

Sous la direction de
Doris Bonnet et
Laurence Pourchez

Du soin au rite dans l'enfance



IRD
Éditions

éres

Collection « Petite enfance et parentalité »

dirigée par Marie-Françoise Dubois-Sacrispeyre

Entre psychanalyse et éducation, cette collection offre réflexions et questionnements, expériences et formation à tous ceux qui se sentent concernés par la petite enfance – ses modes d'accueil et de soins, sa contribution à la compréhension de notre fonctionnement psychique, sans oublier ses implications dans le développement des adultes de demain – mais aussi de la naissance à la parentalité, ses bouleversements et ses conséquences, ses aléas et ses potentialités.

Voir les titres déjà parus en fin d'ouvrage

Du soin au rite dans l'enfance

ONT COLLABORÉ À CET OUVRAGE :

Véronique Arnaud
Sophie Blanchy
Véronique Duchesne
Annie Dupuis
Claudie Haxaire
Danielle Jonckers
Esther Katz
Nicolas Montibert
Marie-France Morel
Jacqueline Rabain-Jamin
Marie Roué
Charles-Édouard de Suremain
Maria Teixeira

Sous la direction de
Doris Bonnet et Laurence Pourchez

Du soin au rite dans l'enfance



érès

Conception de la couverture :
Anne Hébert

Illustration :
Mère et enfant Iko du Laos
Photographie de
Ambre Murard

ISBN : 978-2-7492-0801-5
ME - 1500

© Éditions érès 2007

11, rue des Alouettes, 31520 Ramonville Saint-Agne

www.editions-eres.com

ISBN : 978-2-7099-1637-0

© Institut de recherche pour le développement

213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10

editions@paris.ird.fr

Aux termes du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle de la présente publication, faite par quelque procédé que ce soit (reprographie, microfilmage, scannérisation, numérisation...) sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

L'autorisation d'effectuer des reproductions par reprographie doit être obtenue auprès du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris, tél. : 01 44 07 47 70 / Fax : 01 46 34 67 19

Dédicace

Suzanne Lallemand et la psychanalyse

Comme de nombre d'anthropologues de sa génération, Suzanne Lallemand s'est intéressée à la psychanalyse ; mais à la différence de la plupart d'entre eux, son intérêt ne s'est pas démenti avec les années, bien au contraire : il s'est maintenu à l'aune de sa manière propre, avec la distance, l'humour et le sens critique qui la caractérisent. Je peux en témoigner, comme analyste, ayant eu la chance de travailler avec elle depuis un quart de siècle sur des sujets pour lesquels la double approche ethno-psy s'est avérée féconde. Nous avons commencé en 1976 par un petit essai de mise en perspective analytique de données ethnologiques Mossi (son terrain) paru dans une revue de psychiatrie. Puis ça a été la parution de nos deux articles, à la demande de Jean Pouillon, en 1979, dans un numéro spécial consacré à « L'Enfant » de *La Nouvelle revue de psychanalyse* (numéro épuisé et réédité en Folio par Jean-Bertand Pontalis en 2001). Enfin – pour la partie qui me concerne – l'aventure de *l'Art d'accommoder les bébés* (de 1979 à 2001) qui avait, au départ de l'histoire, coïncidé pour Suzanne avec son intérêt pour l'étude de la place de l'enfant au sein de sa famille. Déjà se dessinait l'approche complémentaire entre psychanalyse et anthropologie dans l'intérêt que Suzanne Lallemand a montré pour le passage du rite au soin dans la puériculture dont ce livre développe nombre d'aspects. « Petit sujet » avait-elle écrit en forme d'autodérision : en réalité, en rapprochant les études sur l'enfance de l'anthropologie de la famille et de la parenté, il s'est avéré un sujet majeur qui a notamment abouti en 1993 au livre de référence qu'est *La circulation des enfants en société traditionnelle*.

Mais je voudrais insister ici sur le fait que Suzanne Lallemand est aussi – ce qu'on sait moins – une excellente spécialiste de l'œuvre de Freud. On s'en aperçoit notamment dans deux ouvrages – c'est sûrement loin d'être exhaustif – qui, je trouve, illustrent excellemment sa culture dans ce domaine. Le premier, *L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'ouest*, paru en 1985, consiste en une relecture – une véritable mise en perspective culturelle – de deux textes importants de Freud, *Le*

mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient et *La vie sexuelle*. Suzanne Lallemand montre que les théories sexuelles infantiles décrites par Freud en 1908, notamment la seconde selon laquelle le jeune enfant pense que le bébé est évacué comme un excrément, et la troisième, appelée « conception sadique du coït », sont reprises à leur manière par les adultes africains et narrées à l'intention des enfants sous forme de contes traditionnels qui épousent les fantasmes enfantins tout en proposant des normes éthiques réglementant l'usage du sexe. Elle analyse dans ce livre la sollicitation provocatrice adressée au jeune public en examinant, dans *Le Mot d'esprit*, l'élaboration mentale que représente le jeu de mots, ainsi que, dans l'œuvre de Ferenczi (dans *Œuvres Complètes*, tome 1), la signification des termes obscènes qui seront plus tard frappés par la censure. On pourrait citer bien d'autres sujets « ethno-psy » passés au crible du décryptage parfois acéré de Suzanne, par exemple le thème de la « double possession » – appelé ultérieurement par Françoise Héritier : « inceste du deuxième type » – ; c'est ici l'hypothèse psychanalytique de Georges Devereux qui est analysée (le fait, dans l'adultère, qu'un homme ait une relation sexuelle avec la femme de son meilleur ami peut être ressenti comme une relation homosexuelle entre le mari et l'amant). Le livre se termine par un hommage à un de nos enseignants communs, Roger Bastide (« la sexualité peut elle-même être considérée comme un langage »), lui qui, mieux que d'autres, avait su vivre le lien entre psychanalyse et anthropologie.

Mais c'est dans *La circulation des enfants...* que Suzanne Lallemand a montré non seulement sa connaissance de l'œuvre de Freud mais aussi sa capacité à le critiquer sur un des concepts les plus fondamentaux de la psychanalyse : le fameux complexe d'Œdipe. Elle suggère en effet que la lecture tant du mythe d'Œdipe que de la tragédie de Sophocle a été tellement aveuglante qu'elle en a peut-être crevé les yeux du père de la psychanalyse... Depuis Freud, ce mythe a été revisité par nombre d'auteurs, mais celle faite ici me semble l'une des plus riches. Suzanne Lallemand a écrit : « Pour les psychanalystes, le mythe d'Œdipe renvoie à l'inévitable normalité conflictuelle de l'enfant pris entre le désir de supprimer son père et d'épouser sa mère. En revanche, pour l'anthropologue intéressé par l'adoption, ce récit peut aussi être l'exemple manifeste d'une relation d'échange mal engagée et la condamnation sans appel d'un mode de circulation enfantine séparant donateurs et récipiendaires ». Montrant dans ces lignes, de manière « ciselée », que le système dont a été victime Œdipe – si l'on passe sur le volontaire anachronisme –, c'est celui de « l'adoption plénière » à l'occidentale ; système qui peut (ou veut) faire croire à l'enfant que son père social est son géniteur et sa mère sa génitrice, forme d'adoption qui repose sur une simulation de parenté, singeant le biolo-

gique au point de pouvoir occulter complètement les réalités de la naissance d'un enfant. Or, comme l'a montré le destin tragique du héros involontaire de cette histoire, cette simulation comporte, dit-elle, un risque pour qui y adhère « aveuglement » : l'histoire d'Œdipe signe en effet la faillite d'un mensonge sur ses origines qui n'a pas permis au sujet lui-même de savoir que sa mère lui était sexuellement interdite. C'est parce que la tromperie a gouverné son destin qu'Œdipe a commis ces actes qu'il trouve lui-même abominables. Dans cette affaire, Œdipe a été ainsi davantage victime que meurtrier. Et on peut supposer, avance hardiment Suzanne Lallemand, qu'il n'aurait peut-être pas commis parricide et inceste s'il avait connu l'identité de ses parents ! Cette « machine infernale montée par les dieux de l'Olympe pour leur plus grande distraction », disait Cocteau dans la pièce éponyme – serait-elle aussi une machine infernale de la psychanalyse ? La thèse du livre consiste à montrer que, pour l'anthropologue, il est manifeste que le mode de circulation des enfants présent dans l'adoption, en séparant définitivement et de manière secrète donateurs et récipiendaires, est une aberration. Et presque une rareté à l'échelle historique : les différentes sociétés du monde ont en effet toujours fait « circuler » les enfants par dons, cessions, transferts, prêts etc.

Une réinterprétation du mythe susceptible d'éclairer la clinique actuelle des psychanalystes. Leçon que je n'ai pas manquée moi-même de méditer...

Suzanne Lallemand a ainsi maintenu ouverts deux chantiers – en anthropologie et en psychanalyse – sans que jamais l'un n'étouffe ou ne noie l'autre. Un modèle pour l'interculturel ?

Geneviève Delaisi de Parseval

Doris Bonnet
Laurence Pourchez

Introduction

En 1997, des chercheurs issus de disciplines diverses (anthropologie, démographie, histoire, médecine, psychologie) et d'institutions différentes (CNRS, IRD, École normale supérieure, Assistance publique) ont décidé, sous l'impulsion de Suzanne Lallemand, anthropologue au CNRS, à qui cet ouvrage est dédié, de constituer un « Groupement de recherches » (GDR) financé par le Centre national de la recherche scientifique sur le thème de l'anthropologie de la petite enfance. Les anthropologues et les psychologues étaient africanistes, américanistes ou travaillaient sur l'Asie et même la France, tandis que les historiens étaient européanistes. Nous étions bien conscients d'être à l'interstice de différents domaines de recherche, ce qui rendait à la fois difficile ce projet de construction d'objet sur la petite enfance et ce qui en faisait pourtant sa richesse. En effet, la mise en perspective de sociétés « séparées par le temps et l'espace » (Détienne, 2000, p. 12) nous permettait de comparer des expériences de l'ailleurs et du passé, en se focalisant sur « des objets, des gestes, des situations » (*ibid.*, p. 15), pour « se donner ainsi la liberté et le plaisir de démonter et de remonter des logiques partielles de pensée » (*ibid.*, p. 15). Ainsi, il n'était plus question de comparer uniquement les sociétés d'une même aire culturelle. La comparaison s'appuyait sur le contexte et permettait de ne pas inhiber notre volonté de mettre en perspective une structure de soins péruvienne ou sénégalaise, une toilette d'enfant burkinabè avec celle d'un enfant réunionnais.

Après plusieurs années de collaboration, un travail de synthèse a été réalisé autour du soin à l'enfant. Cette recherche tend à faire valoir que le soin ne peut être associé uniquement au médical et que la marge entre le soin et le rite est parfois bien ténue. Ces travaux nous ont aussi permis de valider une méthode de travail par images vidéographiques et de faire valoir l'intérêt de ce type d'outil.

L'ANTHROPOLOGIE DE L'ENFANCE ¹

Au début du siècle, alors que l'œuvre de Freud souligne l'importance des aspects relationnels les plus précoces chez l'enfant et les avance comme clé d'analyse des difficultés psychiques chez l'adulte, Malinowski (1932) s'oppose à la pertinence d'une généralisation des théories freudiennes à l'ensemble des sociétés. L'étude de l'enfance débute avec les travaux des culturalistes. Les chercheurs de l'école dite « culture et personnalité », courant dont, aux États-Unis, Franz Boas est l'initiateur, vont, aux alentours des années 1930, influencés par les apports de la psychologie et de la psychanalyse, donner des descriptions très précises de l'enfance. Ainsi, dans le cadre d'une approche comparative menée dans trois sociétés de Nouvelle-Guinée (Arapesh, Mundugumor et Chambuli), Margaret Mead décrit la petite enfance chez les Arapesh (1963, p. 55-85). Elle rapporte, outre les pratiques liées à la naissance, les modes de portage, de toilette, d'éducation à l'alimentation ou à la propreté, les jeux, le sevrage. Ruth Benedict consacre pour sa part, un chapitre entier de l'ouvrage intitulé *Le chrysanthème et le sabre* à l'éducation des enfants japonais (1995, p. 285-331) développant l'opposition qui existe entre les premiers mois de la vie de l'enfant, moments d'extrême proximité avec la mère, et l'éducation particulièrement stricte qui leur succède. Ce souci descriptif se retrouve également chez les autres auteurs majeurs de l'école culturaliste tel Kardiner au travers de l'étude comparative effectuée dans *L'individu et sa société* (1939) auprès de quatre sociétés (Zufi, Kwakiutl, Chuckchee et Esquimaux) données auxquelles sont confrontées celles collectées par Linton chez les Tanala de Madagascar (1933). Cependant, malgré la qualité des informations recueillies, la mise en évidence, par Margaret Mead, de l'importance de l'enculturation dans le développement de l'individu, l'innovation apportée par l'analyse comparative, une avancée technique importante par l'utilisation de la caméra à des fins de collecte de données et de comparaison, le projet culturaliste n'a pas été retenu comme valide. C'est en effet l'interprétation des matériaux qui est en cause. Derek Freeman (1983), « revisitant » le terrain de Margaret Mead, lui reproche le peu d'informatrices sur lesquelles reposent ses théories, la qualité même des informations produites. Mais il est vrai qu'un demi-siècle sépare le terrain de Margaret Mead de celui de Freeman. Quant à Pierre Erny (1991, p. 98), il regrette le manque de rigueur scientifique de Mead, dont il qualifie les écrits de « superficialité inquiétante », et ajoute que la « manière

1. Nous remercions Jacqueline Rabain pour la relecture attentive de ce chapitre.

dont elle a toujours su tomber à pic sur des populations qui se prêtaient admirablement à ses démonstrations peut sembler suspecte ».

D'un point de vue plus conceptuel, les culturalistes formulent l'hypothèse selon laquelle les sociétés façonnent les individus et leurs comportements sociaux, en construisant une personnalité culturelle dont les fondements s'établissent lors de l'enfance. La première période du cycle de vie n'est, dans le culturalisme, étudiée que pour mieux mettre au jour la personnalité de base propre à chaque société. Cet objectif flou postule une homogénéité culturelle et sociale dans laquelle se mêleraient culture et individu, donnant libre cours aux jugements de valeur et aux interprétations abusives comme lorsque Margaret Mead fait référence aux « doux montagnards Arapesh », aux « féroces cannibales Mundugumor » ou aux « gracieux chasseurs de tête Chambuli » (1963, 1935, p. 15), ou quand Ruth Benedict affirme que « Les bébés japonais ne sont pas élevés de la façon qu'un Occidental réfléchi pourrait supposer » (1995, p. 285). Paul Riesman (1991, p. 223) dans l'article qu'il consacre dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, à l'ethnologie de l'éducation, souligne le caractère circulaire du raisonnement culturaliste qui mène à relier des comportements et leurs interprétations, comme s'ils relevaient d'un même ensemble. Ainsi, se fondant sur une distinction précédemment établie par Nietzsche dans *L'origine de la tragédie*, Ruth Benedict tente de définir pour chaque peuple étudié, un caractère national spécifique applicable à l'ensemble de la population étudiée et oppose, de manière éminemment discutable, la culture apollinienne des Pueblos, qu'elle juge peuple calme et équilibré, aux cultures dionysiaques Dobu et Kwakiutl, peuples violents et déséquilibrés. La recherche d'une personnalité de base se prolonge avec les travaux de Kardiner (1939), qui distingue les institutions primaires, des institutions secondaires. Les premières se composent de l'ensemble des éléments qui correspondent à l'action du milieu sur l'individu : l'éducation au sens large du terme, les premiers apprentissages de l'enfance, les soins du corps, la puériculture, les modalités d'allaitement, les attitudes parentales face à l'apprentissage de l'autonomie, le contrôle sphinctérien, la sexualité infantile, et comprend, en général, tous les éléments qui, dans une culture donnée, vont façonner l'individu de manière à ce qu'il soit « conforme » aux normes et aux valeurs de la société à laquelle il appartient. La personnalité de base « apprise » pendant l'enfance va alors, selon Kardiner, à partir des manques et des frustrations provoquées par les apprentissages compris dans les institutions primaires, se projeter dans les institutions secondaires au travers des systèmes de pensée, des rêves, des croyances, des rituels, des tabous, et des systèmes symboliques au sens large. Mais le principe même des institutions primaires implique de nom-

breux jugements de valeur (avec notamment une hiérarchisation des pratiques), l'immutabilité des pratiques familiales considérées comme statiques, et une uniformité totale des comportements d'une famille à l'autre, d'un enfant à l'autre ; aussi, les institutions secondaires ne peuvent être considérées sur la base d'un rapport de cause à effet. Par ailleurs, il n'est pas concevable d'inférer une technique du corps, qui peut, selon les familles et les générations concernées, présenter des disparités variables selon les individus, à une structure sociale immédiatement généralisable à l'ensemble de la société. Un problème se pose également quant à la classification des techniques du corps ou de certains apprentissages qui seraient, si l'on suit la logique de Kardiner, à la fois primaires et secondaires. La même objection peut être effectuée à l'encontre des études de Linton. Celui-ci développe, à partir de données recueillies chez les Tanala de Madagascar, une théorie qui lie de manière systématique la petite enfance au devenir de l'individu. Il différencie, dans cette optique, les statuts, « place qu'un individu occupe dans un système donné à un moment donné », des rôles, « ensemble des modèles culturels associés à un statut donné » (1965, p. 71). Les premiers sont assignés à l'individu en fonction de critères tels que son âge, son sexe, sa naissance ou son mariage, et les seconds sont appris sur cette base initiale. Le rôle est l'aspect dynamique du statut, ce que l'individu doit accomplir pour justifier sa position au sein de la société. La perspective est donc sensiblement la même que celle de Kardiner (et présente, de ce fait, les mêmes carences) : l'être humain intègre, au travers des comportements considérés comme normaux, une personnalité de base à laquelle se superpose celle liée à sa condition, l'ensemble ressemblant à s'y méprendre aux institutions primaires et secondaires. Si l'on excepte l'importance à accorder aux pratiques familiales, techniques du corps, allaitement, sevrage, peu de choses subsistent du culturalisme, si ce n'est l'approche comparative qui, débarrassée de ses travers, sera à l'origine de nombreuses recherches en psychologie, en ethnopsychiatrie et en anthropologie.

En effet, des travaux qu'on peut situer à l'interface de l'anthropologie et de la psychologie vont être influencés par le courant culturaliste. Ainsi, les travaux de John et Beatrice Whiting (1953, 1975) ont tenté de montrer que l'ensemble des valeurs et des normes d'une société sont transmises à l'enfant avant l'âge de 6 ans (1975, p. 179). Pour ces chercheurs, il ne s'agit plus d'identifier une quelconque personnalité de base, ou un caractère national, mais, par une approche comparative du développement de l'enfant, d'établir des corrélations entre les différentes cultures, de mesurer les relations existant entre les différents modes de maternage, de manière à en dégager des universaux. Telle est également la démarche de

R. Le Vine, P. Miller, et M. Maxwell West (1988) ainsi que S. Harkness (1975) qui a travaillé chez les Kipsigi du Kenya. Tous vont enquêter sur l'adaptation des comportements parentaux en fonction du milieu environnemental. Ainsi, ces chercheurs établissent une corrélation entre le comportement de l'enfant, le contexte socio-économique, les structures familiales, l'organisation du milieu et du mode de vie, les tâches quotidiennes et les rôles attribués aux enfants, et enfin les croyances propres à la société concernée (Le Vine et coll., 1988, p. 175). À ces travaux s'ajouteront ceux d'autres chercheurs comme ceux de Ruth et Robert Munroe (1980) qui effectuent des études transculturelles ciblées sur des points précis : jeux et travaux domestiques effectués par les enfants, influence du sexe de l'enfant sur la répartition des tâches domestiques, etc. Ces travaux tendent à corréler les relations entre le comportement affectif des enfants et la qualité des interactions mère-bébé. Ils valident ainsi les théories de Spitz (1971) et de Bowlby (1969) sur l'importance de la figure maternelle durant la petite enfance, prééminence également relevée par R.H. Munroe et R.L. Munroe (1980), R.H. Munroe, S.H. Shimmin et R.L. Munroe (1984) ².

Simultanément aux travaux des Whiting, d'autres recherches sont menées, dans la lignée des travaux comparatifs impulsés par Murdock auprès de 186 cultures dans un programme financé par le Cross-Cultural Cumulative Coding Center, unité mise en place à l'Université de Pittsburgh, en mai 1968 (G. Murdock, D. R. White, 1969). Plusieurs articles, publiés dans la revue *Ethnology* de 1969 à 1976 en diffusent les résultats. Un nombre impressionnant de données sont ainsi informatisées telles que celles relatives à la proximité mère-enfant durant le sommeil, les restrictions, pendant la première enfance, au niveau des mouvements corporels, les techniques de portage (H. Barry III, L. M. Paxson, 1971) ou, dans un autre article, le sens du devoir, la sociabilité (H. Barry III, L. Josephson, E. Lauer, C. Marshall, 1976). Ces approches tendent à établir ou à relativiser une universalité du développement de l'enfant quelles que soient les cultures (occidentales et non occidentales). Ainsi, les travaux publiés par R. F. Dean (1953) mettent en évidence une précocité de l'enfant africain visible dès la naissance.

En France, ce courant est en partie représenté, dans les années 1950, par les travaux de Marcelle Geber (1956) qui étudie, du reste en collaboration avec R. F. Dean (Geber et Dean, 1956, 1957), le développement de l'enfant en Ouganda en comparant deux groupes, l'un « européenisé », le second élevé de manière « traditionnelle ». Elle relève une précocité du

2. Cités par B. Brill, H. Lehalle, 1988, p. 136.

développement moteur des enfants éduqués selon les pratiques traditionnelles, et étudie notamment le portage au dos qui favorise le contact mère-enfant. Dans les années 1980-1990, Blandine Bril et Hélène Stork prolongent et approfondissent ces recherches. Pour ces auteurs, chaque culture détient et transmet sa propre conception des besoins et des capacités de l'enfant. Les représentations parentales et sociétales déterminent, de fait, les priorités à donner à l'enfant en termes de développement et de santé. Ainsi, comme le montre Hélène Stork, au travers d'exemples pris en Inde, les pratiques de puériculture, et ceci quelle que soit la société concernée, sont totalement codifiées par la culture (Stork, 1986, 1990). Blandine Bril, s'appuyant sur le concept de « niche de développement » élaboré par Harkness et Super (1996), étudie plus spécifiquement l'influence de l'environnement physique et social sur le développement de l'enfant (Bril, 1988). Dans cette perspective, les méthodes de puériculture se présentent comme des situations d'apprentissage dépendantes des représentations culturelles des parents sur les « compétences » de l'enfant (accès à la marche, maîtrise des sphinctères, etc.), représentations culturelles appelées par B. Bril « ethnothéories » (Bril et coll., 1997), ou « théories populaires » par H. Stork (1993, p. 13). En référence aux « Cross Cultural Studies », B. Bril montre que, selon les cultures, les adultes encouragent différents types de compétence chez l'enfant, et qu'ils ont des références différentielles sur l'âge auquel ces compétences doivent être acquises.

Le courant des « cross cultural studies » appliqué à l'enfance ou à la famille est encore vivace aux États-Unis où des anthropologues comme Sara Harkness et C. M. Super (1996) poursuivent des recherches sur la variabilité de « la construction sociale de l'enfant » selon les cultures. Par ailleurs, la multiculturalité identitaire de la société américaine conduit d'autres chercheurs (C. Raeff et coll., 2000) à développer des travaux dans le champ de l'éducation appliquée aux « minorités ethniques ». Ces anthropologues conservent une approche « interculturelle » sur le développement de l'enfant, sans doute attribuable à la formation pluridisciplinaire de l'anthropologie aux États-Unis dès les premières années d'enseignement : les cours de « psychologie interculturelle comparative » visant à évaluer les différences culturelles dans le fonctionnement psychologique de l'enfant sont très développés. De fait, ce qui ressortit, pour les anthropologues français, à de la psychologie interculturelle, peut être enseigné, aux États-Unis, par des anthropologues socioculturels. Les frontières disciplinaires et les domaines de recherche tracés, voire découpés par l'anthropologie française ne sont donc pas toujours les mêmes que ceux

de nos collègues américains³. Pour conclure, l'anthropologie de l'enfance ne constitue pas, aux USA, un champ ou un sous-champ en soi, comme le sont les intitulés suivants : « african studies », « gender », « medical anthropology », « cross-cultural studies », « visual anthropology », etc.

En France, l'anthropologie de l'enfance a longtemps été considérée comme un sujet mineur (Lallemand, Le Moal, 1981). Le premier, sans doute, à s'y intéresser, si l'on excepte Marcel Mauss qui lui consacra quelques pages, est Marcel Griaule dans *Jeux Dogons* (1938). Mais il s'agit davantage, pour lui, de comprendre certains cultes, que de s'intéresser aux enfants eux-mêmes.

En France, dès les années 1970, Nicole Belmont analyse les représentations associées aux naissances particulières (1971), jetant les bases d'une anthropologie de la naissance (1989) alors que Françoise Loux étudie le lien existant, dans les conduites traditionnelles françaises, entre corps et petite enfance (1978, 1981). En Afrique de l'Ouest, les études consacrées à l'enfance ne débutent réellement qu'avec les approches interdisciplinaires menées par Henri Collomb (1974), et E. et M.C. Ortigues (1973), et surtout les travaux pionniers et fondateurs de J. Rabain en collaboration avec A. Zempléni (1965). En associant l'examen des représentations symboliques concernant l'enfant dit *nit ku bon* en wolof (mauvaise personne) et des études de cas, les auteurs ont montré comment un ensemble culturel cohérent encode des troubles d'expression et d'origine très diverses. Ces premières approches, d'inspiration ethnopsychiatrique pour certaines, seront suivies de nombreuses recherches anthropologiques menées par Suzanne Lallemand (1976a, 1976b, 1977), Esther Goody (1982), Jacqueline Rabain (1979, 1988), Marguerite Dupire (1982), Pierre Erny (1988, 1990, 1991), Doris Bonnet (1981a, 1981b, 1988, 1994, 1996) et Danielle Jonckers, (1986, 1994). Divers aspects de l'enfance sont abordés : lien à l'ancestralité (Lallemand, 1976a ; Dupire, 1982 ; Bonnet, 1981a), circulation des enfants (Lallemand, 1976b, 1992, 1993, 1994 ; Goody, 1982 ; Jonckers, 1997), soins à la naissance ou pratiques de maternage (Lallemand, 1981, 1989 ; Bonnet, 2000, 2002 ; Razy, 2007), processus de socialisation et champ des interactions adulte-enfant (Rabain, 1979, 1994a, 1994b, 1995, 1998a, 1998b), conduites éducatives (Erny, 1988), représentations de la procréation et interprétations de la maladie de l'enfant (Bonnet, 1988, 1995, 1999 ; Jonckers,

3. Cela correspond sans doute aussi à l'appréhension de la relation entre le biologique et le social. Par exemple, dans de nombreuses universités américaines, l'anthropologie médicale est intégrée à l'anthropologie biologique. Il faudrait développer cette investigation dans le champ de l'anthropologie cognitive. Cette situation permet, par ailleurs, de faire valoir qu'un champ est institutionnalisé lorsqu'il est enseigné à l'université.

2001, Pourchez, 1999, 2000, 2002a, 2002b), cultes propres aux enfants (Jonckers, 1988, 1991 ; Pourchez, 2001b) et lien entre usages familiaux et santé (Bonnet, 1996 ; Desclaux, 2002 ; Pourchez, 2001a). Ces travaux en ont inspiré d'autres, plus récents, dont le nombre très important empêche de les citer de manière exhaustive ⁴.

Outre les travaux africanistes, majoritaires, diverses études sont conduites Outre Atlantique par Bernard Saladin d'Anglure (1980, 1988) sur la circulation des enfants inuits, par Francine Saillant et Michel O'Neill (1987) sur l'évolution des conduites associées à la naissance au Québec ou, pour l'Amérique du Sud, par Patrick Menget sur les conduites rituelles associées à la paternité (1979) ou encore Françoise Lestage (1992) sur la naissance et la petite enfance dans les Andes péruviennes. En Asie et en Asie du sud-est, malgré l'intérêt initial de Margaret Mead pour cette partie du monde et outre quelques études anciennes consacrées à l'adoption (Djamour, 1952) ou certains passages sur l'enfance dans diverses monographies (Condominas, 1965, Barraud, 1979), les travaux sur l'enfance sont marqués par les travaux de Josiane Massard (1983, 1988) sur la circulation des enfants en Malaisie, par divers travaux plus récents comme ceux de Françoise Lauwaert (1991) sur l'adoption en Chine, consacrés à l'analyse des représentations de la procréation en Chine (1994) ou ceux compris dans l'excellent ouvrage *Enfance et sociétés d'Asie du Sud-Est* dirigé par Jeannine Koubi et Josiane Massard-Vincent (1994). Les études sur l'enfance s'enrichissent également des travaux menés sur l'adoption en Océanie par Vern Carroll (1970), Yvan Brady (1976) ou Isabelle Leblic (2004). Enfin, diverses recherches sont menées dans la zone ouest de l'océan indien, travaux sur la circulation des enfants aux Comores de Sophie Blanchy et Masséande Chami-Allaoui (2004), études de Laurence Pourchez (2001, 2002, 2004) sur la naissance, la petite enfance et la circulation des enfants à l'île de La Réunion.

La majorité des travaux relèvent d'une anthropologie interprétative (Erny, Dupire pour l'Afrique, Saladin d'Anglure pour le Canada, Lestage pour l'Amérique du sud, Massard pour l'Asie), et divers champs de la discipline sont abordés : anthropologie du corps et de la maladie (Bonnet, Loux, Saillant et O'Neill, Pourchez), anthropologie symbolique (Belmont, Menget), anthropologie de la famille et de la parenté (Goody, Lallemant, Lauwaert, Toren). D'autres travaux ont davantage de proximité avec la linguistique. Ainsi, aux États-Unis, des anthropologues comme Elinor Ochs (1988) ou Bambi Schieffelin (1990) ont consacré certaines

4. Consulter également la présentation de l'ouvrage de J. Koubi et J. Massard-Vincent (1994) qui propose un très bon état des lieux sur l'anthropologie de l'enfance.

de leurs recherches au rôle des interactions langagières dans le processus de socialisation de l'enfant. Ces derniers travaux s'inscrivent, en partie, dans le type d'investigation scientifique menée par Jacqueline Rabain dans les années 1990-2000, lorsqu'elle compare l'acquisition du langage et de ses usages sociaux entre enfants européens et ceux d'autres communautés (2000, 2001, 2003). Ses travaux révèlent des similitudes mais également des orientations différentes et des variations de pratiques relevant de traditions culturelles, notamment pour agir, connaître et ressentir dans le cadre d'activités socialement reconnues et organisées.

L'APPORT DES TRAVAUX DE SUZANNE LALLEMAND

L'apport de Suzanne Lallemand, en France, est fondamental : se positionnant lors de ses premières publications, dans un courant de recherches dominé par l'influence ethnopsychiatrique (1976a, 1979), elle s'en détache rapidement pour étudier, de manière plus globale, la place de l'enfant au sein de la famille (1977). Elle décrit de manière minutieuse et analyse les conditions de la naissance et les pratiques de maternage présentes chez les Mossi du Burkina Faso et les Kotokoli du Togo (1981, 1989), examine le lien présent entre les usages relevés et les représentations du corps (1980, 1999). Alors, rapprochant les études sur l'enfance de l'anthropologie de la famille et de la parenté, elle étudie la circulation des enfants (1976b, 1977, 1993, 2004), le lien présent entre circulation des enfants et mariage (1992, 1994) et en envisage les conséquences sous l'angle de l'anthropologie économique (1993). Dans la perspective théorique des travaux de Claude Lévi-Strauss (1947), Suzanne Lallemand montre que, dans certaines sociétés d'Afrique de l'ouest, et dans le schéma d'échange des femmes au sein duquel l'échange matrimonial occupe une place prépondérante, l'adoption peut suppléer à l'absence de mariage.

Par leur positionnement au sein de divers champs de l'anthropologie, les travaux de Suzanne Lallemand, à qui cet ouvrage est dédié, donnent toute sa légitimité à l'anthropologie de l'enfance comme champ à part entière de l'anthropologie sociale. En effet, montrant les divers aspects et l'importance fondamentale de la connaissance de cette partie du cycle de vie pour la compréhension des sociétés, elle a défini un certain champ de l'anthropologie (1997).

IMAGE ET CONSTRUCTION DU REGARD ANTHROPOLOGIQUE SUR L'ENFANCE

Le recours à l'image en complément de publications scientifiques n'est pas une nouveauté en soi, mais notre démarche est novatrice en raison du peu de publications équivalentes en ce qui concerne les DVD et, comme nous le précisons au début de cette introduction, l'image et son analyse ont, depuis 1997, fait partie intégrante des travaux des chercheurs ayant participé à cet ouvrage. Ici, il s'agit moins de parler de l'image ou sur l'image que d'affirmer la place pleine et entière de l'anthropologie visuelle au sein d'une anthropologie de terrain.

Depuis longtemps déjà, les historiens ont pris conscience de l'importance de l'image dans l'étude de l'enfance, Marie-France Morel rappelant que cet intérêt commence au XIV^e siècle avec Pétrarque (1997, p. 30). En anthropologie, la prise de conscience du rôle possible de l'image dans la construction du regard porté sur l'autre est intervenue dès les débuts de la discipline : le premier film ethnographique fut réalisé par Félix-Louis Regnault en 1895 dans le cadre de l'exposition ethnographique de l'Afrique occidentale qui se tenait à Paris. Félix-Louis Regnault exploita, quelque temps après, les données filmiques obtenues et publia un article auquel il ajouta des croquis réalisés d'après le film. Il faudra néanmoins attendre Margaret Mead et Gregory Bateson pour que l'apport du cinéma ethnographique soit intégré à la recherche anthropologique, et notamment à l'étude de l'enfance. Alors qu'en 1936-38, Mead et Bateson introduisent le film ethnographique dans les enseignements de l'anthropologie, le considérant comme faisant partie de la recherche et du processus d'écriture qui lui succède, ils insistent également sur les possibilités d'analyses et de comparaisons offertes par l'image. En effet, M. Mead et G. Bateson mettent en valeur l'importance qu'il y a à filmer des actes de la vie quotidienne pour comprendre la manière dont s'opère la socialisation des enfants. Un extrait d'article résume leur démarche : « Nous avons essayé d'utiliser les caméras et les appareils de photos pour obtenir l'enregistrement du comportement balinais et c'est très différent de la préparation d'un documentaire "filmé" ou de photographies. Nous nous sommes efforcés de saisir ce qui se passait normalement et spontanément plutôt que de décider suivant les normes établies, et d'obtenir ensuite que les Balinais correspondent à ces comportements dans le contexte approprié » (Bateson et Mead, 1942, p. 59).

Des années 1950 à la fin des années 1970, d'autres chercheurs, qu'ils soient américains ou français, ont eu recours au cinéma pour filmer des cérémonies, mais plutôt dans un but de conservation du patrimoine cul-

turel, voire d'implication des personnes filmées dans le processus de tournage et de production des films. C'est par exemple le cas de Guy Le Moal, avec « Masques de feuilles », de Véronique Arnaud avec « Botel Tobago, l'île des hommes » ou de Worth et Adair avec le projet Navajo. Depuis les années 1980, la démarche comparative de Mead et Bateson, complétée d'un volet analytique, a été pratiquée sur des séquences de la vie quotidienne telles que des toilettes, des rites ou des conduites propres à l'enfance par Alain Epelboin au CNRS.

Cette complémentarité texte/image, quasi irréalisable il y a trente ou quarante ans pour des questions de coûts, est à présent, avec l'évolution extrêmement rapide de la technologie, à la portée de chaque ethnologue de terrain. Jean Rouch l'avait du reste pressenti quand il écrivait en 1979 : « pour la première fois peut-être, dans l'histoire d'une science, les outils se perfectionnent en moins de temps qu'il n'en faut aux utilisateurs pour apprendre à s'en servir. [...] Bientôt, les techniques nouvelles permettront d'aller plus loin encore : la caméra Super 8 ou la vidéo tenue à la main comme un micro nous permettront d'avoir un œil au bout des doigts » (1979, p. 9).

DÉMARCHE SCIENTIFIQUE, DÉMARCHE CINÉMATOGRAPHIQUE, MISE EN RÉSEAU

Comparant la démarche du cinéaste et celle de l'anthropologue, Jean Rouch considère que les deux disciplines comportent, chacune d'entre elles, trois moments essentiels. En anthropologie, il s'agit de « chercher, comprendre, réagir » et au cinéma de « voir, regarder, être vu ». Pour Jean Rouch, cette comparaison entre l'écrit et le filmé est fondamentale et est l'objet d'une polémique toujours présente dans les milieux anthropologiques, le film étant soit considéré comme simplement illustratif (position adoptée par Marcel Griaule en 1948 et toujours d'actualité pour de nombreux chercheurs), soit considérée comme partie intégrante du processus de la recherche et liée au développement des médias et des nouvelles technologies. Cette dernière position est soutenue par des chercheurs cinéastes comme Jacques Lombard, Eliane de La Tour ou Jean Paul Colleyn et Catherine de Clippel (1992) qui écrivent : « Les images des anthropologues – au sens de représentations comme au sens concret – doivent tenter d'émerger du flot tumultueux et inflationniste formé de toutes les images socialement produites. C'est donc en entrant dans les circuits de l'information et de la communication et non en se retranchant dans le mépris que l'anthropologie prend à présent son véritable sens ».

Ainsi, choisissant de joindre l'image au texte, de rendre possible une lecture comparative de nos données, notre intention est de permettre une analyse à la fois plus fine mais aussi plus transversale des pratiques corporelles et rituelles conduites dans différentes sociétés, lors de la première partie du cycle de vie. C'est également, pour les auteurs de cet ouvrage, et par un procédé relevant de l'anamorphose, ou mise en miroir, l'occasion de s'interroger sur le rôle que peuvent avoir les nouvelles technologies dans la construction du regard anthropologique sur l'enfance, de façon à ce que l'image soit « à la fois outil et objet de la recherche » (Michèle Fiéroux et Jacques Lombard, 1993, p. 16). C'est donc un champ nouveau qui s'ouvre à l'anthropologie. L'image crée de nouvelles formes d'écritures et devient un nouvel objet de recherche.

Dans notre projet, la structure du DVD, la présentation des films sous la forme de chapitres, respectent l'organisation de l'ouvrage. Les divers documents donnés à voir sont susceptibles, soit de développer un sujet traité dans l'article, soit de mettre en évidence certains aspects des soins ou des rituels que le texte ne peut rendre. Dans tous les cas, les films permettent une analyse visuelle des données présentées ainsi qu'un comparatif direct entre les différentes sociétés. Ce comparatif est susceptible d'être opéré selon la proximité des thèmes abordés dans les différents films : la manière dont le corps de l'enfant peut-être contraint, les toilettes d'enfants dans différentes sociétés, les rites de passage, les jeux (mais s'agit-il bien de jeux ?) ou les cultes spécifiques aux enfants ou encore le culte rendu aux enfants morts.

SOINS ET RITES

La problématique du lien entre le soin et le rite, entre la vie ordinaire et la vie extraordinaire, entre la vie privée et la vie publique conduit nécessairement à un type de va-et-vient puisque l'enfant en bas âge est, dans la plupart des sociétés étudiées par les ethnologues, et jusqu'à récemment, une personne confiée aux soins quasi exclusifs des femmes, elles-mêmes longtemps confinées à la sphère du domestique. Quant aux rituels de socialisation de l'enfant, ils sont tantôt privés (rites de naissance), tantôt semi-publics (dation du nom), tantôt publics (baptême), et en cas de décès d'enfants en très bas âge, l'enterrement s'effectue dans la majeure partie des cas dans le milieu familial.

Les concepts de soins et de rites présentent donc tous deux, dans le contexte de la petite enfance, des ambiguïtés de sens qu'il convient de lever et aussi peut-être d'exploiter. Le soin pourrait se définir, en anthropologie sociale, comme l'unité minimale de contact ou d'interaction,

orientée vers un but hygiénique, thérapeutique ou affectif entre un adulte et un jeune individu. L'anthropologue Marcel Mauss fait figurer le soin dans les techniques corporelles, qu'il décrit comme « les façons traditionnelles dont les hommes, société par société, savent se servir de leur corps » (Mauss, 1980, p. 365). Ce soin se perçoit comme ponctuel quoiqu'il puisse aussi être considéré comme durable et mal limité dans le temps. Par le biais d'une gestuelle signifiante élémentaire, si ordinaire soit-elle, on peut y repérer, néanmoins, des différences.

Quant au rite, il présente un caractère répétitif même si les rites de passage sont, pour ceux qui les accomplissent, des moments d'une grande singularité. Quoi qu'il en soit, le déroulement du rite s'effectue selon un ordonnancement réputé peu modifiable, malgré des capacités d'évolution dans le temps. On lui attribue, en anthropologie comme en psychanalyse, une efficacité particulière : réussi, le rite apaise l'angoisse et procure une confiance dans la réalisation du désir ; mal exécuté, il est réputé occasionner des maux supplémentaires, voire des troubles sociaux. Certains rites, comme les rites de passage, sont censés octroyer un nouveau statut social et les qualités nécessaires (courage, ténacité, patience) à son accession. Enfin, si le rite exige une mise entre parenthèses du déroulement ordinaire de l'existence, des sociologues, comme Goffman tendent à intégrer cette discontinuité dans une mise en acte théâtralisée de codes sociaux, appliqués à des situations ordinaires, voire à des interactions mineures (Goffman, 1974).

