

Michèle DACHER

**LES REPRESENTATIONS
DE LA MALADIE CHEZ LES GOIN**

**RECHERCHES DE L'ORSTOM
AU BURKINA FASO**

EHESS - ORSTOM

Michèle DACHER

**LES REPRESENTATIONS
DE LA MALADIE
CHEZ LES GOIN**

**RECHERCHES DE L'ORSTOM
AU BURKINA FASO**

N° 1

OUAGADOUGOU 1990

SOMMAIRE

SYSTEME DE TRANSCRIPTION	1
REMERCIEMENTS	2
PRESENTATION DU TRAVAIL	3
Méthodologie	3
Plan	5
PRESENTATION DE LA SOCIETE GOIN	6
Chapitre 1 LES ENTITES NOSOLOGIQUES	9
1.1 <u>INTRODUCTION SUR LA MALADIE</u>	10
1.1.1 La logique binaire chaleur-fraîcheur .	10
1.2 <u>TERMINOLOGIE</u>	13
1.2.1 Terminologie et conditions d'énonciation	13
1.2.2 Dénomination des maladies	14
1.2.3 Nomination de type descriptif	15
1.2.3.1 Localisation d'une douleur . . .	15
1.2.3.2 Dysfonctionnement d'un organe, altération d'une fonction	15
1.2.3.3 Présence d'un élément étranger à l'intérieur du corps	16
1.2.3.4 Nomination par un aspect caractéristique du corps du malade	16
1.2.4 Nomination de type étiologique	17
1.2.4.1 Dénomination par la cause instrumentale	17
1.2.4.2 Dénomination par l'agent	18
1.2.5 Les syndromes	18
1.2.6 Les dénominations en langue étrangère .	18
Chapitre 2 ETIOLOGIE DES MALADIES	20
2.1 <u>LA CAUSALITE DE LA MALADIE</u>	21
2.1.0.1 Maladies naturelles et maladies à étiologie magico-religieuse . . .	23

2.2	<u>LES AGENTS DE LA MALADIE</u>	24
2.2.1	La sorcellerie	27
2.2.1.1	Comment devient-on sorcier ?	27
2.2.1.2	Relations entre sorciers et victimes	28
2.2.1.3	Relations entre la maladie et l'agent sorcier	30
2.2.2	Le jufoiño	32
2.2.2.1	Les constituants de la personne	32
2.2.2.2	Les maladies données par les jufoiño	33
2.2.2.3	Origine des maladies données par le jufoiño	33
2.2.3	Les ancêtres	36
2.2.4	Causes ignorées	37
2.2.5	Ruptures d'interdit	38
2.2.5.1	Interdits communs à la société goïn	38
2.2.5.2	Interdits individuels et familiaux	40
2.2.6	Les maladies à étiologie animale	41
2.2.6.1	Les modes de contamination	42
2.2.6.2	Identification de l'oiseau	44
2.2.6.3	Conclusion sur les espèces animales pathogènes	46
2.2.6.4	Du symptôme à l'animal	46
2.2.6.5	Hypothèses sur la fonction des maladies à étiologie animale	49
2.2.7	Les génies	53
2.2.7.1	Des génies et des hommes	53
2.2.7.2	Les maladies de génies	55
2.2.8	Les fétiches	57
2.2.9	Causes naturelles	62
2.2.10	Hanlienngu	63
2.2.11	Conclusion	64
2.3	<u>MALADIES A DENOMINATION ETRANGERE - LE PROBLEME DU PALUDISME</u>	65
2.3.0.1	La situation linguistique	65
2.3.0.2	Les maladies venues d'ailleurs	66
2.3.0.3	Le problème du paludisme	66
Chapitre 3 LES THERAPEUTIQUES		72
3.1	<u>LES DEMARCHES THERAPEUTIQUES</u>	73
3.1.0.1	Les thérapeutes	73

3.1.0.2	Le recours à la médecine occidentale	76
3.2	<u>LES THERAPEUTIQUES</u>	79
3.2.1	Traitements à dominante symbolique	81
3.2.2	Traitements à efficacité symbolique et pharmacologique	83
3.2.3	Traitements à dominante pharmacologique	86
CONCLUSION		91
	La faible importance des catégories étiologiques symbolisant l'espace	91
	Importance des deux parents par rapport au lignage	92
OUVRAGES CONSULTES		95
	Bibliographie générale	95
	Bibliographie sur les Goin	97

SYSTEME DE TRANSCRIPTION

L'alphabet et l'orthographe utilisés pour la transcription des mots cerma (ou goin) sont ceux élaborés par la Sous-Commission Nationale du cerma. Toutefois nous avons conservé telle quelle la graphie des noms propres lorsqu'elle avaient été fixée par l'usage administratif.

c = ky, comme dans kiosque

j = dy, comme diadème

r = est roulé comme en espagnol

e = é

ε = è

ó = o ouvert

u = ou

ñ = comme dans l'anglais sing

Les voyelles an, n, in, n, un sont nasalisées.

REMERCIEMENTS

Les guérisseurs traditionnels qui ont collaboré à cette enquête sont : Nyambia Hema, Bale Ito Hema, Seitan Soma, Hosonsi Soulama de Gouera et Dangouna Soulama de Koutoura. Deux infirmiers ont accepté de revoir les noms goin des symptômes et des entités nosologiques : il s'agit de Joseph Hema (dispensaire de Koutoura) et de Dumbie Fayama (dispensaire des Grands Moulins du Burkina à Banfora). Grégoire Sirima et Etienne Yarmon Soma, instituteurs, nous ont consacré de longues heures d'exercice d'ethnolinguistique sur des thèmes tels que les organes et les parties du corps, leurs sens métaphoriques, les différentes catégories sensorielles utilisées pour rendre les états de bien ou de mal-être, etc. Les transcriptions de noms d'arbres du goin au jula et au latin ont été assurées par les botanistes suivants : Jacques Soulama (Eaux et Forêts de Niangoloko), André Soma et Vitalien Hema (Eaux et Forêts de Soubakaniedougou), Simon Ouattara (CNRST, Ouagadougou). Notre interprète, collaborateur et ami déjà nommé, Etienne Yarmon Soma, a ensuite retravaillé avec nous l'ensemble du manuscrit. Comme toujours, notre mission a été facilitée par l'hospitalité, l'amitié et les encouragements de Monsieur et Madame Jacques Soulama à Banfora. Que chacun trouve ici l'expression de notre profonde reconnaissance.

Par ailleurs ce travail n'a été possible que grâce à l'amicale collaboration des villageois et villageoises de Gouera qui ont donné la matière première de cette étude et à qui nous exprimons notre gratitude.

Nous remercions enfin nos collègues du CNRS, de l'EHESS et de l'ORSTOM qui ont bien voulu relire ce texte et nous faire bénéficier de leurs judicieuses remarques.

PRESENTATION DU TRAVAIL

Ce travail nous a été demandé par Jacques Vaugelade, démographe de l'ORSTOM à Ouagadougou, qui dirigeait une enquête sur la mortalité en pays goin et était, à ce titre, intéressé par une étude des représentations de la maladie dans cette population.

Nous avons consacré trois mois à cette recherche (janvier-mars 1988), mais nous avons fréquenté la société goin depuis 1969 et y avons accompli cinq missions, totalisant un an et demi de présence.

Méthodologie

Compte tenu du temps limité dont nous disposions, nous n'avons pas cherché à obtenir une liste exhaustive des maladies répertoriées par les Goin. Nous avons travaillé avec des villageois que nous connaissions depuis longtemps et nous les avons questionnés sur les maladies qu'eux-mêmes ou leurs proches avaient vécues.

Pour chaque récit nous avons laissé les gens parler librement puis nous leur avons éventuellement demandé de préciser les points suivants :

- Nature de la relation informateur-malade lorsque leur identité ne coïncidait pas :
- Description des symptômes et nom de la maladie (sémiologie).
- Causes instrumentales de la maladie. Elles se divisent en causes "naturelles" telles que le froid, l'ingestion de nourritures sucrées, le vent, les vers de Guinée..., et en causes que nous appellerons magico-religieuses telles que les forces dégagées par une rupture d'interdit, un cadavre, un objet de type "fétiche".

- Agent responsable de la maladie : par exemple sorcier, ancêtre, génie, etc.
- Origine de la maladie : événement déclencheur (par exemple transgression d'interdit, promesse d'offrande non respectée à un génie, aux ancêtres... ou jalousie d'une co-épouse, d'un concurrent...)
- Spécialisation des thérapeutes consultés : siyoño (devin), perruntieño (guérisseur), tinñtieño ("guérisseur - féticheur") et ordre dans lequel ils le furent.
- Thérapies symptomatiques et étiologiques entreprises.

Chaque fois que c'était possible nous avons sollicité plusieurs témoignages sur un même cas : ces divergences éclairent l'usage social que chaque interlocuteur fait de la maladie en fonction des relations qu'il entretient avec le malade et de sa position respective dans les rapports de force et les enjeux en cours.

Par ailleurs cinq guérisseurs nous ont parlé de leur pratique. Nous leur avons éventuellement demandé de préciser les points suivants :

- Catégories de malades traités (nouveaux-nés, enfants, adultes...)
- Nomination et description des maladies soignées.
- Catégories de causalité éventuellement connues du guérisseur. Nous verrons plus loin que ce ne sont pas forcément les mêmes que celles citées par les malades.
- Traitement symptomatique : médicamenteux et symbolique.
- Commentaires éventuels sur leur pratique (modes d'apprentissage, tarifs, etc.)

Le devin est chargé de découvrir l'agent de la maladie et éventuellement son origine (comportement transgressif du malade, persécution par un sorcier, etc.). Il indique les réparations étiologiques nécessaires (sacrifice, offrande...). Il eût été intéressant d'analyser le déroulement des séances de divination. Malheureusement celles-ci se pratiquent dans l'intimité d'une case spéciale, en tête à tête avec le client. Une fois la consultation achevée, le devin dit ne plus se souvenir de la

teneur du message que les génies ont communiqué par sa voix et par son geste. Aussi la connaissance de la divination goin est-elle difficile et longue.

Par ailleurs guérisseurs, devins et simples villageois sont tous des agriculteurs partageant un savoir populaire commun. Cependant chacun n'en fait pas également état devant l'enquêteur ou même dans sa vie quotidienne car l'assomption du savoir et la prise de parole dépendent du statut personnel. Aussi, précisons-nous toujours celui de nos informateurs lorsque nous donnons des avis divergents.

Plan

Nous présentons rapidement la société goin puis, après une introduction générale sur la maladie, nous exposons les différents procédés de nomination des affections. Dans la deuxième partie nous étudions les catégories étiologiques. Une troisième partie traite des démarches thérapeutiques.

PRESENTATION DE LA SOCIETE GOIN

Les Goin (ou Gouin ou Ciranba) vivent au sud-ouest du Burkina Faso dans un triangle dont le sommet se situe près de la ville de Banfora et la base à quelques kilomètres au sud de la frontière ivoirienne. La population compte environ 60 000 personnes au Burkina Faso et quelques milliers en Côte-d'Ivoire, suite à d'importantes migrations - saisonnières ou de plus longue durée - pratiquées depuis la première moitié du XXè siècle, en réponse aux pressions coloniales.

Les Goin sont des agriculteurs passionnés et relativement favorisés par la nature (isohyète 1300 mm). Les spécialisations professionnelles telles que siyoño (devin), tinñtieño (guérisseur-"féticheur"), perruntieño (guérisseur) sont exercées en plus du travail des champs, les seuls spécialistes non agriculteurs et castés étant les tunñtunnañba ou fannañba (selon qu'ils sont d'origine senufo ou goin) : forgerons, en même temps que fossoyeurs, joueurs et fabricants de balafon, artisans du bois.

Traditionnellement, l'organisation socio-politique est lignagère et acéphale. Mais les autorités coloniales, puis nationales, ont renforcé l'autonomie villageoise et imposé des chefs administratifs.

La société goin, est matrilineaire dysharmonique : la résidence est patri-virilocale tandis que le matrilineage, unité de base économique, juridique et religieuse, est dispersé. La relation individuelle père-fils est très importante, au point qu'on est tenté, malgré l'absence de patriclan, de qualifier le système familial goin de bilinéaire à prédominance matrilineaire. La tendance actuelle va d'ailleurs vers un renforcement des droits paternels aux dépens de ceux des maternels. Cette évolution est déjà très avancée en ville sous l'influence de l'administration et de l'islam.

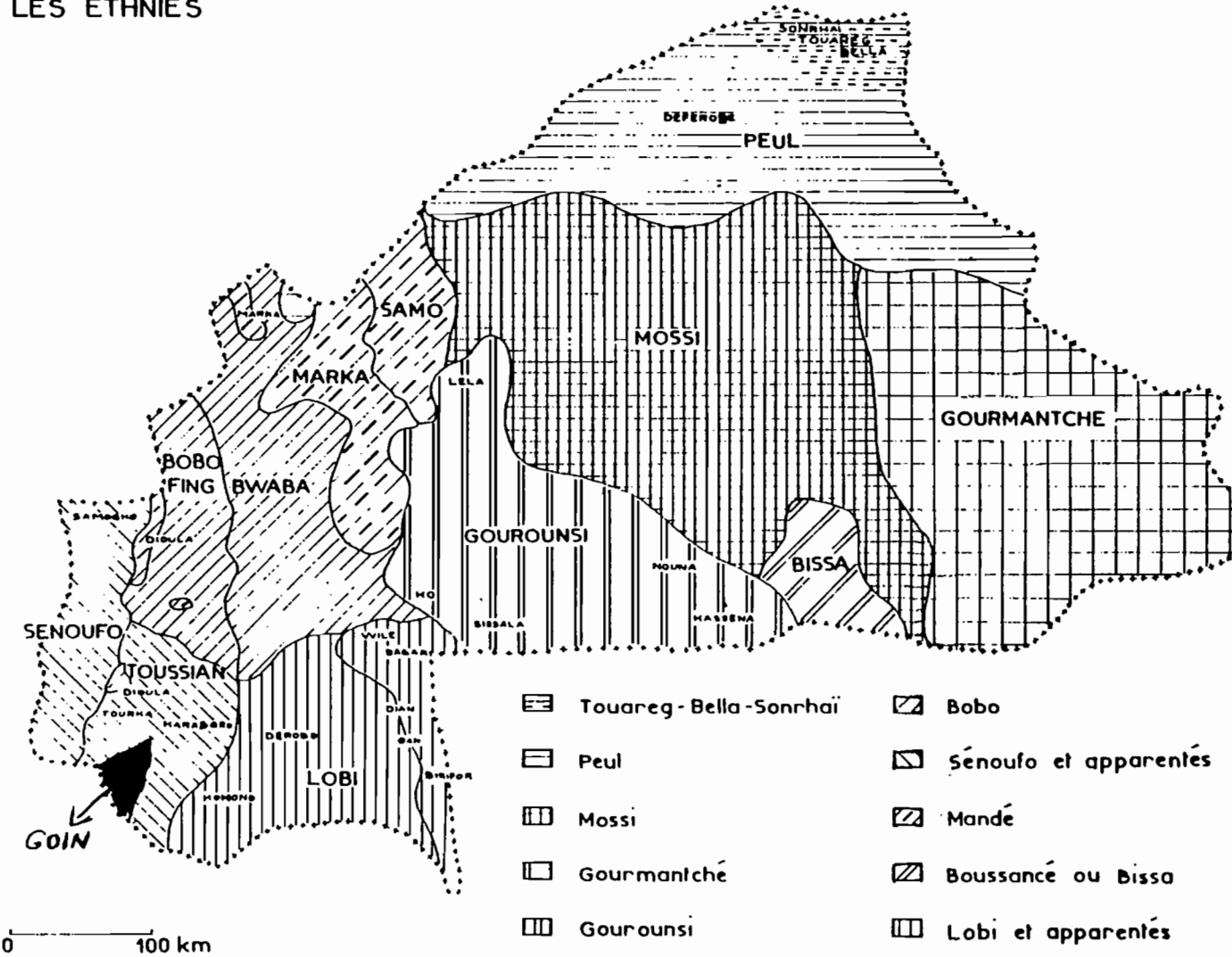
La religion traditionnelle se déploie essentiellement le long des deux axes qui structurent la société goin : l'organisation

lignagère et territoriale. A la dimension verticale correspond le culte aux ancêtres maternels, tandis que l'installation dans l'espace est sanctionnée par les cultes à la terre et aux génies de lieux, au niveau du village, du quartier ou des champs familiaux. Entre abscisse et ordonnée se situe l'ensemble des cultes liés au père, lequel unit en sa personne les dimensions généalogiques et territoriales : culte ancestral paternel, protections magiques de l'individu, de ses enfants, des habitants de l'unité résidentielle (concession), compétences magico-professionnelles offertes par les génies de lieux et transmises de père en fils, etc.

La justice traditionnelle demeure largement l'affaire des puissances surnaturelles : ancêtres, "fétiches", forces dégagées par les ruptures d'interdits. La sorcellerie tient une place prépondérante dans l'explication de la maladie, de la mort et du malheur.

L'évolution en cours est malaisée à évaluer globalement à cause de la grande diversité de coutumes et de situations observable d'un village à l'autre. Dans l'ensemble la société goin demeure plus lignagère que villageoise et les réalisations communautaires de type social ou économique s'implantent difficilement dans les agglomérations rurales, souvent agitées de fortes rivalités et promptes à désavouer l'autorité du chef. Actuellement les pôles de développement se situent à l'extérieur des villages : à Banfora, ville près de laquelle s'est installé un énorme complexe sucrier (SOSUCO) pouvant donner du travail saisonnier à près de 10 000 personnes, et surtout en Côte-d'Ivoire. Les migrations des jeunes et l'apport d'argent qu'elles ont suscité dans l'économie villageoise ont eu d'ores et déjà des conséquences irréversibles sur la structure sociale. Ainsi, le coût des prestations matrimoniales, l'un des plus forts du pays, obligeait les cadets à une longue soumission auprès de leurs aînés, dont ils dépendaient pour le choix de leur épouse et pour le paiement des prestations. Cette double dépendance est en train de s'achever, entraînant en une génération la fin du mariage forcé et la désagrégation du groupe familial, en tant qu'unité de production-consommation sous l'autorité de l'aîné. La dernière base du pouvoir des anciens est religieuse mais la montée rapide de l'islam la menace à terme.

LES ETHNIES



D'après PALLIER, Ginette. Géographie générale de la Haute-Volta. Publication de l'U.E.R. des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Limoges avec le concours du C.N.R.S. 1978.

CHAPITRE 1

LES ENTITES NOSOLOGIQUES

1.1 INTRODUCTION SUR LA MALADIE

Le français parlé et le goin expriment de manière inverse la relation entre malade et maladie : en français une personne attrape une maladie, en goin c'est la maladie qui attrape la personne : jarma bila-yo, "maladie a attrapé lui"

Maladie, malchance, malheur constituent une même catégorie et relèvent d'une même étiologie. L'exemple suivant l'illustrera.

Pendant les cinq années précédentes, j'avais effectué plusieurs missions dans le même village, dans des conditions et avec des résultats excellents. A l'inverse, cette année-là tout allait mal : ma voiture refusait de marcher au point que j'avais dû l'abandonner au profit d'un vélomoteur ; le remarquable collaborateur auquel les villageois et moi-même étions habitués n'était plus disponible ; des difficultés de toutes sortes s'accumulaient et, pour clore la série, j'attrapai un mal de gorge pour lequel je demandai un médicament au guérisseur de ma concession. Il me déclara aussitôt que j'étais venue de France, deux mois plus tôt, avec cette maladie ; n'ayant pas compris immédiatement ce dont il parlait, je protestai que j'avais mal à la gorge seulement depuis deux jours. Il précisa alors que la maladie, c'était la voiture, le travail, le mal de gorge, etc... mais que - et c'était là l'essentiel du message qu'il tenait à me communiquer - la responsabilité n'en incombait pas à eux, les villageois, mais à une collègue française jalouse qui avait tout "gâté" avant mon départ.

Jarma signifie la maladie mais aussi la douleur physique ou le dysfonctionnement d'un organe. Par exemple yujarma (yu : contraction de yungu, "tête") peut se traduire aussi bien par mal à la tête que par maladie de la tête ; kokonniñjarma, "os-douleur" ou "os-maladie", signifie qu'on a mal partout, surtout dans les articulations, et non pas qu'on est atteint d'une maladie osseuse. Le nom de la maladie se confond donc souvent avec celui du symptôme principal, ainsi que nous le verrons dans la terminologie.

1.1.1 **La logique binaire chaleur-fraîcheur**

Comme leurs voisins burkinabè (Moose, Bisa...), les Goin expriment les notions de bonne santé et de maladie par référence à l'axe frais-humide/chaud-sec, en goin : hinñni/hólló. Il va

bien, il se porte bien, se dit : u dii hinñni, il est frais, froid, humide et, métaphoriquement, lent, calme, serein. La salutation qui préside à toute rencontre est : nadii hinñni ? Es-tu frais, en bonne santé ?

Le substantif hinhinlma exprime la fraîcheur, l'humidité, la santé, la lenteur, le calme, la sérénité, les bons sentiments. Un second terme : fien a des sens très voisins au propre et au figuré, mais il insiste davantage sur le procès : rafraîchi, refroidi ; fenna est la fraîcheur et le rafraîchissement, donc la guérison :

u kuónma dii hinñni : u kuónma fienran

Son corps est frais ; son corps s'est rafraîchi

Dans les emplois métaphoriques on rencontre plus souvent fien que hinñni. Ainsi yafenlle, "visage-refroidissement" ou hófenlle, "intérieur de la poitrine-refroidissement" signifient sérénité, calme, quiétude, paix intérieure.

Le terme opposé à la fois à hinñni et à fien est hólló, chaud, sec, malade, en colère, violent, troublé, rapide, empli de sentiments hostiles. Le substantif est hóhólma. "Il n'est pas en bonne santé" peut se dire : u si dii hinñni, ou u jan, il est malade, ou hólló bila-yo, la chaleur l'a attrapé. Yahuolle, figure chaude, exprime l'inquiétude, l'angoisse ; hóhuolle, intérieur chaud, la hâte.

D. Bonnet (1986) a montré que la notion de corps chaud, chez les Moose, ne coïncidait pas toujours avec celle de fièvre car elle pouvait revêtir des sens symboliques. Nous n'en avons pas trouvé d'exemple chez les Goin où les expressions u kuónma huola, son corps est chaud, ou kuónholle, corps chaud, ne faisaient référence qu'au phénomène physique de la fièvre.

Signalons enfin un autre couple linguistique froid-chaud : waañgu-babaañgu qui s'applique exclusivement à la température atmosphérique. Babaañgu désigne le soleil.

La corrélation froid-santé/chaud-maladie est parfois difficile à manier car elle n'est pas formellement constante. Ainsi, la fièvre peut se dire de deux manières opposées selon que l'on décrit le symptôme ou que l'on en énonce la cause : kuón holle, "corps chaud", ou kuónhuolma, avoir le corps chaud, mais

également : waañgu, le froid atmosphérique, formule abrégée de l'expression : waañgu bila-yo, le froid l'a attrapé, ou waañgu dii yuo, il a le froid en lui. De même, sumaya est un mot jula employé en goin pour désigner une affection caractérisée par des manifestations fébriles, que les locuteurs francophones traduisent par paludisme (voir à ce sujet p. 66). Or le premier sens de sumaya est fraîcheur, ombre. Le nom de la maladie signifie que l'ombre et la fraîcheur en sont la cause. La dénomination est étiologique, comme waañgu (froid) désignant, en goin, une manifestation fébrile, mais contrairement à hinhinlma : fraîcheur, c'est-à-dire santé. Or, actuellement, nombreux sont les jeunes Goin urbanisés qui parlent mieux le jula que leur langue maternelle. Ce fut le cas d'un enquêteur qui, lors d'une étude démographique dans la région, calqua sur la langue goin la corrélation jula : fraîcheur-accès fébrile, et traduisit le terme goin hinhinlma (fraîcheur) par "fièvre" au lieu de "santé".

L'opposition froid-chaud peut être utilisée pour exprimer celle du bien et du mal dans un vaste champ sémantique. Ainsi, lorsqu'on demande aux ancêtres la santé pour un membre de la famille on verse de l'eau fraîche sur leur autel en disant : "Mes ancêtres, faites que son corps soit frais comme cette eau". A l'inverse, une malédiction exceptionnelle à cause de son extrême gravité, consiste, pour un père très fâché contre son fils, à verser de l'eau chaude sur l'autel (ou à déclarer qu'il le fait) et à dire : "Mes ancêtres, que son corps devienne chaud comme cette eau et qu'il ne trouve pas de paix où qu'il aille." L'eau peut être chaude parce qu'elle est de température élevée ou parce qu'elle est additionnée de piment. Pour réparer une telle malédiction il faut qu'un nyubinñgu du père (un allié rituel, membre de son matriclan) prenne un tison, dont la chaleur représente celle de la dispute, de la colère et de l'ensemble des sentiments hostiles, et l'éteigne avec de l'eau froide : le rite exprime le processus de refroidissement du cœur, c'est-à-dire le retour à la paix et à la bienveillance. La fraîcheur caractérise non seulement la santé mais tout ce qui est bon, tandis que la chaleur est la marque des malheurs et des dangers, dont on dit, pour en marquer l'intensité : kuhuola, c'est chaud.

