet, Health and Sickness in a Black Carib Community ». *Tropical and Geographical Medicine*, 15, 1963 : 422-431.
- GRENAND F. (1989). — *Dictionnaire Wayãpi-Français, lexique français-wayãpi, Guyane française*. Paris, Peeters Selaif.
- GRENAND P., MORETTI C. et JACQUEMIN H. (1987). — *Pharmacopées traditionnelles en Guyane. Créoles, Palikur, Wayãpi*. Paris, Editions de l'ORSTOM.
- HÉRITIER F. (1985). — « Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports ». *Nouvelle revue de psychanalyse*, 32, 1985 : 111-122.
- HUTTAR G. (à paraître). — « Kikongo, Saramaccan, and Ndjuka ». Publication prévue par le Summer Institute of Linguistics, Benjamin F. Elson, ed.
- KLOOS P. (1970). — « Search for Health among the Maroni River Caribs ». *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, deel 126, 1970 : 115-141.

- KLOOS P. (1971). — *The Maroni River Caribs of Surinam*. Assen, Van Gorcum & Co. — Dr. H.J. Prakke & H.M.G. Prakke.
- LENOIR J. D. (1974). — *The Paramacca Maroons: a study in religious acculturation*. Thèse présentée au New School for Social Research en 1973. University Microfilms, Ann Arbor, Michigan.
- LOYOLA M. A. (1983). — *L'esprit et le corps. Des thérapeutiques populaires dans la banlieue de Rio*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- MÉTRAUX A. (1953). — « Médecine et vodou en Haïti ». *Acta Trop.* X, I, 1953 : 28-61.
- MINTZ S. & PRICE R. (1976). — « Anthropological Approach to the Afro-American Past : a Caribbean Perspective ». Phila., ISHI Occasional Papers.
- MISCHEL F. (1959). — « Faith Healing and Medical Practice in the Southern Caribbean ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 15, 1959 : 407-417.
- PANHUYS L. C. van (1904). — « Indian words in the Dutch Language and in use at Dutch-Guiana ». *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 's-Gravenhage, 1904 : 611-615.
- PEETERS A. (1979). — « La pocaution cé maman félicité : alimentation et santé aux Antilles et dans la médecine des XVIIe et XVIIIe siècles ». *Communications*, n° 31, 1979 : 130-143.
- PRICE R., éd. (1973). — *Maroon Societies: rebel slave communities in the Americas*. New York, Doubleday Anchor.
- PRICE R. (1976). — *The Guiana Maroons. A historical and bibliographical introduction*. Baltimore Johns Hopkins University Press.
- PRICE R., (1983). — *First-time. The historical vision of an Afro-American people*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- REVERT E. [1951], (1977). — *La magie antillaise*. Paris, Annuaire International des Français d'Outre-Mer.
- RUBEL A. J. (1982). — « The Epidemiology of a Folk Illness: *susto* in Hispanic America ». *Transcultural Psychiatric Research Review* vol. 19, 1982 : 268-283.
- RUSSEL R. J.D. (1910). — *A Fanti-English, English-Fanti Dictionary*. London, The Methodist Publishing House.
- STAIANO K.V. (1986). — *Interpreting Signs of Illness. A case study in medical semiotics*. New York, Mouton de Gruyter.

-
- TAVERNE B. (1989). — « Quelques observations à propos de la médecine créole haïtienne en Guyane Française ». *Écologie Humaine*, vol. VII n° 1, 1989 : 7-19.
- TAYLOR D. (1977). — *Languages of the West Indies*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- THODEN VAN VELZEN H.U.E. (1966). — « Het geloof in wraakgeesten : bindmiddel en splijtzwam van de Djuka matri-lineage ». *Nieuwe West-Indische Gids*, 45, 1966 : 45-51.
- THODEN VAN VELZEN H.U.E. & van WETERING (1988). — *The Great Father and the Danger. Religious cults, material forces, and collective fantasies in the world of the Surinamese Maroons*. Leiden, Koninklijk voor Taal-, Land-en Volkenkunde.
- VAN DER ELST D. (1970). — *The Bush Negro Tribes of Surinam, South America. A Synthesis*. Thèse présentée à la Northwestern University, Octobre 1970.
- VAN LIER R.A.J. (1971). — *Frontier Society, a social analysis of the history of Surinam*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- VÉRIN P. (1963). — *La Pointe Caraïbe*. Thèse présentée à l'Université de Yale, miméo 1963.
- VERNON D. (1980). — « Bakuu, possessing spirits of witchcraft on the Tapanahony ». *Nieuwe West-Indische Gids*, n° 1, 1980 : 1-38.
- VERNON D. (1985). — *Money Magic in a Modernizing Maroon Society*. Tokyo, AA-Ken Caribbean Study Series, ILCAA, 1985 : 1-50.
- VERNON D. (1990). — « Some Prominent Features of Ndjuka Maroon Medecine ». *Nieuwe West Indische Gids*, April 1990 : 209-220.
- VOORHOEVE J. & LICHTFELD U. M. (1975). — *Creole Drum : an anthology of Creole literature in Surinam*. New Haven, Yale University Press.
- WOLBERS J. (1854). — *De surinaamsche negerslaaf : verhaal van een bezoek op eenige plantaadjes in Suriname*. Amsterdam, S. Emmering.
- WONG W. (1976). — « Some Folk Medecinal Plants from Trinidad ». *Economic Botany*, 30, April-June 1976 : 103-142.
- WOODING C.J. (1978). — *Winti : een Afro-american godsdienst in Suriname*. Thèse présentée en 1972, Meppel Krips Repro. 1978.
-

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	9
Chapitre I : Les représentations du corps	17
— À partir de la maladie	17
— À partir de la conception	21
Chapitre II : Les parties du corps	33
— Le haut du corps	35
La tête	35
Le « souffle-du-cœur »	37
Le « dos »	42
— Le bas du corps	43
Le ventre	43
Les « pieds-jambes »	50
— L'enveloppe	52
Chapitre III : Les échanges avec l'extérieur	55
— Excrétions et sécrétions	55
— Sexualité et pollution	62
— Consommation alimentaire et rapports sexuels	67
Conclusion : Le corps, les corps	69
— <i>Paansu</i>	70
— <i>Bee</i>	72
Appendice : Lexique	77
Bibliographie	91

ORSTOM Éditeur
Dépôt légal : septembre 1992
Impression
ORSTOM BONDY

ORSTOM Éditions
213 rue La Fayette
75480 Paris Cedex 10
Diffusion

72, route d'Aulnay
93143 BONDY Cedex

ISSN : 0767-2888

ISBN : 2-7099-0990-1106-X

Photo de couverture :
enfants Ndjuka en pirogue
Cliché : Diane Vernon