Une part des incertitudes et des aspects contradictoires de ces définitions vient des usages distincts de ces concepts selon les disciplines. L'étude des contours de ces concepts-clés, qui incite parfois au remaniement des définitions, s'est donc faite ici à partir d'études menées sur la petite enfance. Certains soins, par leur rapport à l'espace corporel, social ou religieux impliquent une démarche symbolisante et posent, à ce titre, la question de la limite entre le soin et le rite : laver un enfant mort-né pour le préparer à l'ensevelissement est-il un acte qui relève encore du soin ou bien du rite ? Purger et abreuver à l'excès un nouveau-né ne témoignent-ils pas d'un besoin de purification intra-corporelle qui associe le rite et le soin ou qui justifie le rite par le soin ? La manipulation des corps des enfants, dès la naissance, qu'il s'agisse de leur toilette, de leur alimentation ou de la manière dont la société désire façonner leur morphologie, notamment par la contention, peut révéler différents modèles de représentation du développement de l'enfant selon l'appartenance sociale des familles. Leur analyse, sous la forme d'une « grammaire gestuelle », renforce l'idée d'une interprétation du rite dans les actes de la vie ordinaire. Prenons un autre exemple. L'observation du comportement quelquefois distant des

mères envers leur enfant durant la toilette a engagé des réflexions sur la dimension rituelle de la toilette ou sur le mode d'expression des sentiments à l'égard du petit d'homme selon les cultures et selon les conditions sociales d'existence. Cette réflexion nous a conduit à re-examiner, voire à critiquer le concept même d'enfance, tel qu'il avait été défini par Philippe Ariès. En effet, les médiévistes ont démontré depuis plusieurs années que l'enfant au Moyen Âge était un être entouré d'affection et que parents et éducateurs avaient un profond souci de l'éducation qui se retrouve particulièrement dans les gestes de la puériculture telle qu'elle apparaît dans l'iconographie ou au travers des témoignages laissés sur les lieux de sépultures d'enfants (Lett, 1997 ; Alexandre-Bidon, 1997). Aujourd'hui, il importe moins aux historiens de savoir à quel moment est né notre sentiment moderne de l'enfance que de connaître la nature de ceux qui ont existé aux différentes époques de l'histoire. Pour l'anthropologue, cet examen critique permet d'explorer cette notion d'enfance selon les groupes sociaux étudiés, là, par exemple, où un individu est qualifié d'enfant tant qu'il n'est pas devenu, lui-même, une mère ou un père. La notion d'enfance est alors assimilée à un stade de l'existence associé à la reproduction du genre humain. De nouvelles recherches conduites tant sur la famille africaine urbaine contemporaine que dans d'autres aires géographiques permettront d'étudier l'évolution de cette notion.

LES FAÇONNAGES DU CORPS

Dans cet ouvrage, l'analyse du soin comprend les actes liés au façonnage du corps, notamment l'emballotement et la toilette de l'enfant (incluant généralement des massages). Ces techniques corporelles font valoir une représentation du nourrisson et de l'enfant en bas âge étroitement associée à sa néoténie, à l'idée d'une humanisation inachevée. La forte mortalité infantile de ces populations a certainement influencé la perception du caractère aléatoire de sa présence sur terre. L'historienne Marie-France Morel nous rappelle que dès l'Antiquité et jusqu'au XX^e siècle, tous les nourrissons étaient emballotés pendant leurs premiers mois par des mères hantées par la vision des corps déformés des enfants atteints de rachitisme. Il s'agissait aussi de tirer l'enfant vers l'humanité en l'arrachant de la position fœtale et du « quatre pattes ». Les travaux de Marie-France Morel s'appuient essentiellement sur l'iconographie sacrée des siècles passés afin de nous expliquer tant la manière dont le tout-petit était emballoté que les objectifs qui présidaient à ce traitement. Les variations présentes au cours des siècles reflètent, quant à elles, l'évolution de la société, les contraintes propres à chaque contexte social et susceptibles de justifier le

traitement du corps de l'enfant. Ainsi, alors qu'à la fin du XVIII^e siècle l'enfant des couches sociales favorisées est à l'abri, protégé par sa mère ou par sa nourrice, qu'il n'y a plus de nécessité de le transporter, les culottes à l'anglaise, qui laissent une grande capacité de mouvement, font leur apparition. Dans les zones rurales, au contraire, jusqu'au début du siècle, l'objectif prioritaire reste la survie et la protection de l'enfant, objectifs qui justifient diverses pratiques telles que celle du bébé au clou. En somme, chacune des conduites observables s'inscrit dans un ensemble socioculturel, économique et sanitaire complexe qui justifie son emploi. Ne présenter qu'un trait culturel isolé sans le recontextualiser, « c'est risquer de faire balancer ces pratiques dans l'absurde et de fermer au lecteur toute possibilité de compréhension d'une complexité cohérente, dans le domaine matériel comme dans celui des représentations religieuses. C'est tronquer la dynamique intellectuelle et créatrice d'une société qui inscrit chacun de ces éléments dans une totalité culturelle ; c'est risquer de fausser le sens de ces éléments qui ne se justifient que par référence à cet ensemble qui lui imprime sa rationalité » (Lallemand, 1998, p. 9). Ce chapitre historique, dans un ensemble anthropologique, engage le lecteur à une mise en perspective et à une réflexion sur les influences diffusionnistes des pays occidentaux à travers les temps de la colonisation ou, dans d'autres cas au contraire, à des invariants dans certaines pratiques de puériculture. Par exemple, la description de la pratique de l'embaillotement dans le chapitre de Charles-Edouard de Suremain et dans le film de Nicolas Montibert, *Au fil de la faja. Enrouler et dérouler la vie en Bolivie*, tourné en 2004 dans la région andine, révèle que celle-ci s'est développée indépendamment de l'influence européenne. Charles-Edouard de Suremain nous explique qu'elle est représentée sur divers supports préhispaniques péruviens et boliviens, comme le tissu ou la poterie, et a été aussi remarquée par des observateurs des XVI^e et XVII^e siècles. Là encore, la pratique vise à fortifier les enfants et à éviter certaines maladies infantiles. Mais de nos jours, ces pratiques sont remises en question par les jeunes générations. Faut-il, ou non, continuer d'embailloter ? Un groupe de femmes, filmé par Nicolas Montibert dans un centre d'alphabétisation, pose les problèmes liés à l'embaillotement et propose divers points de vue : faut-il conserver les conduites traditionnelles ou au contraire, les abandonner ? À l'île de La Réunion, Laurence Pourchez décrit combien le façonnage du visage et du crâne de l'enfant revêt une grande importance pour la « finition » de l'enfant après sa naissance. Ces conduites, similaires à celles qui existaient en Europe à la fin du siècle dernier et qu'a décrites l'historien Jacques Gélis (1976), sont toujours extrêmement fréquentes et présentes quelle que soit l'origine supposée des mères. Outre la revendication identitaire qui leur est

attachée, leur originalité réside sans doute dans la manière dont elles s'adaptent à la modernité, transformant des usages initialement relativement violents, à but esthétique, en un temps de proximité entre la mère et l'enfant. Suzanne Lallemand dans le film intitulé *Soins au bébé dans la région batak toba à Sumatra* dévoile un aspect inattendu de la puériculture. Celui-ci se concrétise au travers de l'influence exercée par les puissances coloniales sur les conduites familiales des populations anciennement dominées. Ainsi, une séquence de toilette et d'habillage filmé chez les Batak⁵ de Sumatra, île qui fut sous domination hollandaise jusqu'aux années 1960, révèle des pratiques de puériculture et d'embaillotement qui correspondent, en Hollande, à la période des années 1930 à 1950. Claudie Haxaire, quant à elle, fait valoir la nécessité, chez les Gouro de Côte d'Ivoire, de « faire grossir » l'enfant, par des manipulations corporelles et par l'ingestion de décoctions de plantes. Par la toilette quotidienne, les mères réitèrent, nous explique l'auteur, un rite d'accouchement qui vise à séparer l'enfant du monde des ancêtres et à l'agréger aux membres du lignage. Dans de nombreuses toilettes quotidiennes, des gestes apparemment prosaïques, expriment cette volonté d'humaniser l'enfant et de mettre fin à sa néoténie. Ce désir de finition se manifeste par divers actes visant l'extérieur de l'enfant, mais aussi l'intérieur de son corps. Cet aspect lié à l'achèvement de l'enfant est particulièrement visible dans la « Toilette Mossi » filmée par Doris Bonnet, document qui présente les conduites visant à l'ingestion par l'enfant, d'une décoction de plantes. Cette préparation est administrée par divers orifices, bouche et anus afin de fortifier l'enfant et en même temps de le purger des impuretés utérines de sa mère. Concernant les enfants manjak, il s'agit, pour Maria Teixeira, de « parachever l'humanité ». En effet, la toilette des enfants manjak (Guinée-Bissau, Sénégal) suivie d'un massage et réalisée par des guérisseuses aux pouvoirs de divination, permet d'opérer une disjonction entre le monde visible et le monde invisible. À Madagascar, Sophie Blanchy révèle que le soin quotidien comporte des éléments comparables à un rituel spécifique qui permet à l'enfant, et même à sa mère, d'incorporer l'identité lignagère du père. Ce rituel, exécuté de 3 mois à 3 ans environ, souligne le rôle des responsables de l'enfant, porteurs du discours d'autorité attribué aux ancêtres et est

5. Les termes ethniques utilisés par les auteurs sont ceux qui relèvent d'une auto-désignation par les acteurs des faits observés et filmés, domiciliés dans la plupart des cas dans des zones rurales. Même si les auteurs de cet ouvrage adhèrent aux études anthropologiques contemporaines relatives à la notion d'ethnie, à savoir celles qui défendent l'idée qu'elles sont des constructions factuelles héritées de l'histoire, notamment coloniale, il convient au lecteur d'en mesurer la relativité ethniciante, et d'intégrer davantage ces termes au caractère multi-identitaire du monde contemporain. Il ne s'agit donc, ici, ni d'une défense de la culture des ethnies, ni d'un éloge de la tradition, certains rites étant du reste des ré-inventions identitaires ou même politiques de la tradition.

représentatif, comme le dévoile le film *Le Tambavy des bébés à Madagascar*, d'un rapport spécifique à la nature, de son lien avec les vivants et les morts. Tous ces exemples font valoir l'impératif du « contrôle social » exprimé par de nombreux gestes de puériculture, difficilement dissociables de petits rites de la vie domestique et de croyances religieuses. La fragilité du petit enfant et son caractère sacré, le font souvent apparaître comme un intermédiaire direct, un messager entre l'au-delà dont il provient et ce monde auquel il accède. Les préventions rituelles, l'imposition du nom contribuent à la protection du nouveau-né et à son inscription dans le monde. Claudie Haxaire évoque les enfants Gouro de Côte d'Ivoire, transfuges des ancêtres ne devenant pleinement humains que vers 2 ans. Sophie Blanchy décrit les bains rituels des enfants malgaches qui entrent ainsi en contact avec leurs ancêtres paternels. Annie Dupuis explique que, chez les Nzebi du Gabon, les enfants nés jumeaux sont considérés comme des génies, puissants et dangereux, qui ont choisi de venir chez les humains. De l'engendrement et de la conception à l'accouchement puis aux premières années, les enfants entretiennent donc des rapports spécifiques avec des puissances supra-humaines. Le maintien de ces croyances et pratiques populaires dans des régions médicalisées témoigne qu'à travers les pratiques de puériculture s'exprime la volonté des familles de maintenir un contrôle du développement de l'enfant indépendamment ou quelquefois en opposition avec les normes médicales modernes. En France, le maillot disparaît, d'après Marie-France Morel, dans la deuxième moitié du XX^e siècle sous l'effet de l'amélioration du confort des intérieurs, et de la médicalisation de la petite enfance qui a progressivement imposé de nouvelles règles d'hygiène et de prévention. On constate, par contre, qu'à La Réunion, cette médicalisation n'a pas totalement éliminé le recours à cette pratique et que dans les Andes, elle est toujours d'une grande importance sociale et symbolique dans le déroulement des premiers mois de la vie, et même bien au-delà, permettant aux parents, là aussi, de contrôler le développement de l'enfant.

Notre but a donc été de montrer que le soin constitue à la fois une technique, un rituel (ou un ersatz de rituel) ainsi qu'un révélateur de l'identité et du statut social de l'enfant et de sa famille.

L'ENFANT, ACTEUR DE RITUEL

L'enfance donne lieu à des actes rituels, indispensables non seulement à la survie et au développement des petits humains, mais aussi à leur socialisation et à la construction ou à la transformation de leur identité. L'enfant peut tour à tour y être un sujet passif ou actif : il participe aux activités

rituelles des adultes – notamment lors des funérailles et des sacrifices aux ancêtres – mais il peut être lui-même acteur de rituels et entretenir des rapports particuliers avec les puissances supra-humaines. Par exemple, certaines populations, comme l'atteste le chapitre de Danielle Jonckers, admettent des révélations émanant de jeunes individus et reprennent à leur compte apparitions et divinités révélées par les enfants, ainsi que les autels qu'ils ont confectionnés. Dans cette perspective, l'enfant peut être envisagé comme un élément agissant, voire tel un acteur du culte. Ces investigations débouchent sur des questionnements sur les interactions et la transmission des savoirs entre enfants ou d'enfants à adultes. Certes, la participation des enfants aux activités culturelles participe à leur socialisation et contribue au maintien de l'ordre, mais elle concourt aussi à la transmission des valeurs et des normes. Dès que les enfants deviennent acteurs de rituels, voire dépositaires d'un culte ou qu'ils entrent dans la sphère du religieux, le mode d'organisation sociale de ces sociétés confère autorité à l'âge. À chaque stade de la socialisation de l'enfant, il s'agit donc d'identifier les circonstances particulières qui exercent une influence sur son développement, selon son contexte de vie, bien évidemment.

Les habitudes de puériculture, les pratiques de socialisation ou les modèles de développement témoignent d'une adaptation humaine à des conditions écologiques ou socio-économiques différentes selon les sociétés. Sur ces bases matérielles s'inscrit la nécessité, intrinsèque aux sociétés humaines, de créer du sens. Ces adaptations différentes se reflètent dans une orientation spécifique des systèmes de valeurs qui s'incorporent dans les pratiques éducatives. Ces réponses particulières sont à mettre en rapport avec la manière dont les sociétés se représentent ou « symbolisent » les formes conventionnelles des acquisitions nécessaires à la vie d'adulte (par exemple savoir marcher, savoir communiquer selon le statut de son interlocuteur, savoir offrir de la nourriture, garder en mémoire une information, se représenter l'espace, etc.). Certains de ces aspects s'observent dans ce que l'ethnologie a qualifié de « rites de passage », ceux-ci marquant, dès la prime enfance, les relations sociales de genre et conduisant à des apprentissages qui, progressivement, vont permettre à l'enfant de se développer selon les normes de sa société. Ainsi, chez les Indiens Cris de la Baie James, dans le Québec subarctique, Marie Roué a étudié le rituel des « premiers pas » de l'enfant hors de l'espace domestique. Ce rituel, dont différents aspects sont développés dans le film *Premiers pas dans le monde* inscrit en premier lieu l'enfant au sein du lignage. Par le don de menus objets de la vie quotidienne aux aînés du village, grands-parents ou arrière-grands-parents, l'enfant se place dans la continuité des générations, affirme son entrée dans la communauté ainsi que son rôle à venir

(de chasseur pour les petits garçons, de gardienne du foyer pour les petites filles). On voit, là aussi, que le rituel s'avère, quelquefois de manière insolite, articulé aux phénomènes d'apprentissage, et même au politique. En effet, dans le cas des Cris canadiens, le rituel est devenu aujourd'hui l'expression d'un mouvement politique de lutte contre la christianisation et l'occidentalisation. Il est assimilé à ce qui est considéré comme « authentiquement » cri, même si les pasteurs cherchent à l'intégrer au baptême protestant. Un rite comme une technique de puériculture dite traditionnelle peut donc être, dans certains cas, assimilé à une revendication identitaire patrimoniale face à ce qui est perçu comme une imposition d'autres systèmes de valeurs religieux, médicaux ou politiques.

S'il ne s'agit pas de rites de passage, les rites de prévention aux fléaux ou à diverses maladies vivent, eux aussi, les effets de la modernité. Jusqu'aux années 1980-1985, les Yami de Botel Tobago, auprès desquels Véronique Arnaud mène des recherches depuis le début des années 1970, centraient toute leur existence sur la pêche collective d'exocets, appelés « poissons volants ». Cette activité réglait la vie tout au long de l'année. « *La souillure des poissons volants s'envole au-delà des mers !* » développe particulièrement ce dernier aspect en mettant l'accent sur le lien qui existait entre pêche et intégration de l'enfant dans la société. Aujourd'hui, les jeunes, de plus en plus concernés par le marché du travail, se servent d'instruments de pêche plus performants qui leur ont permis de réduire de moitié le temps de pêche des poissons migrateurs. Des interdits observés autrefois durant la saison de pêche, comme certaines pratiques de pêche ou la construction de bâtiments, ont pu être levés grâce à des sacrifices de porcs. Néanmoins, les anciens voient dans l'épidémie de choléra de 1984, comme dans l'incidence croissante de troubles mentaux, de l'alcoolisme et de la criminalité, une sanction des puissances surnaturelles. La maladie des jeunes enfants, dans ce contexte, est considérée comme provenant d'une influence néfaste de l'environnement maritime et social ; et elle incite à rééquilibrer les forces en présence par une attitude rituelle préventive. Grâce à tout un réseau de restrictions en relation avec les poissons de pêche, les Yami vont chercher, de diverses façons, à influencer positivement leurs interactions avec l'univers qui les entoure afin que les divinités interviennent pour maintenir l'ordre social.

D'autres chapitres et films montrent le degré d'implication des enfants, soit dans le culte, soit dans la sphère du simple jeu ou de l'apprentissage. Danielle Jonckers, dès les années 1970, s'est intéressée à un culte de possession organisé par des enfants *minyanka bamana* du Mali qu'elle a filmé en 1985. Les enfants pratiquent des offrandes, de la divination, des danses, des chants, et même des sacrifices sanglants. Certes,

l'enfant possédé suscite quelques doutes chez l'observateur du film, mais on comprend aussi qu'il ne se situe plus dans la sphère ludique. Et les adultes le saluent avec le respect dû au possédé qui incarne une puissance supra-humaine. Aujourd'hui, la majorité des enfants sont musulmans. Leurs parents adhèrent à divers courants du soufisme, mais les cultes *bamana* persistent. De plus, le *Nya* des enfants, pensé comme antérieur à celui des cultes de possession des adultes, a statut d'aîné. Certains pères musulmans ou même chrétiens proposent cependant à leurs fils d'entrer au *Nya* des enfants afin que les valeurs éducatives du culte bamana, notamment le respect du père, continuent à se transmettre. Les enfants scolarisés, bamana ou musulmans, fréquentent le plus souvent les médersas ou les écoles des missions catholiques ou protestantes, car elles sont estimées pour la qualité de l'enseignement par rapport aux écoles publiques. La scolarisation dans des écoles confessionnelles ne débouche pas pour autant systématiquement sur des conversions.

Si les Bamana du Mali sont créateurs de rituels pour se protéger des sorciers, les Anyi de Côte d'Ivoire sont à la frontière du jeu et du rituel. Comme tous les enfants du monde, les jeunes ivoiriens inventent des jeux qui parodient leur système social et même religieux. Ainsi, comme d'autres joueraient au docteur ou à la mariée, les jeunes anyi « jouent au culte ». Ainsi, Véronique Duchesne décrit ces enfants ivoiriens qui imitent un rite de possession anyi. Dans le film *Jeu d'enfants ou rituel de possession ?* le jeu devient, par instants, un apprentissage à des pratiques religieuses, voire une variante d'un rituel adulte. Ces deux exemples font valoir l'appropriation et les modalités d'acquisition des savoir-faire dans les interactions entre enfants dans la sphère du religieux. Au cours de ces rituels ou de ces jeux, les enfants se distribuent des rôles et créent, de leur propre initiative, un espace social autonome par rapport aux adultes. Ils s'engagent dans une activité partagée et enseignent à leurs pairs ou aux plus jeunes ce qu'ils ont déjà maîtrisé.

L'une des particularités du rite comme du soin est l'imbrication des rôles des intervenants et leur complémentarité attendue. Dans la première partie de l'ouvrage, les intervenants d'une thérapie ou d'une étape de la vie socio-religieuse sont généralement des adultes et le geste s'assortit souvent de la passivité des enfants, même s'il importe de spécifier la nature de cette passivité, d'en apprécier les limites, comme d'examiner les conditions de la contrainte des intéressés. Dans la deuxième partie de l'ouvrage, les jeunes acteurs, certes souvent plus âgés, participent à leur propre développement, voire l'orientent. En effet, du pôle passif d'objet, l'enfant, dans certaines situations, peut accéder à celui de sujet dont l'action est requise et orientée, voir quelquefois à celui de créateur d'une manifesta-

tion rituelle proprement originale, susceptible d'être reconnue, voire reconduite par les adultes, comme dans le cas ivoirien. Cette situation s'observe également chez les Wolof du Sénégal, étudiés par Jacqueline Rabain-Jamin. Là aussi, il s'agit d'une activité ludique, une saynète de mariage, mimée, chantée et dansée par des fillettes wolof appartenant à trois classes d'âge (18 mois-2 ans, 3-6 ans, et 8-12 ans). Le mime du rituel du mariage, filmé et restitué dans *De la saynète au rite : mise en scène d'un rite de mariage par les enfants (wolofs du Sénégal)*, constitue un moment privilégié de transmission des signifiants culturels majeurs. Tout en manifestant une intégration dans la communauté villageoise, requise et orientée par les adultes, les fillettes créent, de leur propre initiative, par la reprise des chants du mariage et par le jeu symbolique de passage du voile de la mariée d'une fillette à l'autre, un espace social dans lequel, par un processus actif, elles développent leurs savoir-faire sociaux et leurs représentations symboliques. Répondant à l'obligation sociale d'intégrer des participants d'âge différent et de n'exclure personne du jeu, les enfants, traités comme membres d'un groupe social dans lequel ils ont à assumer une tâche, s'engagent dans une activité partagée. L'accès aux systèmes symboliques sous-jacents à l'événement rituel (rapports lignagers, liens de filiation, séparation mère-enfant, relation homme-femme, etc.) est médiatisé par des chants et des récitatifs qui accompagnent ou précèdent la danse. L'imprégnation rythmique et posturale et la position d'acteur du jeune enfant s'offrent comme une voie d'entrée dans le système symbolique et social de son groupe d'appartenance.

Le rite n'a de sens instrumental que par rapport à la situation qu'il est capable d'instaurer et de modifier. Dispositif prenant en charge un nouveau membre de la communauté, le rite est, électivement, rite d'agrégation. Les sphères ambitionnées sont celles de l'insertion familiale, par le biais de la relation à l'ancêtre, de la présentation au voisinage ou aux représentants d'une communauté plus étendue. Dans le cas de la mort d'un enfant, on peut s'interroger sur la dimension active de son départ. On a vu, pourtant, dès la première partie de l'ouvrage, que la mort du petit enfant est interprétée, dans plusieurs groupes sociaux, comme le fait même de la volonté de l'enfant, autrement dit comme un départ volontaire qui rend l'enfant acteur de son destin. Ce type d'interprétation se rencontre généralement avant le sevrage de l'enfant et représente l'accès à l'autonomie (verbale, alimentaire, sphinctérienne), et prouve son « désir de rester ». Mais chez les Nzèbi du Gabon, étudiés par Annie Dupuis, les enfants nés jumeaux, perçus comme des génies ayant choisi de venir vivre parmi les humains, sont susceptibles soit de repartir, soit de maîtriser leur destin, jusqu'au stade de l'adolescence. Chez les Punu voisins, les pouvoirs

attribués aux jumeaux ne prennent pas fin à l'adolescence et durent toute leur vie. En revanche, chez les Eshira, population vivant au centre du Gabon, Annie Dupuis nous explique que leur pouvoir considéré comme dangereux conduisait les populations jusque dans les années 1970 à tuer l'un des deux enfants à la naissance. Aujourd'hui, les missionnaires s'efforcent de les baptiser « afin de les délester de leur dangerosité » et d'éviter l'élimination encore possible de l'un d'entre eux. Le rite, dans ce cas, visait à stabiliser le pouvoir des jumeaux, à se prémunir de lui, et à ce qu'il soit, lui aussi, protégé de lui-même. Vers leur dixième année, et même au moment de leur mariage, certains rites étaient censés symboliquement leur « fermer le corps » et, autrement dit, mettre fin à leurs pouvoirs d'acteurs supra-humains. Cette dangerosité justifie les rituels conduits après la mort des jumeaux. Le film *Les jumeaux chez les Nzebis du Gabon* développe particulièrement l'un des aspects de ce culte aux jumeaux : la cérémonie conduite en l'honneur d'une jumelle morte. Au cours d'un repas cérémoniel servi à tous les membres de la famille, de la nourriture lui est offerte afin de l'honorer et on lui prête même un pouvoir sur le monde des vivants, comme par exemple, renverser une bouteille de cola si on a omis de la servir. Cette étude fait valoir, comme dans l'étude d'Esther Katz au Mexique, un lien étroit entre rites de naissance et rites de mort des enfants. En effet, dans les sociétés rurales évoquées ici, l'enfant qui meurt en bas âge est considéré comme retournant dans ce que l'auteur appelle un « infra-monde », représentation qui a certainement pour vocation inconsciente d'atténuer l'angoisse de la perte d'un enfant pour les parents. Ainsi, l'enfant n'acquiert pas le statut d'ancêtre, mais il est, comme dans le cas des Mixtèques et comme le précise Esther Katz, plutôt considéré comme un « ange », exempt de péché, et dont l'âme monte directement au ciel. Les influences chrétiennes néanmoins syncrétiques sur la représentation de la mort de l'enfant dans le cas mexicain, conduisent les hommes d'Église à rappeler aux vivants que l'âme de ces enfants décédés revient, chaque année, leur rendre visite lors de la Toussaint, ce qui explique peut-être les offrandes de fleurs et de fruits qui sont pratiquées. Cette actuelle fête des morts mixtèque correspond à des célébrations qui existaient déjà à l'époque préhispanique et coïncide parfaitement à la fête chrétienne de la Toussaint.

CONCLUSION

Dans le domaine interculturel, l'un des aspects les plus trompeurs réside dans le fait que des médications corporelles sont, en d'autres lieux, administrées en tant que médiations avec l'invisible. Aussi les aspects

matériels des soins peuvent-ils manifester des démarches proprement sociales, identitaires ou religieuses.

Par ailleurs, le monde contemporain des villes, depuis une génération, a banalisé et restreint le caractère formel de certains actes associés aux cycles de vie (le baptême, le mariage, l'enterrement, etc.). Mais un mouvement inverse, révélateur d'un besoin d'inscription identitaire, tend à une réhabilitation voire à la confection de certains rites, tant dans les sociétés rurales confrontées à de nouvelles normes sociales, que dans les régions médicalisées où une demande de rites, notamment à la naissance ou à la mort de l'enfant s'exprime dans les milieux les plus divers (Le Grand-Séville, 1996).

Dans toutes ces sociétés, la nécessité de créer un espace de symbolisation révèle le besoin d'une articulation entre un vécu d'ordre privé et un rapport à l'ordre public. Ainsi, l'analyse de la grossesse, de l'accouchement ou de la mort des enfants à la naissance dévoile cette revendication de la nécessité d'une mise en scène rituelle avec ses nombreuses références identitaires et religieuses. Cet « impératif rituel » montre que certaines étapes de la vie ne peuvent être vécues ou surmontées lorsqu'elles sont douloureuses, qu'avec l'accompagnement et la légitimité du groupe, ou de ses représentants.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDRE BIDON, D. 1997. *Les enfants au Moyen Âge*, Paris, Hachette.
- ARIÈS, P. 1973. *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Le Seuil.
- ARNAUD, V. 1994. « "L'enfant-esprit". La naissance chez les Yami de Botel Tobago », dans J. Koubi, J. Massard-Vincent (sous la direction de), *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*, Paris, L'Harmattan, p. 11-36.
- BABADZAN, A. 1984. « Inventer des mythes, fabriquer des rites ? », *Arch. europ. Socio.*, XXV, 2, 1984, p. 309-318.
- BARRAUD, C. 1979. *Tanebar-Evav : une société de maisons tournée vers le large*, Paris-Cambridge, éditions de la MSH et Cambridge University Press.
- BARRY III, H. ; PAXSON, L.M. 1971. « Infancy and early childhood : cross cultural codes 2 », *Ethnology*, X, 4, p. 466-508.
- BARRY III, H. ; JOSEPHSON, L. ; LAURER, E. ; MARSHALL, C. 1976. « Traits inculcated in childhood : cross cultural codes 5 », *Ethnology*, XV, 1, p. 83-106.
- BELMONT, N. 1971. *Les signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Paris, Gérard Monfort.
- BELMONT, N. 1989. « Propositions pour une anthropologie de la naissance », *Topique*, 43, 1, p. 7-18.
- BENEDICT, R. 1995. *Le chrysanthème et le sabre*, Paris, Éditions Philippe Picquier, collection Poche, première traduction française 1987, Paris, Éditions Philippe Picquier (*The Chrysanthemum and the Sword*, Houghton Mifflin Company, 1946).

- BLANCHY, S. ; CHAMI-ALLAOU, M. 2004. « Circulation des enfants aux Comores, classe sociale, lignage, individu », dans I. Leblic (sous la direction de), *De l'adoption, des pratiques de filiation différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, p. 177-206.
- BOWLBY, J. 1969/1982. *Attachment and Loss*, vol. 1, Attachment, New York, Basic Books.
- BONNET, D. 1981a. « Le retour de l'ancêtre », *Journal des africanistes*, 51, 1-2, p. 133-147.
- BONNET, D. 1981b. « La Procréation, la femme et le génie (les Mossi de Haute-Volta) », *Cahiers ORSTOM*, série sciences humaines, vol. XVIII, 4 : Médecines et santé, Paris, IRD, p. 423-431.
- BONNET, D. 1988. *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays Mossi, Burkina Faso*. Paris, ORSTOM.
- BONNET, D. 1994. « L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant », *L'Homme*, 131, juillet-septembre 1994, XXXIV (3), p. 93-110.
- BONNET, D. 1995. « Identité et appartenance : interrogations et réponses moose à propos du cas singulier de l'enfant épileptique », Claude Fay (sous la direction de), *Cahiers des sciences humaines, Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes*, ORSTOM, Paris, 2, p. 501-522.
- BONNET, D. 1996. « La notion de négligence sociale à propos de la malnutrition de l'enfant », *Sciences sociales et santé*, 14, 1, p. 5-16.
- BONNET, D. 1999. « Les différents registres interprétatifs de la "maladie de l'oiseau" », dans Y. Jaffré et J.-P. Olivier de Sardan (sous la direction de), *La construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'ouest*, Paris, PUF, p. 305-320.
- BONNET, D. 2000. « Attendre un enfant : approche ethnologique », dans E. Guez et P. Troianovski (sous la direction de), *Sciences humaines et soins infirmiers*, Lamarre, coll. « Les fondamentaux », p. 140-145.
- BONNET, D. 2002. en coll. avec Catherine Le Grand-Sebille et Marie-France Morel, *Allaitements en marge*, L'Harmattan.
- BRIL, B. ; LEHALLE, H. 1988 (2^e édition 1997). *Le développement de l'enfant est-il universel ? Approches interculturelles*, Paris, PUF, coll. « Le psychologue ».
- BRIL, B. 1999. « Dires sur l'enfant selon les cultures. État des lieux et perspectives », dans P. Dasen, C. Sabatier, B. Krewer, *Propos sur l'enfant et l'adolescent. Quels enfants pour quelles cultures ?*, Paris, L'Harmattan, p. 5-40.
- CONDOMINAS, G. 1965. *L'exotique est quotidien*, Paris, Plon.
- COLLEYN, J.P. ; DE CLIPPEL, C. 1992. « Plaidoyer pour un cinéma ethnographique sans narcissisme, sans pudibonderie et sans naïveté », *CinemAction, demain, le cinéma ethnographique*, 64, p. 2-8.
- COLLOMB, H. 1974. « L'enfant qui part et l'enfant qui revient », dans H. Collomb (sous la direction de), *L'enfant dans la famille*, Paris, Masson, p. 354-362.
- DEAN, R.F.A. 1953. *Plant Proteins in Chil Feeding*, London, H.M. Stationery Off.
- DESCLAUX, A. 2002. « Refuser d'allaiter pour protéger son enfant. La marginalité des mères séropositives en Afrique », dans D. Bonnet, C. Le Grand-Sébille, M.F. Morel (sous la direction de), *Allaitements en marge*, Paris, L'Harmattan, p. 69-88

- DETIENNE, M. 2000. *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil.
- DJAMOUR, J. 1952. « Adoption of children among Singapore Malaysians », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXII, II.
- DUPIRE, M. 1982. « Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire ? Un mode de survie. L'exemple des Sérér Ndout (Sénégal) », *L'Homme*, XXII, 1, p. 5-31.
- ERNY, P. 1988. *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire, naissance et première enfance*, Paris, L'Harmattan.
- ERNY, P. 1990. *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- ERNY, P. 1991. *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- FIELOUX, M. ; LOMBARD, J. 1993. « Introduction », dans M. Fiéroux, J. Lombard, J.M. Kambou-Ferrand (sous la direction de), *Images d'Afrique et sciences sociales*, Paris : Karthala-ORSTOM, p. 7-18.
- FREEMAN, D. 1983. *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge, Mass.
- GEBER, M. ; DEAN, R.F. 1956. « The psychologist changes accompanying kwashiorkor », *Courrier CIE*, 6, 1, p. 3-15.
- GEBER, M. ; DEAN, R.F. 1957. « The State of development of newborn African children », *Lancet*, 1, p. 1216-1219.
- GEBER, M. 1956. « Développement psychomoteur de l'enfant africain », *Courrier CIE*, 6, 1, p. 1216-1219.
- GELIS, J. 1984. « Refaire le corps. Les déformations volontaires du corps de l'enfant à la naissance », *Ethnologie française*, 14, 1, p. 7-28.
- GOFFMAN, E. 1974. *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minit.
- GOODY, E. 1982. *Parenthood and Social Reproduction : Fostering and Occupational Roles in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GRIAULE, M. 1938. *Jeux dogons*, Paris, Institut d'ethnologie.
- GUIDETTI, M. ; LALLEMAND, S. ; MOREL, M.F. 1997. *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin.
- HARKNESS, S. 1975. *Child Language Sozialisation in a Kipsigis Community of Kenya*, Unpublished Doctoral Dissertation, Harvard University.
- HARKNESS, S. ; SUPER, C.M. 1996. *Parents' Cultural Belief Systems : Their Origins, Expressions and Consequences*, New York, Guilford Press.
- JONCKERS, D. 1986. « "Les faiseurs d'enfants". Réflexions sur le statut des femmes dans le système religieux minyanka », *Journal des africanistes*, 56, n° 1, p. 51-66.
- JONCKERS, D. 1988. « Les enfants de Nya. Les activités religieuses des jeunes garçons minyanka du Mali : pratiques du sacrifice et de la transe », *Journal des africanistes*, 58, 2, p. 53-72.
- JONCKERS, D. 1991. « Petite enfance et religion », dans S. Lallemand, *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes », p. 119-136.
- JONCKERS, D. 1994. « Adoption et alliance chez les Minyanka-Bamana », *Droit et culture*, 27, p. 105-134.

- JONCKERS, D. 1997. « Les enfants confiés », dans *Ménages et familles en Afrique. Approche des dynamiques contemporaines*, Paris, ENSEA-INS-ORST, *Les études du Ceped*, 15, p. 193-208.
- JONCKERS, D. 2001. « "Le sexe du père est le sein du fœtus". La place des hommes dans le désir d'enfants chez les Minyanka bamana du Mali », *L'autre, cliniques, cultures et sociétés*, vol. 2, n° 3, p. 521-536.
- JUILLERAT, B. 1986. *Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle guinée*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- KARDINER, A. 1969. *L'individu dans sa société*, Paris, Gallimard ; édition originale, 1939, *The individual and His Society*, New York, Columbia University Press.
- KOUBI, J. ; MASSARD-VINCENT J. (sous la direction de). 1994. *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*, Paris, L'Harmattan, p. 11-36.
- LALLEMAND, S. 1976a. « Le bébé-ancêtre mossi », dans *Système de signes*, Paris, Hermann, p. 307-316.
- LALLEMAND, S. 1976b. « Génitrices et éducatrices mossi », *L'Homme*, XVI, 1, p. 109-123.
- LALLEMAND, S. 1977. *Une famille mossi*, Paris-Ouagadougou, CNRS/CVRS.
- LALLEMAND, S. 1979. « L'enfant dédoublé », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 19, p. 212-228.
- LALLEMAND, S. 1981. « Pratiques de maternage chez les kotokoli du Togo et les Mossi de Haute Volta », *Journal des africanistes*, n° 51, 1-2, p. 44-70.
- LALLEMAND, S. 1989. « Naissances en Afrique », *Topique*, 43, 1, p. 19-31.
- LALLEMAND, S. 1991. « Engendrement-enfantement, petite enfance et rituel », dans S. Lallemand (sous la direction de), *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, p. 7-18.
- LALLEMAND, S. 1992. « Circulation des enfants exotiques, famille et mariage », *Droit et culture*, n° 23, p. 136-146.
- LALLEMAND, S. 1993. *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*. Paris, L'Harmattan.
- LALLEMAND, S. 1994. *Adoption et mariage. Les Kotokoli du centre du Togo*, Paris, L'Harmattan.
- LALLEMAND, S. 1997. « Enfance d'ailleurs, approche anthropologique », dans M. Guidetti, S. Lallemand, M.F. Morel, *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin, p. 8-57.
- LALLEMAND, S. 1998. « Introduction », dans B. Fontanel, C. D'Harcourt (sous la direction de), *Bébés du monde*, Paris, Éditions de la Martinière, p. 9-22.
- LALLEMAND, S. ; LE MOAL, G. 1981. « Un petit sujet », *Journal des africanistes*, 51, 1-2, p. 5-21.
- LAUWAERT, F. 1991. *Recevoir, conserver, transmettre. L'adoption dans l'histoire de la famille chinoise. Aspects religieux, sociaux et juridiques*, Paris, Peeters.
- LAUWAERT, F. 1994. « Semence de vie, germe d'immortalité », *L'Homme*, n° 129, XXXIV, 1, janvier-mars, p. 31-57.
- LEBLIC, I. (sous la direction de). 2004. *De l'adoption, des pratiques de filiation différentes*, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise-Pascal.

- LEBLIC, I. 2004. « Circulation des enfants et parenté classificatoire paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie) », dans I. Leblic (sous la direction de), *De l'adoption, des pratiques de filiation différentes*, Clermond-Ferrand, Presses de l'Université Blaise-Pascal, p. 81-136.
- LE GRAND-SEBILLE, C. 1996. « Naissances marquées, rituels manqués », *Gradhiva*, 19, p. 77-84.
- LESTAGE, F. 1999. *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratiques, rites, représentations*, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes ».
- LE VINE, R. ; MILLER, P. ; MAXWELL WEST, M. (sous la direction de). 1988. *Parental Behavior in Diverse Societies*, San-Francisco-London, Jossey-Bass Inc.
- LETT, D. 1997. *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge*, Paris, Aubier.
- LINTON, R. 1933. *The Tanala : A Hill Tribe of Madagascar*, Chicago, Field Museum of Natural History.
- LINTON, R. 1965 (réédition : 1977). *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod (version anglaise : 1945, *The Cultural Background of Personality*, Columbia University Press).
- LOUX, F. 1978. *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion.
- LOUX, F. 1981. *L'ogre et la dent*, Paris, Berger-Levrault.
- MALINOWSKI, B. 1932, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot.
- MASSARD, J. 1983. « Le don d'enfant dans la société malaise », *L'Homme*, XXIII, p. 105-114.
- MASSARD, J. 1988. « Engendrer et adopter : deux visions concurrentes de la parenté chez les Malais péninsulaires », *Anthropologie et sociétés*, 12, 2, p. 41-62.
- MAUSS, M. 1936. « Les techniques du corps », article originalement publié *Journal de psychologie*, XXXII, ne, 3-4, 15 mars-15 avril 1936. Communication présentée à la Société de psychologie le 17 mai 1934, publié dans *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par C. Lévi-Strauss, Paris, Payot, 1^{re} édition 1950, 7^e édition 1980, p. 363-386.
- MEAD, M. 1963. *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon (ouvrage traduit de l'anglais à partir de deux ouvrages : *Coming of Age in Samoa*, 1928 et *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, 1935, William Morrow and Co. Inc).
- MENGET, P. 1979. « Temps de naître, temps d'être : la couvade », dans M. Izard, P. Smith (sous la direction de), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, p. 245-264.
- MURDOCK, G. ; WHITE, D.R. 1969. « Standard Cross-Cultural Sample », *Ethnology*, vol. VIII, 4, p. 329-369.
- MUNROE, R.H. ; MUNROE, R.L. 1980. « Infant experience and childhood affect among the Logoli : a longitudinal study », *Ethos*, 8, 4, p. 295-315.
- MUNROE, R.H. ; SHIMMIN S.H. ; MUNROE, R.L. 1984. « Infant experience and childhood cognition : a longitudinal study among the Logoli of Kenya », *Ethos*, 12, 4, p. 291-306.
- OCHS, E. 1988. *Culture and Langage Development. Language Acquisition and Language Socialization in a Samoan Village*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ORTIGUES, M.C. ; ORTIGUES, E. 1973. *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan.