1.2 TERMINOLOGIE

1.2.1 Terminologie et conditions d'énonciation

Le mode goin de nomination des maladies dépend davantage des conditions d'énonciation que d'un système nosographique rigoureux. Nommer une maladie, c'est souvent poser un diagnostic et donc prétendre à un savoir. Or le savoir est fonction du statut social et, selon qu'on interroge une femme ou un homme, un jeune ou un vieux, un villageois ou un citadin, un habitué des migrations en Côte-d'Ivoire, un scolarisé, etc., on n'obtient pas les mêmes réponses.

Prenons l'exemple des maladies infantiles dont la terminologie est presque toujours étiologique. Quelle que soit son opinion, une jeune mère se permet rarement de nommer la maladie de son bébé. Elle la désigne par le symptôme principal en attendant que sa belle-mère, ou une vieille femme du lignage de son mari, ou le devin, aient annoncé leur diagnostic. Elle ne le reprendra à son compte que s'il ne constitue pas une accusation contre elle, ce qui, nous le verrons plus loin, est rare lorsqu'il s'agit des maladies infantiles. Dans le cas contraire, elle prétendra l'ignorer. Ainsi, la maladie peut être nommée différemment selon les liens que l'informateur entretient avec le malade (ou avec la mère de celui-ci lorsqu'il s'agit d'un bébé). La terminologie peut également changer dans le temps, au fil des réinterprétations successives élaborées par chacun en réponse à l'évolution des dynamiques sociales en cours.

Voici un exemple où la même maladie a été désignée de trois manières distinctes par trois interlocuteurs différents. Un bébé meurt, cou raide et douloureux, yeux fixes. Sa grand-mère paternelle raconte que le devin a diagnostiqué la maladie de la terre (hiénma bila-yo, la terre l'a attrapé), information répétée par l'épouse du frère du père. La maladie de la terre frappe les jeunes enfants dont la mère a commis un acte sexuel à même le sol ; aussi ce diagnostic équivaut généralement à une accusation d'adultère. Le père prétend que le bébé est mort parce que sa mère avait vu tuer un chat (sogolo bila-yo, le chat l'a attrapé). Le guérisseur, consulté par les parents, dit que le malade souffrait de buñqu jarma, c'est-à-dire la maladie du cou ou "mal au cou". En désignant la maladie par son symptôme le plus visible plutôt que par une de ses catégories étiologiques, le guérisseur se situe d'emblée dans son rôle spécifique, qui consiste à

soigner l'aspect symptomatique de la maladie, et non à détecter ses agents ou son origine. Nous ignorons par ailleurs s'il était au courant des étiologies établies par les devins ou par la rumeur publique (lui-même vivait dans un village différent de celui du malade) mais, quoi qu'il en soit, il n'avait pas à s'en préoccuper, celles-ci étant sans relation avec son traitement. Enfin, en évitant de donner à cette maladie une dénomination étiologique, il s'abstenait de prendre parti sur les origines du mal et, par suite sur les responsabilités des proches de l'enfant.

Il faut donc distinguer deux types de discours : d'une part celui que l'informateur tient sur la maladie qui a atteint un de ses proches ou qui l'a frappé lui-même, d'autre part les propos théoriques énoncés sur les entités nosologiques en général. Dans le premier cas il s'agit moins d'un discours sur la maladie que sur un malade précis et la simple nomination du mal peut constituer un choix lourd de sous-entendus. Ces conditions d'énonciation, bien plus qu'un savoir différentiel, séparent les réponses des simples villageois de celles des guérisseurs reconnus. Ces derniers, invités à parler non pas des malades mais des maladies qu'ils ont coutume de soigner, peuvent donner des informations nosographiques sans mettre quiconque en accusation.

Ainsi, lorsqu'on compare les deux groupes, usagers et thérapeutes, on voit que la proportion entre entités nosologiques nommées et maladies désignées par un ou plusieurs symptômes diffère considérablement :

Du côté des patients 81 % des maladies sont désignées par un symptôme et 19 % par une entité nosologique. Chez les thérapeutes 50 % seulement des maladies sont désignées par un ou plusieurs symptômes et 50 % sont identifiées comme des entités nosologiques.

Il est indispensable de garder ces considérations à l'esprit pour comprendre l'aspect fluctuant de la nosographie goin.

1.2.2 Dénomination des maladies

Au cours de notre enquête 129 cas de maladies ont été envisagés. Par "maladie" nous entendons à la fois ce que les villageois considèrent subjectivement comme une maladie qu'eux ou leurs proches ont subie (illness), à la fois les maladies socialement reconnues (sickness) sur lesquelles eux-mêmes et les guérisseurs

peuvent fournir des informations. Dans ces 129 cas certaines maladies figurent évidemment plusieurs fois, ce qui ramène à 59 le nombre des affections citées.

Les villageois, priés de raconter une de leur maladie, n'éprouvent pas le besoin de la nommer. Il se contentent de dire : "Mi jaan, j'ai été malade" ou "Mi saa na wa hinñni, je n'étais pas frais, en bonne santé". A nos demandes de précisions, ils répondent par la description d'un ou plusieurs symptômes. Lorsqu'on insiste pour savoir de quel terme goin on peut nommer leur maladie, on obtient les réponses suivantes.

1.2.3 Nomination de type descriptif

Sur ces 59 maladies 37 relèvent d'une terminologie descriptive : localisation d'une douleur ; altération ou dysfonctionnement d'un organe, d'une fonction physiologique ; aspect du corps malade.

1.2.3.1 Localisation d'une douleur

Ainsi kusuñjarma : mal au ventre ; negelleñjarma : mal à la colonne lombaire ; yujarma : mal à la tête, etc. Jarma signifie également mal à ... ou maladie de..., si bien qu'il est parfois difficile de savoir si les gens considèrent leur jarma comme un symptôme unique, ou particulièrement notable, dans une symptomatologie plus large, ou comme une entité nosologique en soi, ou encore s'ils ne différencient pas les deux. Une autre formulation fréquente de ce que l'on pourrait appeler la maladie-douleur est kujalañgu (plur. nijaani), "ça fait mal" : il s'agit de douleurs chroniques avec des phases aiguës ; nijakpekelni : "douleurs dures" désigne les douleurs articulaires, courbatures, rhumatismes, ganglions et autres protubérances enflammées sans trace d'infection locale.

1.2.3.2 Dysfonctionnement d'un organe, altération d'une fonction

Ainsi : kusuñgu beinana, ventre gâté (avortement) ; kusuñgu karre, ventre coupé (diarrhée sanglante), plus souvent exprimée en jula : tógótógóni ; canyennño, femme cousue (stérilité) ; kusuñgu kuolaya, ventre sec (constipation), holeiña kuolaya, foie sec (ce fut dit à propos d'une femme décédée d'une affection qui aurait pu être une hépatite virale ou un cancer du foie). Yugbelma satie, la fontanelle ne bat plus, peut aussi bien être exprimée sous la forme : yugbelma jarma, maladie de la fontanelle.

1.2.3.3 Présence d'un élément étranger à l'intérieur du corps

Nyólmañ jarma, maladie des seins, est plus souvent exprimée par la formule : vers dans les seins, jianñba nyolmaña. Il s'agit d'un trouble de la lactation, ou d'une affection des mamelons des femmes qui allaitent. Cette représentation de la maladie par des vers dans l'organe malade est fréquente : par exemple, vers dans les dents, vers dans la tête (une des formes de la folie). Les informatrices affirment avoir senti ces vers bouger sous la peau et les avoir vu tomber lorsque le guérisseur tapait sur les mamelons pour les faire sortir.

Nommer l'élément étranger qui s'est introduit dans le corps constitue souvent une indication sur l'agent qui aurait pu l'y "mettre" (dii). Ainsi yorre désigne les hernies et l'hydrocèle ; le terme dérive de yorquongu, testicules. Il exprime l'idée que l'hydrocèle est une hernie, éventuellement descendue du ventre dans les bourses. Mais yorre est également utilisé pour décrire de nombreux troubles abdominaux ressentis et désignés par les patients comme "une boule qui se promène dans le ventre". Enfin yorre désigne un de ces objets, supports matériels de maladies, que les sorciers sont censés introduire dans le corps de leurs victimes. Si l'on ne peut affirmer formellement que yorre (l'hydrocèle ou la hernie) soit toujours une boule "mise" par un sorcier, la présomption en est néanmoins très forte. Le terme yorre recouvre ainsi par glissements successifs un éventail de sens allant de la description du symptôme à la cause instrumentale puis à l'agent.

1.2.3.4 Nomination par un aspect caractéristique du corps du malade

Par exemple : Koñkoñyelle, escargot : maladie infantile où le bébé maigrit, devient faible, terreux, avec le ventre enflé et des selles "comme de la sauce de sésame", "à la fois liquide et grumeleuse comme le lait tourné". Le nom de la maladie viendrait, selon l'hypothèse d'un informateur lettré, de la mise en relation du teint du malade et de la couleur brun clair de la coquille d'escargot. Par ailleurs cette coquille peut être utilisée comme objet maléfique susceptible de donner des maladies.

Kurumórón : épilepsie. Kuru, terme construit sur la racine ku mourir, désigne le fait d'être endolori, engourdi, ankylosé après un coup, comme paralysé temporairement, inanimé. Le nom fait

évidemment référence à l'aspect du malade pendant la crise épileptique.

Kakatapilañgu : toux blanche, désigne la tuberculose et fait référence au teint du malade.

Hankolañma : maladie-rendre raide, désignerait des affections présentant des crises de tétanie comme la rage et le tétanos.

1.2.4 Nomination de type étiologique

Treize maladies ont une dénomination de type étiologique, ou de type étiologique dominant, l'aspect descriptif n'en étant pas forcément exclu.

1.2.4.1 Dénomination par la cause instrumentale

La catégorie causale peut être instrumentale. Elle peut être soit réelle et visible, par exemple tentεinño, le vent de Guinée ; soit imaginaire, par exemple kufεlmu, le vent, c'est-à-dire le vent qui, étant entré en contact avec une réunion de sorciers, touche une personne passée trop près de là. L'agent de ces deux maladies est donc un ou des sorciers.

Le vent est généralement tenu pour un vecteur très actif de la contagion à cause de la poussière qu'il charrie. Kufεlmu désigne la maladie attribuée au "vent des sorciers" (elle est caractérisée par une fatigue intense), tandis que les maladies apportées par un vent "naturel" sont désignées par d'autres termes.

Deux affections portent le nom du tiinñgu ("fétiche") qui est à la fois cause instrumentale et agent de la maladie : nogbele, mal de gorge, et móyórba, maladie sexuelle masculine. Ces deux tinñni (plur. de tinñgu), protègent contre le vol et leur action se déclenche automatiquement dès qu'on dérobe un élément des biens sous surveillance (champs, arbres fruitiers, greniers...). Mais ces noms sont également descriptifs : nogbele serait - car l'étymologie en est contestée - la contraction de nohalle kpelle, gorge dure ; móyórba vient de mólle, pénis, et yolli, gluant, et fait allusion à l'écoulement de sécrétions causé par la maladie. Nous les avons cependant classés dans les maladies à dénomination étiologique car les informateurs ont insisté sur le fait que le nom désignait d'abord le fétiche responsable.

1.2.4.2 Dénomination par l'agent

Le nom peut se référer également à l'agent de la maladie. Ainsi des maladies infantiles telles que hiénma, la terre, ou la série des maladies à étiologie animale : tiganño ou diéluó, l'oiseau ; panñparanño, l'iguane ; jiaño, le ver, ou tule, une classe particulière de vers ; jiénño, le serpent ou junño, le python. Dans tous ces cas, le choix de l'agent serait justifié par une analogie supposée entre des caractéristiques physiques du malade et de l'animal. Par exemple, dans la maladie de la terre, la peau du bébé devient craquelée et blanchâtre comme une terre sèche. Cependant nous verrons plus loin que la symptomatologie de ces maladies infantiles est vague et interchangeable et que la relation symptôme-agent n'est pas fixe. C'est pourquoi nous classons les dénominations animales dans la terminologie étiologique plutôt que dans la terminologie descriptive.

Un autre type de dénomination par l'agent est jina-bilongo, l'enfant-génie. Cette appellation qualifie un grand nombre de malformations de naissance, de troubles moteurs et mentaux : toutes les anomalies qui rejettent un enfant hors de l'humanité. Celui-ci est alors identifié à un génie non parce qu'il lui ressemblerait, mais parce que ces malformations ou dysfonctionnements sont attribués à l'action d'un génie qui se serait substitué au fœtus humain pendant la grossesse de la mère. Le génie devient alors le double de l'enfant, plus que l'enfant lui-même, dans une enveloppe corporelle et avec des propriétés intermédiaires entre celles de l'humain et du génie. Dans cet exemple de terminologie étiologique, l'agent de la maladie et le malade se confondent.

1.2.5 Les syndromes

Dans notre échantillon figurent également six syndromes (et non plus symptômes) qui semblent coïncider de façon plus ou moins précise avec des entités nosologiques isolées dans la médecine occidentale. Nous en ignorons actuellement l'étymologie. Ce sont : dañbaño, syphilis (?) ; caakurba, oreillons ; sanfinño (jula : nyoni), rougeole ; nañgolgo, variole ; kabafi, teigne (?) ; pepienqu, folie.

1.2.6 Les dénominations en langue étrangère

Un certain nombre de maladies peuvent être nommées indifféremment en goin ou dans la langue véhiculaire de la région : le jula,

d'autres portent exclusivement un nom jula ; ou encore un nom dans une langue étrangère qu'on imagine être du jula. A cette appellation en langue étrangère correspond en général l'idée que ces maladies sont d'origine étrangère et ont été rapportées aux autochtones par les migrants. Il s'agit principalement de sumaya, sumaya ba, sumaya gwe et jókuójo, qui désignent des affections telles que la jaunisse, l'ictère, le typhus, l'hépatite, mais que les locuteurs francophones ont tendance à traduire par "paludisme".

CHAPITRE 2

ETIOLOGIE DES MALADIES

autrement dit aux conjonctures pragmatiques, subjectives et socio-symboliques qui leur confèrent un sens contextuel dans le déroulement problématique des épisodes de maladies." (Op. cité, p. 280)

Les élaborations a priori peuvent être de deux sortes : soit une connexion nécessaire entre un symptôme (ou un syndrome) et une ou plusieurs catégories de causalité, soit une connexion entre un symptôme (ou un syndrome) et un faisceau de causes possibles.

Prenons un exemple du premier cas. Les convulsions d'un bébé sont attribuées au fait qu'étant dehors, une fois la nuit tombée, il aura été survolé par un certain oiseau nocturne. Inversement le passage de cet oiseau est considéré comme déclenchant automatiquement des convulsions chez les bébés survolés dans les mêmes conditions. Mais l'oiseau est invisible et on déduit son passage de la maladie de l'enfant.

En revanche, si la peau d'un bébé devient claire et sèche, s'il maigrit... ce syndrome est attribuable à une série ouverte de causes possibles : la mère a commis une transgression envers la terre, elle a rencontré un python ou un iguane ou piétiné un ver ; le père a tué un animal sans avoir accompli les rites consécutifs ; quelqu'un a déposé un objet maléfique, etc. Un devin tranchera entre les différentes possibilités en fonction de considérations qui relèvent de la causalité a posteriori. Celle-ci constitue l'élaboration qui rend la maladie compréhensible dans chaque cas particulier. Reprenons l'exemple déjà utilisé :

Un bébé meurt. Sa grand-mère paternelle accuse la terre ; le père dit que la maladie a été causée par le fait que la mère a vu tuer un chat ; une belle-soeur, femme du frère du père, reprend à son compte l'explication de l'aïeule. La terre, agent indiqué par la grand-mère, implique automatiquement l'origine du mal, à savoir que la mère a commis un acte sexuel à même le sol. L'étiologie animale invoquée par le père préserve la fidélité de sa jeune femme, mais elle détourne également l'attention de ses propres manquements (dont la sanction aurait très bien pu être la mort de l'enfant) : en effet il n'a pas encore accompli les rites matrimoniaux ni versé les prestations qui légitimeront son mariage, et cela, en dépit du fait qu'il émigre régulièrement en Côte-d'Ivoire et qu'il est donc en mesure de se procurer l'argent nécessaire. La prise de position de la belle-soeur

montre qu'elle affiche sa solidarité avec la famille de son mari et non avec la jeune femme qui réclame en vain la légalisation de son union. Cette belle-soeur avait elle-même perdu son premier né quelques années auparavant pour une cause similaire : la totalité des prestations matrimoniales n'avait pas été versée, négligence qui avait déclenché la colère de ses ancêtres maternels.

Nous pourrions continuer ainsi longuement l'exégèse de ce cas en fonction de ce que nous connaissons de la situation du malade et de ses proches, de leurs relations, des conflits anciens et actuels, de l'issue que chacun essaye de leur donner... Les élaborations a posteriori livrées par le malade et par les différentes personnes de son entourage, de même que celles produites successivement par chaque interlocuteur sont ainsi extrêmement instructives sur le sens que chacun donne à la maladie et sur les usages sociaux qu'il en fait.

2.1.0.1 Maladies naturelles et maladies à étiologie magico-religieuse

Les Goin distinguent les maladies naturelles, provoquées par une simple cause mécanique, de celles dues à un agent identifiable par le devin et que l'on pourrait qualifier de maladies à étiologie socio-religieuse.

Toutes les maladies bénignes sont considérées comme naturelles : rhumes, maux de tête, diarrhées, etc. La plupart du temps on leur reconnaît une cause instrumentale précise : ainsi, le froid est responsable des infections respiratoires légères ainsi que de l'arrêt du mouvement des fontanelles chez les bébés ; les efforts physiques trop intenses provoquent des lombalgies, l'excès de nourritures sucrées donne le syndrome paludéen, etc. Ces maladies naturelles se guériront seules, ou avec l'aide de remèdes empruntés à la pharmacopée traditionnelle. Ceux-ci peuvent être connus du patient, conseillés par l'entourage ou recommandés par un guérisseur. On peut encore recourir au dispensaire ou au poste de santé primaire, s'il en existe un à proximité, ou acheter au marché quelques gélules colorées issues des stocks de médicaments européens et se les administrer à tout hasard.

C'est seulement au cas où la maladie persisterait anormalement, s'aggraverait ou se conjuguerait avec d'autres malheurs, que

l'on se posera la question de l'agent puis de l'origine : qui me rend malade et pourquoi ?

2.2 LES AGENTS DE LA MALADIE

Les agents de la maladie peuvent être regroupés en un nombre fini de catégories, ce qu'ont également noté N. Sindzingre pour les Senufo, S. Fainzang pour les Bisa, J.P. Jacob pour les Winyie... Ces catégories ne sont pas énumérées telles quelles par les informateurs ; nous les avons synthétisées à partir de 86 récits de maladies vécues, qui nous ont fourni 100 étiologies ; certaines maladies ont en effet été l'objet de plusieurs interprétations différentes, soit successivement par un même informateur, soit par différents interlocuteurs.

Les données provenant des discours théoriques sur la maladie ne sont pas à même de fournir ces riches développements étiologiques. Ils ignorent la causalité a posteriori et indiquent tout au plus une liaison a priori avec l'instrument, parfois l'agent. Aussi ne les utilisons-nous pas dans notre corpus de base. Nous nous en servons éventuellement dans nos commentaires ou pour signaler des cas intéressants non représentés dans les récits de maladies vécues.

Les 100 étiologies recensées (pour 86 maladies) se distribuent ainsi :

- sorciers (kartañba, sing. kartieño) : 31 cas
- jufoiño (double ancestral) : 21 cas
- ancêtres (kuónba, sing. kuloño, ou binñcuóñba) : 12 cas
- Dieu, ne sait pas, ne veut pas aller chez le devin ou n'y est pas encore allé : 7 cas
- ruptures d'interdits (interdit : tónnoñ) : 7 cas
- animaux : 6 cas
- génies (jinnaba, sing. jinna) : 6 cas
- "fétiches" (tinñni, sing. tiinñgu) : 5 cas
- maladies naturelles : 5 cas
- hanlienñgu (force qui s'échappe d'un cadavre humain ou animal dans certaines conditions). Cette étiologie, qui revêt une grande importance dans le discours et dans les pratiques d'évitement, n'est pas représentée dans notre corpus de cas vécus.

Avant d'examiner en détail chacune de ces catégories, voyons comment le goin exprime les différents modes d'action de ces maladies.

"Quelle est la cause de sa maladie ?" se rendra par des formules telles que : "Qu'est-ce qui l'a fait ?" (ciε), ou "qu'est-ce qui l'a attrapé ?" (bila), ou "qu'est-ce qui lui a fait mal ?" (jan). La réponse varie avec la nature de l'agent. Ainsi :

- Les sorciers, les génies, les "fétiches" lancent (nañ) ou mettent (dii) la maladie.

- Les instances ancestrales (jufoiño, ancêtres, père) querellent le malade ou se disputent (ganñ) avec lui. On peut aussi appeler une de ces maladies "colère de son jufoiño (ou de ces ancêtres...)" : jufoiñ-berru.

- Pour une maladie attribuée à Dieu on pourra dire : "c'est Dieu qui l'a voulu", mais non pas Diilo-jarma, "maladie de Dieu" car cette expression désigne exclusivement la lèpre.

- Les interdits rompus "demandent" (yuu) le malade.

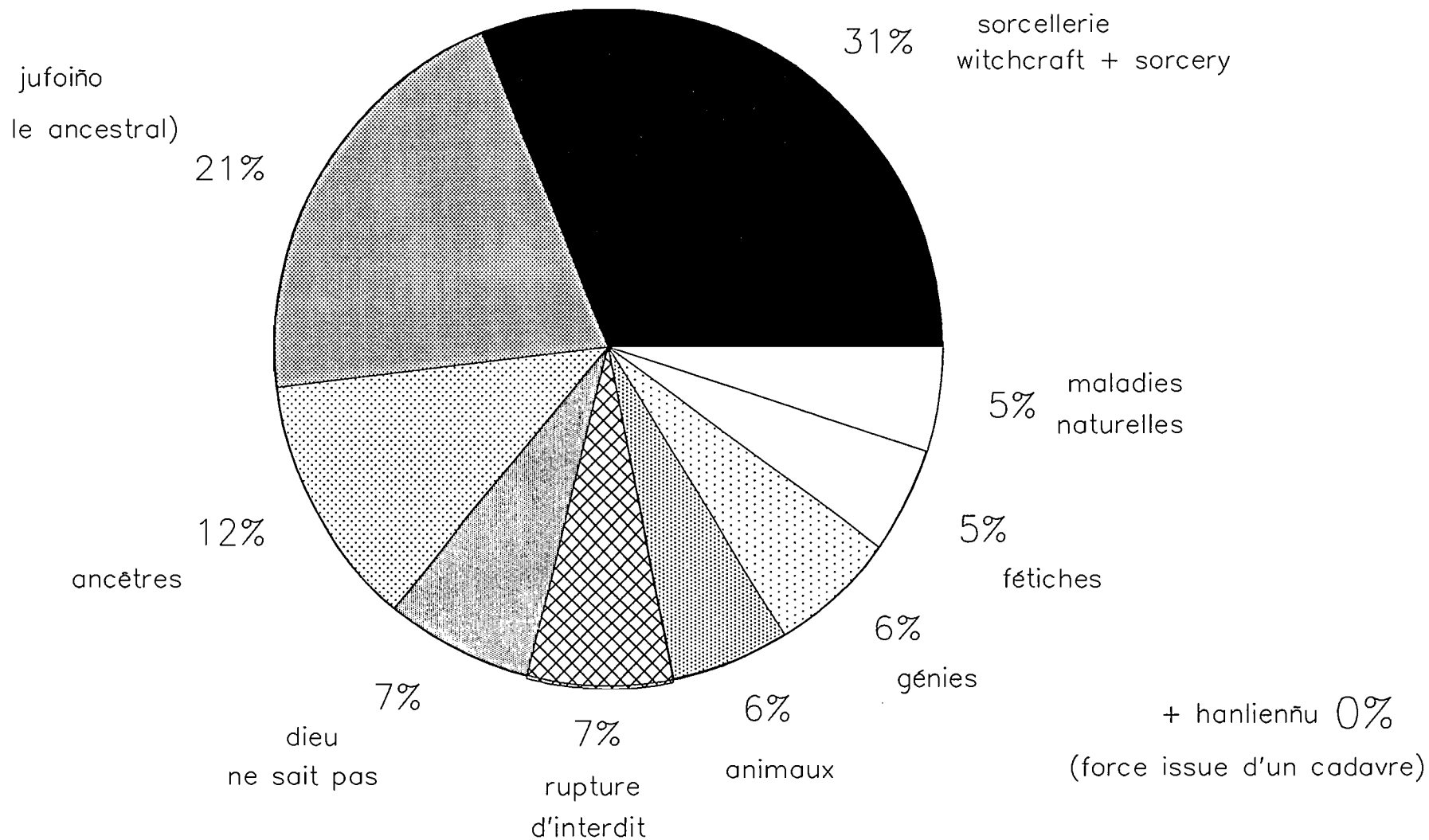
- Les animaux, le hanlienngu et les maladies naturelles "attrappent" (bel) le malade.

- Les causes naturelles telles que le froid "font" (ciε) la maladie.

Par ailleurs de nombreuses métaphores peuvent être employées. Par exemple, pour un vieillard mort "naturellement", on peut dire : "son moment est arrivé", u huóngu hii.

Catégories étiologiques Goin

(sur 100 maladies)



2.2.1 La sorcellerie

Notons d'emblée l'impressionnante proportion de maladies attribuées à la sorcellerie : un tiers du corpus.

La sorcellerie en pays goin est très difficile à approcher car, dit-on, seuls ceux qui sont sorciers la connaissent. Les affaires de ce genre sont entourées de mystère car on ne passe jamais du soupçon à l'accusation publique tant que le présumé coupable est vivant. Ainsi, lorsque le devin consulté pour la mort d'un bébé conclut à une agression en sorcellerie, d'une part il le dit à son interlocuteur, le père ou la mère de l'enfant, dans le secret de la case de divination (sidungu), d'autre part il ne désigne personne nommément, il se contente d'indiquer si le sorcier appartient au lignage de la mère ou à celui du père, tout au plus ajoutera-t-il une indication de sexe, parfois d'âge, mais c'est tout. On ne désigne le sorcier que lorsqu'il est mort. Les rites funéraires des gens âgés, longs et compliqués, sont centrés sur la nécessité d'apurer les comptes en sorcellerie : le défunt ne pourra trouver sa place dans l'autre monde, et donc laisser les vivants en paix, qu'une fois achevée la confession (plus ou moins publique) de ses actes maléfiques.

2.2.1.1 Comment devient-on sorcier ?

Dans la société goin il n'y a pas de sorcellerie innée, mais seulement une sorcellerie acquise. L'obtention de ce pouvoir peut être l'objet d'une quête volontaire, bien plus souvent cependant, elle revêt l'apparence d'un traquenard dans lequel tombe innocemment un imprudent. Il suffit que celui-ci accepte, d'une personne généralement âgée, l'offre de l'aider à résoudre ses difficultés. Une fois ses désirs exaucés, il se voit demander par son "bienfaiteur" le prix du service rendu : une vie humaine, la sienne ou celle d'un autre.

On considère que les seules victimes innocentes de la sorcellerie sont les jeunes enfants. Une fois la maîtrise de la parole acquise, on ne peut être tué par un sorcier que si on a déjà été initié soi-même à cette pratique. Celle-ci est vue comme un combat occulte entre gens dotés de forces d'intensité inégale, mais de nature essentiellement identique.

Par ailleurs on considère aussi comme sorciers ceux qui utilisent la magie instrumentale maléfique. Celle-ci n'a pas

pour objet de "manger" l'âme d'autrui, mais seulement de nuire à la personne : compromettre ses récoltes, "attacher" ses forces durant une compétition de culture, faire disparaître son bétail, rendre sa femme stérile, malade, amoureuse d'un autre, etc. On obtient ces résultats au moyen d'objets maléfiques (nihuunni ou nijinnanni) que l'on s'est procurés auprès d'un sorcier ou chez un spécialiste étranger à l'ethnie goin. Dans ce dernier cas toutefois, il y a une incertitude quant à la nature sorcière de l'usager. En règle générale on peut dire que plus la culture à laquelle l'objet maléfique a été emprunté est proche, plus son usage efficace apparente l'utilisateur goin à un sorcier. Ce personnage est par ailleurs très voisin du féticheur, qui opère avec des moyens comparables mais, du moins en principe, pour le bien de la société. "Seule une racine les sépare", disent les Goin.

2.2.1.2 Relations entre sorciers et victimes

La sorcellerie instrumentale s'attaque à n'importe qui, la sorcellerie anthropophagique peut atteindre toute personne déjà initiée à ce genre de pratiques. Dans ces deux cas, si l'agressé est plus fort que l'agresseur, celui-ci subira le sort qu'il voulait infliger à celui-là.

En ce qui concerne la sorcellerie exercée sur les jeunes enfants, seuls le père et la mère ont le pouvoir de les mettre à mort. Il est possible toutefois, sans qu'il y ait consensus à ce sujet, que d'autres parents proches puissent aussi les "manger", soit parce qu'étant très vieux, ils sont très forts en sorcellerie (cas des grands-parents et arrière grands-parents) ; soit parce que demeurant dans la même communauté résidentielle que le père de l'enfant ils connaissent l'ensemble des protections magico-religieuses -objets et rites - de ce dernier ; soit parce qu'ils ont accès au jufoiño (double ancestral) de l'enfant grâce à la complicité des parents : ceux-ci peuvent être intéressés à de tels échanges s'ils sont eux-mêmes sorciers.

L'identité du sorcier (ou celle de son groupe familial) nous fut confiée dans 18 cas sur 31 :

- Dans trois cas le sorcier et le malade ne font qu'un :

Dans le premier cas, la sorcière mourut car, ayant été privée de sa victime au dernier moment, elle fut mise à mort

par ses homologues. Une "collègue" de la sorcière, par reconnaissance envers une jeune femme qui lui rendait des services domestiques, avait en effet averti cette dernière de ne pas dormir chez elle cette nuit-là et d'aller se réfugier chez un féticheur réputé. Le lendemain, la vieille femme soupçonnée se plaignit de maux de tête ; elle mourut quelques jours plus tard.

Dans le second cas une jeune femme, mère de cinq enfants, décéda brusquement après quelques heures de paralysie. Le devin déclara qu'elle avait "demandé de la sorcellerie" dans le but de mettre fin à ses jours, car elle souffrait de la mort de ses parents. Son mari, ulcéré, pense que ceux-ci étaient sorciers et avaient initié leur fille afin de mieux la tuer.

Le troisième cas est celui d'un veillard hémiplegique atteint du ver de Guinée ainsi que toute sa famille. Puisque ce parasite est censé venir des sorciers, on résolut de découvrir celui qui paralysait toute la famille et la menaçait ainsi de ruine. On alla à la forge chercher l'enclume, objet sacré entre tous, et chacun dût passer devant en jurant de son innocence. Le veillard aurait alors reconnu sa responsabilité ; il aurait avoué qu'il était jaloux des membres de sa famille aptes à cultiver et frustré de dépendre d'eux pour se nourrir. Cependant d'autres informateurs estiment un tel aveu tout à fait invraisemblable. Un second argument nous fut donné comme preuve de sa culpabilité : il était allé consulter les Buórba, un culte thérapeutique et anti-sorcier d'origine étrangère, et ceux-ci l'auraient renvoyé sans le soigner. Il serait mort rapidement ensuite.

- Dans deux autres cas le ou les sorciers sont :

Le grand-père paternel (par ailleurs féticheur redouté et veillard très âgé) d'un jeune enfant anémique.

L'oncle maternel et la mère d'une femme décédée d'une maladie au foie. Un conflit opposait la défunte à ces parents à propos de la possession d'un troupeau de moutons. Les deux parents sont morts peu de temps après la femme, preuve supplémentaire du fait qu'elle était elle-même sorcière.

- Dans les treize autres cas l'accusation de sorcellerie s'exerce à l'intérieur de ce que nous appellerons des relations d'alliance :

Premier mari d'une femme enfuie chez un autre (1 cas)

Premier fiancé d'une femme mariée avec un autre (1 cas, mais les maladies atteignirent cette femme, son mari et leurs enfants).

Co-épouse d'une femme (4 cas)

Parents d'une co-épouse (1 cas)

Décès de deux bébés tués, d'après la mère, par des sorciers appartenant à la famille du père.

Décès de deux bébés tués, d'après le père, par des sorciers appartenant à la famille de la mère.

Cette proportion élevée de soupçons de sorcellerie à l'intérieur des relations d'alliance traduit fidèlement les tensions qui accompagnent ces rapports dans la réalité. Nous ne pouvons ici qu'en évoquer brièvement les raisons qui sont avant tout d'ordre économique. La compensation matrimoniale goin est, avec celle des Turka, la plus élevée du Burkina Faso : jusqu'à 400 et 500 000 F CFA en 1986 alors que les revenus moyens d'un jeune agriculteur resté au village se situaient à cette époque entre 20 et 40 000 F CFA. Les jeunes hommes dépendent donc pour leur mariage de la générosité de leurs aînés qui la leur accordent moyennant de longues années de soumission et de labeur. Lorsque l'épouse est enfin acquise, ils entendent bien lui faire rembourser les dépenses qu'ils ont consenties pour elle. Ils y parviennent en lui laissant assumer la plus grande partie de son entretien et de celui de ses enfants et en accaparant le surplus de son travail. A partir de la troisième épouse les revenus annuels du mari atteignent ou dépassent 100 000 F CFA : il est donc en mesure de contracter de nouvelles unions par ses propres moyens tous les dix ans environ. Aussi les relations conjugales goin connaissent les tensions spécifiques aux relations d'exploitation.

2.2.1.3 Relations entre la maladie et l'agent sorcier

Les maladies à sorts sont dites "lancées", naan, et les maladies de sorciers, qui en sont un cas particulier, sont plus précisément qualifiées de "mises" (diya).

Il n'y a pas de relations fixes entre un type de symptôme ou de syndrome et l'agent sorcier. Cependant on peut noter quelques constantes. Ainsi le ver de Guinée (5 cas sur 31) est le plus souvent attribué aux sorciers. Une seule exception : le ver fut imputé par un malade à un génie, aussi en parlerons-nous plus loin.

La stérilité, l'impuissance, les avortements, la mortalité, la mortalité infantile, c'est-à-dire les maux touchant à la reproduction sont préférentiellement attribués au sorcier : ainsi, dans notre échantillon on trouve le décès de trois nouveaux-nés, d'une mère et de son bébé lors d'un premier accouchement, d'une petite fille de cinq ans ; plusieurs avortements de la même femme ; des maux de ventre et la stérilité d'une autre ; enfin dans la même famille : l'impuissance temporaire du mari, des douleurs abdominales chroniques de l'épouse, la naissance d'enfants mort-nés et anormaux.

Une autre maladie est spécifique des sorciers : kufelmu, le vent (2 cas) dont nous avons déjà dit un mot. Il s'agit du vent qui émane d'une réunion nocturne de sorciers, par définition invisible aux gens ordinaires, et qui touche le malheureux passé trop près. La maladie se caractérise par des douleurs dans tout le corps, dans les os, dans les articulations. Les deux femmes qui nous en ont parlé ont toutes les deux dit qu'elles avaient reconnu la maladie sans avoir besoin du devin et qu'elles s'étaient soignées seules avec des feuilles qu'elles connaissaient. Le même symptôme - mal à tout le corps - est souvent dénommé autrement : kokonniñ-jarma, maladie des os ou mal aux os, mais nous ne sommes pas parvenue à percevoir les critères différenciant ces deux affections. Pour l'un des deux infirmiers consultés, kufelmu est une forte grippe ; l'autre décrit ainsi le syndrome : fatigue, sommeil, insomnie, brûlures sur la peau, démangeaisons avec marques rouges ou blanches. Mais les deux femmes n'ont cité aucun de ces symptômes, ce qui montre bien l'imprécision de la sémiologie.

Deux hydrocèles (yore) figurent dans l'échantillon. Nous avons expliqué plus haut que le sens de yore allait de hernie à "boule qui se promène dans le ventre", puis à "boule mise dans le ventre par un sorcier" ; que par ailleurs l'hydrocèle était (ou pouvait être) yore descendu dans les testicules. Notons que dans l'un des cas l'informateur signale que yore peut être "lancé" par un sorcier, mais peut également se transmettre par contact sexuel.

Le deuxième cas de yore concerne un jeune homme très amateur de femmes, même mariées, et assez vantard quant à ses bonnes fortunes, ce qui constitue un comportement opposé aux normes goin. De surcroît sa jeune épouse est morte ainsi que le bébé lors du premier accouchement. Certains murmurent que des maris excédés pourraient l'avoir puni par là où il a péché.

Les autres maladies n'ont rien de caractéristique et coïncident avec la pathologie locale : maux de ventre, maux de tête, une scoliose d'un homme âgé, etc. Enfin notons que sur les 37 cas d'affections imputées aux sorciers 9 furent mortelles.

A propos des maladies attribuées à la sorcellerie, on peut se demander si leur importance est récente et en augmentation ou si elle est au contraire à peu près constante ? La sorcellerie traduit-elle un déséquilibre de la société contemporaine ou est-elle structurelle et liée à l'organisation acéphale et lignagère ? Nous optons pour la deuxième solution sans avoir la place d'en débattre ici.

2.2.2 Le jufoiño

Le second agent de la maladie par ordre d'importance est le jufoiño ou double ancestral : 22 cas sur 100, soit un peu plus du cinquième du total.

2.2.2.1 Les constituants de la personne

Une personne humaine est constituée d'un corps (kuónma) et de deux principes spirituels : le jufoiño et le yalle. Le yalle est une énergie vitale impersonnelle qui imprègne un certain nombre de manifestations de la personne : son ombre, son reflet (eau, miroir, photo), sa voix et ses messages (verbaux, écrits, magnétiques). Le jufoiño, est un double ancestral, il est la volonté de l'ancêtre de recommencer un nouveau cycle de vie en s'incarnant dans un ovule lors d'un rapport sexuel.

Il est le destin et la personnalité de chaque individu particulier, l'instance psychique responsable des sentiments, des pensées, des comportements, du rôle social, de la durée de vie, etc. Le jufoiño peut provenir d'un ancêtre paternel ou maternel, ou même, plus rarement il est vrai, d'une relation du père ou de la mère : dans cette mesure, il représente non plus chaque lignage mais les ancêtres en tant que communauté symbolique dont provient toute vie. Bien que l'eschatologie locale ne fasse pas

l'objet d'un dogme précis universellement partagé, on peut avancer qu'à la mort d'une personne son yalle repart dans le lieu imprécis d'où il vient, tandis que son jufoiño se rend au village des ancêtres. Lorsque les secondes funérailles sont achevées le jufoiño se divise en deux instances : un ancêtre, objet d'un culte, et un nouveau jufoiño qui prend demeure en ce monde, dans un marigot, un gros arbre, etc. Quand celui-ci le désire, il entame un nouveau cycle de vie en se "greffant" sur un embryon humain.

Les jufoiño permettent de penser la singularité et la diversité des êtres humains. Lorsque le processus d'ancestralisation d'un défunt est achevé, son jufoiño présente à Dieu le "programme" qu'il souhaite accomplir lors de sa prochaine réincarnation. On imagine volontiers qu'il désirera le maximum de changements par rapport à l'ensemble des conditions de sa vie précédente (sexe, situation sociale, caractère, santé, fécondité, parfois même lignage ou famille d'adoption). Comme il faut cependant expliquer l'alliance de la liberté et du malheur, certains informateurs imaginent l'existence d'un stock fixe de destins : ainsi chacun serait heureux et riche à tour de rôle.

Notons enfin que les combats en sorcellerie se livrent entre jufoiño et que l'enjeu en est l'ingestion symbolique du yalle.

2.2.2.2 Les maladies données par les jufoiño

Elles ont frappé 13 bébés ou jeunes enfants (dont deux sont décédés) et 8 adultes.

Les maladies n'ont rien de spécifique. Pour les adultes : des maux de dents, une hydrocèle, une stérilité féminine accompagnée de maux de ventre, trois jókuójo (approximativement ictère), des troubles mentaux associés à une forte fièvre, un sumaya (maladie que les locuteurs francophones traduisent à tort ou à raison par paludisme). Pour les enfants : une paralysie des jambes, un décès prénatal (du point de vue goin le malade est l'embryon et non la mère), une incontinence d'urine (vers 13 ans), une plaie à la jambe, une fracture du poignet, les huit autres étant des maladies infantiles non identifiées.

2.2.2.3 Origine des maladies données par le jufoiño

Les maladies attribuées au jufoiño, comme celles qui proviennent des ancêtres ou des génies, constituent le moyen de communication

ordinaire de ces instances avec les humains. La maladie, la malchance, le malheur, s'ils sont graves ou prolongés, sont considérés comme un signe de l'au-delà qu'il convient d'interpréter par l'intermédiaire du devin. La teneur des messages communiqués par les jufoiño se situe sur un axe information-avertissement-sanction, ces différents éléments étant souvent indissociables. On peut cependant estimer que, dans notre corpus, 11 cas relèvent davantage de la communication et 10 de la sanction.

Ainsi, dans 8 cas sur 21 le jufoiño réclame que "sa personne" acquière un objet précis (6 bracelets, une ceinture d'un type particulier, un ornement de cuivre à suspendre sous la taille). Ces objets sont désirés par le jufoiño parce qu'il en aurait porté de semblables dans sa vie précédente. Une telle revendication de sa part a pour but de se faire reconnaître et/ou de devenir plus fort : les informateurs expliquent qu'il aura davantage le désir de rester dans cette vie et de se battre si on lui accorde ce qu'il demande. On ne dit jamais d'un jufoiño qu'il est bon ou méchant, mais seulement qu'il est fort ou faible, les faibles étant prompts à repartir dans l'autre monde quand ils sont contrariés dans celui-ci. Dans deux des cas envisagés, les jufoiño avaient déjà réclamé un bracelet lorsque les enfants étaient bébés. Ceux-ci, deux frères, les perdirent ou les cassèrent et leur père ne voulut pas les remplacer. Le résultat fut, selon le devin, la plaie à la jambe de l'un, suivie quelques années plus tard d'une fracture du poignet consécutive à une chute d'un manguier et, pour l'autre, une incontinence d'urine.

La demande d'un objet favori par le jufoiño peut être interprétée en creux comme un danger de sorcellerie rôdant autour de l'enfant : le jufoiño cherche à augmenter sa force en prévision de l'épreuve à franchir. Or, sur les 8 cas dont nous venons de parler, 6 malades avaient pour père ou grand-père direct un vieillard très âgé, féticheur redouté ne croyant qu'à ses propres oracles. Il est certain que, sans le dire expressément, les informateurs mettaient en relation les pouvoirs occultes qu'ils lui prêtaient, les réclamations des jufoiño de ses descendants et ses résistances à les satisfaire.

Dans les trois cas suivants le message se situe du côté de l'information pure :

- Une femme âgée souffrit de sumaya car son jufoiño voulait qu'elle soit devin.
- Deux jeunes femmes mariées et mères tombèrent malades car leur jufoiño les avertissait qu'il était temps pour elles d'obtenir l'autel docuño. Il s'agit d'un autel personnel de fécondité, fabriqué et consacré par le père d'une femme, comme si celui-ci consentait par ce geste à un transfert de fécondité en faveur de la génération alterne : celle de ses petits-enfants utérins, alter ego et épouses symboliques, destinés à prendre sa place dans le cycle des générations. Ces deux jeunes femmes sont par ailleurs co-épouses et rivales : la maladie de l'une suivit de peu celle de l'autre.

Les huit cas suivants constituent des sanctions pour un culte non rendu au jufoiño. Ce culte est célébré soit automatiquement, par exemple avant chaque saison de culture pour protéger la personne des accidents, soit plus occasionnellement, en fonction de l'événement à honorer (remerciements pour une naissance, une guérison, demande de protection particulière, etc.). La périodicité des sacrifices dépend du désir de chaque jufoiño. Dans l'un des cas il est précisé que la maladie (jókuójo) est causée par le jufoiño et par le froid. Le manquement au culte est un déni de la totale dépendance dans laquelle se trouve chaque individu à l'égard de l'ancêtre qui a bien voulu lui conférer une âme humaine dans le ventre de sa mère.

Deux autres cas représentent une occurrence assez rare : un défunt dont les parents ne se décident pas à célébrer les funérailles, rappelle ceux-ci à l'ordre en se "réincarnant" dans un bébé qu'il "fait repartir".

Le jufoiño joue dans la procréation le rôle du tiers individualisant occupé par le génie chez les Mossi (Bonnet, 1988). Doris Bonnet a bien montré la nécessité de ce symbole de l'autochtonie dans un Etat où pouvoir et maîtrise du territoire étaient liés. La société goin, acéphale et lignagère, privilégie quant à elle la référence à l'ancestralité, et cela, sous deux formes : d'une part un double ancestral donnant son individualité particulière à chacun, d'autre part un lignage d'ancêtres, garantie dans l'autre monde du lignage des vivants et de l'intégration de chacun dans la société.

2.2.3 Les ancêtres

Ils sont responsables de 12 cas. Mais, si l'on additionne les maladies imputées aux jufoiño et celles attribuées aux ancêtres, on obtient 34 cas de maladies dues aux instances ancestrales, soit un tiers du total.

Sur ces 12 cas, 5 concernent de jeunes enfants et 7 des adultes ou de grands enfants. Les maladies n'ont rien de spécifique et reflètent la pathologie locale : pour les enfants on trouve 2 paralysies des jambes, 1 mort prénatale, 2 cas de mortalité infantile mal définie ; pour les adultes : 3 jókuójo (approximativement ictère), des céphalées, des rhumatismes, des contusions suite à une chute de vélo, un lumbago chronique, une fracture du bras.

Les maladies données par les ancêtres ont les mêmes fonctions de communication et de sanction que celles données par le jufoiño, mais dans des proportions différentes : une communication et 12 sanctions.

Le cas de communication concerne un type d'autel, le tobituoñgu (père-canari), auquel on ne sacrifie pas automatiquement ni régulièrement, mais seulement quand il le réclame par un signe tel que la maladie.

Les transgressions sanctionnées par les ancêtres vont des fautes directes à leur encontre à celles relatives aux personnes et aux biens pour lesquelles il n'est pas prévu de sanctions juridiques spécifiques, c'est-à-dire pour la majorité d'entre elles. La justice traditionnelle demeure en effet largement tributaire du religieux, tant au niveau de la recherche de preuves (ordalies, fétiches) que des sanctions, confiées aux forces de l'au-delà (ancêtres, fétiches).

Dans notre échantillon les transgressions à l'égard des ancêtres sont les suivantes :

- 2 promesses de remerciements non tenues alors que les requêtes avaient été exaucées (demandes de travail et d'enfant).
- 4 cas de culte régulier non rendu. L'un des informateurs précise toutefois qu'il a transporté de lourdes charges à

vélo et que cette circonstance est sans doute également responsable de son état (lombalgie).

- Un cas où on avait omis de présenter l'épouse aux ancêtres du mari lors des rites matrimoniaux et un autre où le malade ne les avait pas avertis qu'il se rendait à des funérailles. Il avait ainsi négligé de requérir leur protection en cas de danger.

- Les trois dernières sanctions concernent deux affaires d'héritage et un adultère.

Dans l'idéologie goin, toute faute contre la personne offense ses ancêtres à travers elle et peut être énoncée en termes d'insoumission de l'individu au groupe lignager, représenté par ses aînés ou ses ancêtres. La totalité de l'ordre social est ainsi garantie par la communauté ancestrale, ce qui explique qu'elle soit considérée comme l'agent responsable du tiers des maladies.

Nous venons de voir que sorciers et instances ancestrales constituaient les deux origines essentielles de la maladie. Le dernier tiers regroupe diverses étiologies quantitativement et sociologiquement moins importantes.

2.2.4 Causes ignorées

Les maladies rentrant dans cette rubrique sont les suivantes : vers de Guinée (3 cas) ayant infecté non seulement l'interlocuteur mais aussi plusieurs membres de sa famille ; des maux de dents, des troubles digestifs récurrents, des affections respiratoires caractérisées par la toux (2 enfants).

La cause peut être dite ignorée pour plusieurs raisons : l'interlocuteur ne veut pas nous la révéler ; il ne l'a pas cherchée parce que la maladie lui a paru bénigne ou de courte durée (on rejoint alors la catégorie des maladies naturelles) ; deux vieillards disent ne plus consulter le devin pour les maux qui les concernent, l'un parce que ces spécialistes l'auraient déjà trompé et qu'il préfère se mettre simplement sous la protection de ses ancêtres, l'autre "parce qu'à son âge, il ne craint plus rien" ; certains n'ont pas encore pu consulter le devin mais ils le feront quand ils seront guéris (vers de Guinée).

2.2.5 Ruptures d'interdit

Elles concernent 7 cas sur 100.

Il faut distinguer deux types différents de transgression :

- La première est le manquement à un devoir qui offense un être ou une force surnaturels, lesquels réagissent en punissant le coupable. La maladie-sanction possède alors un agent distinct du mécanisme et de l'origine (cf. Tableau 1, p. 21). Par exemple, la lèpre provient du vol d'un objet ou d'un produit protégés par un fétiche particulier ; certains panaris au pied sont provoqués par les génies dont on a foulé le territoire ; de nombreuses maladies sont données par les instances ancestrales à qui on n'a pas offert le culte promis ou dû. Dans tous ces cas la transgression constitue l'origine de la maladie tandis que l'agent en est respectivement le fétiche, le génie ou l'instance ancestrale.

- Dans le second type de transgression, auquel nous réservons seul le nom de "rupture d'interdit", il n'existe pas d'agent distinct du mécanisme. La transgression déclenche automatiquement des conséquences néfastes pour le contrevenant, parfois aussi pour son entourage ou son environnement.