- POURCHEZ, L. 1999. « Tanbav. Sens et étiologie d'une maladie infantile à l'Île de La Réunion », *Sciences sociales et santé*, vol. 7, septembre 1999, p. 5-27.
- POURCHEZ, L. 2000. « Nourritures paternelles à La Réunion », *L'autre. Clinique et culture, approche transculturelle*, n° 1, juin 2000, p. 45-64.
- POURCHEZ, L. 2001a. « La réinterprétation réunionnaise des apports de la biomédecine dans le domaine de la naissance et de la petite enfance », dans J. Benoist (sous la direction de), *Santé, société et cultures à La Réunion*, Paris, Karthala, 2001, p. 75-90.
- POURCHEZ, L. 2001b. « Les sévè mayé de l'enfant réunionnais : marquage ethnique ou trait de créolisation ? », dans J.L. Bonniol (sous la direction de), *Paradoxes du métissage*, Paris, CTHS, p. 183-196.
- POURCHEZ, L. 2002. *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole*, Paris, Karthala.
- POURCHEZ, L. 2002a. « Les dangers de l'allaitement maternel à La Réunion », dans D. Bonnet, M.F. Morel, C.Legrand-Sebille (sous la direction de), *Allaitements en marge*, Paris, L'Harmattan, p. 47-68.
- POURCHEZ, L. 2002b. « Vierge Noire et déesse Karli, chronique d'un désir d'enfant à La Réunion », *L'autre, clinique, culture et sociétés*, vol. 3, n° 2, p. 257-276.
- POURCHEZ, L. 2004. « Adoption et fosterage à La Réunion : du souci de préserver les équilibres sociaux », dans I. Leblic, *De l'adoption. Des pratiques de filiation différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires de Clermont-Ferrand, p. 16. 30.
- RABAIN, J. 1979. *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolofs du Sénégal*, Paris, Payot.
- RABAIN, J. 1988. « Tradition et apprentissage. Les interactions mère-enfant en Afrique de l'Ouest », dans R. Bureau et D. de Saivre (sous la direction de), *Apprentissage et cultures. Les manières d'apprendre*, Paris, Karthala, p. 265-278.
- RABAIN, J. 1994a. « Language and socialization of the child in African families living in France », dans P.M. Greenfield et R.R. Cocking (sous la direction de), *Cross-cultural roots of minority child development*, Hillsdale, N.J., Lawrence Erlbaum, p. 147-166.
- RABAIN, J. 1994b. « Interactions sociales précoces et contexte culturel : les unités de comparaison », dans M. Deleau et A. Weil-Barais (sous la direction de), *Le développement de l'enfant. Approches comparatives*, Paris, PUF, p. 211-222.
- RABAIN, J. 1995 (en collaboration avec E. Sabeau-Jouannet). « Conduites de soutien et gestion du dialogue entre mères et enfants africains et français à Paris », dans D. Véronique et R. Vion (sous la direction de), *Des savoir-faire communicationnels*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, p. 387-398.
- RABAIN, J. 1998a. « Polyadic language socialization strategy : The case of toddlers in Senegal », *Discourse Processes*, 26, 1, p. 43-65.
- RABAIN, J. 1998b. « Usage du langage et contexte culturel : le langage de la mère adressé à l'enfant », dans J. Bernicot, H. Marcos, G. Babelot, C. Day, M. Guidetti, V. Laval et J. Rabain-Jamin, *De l'usage des gestes et des mots chez l'enfant*, Paris, Armand Colin, p. 179-207.
- RABAIN, J. 2000. « Anthropologie et clinique. De l'usage des représentations culturelles », *L'autre. Cliniques, cultures, sociétés*, 1, p. 127-143.

- RABAIN, J. 2001. « Language use in mother-child and young sibling interactions in Senegal », *First Language*, 21, p. 357-385.
- RABAIN, J. 2003. « Enfance, âge et développement chez les Wolof du Sénégal », *L'Homme*, numéro spécial : *Passages à l'âge d'homme*, n° 167-168, p. 49-66.
- RABAIN-JAMIN, J. ; SABEAU-JOUANNET, E. 1995. « Conduites de soutien et gestion du dialogue entre mères et enfants africains et français à Paris », dans D. Véronique et R. Vion (sous la direction de), *Des savoir-faire communicationnels*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, p. 387-398.
- RAEFF, C. ; GREENFIELD, P.M. ; QUIROZ, B. 2000. « Conceptualizing interpersonal relationships in the cultural contexts of individualism and collectivism », dans S. Harkness, C. Raeff, C.M. Super (sous la direction de), *Variability in the Social Construction of the Child : New Directions in Child Development*, San Francisco, Jossey-Bass, p. 59-74.
- RAVOLOLOMANGA, B. 1992. *Être femme et mère à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.
- RAZY, E. 2007. *Naître et devenir en pays soninké (Mali). Anthropologie de la petite enfance en Afrique*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- RIESMAN, P. 1991. « Education », dans P. Bonte, M. Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 222-224.
- ROUCH, J. 1979. « La caméra et les hommes », dans C. De France (sous la direction de), *Pour une anthropologie visuelle*, Paris, Mouton éditeur et École des hautes études en sciences sociales, p. 53-72.
- SAILLANT, F. ; O'NEILL M. (sous la direction de) 1987. *Accoucher autrement. Repères historiques, sociaux et culturels de la grossesse et de l'accouchement au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin.
- SALADIN D'ANGLURE, B. 1980. « Petit-Ventre, l'enfant géant du cosmos inuit : ethnographie de l'enfant et enfance de l'ethnographie dans l'Arctique central inuit », *L'Homme*, 20, p. 7-46.
- SALADIN D'ANGLURE, B. 1988. « Enfants nomades au pays des Inuits Iglulik », *Anthropologie et sociétés*, vol. 12, 2, p. 125-166.
- SPITZ, R. 1971. *De la naissance à la parole : la première année de la vie*, Paris, PUF.
- STORK, H. 1986. *Enfances indiennes. Étude de psychologie transculturelle et comparée du jeune enfant*, Paris, Païdos-Bayard éditions.
- STORK, H. 1990. « Aspects médicaux et religieux des pratiques de soins aux jeunes enfants en Inde du sud », dans J.F. Reverzy (sous la direction de), *L'espoir transculturel*, t. 1, Paris, INSERM-L'Harmattan, p. 145-155.
- STORK, H. 1993. « Introduction », dans H. Stork (sous la direction de), *Les rituels du coucher de l'enfant*, Paris, ESF, p. 11-20.
- ZEMPLIENI, A. ; RABAIN, J. 1965. « L'enfant nit ku bon. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Sénégal », *Psychopathologie africaine*, 1, 3, p. 295-439.
- WHITING, B.B. ; WHITING, J.W.M. 1975. *Children of six cultures. A psycho-cultural analysis*, Cambridge-London, Harvard University Press.
- WHITING, J.W.M ; CHILD, I.L. 1953. *Child training and personality. Cross-Cultural Study*, Yale, Yale University Press.

PREMIÈRE PARTIE
LES FAÇONNAGES DU CORPS

*Les transformations du corps de l'enfant :
façonnage du visage et bandage du tronc
de l'enfant à l'île de la Réunion*

L'ESPÉRANCE-LES-HAUTS DANS LE NORD-EST DE L'ÎLE DE LA RÉUNION,
LE 8 FÉVRIER 2003, À 9 H 15

Nous sommes chez Vivienne ¹, mère de famille âgée de 32 ans. Sébastien, son dernier né, est âgé de deux semaines. Il est le cadet d'une fratrie de quatre enfants. Halina, 10 ans, la sœur aînée, ainsi que Gérald, 6 ans, assistent à la toilette du tout-petit.

La chambre des parents, théâtre de la scène qui se joue, est intégralement peinte d'un rose soutenu. Au mur, au-dessus du lit, jouxtant un poster des acteurs de la série « Beverly Hills » figure un portrait du pape Jean-Paul II. Les naccos ² sont fermés, les rideaux tirés. La pénombre a été faite : la lumière, comme les courants d'air, sont en effet considérés comme susceptibles de gêner l'enfant, de le rendre malade. Sébastien est déshabillé sur une table à langer installée sur la commode. Deux bassines d'eau ont été chauffées et posées sur des chaises devant le lit ; l'une servira au lavage, la seconde au rinçage. Halina seconde sa mère, apporte le savon, tient la serviette. « Il faut bien qu'elle apprenne ! », dit Vivienne. Sébastien est, une fois nu sur la table à langer, mouillé avec un gant de toilette puis savonné.

Sa mère le met alors dans la première bassine, lui fait un shampoing, lui verse de l'eau sur la tête avec sa main, le lave à nouveau. Puis, le garçonnet est soigneusement rincé dans un second récipient, plus petit que le précédent. Il est alors sorti de l'eau, minutieusement séché. Sa mère lui

1. Les lieux ainsi que les prénoms mentionnés dans cet article sont fictifs afin de préserver l'anonymat des personnes.

2. Type de fenêtre composée de lames de verre fréquemment présente dans les pays tropicaux.

passé un peu de beurre de cacao sous le nez. Elle prend le carré de beurre solidifié posé sur la chaise, à côté d'elle. Le beurre fond au contact de la peau. Elle le frotte sous le nez de l'enfant afin de « faire sortir le rhume ». Sébastien éternue. Vivienne lui glisse alors dans les narines un petit morceau de coton vrillé. Puis, elle prend une compresse et la dépose sur le nombril déjà cicatrisé de son fils. C'est, dit-elle, pour que son ventre soit « chauffé ». Elle prend alors une large bande et en entoure soigneusement le torse du bébé, en serrant bien au niveau du bas-ventre et jusqu'au-dessous des aisselles.

Quelques minutes plus tard. La toilette de Sébastien vient de s'achever. Il est à présent habillé, coiffé. Vivienne laisse quelques minutes le bébé sous ma garde et part dans la cuisine. Elle en ramène une bougie (reste de l'anniversaire de son mari – il a eu 34 ans –, fêté la semaine précédente) ainsi qu'un petit peu de beurre de cacao déposé dans une soucoupe. La jeune femme allume la bougie, prend le bébé dans ses bras, l'appuie fermement contre elle en le tenant de son bras gauche.

Puis, avec les doigts de sa main droite, elle prélève un peu de beurre de cacao de la soucoupe et le fait fondre au-dessus de la flamme. Elle applique le corps gras fondu sur les narines du bébé, dans un geste qui va de la base du nez vers le front. Ce geste est appuyé, répété plusieurs fois et durant plusieurs minutes. Puis, elle repousse le bout du nez du bébé vers le haut, comme pour le relever. La jeune femme s'occupe ensuite des pommettes, qui, dit-elle, doivent être hautes. Elle commence par le côté droit du visage de l'enfant. Le geste part, cette fois-ci, de la narine pour remonter et aller à droite du visage, juste sous l'œil, comme s'il s'agissait de repousser et de surélever la pommette. Là encore, le geste est accentué et répété à plusieurs reprises.

Le contact du corps gras chaud, des doigts de sa mère semblent plaire à Sébastien qui s'endort. Le même geste est ensuite de la même manière, effectué sur le côté gauche du visage du bébé. Vivienne intervient enfin sur le front de son enfant comme si elle souhaitait l'allonger afin, dit-elle, de lui « dégager le cerveau ». L'ensemble des séquences, de la préparation matérielle de la toilette au massage proprement dit, a duré une quinzaine de minutes.

Les gestes observés tout au long de cette toilette, comme les soins qui la suivent ne sont pas anodins. Ils sont pratiqués de manière quotidienne par un grand nombre de mères réunionnaises, de la naissance de leur enfant à l'âge d'un mois, parfois davantage selon l'aspect du bébé à la naissance. En effet, l'extrême richesse du peuplement de l'île, comme les métissages intenses qui se sont opérés au sein de la population depuis le

début de son occupation durant la seconde moitié du XVII^e siècle, ont généré une variété particulièrement étendue de possibilités phénotypiques chez les habitants de l'île. Et si certaines familles, dont il n'est pas difficile de prouver le métissage par une recherche généalogique, se réclament d'une origine exclusive (indienne, malgache, africaine ou européenne)³, il n'est pas rare non plus que, dans une même famille, quatre enfants, voire davantage, naissent porteurs de caractéristiques physiques différentes, l'un à la peau brune aux yeux noirs et aux cheveux crépus, le second à la peau plus claire et aux yeux verts, le troisième ayant des cheveux lisses, le quatrième blond aux yeux bleus... Cette conséquence du métissage associée à une quasi-absence de mémoire de l'ancestralité génère souvent divers comportements relevant davantage de choix identitaires associés à une origine supposée donnée (Pourchez, 2005) qu'à la continuité d'une tradition familiale ancienne et avérée.

Les usages liés au façonnage du corps du tout-petit sont présents quelle que soit l'origine supposée des mères et indépendamment de l'ascendance réelle ou élective de la famille⁴. Ils sont à la fois hérités du passé mais aussi symptomatiques d'une construction culturelle créole présente dans une société en évolution permanente. Et si leur origine est plurielle, leur objectif ne varie pas : ils visent à terminer ce que la nature n'a pu faire seule, à humaniser le nouveau-né.

Ce chapitre exposera la manière dont, à La Réunion, différentes conduites postnatales visent à transformer le corps du bébé afin de l'achever. En effet, dans cette île de l'océan indien, département français

3. Il existe, dans ce choix de l'origine, divers critères qui sont notamment : le prestige (se dire « malgache », ou « africain » dans certains contextes, politiques notamment, comme si le métissage était un élément négatif), la mode (avec diverses appartenances à une indianité qui se voudrait plus indienne que celle présente en Inde), le désir de promotion sociale (avec toujours, chez certains, le désir de se « blanchir », comme en témoignent toujours les très nombreuses annonces en vue de rencontres dans les journaux locaux, comme les examens du nouveau-né que nous aborderons plus loin). Ces choix sont relayés par les médias comme par divers travaux superficiels ou à consonance indentitaire qui font alors état de « groupes ethniques » ou de « groupes ethno-culturels » sans mentionner le tronc culturel commun à tous qui transcende largement les spécificités cumulatives liées soit aux origines des habitants, soit à leurs choix identitaires (il est par exemple possible, pour un même individu, d'être réunionnais et de partager la culture commune à tous, de pratiquer divers cultes d'origine chinoise en raison d'une ascendance avérée, d'avoir un interdit alimentaire de consommation du bœuf en raison de la présence d'un grand-père d'origine indienne, interdit qui peut être complété par un autre interdit de consommation de cabri si un autre ascendant était d'origine malgache, tout en se réclamant de racines africaines).

4. Je fais ici allusion à divers phénomènes actuellement présents dans la société réunionnaise qui tendent à valoriser certaines ascendances (indienne ou malgache notamment), quitte à se « choisir » une ascendance selon des critères relevant davantage de choix identitaires que d'une appartenance généalogique à un lignage donné.

d'outre-mer depuis 1946 dont la population s'est constituée à partir d'apports successifs d'individus originaires de toutes les aires géographiques de la planète ⁵, la venue au monde nécessite différents traitements corporels postnataux. Ceux-ci sont conduits tant de manière discrète à la maternité qu'au retour à la maison. Chacune des opérations, évacuation du méconium, purifications et ingestion d'infusion ou de décoction, toilette, façonnage du corps et du crâne, habillement, possède un rôle spécifique dans le processus de finition du corps du nouveau-né (Pourchez, 2002). Les actes s'effectuent selon un ordre précis qui répond à des objectifs de maturation du tout-petit afin d'assurer sa survie, ces pratiques prédéterminées s'intégrant dans un ensemble ritualisé de pratiques toutes complémentaires les unes des autres.

Ces différents usages seront tout d'abord analysés en terme de soins, héritage du contexte sanitaire et épidémiologique présent dans l'île jusqu'au milieu du XX^e siècle. Ils seront ensuite mis en relation avec le passé de La Réunion, avec une histoire marquée par l'esclavage, l'engagisme ⁶, la colonisation et la hiérarchisation phénotypique présente au sein de la population.

DURCIR L'ENFANT : DONNÉES RÉUNIONNAISES

Le lien entre l'enfant qui vient de naître et la nature, la terre nourricière, la végétation est maintes fois évoqué sur le terrain réunionnais par plusieurs générations de femmes interrogées. En effet, à La Réunion, on associait jadis au nouveau-né, un double symbolique végétal. La pratique est ancienne et semble avoir disparu. Mais tout de même... Henriette, Henrietta, Andréa, anciennes matrones toutes âgées de plus de 90 ans, se rappellent des sapins que l'on plantait à la naissance d'un enfant et qui durcissaient en même temps que lui. À chaque naissance, le grand-père de Nadine, mère de famille âgée de 40 ans, mettait un arbre fruitier en terre. Dominique (35 ans, deux enfants) se souvient d'un camphrier, présent dans la *kour* ⁷ de chez ses parents depuis très longtemps, bien avant sa naissance. Sa mère s'est toujours opposée à ce qu'il soit abattu car elle pen-

5. Lire à ce sujet, Fuma, 1992 et 1994. Les ancêtres des Réunionnais d'aujourd'hui étaient principalement originaires d'Europe, d'Inde, de Madagascar, d'Afrique de l'est, mais également de Chine, de Malaisie, de Polynésie, voire d'Australie.

6. Période qui a immédiatement suivi l'esclavage à partir de 1848. Les immigrants étaient liés au maître de la plantation par un contrat d'engagement et étaient supposés recevoir un salaire susceptible de leur permettre de rentrer chez eux à l'issue du contrat. En réalité, il s'agissait d'un esclavage déguisé et bien peu d'engagés ont réellement pu quitter l'île.

7. *Kour* : espace extérieur de l'habitation, qui comprend les dépendances, le jardin ainsi que l'endroit où est lavé le linge.

sait que cela entraînerait une mort dans la famille. Aujourd'hui, encore, les lieux d'anciennes habitations disparues se repèrent à la présence des sapins, vestiges de naissances passées. Parfois, devant les *kaz*⁸ plus modestes, c'était un pied de café qui était planté : « À la naissance de l'enfant, dans le temps *lontan*⁹, on plantait un pied de café. Et quand l'enfant *i* grandissait, ce pied de café-là *i* grandissait, *i* chargeait (il se chargeait de fruits), et quand l'enfant *i* grandissait, on lui montrait et on disait, "on a planté ça le jour de ta naissance". Alors *lontan* *i* faisait la tradition. »

L'arbre qui grandissait avec l'enfant était le symbole du passage d'un cycle de vie à un autre, de petite pousse fragile à arbuste, puis d'arbuste à arbre. Puis l'arbre donnait des fruits, comme l'enfant allait, plus tard, être amené à avoir une descendance... Les pratiques ont disparu, les représentations demeurent. Le pouvoir attribué aux arbres est toujours particulièrement vivace et pour de nombreuses familles, scier un arbre, c'est couper une vie. Pour cette raison, nombreux sont ceux qui évitent d'abattre les arbres plantés par leur père ou leurs ancêtres. Nombreux également, sont ceux qui considèrent toujours que l'enfant doit durcir, passer de l'état de jeune pousse, de *baba tand*¹⁰ fragile, à celui d'enfant dur.

TOILETTE, HABILLAGE ET TRANSFORMATIONS DU CORPS DE L'ENFANT

Pour un observateur nouveau venu, le terrain réunionnais peut sembler difficile à appréhender notamment en raison de ce qui pourrait être considéré comme le piège de l'ethnicité. Quand, lors de mes premières enquêtes, j'observais une toilette de bébé conduite par une mère que l'on pourrait considérer comme phénotypiquement indienne – mais à La Réunion, du fait des métissages intenses qui se sont opérés depuis trois siècles dans l'ensemble de la population, le phénotype des individus ne signifie pas grand-chose – il était fréquent qu'elle revendique une origine spécifiquement indienne des usages que j'observais... avant que j'observe la même conduite chez une maman « phénotypiquement » malgache (pratique accompagnée d'un discours équivalent sur les origines strictement malgaches des usages observés) puis chez une autre maman se réclamant de ses origines européennes et me présentant les gestes accomplis comme un héritage européen... En fait, les observations comme les entretiens conduits depuis plus de douze ans auprès de quatre générations de femmes révèlent des usages et des représentations communes à l'ensemble des mères interrogées, quel que soit leur phénotype ou leur origine sup-

8. *Kaz* : maison.

9. *Dans le tan lontan* : autrefois.

10. Bébé mou.

posée : pour la plupart d'entre elles, le bébé naît inachevé, il convient de le finir, de l'humaniser, faute de quoi il risquerait de tomber malade, de ne pas se développer normalement. De *baba tand*, terme créole qui désigne le nouveau-né inachevé, il va devoir devenir un être à part entière, membre de la société. Et les soins qui lui seront prodigués vont avoir pour objectif de le fortifier : administration de tisanes, bandage du tronc, façonnage du visage, du nez, des pommettes et du front.

Dans le *tan lontan*, dans la tradition ¹¹, disent les aînées, l'enfant, afin de durcir, devait tout d'abord être purgé des résidus contenus dans ses intestins. Ce méconium (nommé *tanbav* ¹²) était considéré comme une impureté dont il convenait de débarrasser l'enfant au plus vite, faute de quoi diverses pathologies (également regroupées sous le terme de *tanbav*), conséquences de la non-évacuation de ces résidus viciés, affecteraient l'enfant (Pourchez, 1999). Le nettoyage était pratiqué au moyen de tisanes dont la recette était susceptible de varier selon les familles mais dont les ingrédients principaux restaient toujours les mêmes : on employait généralement de l'huile d'olive (*planiol* en créole, du nom de la première marque d'huile d'olive qui fut jadis importée dans l'île), un petit *kèr d'pesh* ¹³, une branche du végétal nommé *lanis* ¹⁴, trois petites fleurs de *blèèt* ¹⁵, cette préparation de base étant susceptible d'être complétée de diverses manières selon les familles : par un peu de beurre de cacao, par de l'anis étoilé, par trois feuilles de *iapana* ¹⁶ afin d'éviter que le bébé n'ait des coliques, par quelques fleurs de *kamomiy* ¹⁷ ou de *sansitiv* ¹⁸ afin que son

11. Je tiens ici à rappeler que le terme « tradition », souvent employé, l'est par défaut, faute d'un vocable plus approprié. Il peut en effet sembler difficile de qualifier de « traditionnelles », des techniques du corps issues de la rencontre récente de cultures différentes, de « Traditions » différentes (je reprends ici la nuance que fait Babadzan, 1984, entre Traditions et traditions) sauf si l'on envisage, à partir de ces Traditions, la genèse, il y a trois siècles, d'une tradition issue de plusieurs matrices culturelles, création qui serait alors proche du processus de création des langues créoles. Et si trois siècles d'histoire donnent leurs lettres de noblesses aux langues créoles, pourquoi n'en serait-il pas de même des traditions créoles, qui seraient devenues des Traditions ?

12. De *tambavy*, terme d'origine malgache qui désigne souvent les tisanes d'un point de vue générique mais également une préparation spécifique liée à une reconnaissance du lignage de l'enfant. Voir à ce sujet, le chapitre de Sophie Blanchy contenu dans cet ouvrage.

13. Cœur de pêche : *Prunus persica* (Rosaceae).

14. Fenouil : *Foeniculum vulgare* (Apiaceae).

15. Également nommée *tit flèr blèèt*, *zèpi blèèt* ou bleuet dans la forme acrolectale du terme : *Sachytarpheta jamaicensis* (Verbenaceae).

16. *Iapana* ou *ayapana* : *Eupatorium triplinerve* (Asteraceae). Ce végétal utilisé dans les trois îles des Mascareignes traite notamment les problèmes de coliques du nouveau-né ainsi que les désordres intestinaux.

17. Ou camomille : *Parthenium hysterophorus* (Asteraceae) ; à ne pas confondre avec la camomille européenne qui est un autre végétal.

18. Ou sensitive : *Mimosa pudica* (Mimosaceae). Pour une définition complète et une analyse de l'étiologie du *culture bound syndrome* nommé *tanbav*, voir Pourchez, 1999.

sommeil soit paisible. De nos jours, ce nettoyage des intestins du nouveau-né est toujours pratiqué, soit discrètement à la maternité soit au retour à la maison car certaines mères craignent les réactions négatives du personnel médical. En effet, en principe, la tisane doit être administrée avant que l'enfant ait bu son premier lait. Aussi, il arrive fréquemment que les grands-mères (ce sont généralement elles qui préparent la *tizan tanbav*) viennent à la maternité en dissimulant, dans leur panier, le petit biberon qui sera donné à l'enfant dès la première absence du personnel médical, voire, parfois, avec la complicité de celui-ci quand il s'agit de puéricultrices elles-mêmes réunionnaises. D'autres jeunes mères attendent d'être à la maison pour faire boire la préparation au nouveau-né, quitte, lorsqu'elles ne savent pas la doser, à acheter en pharmacie des purges toutes prêtes. Quel que soit le mode d'administration choisi, l'évacuation du tanbav demeure le premier acte de durcissement du bébé. Ce processus va mener l'enfant à être séparé de sa mère, à devenir un être autonome à part entière, le méconium étant considéré comme un reste maternel.

Jusqu'aux années 1970, le bébé, qui n'était pas considéré comme thermiquement stable à la naissance, n'était pas mis dans le bain avant quarante jours, parfois davantage. Il était cependant lavé de manière quotidienne : la mère le mettait dans le creux de sa robe, et à l'aide d'un linge doux, d'un coton humide, lui nettoyait le corps, « d'abord le haut, dit Hyacinthe, ancienne femme-qui-aide ¹⁹, puis on descendait, on lavait les petites fesses. Et puis, depuis le début, on lavait la petite tête. Mais il fallait faire très attention. Après, on s'occupait de *lonbri* ²⁰ ». L'eau avait la réputation d'être dangereuse pour les *baba tand*. On disait qu'une eau trop froide pouvait, en refroidissant le bébé, s'avérer mortelle. De nos jours, les comportements ont évolué, mais certaines réticences à trop mouiller les nouveau-nés demeurent.

Dans d'autres familles, certains apports exogènes comme la table à langer multifonctions ou les bandes ombilicales toutes prêtes ont été intégrés au schéma de toilette traditionnelle. Ces bandes, aujourd'hui présentes sous la forme d'un filet de coton élastique qui enserre le ventre du

19. La « femme-qui-aide » était, jusqu'à une période assez récente, quelqu'un de très important dans le village (*ilet* en créole). Elle était celle qui lavait les bébés et procédait à la toilette des morts, s'occupait de la préparation matérielle de l'accouchement. Elle était choisie principalement par les autres femmes de la communauté en raison de ses qualités humaines et morales (voir, pour son équivalent européen, Y. Verdier, 1979).

20. Terme créole qui désigne tant le placenta que le cordon ombilical ou le nombril lui-même. Ici, c'est du nombril qu'il s'agit, ainsi que du petit morceau de cordon ombilical qui y est toujours attaché.

nouveau-né sont souvent choisies en remplacement des traditionnelles bandes velpeau qu'utilise Vivienne, la maman de Sébastien.

On observe un ordre particulier des actes durant la toilette, voire une utilisation très ritualisée de chacun des éléments présents, qu'il s'agisse de l'eau ou du savon. L'eau est utilisée de manière variable selon l'âge de l'enfant, le degré de cicatrisation de son nombril.

Conséquence de la grande fragilité de l'enfant, l'air, la lumière sont redoutés car ils pourraient refroidir le bébé dans le cas de l'air, agresser ses yeux dans le cas de la lumière. Les rideaux sont tirés, les naccos sont fermés. Il convient, disent de nombreuses mères, de maintenir l'enfant dans un environnement chaud et de ne le soumettre qu'à une lumière tamisée.

Lors de sa toilette, le bébé est d'abord soigneusement savonné puis lavé et rincé. Certaines femmes déclarent d'ailleurs que dans les maternités, on ne lave pas correctement les enfants. En effet, la bassine destinée au rinçage qui est presque systématiquement présente en contexte familial n'existe pas en milieu hospitalier. À la maternité, le nouveau-né est directement séché alors qu'il n'est pas encore rincé et se trouve donc, pour de nombreuses mères, toujours porteur d'impuretés. Le séchage apparaît important. En effet, les données relevées mettent en corrélation humidité et *refrwadisman*²¹. Le refroidissement intervient quand une humidité environnante trop importante vient perturber l'équilibre interne d'un bébé considéré comme instable d'un point de vue thermique.

D'autres soins concernent le cordon et le ventre. L'enfant est, afin de protéger sa poitrine et son abdomen, recouvert de plusieurs épaisseurs de linge. Fréquemment, on lui bande le ventre et le torse. Cette pratique est extrêmement courante dans les Hauts de l'île. Dans les Bas, il semble en voie de régression, bien que de nombreuses mères continuent à mettre sur le nombril de leur bébé, une bande ombilicale pendant les deux premières semaines qui suivent sa naissance. Cette différence dans l'utilisation du bandage peut être attribuée à diverses causes : à la diversité des contextes, urbain dans les bas, rural ou semi-rural dans les Hauts où de nombreuses conduites traditionnelles sont encore en usage ; au niveau d'étude des mères, plus élevé en milieu urbain ; aux variations de température qui résultent de l'altitude plus élevée dans les Hauts. Les mères vivant dans les Hauts de l'île chercheraient alors, plus que celles des bas, à protéger leur bébé du froid. Le bandage du ventre se pratique surtout durant le premier

21. Terme créole qui signifie « refroidissement » et correspond à un déséquilibre des humeurs corporelles.

mois d'existence de l'enfant. Après la toilette, une large bande enserre le torse du bébé, des aisselles au bas de l'abdomen. Il s'agit de le protéger contre les courants d'air, de veiller à ce que son ventre, encore fragile, ne soit pas refroidi, de le *fortifier*, de le *durcir*. Cette pratique peut être mise en parallèle avec ce que Marie-Ange, grand-mère âgée de 98 ans à l'époque de nos entretiens, en 2002, rapporte des anciennes pratiques d'embaillotage en usage vers les années 1920-1930 : « Le pagne prenait tout le corps de l'enfant, depuis les pieds jusque dessous les bras. Ça resserrait depuis les petits pieds jusque dessous les bras. Le bébé, pouvait bouger les bras, et on desserrait le pagne au fur et à mesure que l'enfant bougeait, vers un mois, deux mois, quand l'enfant commence à se tenir, à pouvoir bouger son petit corps. C'était pour que l'enfant se tienne ». Ces conduites sont alors à rapprocher de celles qui existaient jadis dans l'ancienne France (décrites par Françoise Loux, 1978 ; Jacques Gélis, 1984 ; ou dans l'article que Marie-France Morel consacre, dans ce même ouvrage, aux pratiques d'embaillotage), de celles qui se perpétuent aujourd'hui dans d'autres régions du monde avec des objectifs équivalents de bonne tenue, comme les usages boliviens décrits plus loin par Charles-Edouard de Suremain ²².

Les pratiques de bandage du ventre et du torse de l'enfant, qui disparaissent généralement à la fin du premier mois, semblent relever de la même logique du « tenir droit » et il est possible d'émettre l'hypothèse selon laquelle elles constituent le vestige de conduites d'embaillotage en usage dans l'ensemble de la population jusqu'au début des années 1970. Véhiculés par les professionnels de la puériculture (médecins, sages-femmes ou puéricultrices), ces usages étaient le reflet de ceux présents en Europe quelques décennies plus tôt. Ils constituaient donc un modèle colonial importé ²³. Pour les mères qui avaient intégré ces apports exogènes aux usages et aux représentations déjà en place, l'embaillotage (« tortiller dans le *pagn* » en créole) avait deux objectifs principaux, protéger le tout-petit du froid, des courants d'air susceptibles d'affecter son organisme considéré comme thermiquement instable et redresser l'enfant,

22. En effet, si, dans la France traditionnelle, on craint que le corps de l'enfant ne se déforme s'il n'est pas soutenu (F. Loux, M. F. Morel, 1976, 313), dans la Bolivie contemporaine, les femmes disent que l'enfant qui n'a pas été embailloté risque d'être faible (C.E. de Suremain, N. Montibert, 2004).

23. Le phénomène n'est pas propre à La Réunion et nous en avons un excellent exemple avec l'embaillotage filmé par Suzanne Lallemand chez les Bataks de Sumatra qui montre un embaillotage largement influencé par les modèles fournis par la puériculture hollandaise des années 1940 à 1950 (Sumatra ayant, avant son indépendance, été colonie hollandaise).

le tenir droit, donc, d'une certaine manière l'humaniser en lui permettant de marcher plus rapidement.

Ce *pagn*, pièce de tissu d'environ un mètre sur un mètre cinquante était fréquemment brodé ou ajouré, même dans les familles les plus modestes. Il était, jusqu'aux années 1940, principalement porté sous forme de *pagn* croisé ou de *pagn* droit et maintenu soit à l'aide d'une large bande dans le cas du *pagn* croisé, soit grâce à de petits cordons dans le cas du *pagn* droit. Plus récemment, à partir des années 1960, et comme le montre le film contenu dans le DVD, il était porté de manière plus lâche, les bras du bébé étant systématiquement laissés libres et la pièce de tissu n'étant plus resserrée sur le corps de l'enfant. Cet habillement était complété par d'autres vêtements, brassières, bonnets, chaussons. Il était et demeure un point particulièrement important pour les mères.

Autrefois, mais encore faut-il préciser que cet autrefois n'a, somme toute, que 30 ou 40 ans, les bébés portaient, au-dessus du *pagn*, des brassières, généralement deux : la première en coton brodé, la seconde en laine, afin de « chauffer » le bébé. Puis, quand l'enfant ne portait plus de *pagn*, certaines familles lui faisaient porter des chaussons de laine.

De nos jours, le *pagn* a pratiquement disparu et est remplacé soit par le bandage du torse, soit par le port d'une culotte et/ou d'un body qui évitent que l'enfant ait le ventre découvert. Les pyjamas de type « babygro » sont les plus employés pour les nouveau-nés car, selon les propos de plusieurs interlocutrices, ils « empêchent les courants d'air ». Pour les sorties, les nourrissons sont soigneusement vêtus. Par contre, après trois ou quatre mois, lorsque l'enfant est jugé moins fragile par les jeunes mères, la mode semble seule dicter les tenues vestimentaires. Ces dernières sont aussi le reflet d'une nette et précoce volonté de différenciation sexuelle.

Les pratiques visant à modifier l'aspect de l'enfant ne s'arrêtent pas là. Reprenons le cours de la toilette effectuée en milieu familial : l'enfant a été lavé, soigneusement séché, son ventre bandé et il est chaudement vêtu. Il s'agit à présent de lui façonner le visage, technique toujours présente dans de nombreuses familles, quels que soient leur « origine » déclarée et leur phénotype. Les gestes sont transmis de mère à fille ou de grands-mères à petite-fille, à la manière d'une initiation, après la naissance du bébé, lors du retour à la maison. Dans certains cas, c'est la belle-mère qui enseigne la technique à sa bru.

Ce façonnage suit, de manière quotidienne, la toilette de l'enfant. Il est généralement pratiqué après l'habillement. L'enfant est placé soit sur le lit de ses parents, soit dans les bras de sa mère. Le façonnage est associé aux soins du corps, mais se présente sous une forme qui peut être analysée en

terme de rite. En effet, il est pratiqué sur le visage avec la main droite, dans un ordre extrêmement précis, selon une codification qui se retrouve de famille à famille. Les gestes sont, dans l'ensemble des massages observés (au total chez plus d'une cinquantaine d'enfants différents) toujours les mêmes. En outre, se pose la question du rôle du feu dans ce massage : il n'est en effet pas nécessaire de chauffer le beurre de cacao qui fond seul au contact de la peau. Le passage du feu au-dessus de la cuillère, comme, dans la religion catholique ou dans l'hindouisme où l'on déplace un encensoir au-dessous de l'objet à bénir, constitue sans doute l'une des clés d'analyse de cet usage. Le feu possède en effet un rôle de médiateur entre Dieu et les hommes et utiliser le feu entre les doigts de la mère et le corps de l'enfant à façonner revient à mettre l'esthétique du bébé sous une protection divine. L'origine de cette technique du corps, bien que présente en Inde n'est pas nécessairement à rechercher dans la composante d'origine indienne de la population. Elle pourrait tout autant être un héritage malgache. R. Jaovelo-Dzao écrit en effet que chez les Sakalava, après la naissance, la matrone qui s'occupe de l'enfant « lui passe son doigt empli de matière grasse, d'abord sur la paupière droite, puis souffle dessus : recommence les mêmes gestes pour l'œil gauche et continue pour les narines. » (1996, p. 123). Puis, ajoute l'auteur, « Il convient ensuite de modeler la tête de l'enfant. L'esthétique *sakalava* exige que le derrière de la tête soit absolument plat et bien vertical ». Les pratiques européennes ont été, quant à elles, largement décrites et commentées par F. Loux (1978) et J. Gélis souligne qu'il s'agit pour l'Europe de « déformations volontaires », d'héritages de « comportements séculaires » (1984b, p. 9). Il est alors possible, au regard de la présence des mêmes usages en des lieux aussi différents que peuvent l'être la France ou Madagascar (sachant que des coutumes similaires existent également en Inde et en Afrique) de s'interroger sur le caractère universel du façonnage.

À La Réunion, cette pratique se justifie par la nécessité de « lever le nez » de l'enfant, de lui « faire le nez droit », de lui remonter les pommettes, de lui « dégager le cerveau ». Les objectifs de ces pratiques apparaissent d'ordre esthétique, cognitifs (développer l'intelligence de l'enfant). En effet, « dégager le cerveau » pourrait, comme dans l'ancienne France où un individu ayant le front haut était considéré comme intelligent, être traduit par « rendre intelligent ». D'autre part, il est à noter que le massage sera poursuivi d'autant plus longtemps que le bébé naît avec le nez épaté. Cette pratique est à mettre en relation avec l'examen, que pratiquent souvent les grands-mères à la maternité, quand elles viennent voir le bébé pour la première fois. Celui-ci est observé, détaillé, manipulé. Les grands-mères regardent la couleur de ses lobes d'oreille, de ses gencives, de

ses testicules, afin de déterminer son phénotype à venir. Quand les testicules du nouveau-né étaient bien roses, on disait jadis que l'enfant était « bien venu ».

Nous retrouvons ici, outre les objectifs des pratiques de déformation, « idéal esthétique » et développement de la mémoire et de l'intelligence, l'importance du phénotype de l'enfant. Celui-ci constitue un héritage de l'histoire dans une société marquée par l'esclavage alors que le phénotype d'un individu déterminait sa place dans la hiérarchie sociale.

Henriette, qui lors de nos entretiens en 1998, était âgée d'approximativement 100 ans et était la doyenne des femmes interrogées, se souvient que vers le début des années 1920 : « Quand le bébé était sorti, je le lavais, bien propre, je l'habillais, et je lui mettais un petit bandeau pour lui refermer la tête, pour bien la serrer, pour fermer la fontanelle. » Je n'ai pu trouver de renseignements complémentaires quant au type exact de bandeau utilisé, à la façon précise dont la tête y était enserrée, mais présents depuis les débuts du peuplement, durant la seconde moitié du XVII^e et le début du XVIII^e siècle²⁴, les bonnets étaient encore couramment utilisés il y a vingt ans. Il s'agissait de « faire la tête ronde », ce qui amenait la fontanelle à se refermer. L'enfant était, à cette fin, couché sur le dos, la tête recouverte de son bandeau et de son bonnet, et reposait sur un petit oreiller. Le rôle des bandeaux, puis des bonnets, était en outre d'aplatir les oreilles contre la tête. On peut rappeler que le même type de déformation était, en cours jusqu'au siècle dernier dans l'Ouest et le Sud-Ouest de la France, en Gascogne, dans le Lot-et-Garonne, le Gers, les Landes et la Gironde, secteurs d'où sont originaires une partie de ceux qui ont peuplé l'île (Gélis, 1984*b*, p. 17).

Plusieurs aînées attestent que, dans les années 1930, de la naissance à l'âge de quatre, cinq mois, parfois davantage, quand l'enfant était « un peu fainéant », elles lui faisaient faire une gymnastique particulière : on mettait les petites mains l'une contre l'autre et on appuyait de manière à ce que les doigts remontent. On pensait que l'enfant serait ainsi plus agile ou adroit. Cette technique était tout à fait équivalente à celle de la « main qui quille » décrite par J. Gélis (1984*b*, p. 13). Des méthodes d'assouplissement et d'élongation étaient, de la même manière, employées sur les pieds, les articulations des genoux, des bras, usages dont nous retrouvons les traces dans les massages au beurre de cacao qui sont eux, toujours pratiqués.

24. Comme en témoignent diverses lithographies datées du début du XVIII^e siècle représentant des mères et leurs bébés (voir à ce sujet le CD-Rom placé en annexe de Pourchez, 2002).

Ces élongations effectuées au moyen d'un corps gras, huile de coco ou beurre de cacao semblent, pratiquées sur les mains, les pieds, les genoux et les bras, être le vestige d'anciennes conduites de « gymnastique ». Réalisées par les femmes sur les enfants, elles sont moins courantes aujourd'hui que le façonnage du crâne mais n'en demeurent pas moins pratiquées par de nombreuses jeunes femmes. Elles ont, disent-elles, pour objectif d'adoucir la peau, assouplir les membres de l'enfant, le fortifier et favoriser la position assise puis l'acquisition de la marche.

Elles sont en usage, selon les mères, de un à deux ou trois mois.

D'autres conduites visant à transformer le corps de l'enfant, comme le fait de lui couper le filet de la langue, semblent, par contre, en voie de régression. En effet, jadis, après la naissance de l'enfant, la matrone passait son doigt sous la langue du bébé afin de lui couper le filet. Certaines se faisaient même pousser un ongle à cette intention. Il s'agissait, disait-on, de permettre à l'enfant de mieux téter. De plus, la section du filet avait la réputation de « délier la langue » des enfants, de la même manière que le fait de lui couper le filet fait parler le martin ²⁵. L'opération était, de manière quasi-systématique, effectuée par les matrones, mais également par les sages-femmes et certains médecins qui utilisaient quant à eux, une paire de ciseaux préalablement stérilisés. Elle s'est, semble-t-il, poursuivie jusqu'aux débuts de l'accouchement massif des femmes à la maternité (dans les années 1970), et quoiqu'à présent rarement pratiquée, elle est toujours présente dans certains secteurs de l'île, notamment dans le sud et dans les cirques.