Les interdits peuvent être communs à la société ou à des fractions de la société - et ils garantissent certains aspects essentiels de l'ordre social - ou ne concerner qu'un individu (et sa descendance) : ils témoignent alors d'un pacte, dont le contenu et les protagonistes ont été oubliés au fil du temps, entre cette personne et un être ou une force de l'autre monde. Dans notre corpus trois interdits sont du premier type et quatre du second.

2.2.5.1 Interdits communs à la société goin

Les interdits communs à la société goin sont tous sexuels :

-1- Mort en série de nouveaux-nés dont la mère avait eu des rapports sexuels alors qu'"elle portait encore les cordes de l'excision". Les excisées en période de convalescence sont dans une situation très dangereuse, à la fois pour elles-mêmes et pour les autres, car le contact de leur sang peut rendre stériles les hommes et la terre. L'excision et la période d'isolement qui s'ensuit servent de cadre à l'initiation féminine, dont l'un des enjeux est l'accès à une sexualité socialisée et exclusivement

conjugale. On peut dire, en paraphrasant Mauss, que la consommation d'un rapport sexuel avant le rite de sortie de ce passage initiatique constitue une transgression sociale totale.

2 et 3 - Mort d'un bébé et maladie très grave d'un autre car "la terre les a pris". Il s'agit d'une transgression commise envers la terre par la mère qui a eu un rapport sexuel à même le sol. Les deux interdits de la terre, chez les Goin comme chez la plupart des populations d'Afrique de l'Ouest, sont le contact avec le sang et le sperme humains. Les conséquences de cette violation d'interdit sont d'une part biologique : elles concernent la contrevenante qui aura un accouchement difficile, voire impossible si elle n'avoue pas, ainsi que ses jeunes enfants, surtout s'ils sont issus de ces coupables coïts, mais elles n'atteignent pas son partenaire masculin. Le désordre menace d'autre part l'ensemble de la communauté en ce qu'il peut affecter les conditions atmosphériques et la croissance des plantes nourricières. Cependant l'agent de la maladie n'est pas la Terre personnifiée mais bien la conséquence mécanique de la rupture d'interdit car "la terre ne peut pas tuer", seuls les génies de lieu le peuvent et, s'ils sont les propriétaires de la terre, ils ne doivent néanmoins pas être confondus avec elle.

Une autre rupture d'interdit a souvent été évoquée devant nous sans que nous en rencontrions de cas vécu : lorsque deux hommes ont partagé sexuellement la même femme ou lorsque deux parentes proches ont eu un même partenaire sexuel, si l'un (ou l'une) meurt, l'autre ne peut voir son cadavre ni assister à ses cérémonies funéraires. En cas de transgression il (ou elle) contracterait la maladie pulo. Celle-ci se caractérise par un gonflement de tout le corps, ou par des maux d'yeux, ou par une toux persistante, ou encore par une combinaison quelconque de ces symptômes. Il est très probable que pulo puisse présenter n'importe quel symptôme car la maladie n'est pas définie par sa sémiologie, mais par la réalisation de ses conditions de déclenchement.

La sexualité et la mort engendrent également de l'impureté (duğaŋgu) ou de la chaleur (hóhólma). Le contact sexuel indu qui s'est produit entre deux hommes par l'intermédiaire d'une femme les a chargés de souillure : le survivant ne peut supporter sans dommage celle que le contact avec le mort y ajouterait. Toutefois pulo n'"attrape" le survivant que si ce dernier ignore l'existence de relations sexuelles entre le mort et sa ou ses

propres partenaires. Ainsi la logique symbolique de "l'identique et du différent" dont F. Héritier a montré l'importance et l'universalité, est à l'oeuvre dans ces représentations. Mais celles-ci se soumettent également à une autre cohérence, hétérogène à la première, qui est celle de l'ordre social tel qu'il s'exprime dans chaque société particulière à chaque moment donné de son histoire.

2.2.5.2 Interdits individuels et familiaux

Les êtres de l'autre monde Dieu, ancêtres, génies, forces diverses, peuvent accorder des dons aux hommes sur leur propre initiative ou en réponse aux sollicitations humaines. Ces dons - santé, richesse, savoir, enfants... - sont généralement assortis d'une condition : un interdit à respecter sous peine de rupture du pacte. Don et interdit sont transmissibles de père en fils, plus rarement en ligne utérine.

La plupart du temps, les gens ne connaissent pas l'origine ni le sens de l'interdit : aussi, en cas de transgression et de conséquences fâcheuses, ils n'attribuent pas la sanction à un agent précis (tel que le génie ayant accordé autrefois une faveur à leur ancêtre, ou le parent décédé dont ils ont reçu l'interdit), mais ils l'imputent à la force de l'interdit rompu. Dans notre corpus on trouve ainsi :

1- Dysenterie d'une femme d'une trentaine d'années attribuée à l'ingestion de fonio. Son père ne pouvait pas consommer cette céréale et elle avait hérité de son interdit. Notons qu'elle a appris sa transgression par le devin, car elle n'était pas consciente d'en avoir mangé. Elle en déduit que le fonio avait dû entrer en petite quantité dans la composition d'un plat qu'on lui avait offert. Ainsi la réalité ne dément pas la parole du devin, elle s'y adapte.

2- Dysenterie d'un bébé : il avait passé plusieurs jours hors de la concession de son père alors que les autels de protection de celui-ci exigeaient que les enfants non sevrés ne s'en absentent pas plus d'une nuit. Précisons que cet homme était très fréquemment en conflit avec ses épouses et que cet interdit avait pour conséquence de les empêcher de s'éloigner durant la totalité de leur période d'allaitement, c'est-à-dire d'abstinence sexuelle.

3- Infection respiratoire d'une femme qui avait touché un cadavre. Cet acte lui avait été interdit par un fétiche d'origine étrangère appelé Buórba. Un culte thérapeutique constitué autour de ce pouvoir l'avait guérie autrefois d'une longue maladie. Cette origine nous fut indiquée en même temps que plusieurs autres (sorcier, génies), non pas de manière alternative mais cumulative.

4- Fracture du bras d'un collégien (et incendie du hangar à maïs de son père). Pendant la grossesse de la mère le devin avait prédit qu'elle-même et l'enfant ne vivraient qu'à condition de respecter un interdit définitif de culture. Ceci signifie en réalité qu'ils ne peuvent cultiver sans avoir accompli un sacrifice permettant de contourner l'interdit. D'autre part le travail scolaire est considéré comme un équivalent du travail agricole, le "bic" remplaçant simplement la "daba" (houe). Or, cette année-là, le père avait oublié d'accomplir le sacrifice.

2.2.6 Les maladies à étiologie animale

Notre corpus comprend 6 cas de maladies à étiologie animale qui sont toutes des maladies infantiles. Lorsque l'enfant aura atteint l'âge de la marche, le même syndrome sera nommé autrement et ses catégories étiologiques seront modifiées ; témoin cette jeune maman parlant de son bébé fiévreux : "Il a le corps chaud, c'est forcément le ver ; quand il sera plus grand ça pourra venir du froid". De même, la maladie de l'oiseau (convulsions et fièvre) pourra devenir sumaya (mot jula désignant un état fébrile et des troubles digestifs).

Les principales maladies animales sont au nombre de quatre :

- La maladie de l'oiseau : tiganño (ou dielúó).
- La maladie du serpent : jienño, parfois nommée junño, python, car le serpent incriminé est toujours le python (appelé boa en franco-africain).
- La maladie du panñparaño, gros lézard qui serait le varanus exanthematicus, soit l'iguane, appelé varan en franco-africain.
- La maladie du ver, jianño. Plus précisément ce ver s'appelle tule ou tumon selon les régions et tumutumu en jula. Ce "ver", décrit comme gras, court, poilu et cornu, regroupe en fait plusieurs espèces de chenilles.

2.2.6.1 Les modes de contamination

Le déclenchement de la maladie diffère selon l'animal : l'oiseau "attrape" le bébé en volant au-dessus de lui, le ver lorsque la mère le piétine et l'écrase, l'iguane et le serpent lorsque la mère les voit et en ressent un saisissement violent, ou lorsque le père les tue. Les interlocuteurs estiment généralement que le bébé peut être malade même si la rencontre traumatisante entre iguane ou python et l'un des deux parents est advenue avant sa conception. En ce qui concerne le piétinement du ver, les représentations sont moins précises : si un informateur pense qu'il peut avoir lieu avant la conception de l'enfant, la majorité croit que le bébé doit être soit en gestation, soit sur le dos de sa mère.

D'autre part, en ce qui concerne la maladie de l'iguane et du python, les interlocuteurs précisent parfois que le responsable réel de la maladie n'est pas l'animal mais la peur éprouvée par la mère. La plupart des informateurs n'expliquent pas le fonctionnement de ce processus. Un seul nous a dit qu'une forte émotion avait pour effet d'éjecter violemment le jufoiño hors de la personne et que cet arrachement constituait le mécanisme de la maladie de l'enfant : ce traumatisme fragilise la mère et inscrit une blessure durable en un lieu de l'être nommé huónqa. Ce terme désigne l'intérieur, le centre physique et spirituel, situé dans la poitrine ; c'est le "coeur" en tant que siège des sentiments, mais aussi l'intérieur de la tête en tant que siège de la pensée.

Lorsque les maladies de l'iguane et du pyton surviennent non plus à la suite de la peur de la mère mais à cause du meurtre de l'animal par le père, le processus est différent : l'enfant est la proie d'une force dangereuse qui s'échappe de l'animal tué, le hanlienngu, dont nous traiterons dans une autre catégorie étiologique.

"Que se passe-t-il si la femme n'a pas peur ?" demande l'ethnologue - "Impossible !" lui est-il répondu. De même que l'homme ne saurait éprouver le moindre effroi mais essaierait toujours de tuer l'animal. La maladie n'a donc aucun caractère de sanction pour un comportement jugé éventuellement déviant, elle résulterait mécaniquement d'un contact stéréotypé entre le monde humain et celui de la brousse, que ce soit celui des animaux ou celui des génies. Le problème se pose en effet, car ces animaux peuvent être des bêtes ordinaires ou l'apparence prise par les

génies de lieux lors de leurs rencontres avec les hommes. Ces maladies seraient alors à classer avec celles données par les génies. C'est par exemple l'interprétation bisa (Fainzang, 1986 : 81). L'opinion goin à ce sujet est très contradictoire ; la majorité des interlocuteurs estime que les génies veulent plus de bien que de mal aux hommes et, qu'en conséquence, les pythons dont la simple rencontre fait mourir les enfants seraient plutôt de vrais serpents. Il arrive cependant que l'animal rencontré, éventuellement maltraité, soit un génie : ainsi, une femme devint aveugle après avoir tué deux pythons, dont le devin révéla ensuite la nature de génie ; des enfants ont tous un aspect anémique avec une peau écailleuse car leur père aurait tué un crocodile sacré, c'est-à-dire un génie. Par ailleurs un python étant soit un génie soit, comme tout animal sauvage, la propriété des génies, il est toujours imprudent de le mettre à mort. L'incohérence de la déclaration suivante résumera l'incertitude des informateurs à ce sujet : un serpent-génie, nous a dit une jeune femme urbanisée, peut souhaiter devenir l'ami d'un homme ; il se cachera dans sa case afin de le protéger ainsi que sa famille. Cependant, son regard croisant celui du bébé suffira à tuer ce dernier.

Le cas du ver (jianño) est différent. Tous les interlocuteurs s'accordent sur le fait que le bébé ne tombe malade que si sa mère a écrasé le ver alors qu'elle s'amusait, "comme en faisant sa jeunesse" ; si elle l'a piétiné en hivernage pendant qu'elle travaillait, aucune conséquence ne s'en suivra. Par ailleurs on met en garde les petites filles lorsqu'on les voit jouer avec des chenilles ; on leur dit que tule prendra leur enfant plus tard si elles le maltraitent.

L'oiseau présente encore un autre mode de contamination puisqu'il faut et il suffit que tiganño, qui est un oiseau nocturne, survole un bébé et que son ombre le touche. Mais, pour d'autres informateurs, le vecteur de contamination est le vent déplacé par l'animal. Le vent, ou l'air, comme nous l'avions vu à propos de kufelmu (le vent des sorcières), constitue dans les représentations goin un des principaux moyens de propagation des maladies. L'enfant serait à l'abri dès que le toit d'une case s'intercale entre lui et l'oiseau. C'est pourquoi, le soir, on dit aux jeunes femmes qui ont un bébé : "Rentrez, il est tard, l'oiseau va passer". On a tendance à penser que si l'enfant est malade, c'est parce que la mère aime trop s'attarder dehors une

fois la nuit tombée. Pour quelques interlocuteurs cependant, l'enfant serait également vulnérable à l'intérieur de la case.

2.2.6.2 Identification de l'oiseau

La seule description un peu précise que nous ayons obtenue de tiganño est la suivante : "oiseau nocturne qu'on ne voit jamais le jour, on peut le voir voler la nuit et son mouvement ressemble à celui du vol de la chauve-souris. Il a de longues ailes comme celles d'une poule et une longue queue, il est brun-rouge, il ne mange que les fourmis à l'exclusion des céréales". Ce dernier point est important car il indique que cet animal n'est pas un ennemi de l'homme, et que les deux espèces ne sont pas en état d'hostilités. Nos investigations nous menèrent jusqu'à dieluo, l'engoulevent à balanciers (Marcrodipteryx longipennis). Cet oiseau possède une très longue plume qui prolonge les ailes de sorte que, lorsqu'il se pose (nous l'avons vu la nuit dans les phares de voiture), on voit un double mouvement : d'abord celui de l'aile, puis une à deux secondes plus tard et un peu plus loin, l'extrémité de cette plume. Voici ce qu'en disent Serle et Morel (1979, 118) : "Seul le mâle en plumage nuptial est remarquable et unique : la neuvième primaire a le rachis développé jusqu'à 50 cm et terminé par une large vexille. Ces deux plumes extraordinaires "suivent" l'oiseau comme deux papillons noirs". Par ailleurs l'engoulevent à balanciers est considéré comme un oiseau trompeur qui égare les gens, car il se laisse approcher, puis s'envole, se pose, semble attendre son poursuivant, repart et entraîne ainsi l'imprudent sur de longues distances. Enfin, les femmes mettent une plume de dieluo au chapeau de leur bébé pour le protéger de "l'oiseau".

Si personne ne connaissait le nom jula ni français de tiganño, tout le monde était prêt à l'identifier avec dieluo dès que, sans le nommer, nous évoquions le mouvement très caractéristique de son vol. Méfiante devant ces trop soudaines adhésions, nous demandions ensuite si tiganño était un oiseau réel, ou un génie, ou un sorcier, et plus personne n'en savait rien. Pour la majorité des interlocuteurs toutefois on ne voit jamais tiganño, ni le jour ni la nuit, on ne voit que les résultats de son passage sur les bébés. Deux informateurs, dont un guérisseur, affirmèrent cependant que dieluo et tiganño étaient deux oiseaux différents, susceptibles de donner des maladies différentes, requérant des traitements différents. Puis une guérisseuse karaboro de la ville de Niangoloko nous tint en jula un discours

beaucoup plus élaboré sur tiganño. Pour elle les deux oiseaux ne devaient pas être confondus, dieluo ne donnait aucune maladie ; tiganño ne pouvait jamais être nommé car, si un bébé se trouvait dans la maison, la simple mention du nom de l'oiseau suffirait à la rendre malade ; on ne le voyait jamais, on en entendait seulement parler, c'était un sorcier dont le ja (ou dya, double en dyula) attrapait le ja de l'enfant.

Pour notre interprète (instituteur) tiganño n'est ni sorcier, ni génie, ni réel, il est imaginaire en ce sens que les adultes ne peuvent pas le voir mais qu'ils pensent que les bébés le voient. Cette croyance, si largement répandue en Afrique, viendrait des mouvements caractéristiques que font les nourrissons lorsque, couchés sur le dos, ils battent brusquement des bras en poussant des cris, comme s'ils repoussaient une vision effrayante placée au-dessus d'eux. Lors des convulsions qui sont considérées comme un symptôme caractéristique de la maladie, ces mouvements apparents de peur et de défense s'intensifient, laissant croire que l'oiseau est en train de fondre sur sa proie.

En conclusion, nous pensons avec notre collaborateur que tiganño et dieluo ne désignent pas deux oiseaux différents mais deux manières d'aborder la même représentation :

- tiganño correspond, en goin, à l'idée africaine de l'oiseau dont le vol menace les bébés : c'est, si l'on peut dire, un concept d'oiseau mythique.
- dieluo serait l'espèce précise qui, en pays goin, est appelée à jouer le rôle de tiganño, soit Macrodipteryx longipennis, l'engoulevent à balanciers.
- huruñba (kono en jula) désigne la classe zoologique des oiseaux.

Nous faisons l'hypothèse qu'il est interdit de désigner tiganño par son nom précis de dieluo afin de ne pas détruire sa représentation, qui repose sur une idée d'oiseau inconnu, secret, dangereux, de nature ambiguë. Dieluo, oiseau particulier, pas plus qu'un autre oiseau réel, ne peut remplir totalement le rôle assigné à tiganño, ni coïncider tout à fait avec lui. C'est pourquoi dieluo fait figure de rationalisation, ou d'alibi pour les gens qui, comme l'ethnologue, s'entêtent à bousculer les mystères.

2.2.6.3 Conclusion sur les espèces animales pathogènes

En principe ces quatre espèces - oiseau, ver, python, varan - sont responsables de la totalité des maladies à étiologie animale. En réalité la situation est beaucoup plus complexe pour trois raisons :

1- De temps à autre, une information isolée, généralement ignorée de l'ensemble de la communauté, nous révèle la croyance en l'existence d'un autre animal susceptible de contaminer un enfant. Par exemple kojo, un petit criquet brun, "attraperait" les bébés lorsque leur mère lui marche dessus. Mais l'information, donnée par un botaniste de Niangoloko, n'a jamais été confirmée.

2- Tout animal tué peut mettre en danger son meurtrier et ses enfants, parfois même les témoins de la mise à mort, sans que les informateurs sachent nettement s'il s'agit du hanlienngu de l'animal ou d'un autre principe de contamination.

3- Un animal pouvant toujours être un génie, la frontière est incertaine entre maladies à étiologie animale et maladies de génies.

Nous allons examiner maintenant la sémiologie de chacune de ces maladies afin de déterminer quelle sorte de relations elles entretiennent avec l'agent animal incriminé.

2.2.6.4 Du symptôme à l'animal

Certains Goin, à l'exemple de la littérature ethnologique, justifient par un trait de ressemblance la relation établie entre la maladie et l'animal censé en être responsable. Par exemple l'enfant est atteint de la maladie du python parce que son corps est mou et sa langue pendante comme ceux d'un serpent. Mais lorsqu'on examine les sémiologies de ces maladies on s'aperçoit qu'elles sont d'une part très imprécises, d'autre part très différentes selon les informateurs. Voici quelques uns des témoignages recueillis à propos des quatre maladies principales.

a) Tinganño

- Un villageois d'une quarantaine d'années : convulsions.
- Un guérisseur : convulsions, yeux exorbités, pieds froids, l'enfant bave.

- Une mère de famille urbanisée et scolarisée : convulsions, tête en arrière, yeux retournés, corps froid, raide.
- Un guérisseur : convulsions, corps chaud, respiration haletante du haut de la poitrine, côtes douloureuses, il a froid.

b) Diéluo

(Pour les deux personnes qui estiment d'une part que diéluo n'est pas tiganño, d'autre part que diéluo peut donner des maladies).

- Un villageois d'une soixantaine d'années : l'enfant devient tout mou.
- Un guérisseur : corps chaud.

Si l'on se souvient que corps chaud et corps froid sont deux manières d'exprimer le même symptôme, la fièvre, on observe quelques constantes dans la sémiologie de la maladie de tiganño : convulsions et fièvre. En revanche la sémiologie de la maladie de diéluo est totalement atypique.

Il était difficile de prouver que la ressemblance entre les mouvements convulsifs du bébé et le vol d'un oiseau, d'une espèce particulière de surcroît, justifiait l'étiologie de cette maladie. Le fait que l'oiseau soit imaginaire constitue la démonstration par l'absurde que le raisonnement ne repose pas sur une analogie. L'opinion de notre interprète selon laquelle les mouvements et les cris du bébé évoquent, non pas le vol d'un oiseau précis, mais sa réaction de peur devant un danger planant au-dessus de son visage, nous paraît autrement convaincante. Cependant il a été le seul à l'émettre.

c) Jianño ou tule (le ver)

Commençons par la description de l'animal. Contrairement à l'oiseau qu'on ne voit pas, chacun est sûr d'avoir déjà vu ce ver, de pouvoir le décrire, mais aucune des descriptions ne coïncide : chenille brune ; chenille verte de cinq à dix centimètres de long avec de gros yeux ; ver blanc à points noirs, lisse, gros comme les trois quarts d'un index, qui monte fréquemment sur les karités ; chenille noire de quatre à cinq centimètres qui se promène seule sur les sentiers ; ver lisse d'une couleur intermédiaire entre gris et brun de cinq à six centimètres avec des antennes ; gros ver avec de gros yeux qui prend un peu la couleur du milieu ambiant ; ver avec des yeux très proéminents qui font peur. La diversité de ces descriptions provient de ce que tule désigne un groupe réunissant différents

vers, larves et chenilles (et non, comme nous l'avions d'abord cru, du fait qu'il s'agirait d'un animal imaginaire).

Les symptômes de la maladie sont les suivants :

- Un villageois : corps chaud
- Un guérisseur : l'enfant bave, corps raide, convulsions.
- Une villageoise âgée qui soigne les bébés de la concession : il défèque tout noir "comme de la sauce de gombo", son corps blanchit, ses yeux sont fixes et toujours ouverts.
- Un guérisseur : corps chaud, paupières lourdes, il a toujours sommeil.

La diversité des symptômes est égale à la diversité des apparences de la bestiole incriminée. Cependant on retrouve plusieurs fois une association entre l'aspect des yeux du ver ("gros yeux qui font peur") et celui des yeux du malade.

d) Jienño (serpent) ou junño (python)

- Un guérisseur : corps raide.
 - Une mère urbanisée et scolarisée : le bébé devient bête, il bave, il ne peut plus parler, il est mou, sa langue pend, il ressemble au serpent.
 - La guérisseuse karaboro : il est immobile, comme paralysé, il ne peut ni bouger ni téter.
 - Un infirmier : il a les mouvements du serpent, sa langue pend.
- Bien qu'il y ait des contradictions dans la sémiologie (corps raide/corps mou), les interlocuteurs invoquent davantage que précédemment la ressemblance avec le serpent.

e) Panñparaño

Une villageoise : sa peau devient claire comme celle du varan.

Certes, mais il y a d'autres sauriens dans le pays et, par ailleurs, la maladie de la terre et de nombreuses autres maladies infantiles donnent ce même teint "pâle".

On ne peut donc pas conclure que les opérations intellectuelles telles que la contiguïté ou l'assimilation suffisent à expliquer totalement le choix de l'animal responsable. On aurait au contraire tendance à penser que la proximité et la fluidité des symptômes permet de passer aisément d'une entité nosologique à l'autre : il est ainsi possible de modifier un diagnostic qui

s'est révélé faux ou qui ne remplit plus l'usage social qu'on lui avait assigné.

Les thérapeutiques employées peuvent-elles nous aider à découvrir les éléments ordonnés par la pensée symbolique dans la détermination de ces quatre maladies ? J.P. Jacob (1987) avait pu montrer à propos de la maladie de l'oiseau (la chevêchette) chez les Winye que la thérapeutique (utilisation de Ficus iteophylla) faisait partie d'une chaîne symbolique qui liait entre eux les éléments traités par contiguïté ou assimilation : la chevêchette se nourrit des fruits de Ficus iteophylla, on utilise cet arbre pour que l'enfant soit bien portant comme l'oiseau, etc. Ce type d'analyse n'est malheureusement pas possible chez les Goin car nous verrons dans le dernier chapitre que les thérapeutiques sont aussi variées que les sémiologies.

2.2.6.5 Hypothèses sur la fonction des maladies à étiologie animale

Les maladies à étiologie animale sont toutes des maladies infantiles. Lorsque la mère parlant de son bébé fiévreux déclare : "Il a le corps chaud, c'est forcément le ver ; quand il sera plus grand ça pourra venir du froid", elle dit que l'enfant n'est pas un être autonome dont le corps serait distinct du sien. La cause, l'agent, l'origine de la maladie qui le frappe ne peuvent en aucun cas le concerner personnellement ; ils s'adressent à sa mère (plus rarement à son père) et l'atteignent en tant qu'appendice de ses parents. Ses maladies sont la conséquence des actes de sa mère, intentionnels ou non. Dans cette mesure on peut penser que la crainte des maladies infantiles à étiologie animale a pour effet de restreindre la liberté de la mère : elle ne peut sortir le soir, ni même rester tard dans la cour avec le bébé de peur que l'oiseau ne passe ; par prudence elle rentrera dans sa case ; circuler "pour le plaisir", et non pour le travail, l'expose à marcher sur un ver ; se déplacer seule en brousse risque de la mettre en contact avec un varan ou un python.

Les maladies à étiologie animale pourraient bien traduire une des contradictions de la pensée goin sur les femmes. Les stéréotypes masculins à leur propos affirment que celles-ci, surtout les épouses, car les mères et les soeurs se montrent nettement supérieures, sont toujours prêtes à trahir leur mari et à se sauver avec le premier venu. L'idéal serait donc de les enfermer.

Par ailleurs les compensations matrimoniales étant très élevées, les maris les font travailler extrêmement dur afin de rentrer dans leurs frais ; ils sont donc bien obligés de leur laisser une grande liberté d'allées et venues.

Toutes les catégories étiologiques que nous avons recensées : Dieu, jufoiño des parents, ancêtres, génies, fétiches, ruptures d'interdit, animaux, hanlienngu, tous ces agents s'attaquent à la santé du bébé comme moyen pour punir ou avertir le père ou la mère. Quant aux sorciers, ce sont les parents eux-mêmes. Seul le jufoiño de l'enfant peut souhaiter retourner dans l'autre monde sans que ce désir soit adressé en priorité aux parents. Néanmoins, on pense toujours que si la mère avait été plus accueillante, le jufoiño aurait peut-être consenti à rester sur terre. La responsabilité des parents, au sens le plus large du terme, est donc primordiale pour la survie des enfants.

Cependant la nature et l'intensité de cette responsabilité varient considérablement selon que l'enfant meurt parce que la mère est sorcière, qu'elle a transgressé un interdit, qu'elle a rencontré un iguane, etc. Ainsi, lorsque le devin situe l'origine de la maladie du bébé dans les maléfices d'un parent ou d'un allié, ou dans la négligence du chef de famille à célébrer le culte aux ancêtres, il est possible qu'il aggrave des tensions destructrices pour la vie du groupe, tandis que s'il augure que la maladie de l'enfant provient du piétinement d'un ver par la mère, il innocente les proches et il contribue à l'apaisement des conflits. De plus ce diagnostic étant invérifiable, il est toujours possible.

Nous allons prendre deux exemples de maladies où l'étiologie animale pourrait illustrer cette fonction d'apaisement.

Exemple 1. Un bébé meurt. Sa mère est encore jeune mais son père est un féticheur redouté en même temps qu'un grand vieillard impotent, vraisemblablement inapte à procréer. Pour la première épouse du père, une femme âgée qui n'est pas la mère de l'enfant, celui-ci avait maigri, il pleurait, il avait le "corps chaud", il ne tétait plus, il toussait, il avait mal aux côtes. Elle dit ignorer les causes du mal. Un frère aîné du bébé (15 ans) déclare que le jufoiño de l'enfant provient d'un mort dont les funérailles n'ont pas encore été célébrées et qui rappelle ainsi les vivants à leurs devoirs envers lui. Un maternel du père nous confie que ce dernier a tué l'enfant parce qu'il n'en était pas le géniteur, puis il rectifie en affirmant que les ancêtres n'en ont pas voulu. Ces deux formulations ne sont d'ailleurs pas contradictoires car, pour un père, faire mourir son enfant peut

consister simplement à demander aux ancêtres de le rappeler. Le guérisseur qui a soigné le bébé (et qui ne mentionne comme symptôme que le seul "corps raide") dit qu'il est mort de la maladie du serpent, car son père ou sa mère ont dû voir un python.

Chacun de nos quatre informateurs connaît vraisemblablement l'étiologie avancée par les autres mais n'importe qui ne peut dire n'importe quoi à n'importe quel interlocuteur. Ainsi, l'argument du maternel du père met en cause la puissance sexuelle de celui-ci et la fidélité de sa femme ; or il est par exemple impensable que le grand frère du bébé mort, qui est l'enfant du même couple, puisse s'exprimer de la sorte sur la sexualité de ses parents. D'autre part la mise à mort occulte d'un bébé par son père est un acte proche de la sorcellerie : ce genre de soupçon ne s'exprime pas nominaleme nt ni publiquement. Il est probable que ce ne fut murmuré à l'ethnologue que parce qu'elle est l'étrangère.

On remarque dans cet exemple que le recours à l'étiologie animale, toujours possible grâce à la labilité de la sémiologie, permet de ne mettre en cause aucune responsabilité : ni celle des parents, ni celle d'une autre instance, ce qui, dans ces circonstances serait peu crédible et risquerait d'entraîner le scepticisme de l'entourage. En faisant appel à une causalité de type mécanique, l'étiologie animale serait, pour les maladies infantiles, comparable aux maladies attribuées à Dieu dans le grand âge : une maladie "sans cause", c'est-à-dire dépourvue des implications ou fonctions sociales habituelles. Elle répondrait donc à la nécessité d'expliquer l'événement qu'est la maladie en innocentant les parents ou les proches du bébé lorsqu'un cas de force majeure - ici le respect pour la personnalité du père et la crainte de ses pouvoirs occultes - rend cette solution préférable, compte tenu du but ultime recherché par la société goin : la cohésion, réelle ou apparente, de la communauté.

Exemple 2. Une jeune maman ne peut allaiter parce qu'elle a au sein quelque chose qui obstrue le mamelon et que son mari décrit comme "contenant des vers mais pas de pus". Son nouveau-né dépérit dangereusement.

-1- Le sein de la maman est guéri par un thérapeute, mais le nourrisson continue de maigrir.

-2- L'une des grand-mères de la concession qui fait office de guérisseuse pour les bébés de la famille pense que l'enfant souffre de la maladie du ver. On l'emmène chez un guérisseur spécialisé et on note une amélioration.

-3- Au bout de quelques temps le corps du bébé devient chaud. Le devin consulté dit que le jufoiño de l'enfant réclame un bracelet de cuivre rouge ; il conseille par ailleurs d'offrir un sacrifice à l'autel du grand-père paternel. Le père va acheter le bracelet au marché, il l'arrose d'une libation en disant : "Rends le corps de mon enfant frais comme cette eau". Puis il accomplit le sacrifice demandé.

-4- L'enfant est encore (ou de nouveau) malade. On consulte un autre devin qui diagnostique la maladie du varan. La maman se souvient alors d'avoir vu un varan pendant sa grossesse. Une guérisseuse spécialisée dans cette maladie guérit l'enfant.

Dans cet exemple, l'informateur qui est le père du bébé ne se prononce pas sur le point de savoir s'il y a eu deux maladies différentes ou une seule en deux étapes. Considérons-les comme deux séquences séparées :

A- Amaigrissement de l'enfant à cause 1) des seins de la mère, 2) du ver.

B- "Corps chaud" à cause 3) des instances ancestrales de l'enfant, 4) du varan.

Dans les deux cas, l'étiologie animale, invérifiable, corrige un diagnostic qui s'est révélé faux ou du moins insuffisant. Pour l'épisode B il faut se souvenir que la demande par le jufoiño d'un objet lui ayant appartenu dans sa vie antérieure est considérée comme un désir d'augmenter sa force. De là à penser qu'il est menacé par un sorcier, est un pas vite franchi. En ce qui concerne cet enfant, le danger semble d'autant plus pressant qu'il a fallu mobiliser également la protection ancestrale. Cependant le malade qui semblait guéri rechute. Un second diagnostic doit donc être posé, qui n'invalide pas le premier, mais puisse plutôt le compléter sans incohérence. De plus, les maladies à dénomination étiologique animale ne demandent pas de réparations étiologiques du type : sacrifice, port d'une amulette, etc., on ne peut que les soigner au moyen de thérapeutiques symptomatiques (remèdes végétaux...) ; le démenti est donc beaucoup plus lent et beaucoup moins net que pour les

autres maladies pourvues d'une triple causalité (comment, qui, pourquoi ?) et d'une double thérapeutique : étiologique et symptomatique.

Que ce soit pour éviter de désigner des événements déclencheurs de la maladie (donc d'éventuelles responsabilités des ascendants), ou des agents - diagnostic que des réparations étiologiques inefficaces invalideraient à long terme - les étiologies animales tendent vers un signifiant zéro, c'est-à-dire, plutôt que des maladies "sans cause" - ce qui est insatisfaisant pour l'esprit et difficilement conciliable avec la vision du monde goin - des maladies dotées d'une causalité minimum : causalité instrumentale, immédiate, mécanique, répondant à la question comment, et laissant dans l'ombre les catégories causales réelles du qui et du pourquoi.

2.2.7 Les génies

2.2.7.1 Des génies et des hommes

Les génies (jinaba) sont conformes, en pays goin, à la description que l'on en donne chez les peuples de la région : petits, pieds retournés vers l'arrière, cheveux lisses et longs... Ils ont été créés avant les humains et sont donc les premiers propriétaires de la terre. Généralement ils autorisent les hommes à construire leurs demeures et à pratiquer l'agriculture moyennant la célébration d'un culte à leur endroit. Chaque fois qu'un villageois défriche un nouveau champ, il sait qu'il tombera malade un jour ou l'autre car c'est le signal habituel employé par les génies pour faire connaître les modalités rituelles qu'ils souhaitent. Sitôt guéri, l'agriculteur se rend chez le devin, qui lui dévoile les exigences précises du génie de son champ.

Les génies, comme les hommes, sont hiérarchisés. Ainsi le responsable traditionnel du village ou du quartier offre des sacrifices réguliers au génie dont dépend ce territoire, au nom et au bénéfice de la communauté. Une négligence dans ce domaine pourrait entraîner des catastrophes telles que sécheresse ou épidémie. Cependant ces malheurs peuvent également survenir non plus à titre de sanctions mais de communications : le génie annonce ainsi qu'il désire des offrandes supplémentaires.

Dans l'ensemble les génies sont considérés par les Goin plutôt comme des amis que comme des ennemis, à condition bien sûr qu'on

respecte leurs interdits. Ils auraient même pour mission d'apporter aux hommes un certain nombre de bienfaits, en particulier leur savoir en matière de divination, de thérapeutiques (connaissance des plantes), de magies diverses (protection, chasse...). Autrefois ils donnaient également des richesses. Les cauris, monnaie traditionnelle, symbole d'abondance et de fécondité, sont appelés "argent des génies".

Les modes de révélations du génie à l'homme peuvent être le rêve, plus souvent la maladie, parfois aussi une disparition temporaire de la personne concernée : on considère alors que les génies l'ont enlevée pour l'instruire.

Les dons des génies sont en réalité des pactes : ils s'accompagnent d'une obligation de remerciements réguliers, sous forme d'offrandes ou de sacrifices, ainsi que du respect d'un ou plusieurs interdits : par exemple, garder le secret sur les circonstances de l'apprentissage, ne pas s'enrichir avec le savoir thérapeutique révélé. Le manquement à ces conditions peut occasionner des troubles graves, en particulier des désordres mentaux.

Les génies peuvent également nuire pour se venger de ce qu'ils considèrent comme une offense à leur égard. Ainsi la brousse, c'est-à-dire la terre non cultivée, les végétaux qui y poussent et les animaux qui l'habitent, demeurent leur entière propriété. Toute incursion, intervention, prise de possession inconsidérées peuvent être sanctionnées par une maladie : les panaris au pied, en particulier lorsqu'on ne voit pas l'épine qui les a causés, sont interprétés comme une sanction de génie. On considère alors que l'infection a été provoquée par un projectile invisible nommé binñba heiña, ce qui signifie littéralement "piquant de hérisson", et "flèche de génie", car ceux-ci sont censés utiliser des piquants de hérisson comme flèches. Notons qu'une blessure de ce genre qui se résorbe vite et bien est tenue pour naturelle, c'est-à-dire relevant d'une causalité purement mécanique et instrumentale.

Contrairement à ce qui se passe dans les représentations mossi (D. Bonnet, 1988), les génies ne participent pas au processus de la naissance, du moins lorsqu'elle est normale. Mais il peut arriver que, soit pour se venger du père, soit parce qu'il est amoureux de la mère, un génie pénètre dans l'utérus de celle-ci au moment des rapports sexuels, ou se substitue au fœtus dans les premiers temps de la grossesse. L'enfant qui naîtra sera un enfant-génie (jina-biloño), un enfant anormal qui repartira certainement chez les siens avant l'âge adulte. Peuvent être

interprétés comme signes d'une nature de génie tous les troubles psychomoteurs, ceux du développement ainsi que les malformations de naissance. Lorsqu'on a un doute sur l'humanité d'un bébé on le soumet à une épreuve destinée à le "faire repartir" immédiatement s'il est un génie : on prépare dans la case où il dort une décoction dont la recette se trouve p. 87 (cas 18). Si l'enfant est un génie, l'odeur doit suffire à le tuer. Si ce n'est pas suffisant, on le lave avec cette infusion dont l'efficacité constitue en même temps la preuve de sa nature de génie. Toutefois certains résistent encore à ce traitement et il faut s'y prendre autrement pour les chasser. En voici un exemple : un bébé, suspect parce qu'il était né avec une plaie à l'anus, fut séparé de sa mère pendant la nuit et dormit seul dans une case. On saupoudra le sol de cendres, entre sa natte et le canari d'eau, et au matin on vit les traces de pieds (retournés à l'envers) de ses camarades génies venus jouer avec lui. Leurs allées et venues vers le canari s'expliquent par le fait qu'ils aiment l'eau et cherchent sans cesse à se baigner et à boire (on considère que leur habitat de prédilection est l'eau). Ce bébé fut alors fouetté avec un balai jusqu'à ce qu'il "s'en aille". Il arrive que le double ancestral (jufoiño) de l'enfant-génie refuse de quitter le monde des hommes et s'obstine à vivre avec eux jusqu'à l'âge adulte : c'est ainsi, pense-t-on, que quelques handicapés moteurs ou cérébraux survivent plus longtemps.

2.2.7.2 Les maladies de génies

Les six cas de notre corpus sont très représentatifs des différentes origines des maladies de génies :

1- Mort du bébé avec la plaie à l'anus dont nous venons de parler.

2- Ver de Guinée chez un jeune adulte, cas évoqué dans les maladies de sorciers. Nous l'avons cependant classé avec les maladies de génies car l'affection fut utilisée par l'un d'eux pour avertir l'intéressé de sa prochaine élection. Celui-ci rêva en effet d'un homme qui lui indiquait les moyens de se soigner. Ce personnage lui montra l'arbre, le nomma, lui dit de faire bouillir les feuilles et de mettre le pied infecté dans la vapeur. Le devin, consulté par la mère du jeune homme, déclara qu'il s'agissait d'un génie qui voulait ce dernier comme ami ; le malade devait lui offrir une libation dans sa case et attendre des révélations ultérieures ; ensuite il devrait sacrifier une poule au marigot dont le génie était originaire. Ajoutons que le

père du jeune homme, décédé il y a trois ans, était féticheur, devin et "propriétaire" d'une importante magie de pluie ; or la transmission de ces pouvoirs ne se fait pas automatiquement, il faut attendre que les entités concernées se manifestent d'elles-mêmes à l'un des descendants. Le délai peut être plus ou moins long et certains pouvoirs ne reviennent jamais dans la famille. Aucune des techniques magiques du père n'avait encore été transmise au fils à l'époque où il fut atteint du ver de Guinée, mais il est vraisemblable que ce rêve marque le début d'un tel processus.

3- Maladie d'une femme âgée qui décrit ainsi ses symptômes : maux de tête, mal partout, impossibilité de bouger, desquamation entre les orteils, boules dures, chaudes et douloureuses sous la peau. Le devin a révélé qu'un sacrifice régulier qui aurait dû être fait à un marigot avait été négligé depuis trois ans. D'après la malade, l'origine du pacte qui la lie à ce génie se situe dans une rencontre entre un de ses ancêtres maternels, qui passait près du marigot, et un python qui entra en conversation avec lui. A l'issue de leur dialogue, l'homme confia la santé de sa famille au python-génie et lui promit un sacrifice annuel en échange. Les vieilles femmes se plaignent souvent d'être trop faibles et trop démunies pour honorer leurs engagements sacrificiels : c'est une manière d'exprimer le sentiment d'abandon qu'elles éprouvent de la part de leur entourage, et de leurs enfants en particulier.

4- Plaie longtemps infectée sous le pied d'une vieille dame. Il s'agit du classique exemple de "flèche" envoyée par les génies parce qu'on a marché (déféqué, ramassé du bois, etc.) dans un lieu où cela leur déplaisait.

5- Affection respiratoire (toux, fièvre...) d'une femme, attribuée au fait qu'elle aurait fâché le génie de la rizière maternelle en la labourant. Il existe vraisemblablement un contexte de conflit familial que nous ignorons.

6- Manifestations anémiques de tous les enfants d'un homme qui aurait tué un crocodile sacré (village karaboro de Tengrela) : ils grandissent mal, sont maigres, pâles avec une peau très sèche et écailleuse comme celle du saurien.

De nombreux ethnologues considèrent que, dans les sociétés d'agriculteurs, les génies sont préposés au contrôle du partage des terres et des intérêts économiques. S'ils assurent également ce rôle dans la société goin, les exemples de maladies que nous venons de citer montrent que leur sphère d'intervention est beaucoup plus large. Ils sont mis à contribution à peu près dans tous les domaines de la vie : divination, guérison, santé,

fécondité, relations familiales et amoureuses, savoirs divers. Plutôt que sur leur spécialisation, nous concluons volontiers sur leur polyvalence fonctionnelle.

2.2.8 Les fétiches

Nous avons rendu par "fétiche" le terme goin tiinngu (plur. tinñni) dont le sens est très large : tout ce qui protège, défend, venge, soigne, peut être tiinngu. Un tiinngu peut être reconnu comme tel aussi bien dans une vaste région comprenant plusieurs ethnies que par un seul individu. Il est généralement spécialisé dans une fonction, par exemple la prévention du vol, et/ou la découverte des voleurs. N'importe quel objet naturel ou fabriqué peut devenir un tiinngu après qu'un rite (qui peut être d'abord un simple acte de parole) l'ait investi d'un pouvoir et en ait fait un "piège à forces" (Dacher, 1987). Les tinñni naissent et meurent, certains deviennent obsolètes tandis que de nouveaux venus, réputés plus efficaces, les détrônent pour un temps.

Les cinq cas de notre corpus illustrent quelques aspects de cette diversité :

1- La lèpre. On voit au village un certain nombre d'anciens lépreux, guéris par les services médicaux itinérants. Le malade dont nous parlons refusait de se soigner et de se mettre à l'écart. Il arborait d'une manière assez provocante les moignons sanglants de ses mains et de ses pieds, les plaies ouvertes de ses coudes et de ses genoux, ses yeux vitreux et le nuage de mouches en permanence posé sur lui. Il prétendait boire avec les autres à laalebasse de bière de mil qui circulait dans les groupes - et postillonnait abondamment dedans. Ses voisins en éprouvaient une certaine répugnance mais ils témoignaient cependant d'une grande tolérance à son égard. Certains soupçonnaient l'air, la salive ou les mouches d'être de possibles vecteurs de contagion mais, dans l'ensemble, ils ne la craignaient pas car, pour eux, l'origine de la lèpre est ailleurs : son agent est un tiinngu dont le nom et la forme changent d'un point à l'autre du pays goin. Ainsi, Sankurukayelle ou Sunban-kayelle, "argile-petit pot" a la forme d'un canari à couvercle ; Nyapielo, du mot karaboro Nya, "Dieu", est une plaque d'argile cuite de forme ovale et bombée, d'environ six centimètres de longueur ; la face convexe est hérissée de cônes pointus symbolisant les doigts coupés par la lèpre. Ces tinñni

sont en général chargés de protéger du vol. On les pose sur les biens à défendre ou on les suspend à l'arbre, au grenier, à la case... et on leur donne des consignes précises. Par exemple : "Si quelqu'un cueille les fruits de cet arbre pour les manger, laisse-le ; s'il les emporte pour les vendre, attrape-le".

Par ailleurs la maladie ne s'abat pas sur le voleur ou la voleuse mais sur ses enfants nés ou à naître. Dans le cas dont nous parlons, la mère du lépreux, d'origine servile, mariée avec un parent de son propriétaire, s'était enfuie chez un autre homme (avant la naissance du malade qui a actuellement plus de soixante ans) ; elle aurait emporté avec elle des cauris appartenant à son mari et protégés par Sankurukayelle. La lèpre était dès lors dans le sang de la femme, à l'état de potentialité pour ses enfants. La seule manière de l'arrêter aurait été de rendre les cauris et d'offrir au tiinngu le sacrifice qu'il exigeait (mouton ou chèvre). Dans ce cas précis, la réparation n'a jamais été possible car la femme dépensa l'argent.

D'après les infirmiers du Service des Grandes Endémies qui circulent dans les villages goin pour distribuer les médicaments aux lépreux, ceux-ci se présentent irrégulièrement ou pas du tout. Effectivement, ils pensent que si les nansorba tinñni, les médicaments des Blancs, améliorent temporairement ou superficiellement l'état du malade, ils ne le guériront jamais complètement tant que les réparations étiologiques n'auront pas été faites.

Au premier rang des biens les plus précieux, les plus convoités, les plus susceptibles d'être volés, figurent les femmes. Une boutade souvent entendue affirme que "Les Goin ne volent jamais, si ce n'est la femme d'autrui". Aussi les garde-t-on avec des fétiches anti-vol très puissants. Des parents avaient ainsi "mis" Nyapielo sur leur fillette, fiancée lors de sa petite enfance, afin qu'elle ne cède pas à la tentation de s'enfuir avec un garçon de son choix lorsqu'elle serait adolescente. En cas de transgression, le tiinngu risque en effet de donner la lèpre à sa progéniture, à son ami ou à un proche de celui-ci. En principe le tiinngu ne tue jamais la femme, quoi qu'elle ait fait, tant il est inconcevable de détruire volontairement les capacités de production et de reproduction féminines.

De même lorsqu'une épouse se sauve avec un autre, il est rare que son mari accepte le divorce : plutôt que de réclamer immédiatement le remboursement de la compensation matrimoniale, opération toujours déficitaire, il prévient le couple qu'il a "mis les fétiches sur eux". Il espère qu'une fois la séduction

initiale passée et les premières maladies apparues, l'amant lui renverra sa femme.

La lèpre admet une seconde étiologie, bien connue en Afrique de l'Ouest : le contact, direct ou indirect, spécialement par la nourriture, avec le gecko frangé, petit lézard rose tacheté, pourvu de pattes à l'aspect effrangé. Dans la pensée goin, on peut fabriquer un poison avec un gecko (et non un objet maléfique agissant de façon occulte) : son ingestion donnera la lèpre.

La lèpre est enfin la maladie de Dieu, Diiloñ-jarma, mal absolu envoyé directement par ce lointain créateur, sans cause connaissable ni remède possible.

2- Les oreillons (caakurba). Parmi les innombrables fétiches anti-vol qui "attrapent" l'enfant des coupables, figure ilaanngu, "écorce" : ce sont de petits morceaux d'écorces, d'une dizaine de centimètres, de benbuónqu (Entada africana), que l'on attache aux arbres de rapport pour empêcher d'en prendre les fruits. Le cas de ce malade, un bébé, se complique du fait qu'il a eu également les pieds enflés avant et après les oreillons. La mère a consulté un premier tinñtieño (guérisseur-féticheur) qui, par la technique classique du "balayage" avec une queue de quadrupède, a extrait des pieds de l'enfant des quantités de binñban-heiña, des "flèches de génie". Cependant, nous dit-elle, contrairement aux apparences, il ne s'agissait pas d'une maladie de génies, mais de sorciers, ceux-ci imitant ceux-là, ou soudoyant de mauvais génies pour nuire aux hommes. Lorsque les symptômes des oreillons apparurent, elle consulta un siyono (devin) qui lui conseilla d'emmener l'enfant chez un tinñtieño. Elle en vit un second, plus spécialisé que le premier dans ce genre de symptômes. Celui-ci, qui nous a parlé du fétiche ilaañgu, lui donna une phytothérapie. La mère, quant à elle, nous dit ignorer l'origine de la maladie de son enfant. Pour le guérisseur, les oreillons, puis les pieds enflés sont deux maladies différentes relevant de deux étiologies distinctes.

3- Plaie au bras gauche "avec des vers dedans". Le malade, un vieillard très âgé et très puissant, avait menacé d'un bâton (brandi du bras gauche) sa petite-fille classificatoire venue vaticiner dans sa cour : elle était possédée par les Buórba, ce culte thérapeutique d'origine étrangère que nous avons déjà mentionné.

Les initiés à ce fétiche voient les sorciers ; les hommes peuvent le dire ; les femmes entrent en transe, poussent des cris inarticulés ou parlent dans une langue inconnue. Une fois la crise de possession terminée, elles ont oublié leurs visions et ne peuvent en témoigner. La transe de la femme dans la cour de son grand-père faisait peser un soupçon de sorcellerie sur celui-ci, mais surtout elle manifestait l'existence d'un pouvoir rival du sien, venu le narguer dans sa propre demeure ; d'où sa fureur, ses insultes aux Buórba et les menaces de coups à sa parente. Sa plaie, survenue un an plus tard, fut considérée comme la punition du fétiche, du moins par notre informateur, mari de la possédée et frère cadet du malade, en situation de rivalité avec ce dernier.