TECHNIQUES DU CORPS ET IDENTITÉ RÉUNIONNAISE

L'ensemble des techniques corporelles décrites ci-dessus, bien qu'encore fréquemment utilisées par les jeunes mères, selon le caractère phénotypique de l'enfant, sont souvent conduites sous le sceau du secret. Alors que l'évolution de la société est particulièrement rapide, que le modèle européen omniprésent pourrait apparaître comme dominant, elles demeurent. Les usages traditionnels perdurent, dissimulés sous diverses conduites superficielles qui se veulent « modernes », comme l'utilisation de produits de toilette achetés très cher en pharmacie. Ces conduites sont niées ou dénigrées par les mères devant le personnel médical des maternités alors qu'elles sont souvent toujours discrètement pratiquées à la maison. Elles sont à la fois cachées tout en étant revendiquées. En effet,

25. Variété d'oiseau local proche du mainate. Ils sont capturés et afin de leur permettre de « parler », le filet de leur langue est sectionné.

parfois l'examen du discours des mères montre qu'elles relèvent également d'une appropriation de type « identitaire » : outre diverses affirmations telles que celles mentionnées plus haut et faisant état de l'origine exclusive de telle ou telle pratique, divers termes, qui reviennent de façon récurrente dans les entretiens tendent à valider la présence d'une identité féminine réunionnaise qui s'affirme sans remettre en cause les choix identitaires des individus (qui sont susceptibles de se définir comme réunionnais d'origine indienne ou réunionnais d'origine malgache ²⁶) : « Nous autres, femmes réunionnaises... » Tout se passe comme si ces pratiques offraient aux mères un espace de liberté, d'affirmation de leurs savoirs, sans que ceux-ci aient à être jugés par une institution ou une autorité, quelle qu'elle soit. En effet, ces conduites appartiennent à l'ensemble des usages dont on ne parle pas très facilement, surtout à des étrangers, encore moins au médecin. Car loin d'être reconnus, durant des décennies, ces savoirs ont été ignorés, niés, taxés d'ignorance, de superstitions. On leur a substitué le « vrai » savoir, celui de la biomédecine, des techniques de puériculture. Cependant, les conduites maternelles traditionnelles associées, comme on l'a vu, à la finition du nouveau-né n'ont pas disparu. Elles se sont adaptées sur un mode proche de la résistance, en se manifestant uniquement dans un contexte familial, devenant presque secrètes, comme s'il s'agissait de pratiques honteuses. Quand, lors de mes visites en maternité, j'évoquais ces usages devant de jeunes mères nouvellement rencontrées, elles faisaient souvent mine de ne pas comprendre, ou disaient que ces conduites n'existaient plus depuis longtemps... avant d'avouer les pratiquer, une fois la confiance installée, et de m'inviter à venir les observer, voire les filmer. Elles n'étaient que très rarement abordées en présence du personnel médical.

CONDUITES FAMILIALES, SOINS, RITES ET INFLUENCE COLONIALE

Les familles accordent toujours une grande importance à l'apparition de certains stades de développement chez l'enfant, comme l'acquisition de la position assise ou la marche. C'est tout d'abord l'existence future de l'enfant qui est en jeu. Une grande partie des pratiques relevées ici vise en effet à protéger l'enfant, à le « durcir », le fortifier. Ces divers usages et représentations sont sans doute, pour partie, à rapprocher du contexte

26. Le phénomène est relativement récent (vingt ou trente ans tout au plus). Il est alimenté par un ensemble politico-médiatique qui tend à vouloir diviser la population en groupes ethniques, groupes « ethno-culturels », communautés, au mépris de la réalité du métissage présent dans l'île et de la relativité de choix davantage basés sur une éléction que sur des appartenances avérées à un lignage ou à une origine donnée.

sanitaire présent à La Réunion jusqu'aux années 1950. En effet, jusqu'au milieu du XX^e siècle, le taux de mortalité infantile était particulièrement élevé et équivalent à la mortalité infantile présente en France métropolitaine à la fin du XIX^e siècle (A. Lopez, 1995). Ainsi, dans l'île, il était fréquent jusqu'aux années 1950, que, dans une même famille, plusieurs enfants meurent en bas âge et le souvenir de ces décès précoces demeure. Nombreux sont les aînés qui commencent leur récit de vie par « J'ai eu... enfants, seulement... ont survécu ». De multiples usages actuellement observables demeurent influencés par ce contexte ancien et par la crainte que l'enfant ne survive pas.

D'autres craintes s'exprimaient (et s'expriment toujours), en raison du nombre élevé d'enfants parasités jusqu'au début des années 1980 : il existe toujours un nombre extrêmement important de traitements traditionnels visant à extirper les vers du corps du tout-petit. Diverses pathologies étaient également courantes comme les diarrhées ou, de manière un peu plus ancienne (vers les années 1950), la rougeole qui tuait de nombreux bébés. Ces menaces qui pesaient sur la vie du nouveau-né justifiaient l'ensemble des usages visant à le durcir, à le fortifier afin de le protéger contre la maladie. Les conduites visant à protéger la santé des tout-petits se sont perpétuées et une priorité est toujours donnée au durcissement de l'enfant, considéré comme le préalable indispensable à la marche qui, avec la sortie des dents était jadis considérée comme le gage de la survie du bébé ²⁷.

D'autres conduites ont disparu. Ainsi, l'un des traitements de la forme de *tanbav* qui était jadis nommée *tanbav karo* n'existe apparemment plus ou est en voie de disparition. La description de la maladie par les aînés tend à montrer qu'il s'agissait d'une forme de pathologie intestinale associée à l'absorption d'eau contaminée. Ce type d'affection ayant disparu de nos jours, le traitement qui lui était associé et qui devait protéger l'enfant des méfaits de la maladie en le rendant plus résistant est, lui aussi, tombé en désuétude.

Du point de vue de l'habillement du tout-petit, si le travail aux champs justifiait jadis l'emballotement du bébé afin qu'il soit plus aisément transportable, les changements qui se sont opérés dans la société (abandon croissant d'un mode de vie rural au profit d'un mode de vie plus urbain) expliquent en partie l'abandon de ce type d'habillement.

L'idée d'achever le corps de l'enfant est également liée à celle de son humanisation, à l'importance accordée à son agrégation au sein de la

27. Il est à noter que l'ensemble des conduites visant à achever le visage et le crâne de l'enfant est souvent associé à la sortie des dents. Les divers usages sont d'ailleurs considérés comme susceptibles de favoriser la sortie dentaire.

société, celle-ci étant attestée par les très nombreuses cérémonies conduites, du baptême aux cérémonies *sévé mayé*²⁸ qui font partie intégrante du processus de socialisation. Ces différentes cérémonies sont toujours considérées comme particulièrement importantes pour les mères. Pour de nombreuses femmes interrogées, le baptême possède, outre son aspect religieux d'agrégation à la communauté des croyants, un effet sur l'enfant, en terme de protection. Le rituel des *sévé mayé*, quant à lui, inscrit l'enfant dans une continuité qui, si elle ne peut être systématiquement lignagère (du fait du peu de profondeur de mémoire ancestrale consécutive à l'histoire de l'île), n'en demeure pas moins associée à la créolité, à la création d'une nouvelle communauté composée de tous ceux qui, d'origines multiples, se sont trouvés amenés à vivre en un même lieu. Il existe donc un lien étroit entre les soins prodigués à l'enfant, les conduites visant à transformer ou à achever son corps et la fin du passage entamé lors de la naissance physique.

Enfin, les objectifs esthétiques sous-jacents sont à considérer. Le « modèle » de beauté visé semble en effet singulièrement européen (nez droit, pommettes hautes) et néocolonial et renvoie à une histoire marquée par l'esclavage et la domination d'une frange de la population sur une autre. Les conduites visant à la finition du nouveau-né réunionnais sont alors à analyser, comme le fait Suzanne Lallemand à propos des pratiques d'embaillotement présentes à Sumatra (2004), en terme d'influence d'une ancienne colonisation européenne qui a imposé aux populations locales sa puériculture, ses modèles et ses critères esthétiques.

CONCLUSION

L'analyse des conduites maternelles destinées à achever le nouveau-né apporte de nouveaux éléments pour l'analyse des phénomènes identitaires. Ainsi, à La Réunion, les transformations du corps et du visage de l'enfant à sa naissance sont significatives d'une société à la fois en évolution extrêmement rapide, mais également marquée par son passé, par les diverses influences et dominations qui s'y sont exercées. Les usages associés à la finition du corps de l'enfant sont représentatifs des résistances qui se sont créées dans un contexte colonial qui voyait jadis les savoirs des mères dévalorisés au profit de ceux « qui savaient » (médecins, personnel médical, puéricultrices, sages-femmes...). Échappant à leurs objectifs premiers, que ceux-ci soient liés à l'achèvement du nouveau-né, à sa mise sous protection divine

28. Rituel du rasage du crâne de l'enfant qui s'effectue après la manifestation d'une entité dans sa chevelure. Lire, à ce sujet, Pourchez, 2001.

ou à la recherche d'un idéal esthétique ou phénotypique, les conduites visant à achever le corps de l'enfant apparaissent alors comme l'un des lieux électifs de revendications identitaires féminines.

BIBLIOGRAPHIE

- BABADZAN, A. 1984. « Inventer des mythes, fabriquer des rites ? », *Arch. Europ. Socio.*, XXV, 2, p. 309-318.
- FUMA, S. 1992. *L'esclavagisme à La Réunion 1794-1848*, Paris-Saint-Denis, L'Harmattan, Université de La Réunion
- FUMA, S. 1994. *Histoire d'un peuple. La Réunion, 1848-1900*, Saint-Denis, Éditions CNH-Université de La Réunion.
- GELIS, J. 1984a. *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'occident moderne, XVII^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard.
- GELIS, J. 1984b. « Refaire le corps. Les transformations volontaires du corps de l'enfant à la naissance », *Ethnologie française*, 14, 1, p. 7-28.
- JAOVELO-DZAO, R. 1996. *Mythes, rites et transes à Madagascar. Angano, jôro et tromba sakalava*, Paris, Karthala et Antananarivo, éd. Ambozontany.
- LOPEZ, A. 1995. « La population réunionnaise : histoire d'une transition démographique », *Expressions*, n° 7, p. 27-46.
- LOUX, F ; MOREL, M.-F. 1976. « L'enfance et les savoirs sur le corps », *Ethnologie française*, VI, 3-4, p. 309-324.
- LOUX, F. 1978. *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion.
- POURCHEZ, L. 1999. « Tanbav. Sens et étiologie d'une maladie infantile à l'île de La Réunion », *Sciences sociales et santé*, vol. 7, septembre 1999, p. 5-27.
- POURCHEZ, L. 2001. « Les sévé mayé de l'enfant réunionnais : marquage ethnique ou trait de créolisation ? », dans J.L. Bonniol (sous la direction de), *Paradoxes du métissage*, Paris, CTHS, p. 183-196.
- POURCHEZ, L. 2002. *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole*, Paris, Karthala.
- POURCHEZ, L. 2005. « Envisager la complexité : métissage et création culturelle ou souillure ? », *Africultures*, numéro spécial *Métissages : un alibi culturel ?*, n° 62, mars 2005, p. 46-55.
- VERDIER, Y. 1979. *Façons de dire, façons de faire, la laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.

FILMOGRAPHIE

- LALLEMAND, S. 2004. *Soins au bébé dans la région batak toba à Sumatra*, 10 mn 22, format original HI8, tournage 1997 (Sumatra, Indonésie), © CNRS / LASEMA, 2004.
- MONTIBERT, N. (réalisateur) ; DE SUREMAIN, C.E. (directeur scientifique). 2005. *Au fil de la faja. Enrouler et dérouler la vie en Bolivie*, 20 mn 16, format original DVcam, tournage 2004 (Bolivie), © IRD, 2005.

Histoire du maillot en Europe occidentale

Le maillot est, selon l'expression de Marcel Mauss, une « technique du corps », commune à de nombreuses cultures, mais qui n'est cependant pas universelle. Même si elle semble à première vue justifiée par le besoin de tenir le nourrisson au chaud, elle est indépendante des rigueurs climatiques, puisque certaines populations de pays froids, comme les Inuits, ne la connaissent pas, alors que les pays chauds des rives de la Méditerranée y ont recours. En Occident, depuis l'Antiquité jusqu'au ^{xx}e siècle, on emmaillote systématiquement tous les nouveau-nés et nourrissons, au point que le maillot est devenu dans notre culture une image emblématique de la première enfance. Des considérations à la fois pratiques et symboliques, variables selon les époques et selon les régions, légitiment cette pratique. La protection contre les rigueurs de l'air est essentielle, mais elle n'explique pas l'ampleur du phénomène. Ce qui est véritablement en jeu c'est le façonnage du corps de l'enfant. Pendant longtemps, dans les théories médicales anciennes, comme dans les traditions populaires, l'enfant qui naît est considéré comme inachevé et fragile (Morel, 2000, p. 78-87). Avec sa tête qui ballotte, son crâne où la fontanelle laisse voir les battements du sang, son dos si flexible, son corps tout mou et ses jambes repliées, il semble avoir besoin d'un tuteur pour le faire grandir dans la bonne direction : la fonction du maillot est d'abord de le faire pousser droit.

L'emmaillotement connaît une longévité exceptionnelle dans la culture occidentale, puisqu'il est pratiqué sans discontinuer depuis l'Antiquité jusqu'au ^{xx}e siècle, ce qui justifie l'amplitude chronologique de cet article. Mais, sous l'apparente immobilité de la longue durée, se produisent des changements, à la fois dans les manières de façonner le maillot et dans les motivations de cette pratique. On s'attachera à montrer ces évolutions au fil des époques et on expliquera comment et pourquoi le maillot disparaît peu à peu aujourd'hui.

DANS L'ANTIQUITÉ

Chez les Grecs et les Romains, un certain nombre de sculptures de divinités allaitant, d'ex-voto ou de pierres tombales nous montrent l'aspect concret des maillots : un lange large, replié sur le corps du nourrisson, est maintenu par des liens. Au I^{er} siècle de notre ère, le médecin grec Soranos d'Ephèse donne une description très précise des différentes phases de l'embaillotage. Il conseille de choisir des bandes propres, pas trop usées, sans ourlets ni lisières, pour ne pas irriter :

« Que la sage-femme prenne donc l'extrémité de la bande, la place sur le bout de la main de l'enfant puis l'enroule sur les doigts tendus, puis sur la main elle-même, l'avant-bras, le bras ; elle serrera légèrement au poignet, laissant le reste plus libre jusqu'à l'aisselle. Elle procédera de même pour l'embaillotage de l'autre bras, puis en viendra à celui du thorax en l'entourant d'une bande plus large [...] Ensuite elle embaillotera à part chacune des jambes, car en les rapprochant nues et en les entourant d'une bande unique, on s'expose à les ulcérer : en effet le contact des chairs lorsque le corps est encore tendre produit rapidement de l'inflammation. La sage-femme poursuivra l'enroulement des bandes jusqu'au bout des orteils, en laissant plus lâches les parties correspondant aux cuisses et aux mollets, mais en serrant à hauteur des genoux, des jarrets, du cou-de-pied et des chevilles, afin que les extrémités des jambes s'épanouissent, mais que leur partie médiane soit ramassée. Cela fait, elle allongera les bras de l'enfant le long des flancs, les jambes unies, et enroulera une bande large autour de l'ensemble du corps, du thorax et aux pieds. (Coulon, 2003, p. 152) »

En complément des bandes, il faut interposer des tampons de laine entre les chevilles, les genoux et les coudes. Le crâne sera couvert d'un enroulement de tissu afin de protéger la fontanelle. « Le bandage sera serré uniformément pour les garçons mais [la sage-femme] serrera plus au niveau des mamelles de la fille en relâchant la partie qui couvre les reins car la conformation qu'on atteint ainsi est particulièrement convenable chez les femmes. » Selon les critères esthétiques de l'époque, les belles femmes devaient avoir de petits seins et des hanches larges, gages de fécondité.

Après l'entourage minutieux de toutes les parties du corps par des bandelettes, on couche le bébé sur le dos sur un lange qu'on rabat sur le devant. Avec une fine bandelette, on fait tenir le tout. Selon la disposition des liens, on distingue l'embaillotement croisé (le plus fréquent) ou l'embaillotement en spirale. Souvent, sur le devant, un anneau de métal permet d'assujettir les bandes qui maintiennent le lange (Deyts, 2004, p. 231-235). Ce maillot est porté jusqu'au quarantième ou soixantième

jour : on commence par libérer un bras (le droit d'abord, pour que l'enfant ne devienne pas gaucher), puis l'autre, puis une jambe, puis l'autre.

Selon Soranos, il existe quatre motivations à l'embaillotement : 1. Il protège du froid ; 2. Il empêche le bébé de porter ses mains aux yeux, au risque de les abîmer ; 3. Il raffermi son corps trop mou ; 4. Il empêche les malformations des membres : le maillot, est en effet censé prévenir les déformations du corps causées par le rachitisme, très fréquent à l'époque. L'étiologie du rachitisme étant alors inconnue (nous savons aujourd'hui qu'il résulte d'une carence en vitamine D), les déformations qu'il cause aux jambes et à la colonne vertébrale sont attribuées à des mouvements trop précoces du bébé qui est censé ne pas avoir assez de forces. On a dans l'idée qu'il faut d'abord lui fortifier le corps en le bandant, avant de le laisser bouger et, surtout, avant de le laisser s'asseoir ou se mettre debout. C'est ce qu'explique Soranos :

« Si l'enfant cherche trop tôt à s'asseoir, et s'y essaie trop longtemps, il devient généralement bossu (la colonne vertébrale fléchit parce que les éléments du corps ne sont pas assez robustes) ; s'il a trop vite tendance à se lever et veut marcher, ses jambes peuvent se déformer au niveau des cuisses. (Charlier, 2003, p. 185) »

AU MOYEN ÂGE

Le maillot médiéval est surtout connu par l'iconographie, car peu d'auteurs s'y intéressent au point d'en décrire les pratiques par le menu. Comme dans l'Antiquité (mais sans enroulement préalable de bandes autour de chaque membre), le nourrisson est enveloppé dans un lange de laine carré (d'environ 60 à 70 cm de côté), dont les pans se croisent sur le ventre et la poitrine ; ce lange est de couleur brune commune pour les pauvres, d'une riche couleur écarlate pour les enfants de familles princières. Il est maintenu autour du bébé, de manière assez lâche par des bandes de 3 à 10 centimètres de large. Là encore, on observe plusieurs types de ligatures. La plus fréquente donne le maillot croisé : les liens sont entrecroisés de la tête jusqu'aux chevilles, où on les noue d'une manière un peu lâche (ce qui laisse aux pieds une grande place et l'aspect d'un « bouquet ») ; si les membres sont bien immobilisés le long du corps, en revanche la tête et les pieds sont relativement libres. Le second type est l'enroulement spiralé (trois à cinq tours en tout, en fonction de l'âge de l'enfant) qui nécessite de faire deux nœuds, l'un aux épaules, l'autre aux chevilles et maintient le bébé plus serré qu'avec la première méthode. Ces deux types d'embaillotage s'effectuent avec un nourrisson qui reste tou-

jours couché sur le dos. On répugne en effet à poser le bébé sur le ventre pour le langer : la crainte des revenants, la peur des changelins (enfants échangés par le diable) explique qu'on ait peur de ne plus retrouver le même enfant après l'avoir retourné. Le bébé a souvent la tête couverte, soit avec un bonnet, soit avec une partie du linge, replié en forme de capuche (Alexandre-Bidon, Closson, 1985, p. 91-104). En été, on peut dénuder le haut de la poitrine du bébé, tout en lui gardant le bas du corps contenu, comme on le voit sur les médaillons d'Andrea della Robbia sculptés en 1487 pour la façade de l'hôpital des Innocenti de Florence.

Les motivations de cet emmaillotement médiéval ne sont guère différentes de celles de l'Antiquité, même si les auteurs (mâles en général) ne sont guère bavards à ce sujet. Ainsi au XIII^e siècle, Barthélemy l'Anglais explique que la mère « lui lie les membres pour les tenir tous droits à telle fin qu'il n'y ait au corps de l'enfant nulle laideur. [...] les membres de l'enfant sont moult tendres et prennent de légier diverses figures, et pour ce les doit on lier de plusieurs liens pour ce que ils ne se tordent [...]. (*ibid.*, p. 99) » Il s'agit ici encore de raffermir le corps en le contraignant, afin de prévenir les déformations du corps et la « laideur » des membres et des dos rachitiques.

AUX SIÈCLES CLASSIQUES

À partir du XVI^e siècle, les textes médicaux, plus abondants, s'intéressent à la grossesse, à l'accouchement et aux soins des nourrissons ; ils nous donnent des descriptions précises du maillot. Ainsi le médecin poitevin Scévole de Sainte-Marthe dans sa *Paedotrophia, sive de puerorum educatione* (1584) indique que, à la naissance, après les soins au nombril, un bain tiède et une friction de sel blanc, il faut tenir « tout prêt un berceau, tous les linges d'usage, des langes et des bandes destinées à passer par-dessus, dont le tortueux contour formera plusieurs rangs qui, placés par étages, à égale distance les uns des autres, soutiendront la taille et la contiendront sans causer d'étranglement. (Pellegrin, 1989a, p. 64) »

Au XVII^e siècle, le *Dictionnaire de Furetière* définit le maillot comme l'« ensemble des couches et langes avec lesquels on enveloppe un enfant à sa naissance et pendant sa première année ». En 1668, l'accoucheur François Mauriceau, prend soin de détailler les différentes phases de l'emmaillotement :

« [...] elle l'emmaillotera dans des langes et couvertures, commençant premièrement à lui couvrir la tête d'un petit béguin de toile et d'un bonnet de laine par-dessus, ayant auparavant mis sur sa fontaine une compresse de linge bien doux, pliée en trois ou quatre doubles, et large de quatre doigts ;

laquelle pour ne vaciller pas, doit être attachée au béguin, avec une petite épingle mise par dehors, afin qu'elle ne puisse pas piquer l'enfant ; cette compresse sert à défendre, tant du froid, que des autres injures, le cerveau de l'enfant, qui n'est pas pour lors recouvert d'os en cet endroit. Elle lui entourera les oreilles avec de petits linges, afin d'absorber la crasse qui s'y engendre ordinairement : cela fait, elle lui mettra encore d'autres linges sur la poitrine et aux plis des aisselles et des aines ; après quoi elle le bandera, l'ayant enveloppé dans des couches et des langes bien chauds. Il n'est pas besoin de décrire précisément comment elle s'y doit comporter ; car il n'y a pas de femme qui ne sache une chose qui est si commune ; mais nous dirons seulement en général que l'enfant ne doit pas être trop serré dans ses langes, et principalement au droit de la poitrine et de l'estomac ; [...]. Ses bras et ses jambes seront enveloppés de sa couche et étendus en droite ligne, puis bandés pour les tenir en cet état ; savoir les bras le long de son corps, et les jambes l'une proche de l'autre également situées, avec un peu de la couche entre deux, de peur qu'elles ne s'échauffent en se touchant et frottant à nu ; ensuite de cela, on lui tiendra la tête stable et droite, avec un linge appelé vulgairement têtère, qu'on attache d'un côté et d'autre à son linge, enveloppant après l'enfant de couvertures pour le tenir chaudement. (Mauriceau, 1681, p. 457-458) »

Un siècle plus tard, en 1772, le médecin Alphonse Leroy donne lui aussi une description précise, mais déjà très critique, des différentes phases de l'embaillotage :

« À peine un enfant est-il né, qu'on s'empresse de le vêtir. Sa tête est chargée d'une calotte de laine et d'une cornette. Une bride, j'aurais presque dit un licol, passe sous son menton, retient les extrémités de cette triple coiffure et force les oreilles à s'aplatir contre la tête. Des linges appliqués sur les oreilles achèvent de gêner leur développement naturel, et leur ôtent presque toute communication avec l'air extérieur ; d'autres linges sont distribués sous les aisselles, sur les aines, et servent à absorber la transpiration excessive que des vêtements trop chauds ont provoquée. Le corps est revêtu d'une chemise de toile ouverte par derrière et qui descend jusqu'au nombril. Une camisole de même forme et longueur couvre cette chemise. C'est alors qu'on a soin de relever le cordon de l'ombilic, et de le tenir dans une situation contrainte au moyen d'un linge placé par-dessus. L'enfant ainsi disposé est étendu dans un linge qui lui enveloppe les deux épaules, vient se croiser par devant et est attaché par une forte épingle sur la poitrine. Les bras sont allongés des deux côtés de son corps ; on presse ses genoux et ses jambes s'étendent ; on saisit cet instant pour l'enfermer entièrement dans le linge, et avec lui les excréments qu'il peut rendre. L'excédent de linge est rejeté sur les jambes : on porte même la barbarie jusqu'à le placer entre les deux cuisses pour donner au paquet une forme arrondie. Un autre linge, d'une laine moelleuse, sert d'enveloppe à ce premier et s'arrange de même. Pour

donner plus de consistance au tout, on lie l'enfant et ses langes avec des bandes de toile, qu'on a soin de bien presser et de bien serrer. C'est là ce qu'on appelle emmailloter. Pour faire ce beau chef-d'œuvre, la nourrice ou la garde s'assoit ordinairement par terre, et l'enfant est étendu sur un oreiller. On serait tenté de croire en la voyant envelopper, attacher, emballer l'enfant, qu'elle forme un ballot pour un autre hémisphère : mais je n'ai pas encore tout expliqué ; lorsque les bandes ont été serrées, on revient à la tête, on la fixe au moyen d'une petite bande de toile attachée des deux côtés sur les langes. Que l'enfant, lors de cette opération, ait la tête en vraie ou fausse position, peu importe, ce n'est pas pour lui, mais pour les autres qu'on l'arrange ; c'est pour cela que, sans distinguer si l'on est dans le mois d'août ou de décembre, on a la douce complaisance de le rouler dans un troisième lange ou petite couverture de laine, qui passant par-dessus la tête en forme de capuchon, tient cette partie si roide et si assujettie, qu'il ne peut l'agiter. Viennent enfin les langes de parade, les langes de draps d'or ou de soie, les mousselines, les dentelles, et la toilette est finie. C'est alors que les spectateurs, qui voient à peine le nez et la bouche de l'innocente victime des maillots, se récrient sur sa force, sur sa beauté, et que la nourrice fière de ces éloges, va quêter chez la famille de son nourrisson de sonores applaudissements. (Leroy, 1772, p. 34-37) »

Le maillot d'autrefois n'est donc que la partie visible d'un ensemble de pièces de tissu de formes et de fonctions variées qui se superposent. Au plus près du corps, sur le ventre, la bande ombilicale est indispensable pour maintenir le pansement fait après la section du cordon, mais aussi pour empêcher que le nombril ne ressorte. Portée longtemps après la chute du cordon, elle façonne la taille du bébé et passe pour le préserver de la diarrhée. Sur la poitrine, chemises, camisoles ou brassières sont souvent superposées et sont traditionnellement au nombre de trois : en général une très fine en fil ou en toile sur la peau, une moyenne en coton molletonné ou flanelle, la dernière en piqué de coton ou en laine sur le dessus. Comme toutes les pièces de layette, elles sont fabriquées à la maison : la toile de chanvre, la chemise de lin et le coton molletonné sont retaillés à partir de vêtements d'adultes usagés, pour que le tissu usé soit plus doux à la peau fragile du bébé, comme l'expriment les proverbes : « D'entre les haillons sortent les enfçons » ou « C'est parmi les loques et les guenilles que l'on élève les petits enfants ».

Les couches sont de morceaux de tissu retaillés dans des draps usagés, et doivent être lavées après chaque change. Dans certaines régions, elles sont doublées d'un molleton, appelé le « culasson » en Languedoc, placé sous les fesses dans le berceau et destiné à absorber l'urine. Ailleurs cette fonction absorbante est remplie par de la paille placée comme matelas et changée régulièrement. Rien d'imperméable dans tout cela (les culottes en

caoutchouc n'apparaissent qu'au début du XX^e siècle). À chaque change, il faut renouveler presque toute la layette, des pieds à la tête. Il est clair qu'en l'absence d'élément imperméable, l'urine devait largement déborder des langes et les bébés être souvent humides et malodorants.

Les bonnets, enfin, sont indispensables, pour protéger la tête du bébé et particulièrement la fontanelle : avec le sang qui y bat doucement, elle fait peur aux gens d'autrefois ; on redoute le froid, les mauvaises humeurs, les chocs qui entraîneraient des lésions profondes. Symboliquement, la tête passe pour être le siège de l'âme. D'où une surprotection de cet endroit névralgique : au XVIII^e siècle, en France, les bébés portent non pas un, mais trois bonnets, taillés dans des tissus de textures variées, le plus fin étant porté contre la peau et le plus épais en dernier. Dans l'ordre, sur le crâne : d'abord, le *bonnet* de toile invisible, puis le béguin qui laisse voir une bordure de dentelles ou de mousseline, enfin, la *calotte* (ou *cornette*) qui recouvre le tout, d'une couleur tranchée, noir, brun ou rouge. Quand on regarde un bébé d'autrefois, ce qui attire le regard, c'est la tête, car le reste de son trousseau est de couleur terne. Pour faire tenir la tête bien droite dans le prolongement du tronc, on utilise des mouchoirs ou des pièces de linges pliées en triangle appelées « têtieres » ou « testerons », qui sont attachées par des épingle sur les épaules.

Il y a une variété infinie d'emballotements selon les régions, les époques et le niveau de fortune des parents, mais c'est toujours une opération minutieuse que les femmes exécutent avec habileté, car cela fait partie des apprentissages nécessaires de chaque petite fille. Comme le dit Mauriceau, « il n'y a pas de femme qui ne sache une chose si commune ». L'opération se passe en général devant le feu ; la mère ou la nourrice a une position bien définie qui est toujours la même sur les peintures et gravures qui représentent des scènes d'intérieur : elle est assise par terre, généralement devant la cheminée, les jambes à plat ; sur ses genoux, un oreiller reçoit le bébé qui est langé le dos à plat, en face du feu.

Les nourrissons d'autrefois sont surchargés de vêtements : on reste confondu, encore aujourd'hui, par le nombre de pièces de vêtements considérées comme nécessaires pour habiller les nouveau-nés, même les plus pauvres, comme ceux qui étaient abandonnés aux portes des églises ou des hospices. Ainsi, dans les procès-verbaux d'admission des enfants abandonnés à l'hôpital général de Rouen au XVIII^e siècle, seuls les plus pauvres sont couverts d'une seule épaisseur : le 9 septembre 1760, une petite fille est enveloppée « d'un grand morceau de linge doublé en trois ou quatre doubles » ; le 14 mai 1766, un nourrisson est « enveloppé de torchons » ; le 6 juin 1766, un autre est « enveloppé d'un vieux morceau de couverture ». La plupart sont abandonnés avec plusieurs pièces de

linge, dont certaines portent la marque d'un recyclage : le 2 novembre 1764, une petite fille « avait à sa tête un béguin à bords unis, un bonnet de passementerie bleu, une chemise à brassière, une couchette, une bande de toile et un morceau de couverture de cheval qui lui servait de linge » ; le 28 avril 1766, une autre « avait à sa tête un béguin à dentelle, un bonnet de laine, une couchette, un vieux langet fait de toutes sortes de pièces, un vieux langet d'étoffe et était enveloppée d'une vieille jupe d'étamine rayée doublée ». Enfin certaines layettes manifestent qu'il s'agit de bâtards issus d'une riche lignée ; le 28 juillet 1753, une petite fille est abandonnée avec un trousseau complet et neuf : « 1 petite brassière d'étoffe, 5 petites chemises, 5 petites cornettes à fond de coton, 5 petits mouchoirs de cou, 5 béguins, 10 couchettes, 6 langets de toile. »

À titre de comparaison, voici ce que les professionnels de la lingerie recommandent pour une layette à la fin du XVIII^e siècle :

« Pour la tête : quarante-huit béguins / deux têtiers / vingt-quatre tours de bonnets de laine de trois longueurs / vingt-quatre cornettes pour la nuit, de trois âges / vingt-quatre bonnets ronds, de trois âges, en mousseline ou en dentelle / vingt-quatre mouchoirs de col, en batiste, garnis en mousseline / six serviettes de col, garnies en mousseline / six bonnets de laine.

Pour le corps : soixante-douze couches / douze bandes de maillot / dix-huit langes de futaine / six serviettes unies, pour mettre la nuit autour des langes de laine / deux langes piqués en mousseline / deux tours de langes, pour les langes piqués en mousseline / un beau tour de linge, pour le linge piqué en satin blanc ci-dessous / vingt-quatre chemises de brassières, de trois âges / douze bavoires de deux âges, garnis ou en mousseline ou en dentelles / trente-six mouchoirs à essuyer l'enfant / six langes de draps de Dreux / quatre langes d'espagnolette [tissu de laine] / un linge piqué en satin blanc / six brassières d'espagnolette / deux parures, consistant en deux béguins, deux bonnets ronds, quatre bavoires, deux grandes coiffes, deux biais, six paires de mitaines de fil » (Garsault, 1771, p. 50).

On peut s'interroger sur le sens de ces empilements de vêtements en double ou en triple exemplaire : pourquoi trois brassières, trois bonnets, trois langes, même pour les plus pauvres ? Il semble bien que le chiffre 3 ait une valeur prophylactique (à cause de la Trinité ?). Autre caractéristique des layettes anciennes : l'importance relative des bouts de tissus indifférenciés non cousus, généralement déchirés à partir de tissus usagés, dont la superposition fait la rigidité du maillot d'autrefois.

SIGNIFICATIONS PRATIQUES ET SYMBOLIQUES DU MAILLOT

Comme pour toutes les techniques du corps, la fonction de ces vêtements du premier âge est à la fois pratique et symbolique. Au niveau pratique, il s'agit de protéger du froid, car, comme le dit le proverbe, « enfant et poulet au soleil ont toujours froid ». Au niveau symbolique, les vêtements humanisent le corps encore chargé d'animalité du petit enfant (les animaux ne portent pas de vêtements) et ils sont une protection contre les mauvais esprits : on surcharge donc les ouvertures fragiles (fontanelle, plaie ombilicale). Le maillot lui-même, en tant que dernière pièce de tissu visible renchérit sur cette double fonction : au niveau pratique, il protège efficacement du froid, ce qui est bien nécessaire dans des maisons toujours mal chauffées et qui restent humides, même en été. En outre, à une époque où les voitures d'enfant n'existent pas (jusqu'au début du XX^e siècle), il est comme un étui qui protège le bébé des chocs et permet de le transporter facilement aux champs, sur les bras, dans un panier accroché à un âne, ou dans une petite hotte portée à dos d'homme. Dans les maisons paysannes, on suspend parfois le bébé emmailloté dans un petit sac à un clou du mur : c'est un moyen comme un autre de le garder à l'abri de l'humidité du sol et des groins, griffes et becs des animaux domestiques, tout en lui permettant de suivre le spectacle des activités communes. À la maison, des paniers cylindriques d'osier ou de bois permettent de glisser l'enfant debout dans son maillot et de l'y faire tenir tranquille.

Au niveau symbolique, la signification du maillot est très riche. Voici ce qu'en dit encore Mauriceau (1681, p. 458) :

« Il doit être ainsi emmailloté, afin de donner à son petit corps la figure droite qui est la plus décente et la plus convenable à l'homme et pour l'accoutumer à se tenir sur ses deux pieds ; car sans cela, il marcherait peut-être à quatre pattes comme la plupart des autres animaux. »

Par rapport à l'Antiquité et au Moyen Âge, ce texte exprime une peur nouvelle de l'animalité : le corps du nouveau-né ressemble à celui d'un animal ; le maillot est une technique de façonnage, destinée à le tirer hors de la bestialité, pour le faire passer du côté de l'humanité, de la nature à la culture. Nous avons perdu cette angoisse profonde de l'animalité qui était au cœur des civilisations paysannes anciennes, habituées au vélage des bêtes et vivant souvent dans leur promiscuité. Dans certaines régions, la salle commune a longtemps été en communication directe avec l'étable, par manque de place et par souci de profiter de la chaleur des animaux. Dès les premiers moments, le petit d'homme, inachevé à la naissance, doit

être clairement identifié comme humain. Comme le dit Diderot en 1762, dans son *Essai sur la peinture*, « l'enfant est une masse informe et fluide qui cherche à se développer (Pellegrin, 1989*b*, p. 78) ». Pour que ce développement se fasse dans le bon sens, il lui faut un tuteur et une contrainte. Cette finalité orthopédique du maillot est constante depuis l'Antiquité.

Au total, comme l'écrit Nicole Pellegrin (1989*a*, p. 66) :

« Cet Ancien Régime fait de vieux linges bricolés ne recherche pour ses bébés ni le neuf, ni le pastel éclatant, il ne distingue pas toujours les filles des garçons, et préfère durablement l'excès de chaleur au tempéré. Reflet d'un mode de vie où les enfants nombreux sont fragiles, les logements sans confort et les mères obligées d'immobiliser leurs enfants pour les mieux surveiller ou transporter. Cet Ancien Régime souligne surtout que le Paradis est définitivement perdu. Il n'est sûrement pas dans l'enfance reconnue sans innocence, mais il se prépare, au moins pour les catholiques, dans les réalisations de l'âge adulte et l'attente de l'Au-delà. Depuis la Faute, se couvrir est une obligation et un moyen d'accélérer dans chaque enfant une humanisation voulue par Dieu. Le dressage physique qu'impose le vêtement est aussi un dressage moral. »

LES CRITIQUES DU MAILLOT

Depuis l'Antiquité, le maillot est connoté négativement par certains auteurs qui usent d'une riche palette de comparaisons pour le dévaluer : c'est un « garrot », une « prison », un « esclavage », une « entrave » ou un « instrument de torture » ; le bébé emmailloté est une « momie », un « ballot », voire un « saucisson » !

Au 1^{er} siècle de notre ère, Pline l'Ancien considère le maillot comme un symbole de la dureté de la condition humaine :

« L'homme est le seul [être] qu'à sa naissance la nature jette nu sur la terre nue, le livrant dès l'abord aux vagissements et aux pleurs ; nul parmi tant d'êtres animés n'est pareillement voué aux larmes et, qui plus est, au début même de sa vie [...] Après cette initiation à la lumière, voici que nous guetent des liens qu'on épargne même aux animaux domestiques, que tout notre corps est garrotté. Voici donc cet heureux nouveau-né ; il est couché, pieds et mains liés, tout en pleurs, l'être destiné à commander aux autres et il inaugure sa vie par des tourments par la seule faute d'être né » (Coulon, 2003, p. 152).

Si ce type de critique se retrouve en filigrane dans quelques textes médiévaux (qui condamnent surtout le maillot trop rigide), la véritable offensive ne commence véritablement qu'à partir des années 1740. On note d'abord la reprise, mieux argumentée à l'aide d'observations de ter-

rain, des critiques traditionnelles contre les langes trop serrés. Certains médecins parcourent les campagnes en observant les nourrissons et en essayant de faire changer les habitudes : les bandes meurtrissent la peau des petits ; changés peu souvent parce que l'emballage est long à faire et nécessite beaucoup de linges, les enfants « croupissent » souvent dans leurs ordures pendant de longues heures ; d'où des rougeurs, inflammations et excoriations des fesses qui sont parfois mortelles. Selon la médecine du XVIII^e siècle, qui reste encore largement humorale, c'est la sueur du corps, empêchée de s'écouler de façon naturelle, qui en devenant « âcre », empoisonne alors tout l'organisme :

« Ce séjour que les enfants font dans l'ordure, doit à la longue échauffer et excorier leur peau dans les endroits qui en sont farcis. Peut-être aussi que des molécules de ces matières excrémenteuses, appliquées sur la peau, pendant longtemps, sont pompées par les pores [...] et portées dans les routes de la circulation, où elles peuvent devenir causes de plusieurs maladies » (Puzos, 1759, p. 213).

Plusieurs médecins des Lumières rapportent leurs observations personnelles d'une grande qualité sur les effets nocifs de la contrainte du maillot et la joie que les bébés éprouvent quand on les en délivre :

« Gênés dans leurs entraves ils sont presque toujours tristes, et partagent leur existence entre le sommeil et les pleurs. Ce n'est que par des caresses, et des grimaces outrées, ou quelque bijou brillant, qu'on parvient à les égayer, ou plutôt à les distraire. Mais qu'on les délivre de leurs langes ; que leurs nourrices les étendent devant le feu sans aucune enveloppe, ou simplement recouverts d'une serviette, alors les larmes cessent, la sérénité se répand sur leur visage, la joie brille dans leurs yeux ; ils remuent, ils agitent leurs petites jambes et leurs bras de côté et d'autre ; et semblent alors vouloir par leurs caresses supplier leur nourrice de ne les plus remettre à la torture » (Desesartz, 1799, p. 87).

Certains praticiens opposent aussi la contrainte de l'emballage au bonheur perdu du fœtus dans le ventre maternel ; au nom du respect de la « nature », il serait souhaitable de prolonger cette liberté après la naissance, comme le propose le chirurgien Noël en 1780, dans un manuscrit conservé aux Archives nationales :

« En examinant ponctuellement les lois naturelles, nous trouvons que, dans celles de la conception, la nature a établi un bain dans lequel l'enfant se forme, se développe et reste jusqu'au moment de sa naissance [...] Il semble qu'en lui continuant ce bain instantanément après sa naissance et au même degré de chaleur, on ne fait qu'entrer dans les vues bienfaisantes de la nature. »

S'il n'est pas toujours possible de baigner le nouveau-né dès la naissance, qu'on le laisse au moins garder sa position fœtale :

« Qu'on démaillote l'enfant qui crie, qu'on le mette en liberté ; ou il se taira ; ou s'il continue de crier, on le verra sur le champ rapprocher ses genoux de son ventre et ses talons de ses fesses ; c'est-à-dire prendre à peu près la même position qu'il avait dans la matrice. C'est sans contredit la Nature qui la lui indique et l'on doit en cela comme en toutes choses admirer la sagesse de ses vues » (Fourcroy de Guillerville, 1774, p. 39).

D'autres arguments, plus nouveaux, font référence à l'anthropologie. Au XVIII^e siècle, on explore la terre jusqu'aux confins et quantité d'ouvrages rapportent des observations nouvelles sur les mœurs des « sauvages ». La plupart des peuples exotiques n'emmaillotent pas leurs enfants qui, néanmoins, grandissent bien droits. À cet égard, l'argumentation la plus célèbre et la plus influente est celle de Buffon dans son *Histoire naturelle*, publiée à partir de 1749 :

« Les peuples qui se contentent de couvrir ou de vêtir leurs enfants sans les mettre au maillot, ne font-ils pas mieux que nous ? Les Siamois, Les Japonais, les Indiens, les Nègres, les sauvages du Canada, ceux de Virginie, du Brésil et la plupart des peuples de la partie méridionale de l'Amérique, couchent les enfants nus dans des lits de coton suspendus, ou les mettent dans des espèces de berceaux couverts et garnis de pelleteries [...]. Les anciens Péruviens laissaient les bras libres aux enfants dans un maillot fort large ; lorsqu'ils les en tiraient, ils les mettaient en liberté dans un trou fait en terre et garni de linges, dans lesquels ils les descendaient jusqu'à la moitié du corps ; de cette façon, ils avaient les bras libres et ils pouvaient mouvoir leur tête et fléchir leur corps à leur gré sans tomber et sans se blesser. »

Enfin, des arguments médicaux viennent prouver l'inutilité du maillot. Les médecins du XVIII^e siècle ne croient plus que le nouveau-né soit un être inachevé. Ils sont de bons anatomistes et savent que le petit d'homme est programmé pour se tenir debout et que son corps grandira de façon bien plus harmonieuse s'il n'est pas entravé. Le maillot est une contrainte qui bloque toutes les fonctions vitales : la respiration, la digestion, la transpiration. Il risque aussi de compromettre gravement la croissance. Quand il publie l'*Émile* en 1762, Rousseau est un bon porte-parole des idées des médecins des Lumières :

« Au moment où l'enfant respire en sortant de ses enveloppes, ne souffrez pas qu'on lui en donne d'autres qui le tiennent plus à l'étroit. Point de têtiers, point de bandes, point de maillot, des langes flottants et larges, qui laissent tous ses membres en liberté et ne soient ni assez pesants pour gêner ses mouvements, ni assez chauds pour empêcher qu'il ne sente les impres-

sions de l'air. Placez-le dans un grand berceau rembourré où il puisse se mouvoir à l'aise et sans danger » (Rousseau, 1969, p. 278).

Le maillot gêne toutes les circulations du corps : celle du sang, celle des humeurs, ce qui peut entraîner de nombreuses maladies. Le maillot entrave aussi la digestion : l'estomac trop comprimé ne peut recevoir qu'une petite quantité de lait et doit vomir tout le reste. Le maillot est aussi un obstacle à la respiration. Enfin, le maillot prolongé déforme le squelette de l'enfant, en le comprimant et en l'empêchant de grandir naturellement. Au total, bon nombre d'auteurs du XVIII^e siècle classent sans hésitation le maillot parmi les principales causes de « dépopulation », car il entraîne une surmortalité des jeunes enfants.

À la fin du XVIII^e siècle, on observe que le discours médical condamnant le maillot a été entendu dans les milieux favorisés. Les bébés « à la mode » sont allaités par leurs mères et ne sont plus emmaillotés. Dans les années 1780, Sébastien Mercier se félicite qu'on ait « pris l'habitude heureuse de les vêtir légèrement et sans ligatures », ce que confirme la reine Marie-Antoinette dans une lettre à sa mère :

« À la manière dont on élève les enfants à cette heure, ils sont bien moins gênés. On ne les emmaillote pas ; ils sont toujours sur une barcelonnette ou sur les bras, et, du moment qu'ils peuvent être à l'air, on les y accoutume petit à petit. Et ils finissent par y être presque toujours. Je crois que c'est la manière la meilleure et la plus saine de les élever » (Barraud, 1941, p. 154).

Dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, de nombreux portraits de famille confirment que, dans les milieux urbains aisés, on n'emmaillote plus les enfants. On prend même plaisir à faire peindre leur corps nu et potelé. Seules quelques familles de la bourgeoisie provinciale restent attachées au maillot, ainsi que la plupart des paysans.

LES ÉVOLUTIONS AUX XIX^e ET XX^e SIÈCLES

Nouvelles modes enfantines

Au XIX^e siècle, dans les familles de notables qui suivent la mode pour leurs enfants, on assiste à une triple évolution. C'est d'abord l'inflation des pièces de layette : le nourrisson est désormais pourvu de chemises de jour, jupons, guimpes, robes, camisoles, bas, chemises de nuit, etc. C'est ensuite la féminisation de sa garde-robe : une robe blanche, appelée cache maillot ou robe de sortie, est souvent portée sur le maillot désormais plus lâche ; elle est composée d'un corsage, fermant dans le dos et d'une longue jupe en piqué de coton, avec des applications de passementerie ou de den-

telles qui suivent la mode féminine de l'époque. Enfin, on assiste à la création de vêtements spécifiques plus pratiques. Pour la nuit, le « nid d'ange », petit sac préservant la mobilité des jambes, attaché par des liens à hauteur d'épaule. Pour la journée, le « jackson » : en haut, c'est un corsage croisé dans le dos en cache-cœur et attaché devant par deux rubans noués ; lui est rattachée en bas une jupe ouverte derrière et parfois aussi sur le devant, ce qui permet d'en replier les pans dans le lit pour ne pas la mouiller et changer facilement le bébé. Enfin, les « culottes anglaises », adoptées par les milieux aisés qui ont renoncé au maillot, dégagent complètement les jambes qui ne sont plus couvertes que de petites chaussettes. En outre, certaines familles remplacent le fichu ou mouchoir de cou, par un bavoir ; d'abord appelé « bavette », de formes diverses (ovale, rectangulaire, croisée en cache-cœur, avec des bretelles ou une ceinture), il protège la robe ou le cache maillot. En 1910, apparaît le bavoir « américain », avec une petite ceinture terminée par des rubans. Les bavoires de tissus fins, très raffinés au début du XX^e siècle, sont souvent changés quand le bébé régurgite et sont nécessaires pour protéger la brassière tricotée ; ils donnent aussi une touche décorative avec leurs broderies personnalisées (*La Mode et l'enfant*, 2001, p. 18-45).

Traditionnellement, les layettes sont faites à la maison dans de vieux tissus usagés et ne coûtent rien. En revanche, les premières layettes toutes faites, qui apparaissent dans les grands magasins parisiens dans les années 1860, coûtent très cher : 200 à 1 000 F, soit cinq à vingt fois le salaire mensuel d'une nourrice, et sont donc uniquement destinées aux rejetons des familles aisées. En 1913, la layette type recommandée pour le 1^{er} et le 2^e âge, par le docteur Variot, dans son manuel *La puériculture pratique*, coûte 550 F. Elle comprend :

« 9 chemisettes, 20 brassières (en toile, en flanelle, en piqué), 36 langes ou couches de toile, 36 langes éponge, 8 maillots de laine, 12 culottes de flanelle, 18 fichus, 8 paires de chaussures de laine, 12 paires de bas de laine, 10 bonnets, 1 voile, 1 manteau, 3 Jackson, 3 jupons, 3 robes » (Rollet, 1990, p. 559).

Remarquons que si le jackson et les « culottes » sont recommandés, les langes à maillot restent encore indispensables. Pour les moins riches et les pauvres, il faut confectionner les pièces de layette à la maison, ou accepter les dons d'associations charitables, qui font fabriquer dans leurs ouvroirs des trousseaux de base pour beaucoup moins cher (10 ou 20 F). Ces layettes des pauvres sont plus modestes, ce qui implique que l'enfant est moins couvert et moins souvent changé. Voici par exemple le trousseau des enfants assistés du premier âge, dans les Côtes-du-Nord en

1892 : « 6 chemises, 10 langes ou couches, 2 maillots de laine, 2 brassières en laine, 2 bonnets de dessus, 2 bonnets de dessous. » Ici, point de jackson, nid d'ange, bavoires ou culottes à l'anglaise.

Longue survie du maillot

À la campagne, au XIX^e siècle, si le maillot est universel, les variantes régionales sont importantes : dans les départements du nord de la France, on laisse de plus en plus les bras libres ; dans le Jura et en Franche-Comté, au contraire, on emprisonne tout le corps dans une seule pièce d'étoffe lacée de haut en bas ; enfin dans de nombreuses régions du sud (Isère, Vaucluse, Puy de Dôme, Haute-Loire, Bouches-du-Rhône), le maillot serré et contraignant est formé d'une longue bande de toile ou de laine enroulée autour de l'enfant. Comme l'affirme le docteur Lereboullet (1941, p. 151) : « Dans certaines régions, en France, dans les Hautes-Pyrénées, en Vaucluse, on emmaillote encore ainsi. Il en est de même dans les pays balkaniques et certains autres. » En 1910, une jeune anglaise, visitant la Savoie, confirme que le « maillotage » à l'ancienne est toujours de rigueur :

« Quand l'enfant se réveillait, on le couchait sur la table [...] et après l'avoir mis à nu, la mère le laissait là, en le lavant aux moments où les pratiques lui en laissaient le loisir. [...] Quand l'enfant avait été lavé [...], elle étendait un morceau de toile rude, rectangulaire, un peu plus large et plus longue que l'enfant, sur la table ; à l'un des bouts elle plaçait un oreiller, puis elle mettait l'enfant à plat sur la toile avec la tête sur l'oreiller. Elle allongeait bien les jambes et enroulait autour de chacune d'elles l'un des côtés de la toile. Les bras étaient ensuite allongés le long du corps, et la toile enroulée autour de chaque bras de la même manière que pour les jambes. Enfin la mère prenait une longue bande d'étoffe blanche et bleue, de six pouces environ de large et de deux mètres de long et emmaillotait l'enfant en commençant par les épaules, presque jusqu'aux pieds où un morceau de toile restait libre ; puis on mettait à l'enfant son bonnet et à mesure qu'il se réchauffait, il se tranquillisait, puis s'endormait. Les enfants italiens sont emmaillotés de la même manière, mais la bande d'étoffe est un peu plus large. Ils ressemblent alors à de petits traversins et sont très faciles à porter ; on peut les coucher partout sans craindre qu'ils se blessent. Les paysans affirment que ce système les fait pousser droit et que les enfants se sentent très heureux d'être ainsi maintenus. Un peu plus tard, on commence par leur dégager les bras et les mains ; mais les jambes continuent à être liées jusqu'à ce que l'enfant ait revêtu de petits jupons et commence à marcher » (Rollet, 1990, p. 102).

Ce texte nous permet de bien saisir la longue durée des gestes et des croyances. En 1910, en Savoie, on emmaillote encore comme dans l'Antiquité, en enroulant soigneusement des bandes autour de chaque membre. On justifie cette pratique rigide par la prévention des déformations du dos et des jambes. Ce texte confirme aussi que le maillot a un pouvoir apaisant sur les bébés puisqu'ils sont « très heureux d'être ainsi maintenus ». Enfin, l'emmaillotage est pratiqué durant plusieurs mois, du moins pour la contention des jambes, puisque le nourrisson passe sans transition du maillot à la position debout quand il est prêt à apprendre à marcher ; on ne le laisse surtout pas ramper à quatre pattes : les sols de terre battue n'y invitent guère et c'est une position trop animale qui fait peur.

En Bretagne dans le pays bigouden, où il est né en 1914, Pierre Jakez Hélias a lui aussi connu le maillot rigide :

« Je fus donc emmailloté très serré, surtout pour le bas du corps afin de me fortifier les jambes et les reins. On redoutait la boiterie, mal réputé congénital au Pays Bigouden. Mes bras eux-mêmes furent plaqués contre mes hanches, si bien que je ressemblais à une momie en miniature ou plus exactement, au bébé de la Nativité du peintre La Tour que l'on peut voir au musée de Rennes. La momie et La Tour étant parfaitement inconnus dans le pays, les gens comparaient le bébé ainsi conditionné à « une botte de paille égalisée ». Ces bottes, bellement rangées sur une couche de genêts, servaient alors de premier matelas dans les lits-clos » (Hélias, 1975, p. 48).

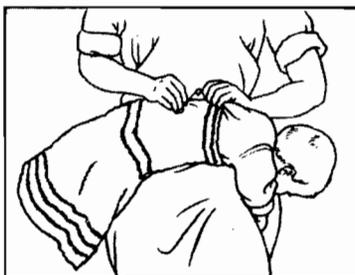
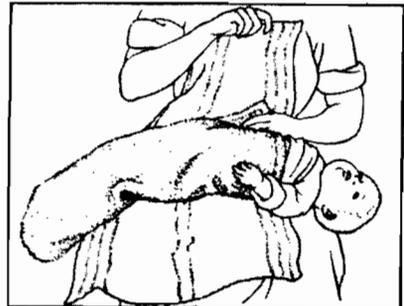
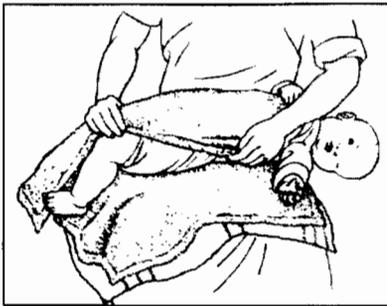
Pour les populations des campagnes, au début du XX^e siècle, le maillot garde donc sa triple fonction de protection contre le froid, d'apaisement et d'orthopédie. Chez les personnels de santé, il est encore recommandé pendant toute la première moitié du XX^e siècle. Certains médecins, tels le docteur Devraigne en 1923, nient l'intérêt orthopédique du maillot, mais le recommandent encore aux mères, peu tentées par les culottes à l'anglaise, comme une excellente protection contre le froid ; il faut se souvenir que, dans ce premier XX^e siècle, où le chauffage central est peu répandu, beaucoup de logements sont mal chauffés :

« On reproche au maillot français d'étouffer l'enfant : c'est exact quand on le serre trop comme on fait encore dans certaines campagnes, soi-disant pour empêcher Bébé de devenir bossu ; celui-ci doit pouvoir [...] faire dès la naissance de la culture physique. Mais le maillot a l'avantage énorme d'être un vêtement chaud [...]. Utilisons donc [...] le maillot que nous aurons bien soin de ne pas serrer » (Rollet, 1990, p. 556).

En 1935, une experte en puériculture, Nicole de Lamaze, qui rédige un article dans *La Revue de la famille* pour les Caisses d'allocations fami-

liales, préconise encore le maillot rigide, en recommandant d'envelopper « soigneusement les pieds dans les deux extrémités inférieures du linge de coton en ayant soin de poser une main à plat sur les genoux de l'enfant de façon à maintenir les jambes bien allongées ».

En 1941, le docteur Lereboullet, dans son *Manuel de puériculture*, recommande toujours le maillot, même s'il est désormais plus lâche. Le discours se veut clair et pédagogique (d'où les italiques), car il s'agit d'inculquer à des mères présumées ignorantes la seule bonne manière de langer un bébé :



« Actuellement, le *maillot dit français* consiste simplement à envelopper d'une façon un peu serrée la partie inférieure du corps dans un lange de laine. *Jusqu'à 2 ou 3 mois il constitue la meilleure façon de tenir l'enfant au chaud.* Ce maillot comporte pour la *partie supérieure du corps* : une brassière en toile fine mise sur la peau ; une deuxième brassière en flanelle ou en tricot suivant la saison ; une troisième en piqué de coton.

On met par-dessus un fichu croisé sous les bras ou une bavette.

Les trois brassières, ouvertes derrière et croisant bien chacune, sont préparées à l'avance l'une dans l'autre, et la personne qui habille le bébé passe 2 ou 3 doigts dans le bas de la manche pour aller saisir la menotte et la faire passer sans retourner les doigts. Les brassières mises, on les ferme une à une en arrière.

La bavette [ou bavoir] est mise ensuite, mais il ne faut la fixer par aucune broche, ni épingle double ou du moins faire extrêmement attention, car les cas ne se comptent plus d'enfants ayant avalé une épingle de nourrice ou une broche mal fixée avec des conséquences parfois peu graves, d'autres fois sérieuses, voire mortelles.

Les vêtements pour la *partie inférieure du corps* comprennent : une grande *couche* de toile fine, usagée si possible, appliquée directement sur la peau ; un carré spongieux qu'on appelle *lange de coton* ; un grand *lange de laine*.

Il est bon avant de les appliquer, de ceinturer l'abdomen de l'enfant avec une *bande* de flanelle ou de crêpe Velpeau modérément serrée.

Pour emmailloter le nouveau-né ou le nourrisson, on procède de la façon suivante. On a soin de préparer à l'avance ces trois pièces l'une sur l'autre. On les applique ensemble sur le dos de l'enfant, sans dépasser l'aisselle, puis on retourne le bébé sur le dos. On replie d'abord de bas en haut la couche, sans la tordre, entre les jambes et sur le ventre de l'enfant. Puis on rapproche successivement chaque côté de la couche au niveau de la poitrine, sans serrer trop. Il est souvent préférable parce que plus simple, d'appliquer la couche repliée en triangle, le grand côté autour du corps et la pointe du bas ramenée entre les jambes. Enfin, on peut appliquer la couche mise en carré, en repliant le bas en triangle : ce dernier mode donne la plus grande longueur au pan qui doit venir recouvrir le ventre.

Les deux *langes* restent à fixer : les deux côtés du premier, le carré spongieux de coton, sont successivement ramenés sur l'abdomen. Le lange de laine est plus compliqué à mettre : on prend le bord de droite du lange, on le passe vers le côté gauche de l'enfant et on l'applique de façon à bien maintenir le corps sans trop le serrer. L'autre côté du lange est ramené sur le premier et attaché avec une épingle de nourrice en retournant l'enfant sur le ventre. L'extrémité inférieure, très longue, est alors repliée à environ 10 centimètres des pieds et ramenée plus ou moins haut ; on en croise les deux extrémités en arrière avec des épingles de nourrice. L'enfant est ainsi bien maintenu sans être serré.

Il vaut mieux ne pas interposer de tissu de caoutchouc entre le lange de coton et celui de laine, par crainte de faire macérer la peau. La culotte caoutchoutée ne doit être utilisée qu'exceptionnellement et pour quelques heures seulement.

[...] Nous ne parlons pas du vêtement à l'américaine qui laisse les enfants très découverts sous prétexte de les endurcir. Ces robes avec le cou et les bras nus, ces jupes courtes avec les mollets nus sont, à notre avis une erreur quand il s'agit des petits enfants, surtout dans nos climats. Bien des médecins se sont élevés à juste titre contre cette pratique qui, chez les jeunes enfants du moins, expose à des troubles circulatoires la peau si fragile du nourrisson.

[...] Il faut le *changer fréquemment*, pour que le contact de l'urine et des selles n'irrite pas la peau et ne provoque pas d'*érythème* (rougeur), ce qui survient surtout lorsqu'il y a en même temps contact de l'air. Il faut donc que le siège soit bien enveloppé, d'où l'importance qu'il y a à bien mettre la couche, laquelle doit préserver d'ailleurs le reste du vêtement de toute souillure.

Le nourrisson qui digère bien se salit 3 à 4 fois par 24 heures, et il se mouille beaucoup plus souvent. On doit donc le *changer au moins 5 à 6 fois par jour*.

[...] C'est de la fréquence de change que dépend en grande partie la santé de la peau ; c'est, à moins d'impossibilité absolue, une bien mauvaise méthode de réduire le change à trois ou quatre fois par jour, comme cela a été préconisé » (Lereboullet, 1941, p. 151-158).

En 1941, c'est donc toujours une opération longue et compliquée d'emballer un bébé ; il y faut un certain coup de main, mais on n'hésite plus à retourner le bébé sur le ventre. Les pièces importantes de la layette sont toujours au nombre de trois : trois brassières (toile de lin ou chanvre / flanelle ou tricot de laine / piqué de coton), trois langes (couche de toile fine « usagée » / lange de coton spongieux / lange de laine). Les tissus sont variés, allant du plus fin (sur la peau) au plus lourd, plus chaud et absorbant. Rien d'imperméable : même si les culottes en caoutchouc existent depuis les années 1920, c'est une solution de facilité et de paresse ; elles ne sont pas bonnes pour le bébé ; elles le font « macérer ». Si les nouveautés vestimentaires « américaines » sont refusées, car elles dénudent trop le nourrisson, il n'y a plus de mouchoir de cou et les bras sont toujours dégagés : ce maillot ne vise plus à redresser le corps, il sert uniquement à le préserver du froid.

Dans les années 1940 et 1950, à la maternité Baudelocque à Paris, chaque nouveau-né est accueilli par une succession rapide de soins constituant un rituel hygiéniste bien rôdé, se terminant en apothéose par un emmaillotage à l'ancienne :

« Dès son irruption à l'air libre, son cri était presque provoqué ou du moins entretenu, car sa bouche était vivement et profondément désobstruée. Le cordon ombilical, à peine sectionné entre deux pinces, son sexe était montré à sa mère, et devant elle le bracelet d'identification cousu autour de son poignet. Pesé, mesuré, le cordon ombilical soigné et pansé, les gouttes de collyre instillées entre les paupières entrouvertes, le visage seul était nettoyé pour laisser l'enduit sébacé protéger la peau de tout son corps. Tous ces soins sont habituels et donc banals, mais ils étaient accomplis avec vivacité, par une infirmière surchargée et donc pressée, dans un box vitré contigu à la salle de travail, hors de la vue de la mère, anxieuse de pouvoir enfin voir son enfant. Mais celui-ci était habillé, pour ne pas dire sanglé, et toujours brusquement, presque malmené. Chemise de fil, brassière de bure brune, deux couches, dont l'une doublait le lange de coton qui enserrait l'enfant, depuis les aisselles jusqu'aux pieds, puis était replié sur lui-même de telle sorte que, après avoir entouré le cou d'un fichu croisé sur le thorax, le lange était si serré que l'on devait pouvoir soulever tout l'enfant par l'index introduit au repli du lange, sans que rien ne se défasse (question d'examen importante entre autres pour obtenir le diplôme d'État de l'élève infirmière). Puis il était emmené dans le lit portant son numéro d'identification, situé au pied du lit de sa mère, dans un immense dortoir où les lits se côtoyaient : la mère n'y était elle-même conduite que quelques heures après l'accouchement. C'était le règlement ; elle savait son enfant proche de son lit, mais celui-ci ne lui était apporté dans les bras qu'aux heures des « visites » de la famille. Toujours manipulé brusquement, le lendemain seulement, il était mis d'autorité au sein de sa mère, fermement forcé à s'adapter et le jeûne des 24 heures était strictement observé : même pas d'eau sucrée à boire en cas de longs pleurs » (Sainte-Anne Dargessies, 2002, p. 59).

On remarque à nouveau la permanence séculaire des pièces qui constituent le maillot, avec, en particulier le lange serré autour du buste et des jambes et le fichu croisé sur le thorax, pour tenir le cou. À cette époque, la finalité du maillot n'est plus de façonner le corps inachevé de l'enfant (on ne croit plus à cet inachèvement), mais uniquement de le tenir tranquille et au chaud. Le protocole général est mis en œuvre à toute vitesse par une infirmière dont les gestes sont précis et impersonnels sans aucune attention au nouveau-né. Face à de telles pratiques, on comprend la révolte de Frédérick Leboyer, quelques années plus tard, en 1974, militant pour une naissance « sans violence ».

La couleur des layettes

Dans l'Ancien Régime vestimentaire des campagnes jusqu'au XIX^e siècle, le bébé est en général habillé de couleurs neutres ou naturelles, dans la mesure où on recycle des vêtements d'adultes et où la plupart des

textiles sont fabriqués à la maison avec le produit des récoltes locales ; les colorants sont uniquement végétaux et peu nombreux. Le maillot est souvent de couleur brun sombre, parce que c'est la couleur d'une certaine catégorie de laine brute, la plus résistante. La seule pointe de couleur peut être constituée par les galons ou rubans qui permettent d'assujettir le maillot : ils sont souvent rouges. Le rouge est utilisé de façon préférentielle pour vêtir les enfants, quand on le peut : c'est une couleur aux vertus prophylactiques, la couleur du sang, donc de la vie. L'idée qu'il y a une ou des couleurs spécifiques de la petite enfance est tardive. Le bébé (fille ou garçon) habillé de blanc est une invention du XIX^e siècle, adoptée par les familles aisées, où on a les moyens d'habiller le bébé de neuf. Le blanc, ou à la rigueur l'écru, est symbole de l'innocence : blanc du coton, du lin, de la laine ou des dentelles qui garnissent chemises et maillots. Plus difficile à tenir net, le blanc est sans conteste aussi un signe extérieur de richesse. À la même époque, le tricot devient essentiel pour les brassières et toutes les pièces de dessus, ce qui change l'aspect et la fonction du vêtement enfantin : les pièces de layette sont alors fabriquées spécifiquement pour le bébé, avec une part de création personnelle importante. Pour la future mère ou son entourage, le tricot est une occupation utile pour calmer son angoisse et se projeter d'une manière apaisée dans un futur proche où l'enfant sera là. Quant au bébé, il est plus à l'aise dans ces vêtements de tricot que dans les gros tissus rêches des générations antérieures. Dans les années 1930, le maillot cède du terrain, remplacé de plus en plus par les « barboteuses » en tricot ou en tissu, qui laissent les jambes libres et sont complétées par des chaussettes ou des chaussons. Dans ces années, le bleu et le rose deviennent les couleurs spécifiques de la petite enfance. Ce code aux deux couleurs opposées, permet de marquer clairement, dès la naissance, le sexe du nourrisson. En 1957, la princesse Grace de Monaco fera un petit scandale en commandant pour sa fille Caroline une layette jaune paille. Après un exemple aussi relevé, les bleu et rose des layettes ont cessé d'être obligatoires.

Nouvelles pièces de layette dans la deuxième moitié du XX^e siècle

Dans les années 1960, plusieurs découvertes (venues principalement des États-Unis) révolutionnent la mode des tout-petits aux dépens du traditionnel maillot. C'est d'abord la grenouillère, vêtement d'une pièce, où la brassière du haut est accrochée au pantalon du bas, ce qui évite au bébé de se découvrir le nombril et rend inutile la sacro-sainte bande ombilicale. La plupart de ces grenouillères s'ouvrent entre les jambes ou par un pont dans le dos, ce qui permet de changer facilement le bébé, sans le déssha-

billier complètement. La grenouillère est ancienne : le duc de Bordeaux en avait déjà une en 1822. Elle est seulement remise au goût du jour dans une nouvelle matière, le *Babygro*. C'est un textile miracle extensible, qui est censé grandir avec le bébé et lui permet au moins de s'étirer et de bouger dans toutes les directions. Commercialisé dans les années 1960, il convient particulièrement bien aux petites combinaisons (à mi-chemin entre le sous-vêtement et la tenue de maison) qui protègent le ventre des courants d'air. Autre invention, les brassières de coton à emmanchures américaines (ouvrant sur les épaules par des fentes qui se recouvrent) qui permettent d'habiller et de déshabiller le bébé sans lui arracher les oreilles et sans le retourner plusieurs fois pour croiser devant et derrière les rubans des anciennes brassières. Si on n'avait plus peur de mettre le bébé sur le ventre pour l'habiller, c'était toujours une opération bien fastidieuse que d'enfiler et de fermer les trois brassières traditionnelles. Enfin, les couches jetables non irritantes (mises au point dans les années 1960 par la firme américaine Procter & Gamble) libèrent les mères occidentales des corvées de lessive et font que le bébé est changé plus souvent. Désormais, les nourrissons, libérés et « compétents », peuvent être au sec et protégés du froid sans être emmaillotés.

Cette histoire pluriséculaire du maillot nous montre le lent passage du maillot contrainte et façonnage du corps au maillot simple protection contre le froid. Puis, très récemment dans notre culture, les inventions de nouveaux textiles et de vêtements spécifiques pour bébés, accompagnées de la valorisation précoce des compétences du nouveau-né et de la liberté individuelle, ont rendu le maillot inutile. Mais dans de nombreux pays (la Chine, la Russie, entre autres), on continue toujours à emmailloter les nouveau-nés.

En France, plus aucune mère ne croit aujourd'hui qu'il est dangereux de mettre le bébé sur le ventre pour le langer et qu'il faut le ficeler comme un petit paquet pour qu'il ait figure humaine. Cependant, certains psychologues se demandent si les nourrissons n'ont pas besoin d'être davantage encadrés et maintenus : ils remarquent le fréquent désarroi des tout-petits laissés sans bornes au milieu de grands berceaux, dont ils retrouvent instinctivement les bords pour aller s'y nicher. Et si le maillot d'autrefois n'était pas l'instrument de torture qu'il nous semble être à la lecture des descriptions anciennes ? S'il était sécurisant pour le bébé ? En Languedoc, par exemple, on a remarqué depuis longtemps l'effet soporifique du « langer raide comme un bâton » : « Il n'y avait que la tête de libre, on les couchait, ils s'endormaient comme des lapins. » dit une informante. Comme en écho, Kafka, dans son *Journal*, à la date du 11 novembre 1911, se remémore le bonheur d'être emmailloté : « Impres-

sion sensuelle [...] que j'ai du reste toujours éprouvée inconsciemment en présence d'enfants au maillot, qui sont serrés dans leurs langes et dans leurs lits et ficelés avec des liens, exactement comme pour l'assouvissement d'une volupté. »

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDRE-BIDON, D. ; CLOSSON, M. 1985. *L'enfant à l'ombre des cathédrales*, Lyon, PUL.
- BARRAUD, G. 1941. *La puériculture éternelle*, Paris, Vigot.
- CHARLIER, P. 2003. « Les maladies infantiles : cas paléopathologiques en Gaule romaine », dans D. Gourevitch, A. Moirin, N. Rouquet (sous la direction de), *Maternité et petite enfance dans l'Antiquité romaine*, catalogue d'exposition, Bourges, Service d'archéologie municipale, p. 184-187.
- COULON, G. 2003. « L'emmaillotage », dans D. Gourevitch, A. Moirin, N. Rouquet (sous la direction de), *Maternité et petite enfance dans l'Antiquité romaine*, catalogue d'exposition, Bourges, Service d'archéologie municipale, p. 152-154.
- DESESSARTZ J.-C. 1760 (2^e édition 1799). *Traité de l'éducation corporelle des enfants en bas âge ou Réflexions pratiques sur les moyens de procurer une meilleure constitution aux citoyens*, Paris, Croullebois et Théophile Barrois.
- DEYTS, S. 2004. « La femme et l'enfant emmailloté en Gaule : iconographie et épigraphie », dans V. Dasen (sous la direction de), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Fribourg, Academic Press, p. 227-237.
- FOURCROY DE GUILLERVILLE, J.-L. 1774. *Les Enfants élevés dans l'ordre de la nature ou abrégé de l'histoire naturelle des enfans du premier âge. À l'usage des pères et mères de famille*, Paris.
- FRANKLIN, A. 1896. *La vie privée d'autrefois : l'enfant, la layette, la nourrice, la vie de famille, les jouets et les jeux*, Paris, Plon.
- GARSAULT, F.A.P. de. 1771. *L'art de la lingerie*, Paris, L.-F. Delatour.
- HÉLIAS, P.J. 1975. *Le cheval d'orgueil*, Paris, Plon.
- La mode et l'enfant. 1780-2000*, 2001, Catalogue d'exposition, musée Galliera, Paris, Paris musées.
- LEBOYER, F. 1974. *Pour une naissance sans violence*, Paris, Le Seuil.
- LEREBoullet, P. 1941 (3^e édition). *Manuel de puériculture*, Paris, Masson.
- LEROY, A. 1772. *Recherches sur les habillemens des femmes et des enfans ou Examen de la manière dont il faut vêtir l'un et l'autre sexe*, Paris, Le Boucher.
- MAURICEAU, F. 1668 (3^e éd. 1681). *Traité des maladies des femmes grosses et de celles qui sont accouchées ...*, Paris, chez l'auteur.
- MOREL, M.-F. 2000. « Enfances d'hier, approche historique », dans M. Guidetti, S. Lallemant, M.-F. Morel, *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin, p. 60-116.
- PELLEGRIN, N. 1989a. « Les chiffons de la naissance (XVI^e-XX^e siècle) », dans *L'aventure de naître*, Albi, Le Léopard, p. 54-75.

- PELLEGRIN, N. 1989b. *Les vêtements de la liberté. Abécédaire des pratiques vestimentaires françaises de 1780 à 1800*, Aix-en-Provence, Alinéa.
- PUZOS, N. 1759. *Traité des accouchemens contenant des observations importantes sur la pratique de cet art, deux petits traités, l'un sur quelques maladies de matrice, et l'autre sur les maladies des enfans du premier âge...*, Paris, Desaint et Saillant.
- ROLLET, C. 1990. *La politique à l'égard de la petite enfance sous la Troisième République*, Paris, INED-PUF.
- ROUSSEAU, J.-J. 1762. *Émile ou de l'éducation*, La Haye, réédition, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1969.
- SAINT-ANNE DARGESSIES, S. 2002. *Recherches néonatales 1941-1986*, Paris, L'Harmattan.

*Au fil de la faja.
Enrouler et dérouler la vie en Bolivie*¹

Si de nombreux tableaux de l'époque coloniale (exposés à la *Casa Real de la Moneda* à Potosí par exemple) présentent des enfants « Blancs » emmaillotés², la pratique, dans la région andine, s'est manifestement développée indépendamment de l'influence européenne. Elle est en effet représentée sur divers supports préhispaniques, comme le tissu ou la poterie (Waman Poma de Ayala, 1987 [1584-1614]), et sa vigueur est avérée par les observateurs de la fin du XVI^e siècle et les chroniqueurs du XVII^e siècle (Garcilaso de la Vega 1982 [1609]).

En dépit d'une certaine convergence technique entre le Nouveau et l'Ancien Monde, la raison majeure de la condamnation de l'emmaillotement des enfants andins au cours des siècles – par les hommes d'église puis par les médecins – semble reposer sur le lien supposé entre cette pratique et celle, perçue comme « idolâtre », de la momification³. D'après Françoise Lestage (1999, p. 136) :

1. Ce texte est la version largement remaniée et complétée d'une communication orale présentée par l'auteur au *51^e Congreso Internacional de Americanistas* à Santiago (Chili) en 2003. Je remercie tout particulièrement Pascale Absi, Marie-France Morel et Élodie Razy pour leurs précieux commentaires. En outre, le texte a été enrichi par le corpus d'images recueilli par Nicolas Montibert à Potosí (Bolivie).

2. L'emmaillotement du nourrisson est pratiqué dans plusieurs régions du monde (Asie, Mexique), notamment en Europe (Loux, 1978, 209-211 ; Loux, 1979, 64-65 ; Morel, 1997 ; Rollet et Morel, 2000, 224-231).

3. Interdite depuis le début de la colonisation, la pratique de la momification concernait surtout les morts de rang social élevé. Si elle présente des ressemblances avec l'emmaillotement, on ne peut toutefois assimiler les deux pratiques aussi bien au niveau technique que symbolique (Patrice Lecoq, communication personnelle). Également interdites à la même période, les pratiques de déformation crânienne (visant les nouveau-nés) s'inscrivent, en revanche, dans la continuité des pratiques d'emmaillotement.

« [Le nouveau-né] est enveloppé bien droit, les bras le long du corps, dans des chiffons propres, puis ficelés à l'aide d'une longue ceinture. Les paysans disent le bander "comme une momie". Il est vrai que le "paquet" de forme oblongue que constitue le nourrisson évoque ceux des corps momifiés des ancêtres préhispaniques, appelés précisément "paquets, ballots" (*fardos*) ».

On peut toutefois se demander si, comme en France et dans une partie de l'Europe des Lumières, cette perception négative ne s'est pas renforcée avec la parution de *L'Émile* en 1762. La pédiatrie s'est en effet institutionnalisée dès cette époque à partir de la critique, voire même l'interdiction, des pratiques populaires ayant cours dans les zones rurales. Aussi, la médicalisation de la petite enfance a progressivement imposé des règles d'hygiène et de prévention ⁴, lesquelles ont été accueillies et intégrées jusque dans les Colonies. Selon Marie-France Morel (v. le chapitre de cet auteur p. 61), une bonne partie des critiques de l'emballotement par les médecins du XVIII^e siècle repose d'ailleurs sur une argumentation de type ethnologique : les récits de voyage, nombreux à cette époque, montrent que beaucoup de « Sauvages » (les « Brésiliens » sont souvent cités) n'emballotent pas leurs enfants et que cette liberté n'empêche pas ces derniers de devenir « grands » et « forts ».

Il semblerait que la comparaison – connotée négativement – du bébé emballoté avec une momie dépasse largement le domaine géographique de l'ensemble andin et concerne des régions où la momification des morts est inconnue, comme en témoignent les textes médicaux français des XVIII^e et XIX^e siècles. Au XX^e siècle, Pierre Jakez Hélias (né en 1914) l'évoque à propos de son enfance (1975, p. 48) :

« Je fus donc emballoté très serré, surtout pour le bas du corps afin de me fortifier les jambes et les reins. On redoutait la boiterie, mal réputé congénital en Pays Bigouden. Mes bras eux-mêmes furent plaqués contre mes hanches, si bien que je ressemblais à une momie en miniature ou plus exactement, au bébé de la Nativité du peintre La Tour que l'on peut voir au musée de Rennes. La momie et La Tour étant parfaitement inconnus dans le pays, les gens comparaient le bébé ainsi conditionné à "une botte de paille égalisée". Ces bottes, bellement rangées sur une couche de genêts, servaient alors de premier matelas dans les lits-clos. »

Quoi qu'il en soit, s'il n'y a pas de données quantitatives sur la fréquence de l'emballotement, plusieurs études ethnographiques attestent de sa présence dans les communautés indiennes actuelles de la Bolivie et

4. En France, d'après Marie-France Morel (communication personnelle), les médecins insistent sur les problèmes dermatologiques des nourrissons qu'on laissait « croupir » dans leurs « ordures » pendant près de 12 heures. Même s'il renvoyait à une certaine réalité (fesses irritées par l'urine et les excréments...), l'argument permettait de justifier leur condamnation.

du Pérou. On peut l'observer tant dans les Andes – en milieu quechua-aymara⁵ (Lestage, 1999, p. 136 ; La Riva Gonzáles, 2000 ; Platt, 2001, p. 663) – qu'en Amazonie bolivienne (Vincent Hirtzel, communication personnelle). Pour ce qui concerne les quartiers populaires des grandes villes de l'Amérique andine, comme La Paz et Potosí (Bolivie), il est tout aussi difficile de donner des chiffres. Pour l'observateur attentif qui pénètre dans l'intimité des logis, il s'agit pourtant d'un soin relativement courant et, surtout, d'une importance sociale et symbolique capitale dans le déroulement des premiers mois de la vie.

Dans ce chapitre et dans le film qui l'accompagne, après avoir décrit la pratique de l'embaillotement de l'enfant et cerné le sens que celle-ci revêt (façonnement du corps, prévention de la maladie), je montrerai en quoi elle constitue un espace de transmission d'attitudes féminines idéales entre les femmes boliviennes et les jeunes filles de la famille (celles qui viennent d'avoir un enfant et celles qui n'en ont pas encore). Mon propos porte donc autant sur les particularités techniques, les fonctions sociales et les dimensions symboliques de ce soin domestique quotidien que sur la transmission d'attitudes socialement prescrites aux mères, aux épouses et aux femmes en général⁶.

LES DIFFÉRENTES FACETTES DE L'EMMAILLOTEMENT

Les mères d'enfants chez qui j'ai observé l'embaillotement à La Paz se présentent comme *Cholitas*⁷. Les définitions de la *Cholita* varient selon les époques, les auteurs et les acteurs (Buechler et Buechler, 1971 ; Bouysse-Cassagne, 1987 ; Lavaud et Daillant, 2007). Je l'entends ici dans son acception actuelle la plus courante à La Paz, à savoir celle d'« indienne urbanisée » ou « occidentalisée ». La *Cholita* est parfois métisse ; elle parle et/ou comprend l'aymara (souvent le quechua), mais ne se définit pas nécessairement comme « aymara ». La *Cholita* appartient à ce que les « *non-Cholos* » (les « Blancs ») appellent la strate « moyenne basse » de la population urbaine. Du point de vue des activités économiques, les *Cho-*

5. Les termes de « quechua » et d'« aymara » désignent deux grands groupes linguistiques, mais sont localement confondus avec des groupes ethniques. Occupant les vallées interandines (*valles*) et les steppes d'altitude (*altiplano*), ces derniers représentent à eux deux environ 40 % de la population bolivienne (Tamisier ed. 1998).

6. Cette étude prolonge une recherche anthropologique sur les systèmes de représentations, les discours et les pratiques de soins (alimentation et santé) associés à la croissance et au développement de l'enfant de moins de 5 ans en Bolivie et au Pérou (Suremain, Lefèvre et coll., 2001a et 2001b ; Suremain 2003).