4- Toux, maux de tête d'une femme. On avait installé dans sa case à fétiches un poiluño, une lance de fer protectrice, sans en avertir le poiluño de sa (défunte) mère présent depuis bien longtemps dans cette case ; d'où la colère de ce dernier. La même femme avait déjà été punie par un génie pour avoir labouré la rizière de sa mère. Ces différents épisodes signalent probablement un conflit familial que nous ignorons.

5- Mal de gorge d'un enfant. Cette maladie a été donnée par le fétiche anti-vol nogbele fabriqué à base de racines et d'écorces. Pour un informateur le nom de ce fétiche serait la contraction de nohalle kpelle, gorge dure, étymologie infirmée par d'autres.

Le mal de gorge connaît d'autres étiologies : par exemple, le fait qu'un parent maternel proche mette un morceau dealebasse en contact avec le feu (peut-être parce que laalebasse symbolise la femme et, de là, l'ascendante féminine commune) ; ou celui, connu largement dans la région, d'avoir craché sur les déjections d'un enfant.

Nous avons parlé, à propos des maladies de sorciers, de l'enclume sur laquelle on avait fait prêter serment à toute une famille. La forge et tous ses éléments peuvent être ainsi considérés comme des fétiches très puissants. Les transgressions à leur égard risquent d'entraîner la mort ou des troubles de la fécondité. De même, une faute contre le dogo, fétiche de fer lié à la forge, rhombe de l'initiation que l'on suspend partout dans sa forme miniaturisée, rend impuissant. Mais l'impuissance peut venir aussi d'un acte de maraboutage ou de sorcellerie...

Le profane ne peut donc déduire automatiquement l'agent ni la cause de son mal, il doit s'en remettre aux spécialistes : devins et féticheurs.

Une autre maladie est censée venir du fer. Elle s'appelle kalma ou pinñpina-jarma, "épigastre-trou-mal". Le malade éprouve des douleurs dans cette partie du corps, des palpitations, des difficultés à respirer. Le guérisseur explique que le coeur bat trop vite, ce qui accélère la respiration, envoie trop d'air dans le nez, le fait redescendre trop vite, et fatigue la poitrine. D'après le même informateur, cette maladie provient des odeurs de la forge lorsque le forgeron fond de mauvais fers, c'est-à-dire des fers "modernes", récupérés sur des objets manufacturés qui viennent du bout du monde, et non de la terre goin. Le vent transporte les maladies et, comme il souffle d'est en ouest, on construit toujours les forges à l'ouest des concessions.

Nous avons soumis ce discours, dont l'objet nous semblait être le fer et le monde moderne plutôt que la maladie, à d'autres informateurs qui nous ont fait plusieurs remarques : les concessions de forgerons ont effectivement toujours été construites à l'ouest de celles des Goin, bien avant l'importation du métal européen, sous peine de voir disparaître ces dernières ; vraisemblablement, le danger ne venait pas du fer mais du feu, donc des risques d'incendie, et des morts que les forgerons, qui étaient autrefois des Senoufo, n'ensevelissaient pas. Ils les laissaient à côté des vivants jusqu'à complète dessiccation. Les exhalaisons putrides étaient éprouvantes et considérées comme dangereuses pour la santé. Ajoutons que les Goin qui enterraient leurs morts dans la cour de la concession les inhument maintenant hors les murs pour la même raison d'hygiène. Notons que si les vents dominants soufflent effectivement dans la direction est-ouest, ils proviennent en réalité de toutes les directions. La représentation d'un vent unique est-ouest est donc symbolique et liée à la marche apparente du soleil.

Les fétiches que nous venons de voir sont, comme les ancêtres, des gardiens de l'ordre social. D'ailleurs, sauf dans le cas où un homme possède un fétiche qu'il s'est procuré lui-même, ces objets sont toujours hérités, généralement de père en fils, et leur puissance ne peut être sollicitée que par l'intermédiaire de l'ancêtre dont on l'a reçu. Le culte ancestral lignager étant réservé aux maternels, une part importante de celui adressé au père défunt utilise le support des fétiches. Cependant une grande

différence sépare les ancêtres des fétiches : les premiers personnifient les valeurs positives de la société, tandis que les seconds sont beaucoup plus ambigus, même lorsqu'ils sont hérités. Quand ils ont été acquis directement par un individu, ils sont en permanence suspects de servir des fins égoïstes, voire maléfiques.

2.2.9 Causes naturelles

Lorsqu'une maladie est considérée comme provenant d'une cause naturelle en plus d'un agent ou d'un moyen magico-religieux, nous l'avons classée en fonction de ce dernier.

Ne figurent donc ici que les maladies d'origine exclusivement naturelle. Voici la liste des 5 cas :

-1- Une vieille femme : douleurs généralisées évoquant ganglions, rhumatismes, arthroses, sciatique. Elle les impute au fait qu'elle a porté des poids lourds depuis son enfance.

-2- Un homme d'une soixantaine d'années : maladie pulmonaire avec fièvre, toux, douleurs généralisées, difficultés respiratoires. La maladie a duré plusieurs mois et a nécessité une hospitalisation à Bobo-Dioulasso. Lui et son entourage l'attribuent au froid et aux durs travaux d'hivernage. Il est vraisemblable qu'ils n'ont pas voulu nous parler de l'étiologie religieuse.

-3- Un homme âgé : douleurs de la hanche au genou avec des boules chaudes sous la peau. Il l'impute à l'excès de travail, d'autant plus que les jeunes de sa concession ont été immobilisés durant l'hivernage par le ver de Guinée.

-4- Un vieillard : lombalgies. Il pense, sans en être tout à fait sûr, que la cause en est le travail agricole.

-5- Un bébé dont les fontanelles ne battent plus : l'informateur, un homme âgé, dit que le froid en est responsable. Il est probable qu'il n'a pas envie de nous parler de l'origine de la maladie ni de l'agent qui utilise le froid comme moyen pour rendre le bébé malade.

Ces maladies à étiologie naturelle ont en commun de constituer un discours sur la dureté et la précarité des conditions de vie paysannes pendant l'hivernage.

2.2.10 Hanlienngu

Notre corpus de maladies vécues n'en contient aucun cas, mais cette étiologie, bien connue en Afrique Occidentale, revêt beaucoup d'importance dans le discours théorique des Goin sur la maladie.

Rappelons qu'il s'agit de la force dangereuse qui s'échappe des hommes et des animaux tués. Nous en avons déjà parlé à propos des maladies à étiologie animale et nous n'ajouterons ici que quelques remarques générales.

Les animaux sauvages, souvent considérés comme des génies ou des animaux domestiques des génies, possèdent beaucoup plus de hanlienngu que les animaux domestiques des humains, normalement destinés au sacrifice et/ou à la consommation. Toutefois les forces ou le pouvoir propres aux génies, éventuellement dissimulés sous la forme d'un animal, ne doivent pas être confondus avec le hanlienngu qui est une propriété du règne animal et humain et dont l'intensité dépend uniquement de l'espèce considérée.

Une notion morale se glisse cependant dans ces classifications zoologiques car on admet en général qu'un animal nuisible, par exemple le singe qui détruit les cultures, dégage peu de hanlienngu lorsqu'on le tue, alors que le meurtre d'un animal inoffensif ou utile à l'homme, tel que l'abeille, fait courir plus de dangers.

Certains animaux domestiques dégagent aussi du hanlienngu puisque la mort d'un jeune enfant pourrait être attribuée au fait que sa mère en ait tué un, par exemple une chèvre qui mangeait son mil (cas théorique). Le hanlienngu des chats et des chiens est particulièrement fort et il pouvait arriver autrefois, nous a-t-on dit, que leur propriétaire soit obligé de célébrer leur funérailles afin de protéger sa famille ou lui-même. Un des bébés de notre enquête est mort d'une maladie qui présentait un syndrome de méningite : son père nous a dit que, d'après les deux guérisseurs consultés, "un chat l'avait attrapé", car sa mère avait assisté à la mise à mort de cet animal. En principe le hanlienngu d'un animal attrape l'homme qui l'a tué, à la rigueur son enfant, mais pas l'enfant d'une simple spectatrice. La maladie serait-elle alors due au saisissement de la mère, dont le jufoiño est projeté un instant hors d'elle-même sous le coup de l'émotion, ou au hanlienngu de l'animal ? Si certains

interlocuteurs opposent ces deux étiologies, l'un d'eux essaye d'en faire la synthèse et dit : le hanlienngu de l'animal l'a d'autant plus attrapée et, à travers elle, le bébé conçu ultérieurement, qu'elle était fragilisée par l'émotion.

Précisons par ailleurs que les lignes de transmission des maladies à étiologie animale, y compris celles dues au hanlienngu, sont fluctuantes et ne reflètent pas la structure lignagère : les informateurs ne savent pas toujours si la maladie est transmissible par les deux parents ou par un seul. Ainsi, dans le dernier exemple, un infirmier pense qu'un chat ne peut attraper un enfant que s'il a été tué par la mère, à l'exclusion du père.

Les êtres humains dégagent également du hanlienngu lorsqu'ils meurent de mort violente (meurtre, accident ou suicide) ou plus simplement en dehors de leur natte et de leur case. Lorsqu'on a tué un homme, on doit, sous peine de folie, se protéger immédiatement avec le halienngu perru, le médicament approprié. Celui qui a trouvé le cadavre d'un homme est tenu d'en faire autant surtout s'il annonce la nouvelle. Aussi on use toujours de périphrases en de semblables circonstances.

2.2.11 Conclusion

Nous avons terminé l'étude des catégories étiologiques des maladies. Il est certain que le choix d'une cause - agent, origine, à moindre titre, mécanisme - est en liaison étroite avec l'ensemble des choix effectués par la société. La nature de ce lien serait éclairée par des études comparatives : par exemple, la répartition des agents responsables de la maladie est-elle la même dans des sociétés lignagères, villageoises ou centralisées ? L'importance respective accordée aux ancêtres et aux génies, ou à d'autres agents, connaît-elle les mêmes proportions ? La nature des délits sanctionnés est-elle semblable ? etc. C'est pourquoi nous avons comptabilisé chacune des catégories étiologiques apparues dans le corpus de maladies vécues : nous voulions mesurer avec précision leur importance respective et celle relative à l'ensemble des causes retenues par la société goin, compte tenu de sa spécificité.

2.3 MALADIES A DENOMINATION ETRANGERE - LE PROBLEME DU PALUDISME

Certaines maladies sont nommées tantôt en goin, tantôt en jula ; d'autres ne sont connues que dans une langue étrangère, assimilée à tort ou à raison à du jula. Toutes les maladies désignées en langue véhiculaire sont censées provenir de l'étranger, d'un ailleurs à la fois spatial et temporel : les pays de migration et le "modernisme", globalement opposés à la "tradition". Mais cette origine étrangère ne se substitue pas aux catégories étiologiques telles que l'agent et l'évènement déclencheur ; tout au plus prend-elle la place du mécanisme (question comment ?). Aussi ces maladies ne sont pas distinctes de celles dont il vient d'être question, elles en font partie. Nous leur consacrons cependant un chapitre spécial, à cause des représentations particulièrement riches qu'elles fournissent, d'une part sur le vécu des changements socio-économiques, d'autre part sur le paludisme.

2.3.0.1 La situation linguistique

Rappelons le statut du jula dans la région. Le sud-ouest burkinabè est une mosaïque de petites ethnies : ainsi, la seule circonscription de Banfora en compte 16 pour 198 000 habitants (recensement de 1983). A cette diversité ethnique correspond une égale diversité linguistique, ce qui rend indispensable l'usage d'une langue véhiculaire. Un certain nombre de facteurs historiques ont imposé le jula dans ce rôle. Evoquons-les brièvement. Cette langue mande est celle des colporteurs qui ont sillonné le pays depuis plusieurs siècles, de la Boucle du Niger à la Côte atlantique ; c'est aussi la langue des trois Etats qui enserrèrent et menacèrent le pays goin et ses environs jusqu'à l'arrivée des Français : le Royaume de Kong, le Gwiriko (Sya ou Bobo-Dioulasso) et le Kenedougou (Sikasso) : dans l'esprit des Goin, c'est également la langue du colonisateur, car la quasi totalité des rouages de l'administration coloniale fut jula. Juókariéño, un Jula, désigne en goin tout étranger qui ne travaille pas la terre, qu'il soit noir ou blanc. Enfin, une importante tradition migratoire vers les pays de la Côte, principalement la Côte-d'Ivoire, s'est mise en place en pays goin et chez les voisins (Turka, Senufo, Lobi...) à l'époque du travail forcé. Elle nécessite la connaissance d'une langue régionale de grande extension, ce qui est le cas du jula.

Actuellement la langue véhiculaire est en passe de remplacer les langues vernaculaires dès qu'on sort des zones rurales. En ville une majorité de jeunes ne pratique plus que le jula.

2.3.0.2 Les maladies venues d'ailleurs

Kuokuo, mot jula "gouinisé", désigne les hémorroïdes : cette maladie, comme toutes les maladies importées, est liée dans l'esprit des "gens de l'intérieur", à l'humidité et à la fraîcheur des pays côtiers. De plus ce serait une maladie sexuellement transmissible que les migrants contracteraient avec les femmes ivoiriennes ou ghanéennes.

La série sumaya - sumaya ba - sumaya gwe - jókuójo est connue de toutes les populations de la savane qui migrent vers les plantations du Golfe de Guinée. Sumaya est un mot jula formé sur suma, "ombre, humidité, fraîcheur" ; ba signifie "grand" et gwe "blanc". De nombreux informateurs pensent que jókuójo est un terme jula, mais une longue enquête linguistique, nous conduit à penser qu'il est plutôt baule, et que son équivalent jula est sei. Dans les villes goin, la situation de bilinguisme est telle que les informateurs ne savent plus toujours à quelle langue appartiennent les mots qu'ils emploient. Ainsi une interlocutrice goin urbanisée pense que sumaya est un terme goin dont jókuójo est la traduction jula.

2.3.0.3 Le problème du paludisme

A la confusion qui règne quant à l'origine linguistique des signifiants, répond un flou égal en ce qui concerne les signifiés.

La principale maladie "venue d'ailleurs" n'est pas une entité nosologique isolable, mais un cotinum situé sur un axe de gravité croissante : sumaya - sumaya ba - sumaya gwe - jókuójo. Cependant, cette gradation n'a rien d'absolu : si sumaya est souvent plus bénin que sumaya ba (grand sumaya), sumaya gwe (sumaya blanc) ou jókuójo, les termes de la série peuvent se chevaucher, se confondre, voire s'inverser.

Par ailleurs un locuteur goin, parlant un franco-africain "basique", est susceptible de traduire n'importe quel mot de la série par "paludisme".

Tentons de préciser un peu la sémiologie de ces différentes affections :

Sumaya se caractérise par des manifestations fébriles qui, rappelons-le, peuvent se dire aussi bien : u kuónma huóla, son corps est chaud, que waañgu bila-yo, le froid l'a attrapé. A la fièvre, il faut généralement ajouter quelques-uns ou la totalité des symptômes suivants : mal à la tête, aux articulations, aux côtes, dans tout le corps, troubles digestifs tels que vomissements, diarrhées, constipation.

Si, aux symptômes précédents on ajoute des troubles digestifs plus importants : vomissements jaunes, verts ou noirs (couleur de bile), goût amer dans la bouche, nausées, perte d'appétit, tendance à jaunir complètement (blanc des yeux, ongles, urine, paume des mains), il s'agit de sumaya ba ou grand sumaya.

Si ces symptômes s'aggravent encore on parlera de jókuójo ou de sumaya gwe.

D'après les infirmiers goin consultés, les quatre termes sumaya - sumaya ba - sumaya gwe - jókuójo décrivent une progression régulière qui va de l'indigestion à la jaunisse, puis à l'ictère, au typhus, à la typhoïde et à l'hépatite, troubles qui peuvent être ou non accompagnés de manifestations paludéennes. Toutefois de nombreux informateurs villageois distinguent mal sumaya ba et sumaya gwe de jókuójo et ils n'utilisent que ce dernier vocable. Pour une grande partie des usagers on peut donc parler d'un axe de gradation à deux termes : sumaya - jókuójo. Aussi désignerons-nous la série sous la forme abrégée sumaya ... jókuójo.

Notons qu'il n'est pas possible d'indiquer des données chiffrées sur la fréquence de sumaya...jókuójo car, si ces termes tiennent une place importante dans les considérations générales sur la maladie ou dans les propos des guérisseurs, ils n'apparaissent pas spontanément pour nommer l'affection dont on a personnellement souffert. Comme nous l'avons déjà indiqué, les malades se bornent à décrire leurs symptômes et, sauf pour quelques rares migrants, les termes sumaya...jókuójo ne sont prononcés qu'après sollicitation de l'enquêteur.

Par ailleurs on se souvient que sumaya...jókuójo désigne exclusivement des maladies d'adultes ou d'enfants sachant déjà marcher ou parler. Nous avons vu que les maladies infantiles correspondantes relèvent des étiologies animales.

Depuis un demi-siècle les migrations vers la Côte-d'Ivoire ont considérablement augmenté. Or l'opinion généralement admise en pays goin est que sumaya...jókuójo, d'apparition récente, a été rapporté de Côte-d'Ivoire par les migrants, point de vue évidemment conforté par le fait que ces maladies ne portent pas

de nom en langue vernaculaire. Cette manière de voir serait partagée par toutes les ethnies voisines qui connaissent une situation migratoire du même type. Une universitaire lobi nous dit que jókuójo, variété de paludisme spécifique à la Côte ivoirienne, diffère de sumaya, "paludisme de l'intérieur", c'est-à-dire autochtone au Burkina Faso, par sa violence et par le fait qu'aux manifestations fébriles, il ajoute des troubles digestifs. Un étudiant senufo du Mali nous rapporte les mêmes représentations : de sumaya, forme autochtone bénigne de paludisme, on passe à sumaya ba, variété beaucoup plus grave, liée à l'humidité, et enfin à jókuójo, forme gravissime venue de Côte-d'Ivoire, maladie pendant laquelle on peut "tomber raide" en syncope, délirer et mourir.

Mais notre interprète goin se récrie qu'il y a une confusion entre jókuójo, qui est une hépatite, et sumaya ba, qui est une forme de paludisme donnant des vertiges. Jókuójo, d'après lui, ne terrasse pas mais constipe. Dans sa forme grave (sa forme bénigne est donc aussi jókuójo ?), on devient très jaune, mais on ne tombe pas.

Si les opinions sur la sémiologie de ces maladies se contredisent, en revanche elles s'accordent toutes pour reconnaître l'origine étrangère de ces affections. A cette extranéité est toujours associée l'idée de gravité. Pour certains interlocuteurs sumaya...jókuójo demeure d'essence étrangère même lorsqu'elle a été ramenée au pays d'origine. Pour d'autres il en existe deux variétés : la forme autochtone bénigne et la forme côtière grave.

Un villageois goin précise cette idée d'importation de la maladie par une théorie de la contagion : son gendre qui avait migré quelques temps en Côte-d'Ivoire avait souffert de jókuójo ; après son retour au pays la maladie avait "attrapé" sa fille, épouse du migrant, et celle-ci, enceinte, avait fait une fausse couche. Pour le père de la jeune femme, le mari de celle-ci lui avait transmis jókuójo par voie sexuelle. Sur notre question il ajoutait que cette contamination n'était pas automatique, puisqu'on voyait bien que tous les gens atteints de jókuójo ne le transmettaient pas à leur conjoint ; pour que la maladie soit sexuellement transmissible il fallait que les partenaires partagent une même catégorie de sang. Cette idée de compatibilité des sangs existe dans le domaine de la fécondité, car on admet que deux époux puissent être stériles ensemble alors qu'ils sont féconds avec d'autres partenaires sexuels. Cependant c'est la

seule fois où cette notion fut invoquée devant nous pour justifier la possibilité d'une contamination entre deux personnes.

Que l'apparition de jókuójo, ou sa plus grande fréquence, ait été ou non favorisée par les migrations vers la Côte-d'Ivoire, la relation établie entre les deux phénomènes par les Goin et les peuples voisins soumis aux mêmes processus migratoires, nous semble exprimer quelque chose du malaise de ces sociétés paysannes devant les changements socio-économiques contemporains qu'elles ne maîtrisent pas : la fin de l'auto-subsistance, la monétarisation, la nécessité du salariat et celle de l'exode rural, la prolétarisation, les humiliations subies en tant que travailleurs immigrés chez le riche voisin ivoirien. Dans l'imaginaire villageois, on va vers ce lieu investi de fantasmes ambivalents comme on part pour une quête initiatique pleine de dangers, à la recherche de ce qui est à la fois une figure du bonheur absolu et l'origine de tous les maux : l'Argent. Dans son cortège, on risque d'être "attrapé" par une kyrielle de malheurs tels que kuokuo, sumaya...jókuójo et bien d'autres encore.

Si tous les informateurs considèrent que l'ensemble nosologique sumaya...jókuójo est d'apparition récente en pays goin, certains ne le mettent pas seulement en relation avec les migrations mais aussi avec une forme de modernité : les nourritures sucrées, au premier rang desquelles on place les mangues, apportées par la colonisation. La relation nourritures douces-paludisme est largement attestée dans la région. D. Bonnet (1986) signale pour les Mossi la corrélation nourritures sucrées-paludisme mais aussi nourritures grasses-paludisme, cette dernière liaison étant reconnue chez les citadins goin mais beaucoup moins chez les villageois.

D'une manière générale, ces derniers considèrent que les citadins sont plus fragiles qu'eux à cause de leurs conditions de vie amollissantes : abondance de nourritures douces et grasses, excès de confort, utilisation fréquente de la médecine et des médicaments, absence de privations, faiblesse du travail musculaire, hygiène exagérée...Ainsi certains vieux pensent que le fait de manger à la main constitue un endurcissement contre les maladies, grâce à la crasse restée sous les ongles, sorte de vaccination naturelle, tandis que l'alimentation avec une cuillère bien lavée fragilise.

Toutefois les informateurs précisent que le responsable de la maladie n'est pas, à proprement parler, la douceur des aliments, mais seulement son excès. Ainsi, les enfants contracteraient

sumaya à l'époque des mangues non parce qu'ils en mangent, mais parce qu'ils en mangent trop : ils ingurgitent alors un excès d'eau sucrée et l'excès d'eau est incriminé autant sinon plus que l'excès de sucre. Ils en éprouvent des troubles digestifs tels que la diarrhée, à laquelle succéderaient automatiquement la fièvre et des douleurs variées, la conjonction de tous ces symptômes définissant sumaya.

On a précisé que la santé se situait du côté du frais et de l'humide par opposition à la maladie, caractérisée par le chaud et le sec. Mais l'exemple du sumaya montre qu'il s'agit d'une tendance et non d'un absolu puisque l'eau elle-même peut rendre malade si elle est surabondante.

De même, l'amer est associé au remède comme le doux à la maladie : aussi la majorité des médicaments est-elle amère, mais une minorité ne l'est pas et quelques-uns, tel le gingembre, sont considérés comme doux.

Sumaya...jókuójo peuvent aussi être attribués au froid (waañgu) : dans l'exemple précédent, où un homme soupçonnait son gendre migrant d'avoir transmis jókuójo à sa femme par voie sexuelle, le mari interrogé pense, quant à lui, que le froid fut l'instrument de sa maladie et de celle de sa femme. Un autre informateur villageois croit que sumaya est la traduction jula du goin waañgu, et il l'entend en un double sens étiologique et symptomatique : c'est à cause du froid de l'hivernage que l'on "attrape froid" et que l'on éprouve le froid de la fièvre. «Pendant l'hivernage, dit-il, tu travailles pour deux, tu subis le soleil puis la pluie, la chaleur te frappe puis tu as froid : c'est pour ça que sumaya s'appelle waañgu en goin. Sumaya entraîne la toux. Tu as mal à la tête à cause de la morve. Elle descend dans ton coeur, elle remonte et tu la craches. Si tu n'arrives pas à la cracher suffisamment et qu'elle reste dans ton coeur, tu va mourir". Dans cette description sumaya ne se situe plus sur l'axe des troubles digestifs, paludéens ou non, mais sur celui des troubles respiratoires.

Aussi nous insistons encore sur le fait que sumaya...jókuójo peut désigner n'importe quelle affection, avec ou sans manifestations paludéennes. Par exemple, pour cacher sa grossesse (et la protéger des jalousies), une femme qualifiera ses malaises des premiers mois de sumaya.

Jamais, même chez des interlocuteurs scolarisés ou urbanisés, sumaya...jókuójo, ou le "paludisme" si l'entretien se déroulait

en français, n'a été mis en relation avec les piqûres d'anophèles. Une jeune urbanisée, titulaire d'un diplôme secondaire, incrimina les mangues comme agent du paludisme. Comme nous lui demandions si on ne lui avait pas enseigné à l'école la corrélation moustique-paludisme, elle répondit que oui, mais que ses parents lui ayant appris celle qui existait entre mangues et paludisme, elle ne pouvait pas se permettre de douter de leur parole.

Ce témoignage nous rappelle que la croyance n'est pas un phénomène cognitif univoque mais qu'elle peut, avec des intensités et sur des plans différents, intégrer un faisceau de données, éventuellement contradictoires entre elles.