7. Dans le contexte où le film a été tourné (au centre du pays à Potosí), les mères affichent plus clairement leurs origines indiennes et n'hésitent pas à se présenter comme « quechua ».

litas peuvent être commerçantes du secteur formel et informel ou encore employées de maison.

L'IMPORTANCE DE L'EMMAILLOTEMENT DANS LES PREMIERS MOIS DU CYCLE DE LA VIE

La période des trois premiers mois de la vie de l'enfant est cruciale : elle est notamment marquée par la réclusion de la mère à son domicile, l'interdiction d'en sortir avec son nourrisson, de le baigner... Elle doit en outre l'emmailoter jour et nuit. Enfreindre ces règles mettrait en péril la vie du bébé. Outre les déformations physiques et l'état de faiblesse qui s'en suivraient, il attraperait la « frayeur ⁸ » (*susto*) et toutes sortes de maladies, y compris celles « de l'âme », provoquées par des « esprits malfaisants » (*duendes*) ou des ancêtres mécontents ⁹. Ainsi qu'on le verra plus loin, l'emmailotement ne revêt plus de caractère obligatoire une fois cette période passée ¹⁰.

Jusqu'à ce que l'enfant, fille ou garçon, marche tout seul et qu'il soit définitivement sevré (vers un an et demi), il est désigné du terme d'origine quechua ¹¹ – sexuellement indifférencié – de *wawa*. Lorsqu'il commence à jouir d'une plus grande autonomie alimentaire et motrice (période appelée *ayca* en quechua), il est alors clairement sexué : il porte des vêtements et, surtout, on lui attribue un prénom qui l'inscrit clairement dans le monde des hommes ou dans celui des femmes. Ce qui ne veut pas dire que l'enfant puisse être considéré comme totalement asexué auparavant. Les marqueurs sont cependant très discrets. Les petites filles, par exemple, portent de petites boucles d'oreille dès la naissance.

La déclaration au registre d'état civil, le baptême et la dation du nom surviennent généralement au début de la période de l'*ayca*, après la céré-

8. Le *susto* est considéré comme une maladie occasionnée par une frayeur brutale qui provoque la séparation de l'âme et du corps. Les symptômes associés au *susto* sont un état d'agitation extrême, la perte de l'appétit, la fièvre et la diarrhée. Certains auteurs qualifient le *susto* de « symptôme culturel » (Rubel, O'Neill et coll., 1995).

9. Ces esprits furieux et vengeurs pourraient être ceux d'autres enfants mort-nés ou avortés (Platt 2001, 650). Cf. aussi Morgan (1997).

10. D'après Morel (communication personnelle), le seuil des trois mois ne signifie rien en Occident où les bébés étaient souvent emmaillotés jusqu'à 6-7 mois, jusqu'à ce qu'ils se tiennent assis. Après le premier mois, on libérait les bras du maillot, mais on gardait la contention des jambes en position allongée. Après l'emmailotement, les petits étaient revêtus de la robe des petits enfants, asexuée, que les garçons gardaient jusqu'à l'âge de 6-7 ans et que les filles ne quittaient jamais.

11. Dans le texte comme dans le film, certains objets ou actions importantes sont désignés tantôt en quechua tantôt en espagnol, conformément à l'usage alternatif que font les femmes des différentes langues parlées localement. On notera que, même en milieu aymara (à La Paz), on emploie des termes quechua.

monie de « la première coupe de cheveux » (*el primer corte de pelo* ou *rutuchikuy* en quechua). Lors de celle-ci, les cheveux du bébé sont noués, avec des cordelettes de couleurs différentes, de façon à former plusieurs petites mèches. Ces dernières sont ensuite coupées par les invités (à l'exception des parents), selon un ordre complexe qui prend en compte à la fois leur degré de parenté avec l'enfant et leur rôle vis-à-vis de ce dernier. Ce faisant, chacun offre un peu d'argent dans un bol que l'on fait circuler (« chaque cheveu vaut de l'argent » dit une mère dans le film).

Cette fête, qui réunit l'entourage familial, les amis et les voisins au domicile des parents de l'enfant (ou chez ses grands-parents paternels), est l'occasion de le présenter officiellement. Elle marque son entrée dans le monde et sa socialisation dans le cadre de relations plus larges et complémentaires à celles, jusque-là privilégiées, entretenues avec la mère. On attribue alors à l'enfant des « parrains » (*padrinos*) et des « marraines » (*madrinas*) privilégiés qui l'accompagneront pendant toute son existence. Ils se distinguent, par leur importance, d'autres protecteurs que la personne reçoit au gré des étapes du cycle de la vie (Christinat, 1989).

La première coupe de cheveux est également une étape importante dans le processus de sexualisation de l'enfant : il se voit octroyer des biens associés à son sexe, préciser les rôles dévolus à ce dernier et revêtu pour la première fois des vêtements clairement masculins ou féminins (Malengreau, 1995, p. 287).

Symboliquement, enfin, la cérémonie est censée favoriser et accélérer la prise d'autonomie alimentaire et motrice de l'enfant. Aussi, elle ne doit pas survenir trop prématurément, car les mères disent que « les cheveux font parler les enfants » (cf. film). Leur couper les cheveux trop tôt, en d'autres termes, les empêcherait d'accéder à la parole. En fin de compte, négliger la première coupe de cheveux, ou ne pas l'opérer au moment adéquat, interdirait à l'enfant de franchir convenablement l'étape cruciale de l'*ayca* et, par conséquent, hypothéquerait sa santé comme sa socialisation.

EMMAILLOTER AU QUOTIDIEN

Comment « envelopper » l'enfant ?

Dès les premières heures de la vie, qu'il soit né au centre de santé où à domicile, le nouveau-né est entièrement « emmaillotté » (*walthar* en quechua) selon des procédures qui peuvent légèrement varier en fonction de la région, sans cependant entraîner de grands bouleversements dans la chaîne opératoire. Une série de tissus, d'étoffes ou de « langes » (*pañales*), plus ou moins épais et doux, sont superposés en losange les uns au-dessus

des autres, les coins soigneusement repliés, et par ordre décroissant de taille. On en compte entre trois et cinq ; ils vont servir à « envelopper » (*envolver*) l'enfant.

La mère étend d'abord le bébé sur la série de langes qui vont progressivement l'envelopper, tout en lui maintenant les bras bien étendus le long du corps. Tandis qu'elle l'enroule dans les tissus, elle veille à ce que ses pieds ne se croisent pas. Les bras comme les pieds doivent ainsi être allongés le plus possible dans le prolongement du corps. Pour ce faire, la mère exerce des pressions plus ou moins fortes sur l'enfant pour qu'il soit « à plat » au moment de l'emballage. Dans le corpus d'images non retenues pour le film, on voit une grand-mère paternelle plaquer le sexe de son petit-fils en position d'érection dans le lange qui l'entoure (cf. Conclusion).

Une fois le bébé complètement enveloppé, la mère se saisit de la bande ou « ceinture » (*faja*) pour faire tenir les langes. La *faja*, qui désigne donc à la fois la pratique de l'emballage et la dernière ceinture qui enserrme l'enfant, est tendue soit pour enrouler le bébé (à la manière d'un serpent) soit pour l'entourer par croisements successifs. Dans les deux cas (cf. film), la *faja* part du haut du torse pour finir autour des pieds de l'enfant où les deux cordeles qui composent son extrémité sont nouées pour consolider l'ensemble.

Selon les occasions, un simple tissu ou encore une cagoule (comme à La Paz) recouvre le crâne, le front et le cou de l'enfant. Parfois, la tête est recouverte d'un tissu spécifique, appelé le *cabezal*, lequel est généralement doublé d'un bonnet. Pour les petites filles, le *cabezal* est finement brodé. Avec les boucles d'oreille, c'est l'un des rares signes qui permet de distinguer le sexe des bébés durant cette période.

Couleurs et protections magico-religieuses

Le dispositif des couleurs mobilisé par les mères concernant le choix des langes s'inscrit plus largement dans une symbolique qui s'exprime dans divers domaines de la vie quotidienne (vêtements d'adultes notamment). C'est ainsi que le rouge est associé à la chance et à l'argent et que le vert renvoie à l'abondance des récoltes et à la fertilité. L'importance accordée à la couleur des langes et de la *faja* varie donc selon les préoccupations et les vœux de la mère.

Il en est de même pour les protections magico-religieuses que l'on camoufle entre la fontanelle et ce qui la recouvre. La couleur choisie est là encore fonction de l'attente des mères, autant pour elles-mêmes que pour le bébé. Les protections consistent en divers semis (mais surtout) et, par-

fois, écorces ou plantes séchées. Ces protections renvoient au monde de l'agriculture et, plus largement, à l'univers symbolique qui se rattache au culte de la « Terre Mère » (*Pachamama*).

Ces protections comprennent également les paires de ciseaux et les croix glissées à l'intérieur du matelas sur lequel dort l'enfant. Leur fonction est cependant différente de celle des protections précédentes puisqu'elles servent à éloigner les esprits malfaisants ou les revenants qui rôdent la nuit et qui pourraient, entre autre, provoquer le *susto* de l'enfant.

Les durées de l'emballotement

Si les enfants restent emballotés la majeure partie du jour et de la nuit durant les trois premiers mois de leur vie, les mères les « relâchent » (*sueltan*) progressivement par la suite. Les bébés passent ainsi quelques minutes puis plusieurs heures pendant la journée sans être emballotés. Avec plus ou moins de régularité, les mères les « enveloppent » à nouveau pour la nuit. Cette phase dure jusqu'au sevrage définitif, lequel survient de façon relativement abrupte vers un an et demi (Suremain, Gutierrez et coll., 2002 ; Suremain, 2003). Après le sevrage, les enfants ne sont plus emballotés qu'exceptionnellement, en cas d'extrême agitation la nuit (en cas de *susto* notamment) ou lorsque les mères n'ont vraiment personne à qui les confier au cours de la journée.

Emballotement et allaitement

Lors de ses trois premiers mois, le bébé n'est déshabillé qu'en dehors des tétées. Il ne se sert alors jamais de ses mains pendant l'allaitement. Les mères affirment que c'est la « meilleure façon » pour lui de « bien prendre le lait » (cf. film). Parfois, les enfants plus âgés – et qui passent donc plusieurs heures par jour sans être emballotés – sont à nouveau emballotés pour téter, toujours avec l'idée qu'ils prendront mieux le lait. Après la période cruciale des trois mois, lorsque l'enfant peut sortir de chez lui, il continue à téter à la demande, mais ne se sert que très rarement de ses mains.

Toilette et couches

Habituellement, l'enfant est nettoyé juste après les tétées. On le défait alors de ses langes avant de l'emballoter à nouveau. Pour la toilette, le bébé de moins de trois mois n'est pas immergé dans l'eau. Il est simplement essuyé avec ses langes déjà souillés, mais repliés. Sa mère lui applique

également de la crème sur l'ensemble du corps, en insistant davantage sur les articulations. Cette crème, dit-on, va pénétrer son corps et le « nourrir » (*nutrir*). Il y a encore une vingtaine d'années, les crèmes étaient à base de plantes et préparées par les « anciennes » (*ancianas*). Aujourd'hui, elles sont dans la plupart des cas industrielles et achetées dans les pharmacies de quartier par les mères.

Après la période des trois mois, les mères utilisent parfois des couches jetables pour sortir avec l'enfant. Il est alors recouvert de plusieurs épaisseurs de vêtements, mais pas emmailloté. Cela signifie que les enfants que l'on aperçoit dans les rues – enroulés dans des « fichus » (*awayos*) sur le dos de leur mère – ont passé la période des trois mois. Surtout, ils ne sont pas emmaillotés, mais chaudement habillés.

CE QU'EMMAILLOTER VEUT DIRE...

« Un petit corps bien droit », « un beau petit corps bien fait »

De façon assez récurrente, les mères rappellent qu'un bébé emmailloté accroît sa puissance musculaire, on dit parfois sa « graisse » (*grasa*). Surtout, l'emmaillotement renforce la solidité de ses os, de sa colonne vertébrale et de l'ensemble de son squelette. Inversement, les enfants qui n'ont pas été emmaillotés « tremblent » (du menton, des mains...), « pleurent sans cesse », sont tout « désarticulés » et se montrent particulièrement « fragiles » (cf. film). À terme, ils risquent d'avoir les mains et les jambes « tordus » et de souffrir de douleurs dorsales qui les empêcheraient de porter, de se baisser, en somme de mener une vie normale (de mineur, d'ouvrier ou d'agriculteur pour les garçons ; d'agricultrice, de commerçante ou de maîtresse de maison pour les filles).

L'emmaillotement consiste en fait à former le squelette du bébé, car le développement de la charpente osseuse n'est finalement pas perçu comme un processus naturellement « bon » ou allant de soi. L'emmaillotement permettrait ainsi de rectifier une anomalie de la nature et de donner au bébé une stature « bien droite » (*bien rectita* ou *suk'itu* en quechua) pour toute la vie ¹².

Cette perception est à mettre en parallèle avec celle du « beau petit corps bien fait » (*un lindo cuerpito bien hecho*) dont les mères parlent après la période du sevrage et de l'acquisition de la marche (*l'ayca*). Elles attribuent cette caractéristique à l'enfant « sain » (*sano*), c'est-à-dire à celui qui n'est pas malade (selon les critères locaux de définition de la maladie ; Suremain,

12. « Jusqu'à l'âge de deux mois environ, les nouveau-nés sont donc bandés afin "qu'ils soient bien droits" (*derechos*) » (Lestage 1999 : 136).

Lefèvre et coll., 2001 b) et qui, par conséquent, montre un embonpoint bien réparti sur l'ensemble du corps (Suremain, Lefèvre et coll., 2000).

Considérée sous l'angle des premiers mois de la vie, l'appréciation de la « bonne » croissance et du « bon » développement de l'enfant par les mères commence par l'évaluation de la fermeté et de la consolidation de leur base osseuse, lesquelles sont assurées par la pratique de l'embaillotement stricte pendant les trois premiers mois. Par la suite, après le sevrage définitif, la « bonne » croissance et le « bon » développement de l'enfant sont jugés à l'aune de l'harmonieuse répartition de ses muscles et de sa graisse au niveau de l'ensemble de son enveloppe corporelle. Cette répartition résulte de divers soins, notamment de la combinaison de pratiques alimentaires considérées comme préventives et curatives (Suremain, Lefèvre et coll., 2001 a ; Suremain, Gutierrez et coll., 2002).

Prévenir la maladie : protéger le nourrisson de l'extérieur

Les références à la consolidation du squelette et du corps sont indissociables des représentations se rapportant à la maladie. Localement, cette dernière est en effet perçue comme une forme d'agression sur la personne. À l'instar de ce que l'on peut observer dans d'autres régions du monde, elle est fréquemment le résultat d'une attitude excessive, tel un regard insistant ou un sentiment d'envie. Comme dans beaucoup de sociétés (Augé et Herzlich, 1984), il peut également s'agir d'un déséquilibre plus profond dans le monde des vivants et/ou entre le monde des vivants et des morts. Dans les Andes, lorsque la maladie s'étend (réellement ou symboliquement) aux proches du malade, elle s'inscrit dans la catégorie plus générale du « malheur » ou de l'« infortune » (*daño*), laquelle est directement liée à l'attaque en sorcellerie (Bernand, 1985). Les maux qui reviennent de manière chronique entrent également dans cette catégorie.

Dans ce contexte, il s'agit donc pour les mères d'éprouver la force physique réelle et symbolique du bébé embailloté. L'idée est que ce dernier, par ses propres efforts, acquiert de la « résistance » (*valor*) et qu'il se libère tout seul, par sa « force » (*fuerza*), des entraves de l'embaillotement au fil des mois. Aussi, sur le plan symbolique, ne pas avoir embailloté le bébé – ou l'avoir insuffisamment fait – le placerait dans un état de faiblesse potentiel par rapport aux attaques de la maladie, ceci pour toute sa vie.

Dans les représentations locales, la « bonne santé » résulte non seulement d'un façonnement approprié du corps, mais aussi et surtout d'un état de force et de résistance qui permet de lutter contre la maladie. On peut ainsi interpréter l'embaillotement de l'enfant comme une véritable pratique de soin préventive destinée à le rendre plus fort et plus résistant.

En somme, le bébé qui a été correctement emmaillotté recule ses propres limites physiques réelles et développe une bonne capacité de résistance symbolique pour le reste de son existence.

Ne pas altérer l'enveloppe corporelle : protéger le nourrisson de lui-même

Enfin, plus prosaïquement, les mères mentionnent les dangers physiques encourus par le bébé, surtout pendant la nuit. Ainsi, un nourrisson qui n'est pas emmaillotté tombe plus facilement du berceau ou du lit où il est déposé. Il peut encore se retourner sur lui-même et s'étouffer. En outre, si ses bras et ses mains ne sont pas contenus par les langes, il risque de se mettre un doigt dans l'œil, de se griffer, de se décoller l'oreille ou encore de se cogner en bougeant. D'une façon générale, il est très important pour les mères que le bébé n'altère pas l'aspect ou la superficie de son enveloppe corporelle (peau, yeux, oreilles)¹³. Dans le cas contraire, elles seraient traitées de « mères négligentes » (*madres descuidadas*, cf. ci-dessous).

COMMENT ON DEVIENT FEMME OU LA TRANSMISSION D'ATTITUDES FÉMININES IDÉALES

Tel que je l'ai décrit ci-dessus, l'emmaillotement consiste en une chaîne opératoire, c'est-à-dire en une succession d'opérations techniques, ponctuées de tâches ou de moments stratégiques qui en dévoilent les dimensions sociales, culturelles et symboliques sous-jacentes. Parmi ces moments stratégiques, on retient les discours – qui sont plutôt de brefs commentaires – que tiennent les mères ou les belles-mères des parturientes au moment de la réalisation des premiers emmaillotements. Or, si ces commentaires portent sur les divers aspects techniques de l'emmaillotement, ils poursuivent également une autre finalité. À travers eux, ce sont en effet deux types d'attitudes féminines, explicitement valorisées localement, qui sont véhiculées : celle de « la mère accomplie » (*madre cumplida*) et celle de « l'épouse dévouée » (*mujer dedicada*).

13. À propos de la justification de l'emmaillotement, les raisons sont, d'après Morel (communication personnelle), assez différentes de celles recueillies dans la France ancienne où la justification est double. Sur le plan pratique, le maillot tient l'enfant au chaud et permet de le porter commodément sur les bras (on n'hésite pas à sortir dehors avec un nourrisson très jeune). Sur le plan symbolique, il permet à l'enfant de ne pas en rester à un stade animal de son développement : « [...] car sans cela, il marcherait peut-être à quatre pattes, comme la plupart des autres animaux » écrit Mauriceau, médecin parisien du XVII^e siècle. Le maillot, ajoute Morel, est comme le tuteur qui permet à un jeune arbre de pousser droit.

La transmission de l'embaillotement entre les générations de mères

Force est de constater la difficulté qu'il y a à se procurer une *faja* (au sens de « ceinture ») sur les marchés de La Paz ou de Potosí. En effet, il s'agit en principe d'un objet que toute mère doit tisser elle-même pour chaque nouveau bébé (cf. film). Une fois que l'enfant ne la porte plus, elle est précieusement mise de côté pour ne servir que le jour de ses funérailles (cf. Conclusion).

Dans les cas très répandus où les femmes accouchent à domicile avec l'aide d'une sage-femme du quartier et de leur conjoint ¹⁴, ce sont les grands-mères maternelles ou paternelles (selon la situation matrimoniale et résidentielle de la mère) qui prennent entièrement en charge les premiers soins du bébé après la naissance. Par exemple, elles le nettoient avec des langes et le frictionnent vigoureusement. Elles empêchent plus particulièrement les parturientes de lui donner le *colostrum* ¹⁵. Dans le cas où les mères accouchent dans un centre de santé, des polémiques surviennent parfois avec les personnels médicaux qui incitent au contraire à sa consommation, surtout à La Paz.

Il arrive que ce soit le personnel de santé lui-même qui emmaillote l'enfant après sa naissance. Toutefois, dans la mesure où les parturientes quittent fréquemment l'hôpital ou le centre de santé dans la journée ou les heures qui suivent l'accouchement, indépendamment des conditions de celui-ci, ce sont généralement les grands-mères qui se chargent d'embailloter le bébé pour la première fois.

Lors des premières séances d'embaillotement, les grands-mères se montrent particulièrement dirigistes et loquaces. Quoique, techniquement, les mères savent parfaitement emmailloter un bébé, parce qu'elles ont assisté au soin pendant toute leur enfance, elles se doivent de les observer scrupuleusement ¹⁶. Les mamans, qu'il s'agisse ou non de leur premier enfant, se doivent aussi de les écouter attentivement, car c'est à

14. Conformément aux observations de Lestage (1999, p. 80) menées au Pérou, le rôle du mari/concubin pendant l'accouchement « [...] consiste à soutenir fermement la femme [...]. L'homme place ses mains sur l'abdomen de sa compagne, participant ainsi à chaque contraction [...]. Il facilite l'accouchement par des pressions, des massages et par la sécurité qu'apporte sa présence ». Chez les Macha de Bolivie : « [...] un accouchement "normal" [...] serait un accouchement domestique, où la mère était principalement suivie par son mari et ses enfants [...]. Un accouchement "normal" est [...] une affaire domestique, intime, qui concerne surtout le cercle familial où naît le bébé » (Platt 2001, p. 639). Cf. aussi Christinat (1976).

15. L'exclusion du colostrum existe en Occident jusqu'en 1740. Après cette date – où le maillot est également de plus en plus critiqué – il est présenté par la médecine officielle comme le meilleur purgatif pour le nouveau-né (Morel, communication personnelle).

16. Le médecin Mauriceau (XVII^e siècle) déclare qu'il n'a pas besoin de décrire précisément comment emmailloter l'enfant « [...] car il n'y a pas de femme qui ne sache une chose qui est si commune » (Morel 1997, p. 80).

cette occasion que leurs mères et/ou leurs belles-mères insistent sur les vertus de l'embaillotement et rappellent ce que doit être « une mère accomplie » et « une épouse dévouée ». Je reviendrai plus loin sur ces commentaires qui portent explicitement sur les attitudes féminines idéales.

La participation des jeunes filles de la famille à l'embaillotement

Les jeunes filles apparentées à la parturiente sont également priées d'assister aux toutes premières séances d'embaillotement. Avec le temps, les grands-mères relâchent progressivement leur présence. Toutefois, même si elles n'habitent pas dans le même quartier que celui de leur fille ou belle-fille, elles rendent régulièrement visite au bébé pour « contrôler » son état, donner des conseils pratiques et, plus généralement, sa santé. Encore une fois, les jeunes filles doivent assister le plus souvent possible à ces véritables « séances » de suivi de la croissance et du développement de l'enfant.

À mesure que les grands-mères se font moins présentes, les femmes de l'entourage proche accroissent leur participation aux soins délivrés au bébé. Les tâches varient selon l'âge et le statut. Tandis que les jeunes filles en âge d'avoir des enfants (vers 15 ans) participent directement à sa toilette, les plus jeunes facilitent la tâche des aînées en leur passant des langes, des crèmes... ou en fermant les portes et les fenêtres. Il arrive aussi qu'elles fassent déguerpir les petits garçons trop curieux qui n'ont, dit-on, rien à voir ni à faire avec ces « histoires de femmes » (*asuntos de mujeres*)¹⁷.

Peu à peu, les séances d'embaillotement du nouveau-né, et les autres soins qui l'accompagnent (tétées, toilettes, massages), se succèdent à la façon d'un rituel bien réglé. Chaque femme ou jeune fille observe, écoute et agit avec précaution. Puis, au terme de trois mois, la clôture de la période d'embaillotement obligatoire fait passer le bébé à une autre étape de sa socialisation. Il bénéficie alors des conditions de santé pour découvrir le monde extérieur : il est assez fort pour rencontrer d'autres parents et d'autres enfants et assez résistant pour lutter contre les maladies de l'âme et du corps. On estime enfin qu'il est prêt à goûter de nouvelles nourritures solides et liquides, celles qui feront de lui un « vrai » quechua ou aymara¹⁸.

Être « une mère accomplie »...

Dans les Andes boliviennes, les femmes et les hommes se voient attribuer des rôles, des responsabilités et des attitudes extrêmement stéréoty-

17. À ma connaissance, aucun père bolivien n'a jamais embailloté un bébé.

18. Sur les modalités du sevrage et le passage à d'autres types d'alimentation en milieu quechua et/ou aymara, cf. Suremain, Lefèvre et coll. (2001a) et Suremain, Gutierrez et coll. (2002).

pés. Les droits et les devoirs de chacun apparaissent toujours comme clairement définis. Ainsi, alors que le soutien économique de la maisonnée revient aux hommes, c'est aux femmes qu'incombe l'entretien des personnes qui y vivent. Si la réalité est souvent plus complexe, ce type de partage se trouve largement mis en avant et valorisé par les intéressé(e)s au niveau des discours.

Une logique de répartition des rôles du même ordre est à l'œuvre par rapport à l'enfant. Le père est censé subvenir à ses besoins élémentaires (vêtement, alimentation, santé) en confiant de l'argent à la mère, mais c'est elle qui a la charge de la bonne affectation des fonds et, *in fine*, du « bien-être » (*bienestar*) de l'enfant.

Ces rôles déterminent ce que les femmes appellent la « responsabilité » (*responsabilidad*) ou le fait d'« assumer » (*cuidar, cargar* ou *atender*) un enfant. Par extension, on dit d'une mère « responsable » qui remplit bien son rôle qu'elle est « accomplie » (*cumplida*).

Lorsque l'enfant est né, il s'agit de l'« assumer », avec le cortège de contraintes et/ou de « charges » (*cargas*) que sa survie implique. D'une certaine façon, le statut de la femme est mis à l'épreuve par l'enfant. Par sa venue, ce dernier place sa mère dans une situation d'incertitude permanente, notamment au sein de sa famille et de celle de son conjoint. Pour la femme, l'enjeu est d'être « à la hauteur » de la tâche, on dit parfois du « fardeau » (*bulto*) qui l'attend.

La règle de filiation indifférenciée ¹⁹ (avec de légères inflexions patri-linéaires) qui prévaut dans la société locale ne semble pas affecter la distribution des rôles et des responsabilités entre les femmes et les hommes vis-à-vis de l'enfant. En dépit d'un certain égalitarisme (en termes d'héritage, de résidence, de règlement des conflits familiaux), il revient exclusivement aux premières de « s'occuper de l'enfant » (*cuidar el niño*) et de lui fournir les soins appropriés ou « la bonne attention » (*el buen cuidado*) ²⁰.

Des attitudes et des enjeux ambigus découlent de cette distribution des rôles ²¹. D'un côté, les femmes semblent bénéficier d'une relative autonomie pour ce qui concerne la socialisation de l'enfant, en particulier dans les domaines de la santé, de l'alimentation, de l'affection ou encore de l'éducation ; d'un autre côté, pourtant, la réussite du processus est validée par les pères. C'est donc en partie à l'aune du jugement des hommes

19. Il s'agit d'un « [...] régime de dévolution des biens et des statuts qui associe les deux branches de la famille de l'enfant en leur assignant des fonctions identiques » (Lallemand 1997, 12).

20. Sur la notion de « bonne attention » portée au jeune enfant en Bolivie, cf. Suremain (2003).

21. D'après Lallemand (1997, p. 10) : « Les différents types de filiation tantôt opposent liens de tendresse et liens socialement efficaces de l'enfant avec les gens de sa parenté, tantôt les font coïncider. »

que la femme aura, ou non, bien rempli son rôle de « mère accomplie ». Sa responsabilité est donc entière dans l'ensemble des soins ou des pratiques qui concernent « la bonne attention » à l'enfant.

Être « une épouse dévouée »...

En termes d'attitudes, ce que les hommes attendent des femmes reflète la distribution générale des rôles déjà évoquée. À leurs yeux, ils assument des responsabilités d'une autre nature, comme pourvoir la maisonnée en argent et en nourriture grâce à leur travail. Dans leur esprit, leur rôle est de créer les conditions favorables à la « bonne fabrication » de l'enfant et au déroulement harmonieux de sa socialisation. Dans ce schéma, il revient à la mère de le protéger contre tout ce qui pourrait l'atteindre, surtout pour ce qui concerne sa santé.

Cette responsabilité est au cœur de l'expression d'« épouse dévouée » (*esposa dedicada*) que les mères emploient elles-mêmes volontiers. Ainsi, « une épouse dévouée » fera tout son possible, en tant que mère et en tant que femme, pour ne pas se marginaliser socialement, mais aussi pour ne pas mettre à mal le statut et l'image de son conjoint. De là découlent les difficultés rencontrées par les filles-mères ou les femmes abandonnées. Quoiqu'elles puissent bénéficier d'une certaine solidarité dans leur famille proche, elles font l'objet de railleries et de soupçons continuels dans la vie quotidienne.

Au-delà du conjoint, les réseaux de parents, d'amis et de voisins attendent que la femme, à la fois « mère accomplie » et « épouse dévouée », remplisse convenablement ces différents rôles et qu'elle se conforme aux attitudes féminines idéales qui s'y rattachent. En cas de « négligence » (*descuido*)²², c'est la société tout entière, fondée sur la complémentarité de ces rôles et de ces attitudes, qui est menacée. D'une certaine façon, l'enfant est un vecteur d'intégration et de reconnaissance sociale pour sa mère. Inversement, il incarne sa mise à l'écart sociale potentielle. Alors que le bébé n'a pas encore le sentiment de sa propre identité, il se voit dans tous les cas investi d'une fonction fondamentale : celle de reproduire la société, l'ordre social et les relations entre les hommes et les femmes qui la fonde (Suremain, Lefèvre et coll., 2000).

CONCLUSION

Aux yeux des femmes, l'emballotement permet de consolider la vie. Il contribue au façonnement du corps de l'enfant en favorisant le renfor-

22. Pour une analyse anthropologique de la notion de « négligence maternelle » cf. Bonnet (1996). Pour divers exemples ethnographiques, cf. Korbin éd (1981).

cement de son squelette. Il permet de donner une forme au corps particulièrement malléable du bébé et consolide ainsi les bases d'une stature « bien droite ». Le non-respect de l'embaillotement, au moins jusqu'à l'âge de trois mois, impliquerait diverses déformations osseuses et autres douleurs, lesquelles gêneraient l'individu adulte dans la réalisation des activités afférentes à son sexe. Par ailleurs, dans la mesure où l'enfant cherche à se libérer progressivement de l'emprise de l'embaillotement, il développe de la « graisse », entendue ici au sens de puissance ou de force musculaire. Enfin, il protège le bébé de l'emprise de la maladie : grâce à l'embaillotement, celui-ci acquiert une meilleure résistance face aux agressions réelles et/ou symboliques de la maladie pour toute son existence.

Les séances d'embaillotement de l'enfant permettent aussi aux mères de transmettre aux jeunes femmes de la famille, qui ont ou non un enfant, les attitudes féminines socialement convenues. À cette occasion, en effet, les droits et les devoirs d'une « mère accomplie » et d'une « épouse dévouée » sont explicitement rappelés. Ce sont donc les principes de base de l'ordre social et les ressorts de l'identité féminine idéale qui sont réaffirmés à travers l'embaillotement. Il participe en ce sens à la construction de l'identité féminine ²³.

La portée symbolique de l'embaillotement semble, quant à elle, fortement rattachée aux notions de « chaud » et de « froid », lesquelles forment une paire d'éléments complémentaires centraux dans les systèmes de représentations andins ²⁴. Dans ces derniers, l'harmonie dépend en effet de l'équilibre qui prédomine entre eux à un moment donné, ce principe s'appliquant aussi bien aux aliments, aux maladies, aux remèdes, à l'espace... et aux personnes. D'après ce que déclare une mère de quatorze enfants (cf. film), le fait d'embailloter le bébé – elle dit de l'avoir placé dans une « chauffeuse » (*calidor*) – lui assure « une bonne croissance » et « un bon développement ».

Dans le corpus d'images du film, la remise en place du sexe de l'enfant en position d'érection par sa grand-mère paternelle manifeste des liens entre l'embaillotement et la fertilité. La nature de ces derniers reste à explorer, mais l'exemple montre qu'il existe des continuités entre la *faja*

23. En Amazonie bolivienne, les femmes et les jeunes filles yuracaré embaillotent les bébés selon des procédures semblables à celles observées dans les Andes, mais également certains animaux (singes, oiseaux...). Capturés par les hommes dans la forêt juste après la naissance (ou l'éclosion), ils sont ensuite nourris, changés, soignés – en somme maternés – comme des enfants : c'est la façon de les apprivoiser et, littéralement, de les familiariser au sein de la société (Vincent Hirtzel, communication personnelle).

24. Cf. Bernand (1985), Platt (1978), Lestage (1995, 1999), Molinié (1999) et Suremain, Lefèvre et coll. (2001).

et le ventre maternel, les deux renvoyant à des étapes incontournables de la gestation de l'enfant.

Toujours sur le plan symbolique, on peut plus généralement s'interroger sur les liens entre l'emballotement et les conceptions locales de la maturation et du mûrissement de l'enfant, d'une part, et les métaphores établies dans le registre culinaire avec les modes de cuisson des aliments enveloppés dans des feuilles (bananes, maïs, manioc...), d'autre part.

Au-delà de ses particularités techniques, de ses fonctions sociales et de ses dimensions symboliques, la *faja* (la ceinture qui permet de réaliser l'emballotement) occupe un statut à part. Dans la mesure où les femmes la tissent spécialement pour l'enfant, elle devient un objet unique et personnel – et non plus simplement usuel – qui lui est intimement rattaché. Aussi, même s'il ne s'agit pas du même objet, elle accompagne l'individu bien après les premiers mois de sa vie, au cours des principales étapes de l'existence. La *faja* participe ainsi à la consolidation de l'identité sexuelle, en particulier lors de la puberté. Elle permet, en quelque sorte, de donner un sens à la vie. D'après Lestage (1999, p. 137) :

« Ce souci de contrôler le développement de l'enfant se poursuit jusqu'à la puberté puisqu'il porte une ceinture tissée dans une sorte de flanelle (*bayeta*) qu'il doit garder bien serrée autour de la taille. Elle est destinée pour les garçonnets à "être fort, à soulever des choses pesantes" et pour les fillettes, "à ne pas avoir un gros ventre." »

On retrouve encore la *faja* à d'autres étapes-clés de l'existence : les femmes enceintes, par exemple, la portent pour se tenir le ventre ; elles en portent encore après l'accouchement, jusqu'au retour de couches. Une *faja* ceint également l'abdomen des hommes qui accomplissent des travaux difficiles (mine, champ, bâtiment). La *faja* ne se limite manifestement pas à un simple appendice technique permettant de consolider l'emballotement de l'enfant. À tout âge, la *faja* semble à la fois faire corps avec la personne, la prolonger, participer à sa socialisation et à sa construction identitaire. Il s'ouvre manifestement un vaste champ de recherche dont la *faja* – comme objet et comme pratique à travers les époques et les sociétés – pourrait occuper le centre.

En tout état de cause, si la *faja* peut-être considérée comme l'une des premières choses appartenant en propre à l'individu, elle symbolise bien davantage. Dans la mesure où elle accompagne les bébés comme les défunts (on la dépose dans leur tombe), elle initie et clôture à la fois l'existence. Elle occupe par là même une place centrale dans l'enroulement et le déroulement de la vie.

BIBLIOGRAPHIE

- AUGÉ, M. ; HERZLICH, C. (sous la direction de). 1984. *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines.
- BERNARD, C. 1985. *La solitude des Renaissants. Malheur et sorcellerie dans les Andes*, Paris, Presses de la Renaissance.
- BONNET, D. 1996. « Présentation. La notion de négligence sociale à propos de la malnutrition de l'enfant », *Sciences sociales et santé*, 14, 1, p. 5-16.
- BOUYASSE-CASSAGNE, T. 1987. *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVII)*, La Paz, HISBOL-IFEA.
- BUECHLER, H.C. ; BUECHLER, J.M. 1971. *The Bolivian aymara*, New York, Case Studies in Cultural Anthropology.
- CHRISTINAT, J.-L. 1976. « Conception, grossesse, naissance et soins post-partum dans une communauté indienne des Andes péruviennes », *Bulletin de la Société suisse des américanistes*, 40, p. 5-19.
- CHRISTINAT, J.-L. 1989. *Des parrains pour la vie. Parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*, Neuchâtel-Paris, Éditions de l'Institut d'ethnologie-Éditions de la Maison de sciences de l'homme.
- GARCILASO DE LA VEGA, I. 1982 [1609]. *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas*, Paris, La découverte.
- HELIAZ, P.-J. 1975. *Le cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden*, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine ».
- KORBIN, J. (sous la direction de). 1981. *Child Abuse and Neglect. Cross-cultural Perspectives*, Berkeley, University of California Press.
- LA RIVA GONZALES, P. 2000. « Le Walthana hampi ou la reconstruction du corps. Conception de la grossesse dans les Andes du sud du Pérou », *Journal de la Société des américanistes*, 86, p. 169-184.
- LALLEMAND, S. 1997. « Enfances d'ailleurs, approche anthropologique », dans M. Guidetti, S. Lallemand, M.-F. Morel (sous la direction de), *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin, p. 7-57.
- LAVAUD, J.-P. 2007. « Introduction : l'autre ethnique », dans J.-P. Lavaud, I. Daillant (sous la direction de), *La catégorisation ethnique en Bolivie. Labellisation officielle et sentiment d'appartenance*, Paris, L'Harmattan, p. 9-18.
- LESTAGE, F. 1995. « L'enfant et le terroir. La construction de l'identité paysanne dans une communauté des Andes péruvienne », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 24, 1, p. 127-136.
- LESTAGE, F. 1999. *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratiques, rites, représentations*, Paris, L'Harmattan.
- LOUX, F. 1978. *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion.
- LOUX, F. 1979. *Pratiques et savoirs populaires : le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault.
- MALENGREAU, J. 1995. *Sociétés des Andes. Des empires aux voisinages*, Paris, Karthala.

- MOLINIÉ, A. 1999. « Te faire la peau pour t'avoir dans la peau. Lambeaux d'ethnopsychanalyse andine, *L'Homme*, 149, p. 113-134.
- MOREL, M.-F. 1997. « Enfances d'hier, approche historique », dans M. Guidetti, S. Lallemand, M.-F. Morel (sous la direction de), *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, Armand Colin, p. 58-112.
- MORGAN, L.M. 1997. « Imagining the unborn in the Ecuadorian Andes », *Feminist Studies*, 23, 2, p. 323-350.
- PLATT, T. 1978. « Symétries en miroir. Le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie », *Annales ESC*, 5-6, p. 1081-1108.
- PLATT, T. 2001. « El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes », *Anuario de Estudios Americanos*, 58, 2, p. 633-678.
- ROLLET, C. ; MOREL, M.-F. 2000. *Des bébés et des hommes. Tradition et modernité des soins aux tout-petits*, Paris, Albin Michel.
- RUBEL, A. ; O'NEILL, C.W. ; COLLADO ARDON, R. 1995 [1984]. *Susto. Una enfermedad popular*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- SUREMAIN, C.-É., DE ; LEFEVRE, P. ; PECHO, I. 2000. « Les relations de genre soumises à l'épreuve de la maladie de l'enfant. Exemples boliviens et péruviens », *Recherches féministes*, 13, 1, p. 27-46.
- SUREMAIN, C.-É., DE ; LEFEVRE, P. ; SEJAS, E. ; ZAMBRANA, E. 2001a. « L'alimentation comme rituel ordinaire. Réflexions sur les implications opérationnelles d'une recherche sur la croissance et le développement de l'enfant en Bolivie », *Ethnologies comparées*, 3 : <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm>
- SUREMAIN, C.-É., DE ; LEFEVRE, P. ; MAIRE, B. ; KOLSTEREN, P. 2001b. « Patterns of children's body. The perceptions of bolivian mothers on health, growth and development », *The Oriental Anthropologist*, 1, 2, p. 46-55.
- SUREMAIN, C.-É., DE ; GUTIERREZ BLANCO, M.E. ; LEFEVRE, P. 2002. « El buen uso de lo "cálido" y de lo "frío". La alimentación y sus beneficios percibidos para la salud de la madre y del niño en Bolivia », *Actas del III^e Congreso virtual de antropología y arqueología*, dirección electrónica : http://www.naya.org.ar/congreso2002/mesa_salud.htm
- SUREMAIN, C.-É., DE. 2003. « El buen cuidado. Representaciones y prácticas de cuidado del niño en Bolivia », dans Ch.-É. de Suremain, P. Lefèvre, E. Rubin de Celis, E. Sejas (sous la direction de), *Miradas cruzadas en el niño. Un enfoque interdisciplinario para la salud, el crecimiento y el desarrollo del niño en Bolivia y Perú*, La Paz, Institut français d'études andines, Institut de recherche pour le développement, Plural, p. 189-269.
- TAMISIER, J.-C. (sous la direction de). 1998. *Dictionnaire des peuples. Sociétés d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie*, Paris, Larousse.
- WAMAN POMA DE AYALA, F. 1987 [1584-1614]. *Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid, Historia 16.

*Soins, toilette du nouveau-né
et rites d'imposition du nom
chez les Gouro de Côte d'Ivoire*

Chez les Gouro de Côte d'Ivoire, dès la naissance et dans les trois premiers mois de la vie, tout nouveau-né est soumis à des manipulations corporelles à l'aide de décoctions, suivies de bains médicamenteux, d'onctions d'huile et de pâtes médicinales. Aucune mère ne peut se soustraire au devoir de pratiquer ces soins. Celles qui s'estiment malhabiles confient cette tâche à une femme plus expérimentée, belle-mère, belle-sœur ou co-épouse plus âgée. Bien que chaque femme, et chaque famille, puisse imprimer son style à ces soins, gestes et remèdes sont prescrits, ne laissant d'interroger sur le sens de cet impératif.

Les manipulations corporelles sont pratiquées par la matrone dès le premier bain tandis que la décoction de remèdes est administrée après le rituel de dation du nom, lequel comporte l'usage de plantes. Ces plantes jouent alors le rôle de symboles rituels dont le sens, selon V. Turner (1968), doit être analysé en relation avec les autres contextes rituels et pragmatiques où ils apparaissent. Les remèdes font partie de ces usages pragmatiques et l'analyse du mode d'action des remèdes employés de façon préventive lors des soins aux nouveau-nés peut enrichir le sens du rituel. Mais cette analyse pourrait bien en retour donner un autre éclairage aux soins, tant aux gestes pratiqués qu'aux remèdes. Ces soins, spécifiques de la période de fragilité qu'est le passage entre deux mondes, pourraient eux-mêmes relever du rituel, tout comme F. Loux (1978-1998) l'a bien montré en Europe. En effet, ils assurent force et protection au nouveau-né (*nen-lii-nen*), transfuge encore du monde des ancêtres d'où il vient, et dont la survie sur cette terre n'est pas assurée.

Les Gouro, population de langue Mandé sud, vivent au centre de la Côte d'Ivoire, autour des villes de Bouaflé, Daloa, Sinfra, Zuenoula,

Gohitafla dans une région autrefois de forêt au sud et de savane au nord. L'enquête a été menée dans la région de Zuénoula. Agriculteurs, chasseurs, commerçants, courtiers dans le commerce de kola avec les gens du nord, ils sont devenus planteurs de café et de cacao, puis cultivateurs de coton avec la sécheresse. Les cultures de rentes, tout comme autrefois celles des aliments de base comme le riz et les ignames sont la propriété des hommes, gérées par les chefs de segments de lignage, maintenant par les chefs de famille. Les femmes possèdent en propre le revenu des légumes. L'organisation économique des Gouro est bien connue depuis l'ouvrage de C. Meillassoux (1964).

D'organisation segmentaire, patrilinéaires, de terminologie de parenté omaha, les Gouro se reconnaissent dans des unités territoriales autrefois en relations complexes d'alliance et de guerre. Les villages sont constitués d'un ou plusieurs segments de lignages. Le mariage étant prohibé avec les partenaires pour lesquels une relation de parenté est connue tant du côté du père que de la mère, les Gouro recherchent femme "à l'étranger", idéologiquement chez l'ennemi. Le mariage se conclut par le versement d'une compensation matrimoniale du lignage preneur (de l'époux) au lignage de la femme, en échange des enfants que l'épouse donnera au lignage de son mari (Deluz, 1970). Nombre d'interdits « de la terre », c'est-à-dire des ancêtres, règlent le comportement des épouses, au mieux des soins assurant la survie de l'enfant. Parmi ceux-ci, l'interdit de rapports sexuels tant que la femme n'a pas eu son retour de couche, mais aussi l'exigence de rester attentive à nourrir l'enfant au détriment des demandes de son mari, sont garantis par les sœurs aînées de ce dernier. En effet, c'est par leur mariage, leur départ en terres étrangères, que le lignage a obtenu les biens de prestige nécessaires à la compensation matrimoniale versée aux lignages donneurs d'épouses de leurs frères. Ces interdits encadrent un ensemble de soins quotidiens, dont les épouses ont la charge, que nous allons présenter ci après.

Nous analyserons les manipulations corporelles dans le contexte de la représentation de la personne (Haxaire, 1998, 2003), et les remèdes dans la logique du système que constitue la pharmacopée gouro (Haxaire, 1996). Nous replacerons ensuite l'initiation de ces soins dans la succession des rites entourant la dation du nom. Nous nous interrogerons en conclusion sur la cohérence et la nature de cet ensemble de pratiques.

SOINS DE TOILETTE

Dans un premier temps, nous allons nous attacher à l'analyse des manipulations corporelles.

Descriptions des manipulations corporelles

Outre les soins à proprement parler (de la plaie du nombril, des yeux) la mère s'applique à travailler le corps de son enfant par des pressions appuyées à l'aide du chiffon imbibé d'une décoction médicamenteuse contenue dans une cuvette. Les articulations retiennent toute son attention, les membres étant parfois mis en position inversée (décubitus). Les chevilles, les côtes et la colonne vertébrale subissent le même traitement. Le crâne est longuement pressé, à plusieurs reprises, au cours de la toilette, les mouvements se rejoignant vers la fontanelle. Aux yeux d'occidentaux, la fermeté des gestes peut paraître violente et susciter des réactions émotionnelles : rires ou commentaires. Cette réaction est compréhensible car les jeunes mères gouro, ou les femmes dont c'est le premier enfant, auraient tendance à ne pas insister avec suffisamment de force elles-mêmes.

Cependant ces soins sont dits absolument nécessaires à la bonne croissance du nourrisson et doivent être administrés deux fois par jour jusqu'à, dit-on, que sa fontanelle soit fermée (environ trois mois). À défaut, ou si une jeune mère n'osait y consacrer suffisamment d'énergie, l'enfant resterait gracile sinon malingre, ou encore n'aurait pas, à l'âge adulte, la souplesse et l'aisance corporelle si appréciée des Gouro, excellents danseurs. Ceci risquerait par exemple de grever les chances de succès amoureux d'un jeune.

Pour les femmes interrogées, ces soins sont, de façon générale, destinés à « faire grossir l'enfant ». C'est leur appellation générique. Les pressions sur les articulations doivent littéralement les « mettre ensemble », et les souder pour ce qui est des os du crâne. De même les chairs sont rassemblées et les os rendus plus solides. De plus, selon les matrones, les manipulations visent explicitement à renforcer, mais dans la souplesse, ces « vaisseaux-nerfs-tendons » que les Gouro nomment *mii*. Or c'est au niveau des articulations que se rassemblent ces « nerfs », ce sont elles qu'il s'agit alors d'assouplir. Ainsi les matrones expliquent-elles ces gestes.

Analyse des manipulations corporelles

Voyons maintenant à quoi ces discours renvoient de façon implicite. Il faut pour cela replacer ces dires dans le contexte des représentations du corps et de la personne gouro. Ce qui relève d'un savoir commun, peut-être spécialisé, mais non ésotérique, qu'une ethnologue femme n'ayant pas accès aux mystères du bois sacré peut acquérir.

À travers les « nerfs-vaisseaux-tendons » circulent tous les fluides corporels (sang, eau et souffle) nous disent les vieux sages. Ces « nerfs » sont dits indispensables à la vie. En manipulant les articulations, là où ils se trouvent en plus grand nombre, les femmes assurent la bonne circulation du « sang », donc la bonne alimentation du corps, pour que l'enfant grossisse. L'homme tient son énergie de son « sang », lui-même susceptible de puiser dans ses réserves situées dans la moelle des os. Être épuisé, fatigué se dit en effet « avoir fini l'intérieur de ses os » c'est-à-dire avoir épuisé sa réserve de moelle. Par le renforcement des os, les femmes consolident donc la réserve de force du sang. Le crâne, contenant le cerveau, substance homologue à la moelle, préserve, lui, la force de l'individu car pour les Gouro, tel l'arbre renversé des antiques traditions, le corps s'enracine par le cerveau qui lui donne son assise (Haxaire, 1998).

Mais en renforçant ces éléments, c'est la personne entière du nourrisson, corps et ombre-double (*lei*), que l'on renforce. Le sang, fluide matériel, comporte en effet sa contrepartie invisible, « sang de l'ombre-double » ou « force vitale » (*gnanle*) dont il est le support. Cette force vitale pour les vieux sages est le « souffle vital » (*fouou*), ou en émane, lui-même *étant*, prenant en quelque sorte forme de, « l'ombre-double » (*lei*) du corps. Le souffle vital nous vient de dieu à la naissance, puis est distribué par le foie et renouvelé à notre insu. Élément de l'ombre-double, il parcourt nos « nerfs-vaisseaux-tendons », articulant l'une à l'autre part visible et part invisible de la personne.

De cette conception découle le fait que les fluides corporels, comme les organes, ont une double fonction, l'une pour la vie du corps, l'autre pour la vie de relation qui est celle de l'ombre-double. Ici le cerveau, donnant sa force au corps, donne aussi à la personne son intelligence, son discernement. Sa matière est pensée coagulation du souffle et de la partie utile des aliments que recueille le sang, ce qui donne cette « graisse ».

Il résulte de cette analyse que ce sont spécifiquement les parties du corps où il est possible d'avoir accès à l'articulation de l'ombre-double invisible et du corps que l'on travaille tout au long des soins. De l'enfant maladif, comme de toute personne malade, on dit en effet littéralement qu'il « n'a pas son ombre-double sur lui ». La vie, la bonne santé, résulte de l'adhérence entre part visible et invisible de la personne, toute disjonction signe la maladie pouvant mener à la mort, séparation ultime de l'ombre-double et de l'enveloppe corporelle (puisque le corps se dit littéralement *kole-gyi* « intérieur de la peau »)

Gestes de protection et amulettes

Un autre geste de maternage consiste à faire boire au bébé quelques gouttes de la décoction préparée pour la toilette, décoction recueillie le long de la cuisse de la maman, lorsqu'elle ruisselle sur leurs deux corps. Le geste peut se gloser ainsi : « Ne suis-je pas sa mère ? Je suis seule alors à pouvoir lui faire du mal », ce qui signifie : les êtres mauvais ne peuvent rien lui faire si je le protège. Les amulettes qu'on fera porter au nouveau-né prolongent ce geste. Chez les Gouro patrilinéaires, les actes de sorcellerie sont à craindre des alliées que restent les femmes, idéologiquement des ennemies (Deluz, 1993, 1998). Prendre soin de son enfant, c'est aussi assurer sa protection dans le monde invisible. Là, ces êtres mauvais que sont les sorciers pourraient prélever le souffle du nouveau-né, tout comme les objets trop puissants pourraient annihiler la force de sa fragile ombre-double. Toutes les maladies seraient alors susceptibles de survenir. Mais la meilleure protection demeure celle des ancêtres tutélaires (*zou*). Issu de la parcelle de souffle de dieu donné à la naissance, l'ombre-double reste en effet sous la protection du souffle de ceux des ancêtres qui ont servi d'intercesseurs, et plus spécifiquement de celui d'entre eux dont le désir de se survivre est à l'origine de cette incarnation : l'homonyme (*zie*) de la personne. Tout comme chez les Mossi (Bonnet, 1988) ou les Wolof (Rabain, 1979), l'inscription de l'enfant dans son lignage est ici à déterminer au moment de la naissance, selon des modalités spécifiques que nous décrivons plus loin. Le souffle des ancêtres, ou dieux tutélaires, entoure, ou suit l'ombre-double, la protégeant. Ces ancêtres peuvent, bien entendu, se retirer s'ils sont offensés, et la bonne conduite de la mère est garante de la santé de son enfant.

Tels que nous avons pu l'analyser jusqu'ici, les soins donnés aux nouveau-nés gouro visent d'une part à favoriser la circulation des fluides et à renforcer leurs réserves, donc à permettre une bonne alimentation du corps tout en confortant l'articulation au corps de la part invisible de la personne, de l'autre à assurer la protection de cette part invisible, particulièrement fragile.

COMPOSITION DES REMÈDES

La double finalité des soins biquotidiens se retrouve dans la composition des remèdes donnés en décoction (dont une petite partie est bue) ou en onction d'huile ou de pâtes qui couvrent le bébé. Nous entendons par remède, en référence à l'étymologie du terme, ce qui vient combler l'écart entre un état, perçu comme pathologique et un état donné pour

santé, du point de vue de nos interlocuteurs. Il est possible de retrouver les principes organisateurs qui régissent les pharmacopées populaires (Loux et Saillant, 1995, Saillant, 1990, Saillant et Loux, 1991). Mais ici, très explicitement pour les guérisseurs, ces remèdes appartiennent à deux groupes : ceux qui sont dits « faire grossir » et ceux qui sont dits « noircir ». Le détail de leur analyse a été donné dans un autre article (Haxaire, 1996, *op. cit.*). Les remèdes du premier groupe sont pensés agir en renforçant le sang et en évitant les conséquences des déperditions de liquides corporels. Sont donnés à titre préventif les remèdes non pas des diarrhées, mais des entités pathologiques de type marasme voire convulsions qui surviennent, pour les Gouro, comme aggravation de celles-ci. S'y ajoutent ceux de l'assèchement dû au contact d'une « chaleur » trop forte (d'un adulte « chaud » par exemple encore tout empreint de transpiration après des rapports sexuels). Lorsque l'on examine les autres usages des plantes sélectionnées, on se rend compte qu'il s'agit bien de remèdes augmentant la force du sang. On les retrouve comme emménagogues et comme traitement préventif des maladies conséquences, selon les Gouro, d'une diminution des fluides corporels, comme l'ictère-anémie (Haxaire, 1999). Certaines de ces plantes appartiennent aux ensembles génériques de « ce qui donne de la force (du sang) aux femmes » et de « ce qui donne de la force aux hommes », à ce titre nous les trouvons comme attributs des masques de fécondité de la famille de Zamble. Les remèdes du deuxième groupe, qui « noircissent », couvrent le bébé comme le ferait le couvert forestier, alors que la lumière de la clairière le laisserait à la merci des prédateurs. C'est pour cette raison que la seule huile convenable pour ces soins était autrefois l'huile noire de palmiste, et non l'huile blanche, d'odeur plus agréable. Les maladies du nouveau-né dont ces remèdes sont préventifs résultent toutes d'une contamination délétère par des objets puissants ou par des ombres-doubles errantes. On trouve comme remèdes les plantes, souvent odorantes, connues pour les maladies « *ghanle* », déperdition de force vitale et troubles de l'esprit dus à la rencontre avec la force vitale de l'ombre-double errante d'un mort ou d'un animal puissant. Certaines de ces plantes sont également employées dans des rituels de deuil. Les mères de familles selon les cas, c'est-à-dire selon leur niveau d'anxiété, soit se contentent des compositions minimums, soit déploient tout l'éventail des remèdes préventifs de ces ensembles de maladies. Mais à l'analyse, nous retrouvons bien une répartition de ces plantes dans les deux grands groupes précédents.

Rites de sortie du nouveau-né et de dation du nom

Si les manipulations corporelles sont pratiquées par la matrone dès le moment où elle vient de recueillir le nouveau-né, les remèdes eux sont préparés pour sa « sortie ». En effet, il restera reclus dans la maison trois ou quatre jours selon son sexe, la mère pouvant s'échapper de temps en temps, par exemple pour lui préparer de la bouillie. À l'issue de la réclusion, le nouveau-né est sorti en lui faisant faire le tour de la maison en courant aux cris de « c'est la guerre, c'est la guerre », avant de lui faire sa première toilette avec la décoction. On sait alors déjà quel doit être son nom, que le devin a confirmé. Telles sont les pratiques minimalistes d'aujourd'hui.

Les générations précédentes procédaient avec plus de cérémonie. Mais dans tous les cas, l'on veillait à « couvrir » le nouveau-né avant de l'exposer aux regards étrangers. Soit, l'on s'asseyait sur le seuil de la maison et là on aspergeait simplement le bébé avec l'eau dans laquelle on avait froissé les feuilles de la plante nommée « la lune sur les carnivores » *Eclipta prostrata*. Soit, l'on plaçait les racines de la « plante à l'odeur de fourmi cadavre » (*Olax subscarioidea*) au fond d'une cuvette traditionnelle en bois que l'on remplissait d'eau, l'on prélevait cette eau avec le chalumeau que constituait une tige creuse de roseau et l'on projetait cette eau sur le nourrisson avant de lui faire franchir la porte. Alors on lui présentait un pagne blanc (traditionnellement ceux des ancêtres tutélaires *zou*) tout en lui énonçant son nom, le nom que le devin avait déterminé grâce aux objets oraculaires. La divination avait éventuellement confirmé le nom choisi par des pères, ou celui qui lui revenait de droit, s'il était, comme on dit, « né sur des excuses ». Cette dernière expression s'emploie lorsque, pour accoucher, la mère avait dû confesser ses torts envers l'une des personnes de la maisonnée à qui l'on donnait alors cet homonyme en guise de rachat. Par son silence, l'enfant agréait son nom. Mais tous pleurs inexplicables par la suite pouvaient amener à le reconsidérer, à admettre qu'une erreur avait été commise. Un bébé qui pleure sans raison se voit tourmenté dans le monde invisible par l'homonyme ignoré, jusqu'à ce qu'enfin il soit reconnu. Le nouveau-né enduit d'huile de palme (noire) était ensuite exposé un moment au soleil, sur un pagne.

Des deux plantes que nous avons citées, la première, petite composée en touffe dont les fleurs blanches brillent sous la lune comme les yeux d'une meute de carnivores, est la plante « noircissante » par excellence, qui efface du monde invisible ce qu'elle couvre. Ce peuvent être les objets oraculaires que le devin périodiquement libère du poids des morts annoncées. Ce peut également être le veuf que ne veut pas quitter l'ombre de sa

compagne (lors du rituel *di*). La plante à odeur forte de fourmi cadavre, tout comme le *Citrus*, non employé ici, est classiquement la plante qui brouille le chemin, la vue, des ombre-doubles errantes, comme si l'obscurité était tombée autour de celui qu'elle protège. Ainsi au seuil de la maison coupe-t-on cette nouvelle vie des attaches avec le monde de ses origines, tout comme on le protège des manifestations de ce monde invisible sur cette terre.

Le rite coupe le nouveau-né de ce monde indifférencié pour l'accueillir dans sa lignée. Par le nom de son père (les Gouro sont patrilinéaires : *bi* fils ou *lou* fille de, leur père) il s'inscrit en effet sur la liste de ses ascendants que l'adorateur devra dérouler à chaque sacrifice. Respectant les interdits alimentaires de son patrilignage, il en maintient l'identité dans son sang /sa chair. Mais par son nom propre il se dote de protections spécifiques, celles de son homonyme. Nous l'avons vu, les pratiques décrites précédemment, qui couvrent le double, ne seraient rien sans la protection des ancêtres, ses *zou*, maîtres de son destin, heureux ou malheureux. Tout l'art du devin étant de déterminer lequel des disparus de l'une ou l'autre de ses familles (paternelle ou maternelle) a servi d'intercesseur auprès de dieu pour que le souffle lui soit donné. L'affaire est d'importance. En effet, ce don, l'ancêtre le fait pour sa propre survie. Les sacrifices que devra lui faire son homonyme, ravivant son nom, l'assurent qu'il ne tombera pas dans l'oubli. Et plus encore, ces dons lui garantissent de pouvoir tenir sa place dans le village de dieu, de pouvoir rendre les invitations « à manger » de ses pairs. Toute négligence se traduit par une maladie ou un malheur qui seront autant de rappel à l'ordre, appel à sacrifice si nous pouvons nous permettre cette expression.

C'est donc doublement couvert, par les plantes protectrices et par le souffle de son homonyme et de ses compagnons ancêtres, qu'à l'issue de ce rite, le nouveau-né aborde le monde du village.

CONCLUSION

Faisons maintenant retour à l'analyse des soins à la lumière de ce que nous venons de comprendre du rite de dation du nom. Nous réalisons que, s'occupant très prosaïquement de « faire grossir » leur enfant, les mères prolongent, répliquent, le rituel initial. Pendant environ trois mois, c'est-à-dire alors que leur nouveau-né est particulièrement dans cet état incertain d'enfant (*nen-lii-nen*) transfuge du monde qui le rappelle à lui trop souvent et dont, pour le garder, on doit le couper, elles confortent cette mise en ordre. Elles continuent quotidiennement à « couvrir » l'ombre-double du nouveau-né, protection initiée lors du rituel de dation

du nom que nous avons analysé comme rite de séparation reprenant certains des éléments d'autres rites de séparation, de deuil, de male-mort. Dans le même temps, elles cherchent à favoriser l'adhérence de l'ombre-double à son enveloppe corporelle en travaillant précisément les parties du corps où ces deux composantes de sa personne s'articulent. En assouplissant et renforçant ce qui véhicule les fluides corporels, les mères permettent effectivement à leur enfant de bien grossir, mais surtout assurent l'ancrage de la partie invisible de la personne, ancrage nécessaire à la réagrégation de l'enfant dans le monde du village d'une façon générale et dans sa lignée puisque cette partie invisible provient de ces ancêtres. Mais ce ne sera que plus tard, vers 2 ans, lorsque le processus de consolidation amorcé aura abouti à la marche et que l'enfant pourra se séparer de sa mère, qu'il sera dit « humain », quelqu'un. Que pour les mères, ces significations demeurent implicites, et que pour elles la ritualisation de ces soins ait essentiellement fonction de réassurance, n'obère pas le fait que, pour leur société, leur tâche est donnée comme nécessaire et pleine de sens. Soutenues par ce consensus, les jeunes mères osent aller contre leur tendance naturelle qui serait de manipuler avec précaution les nouveau-nés qu'elles sentent fragiles. Les nouveau-nés eux-mêmes ne sont pas sans sentir la légitimité du façonnage corporel opéré et s'endorment rassérénés après les soins, comme souhaité.

Ainsi l'étude de ces soins prosaïques et l'étude des « petits » remèdes de matrones, apportent-ils quelque éclairage à l'analyse du rituel, objet de l'anthropologie religieuse plus souvent attentive aux rituels publics plus prestigieux.

BIBLIOGRAPHIE

- BONNET, D. 1988. *Corps biologique, corps social*, Paris, ORSTOM.
- DELUZ, A. 1970. *Organisation orale et tradition orale*, Paris, La Haye, Mouton.
- DELUZ, A. 1993. « Les Gouro », dans J.-P. Barbier (sous la direction de), *Arts de Côte d'Ivoire*, Genève, Musées Barbier Müller, 2, p. 92-104, 234-245.
- DELUZ, A. 1998. « Sida, femmes et sorcellerie en pays Gouro (Côte d'Ivoire) », *Gradhiva*, 23, p. 121-127.
- HAXAIRE, C. 1994. « La femme adultère et le palmier. Esquisse pour une anthropologie du remède », *Revue d'écologie humaine*, XII, numéro spécial, *La plante et le corps*, t. II, p. 3-28.
- HAXAIRE, C. 1996. « Thérapeutique préventive de l'amaigrissement des nouveau-nés chez les Gouro de Côte d'Ivoire : variabilités et dérives », dans G. Balansard, E. Schröder, P. Cabalion, J. Fleurentin, G. Mazars (sous la direction de), *Médicaments et aliments, approche ethnopharmacologique. Medicines and foods, the Ethno-*

- pharmacological Approach.*, ORSTOM, Société française d'ethnopharmacologie, p. 68-86.
- HAXAIRE, C. 1998. « "Si l'arbre ne respirait pas, comment grandirait-il ?" La conception du vivant pour les Gouro de Côte d'Ivoire, exemple de l'arbre », *Anthropologica*, XL/1, p. 83-98.
- HAXAIRE, C. 1999. « Remèdes de jouvence, remèdes de femme », dans A. Guerci (sous la direction de), *Incontri tra medicine, Meeting between medicines*, Genova, Erga, p. 199-216.
- HAXAIRE, C. 2003. « Accomplissement au cours des âges et destin individuel chez les Gouro de Côte-d'Ivoire », *L'Homme*, numéro à thème sous la dir. de A.-M. Peatrik, 167-168, p. 105-128.
- LOUX, F. 1978. *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion.
- LOUX, F. 1998. *Traditions et soins d'aujourd'hui*, Paris, Masson.
- LOUX, F. ; SAILLANT, F. 1995. « L'analyse comparative des recettes de médecine populaire en France et au Québec. L'exemple des rhumatismes », dans G. Bouchard, M. Segalen (sous la direction de), *Dynamiques culturelles interregionales au Québec et en France : construction d'une enquête*, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations (IREP) Chicoutimi.
- MEILLASSOUX, C. 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris-La Haye, Mouton.
- RABAIN, J. 1979. *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot.
- REYNAUD, M. ; COUDERT, A.J. 1987. *Essais sur l'art thérapeutique*, Paris, Synapse-Frison Roche.
- SAILLANT, F. 1990. « Les recettes de médecine populaire. Pertinence anthropologique et clinique », *Anthropologie et société*, 14, 1, p. 93-114.
- SAILLANT, F. ; LOUX, F. 1991. « Saigner comme un bœuf : le sang dans les recettes de médecine populaire québécoises et françaises. Une approche comparative », *Culture*, XX (1-2), p. 151-163.
- TURNER, V. 1972. *Les tambours d'affliction*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. 1968).
- TURNER, V. 1990. *Le phénomène rituel, structure et contre-structure*, Paris, PUF (1^{re} éd. 1969).
- VAN GENNER, A. 2000. *Les rites de passage*, Paris, Picard (1^{re} éd. 1981, réimpression de l'édition de 1909 aux éd. E. Nourry, et 1969, éd. Mouton et Co, MSH).

*La toilette des nourrissons au Burkina Faso*¹ :
*une manipulation gestuelle et sociale
du corps de l'enfant*

La toilette corporelle quotidienne de l'enfant en bas âge a été appréhendée par l'ethnologie comme une pratique assimilée à une « technique » de soins. La recherche de données bibliographiques sur le sujet révèle, par les types d'indexation des documents, cette orientation conceptuelle donnée à ce champ.

Marcel Mauss, dans les années 1950, appréhende les toilettes quotidiennes, au même titre que les techniques de l'obstétrique ou du sevrage, comme « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps » (1950, p. 365). Cet acte « d'ordre mécanique », écrit-il (1950, p. 372), doit être efficace et traditionnel (ce terme signifie ici l'idée de transmission orale). Cette catégorisation maussienne n'a pas pour autant favorisé un recueil de données « techniques » comparatives sur le sujet.

Associer la toilette à une simple technique corporelle dans une perspective uniquement mécaniste permet, sans doute, de faire valoir des différences culturelles au niveau de la gestuelle, d'observer les variations et les

1. L'ethnographie de la toilette du nourrisson par des images vidéographiques, telle que nous la présentons ici, a été largement impulsée par le travail d'analyse effectué au sein d'un séminaire dirigé par A. Epelboin et J.-L. Durand (anthropologues au CNRS) au Muséum d'Histoire Naturelle de Paris, de 1981 à 2001. Durant ces années, des ethnologues ont rapporté de leurs « terrains » respectifs des séquences de toilette au même titre qu'ils auraient filmé une cérémonie religieuse, c'est-à-dire en suivant toutes les étapes de la pratique *en temps réel* et en découpant, au stade de l'analyse, les séquences repérables. La méthodologie, mise en place par A. Epelboin, est comparable à ce que certains psychologues transculturels ont réalisé dans les années 1980 à propos des rituels du coucher de l'enfant, et qu'ils ont appelé des « observations séquentielles filmiques » (Hélène Stork, 1993, 12). En 2005, la base « Santé, maladie, malheur » du centre de publications multimédia anthropologiques de l'UMR 5145 du CNRS (USM 104 MNHN), détenait 116 films de toilettes sur une totalité de 450 films (http://www.ecoanthropologie.cnrs.fr/doc_smm.htm).

évolutions selon les périodes historiques et les transformations de l'environnement et des techniques ; mais elle dépouille généralement l'étude de ses éléments symboliques et rituels.

Cette approche en termes de « technique », même si elle met l'accent sur l'apprentissage, ne fait pas valoir non plus, en ce qui concerne la toilette de l'enfant, les interrelations entre les divers « soignants » (« care takers » selon les Anglo-saxons) soit le rôle des intermédiaires qui ont aussi la charge des soins de l'enfant. Or, ceux-ci ne se réfèrent pas systématiquement ni aux mêmes méthodes de puériculture ni aux mêmes modèles de transmission des usages (refus ou adhésion à de nouveaux rites religieux dans certaines familles). Dans les sociétés rurales auxquelles se réfèrent les ethnologues, l'apprentissage des méthodes se réalise le plus souvent de mères à filles ou de belles-mères à belles-filles. Mais dans d'autres cas, généralement non décrits dans les sociétés du Sud ², l'apprentissage se réalise auprès d'une puéricultrice, autrement dit dans une structure de soins, et venant d'une personne qui n'a pas reçu, obligatoirement, la même culture de socialisation que la mère de famille. Ces échanges – révélateurs des modes d'apprentissage et du changement social au sein d'une société – produisent des relations de négociation mais aussi de conflits. Ils permettent, par exemple, d'observer la façon dont des jeunes femmes tentent de s'émanciper d'une belle-mère qui prône des méthodes déconseillées par le corps médical (purges abusives, par exemple).

Si l'on oriente l'exploration bibliographique, non plus vers la toilette mais sur le « bain », celle-ci conduit inexorablement vers les entrées « rite de passage » ou « impureté ». Le bain de l'enfant est étudié en tant que cérémonie profane ou plus souvent religieuse, généralement à la naissance ou au cours du baptême. Il est présenté comme un rite de purification qui a pour fonction soit de séparer l'enfant de son milieu et de sa mère, soit de l'agréger à la communauté des humains (Van Gennep, 1981, p. 72). Ces recherches ne s'intéressent pas aux toilettes quotidiennes d'entretien du corps de l'enfant, et ne mettent l'accent que sur la dimension purificatrice et intégrative du rituel sans l'inscrire au cœur des relations familiales et sans faire valoir les enjeux sociaux de l'élevage de l'enfant.

Quant aux recherches d'anthropologie de la santé qui revendiquent, pour certaines d'entre elles, une réflexion sur la santé publique des pays

2. Certains travaux anthropologiques ont tendance à considérer les modes de transmission des sociétés du Sud comme uniquement à communication orale et intra-familiale (comme si les familles du Sud n'étaient jamais confrontées au médical), et celles des sociétés du Nord comme seulement médicales, faisant fi des influences inter-générationnelles et culturelles. Cette scission entre une culture uniquement traditionnelle au Sud et exclusivement médicale au Nord est devenue aujourd'hui totalement artificielle.

du Sud, elles n'accordent pas, néanmoins, une attention particulière aux pratiques de maternage, alors que celles-ci sont au cœur de débats internationaux en matière d'éducation sanitaire (notamment par la volonté des politiques sanitaires de lutter contre les « pratiques traditionnelles nuisibles à la santé de la mère et de l'enfant », en prônant, par exemple, l'abandon des lavements intestinaux pour lutter contre la malnutrition chronique, ou en recommandant l'absorption du colostrum et la pratique universelle de l'allaitement maternel au sein ³, etc.).

Ce vide « intellectuel » peut laisser croire que le maternage, et notamment la toilette d'entretien de l'enfant qui nous occupe ici, n'obéit à aucune convention socioculturelle, ne se réfère à aucune représentation symbolique du corps, n'engage ni un savoir ni une compétence spécifique, ne s'intègre pas dans des relations de parenté, voire qu'il relève d'un acte « naturel ⁴ » uniquement conditionné par l'environnement.

Pourtant, l'observation des toilettes quotidiennes de nouveau-nés nous conduit à considérer que ces « pratiques de routine » (Gottlieb, 2000), non seulement véhiculent des valeurs morales et des interactions sociales, non seulement comportent des ersatz de ritualités, prouvant que la fonctionnalité d'un geste ou d'une attitude ne se dissocie pas de configurations sociales et symboliques, mais aussi qu'elles sont porteuses d'idéologies sociales conventionnées. La friction, le massage, la purge notamment, ont pour intention, là où nos travaux se sont déroulés, outre de nettoyer l'enfant et de le séparer d'un au-delà (et progressivement de sa mère), mais aussi de l'introduire dans une réalité normative, sous le contrôle de certains acteurs sociaux, même si le geste est quotidien, profane et non cérémoniel.

De fait, modifier une « pratique de routine » peut engager les parents vers une adhésion à de nouvelles valeurs, à de nouvelles normes sociales, qui peuvent avoir pour conséquences de rudes négociations familiales, des incompréhensions vis-à-vis des services sociaux (et de la protection de l'enfance), divergences de points de vue jamais débattues dans les consultations médicales, puisque la recommandation de nouvelles consignes de puériculture correspond uniquement, dans l'esprit des soignants, à un unique et simple conseil médical, lui aussi « naturel » et de bonne intention.

3. En ce qui concerne d'autres normes de maternage, consulter les travaux de A. Desclaux, B. Tavernier (2000) sur l'allaitement maternel et ceux de C.-E. de Suremain sur l'alimentation (2000).

4. Des questions adressées à des collègues anthropologues à propos des modes de lavage de l'enfant dans d'autres sociétés m'ont permis de constater que certains d'entre eux considéraient aussi la toilette comme un acte uniquement naturel.

L'émergence de la pédiatrie, soit de la médicalisation de la santé de l'enfant, dans les sociétés du Sud conduit à une cohabitation de savoirs et de pratiques : ceux qui relèvent d'une tradition orale et gestuelle, et ceux qui se réfèrent à un savoir scientifique, tous, soumis à l'histoire coloniale de la médecine ainsi qu'à des modes et des influences diverses au cours de l'histoire de la puériculture française (Delais de Parseval et Lallemand, 1980). De plus, ces savoirs ne sont pas homogènes : les acteurs sont eux-mêmes à la congruence de ces influences selon la place qu'ils occupent à un moment de leur histoire personnelle et selon leur statut professionnel.

L'objectif de cette étude est donc de faire valoir que la toilette quotidienne du nourrisson n'est pas un acte naturel et sans système de valeurs, mais normalisé par la société et dépendant du statut social de la mère de famille. Au-delà de cet objectif, notre propos consiste aussi à briser toute vision binaire entre le Nord et le Sud ⁵, et à signaler qu'il y a du rite et de la tradition orale et gestuelle dans les pratiques de maternage du Nord et qu'il y a du savoir médical au Sud – autrement dit qu'il n'y a pas un folklore du Sud et une science du Nord – même si le film présenté en accompagnement de cet ouvrage a été réalisé dans un contexte rural relativement éloigné d'une structure médicalisée. D'autres films pourraient montrer le folklore du Nord et la médicalisation du Sud.

DE LA TOILETTE DU NOUVEAU-NÉ À LA TOILETTE DU BÉBÉ

Avant de s'intéresser à la toilette d'entretien du bébé, il importe d'inventorier toutes les situations où l'enfant est baigné. Cet inventaire a aussi pour objectif de ne pas dissocier le profane du sacré comme une certaine ethnologie l'a fait jusqu'à présent.

Si l'on se réfère à un certain nombre de thèses ou de monographies (Jean-Paul Eschlimann, 1982, p. 76-81), mais surtout au corpus d'images filmées par divers ethnographes dans les vingt dernières années, et collectées par A. Epelboin dans la base de données du CNRS dans les années 1990, on peut identifier différents types de toilettes : la toilette de naissance, la toilette du septième jour, la toilette d'entretien corporel dans la prime enfance (avant le sevrage), la toilette quotidienne de routine au cours de l'enfance et la toilette thérapeutique. Une dernière catégorie peut être répertoriée, même si peu de documents ou de données ethnographiques ont été recueillis sur le sujet. Il s'agit de la toilette mortuaire des

5. Le séminaire que je dirige sur la petite enfance (en collaboration avec C. Rollet) à l'École des hautes études en sciences sociales depuis 2002 vise précisément à décloisonner cette vision binaire et même illusoire entre un Sud exotique et un Nord déritualisé.

enfants décédés. On peut ainsi compter six catégories de toilette, quels que soient la technique et les ustensiles utilisés (ablution, immersion, baignoire, rivière, etc.), et quelle que soit sa fonction (avec ou sans éléments de ritualités).

En zone rurale mossi, les bains qui suivent la naissance regroupent un ensemble de séquences profanes et religieuses bien spécifiques ⁶ : expulsion du méconium, examen du corps de l'enfant par l'accoucheuse, massage, lavement, soin à l'ombilic, présentation au père, nettoyage du corps, diète, mise à l'écart du colostrum, première tétée ⁷, etc. Ces différentes activités ne relèvent pas soit du profane soit du sacré. Elles recherchent certes l'efficacité, mais comportent aussi des conventions et des éléments de ritualité (H. Stork, 1993).

Par exemple, en zone rurale mossi, l'extraction du méconium, peu après l'accouchement, y occupe une place centrale puisqu'il symbolise le retour de la nourriture offerte à l'ancêtre au moment de son enterrement (bouillie de mil accompagnée d'une sauce). Ce que l'ancêtre a mangé dans l'au-delà, l'enfant l'extrait à sa naissance. Cette pratique témoigne ainsi d'une représentation de la personne humaine fondée sur la croyance dans le retour d'un ancêtre agnatique à travers le corps de l'enfant ⁸.

La naissance met aussi l'accent sur la perméabilité de l'enfant, mis en danger par « l'ouverture » de ses orifices : l'ombilic et la fontanelle. Les soins qui suivent l'accouchement s'inscrivent donc dans une « logique de fermeture des orifices » (Egrot, 1999).

Mais les soins et la toilette de naissance ont aussi pour fonction de nettoyer l'enfant des déchets corporels (de son propre corps et de celui de sa mère jugée impure durant l'accouchement et le post-partum), de le protéger de tout danger (génies, sorciers, infections diverses) et de marquer une séparation socialisante entre la mère et l'enfant (généralement verbalisée par la métaphore de deux espaces : l'au-delà et l'ici-bas). Cette logique de rupture va se maintenir jusqu'à l'autonomie de l'enfant (accès au langage, à la marche, à la consommation d'aliments solides). Ainsi, paradoxalement, le maternage de proximité et à la demande de l'enfant

6. Des historiens de l'Antiquité (V. Dasen, 2004) tentent, actuellement, d'identifier les séquences qui suivent la naissance d'une manière comparative.

7. Marc Egrot, en zone rurale mossi, regroupe cinq opérations qui constituent la toilette proprement dite : lavement, gavage, nettoyage, massage et soins à l'ombilic (1999).

8. L'observation de cette pratique associée à cette croyance permet d'évaluer l'évolution des représentations de la personne dans les trente dernières années. Les travaux de M. Egrot datant du début des années 1990, on peut constater la maintenance de ces croyances en zone rurale à cette époque par rapport aux données recueillies sur l'enfant-ancêtre par S. Lallemand (1978) ou moi-même (1981), soit quinze ans plus tôt. Cette ethnographie permet aussi de comparer les pratiques rurales et urbaines.

« cache » une stratégie de séparation, où chaque acte de puériculture symbolise la volonté d'assurer le passage supposé de l'enfant d'un état de surnaturalité à un état d'humanisation ⁹.

L'ordre des séquences et les techniques gestuelles observées à la naissance vont se poursuivre lors de la toilette quotidienne du bébé jusqu'à l'âge d'un an environ : lavement, nettoyage corporel, pratique d'ingurgitation (d'eau ou de tisanes), séchage, et massage (modèle du film qui accompagne cet article).

La toilette a lieu deux fois par jour, matin et soir. Elle a pour but, comme à la naissance, de nettoyer l'enfant tant d'une manière interne (purge, ingurgitation par voie orale) qu'externe (savonnage, massage).

La posture de la femme durant tout le temps de la toilette est identique à celle adoptée après la naissance : assise sur un tabouret d'une hauteur de vingt centimètres environ, la mère (ou la grand-mère) vérifie que tous ses ustensiles sont bien disposés autour d'elle car elle ne bougera plus durant tout le temps que durera la toilette, soit environ vingt minutes. Souvent, elle se fait aider par une fille aînée qui videra et changera l'eau, et apportera les éléments manquants ou oubliés (pagnes, savon, vêtements de rechange, huile, serviette éponge, etc.). L'enfant est allongé, face au sol, sur les jambes tendues de la femme.

Bien que le temps de toilette soit assez long et que l'enfant soit savonné, frictionné, voire « récuré », il n'est jamais immergé dans une baignoire. Sa toilette reste une toilette d'ablutions et non pas d'immersion. La toilette de l'adulte, à conditions environnementales égales, reste aussi une toilette d'ablutions. Les pieds ne sont jamais introduits dans le sceau. Selon le code de propreté des zones rurales, l'eau est retirée à la main, versée et frictionnée sur la peau.

On peut penser que cette technique d'ablutions représente une adaptation de l'homme à son milieu, là où la ressource en eau est peu accessible. En effet, l'ablution permet une moindre consommation en eau. Mais cette technique peut renvoyer aussi à une certaine représentation du corps et de la propreté. En effet, selon les théories hygiénistes, l'immersion laisse les déchets au contact de la peau de l'enfant alors que l'ablution les évacue aussitôt. Dans la France du XVI^e siècle, on considérait l'immersion de l'enfant et aussi celle de l'adulte dans un bain, comme un risque d'affaiblissement du corps, notamment par la rencontre de miasmes pestilentiels (Mikaïloff, 1990, p. 51) : « Les médecins craignaient que l'organisme n'en sorte affaibli, et c'est pour cette raison qu'ils faisaient précéder le bain d'une purge ». La toilette de l'enfant, en zone rurale mossi, comme

9. Cette logique de rupture a été également observée par M. Egrot (1999) et E. Razy (2002, 2007).

celle de l'adulte du reste, ne s'effectue jamais par une immersion du corps dans un récipient. L'eau doit couler sur le corps et la toilette se rapproche davantage de la douche que du bain.

LE LAVEMENT ANAL

En zone rurale mossi l'enfant est purgé avant la toilette. La purge se réalise soit avec une poire à lavement soit par la bouche de la mère de l'enfant (ou par la grand-mère)¹⁰. Après avoir introduit dans la bouche une eau ayant bouilli, généralement avec des plantes¹¹, la mère prend et insuffle le liquide dans le ventre du bébé en collant sa bouche à l'anus. Les femmes disent qu'elles donnent un « coup de bouche » à l'enfant (Bernard Taverne, 2000, p. 98). Après l'inoculation du lavement, la mère secoue latéralement l'enfant pour que le liquide se répartisse dans le ventre. Le lavement se répète plusieurs fois – avec des moments d'attente entre chaque lavement – jusqu'à ce que les excréments soient expulsés. Les déchets du nouveau-né (de même que son urine et sa morve) ne sont pas considérés comme sales et comme vecteurs de contamination, contrairement à ceux de l'adulte (Epelboin, 1981, 1988). Ils sont néanmoins soigneusement expulsés, au cours d'un minutieux nettoyage des orifices¹².