CHAPITRE 3

LES THERAPEUTIQUES

3.1 LES DEMARCHES THERAPEUTIQUES

3.1.0.1 Les thérapeutes

L'itinéraire thérapeutique normal consiste à consulter successivement deux spécialistes, et ceci dans l'ordre suivant : 1) le guérisseur, 2) le devin, le premier soignant les symptômes, le second révélant l'agent et l'origine de la maladie ainsi que les réparations nécessaires.

Bien que les Goin attribuent aux maladies des origines extra biologiques, tous sont formels : on soigne les maladies avec des médicaments et non avec des sacrifices. On ne va consulter le devin que lorsqu'on est suffisamment guéri pour s'y rendre, ou on y envoie quelqu'un, ceci d'autant plus qu'on choisit souvent un devin éloigné de son village pour être sûr qu'il ignore les éléments de réponse. De même, disent les villageois, si on va consulter pendant qu'on est malade, le devin le verra tout de suite : il faut attendre d'être guéri et ainsi le mettre à l'épreuve. Toutefois si le mal ne cède pas aux médicaments du guérisseur, il arrive que le malade délègue un parent chez le devin pour s'informer des causes de sa maladie et des démarches thérapeutiques nécessaires : l'exécution de réparations étiologiques, même sommaires ou provisoires, accélérera peut-être la guérison. Pour les maladies infantiles qui évoluent vite, on consulte souvent le devin plus rapidement. Si le patient pense que son mal ne relève que de causes naturelles, il n'a pas à consulter un devin : il peut aller directement chez le guérisseur pour demander le remède adéquat. S'il le connaît déjà, il peut se soigner lui-même sans l'aide de quiconque.

Il existe deux catégories de thérapeutes : les perruñtañba (sing. perruñtieño) et les tinñtañba (sing. tinñtieño). Les perruñtañba sont ceux qui donnent des perru, des médicaments, au sens européen du terme, le plus souvent à base végétale. Les tinñtañba donnent également des médicaments, mais en plus, ils possèdent des tinñni, des fétiches, des objets chargés de pouvoir qui peuvent protéger contre le mal, en particulier contre les sorciers. Lorsqu'un tinñtieño est réellement initié à la confrérie des tinñtañba, il peut voir les sorciers et le monde de l'invisible.

Un tinñtieño, mais pas un perruñtieño, peut également avec l'accord du malade, extraire du corps de celui-ci le mal qui lui

aura été envoyé par autrui sous forme d'objets magiques : il "balaie" le corps du patient avec une queue de quadrupède sauvage ou des feuilles d'anñfilanngu (Dyospiros mespiliformis, ébénier de l'Ouest africain) et il en retire les supports matériels de la maladie. Nous avons assisté une fois à cette thérapeutique. La cliente se plaignait, à court terme, de froid et de constipation, à long terme, de maux de ventre et de stérilité, le lien entre tous ces symptômes étant incertain. Le féticheur opéra dans une case sombre avec une queue préalablement mouillée dans l'eau spéciale d'un canari. Il "balaya" les parties découvertes du corps de la malade : tête, visage, cou, épaules et bras. Il ouvrit ensuite sa main gauche et nous montra ce que, dit-il, il venait d'extraire de la tête et du cou de celle-ci : une touffe de crins en forme de queue de quadrupède, de cinq centimètre environ, attachée à une griffe ; une petite lame de fer triangulaire (le fétiche dogo) complètement entourée de fil de coton blanc tissé localement ; une sorte de petit paquet arrondi, magma sombre dont émergeaient quatre griffes de bónbaaño, gros oiseau rapace non identifié. Puis il reposa le tout dans un sac et donna ensuite un médicament végétal à la patiente.

Les féticheurs aspirent également les traces concrètes du mal dans le corps de leurs patients et les crachent lorsqu'ils "prévoient" que ce seront de petits objets, telles les "flèches" envoyées par les génies.

Après ces extractions ils ajoutent le plus souvent un traitement médicamenteux.

Enfin certains féticheurs-guérisseurs sont en même temps devins. En règle générale, les femmes ne sont pas tinñtieño mais seulement perruñtieño et, le plus souvent, elles sont spécialisées dans une ou plusieurs maladies infantiles. Les hommes peuvent être "généralistes" ou "spécialistes" de quelques maladies. Tous disent avoir appris leurs techniques de leur père, et les femmes de leur mère.

Ils insistent sur le fait qu'autrefois on ne faisait pas payer un médicament car cela lui aurait enlevé son efficacité. Nous avons déjà noté que l'utilisation sans but lucratif était considérée comme une des conditions accompagnant les révélations "thérapeutiques" des génies. Le client ne donnait rien ou une somme symbolique, mais si le malade guérissait, il revenait acquitter un droit : une petite somme d'argent, ou une poule, plus rarement un chien, une chèvre ou un mouton que le guérisseur immolait aux puissances dont il avait reçu ses connaissances. Dans ce dernier cas la redevance avait un caractère moins

économique que religieux. Actuellement toutes les solutions sont possibles : payer au début du traitement ou après guérison, à un tarif fixe ou à volonté, acquitter une somme symbolique pour les ancêtres, des honoraires au sens moderne du mot, ou les deux...

Voici quelques "tarifs" pratiqués par des guérisseurs en 1988 (en francs CFA) :

- Pour soigner un lumbago celui-ci a pris 30 F et une poule, mais il peut demander jusqu'à 300 F s'il ne connaît pas le patient ;

- Un autre a demandé une poule pour soigner la toux de la petite fille de son voisin, mais il aurait demandé 330 F en plus si le malade n'avait pas été du village ;

- Une guérisseuse pour enfants prend 150 F par maladie ;

- Une autre, spécialisée dans Yubelmañ-jarma (fontanelles-maladie), se fait payer 10 F par consultation ;

- Un guérisseur soigne gratuitement certaines interventions car son père lui a dit que l'argent "gâterait" les médicaments. On peut lui faire cadeau d'un peu de farine de mil ;

- Un Peul installé près du village a guéri un mal de dents ; il a pris une poule et 165 F ;

- Un homme dont la femme mourait d'une affection du foie a consulté quelques-uns des guérisseurs les plus connus dans le pays : dans le village de Diefoula on lui a demandé 600 F et une poule mère au début du traitement, plus 200 F en cas de guérison, à Tontoura une poule mère au début et 1 000 F en cas de guérison, à Wangolodougou 5 000 F dès la première consultation ;

- Un guérisseur-chasseur malien, qui vivait dans une concession provisoire en brousse près du village, a soigné un enfant atteint de graves troubles moteurs (et mentaux). Il n'a rien demandé mais il a dit qu'on devrait lui apporter une poule dans les deux ans à venir si l'enfant marchait, faute de quoi ses jambes se paralyseraient définitivement.

On voit qu'il n'y a pas de tarifs fixes. Ceux-ci augmentent en fonction de trois variables principales :

- La distance entre praticien et patient (connu/inconnu, même village/autre village, parent/hors famille...).

- La cupidité du tradipraticien, qui est directement en relation avec son degré d'acculturation : non que les plus acculturés soient forcément les plus avides, mais plus un guérisseur est traditionnel plus il est proche des deux principes selon lesquels : "faire payer un médicament le gâte" et "un traitement ne se paye que s'il a été efficace".

- Les droits à régler, c'est-à-dire principalement ce qui revient à la puissance dont le guérisseur tient son savoir, dépendent de la volonté de cette instance et de la nature du médicament. En effet certaines plantes sont rares, difficiles à trouver, ou à utiliser, en ce sens qu'elles ne se laissent cueillir qu'après la récitation de formules, voire l'accomplissement de sacrifices. Autrefois pour un médicament "très rare" il fallait un mouton, rare : un chien, ordinaire : une ou deux poules. Par exemple, pour les maux d'oreilles, tel guérisseur demande une poule ; il ne peut pas la tuer le jour même sinon "ça gâterait le médicament", il la sacrifie au bout d'un mois environ au tinñni-bituóngu (fétiche-canari), l'autel spécialisé dans la santé que lui a légué son père. Pour le traitement de la diarrhée, le même guérisseur ne réclame ni poule ni sacrifice, mais 30 F et un oeuf (celui-ci constituant l'équivalent symbolique d'une poule). Actuellement on a le droit de donner un équivalent monétaire des animaux coutumièrement exigés.

Ainsi une ordonnance traditionnelle consiste en un ensemble d'éléments que le patient doit respecter s'il veut bénéficier des effets du remède : une phytothérapie, parfois un mode d'emploi rituel (heures, gestes, nombre des prises...), des interdits spécifiques (par exemple ne pas avoir de rapports sexuels pendant qu'on suit le traitement...), des droits à acquitter à la puissance qui a offert le secret (génie) ou, plus généralement, qui l'a transmis (ancêtre) au guérisseur.

3.1.0.2 Le recours à la médecine occidentale

On a vu que la démarche thérapeutique goin était double : d'une part la recherche de médicaments, au sens le plus large du terme, afin d'obtenir une guérison des symptômes, d'autre part la consultation du devin pour connaître les causes (agent, instrument, origine) du mal et les réparations étiologiques nécessaires.

Dans l'esprit goin, la médecine de type occidental, telle qu'elle est pratiquée dans la région, ne s'occupe que de l'aspect

symptomatique de la maladie. Les conditions de rétribution constituent, toujours dans les représentations locales, un des principaux points d'opposition entre praticiens de type occidental et traditionnel.

Avant d'analyser les raisons pour lesquelles les villageois choisissent une médecine plutôt que l'autre il faut dire quelles sont les possibilités matérielles de choix à Gouera où nous avons mené la majeure partie de notre enquête. Dans ce village de 1500 habitants un poste de santé primaire (PSP) a été installé en 1983 ; un jeune agriculteur volontaire, par ailleurs guérisseur traditionnel (tinñtieño), a été formé à cette époque comme agent de santé primaire. Une jeune femme désignée par le délégué CDR (Comité de Défense de la Révolution) du village a reçu une formation de matrone en 1987. Le dispensaire le plus proche se trouve à Koutoura, soit à 7 km par une piste semi-carrossable. Il existe un hôpital sommaire avec un médecin à Niangoloko (20 km), un hôpital plus important à Banfora, soit à 43 km, et un hôpital doté d'une radiographie et d'un bloc opératoire à Bobo-Dioulasso, soit à 130 km. En principe on peut faire appel à l'ambulance de Niangoloko ; en réalité elle est rarement en état de fonctionner. Ces unités constituent une structure hiérarchique, c'est-à-dire qu'un villageois ne peut aller de son propre chef qu'au PSP de son village où l'agent, s'il n'a pas les médicaments ou les compétences nécessaires pour le soigner, lui donnera un laissez-passer pour le dispensaire, lequel en fera éventuellement autant pour l'hôpital le plus proche, etc.

On constate un décalage entre le désir affirmé des villageois qui, par la voie de leurs autorités administratives, ont réclamé et réclament encore une structure médicale de type occidental (dispensaire "avec un vrai infirmier pour faire des piqûres", PSP, maternité) et qui, lorsqu'ils l'obtiennent, la fréquentent assez peu. Ainsi, aucune femme n'est jamais venue accoucher à la "maternité", case en dur sans aucun matériel, mais certaines y font soigner la plaie ombilicale du bébé. La matrone ne peut faire pression sur les femmes pour qu'elles viennent accoucher à la "maternité" car, si des décès survenaient à la suite de ses soins, on l'en tiendrait pour responsable. Toute personne, particulièrement chez les jeunes femmes, qui sort un tant soit peu du rang, est terrorisée par le risque d'ensorcellement qu'elle attribue à la jalousie d'autrui. La jeune accoucheuse se fait donc la plus discrète possible.

Interrogés sur les raisons pour lesquelles ils choisissent une médecine plutôt que l'autre, les villageois répondent que les médicaments européens sont trop chers. Cette réponse demande à être analysée et nuancée. Il est certain que la plupart des traitements occidentaux sont d'un coût totalement disproportionné avec les budgets paysans. Cependant pour les maladies bénignes curables avec quelques comprimés, le traitement du PSP peut revenir moins cher que celui du guérisseur : ainsi dix comprimés de nivaquine coûtent entre 150 et 200 F selon le prix auquel le PSP les a lui-même obtenus, tandis que la poule, que l'on peut considérer comme le droit minimum à payer pour avoir accès aux soins traditionnels, coûte entre 300 et 400 F. Aussi le montant du traitement n'est-il pas le seul argument à prendre en compte : le fait que l'on doive payer le médicament européen avant de savoir s'il sera efficace ou non est au moins aussi important. De plus le PSP refuse de faire crédit tandis que les guérisseurs acceptent, chacun sachant bien que, dans ce domaine, une dette non acquittée condamnerait le malade à une rechute plus grave.

La seconde raison, moins immédiatement exprimée, pour laquelle on préfère la médecine goin à la médecine occidentale est qu'on la trouve plus efficace dans un certain nombre de cas. Par exemple, lorsqu'on pense qu'une maladie a été donnée par un sorcier on imagine que les médicaments européens n'y pourront rien et on s'adresse de préférence au tinñtieño, féticheur-guérisseur traditionnel, qui a la capacité de voir et de combattre les sorciers, et qui connaît d'autre part les remèdes nécessaires. Ainsi, un enfant de deux ans, assis sur le même siège que nous, fit un soir une chute brusque mais sans gravité. Le lendemain il avait une sérieuse bronchite, de même que sa soeur de cinq ans. Les deux enfants toussèrent beaucoup et furent écrasés de fièvre pendant plusieurs jours sans que leur mère ait recours au PSP. Interrogée, elle nous dit que nous avons bien "vu", comme elle, que l'enfant avait été poussé par quelque chose d'invisible, que lui et sa soeur avaient été malades à partir de ce moment-là, qu'ils étaient tellement épuisés qu'on ne pouvait douter qu'il s'agissait d'une maladie de sorcier, que dans ces conditions il était inutile de perdre son argent au PSP.

D'autre part, même pour certaines maladies qui ne viennent pas des sorciers, les usagers, c'est-à-dire les malades, mais aussi le personnel médical, pensent qu'il vaut mieux se faire soigner par les thérapeutiques autochtones que par les méthodes occidentales, jugées peu efficaces. Il est vrai que les pharmacies du PSP et du dispensaire sont souvent vides et les

carences reprochées au système de soins européen se justifient par un manque impressionnant de moyens.

A Gouera le PSP est, comme nous l'avons dit, tenu par un agent de santé primaire qui est en même temps, ou d'abord, un tinñtieño (guérisseur-féticheur) : il a mis à profit le stage de formation offert par l'administration pour acquérir des connaissances complémentaires. Lorsque les patients viennent le consulter, il leur demande quel type de soins ils préfèrent, le choix étant parfois prédéterminé par le manque de médicaments européens. Par ailleurs lui-même et d'autres guérisseurs attestent que les médicaments traditionnels sont plus efficaces et plus rapides pour les maladies telles que la diarrhée, la toux, le mal de gorge, les nijaani (boules dures et douloureuses sous la peau qui, d'après les infirmiers, peuvent être des lipomes, des ganglions ou des tumeurs non malignes). Notre expérience personnelle le confirme en ce qui concerne le mal de gorge. En revanche les villageois s'adressent de préférence à la médecine occidentale pour soigner les plaies graves et pour ce qui relève de la chirurgie telle que le traitement de l'hydrocèle. Une minorité d'informateurs estime toutefois que les médicaments européens sont plus rapides que la pharmacopée traditionnelle. Nous avons remarqué que, lorsque c'était possible, les guérisseurs se soignaient avec les deux sortes de médicaments.

3.2 LES THERAPEUTIQUES

Pour les Goin l'efficacité de la phytothérapie n'est jamais limitée à ses vertus pharmacologiques. Tous les interlocuteurs s'accordent, nous l'avons déjà souligné, sur le fait que le pouvoir curatif de l'arbre ou de la plante vient des "paroles" du thérapeute. Celui-ci s'adresse généralement à son défunt père qui lui a transmis son savoir. Sans la volonté et la force de cet ancêtre aucune guérison ne serait possible. Certaines connaissances peuvent avoir été révélées directement par un génie : les invocations et les remerciements du guérisseur lui sont alors destinés.

La collecte des plantes s'entoure d'attitudes ritualisées qui varient d'une part avec les espèces végétales, d'autre part avec les guérisseurs : l'un ne cueille la branche d'arbre dont il a besoin que s'il a pu la casser net ; la plupart ne peuvent parler à quiconque ni à l'aller ni au retour de leur cueillette.

De nombreux villageois connaissent des recettes et essayent de se soigner par leurs propres moyens. Plusieurs personnes nous ont entretenu de leur diiloñ-perru, médicament de Dieu. Elles seraient un jour sorties de chez elles dans le but de se fabriquer un remède avec les feuilles du premier arbre qu'elles rencontreraient. Mais des guérisseurs interrogés à ce sujet nous ont dit que ce n'était ni sérieux ni prudent.

Il arrive parfois qu'on rêve du médicament dont on a besoin. En voici deux exemples :

Une épizootie ravageait les troupeaux de la région au point que les services vétérinaires ne savaient plus que faire. Un vieux guérisseur alla longuement méditer dans son parc à vaches ; la nuit suivante il rêva des feuilles d'arbres nécessaires, le lendemain il fabriqua le remède et l'administra à ses vaches ; il les sauva toutes.

Nous avons déjà parlé du second cas où un jeune homme, atteint du ver de Guinée, rêva d'un personnage qui lui donnait toutes les indications nécessaires à la fabrication d'un médicament.

Quelques traitements sont exclusivement symboliques et ne comportent pas de phytothérapie. La plupart comprennent une médication phytothérapeutique assortie de prescriptions symboliques, telles que se laver trois fois s'il s'agit d'un homme, quatre fois s'il s'agit d'une femme, etc. Certaines cures ne comportent que des indications phytothérapeutiques : ceci ne signifie pas que le remède soit dépourvu de dimensions symboliques mais celles-ci sont assumées par le guérisseur au moment de la collecte et peut-être par le choix de l'espèce végétale utilisée.

Le malade, ou son représentant, se rend généralement chez le guérisseur avec un canari, ou celui-ci lui en prête un, il y met les feuilles nécessaires et il indique au patient comment les faire bouillir et les utiliser. Certains malades disent qu'ils ne doivent pas regarder quelles espèces de feuilles ils font bouillir, mais d'autres rétorquent que cela n'a pas d'importance puisque le pouvoir de la plante vient des paroles : le secret concerne l'invocation et les rites qui entourent la collecte bien plus que l'espèce végétale. Cependant les informations que nous avons recueillies sur les thérapeutiques nous ont généralement été données par les guérisseurs et non par les malades. La principale exception concerne les toñto-perru, "nouveau-nés médicaments", ces décoctions que toutes les mamans administrent à leurs bébés à titre de prévention ou de fortifiant. Leur

composition n'est pas du domaine des spécialistes et les femmes se les communiquent de mère en fille et entre voisines. Les recettes varient d'une femme à l'autre.

Nous allons présenter maintenant quelques exemples de thérapeutiques symptomatiques. Nous les avons classées des plus symboliques aux plus pharmacologiques. Chaque guérisseur possède sa recette, souvent sans rapport apparent avec celle de ses collègues. Nous avons parfois obtenu plusieurs exemples de traitement pour la même maladie, ce qui nous permet de constater que les thérapeutiques sont tout aussi fluctuantes que les sémiologies.

3.2.1 Traitements à dominante symbolique

1 - Informateur : les fils d'un guérisseur (tinñtieño), témoins des pratiques de leur père.

Maladie : impuissance

Traitement : le patient apporte un gros coq de deux ans que le guérisseur sacrifie sur son fétiche avec les paroles appropriées. Il enlève les deux testicules, il les fait cuire et le patient les avale entiers. On peut espérer que sa virilité revienne dès la nuit suivante.

2 - Informateur : un guérisseur (tinñtieño)

Maladie : épilepsie

Traitement : le remède est fabriqué avec une racine, n'importe laquelle, que le guérisseur aura coupée au fond du terrier de bila, l'oryctérope. La nature de la relation entre maladie et remède nous a été fournie non par le guérisseur qui disait l'ignorer mais par un simple villageois. D'après celui-ci, le terrier de l'oryctérope est constitué d'un long couloir souterrain terminé par une grotte suffisamment grande pour que de gros animaux s'y cachent et pour que le guérisseur, qui a rampé jusque là, puisse se retourner et revenir. Le terrier est assimilé à la tombe et la crise épileptique, avec ses secousses suivies d'une chute dans l'inconscience, à la mort. Ainsi, guérisseur et malade font tous deux un voyage dans la mort et l'un en rapporte la racine qui guérira l'autre.

3 - Informateur : un villageois

Maladie : la fontanelle d'un bébé de sa concession cesse de

battre.

Traitement : il prend les os du crâne d'un petit singe qu'il donne à la vieille guérisseuse de la famille afin qu'elle les calcine, les pile, mélange la poudre noire obtenue avec du beurre de karité et applique le mélange sur la fontanelle du nouveau-né car, dit-il, la fontanelle des singes ne se solidifie pas et ne cesse jamais de battre.

4 - Informateur : une guérisseuse (perruñtieño)

Maladie : la fontanelle d'un nouveau-né s'arrête de battre.

Traitement : elle mélange du beurre de karité et la terre des nids des guêpes maçonnes, puis elle applique la mixture sur les mamelons de la mère.

5 - Informateur : une autre guérisseuse (perruñtieño)

Maladie : la fontanelle d'un nouveau-né s'arrête de battre.

Traitement : elle mélange de l'eau, des feuilles pilées non identifiées et de la terre utilisée par les guêpes maçonnes pour faire leur nid.

6 - Informateur : un guérisseur (que nous interrogeons sur la diversité des thérapies employées. A propos de la maladie des fontanelles qu'il ne soigne pas lui-même, il nous indique la recette de sa mère).

Maladie : la fontanelle d'un bébé s'arrête de battre.

Traitement : elle prenait une herbe (non identifiée), l'écrasait dans un mortier avec du sel gemme. Elle mettait un doigt au fond de la gorge du bébé, elle appuyait vers le haut et "écrasait la boule blanche" (?). Puis elle appliquait la mixture sur la fontanelle.

7 - Informateur : un guérisseur (tinñtieño)

Maladie : ifejarma, maux d'yeux, vision lointaine troublée, symptôme de la maladie pulo (voir p. 39). Cette affection doit être distinguée des maux d'yeux simples, "sans cause", c'est-à-dire dûs à la "saleté du vent", dont on trouvera le traitement en 12. La thérapie que l'on va indiquer n'est prescrite que dans le premier cas.

Traitement : cueillir des feuilles d'añfilanñgu (Diospyros mespiliformis, ébénier de l'ouest africain). Les plier, les

recouvrir complètement d'un fil de coton blanc filé à la main, les suspendre à son cou comme une chaîne.

Diospyros mespiliformis connaît de nombreux usages rituels : c'est avec son bois que l'on fait la canne des initiés au dogo. Si le mort était lui-même initié ses compagnons mettent des feuilles de Diospyros mespiliformis dans sa tombe. Cet arbre est donc lié au passage par la mort initiatique ou réelle. C'est de plus un arbre aimé des génies. Par ailleurs la couleur blanche est associée à Dieu. Une des protections les plus classiques contre les sorciers est une cordelette tressée d'un fil blanc, d'un fil noir, couleur des ancêtres, et d'un fil rouge, couleur des sorciers. Le coton blanc filé par les artisans locaux rentre dans de nombreux remèdes ou gris-gris de protection.

3.2.2 Traitements à efficacité symbolique et pharmacologique

8 - Informateur : un guérisseur (tinñtieño)

Maladie : aménorrhée. Cause possible de la maladie : le mari n'a pas donné tous les animaux de sacrifice exigés par l'autel ancestral du père de sa femme, et les ancêtres se fâchent.

Traitement : La femme aligne par terre deux pilons et s'assoit là où leurs extrémités se joignent. Elle boit et elle se lave avec une décoction de bulanakonño (Crossopterix febrifuga). Puis elle se lève, prend chaque pilon par le milieu, jette le premier vers l'est, le second vers l'ouest, de telle sorte qu'ils entrent en contact avec la terre par le bout sur lequel elle s'est assise.

Il semble que le vent, grand vecteur des maladies dans les représentations goin, censé souffler en permanence d'est en ouest, soit chargé d'emporter une part de la maladie et que ce qui en reste soit confié à la terre. Par ailleurs notre collaborateur nous suggère qu'on peut tracer une ligne entre les deux points où les morceaux de pilon prennent contact avec la terre : cette ligne constituerait une manière de lier à nouveau ce qui avait été séparé.

9 - Informateur : un guérisseur (tinñtieño).

Maladie : mal au creux épigastrique, palpitations, difficultés à respirer.

Traitement : on trouve une tortue de terre, on calcine les os de sa poitrine, on ajoute des racines de kpaluñgu (Detarium microcarpum) que l'on brûle. On pile le tout ensemble et on obtient une poudre noire, nommée fiinnaño : on en mélange une partie à l'eau de boisson, l'autre à du beurre de karité. Avec cette pâte noire on trace une croix sur la poitrine du malade. La rigidité de la poitrine ossifiée de la tortue semble recherchée afin de contrecarrer la mobilité excessive de celle du patient, agitée par les palpitations et l'essoufflement.

10 - Informateur : un guérisseur (tinñtieño)

Maladie : Nogbele, maux de gorge, du nom du fétiche qui a donné la maladie (voir p. 60).

Traitement : Il faut demander à un chasseur de crocodiles les cailloux que l'animal a avalés. On les met dans de l'eau avec des racines de tornaña (Manilkara multinervis), et on la fait boire au patient.

Nogbele, d'après une étymologie contestée, signifierait littéralement gorge dure. Il semble que ce remède, qui utilise la dureté des cailloux et celle du corps du crocodile, s'appuie sur le "principe de similitude". Nous connaissons un autre cas où la dureté des cailloux est utilisée pour diminuer celle d'un organe : les vieillards pensent que leur peau a été endurcie par les décoctions qu'ils ont avalées ou avec lesquelles ils se sont lavés toute leur vie, au point qu'il est impossible de leur faire une piqûre. C'est pourquoi, si une injection leur est prescrite par la médecine occidentale, ils avalent au préalable trois pierres minuscules pour ramollir leur peau et permettre le passage de l'aiguille.

11 - Informateur : un guérisseur (tinñtieño)

Maladie : nogbele, mal de gorge

Traitement : il écrase dans un peu d'eau un morceau de la racine qui sert à fabriquer le fétiche nogbele et il verse quelques gouttes de cette préparation dans la gorge du malade.

12 - Informateur : un guérisseur (tinñtieño)

Maladie : Ifediarma, maux d'yeux "sans cause", avec inflammation de la sclérotique et pus.

Traitement : on prend de petits cailloux blancs, on fait bouillir des racines de rônier (Borassus aethiopium) au fond d'un canari avec les cailloux par dessus. On laisse refroidir et on lave les yeux avec cette décoction pour que "les yeux redeviennent blancs comme les cailloux".

13 - Informateur : un villageois

Maladie : danñaño : petites plaies au bout du sexe masculin, on a mal quand on urine. Ce serait la syphilis.

Traitement : on s'adresse au forgeron qui pile les résidus de la fonte du fer, on mélange la poudre obtenue avec du jus de citron, on fait recuire cette pâte et, quand elle est refroidie, on masse l'endroit où on a mal pendant trois jours. Le traitement est très douloureux mais la guérison est assurée.

En pays goin forgeron, forge, outils de la forge et fer sont du côté des forces positives de la vie et de la génération. A la forge on confie les nouveaux-nés dont les aînés sont morts ; avec des éléments appartenant à la forge on met fin aux querelles, on prête serment. Une transgression contre la forge et les objets associés est souvent punie par des troubles de la fécondité, tels les maux de reins ou l'impuissance.

14 - Informateur : un villageois

Maladie : tógótógóniñ (mot jula "gouinisé"), dysenterie : "on a envie d'aller à la selle, mais il ne sort presque rien d'autre que des glaires et du sang".

Traitement : on coupe une tige droite de l'arbuste tóbere (Annona senegalensis, pomme cannelle du Sénégal ou annone), on fend l'écorce et on la détache sans la déchirer de sorte à garder sa forme d'origine. On fait une pâte de farine de petit mil et d'eau qu'on glisse à l'intérieur de l'écorce, on met le tout au feu et on le mange quand c'est bien cuit. Il faut en manger beaucoup plusieurs fois dans la journée ; cela arrête les selles dès le premier jour, le lendemain on est guéri.

La forme cylindrique du mets évoque sans doute la forme des selles que l'on veut obtenir.

15 - Informateur : un guérisseur (perruñtieño)

Maladie : du python.

Traitement : on fait bouillir des feuilles des arbres tibiloñifele (Bridelia ferruginea) et yeñsanngu (Ficus gnaphalocarpa). On fabrique de la poudre noire (fiinnaño) avec des têtes de serpents calcinées et on la mélange avec du beurre de karité, on chauffe cette pommade au-dessus de la décoction bouillante et on frictionne l'enfant. Ce remède fonctionne aussi à titre préventif : on tue le serpent qui vous a effrayé, on utilise sa tête pour fabriquer le fiinnanño, on fait une croix sur la porte de la maison avec la pommade et toute la famille se lave avec la décoction : personne ne sera malade.

16 - Informateur : un guérisseur (tinñtieño)

Maladie : du python.

Traitement : on fait bouillir des feuilles de kañholoño (Acacia penata) et on boit la décoction. On fait brûler des racines d'Acacia penata ainsi que des têtes de pythons, on pile, on mélange la poudre noire obtenue avec du beurre de karité. On fait une croix sur la poitrine du malade et le long de la veine qui passe sur le dessus du pied en descendant.

Dans les deux derniers exemples on voit que la partie symbolique du remède (similitude avec les têtes de serpent) est fixe, tandis que la partie pharmacologique a changé.

3.2.3 Traitements à dominante pharmacologique

Nous en avons recueilli une cinquantaine dont nous ne donnerons ici que quelques exemples. Nous avons choisi des thérapeutiques diverses appliquées aux mêmes maladies afin de montrer leur variété : un troisième remède contre la maladie du serpent, un contre l'enfant-génie, et cinq exemples de traitement contre la maladie de l'oiseau.

17 - Informateur : maman urbanisée et scolarisée

Maladie : du python.

Traitement : donner à boire à l'enfant une décoction de kilbobuoñgu, qu'un botaniste a identifié comme Cussonia dilos, et une autre comme Cussonia barteri.

La maladie du python renvoie dans ce cas à une étiologie différente de celle des cas 15 et 16 : il s'agit ici de la maladie qu'un génie, caché dans la case des parents sous l'apparence d'un python, donne à un bébé en le regardant.

18 - Informateur : la même maman urbanisée et scolarisée

Maladie : enfant-génie.

Traitement : on fait bouillir dans la case où dort le bébé une décoction composée de racines de toñtobahónquónngu (Holarrhena africana) qu'il faut mettre en premier dans la marmite, de feuilles et d'écorces râpées de fiyelle (Securidaca longepedunculata) et d'ail appelé jinaba-jaba, oignon des génies. Si, comme nous l'avons dit, l'odeur de la coction ne suffit pas à tuer le bébé, on le lave de surcroît avec l'infusion.

Securidaca longepedunculata, que l'on avait déjà rencontré comme remède contre la maladie du ver, est utilisé chaque fois qu'il faut mettre les génies en fuite. Ainsi les cultivateurs qui défrichent de nouveaux champs sont amenés à abattre des arbres, donc à chasser des génies ou à tuer leurs enfants. Ils se protègent parfois en se dessinant sur le front une croix de fiinnaño fabriquée avec Securidaca longepedunculata et jinaba-jaba (l'ail), calcinés, pilés et mélangés à du beurre de karité. Ils en enduisent également le tronc des arbres qu'ils n'abattront pas : ceux qui meurent étaient des arbres habités par des génies qui les ont fuis, car "une maison abandonnée s'écroule". De même les chasseurs qui veulent se reposer en brousse tracent autour d'eux un cercle de cendre de Securidaca longepedunculata afin d'être protégés des génies.

Voyons ce que disent quelques ouvrages spécialisés de Acacia penata, Bridelia ferruginea et Ficus gnaphalocarpa, les trois arbres qui guérissent de la maladie du serpent. (Nous verrons Securidaca l. un peu plus loin).

- Acacia penata : c'est une liane grimpant sur les arbres, ce qui peut la faire ressembler à un serpent. D'après H. J. von Maydell, elle est utilisée "contre les rhumes, les dermatoses, comme un aphrodisiaque et comme un sérum contre le venin des serpents. La décoction des feuilles est fébrifuge. Les feuilles et l'écorce fournissent du poison à poisson" (1983, 177). Malheureusement le texte ne parle pas des racines.

- Bridelia ferruginea : le Père Cesar Fernandez de la Pradilla signale que les écorces des tiges de cette euphorbiacée "étaient riches en tanin et ne contenaient pas d'alcaloïdes" (s.d., 64). Il l'utilise pour soigner une glossite et une dysenterie bacillaire.

- Ficus gnaphalocarpa : H. J. von Maydell écrit : "nombreuses indications en médecine locale. Les feuilles agissent contre la jaunisse, stimulent la sécrétion de la bile et neutralisent les morsures des serpents...Les racines sont laxatives et vermifuges..." (1983, 251). J. Tiquet signale que Ficus thonningii, une espèce voisine, est utilisée en pharmacopée pour ses racines aériennes : "Bouillies assez longtemps, elles donnent un jus dont on fait des compresses contre le commencement de paralysie des bébés. On masse ensuite la partie malade, matin et soir avec du beurre de karité". (1985, 19).

Nos informateurs n'ayant pas fait de commentaires sur ces différentes espèces d'arbres et sur les raisons de leur utilisation, nous ne savons pas actuellement s'il faut retenir le côté pharmacologique (fébrifuge, richesse en tanin, agissant contre les dermatoses, la jaunisse, etc.) ou l'aspect plus symbolique : sérum contre le venin de serpents, ou tout autre chose.

L'utilisation de fiinnaño, la poudre noire à base de racines calcinées, mélangée à du beurre de karité pour être utilisée en pommade, est extrêmement courante dans les thérapeutiques goin et africaines. La calcination constituerait la mise à jour symbolique du "principe actif" de la plante. Les informateurs disent que les vertus et le champ d'application du remède végétal frais ou calciné ne sont pas les mêmes. D'ailleurs les décoctions peuvent être faites avec n'importe quelle partie de l'arbre - mais les feuilles sont la partie la plus fréquemment utilisée - tandis que le fiinnaño est toujours à base de racines. Pour un instituteur goin, la calcination constitue d'abord le meilleur moyen pour conserver et transporter des plantes sous un petit volume.

Le principe de similitude selon lequel on soigne le mal par le mal (la maladie du serpent par des têtes de serpents) est universel. L'application du fiinnaño à base de têtes de serpents et de racines d'Acacia penata calcinées est obligatoire lorsqu'on a tué un serpent : c'est le hanliênñperru, le médicament contre le hanliênñgu du serpent.

La variété des médicaments pour guérir la maladie de l'oiseau n'est pas moindre.

19 - Informateur : une jeune maman villageoise

Maladie : prévenir la maladie du tiganño

Traitement : faire boire l'enfant et le laver avec une décoction de tibiloñifele (Bridelia ferruginea).

Cette essence sert également à prévenir les plaies de l'anus du bébé et, on vient de le voir, à guérir la maladie du serpent.

20 - Informateur : une jeune maman villageoise

Maladie : guérir la maladie du tiganño

Traitement : faire boire à l'enfant une décoction de feuilles de goyavier, Psidium guajava, dans laquelle elle mélange de la farine du fruit du baobab ou pain de singe (Adansonia digitata).

21 - Informateur : une guérisseuse (perruñtieño)

Maladie : guérir la maladie du tiganño

Traitement : frotter l'enfant des pieds jusqu'à la poitrine avec la sève de fiyelle (Securidaca longepedunculata).

22 - Informateur : un guérisseur (tinñtieño) turka.

Maladie : guérir la maladie du tiganño.

Traitement : faire boire (ou laver avec ?) une émulsion obtenue à partir des racines de fiyelle (Securidaca longepedunculata).

En jula Securidaca longepedunculata se nomme joro, l'arbre à serpents, car son odeur est réputée les faire fuir. On aurait donc pu s'attendre à ce que ses feuilles soient utilisées contre la maladie du serpent plutôt que contre celle de l'oiseau. Par ailleurs on se souvient qu'elles servent chaque fois que l'on veut chasser les génies. H.J. von Maydell signale qu'on utilise les "diverses parties de la plante comme contre-poison en cas de morsure de serpents (on boit le jus de feuilles cuites) ; contre la diarrhée, la dysenterie, les vers, la malaria, les migraines, la bronchite, les maux d'estomac, la lèpre, les maladies vénériennes et hépatiques, pour traiter les rhumatismes, les blessures, les maladies des yeux, les otites ou comme laxatif et vermifuge, etc... Commun en magie et dans le culte. L'aspersion d'une infusion chasse les mauvais esprits hors de la maison. L'écorce et les racines fournissent des poisons à flèches". (1983, 349).

On voit que Securidaca l. d'une part chasse les "mauvais esprits", d'autre part soigne de nombreuses maladies y compris le

paludisme. Or, d'après les infirmiers goin consultés, les convulsions attribuées à l'oiseau seraient d'origine paludéenne. C'est sans doute à cause de ces deux propriétés que Securidaca l. apparaît dans le traitement de la maladie de l'oiseau.

Ainsi, ni sur le plan symbolique ni sur le plan pharmacologique, les choix thérapeutiques n'obéissent à une logique uniforme, ni même toujours perceptible. L'examen des traitements pour les maladies du serpent et de l'oiseau (nous aurions pu continuer la démonstration pour le varan et le ver), n'éclaire pas les opérations mentales qui ont présidé à la définition de ces maladies ; il ne permet pas non plus de préciser la nature du lien qui unit la sémiologie et la thérapeutique. Dans l'état actuel de nos connaissances nous ne possédons que quelques brides du système symbolique goin ; mais nous avons souvent l'impression que la connaissance de ce système par les intéressés est elle-même très fragmentaire, comme si les éléments symboliques composant la vision du monde goin ne constituaient plus, ou n'avaient jamais constitué, un système.

CONCLUSION

Les représentations goin de la maladie ne tranchent pas notablement avec celles des populations voisines étudiées par nos collègues : Senufo (A.-N. Sindzingre), Mossi (D. Bonnet), Bisa (s. Fainzang), Wynie (J.P. Jacob)... Si la nature des procédés terminologiques, des catégories étiologiques ou des démarches thérapeutiques mises en oeuvre est comparable avec ce que l'on connaît dans la région, en revanche la répartition respective de ces catégories ou les modalités d'application des thérapeutiques sont propres à la société goin. Cette singularité est à mettre en relation avec certains traits spécifiques de l'organisation sociale, car il va sans dire que les représentations de la maladie obéissent à la même logique symbolique, à la même cohérence, que l'ensemble des faits sociaux.

Nous voudrions souligner ici deux aspects qui nous semblent caractéristiques des représentations goin et particulièrement de l'étiologie : d'une part la faible proportion de catégories symbolisant l'espace, d'autre part l'importance de la parenté cognatique réelle, père social et mère, en regard du matrilineage ; corollairement, l'inflexion fortement individualiste et privée des représentations et des pratiques.

La faible importance des catégories étiologiques symbolisant l'espace

Reportons-nous au graphique de la p. 26. Nous constatons qu'un tiers des maladies est imputable à la sorcellerie, un tiers aux instances ancestrales et un tiers aux sept autres catégories. Parmi ce dernier tiers, les maladies-sanctions infligées pour une transgression vis-à-vis de l'espace résidentiel sont très réduites. On considère généralement les génies de lieux comme des agents symbolisant l'espace ; cependant l'analyse détaillée des exemples goin nous a montré que dans quatre cas sur six les génies s'amalgamaient aux ancêtres et constituaient avec eux une instance ancestrale que l'on pourrait qualifier de

"territorialisée", mais dont la dimension lignagère prenait néanmoins le pas sur la dimension spatiale.

Cette faible importance accordée à l'implantation au sol peut s'expliquer par plusieurs facteurs :

1-L'organisation sociale traditionnelle, peu apparente aujourd'hui derrière les institutions villageoises créées par 90 ans d'administration coloniale puis nationale, était beaucoup plus lignagère que villageoise.

2-L'organisation politique traditionnelle était acéphale. Il n'existe donc pas, comme chez les Mossi par exemple, une alliance entre chefs politiques et chefs de terre destinée à assurer le pouvoir des premiers avec et sur les seconds. Les chefs de terre goin étaient de simples sacrificateurs sans pouvoir politique.

3-Les Goin ne se prétendent pas autochtones, au contraire, ce sont des migrants. Par petits groupes successifs, ils seraient partis du nord-Ghana vers le XVIII^e siècle et arrivés sur leur territoire actuel au cours du siècle suivant. Mais l'avancée de Samory vers l'est, entre le siège de Sikasso (1887) et sa capture par les Français en Côte-d'Ivoire (1898), provoqua des mouvements de fuite des populations de la région. La mise en place actuelle date de cette époque et les Goins reconnaissent parfois s'être installés chez des Karaboro qu'ils ont absorbés ou repoussés, mais dont certains sont encore, sous des noms goin, les véritables chefs de terre. Enfin, une très importante tradition migratoire vers la Côte-d'Ivoire, saisonnière, temporaire ou définitive, s'est mise en place à l'époque du travail forcé.

Ces considérations rapides éclairent le fait que, dans cette société, l'implantation au sol ne soit pas fondamentale et, qu'en conséquence, les ancêtres apparaissent plus impliqués dans l'étiologie des maladies que les instances symbolisant l'espace.

Importance des deux parents par rapport au lignage

Un tiers des maladies est imputé aux instances ancestrales mais, de même que les génies de lieux ne symbolisent pas toujours l'espace, les ancêtres ne représentent pas automatiquement le lignage. Dans notre corpus les deux tiers des instances ancestrales responsables des maladies sont des jufoiño. Rappelons que le jufoiño n'est pas forcément un ascendant direct de l'un

des deux géniteurs : il ne symbolise pas la place de l'individu dans sa lignée mais, plus largement, la dette de chaque vivant à l'égard de la communauté des morts, par l'intermédiaire du géniteur situé entre le jufoiño et l'enfant. De plus, la venue d'un jufoiño dans l'embryon, opération qui constitue la véritable conception, est attribuée aux sacrifices célébrés par le futur mari de la mère, le père social de l'enfant. Le corollaire de ce pouvoir est la capacité du père à renvoyer le jufoiño de son enfant dans le monde dont il vient par une simple manipulation magique.

D'autre part la majorité des maladies infligées à de jeunes enfants par leur jufoiño, parfois aussi par un ancêtre, a pour but de réclamer un service rituel aux parents. Si le géniteur intermédiaire entre le jufoiño et l'enfant néglige cette demande, il condamne le malade à mort plus ou moins long terme.

La toute-puissance du père social et de la mère sur la santé et la vie de leurs enfants est encore bien plus apparente lorsqu'on considère le tiers des maladies attribué aux sorciers. On se souvient en effet qu'en pays goin la sorcellerie (witchcraft) n'est pas l'affaire du lignage mais celle des deux parents.

Enfin les parents constituent non plus l'agent mais le mécanisme de la maladie de leurs enfants dans la majorité des cas entrant dans les catégories étiologiques "animaux", "fétiches" et "ruptures d'interdit".

La responsabilité des parents, volontaire ou non, dans le déclenchement et le déroulement de la maladie est ainsi supérieure à celle des instances ancestrales proprement dites. L'étiologie souligne la place primordiale que cette société matrilineaire accorde au couple parental, et spécialement au père, alors que le matrilignage est l'unité sociale de base, particulièrement manifeste de surcroît dans la mesure où il constitue le cadre de la vie économique, des échanges matrimoniaux et du culte ancestral. En même temps, on constate que la mémoire généalogique est faible. La profondeur lignagère, scandée par une succession d'ancêtres nommés et individualisés, n'est pas valorisée. Au contraire, l'existence d'un corpus très limité de noms d'initiés, portés par les aînés puis redonnés automatiquement à leurs descendants, confère aux individus masculins une grande uniformité de dénomination ; celle-ci contribue à confondre ancêtres et générations. Ce faible intérêt

accordé à la temporalité historique nous semble en rapport avec l'organisation politique acéphale.

Ainsi, la majorité des maladies goin trouve son origine à l'intérieur d'une relation interpersonnelle et non d'une communauté lignagère ou résidentielle. La maladie, de même que la sorcellerie, la divination ou les démarches thérapeutiques, sont des affaires essentiellement privées, voire secrètes, qui concernent un individu ou, tout au plus, l'un ou l'autre de ses proches parents, mais qui mobilisent rarement des unités sociales plus larges.

OUVRAGES CONSULTÉS

Bibliographie générale

AUGE, Marc

- 1984 "Ordre biologique, ordre social : la maladie, forme élémentaire de l'évènement" in Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie. M. Augé, C. Herzlich éd. Paris, Edition des Archives Contemporaines, pp. 35-91.

BONNET, Doris

- 1986 Représentations culturelles du paludisme chez les Moose du Burkina. Ouagadougou, ORSTOM, 64 p.
- 1988 Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi. Burkina Faso. Paris, Editions de l'ORSTOM, 1988, 138 p., "Mémoires n° 110".

DUPIRE, Marguerite

- 1985 "Contagion, contamination, atavisme : trois concepts sereer ndut (Sénégal)". L'Ethnographie LXXXI, (96-97) 2-3 : 123-139.

FAINZANG, Sylvie

- 1984 "Le regard du serpent. Réflexions sur la théorie de la contamination chez les Bissa de Haute-Volta". L'Homme juil. -déc 1984, XXIV (3-4) : 83-89.
- 1986 L'intérieur des choses. Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina. Paris, l'Harmattan, 204 p.

HERITIER, Françoise

- 1984 "Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique" in Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la

maladie. M. Augé, C. Herzlich édi. Paris, Editions des Archives Contemporaines, pp. 123-154.

JACOB, Jean-Pierre

- 1987 Interprétation de la maladie chez les Winye, Burkina Faso". Genève-Afrique XXV, 1 : 59-88.

LEACH, E.R.

- 1968 Critique de l'anthropologie. Paris, PUF, 239 p.

MAYDELL, H. J. von

- 1983 Arbres et arbustes du Sahel. Leurs caractéristiques et leurs utilisations. Eschborn, GTZ, 531 p.

PRADILLA, Cesar FERNANDEZ de la

- s.d. Des plantes qui nous ont guéris, 2 vol. Ouagadougou, 208 p. et 101 p.

SERLE, W. et MOREL, G.-J.

- 1979 Les oiseaux de l'ouest africain. Neuchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé.

SINDZINGRE, Nicole

- 1984 "La nécessité du sens : l'explication de l'infortune chez les Senufo." in Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie. M. Augé, C. Herzlich édi. Paris, Editions des Archives Contemporaines, pp. 93-122.

SINDZINGRE, Nicole et ZEMPLÉNI, Andras

- 1981 "Modèles et pragmatique, activation et répétition : réflexions sur la causalité de la maladie chez les Senufo de Côte-d'Ivoire." Social Science and Medecine vol. 15 B : 279-293.

TIQUET, J.

- 1985 Les arbres de la brousse au Burkina Faso. Bobo-Dioulasso, CESA0, 95 p.

ZEMPLÉNI, Andras

- 1982 "Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique." Archives de Sciences Sociales des Religions 54, 1 : 5-19.

- 1985 "La "maladie" et ses "causes". Introduction."
L'Ethnographie LXXXI (96-97) 2-3 : 13-44.

Bibliographie sur les Goin

BESNARD, G.

- 1953 Les Goin du cercle de Banfora. Paris, Ecole Nationale de la France d'Outre-Mer, mémoire, 56 p.

CHANAL, M.

- 1978 La signification des noms de personne chez les Ciramba de Haute-Volta. Paris, EHESS, mémoire, 179 p.

DACHER, Michèle

- 1971 Rapport de mission : "Projet d'Egalité d'Accès à l'Education des Femmes et des Jeunes Filles. UNESCO, Paris, 25 p.
- 1984 "Génies, ancêtres, voisins. Quelques aspects de la relation à la terre chez les Ciraña (Goin) du Burkina Faso." Cahiers d'études africaines XXIV (2) 94 : 157-192.
- 1985 "Dans le malheur on ne peut pas être seul avec Dieu. De l'origine et de la nature des tinni goin (Burkina Faso)." Systemes de pensée en Afrique noire, cahier 8 : 69-109.
- 1987 "Société lignagère et Etat : les Goin du Burkina Faso." Genève-Afrique XXV, 1 : 43-58.
- 1987 "Identité de groupe et identité multiple : le cas des Goin du Burkina Faso." Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe. "L'espace imaginaire des groupes. Culture, psychanalyse, ethnologie." 9-19 : 101-115.
- 1989 "Le deuil du père (pays goin, Burkina Faso). Systemes de pensée en Afrique noire, cahier 9 : 75-103.

DACHER, Michèle et LALLEMAND, Suzanne

- 1988 Prix des épouses, valeur des soeurs. Les femmes goin du Burkina Faso. EHESS, Centre d'Etudes africaines, "Documents de travail 13", Paris, 71 p.

HEBERT, J.

- 1969 "Les Gwi et les Turka." Notes et documents Voltaïques III (1) : 12-51.

LALLEMAND, Suzanne

- 1970 "Les noms personnels traditionnels chez les Goin de Haute-Volta". Journal de la Société des Africanistes XL (2) : 103-136.

- 1988 : voir **DACHER** et **LALLEMAND**

Lexique cerma-français. Sous-Commission Nationale du cerma, s. d., s. l. Banfora, 1988.

SOMA, Yarmon Etienne

- 1988 "Les instruments de musique du pays cerma (ou goin), sud-ouest du Burkina Faso". Anthropos 83 : 469-483, ill.

TAUXIER, Louis

- 1933 "Les Goin et les Tourouka, résidence de Banfora, cercle de Bobo-Dioulasso. Etude ethnographique suivie d'un double vocabulaire." Journal de la Société des Africanistes III (1) : 77-128.