Alma Gootlieb, dans ses travaux récents (2004) sur les pratiques de maternage des Beng en Côte d'Ivoire, fait valoir la place symbolique de la saleté, et s'interroge sur le but poursuivi dans le nettoyage si fréquent du nouveau-né (une à quatre fois par jour). Elle explique, en référence aux travaux de M. Douglas, que cette pratique de routine répétitive vise à minimiser les risques de maladie de l'enfant (lutter contre les risques de contagion), dues notamment à l'impureté/saleté¹³ de son entourage et surtout de sa mère. Le lavement anal, selon cet auteur, a donc essentiellement une fonction de prévention des risques.

Des pédopsychiatres ayant travaillé en 1991 sur les pratiques de maternage ivoiriennes où se réalise aussi le lavement anal (souvent effec-

10. Une enquête réalisée en 1991 à Yako (ville secondaire du Burkina Faso) révélait que sur 22 enfants observés, tous étaient purgés : 2/3 avec une poire à lavement et 1/3 à la bouche (Bonnet et coll., 1991).

11. Les plantes sont fournies par les grands-mères de la famille ou bien sont achetées auprès de guérisseuses lorsque la purge a une visée essentiellement thérapeutique. Les décoctions réalisées par la mère sont chauffées dans une poterie réservée exclusivement à cet usage (Bernard Taverne, 2000).

12. Delais de Parseval et Lallemand font état, en France, de vigoureux nettoyages des orifices jusqu'à une époque récente (1980, 142).

13. Elle fait valoir la nécessité de comprendre les représentations locales de la saleté qui s'intègrent à une classification symbolique où la violation des interdits sexuels est fréquemment cause de maladie pour l'enfant (Gottlieb, 2004, 118). Voir également sur la superposition des termes sale/impur (Bonnet, 2003).

tué par la bouche de la mère, d'après les auteurs), percevaient cette technique comme « une effraction » de la mère dans le corps de l'enfant (1991, p. 583). Ils considéraient cet « attachement » de la mère à cette technique comme une volonté de dominer le corps de l'enfant jusqu'à son sevrage ¹⁴, même si elles déclaraient leur administrer un médicament traditionnel qui avait pour vocation de le protéger de divers maux, et notamment des vers. Les auteurs déclarent qu'en aucun cas, ce type de lavement a pour fonction d'éduquer l'enfant à la propreté.

Le lavement purgatif, propre aux Mossi, en particulier en zone rurale, a aussi pour fonction, selon les mères, de débarrasser le ventre du bébé de toute impureté et de toute saleté ; il doit aussi prévenir l'enfant de tout type de maladie ; mais il a aussi pour objectif de favoriser la précocité sphinctérienne de l'enfant et, de fait, sa nécessaire autonomie à la propreté. Débarassé de ses excréments, l'enfant sera porté au dos, enveloppé dans un pagne au cours de la journée, et permettra à la mère de vaquer à ses occupations, sans trop de risque d'expulsion des fèces, quand le contexte ne permet pas l'achat de couches culottes. Le lavement semble donc s'inscrire aussi dans un apprentissage de la propreté, à mettre en perspective avec un environnement économique et sanitaire, comparés aux propos uniquement psychologiques des pédopsychiatres pour la Côte d'Ivoire.

La rigidité de la pratique, qu'il s'agisse ou non d'un apprentissage, permet de ne pas cataloguer les sociétés du Sud comme ayant des pratiques de maternage fondées uniquement sur un « laisser-faire ¹⁵ », par opposition aux sociétés du Nord aux normes plus rigides. On constate déjà, dans les sociétés du Nord, de grandes disparités d'une société à l'autre ¹⁶, et surtout selon les conditions socio-économiques des mères. Il en est de même au Sud. Ceci doit nous préserver d'idéaliser la tolérance des mères africaines. Les consignes de maternage sont aussi normalisées, selon d'autres valeurs, au sein d'autres systèmes de parenté, et en fonction des conditions socio-économiques et environnementales de chaque femme ¹⁷. Ce constat doit mettre en exergue le niveau de relation entre les pratiques de maternage et le statut social de la mère.

14. Domination qui se retournerait contre elle, puisqu'elle est souvent jugée responsable par le groupe des multiples diarrhées de l'enfant, mais généralement pour des raisons de transgressions d'interdits sexuels ou d'autres origines.

15. Idées quelquefois répandues dans le milieu médico-social français à propos des femmes migrantes.

16. Alors qu'en France, le bébé doit être propre à 2 ans, aux États-Unis, l'accès à la propreté est recommandé aux alentours de 3 ans.

17. Consulter à ce propos la thèse d'E. Razy (2002, 159) sur « l'apparente » permissivité de la mère. Cet auteur décrit le maternage comme une intégration spatiale de l'enfant, allant de pair avec un apprentissage aux codes relationnels. L'enfant apprend ainsi progressivement à avoir « une bonne distance sociale » avec les autres.

L'INGURGITATION

Une fois vidé de ses impuretés intestinales, l'enfant est soumis à une ingurgitation d'eau forcée par sa mère. Elle est ainsi décrite par l'anthropologue B. Taverne :

« L'enfant est placé en décubitus latéral gauche sur les jambes de la femme, la tête vers les genoux ; le bord cubital de la main gauche est appliqué autour de la bouche de l'enfant dont les narines sont obstruées par l'auriculaire de la main droite ; à l'aide d'une petite calebasse, elle verse l'eau dans le creux de la main gauche. L'enfant a ainsi la bouche sous l'eau : à la première inspiration, il absorbe un peu de liquide, et le plus souvent se met à tousser » (2000, p. 98).

Contrairement au lavement qui est fait pour purifier, nettoyer et vider le corps, l'ingurgitation vise, au contraire, à le remplir pour le solidifier et l'endurcir. D'un côté on vide, de l'autre on remplit. D'un côté, on expulse, de l'autre, on fortifie et on consolide le corps fragile de l'enfant. Ces techniques de puériculture, très contraignantes, sont suivies d'un massage corporel.

LE MASSAGE

Le massage est souvent effectué avec du beurre de karité, mais d'autres matières grasses ou produits manufacturés peuvent le remplacer. Son but est essentiellement de modeler le corps de l'enfant selon les critères esthétiques de la société (pincement du nez pour l'affiner, pressions aux articulations pour les assouplir). Il représente aussi un temps d'observation du corps de l'enfant (et de ses risques de malformation ou d'amaigrissement). Enfin, il a aussi pour fonction de couvrir les odeurs corporelles, d'hydrater et de faire luire la peau¹⁸. Aujourd'hui, les mères terminent souvent la toilette de l'enfant par un dépôt de talc.

LA TOILETTE : UN « TRAVAIL » DE MATERNAGE

Les observateurs de ces techniques de puériculture sont souvent surpris d'assister à une toilette « musclée » et quelquefois « muette » de la mère¹⁹. Il est faux de penser que cette attitude représente une absence de considération sociale à l'égard du petit enfant. Si la mère semble davantage préoccupée par la technicité du geste que par les réactions affectives

18. Les adultes sont aussi très attentifs à l'aspect luisant de la peau.

19. Dans le film, la mère parle davantage à son entourage qu'à l'enfant durant la toilette.

de l'enfant, c'est qu'elle considère la toilette comme un véritable travail domestique sous la surveillance de ses proches, et surtout de sa belle-mère. Certes, les yeux piquants de savon, l'enfant aux orifices agressés, crie ou pleure sans que le geste s'arrête. On lui insuffle de l'eau dans le nez, on lui souffle dans les oreilles, on lui aspire à la bouche la morve avec vigueur. Il est manipulé avec peu de mots même si l'on observe une grande proximité physique entre la mère et l'enfant ²⁰. La vigueur de la mère révèle, en fait, une grande vigilance quant au développement de l'enfant et l'affirmation d'une compétence dans le soin domestique. Ainsi, on peut voir dans cette attitude l'idée que les pratiques de maternage représentent pour les mères africaines un « véritable travail » (Alice Desclaux, 2000).

Au terme de la toilette, lorsque l'enfant est habillé, on observe une détente de la mère, ce qui confirme l'idée de la fin du « travail », générateur d'anxiété et d'inquiétude. Des observations effectuées il y a une vingtaine d'années ont révélé que dans les zones rurales du pays mossi, le nourrisson était peu vêtu dans les premières semaines de la vie. Il était même quelquefois uniquement « glissé » nu entre le ventre et le pagne de sa mère. Aujourd'hui, l'habillement des nourrissons suit les modes et les influences du monde urbain. Il est aussi un marqueur du statut social de la mère. Les communautés religieuses ont appris aux mamans à tricoter un trousseau avec une paire de chaussons et un petit bonnet de laine rose, bleu, etc. Certaines les achètent sur un marché ou à une voisine tricoteuse.

Ce moment de détente s'accompagne du « lancer en l'air ». En effet, lorsque l'enfant est séché et habillé, la mère ou la grand-mère le lance en l'air, à plusieurs reprises. Ce geste, toujours effectué dans le rire et la bonne humeur s'offre aussi comme une récompense bien méritée. Là, chacun parle et plaisante avec l'enfant. Au terme de ces étapes, le nourrisson est généralement mis au sein. Il est prêt à s'endormir dans les bras de sa mère ou est confié à un membre de la famille.

L'EXPRESSION D'UN CONTRÔLE FAMILIAL

La technicité maternelle s'accompagne d'un temps d'observation attentive de l'enfant. Tout retard du développement est repéré par la maman et par celles qui l'entourent (grands-mères, enfants aînés, co-épouses, etc.), avec même une certaine inquiétude. Les gestes et l'attitude de la mère sont donc déterminés par la crainte de la perte de l'enfant. La

20. Des anthropologues ont montré que les mères africaines de l'échantillon de l'étude avaient moins d'échanges verbaux avec leurs bébés que les femmes françaises, mais, par contre, une plus grande proximité physique (Jacqueline Rabain, 1990).

mère scrute le corps de son enfant, le « remodèle » s'il présente des malformations, le masse en insistant sur certaines parties du corps selon le sexe, fait des pressions qui visent à le tonifier, l'assouplir, le raffermir. De plus, la toilette est souvent réalisée sous le contrôle de la grand-mère paternelle de l'enfant (puisque la mère réside dans la famille paternelle de l'enfant). La manipulation du bébé sous contrôle de la belle-mère instaure aussi une relation de transmission entre la belle-mère et la belle-fille, contrairement aux traditions françaises où la transmission des pratiques de maternage se réalisait autrefois entre la grand-mère maternelle et la mère de l'enfant (soit de mère à fille). Ici, cette relation d'apprentissage s'adjoint souvent d'une relation de contrôle ²¹, comme les pédopsychiatres l'avaient souligné. Les conseils des grands-mères, initiatrices des pratiques de lavement, freinent alors certaines initiatives personnelles des jeunes mères lorsque les agents de santé villageois leur déconseillent la pratique abusive de ces lavements, facteurs d'aggravation de la malnutrition chronique.

Les querelles à propos des consignes de maternage se situent, de nos jours, entre le personnel de santé et les mères de famille, en particulier à l'occasion de ces lavements et de la non-administration du colostrum après la naissance. Souhaitons que les recommandations à venir de la part du personnel de santé à l'égard des jeunes femmes s'adressent également aux grands-mères, afin d'éviter une relation triangulaire mère/soignant/grand-mère encore plus conflictuelle, au détriment de l'enfant, surtout lorsque la jeune mère est partagée entre les conseils d'un infirmier et les injonctions d'une belle-mère ²².

À QUI APPARTIENT L'ENFANT ?

Dans l'esprit des différents acteurs en charge des soins de l'enfant, ces actes révèlent le sentiment d'appartenance de l'enfant. Si dans certaines zones, Dieu et les esprits de l'au-delà, les parents géniteurs, et les parents du patri-lignage sont considérés comme les véritables responsables de l'enfant, dans d'autres lieux, les parents savent qu'ils ont aussi une responsabilité vis-à-vis des services de santé, soucieux d'observer leurs

21. Des travaux anciens menés dans la région de Kaya à la fin des années 70, m'avaient permis d'observer l'intervention parfois brutale des grands-mères paternelles lorsqu'elles considéraient que les jeunes époux avaient repris trop tôt, selon elles, des relations sexuelles après l'accouchement du dernier né. Là aussi, elles se situaient à un niveau de contrôle.

22. Delaisi de Parseval et Lallemand déclarent que l'abandon de normes de puériculture s'est accompagné en France du discrédit de la grand-mère, qui personnalisait les pratiques populaires autonomes (1980, p. 254). Les auteurs vont même jusqu'à considérer que la grand-mère « expie [...] les erreurs des puériculteurs » (p. 254).

comportements de puériculture. Ceci étant, l'entretien des enfants est une tâche qui incombe essentiellement aux mères de l'enfant ²³.

CONCLUSION

L'observation d'une « pratique de routine », telle que la toilette quotidienne du petit enfant, permet donc de révéler la dimension socioculturelle et les enjeux sociaux d'une technique de puériculture. Au cœur d'une articulation de gestes organisés, spatialisés et séquentialisés, cette pratique domestique révèle une inscription quasiment « ritualisée » de la toilette même si celle-ci ne se confine pas à la sphère du religieux et n'intéresse nullement la vie collective. Elle est aussi l'expression d'une certaine représentation de l'enfant, perçu comme un être liminaire qu'il faut à la fois accueillir et séparer de son monde originel, de crainte qu'il ne veuille y retourner (Bonnet, 1981*b*). Cette conception de l'enfant, acteur de son départ, peut aussi s'expliquer comme un « système de défense », dans un imaginaire social qui doit se protéger d'une mortalité infantile encore très élevée (Bonnet, 1996). Ces représentations révèlent aussi que la mort de l'enfant ne laisse personne indifférent, contrairement à ce que certaines personnes étrangères peuvent imaginer ²⁴. Enfin, elles nous renseignent sur les représentations parentales du développement physique et mental de l'enfant et sur les modèles d'interaction entre la mère et l'enfant, conceptions locales que les médecins de santé publique peuvent utiliser dans l'élaboration de leurs politiques de prévention des maladies infantiles (Suremain, 2001). Dans le contexte ouest-africain, on observe que, pour les populations, le maternage se fonde sur une logique de séparation, alors que pour certains pédopsychiatres (Dubois Le Bronnec, Ferrari, 1991), il

23. L'enquête de 1991 révélait une omniprésence de la mère dans les pratiques de maternage. Sur une journée de 13 heures d'observation, 1 enfant de 6 mois était avec sa mère durant 9 heures 30 minutes (effectifs de 22 enfants), (Bonnet et coll., 1991). Cela relativise l'idée d'un enfant qui passe de bras en bras. Par exemple, les enfants sont rarement confiés à une co-épouse (par suspicion de sorcellerie) (V. Vinel, 1998, 198).

24. Des conférences données dans certains milieux associatifs nous ont plusieurs fois confrontés à ce type de discours. Observant dans des pays en crise ou en guerre des mères endeuillées qui ne pleuraient pas, certains intervenants humanitaires considéraient que la mort de leur enfant laissait les mères indifférentes. Lire sur ce sujet M.-C. Ortigues (1993) et Bonnet (1996). Ce propos rejoint l'idée développée par des historiens comme Ph. Ariès, selon laquelle les populations n'avaient pas un sentiment sur l'enfance dans la France du Moyen Âge. Ces conceptions ont été relativisées par des historiens (V. Dasen, D. Lett, M.-F. Morel, C. Rollet, 2001) et par Ph. Ariès lui-même, expliquant qu'il ne fallait pas confondre le sentiment de l'enfance (induisant avant le siècle des Lumières une représentation de l'enfant associée à un adulte « en réduction » ou « imparfait » et donc jugé comme un être non individualisé) de l'affection que les parents pouvaient lui porter.

révèle une relation de forte dépendance entre la mère et l'enfant jusqu'à son sevrage, dépendance jugée agressive à l'occasion du lavement anal. La question de la séparation, dans une perspective *emic*, se bâtit donc sur la métaphore de l'« autre monde » qui met en œuvre un éloignement progressif du bébé avec Dieu et ses parents de l'au-delà, toujours soucieux de leur progéniture jusqu'au sevrage, étape qui montre la volonté de l'enfant à rester auprès des parents d'ici-bas (Bonnet, 1994). D'un point de vue *etic*, en l'occurrence celui des psychiatres, « le sevrage global du corps de la mère » (Dubois Le Bronnec, Ferrari, 1991, p. 625), peut générer une angoisse d'abandon si le groupe ne prend pas le relais de cette dépendance ²⁵.

La toilette, qui s'inscrit dans un fonctionnement familial où les règles de contrôle (définition des normes en matière de soins aux enfants) assujettissent la femme à la famille de son mari, montre à quel point l'évolution des pratiques de maternage dépend du statut social et économique de la femme. Si les auteurs qui ont travaillé dans les villages mossi sur ces sujets (Egrot, 1999, Vinel, 2003) ont fait valoir, comme nous, le contrôle des grands-mères sur la mère de l'enfant, d'autres auteurs (Dubois Le Bronnec, Ferrari, 1991), aux enquêtes situées dans des contextes urbains et hospitaliers, ont mis l'accent sur le contrôle essentiellement maternel, exercé en particulier à l'occasion du lavement anal.

Des études relatives à l'évolution de la famille africaine (tant en Afrique qu'en France ²⁶) permettront d'observer les transformations que vont connaître ces pratiques dans les années à venir. L'adhésion des populations aux normes en matière de soins aux jeunes enfants, définies d'un point de vue international par l'OMS et l'UNICEF et localement par les services de santé, va-t-elle devenir un indicateur de développement ou d'intégration sociale des familles africaines ? Mais ne risque-t-on pas de toujours entendre, dans les services de santé, le maintien d'un discours dépréciatif à l'égard des usagers, sur le modèle de l'Europe à l'ère de l'hygiénisme (mères ignorantes, qui ne suivent jamais les conseils donnés, qui arrivent trop tard au dispensaire, etc.), au risque que les femmes, confrontées à trop de mutations sociales, revendiquent certaines pratiques de maternage comme un marqueur de résistance ou comme un « rempart identitaire » (Lestage, 1999), face à des sociétés vécues comme trop violentes et exclusives ? On peut aussi penser, avec espoir, que ces pratiques de maternage s'inscriront dans un schéma de socialisation plus général où

25. Notons que cette théorie, qui s'inspire d'un courant culturaliste qui cherchait à définir la personnalité de base de certaines populations, en vient à considérer que le maternage fondé sur le « corps à corps » selon l'expression de J. Rabain, freine l'émergence de l'individualisme, le sujet ayant toujours besoin d'un rapport de dépendance au groupe.

26. On pense ici aux familles migrantes originaires d'Afrique subsaharienne.

l'amélioration de la condition des femmes (travail professionnel, transformation des conditions d'accouchement, modifications des politiques sociales, etc.) permettra que l'enfant ne soit pas un enjeu de conflits, dans des moments de soins, entre les membres d'une famille ou entre des groupes sociaux et l'État.

BIBLIOGRAPHIE

- BONNET, D. 1981a. « Le retour de l'ancêtre », *Journal des africanistes*, t. 51, 1-2, Paris, p. 133-148.
- BONNET, D. 1981b. « La procréation, la femme et le génie (les Mossi de Haute-Volta) », Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines, vol. XVIII, 4 : Médecines et santé, Paris, IRD, p. 423-431.
- BONNET, D. 1988. *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi. Burkina Faso*, Paris, ORSTOM.
- BONNET, D. 1994. « L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant », *L'Homme*, 131, juil.-sept. 1994, XXXIV (3), p. 93-110.
- BONNET, D. 1996. « La notion de négligence sociale à propos de la malnutrition », *Sciences sociales et santé*, numéro spécial, coordonné par D. Bonnet, *La malnutrition de l'enfant : fait culturel, effet de la pauvreté ou du changement social ?*, John Libbey Eurotext, vol. 14, 1, p. 5-16.
- BONNET, D. 2003. « Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'ouest. Une question anthropologique », dans D. Bonnet, Y. Jaffré (sous la direction de), *Des maladies de passage. Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Karthala, p. 5-26.
- BRIL, B. ; LEHALLE, H. 1988. *Le développement de l'enfant est-il universel ? Approches interculturelles*, Paris, PUF, coll. « Le psychologue » (3^e édition en 1998).
- DASEN, V. ; LETT, D. ; MOREL, M.-F. ; ROLLET, C. 2001. « Dix ans de travaux sur l'enfance », *Enfances. Bilan d'une décennie de recherche. Annales de démographie historique*, 2001, 2, p. 5-100.
- DASEN, V. (sous la direction de). 2004. *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1^{er} décembre 2001, Fribourg-Göttingen, 2004 (Orbis Biblicus et Orientalis 203).
- DUBOZ, P. ; VAUGELADE, J. ; BILA, B. 1991. *Comportements maternels et malnutrition de l'enfant au Burkina Faso*, conférence « Femmes, famille et population », UEPA, Ouagadougou, multigr.
- DELAISI DE PARSEVAL, G. ; LALLEMAND, S. 1980. *L'art d'accueillir les bébés. Cent ans de recettes françaises de puériculture*, Paris, Odile Jacob.
- DESCLAUX, A. ; TAVERNE, B. (sous la direction de). 2000. *Allaitement et VIH en Afrique de l'ouest. De l'anthropologie à la santé publique*, Paris, Karthala.
- DESCLAUX, A. 2002. « Refuser d'allaiter pour protéger son enfant. La marginalité des mères séropositives en Afrique », dans D. Bonnet, C. Legrand-Sebille, M.-F. Morel (sous la direction de), *Allaitements en marge*, Paris, L'Harmattan, p. 69-88.

- DUBOIS LE BRONNEC, C. ; FERRARI, P. 1991. « Réflexions sur les techniques de maternage et d'élevage des nourrissons et des jeunes enfants en Côte d'Ivoire », *Psychiatrie de l'enfant*, XXXIV, 2, p. 543-630.
- EGROT, M. 1999. *La maladie et ses accords. Le sexe social, mode de déclinaison et espace de résonance de la maladie chez les Moose du Burkina Faso*, thèse doctorat, Université de droit, d'économie et de sciences d'Aix-Marseille.
- EGROT, M. 2004. « La protection du ventre des bébés et la fermeture de la bouche du nombril (Mossi, Burkina Faso) », dans C. Méchin, I. Bianquis, D. Le Breton (sous la direction de), *Le corps et ses orifices*, L'Harmattan, coll. « Nouvelles études anthropologiques », p. 13-34.
- EPELBOIN, A. 1981. « Selles et urines chez les Fulbé bandés du Sénégal oriental. Un aspect particulier de l'ethnomédecine », *Cah. ORSTOM*, série Sc. hum., vol. XVIII, n° 4, 1981-1982, p. 515-530.
- EPELBOIN, A. 1994. « Est-on propre partout pareil ? Coutumes de bains. Questions à A. Epelboin par N. Levisalles », *Libération*, mercredi 9 février 1994, p. 31.
- ESCHLIMANN, J.-P. 1982. *Naître sur la terre africaine*, INADES édition.
- GOTTLIEB, A. 2000. « Où sont passés tous les bébés ? Vers une anthropologie du nourrisson », dans J.-L. Jamard, E. Terray, M. Xanthakou (sous la direction de), *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard, p. 367-385.
- GOTTLIEB, A. 2004. *The Afterlife is Where We Come From. The Culture of Infancy in West Africa*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LALLEMAND, S. 1978. « Le bébé-ancêtre mossi », dans *Systèmes de signes* (textes réunis en hommage à Germaine Diéterlen), Paris, Hermann, p. 307-316.
- LESTAGE, F. 1999. *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratiques, rites et représentations*, Paris, L'Harmattan.
- LOUX, F. 1983. *Traditions et soins d'aujourd'hui*, Inter Éditions.
- MAUSS, M. 1950. *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui ».
- MIKAÏLOFF, N. 1990. *Les manières de propreté. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Maloine.
- ORTIGUES, M.-C. ; ORTIGUES, E. 1993. « Pourquoi ces mères indifférentes ? », *Psychopathologie africaine*, XXV, 1, p. 5-31.
- RABAIN, J. 1994. *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot (1^{re} édition 1979).
- RAZY, E. 2007. *Naître et devenir en pays soninké (Mali). Anthropologie de la petite enfance en Afrique*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- SUREMAIN, C.-É. DE. 2000. « Dynamiques de l'alimentation et socialisation du jeune enfant à Brazzaville (Congo) », *Autrepart*, 15, p. 73-91.
- SUREMAIN, C.-É. DE ; LEFÈVRE, P. ; SEJAS, E. ; ZAMBRANA, E. 2001. « Les implications d'un rituel ordinaire. Réflexions sur les conséquences opérationnelles d'une recherche sur la croissance et le développement de l'enfant en Bolivie », *Ethnologues comparées*, 3.
- STORK, H. (sous la direction de). 1993. *Les rituels du coucher de l'enfant, variations culturelles*, Paris, ESF.

- TAVERNE, B. 2000. « L'allaitement dans le cycle de vie de la femme en pays mossi », dans *Allaitement et VIH*, Karthala, coll. « Médecines du monde », p. 83-110.
- VAN GENNEP, A. 2000. *Les rites de passage*, Paris, Picard (1^{re} éd. 1981, réimpression de l'édition de 1909 aux éd. E. Nourry, et 1969, éd. Mouton et CO, MSH).
- VINEL, V. 1998. *La famille au féminin. Société patrilinéaire et vie sociale féminine chez les Sikomse (Moose, Burkina Faso)*, Paris, EHESS.
- VINEL, V. 2003. « Lavement et soins aux nourrissons. Réflexion sur des pratiques africaines et françaises », *Migrations santé*, n° 114, 2003, p. 69-78.

*Parachever l'humanité
Toilette, massage et soins des enfants manjak
(Guinée-Bissau, Sénégal) ·*

Le territoire manjak, constitué de plusieurs royaumes, se répartit sur le littoral atlantique, entre les fleuves Cacheu et Mansoa et sur les îles de Jeta et de Pecixe en Guinée-Bissau. Nous avons conduit nos enquêtes dans le royaume de Babok en Guinée-Bissau et à Ziguinchor au Sénégal. Ces riziculteurs suivent dans leur très grande majorité la religion des ancêtres, bien que certains se soient convertis au catholicisme ou à la religion musulmane.

Dans cette société, les représentations sociales de la fabrication biologique d'un enfant se fondent sur une transmission sexuée des fluides et substances corporels des deux parents, qui se conjuguent à certaines composantes invisibles (principes ancestraux ou vitaux...). Des entités occultes (divinité, génie...), animales (singe, caméléon...) et végétales (haricot, graine de palmiste...) peuvent pénétrer le corps d'un enfant en construction et agir de façon pathogène ou infléchir de manière disgracieuse le développement de son corps. Cette influence néfaste, souvent signalée en Afrique subsaharienne, se produit pendant la grossesse mais aussi après l'accouchement.

Nombreuses sont les sociétés qui considèrent qu'au cours des premiers moments de son existence, le corps, l'identité et la personnalité du bébé sont malléables. Les pratiques liées à l'humanisation (Teixeira, 2001), à la déshumanisation (Teixeira, 2004), au façonnage et aux soins des nourrissons visent à provoquer un changement d'identité des petits de l'homme parfois identifiés comme étant des puissances invisibles qui ont pris l'apparence de nourrissons. Ces rituels contrecarrent l'irruption de caractéristiques non souhaitées dans le corps ou façonnent le bébé confor-

* Je remercie vivement pour ses conseils et commentaires Suzanne Lallemand.

mément à une image socialement définie. Massage, port d'amulettes, extraction de substances pathogènes, sont autant de rites ponctuels ou quotidiens qui permettent d'appréhender ces transformations corporelles.

Nous nous intéresserons, ici, aux rites appliqués aux enfants – qu'ils soient ou non identifiés comme des humains – en analysant les modelages patients, répétés et minutieux qui contribuent à la construction de futurs adultes répondant aux critères culturellement définis du beau, du fort, du souple, de l'efficace et du propre. Ces soins sont particulièrement significatifs lorsqu'ils se produisent dans des situations de crise. En effet, il existe un mot spécifique en manjak que nous pouvons traduire par masser (*pëfayñ*), mais, dans le cas des nourrissons qui ne sont pas considérés comme des humains et qu'il convient de transformer en personne, il est dit qu'ils sont travaillés (*pëlemp*). Ce rite permet de contrecarrer la transgression des frontières entre humanité et entités occultes. Un autre rituel, l'extraction du corps des enfants de sang que la société qualifie de sang de chiens envoyé par un sorcier, nous aidera à percevoir les interpénétrations entre humanité et animalité ainsi que les soins appliqués pour les combattre. Le terme racler, essuyer (*përaf*) désigne ce rituel thérapeutique qui rétablit les limites qui existent entre l'homme et son environnement.

AVANT ET APRÈS LA NAISSANCE

Dans cette société, Dieu étant le créateur de toute chose, il est celui qui attribue le principe vital (*uwas*) dont le siège est la poitrine. L'ancêtre, nommément identifié, qui s'incarne dans une personne est le *nawi*, tandis que le terme *ulugum* (pl. *ngëlugum*) est utilisé pour désigner trois étapes distinctes de l'existence : le principe invisible quittant le pays des ancêtres pour s'incarner dans un nourrisson, le nouveau-né dans ses premiers moments de vie ainsi que le principe libéré après la mort. Peu de temps après le décès d'un adulte, mais aussi parfois d'un enfant, une nécromancie est organisée au cours de laquelle, l'*ulugum*, pensent les Manjak se place sur un brancard destiné à interroger le défunt sur la cause de son décès. Assis sur cette claie en compagnie des ancêtres, il fait se mouvoir les quatre personnes qui le portent vers l'avant ou l'arrière selon qu'il formule une réponse positive ou négative aux questions posées par la famille endeuillée.

Les *gnëlugum* reviennent du pays des morts par bateaux occultes et une fois parvenus à destination, chacun se dirige vers la femme dans laquelle il souhaite s'introduire. Parfois deux d'entre eux s'entêtent à vouloir pénétrer la même personne, ce qui explique dans les représentations de la société les naissances gémellaires. Le nouveau-né reste imprégné de

l'odeur de l'*ulugum* jusqu'à ce qu'elle lui soit ôtée ; ses premiers cheveux imbibés de lait maternel étant rasés. Saskia Walentowitz (2003) chez les Touaregs signale, dans une des phases de nomination du nouveau-né, un rituel qui l'inscrit dans la société. Une forgeronne lui coupe trois petites touffes de cheveux avec un peu de sa salive, puis, avec la même lame, effectue des incisions dans la peau. Pour cette population, il s'agit d'un rite de séparation d'avec la mère, mais dans le cas manjak la coupe des cheveux est également une opération qui vise à séparer l'enfant d'avec le monde des entités invisibles.

L'*ulugum* n'est pas sans nous évoquer la notion mossi de *kinkirga*. Tout comme ces petites créatures décrites par Doris Bonnet (1988), son action est indispensable au déclenchement d'une nouvelle grossesse. Ce principe revenu sous l'apparence d'un petit enfant invisible choisit de se réincarner dans une femme, mais cette élection peut être influencée par un enfant ayant conservé le don de clairvoyance, aptitude qui se perd habituellement avec la maîtrise de la parole. Capable de « voir » et donc de « s'amuser » avec ces principes, il décide parfois d'en « donner » un à une femme vivant généralement sous le même toit que lui et qu'il apprécie particulièrement. Maîtrisant le langage articulé, il annonce à celle-ci qu'il lui « donne un bébé » et parfois va jusqu'à révéler son sexe. Cette parole performative provoquera une nouvelle grossesse dont l'origine lui sera attribuée. Ainsi, après la naissance, les deux amis pourront « poursuivre leurs jeux ».

Toutefois pour les Manjak, ce principe invisible ne peut s'incarner sans l'accomplissement d'un coït entre deux partenaires non apparentés et de sexe opposé. Les substances corporelles qui se décomposent rapidement après la mort sont considérées comme maternelles, mais les os plus résistants sont identifiés comme paternels. Cependant, actuellement de nombreux informateurs tendent à contredire cette idée en affirmant que le sang est paternel. Sur le développement du fœtus, les représentations sont plus unanimes, il est « nourri par le sang de la mère ». Poursuivre des relations sexuelles avec une compagne enceinte est conseillé car, dans les représentations, ces rapports « facilitent son accouchement » en évitant le resserrement de la vulve et en maintenant l'humidité du vagin. Ces relations préparent le passage de l'enfant ; l'homme aide ainsi sa femme à accoucher plus facilement. Néanmoins, lorsque le moment est venu, seules des femmes sont admises à aider la parturiente qui, sur les genoux, soutenue sous les aisselles, met son enfant au monde.

Après l'accouchement, ne pas enfouir correctement le placenta équivaldrait à ne pas ensevelir un mort et provoquerait la stérilité de l'accouchée. Le cordon ombilical servira d'amulette-médicament noué au

poignet du bébé ou autour de sa taille. S'il souffre de maux de ventre, il sera détaché et trempé dans un peu d'eau que la mère donnera à boire à l'enfant. Ensuite, le lait maternel poursuit la construction du nourrisson parallèlement aux massages appliqués par la mère, mais plus souvent par la grand-mère. Ces manipulations permettent de modeler le corps du bébé et de transformer son identité puisque comme le signale Doris Bonnet « [...] ce n'est pas parce qu'on franchit l'étape de la naissance et qu'on a l'apparence d'un être humain qu'on est pour autant une personne. Un nouveau-né jusqu'au sevrage est plus proche de la catégorie "génie" ou même de l'animalité que de la catégorie "personne" » (1994, p. 95).

Nombreuses sont les sociétés où un enfant, né après une série de frères et sœurs morts en bas âge, pourra être soupçonné de ne pas être un humain, mais une entité maléfique. Selon les Manjak, ces décès successifs d'enfants sont le fait d'une même puissance invisible ayant pris l'apparence d'un nourrisson et qui effectue des allers et retours répétés entre le monde visible et invisible. De même, les Mossi interprètent « cette série d'événements dramatiques comme provenant d'un génie incarné dans l'enfant qui va et vient entre deux mondes sans pouvoir se fixer » (*ibid.*, p. 100).

Pour savoir si cette entité peut ou non être transformée en humain, elle sera traitée comme un animal dans le cadre rituel d'une stercomancie (divination par la production d'excréments). Avant d'égorger une bête destinée au sacrifice, les officiants manjak attendent sur le lieu rituel de recevoir l'aval de la puissance invisible. Si l'animal urine, la puissance reçoit l'offrande, s'il défèque, elle la refuse. De la même manière, un nourrisson qui n'est pas considéré comme un humain sera déposé sur le sol devant un autel d'humanisation et sa production d'excréments permettra de savoir si la puissance occulte du lieu accepte ou non de le transformer en personne.

Au cours des trois années que dure ce rituel, la dyade mère-enfant vivra dans le sanctuaire protégée par la divinité du lieu qui a accepté l'humanisation du nourrisson. Le bébé y sera traité durement, pour qu'il devienne humain. *A contrario*, chez les Wolof Jaqueline Rabain et Andras Zempléni (1985) ont constaté que les enfants, qui ont la faculté de décider de leur mort, sont choyés pour être incités à rester. Que les enfants soient grondés ou cajolés, l'objectif est identique, préserver leur vie et éviter leur retour dans le monde invisible, autrement dit de mourir.

Ici, il n'existe pas d'opposition d'essence entre les habitants du monde sensible et ceux de l'univers immatériel puisqu'il est possible de domestiquer et de transformer rituellement un petit être qui n'est pas humain pour qu'il s'intègre dans la société des hommes. « Dans de très nom-

breuses cultures, le corps du nouveau-né, tout mou à la naissance, est l'objet de façonnages plus ou moins importants, qui tendent à le tirer du côté de l'humain » (Rollet et Morel, 2000, p. 203). En effet, plusieurs soins, manipulations et modelages du corps vont favoriser l'accession du nourrisson manjak au statut de personne.

TOILETTE ET PROPRETÉ

Si le matin, le corps du bébé manjak est entièrement savonné à l'aide d'un gant ou d'un petit filet, la toilette appliquée avant la tombée de la nuit ne nécessite plus l'utilisation de savon, mais apparaît surtout comme un moyen de rafraîchir l'enfant et de le débarrasser de la transpiration de la journée. La toilette est l'occasion de procéder au nettoyage des orifices du corps, le nez qui est mouché entre les doigts de la mère, les oreilles qui sont nettoyées parfois avec un coton-tige, le cul-de-sac conjonctival qui est débarrassé des résidus lacrymaux.

Au cours des toilettes et des massages, les diverses amulettes – composées de matières animales, minérales, végétales ou humaines – accrochées sur l'enfant, ne sont pas ôtées et font, en quelque sorte, partie de son corps. Elles sont vigoureusement savonnées et rincées puis remises correctement en place. Ces objets sont prophylactiques, thérapeutiques ou permettent d'influer sur la forme de l'enfant et son développement psychomoteur. Confectionnés par des spécialistes ou simplement achetés au marché par la famille, ils sont de formes variées et certains s'étendent sur une large partie du corps, par exemple, cette amulette destinée à combattre les diarrhées qui descend du cou le long de la colonne vertébrale pour entourer les hanches (cf. DVD).

Chez les Bambara, nous indique Blandine Bril (1988), la toilette est importante car, dans ces régions, les structures sanitaires sont défectueuses et onéreuses. L'hygiène est une forme de prévention contre les maladies et le bain puis le massage un moment pour la mère de vérifier la bonne santé de son enfant.

Contrairement aux massages plus spécifiquement thérapeutiques (Teixeira, 2004), que les Manjak appliquent aux enfants, le modelage du nourrisson est toujours précédé d'une toilette. Dans d'autres sociétés comme en Inde, cela peut être l'inverse. Le bébé sera plongé dans un bac d'eau après avoir été massé afin de détendre son corps et de le libérer des petites tensions qui pourraient persister. Ce bain, au cours duquel le savon n'est pas utilisé, n'a aucune visée hygiénique (Leboyer, 2003, p. 101).

Lorsque le petit manjak défèque, la mère en lui essuyant les fesses profite parfois de l'occasion pour rafraîchir le corps du bébé avec de l'eau

en veillant à utiliser la main gauche. La main droite servira à nettoyer le visage. Cette division latérale est très courante dans les sociétés africaines, même non islamisées. La main gauche est celle de l'entrée en contact avec l'impur. C'est la main de communication avec l'univers invisible dans les rituels divinatoires, thérapeutiques ou propitiatoires. En revanche, la main droite est classée du côté du pur, de ce qui n'est pas souillé, elle est utilisée pour manger ainsi que pour les échanges et les interactions entre les personnes, par exemple, pour se saluer, ou offrir de la nourriture. Cependant, avant d'entreprendre un long voyage et pour conjurer le malheur, il est d'usage que deux adultes qui se séparent se saluent en se serrant la main gauche.

Les jeunes enfants, auxquels la propreté est demandée vers 6 ans ou bien même plus tard, vont déféquer ensemble dans un moment de convivialité et de jeu. Il existe, ici, une certaine tolérance des adultes quant à l'âge de maîtrise de la miction-défécation, tout comme l'a décelé Suzanne Lallemand (1981, p. 61) dans la société Kotokoli du Togo où « [...] la promptitude d'acquisition de la maîtrise vésico-sphinctérienne n'apparaît pas comme une vertu cardinale [...] et son exercice progressif s'effectue sans tension familiale particulière ». Inversement, développe par la suite l'auteure, chez les Mossi, la propreté est demandée avant même que l'enfant soit capable physiologiquement de maîtriser ses sphincters. Quant au petit manjak, peu à peu, il apprend en position accroupie à se nettoyer les fesses, reproduisant l'utilisation de la main gauche pour s'essuyer le postérieur et de la main droite pour verser, sur la raie des fesses, l'eau contenue dans un pot.

De même, lors des toilettes matinales succinctes les jeunes enfants prennent la position accroupie – alors que les adultes se tiennent debout –, et activeront la main droite pour laver le visage sans savon en faisant couler, dans le creux de leur main, l'eau claire contenue dans un pot en plastique ou une boîte de conserve usagée. La toilette commence par le front, ensuite l'enfant insiste sur le cul-de-sac conjonctival, pressant les narines pour se moucher et finissant sous le menton. Cette même main servira pour les dents qui sont frottées soit avec une brosse et du dentifrice, soit à l'aide de l'index ou du majeur pour nettoyer l'extérieur des dents et le pouce pour l'intérieur. Pour cela, il utilise l'eau claire ou un mélange de charbon de bois et de gros sel écrasés. Les avant-bras peuvent également être humectés d'eau.

Le soir pour prendre son bain l'enfant se tiendra debout et utilisera plutôt la main droite pour se savonner le visage et la main gauche pour les fesses et il actionnera conjointement les deux bras pour nettoyer le reste de son corps à l'aide d'un gant de toilette ou d'un petit filet. Des bassines

sont devant lui et il y puise de l'eau avec un pot. Au moment de la puberté, les enfants peuvent garder leur slip au cours des toilettes collectives à l'air libre près d'un point d'eau, le savonnant en même temps que leur corps, comme pour les amulettes, puis le rinçant en l'ôtant ou non. Ils profitent de cet instant pour broser leurs chaussures en plastique. Il s'agit également d'un moment de jeux entre eux, se lançant de l'eau ou aidant les plus jeunes dans l'accomplissement de la toilette. Cependant, au cours des toilettes collectives mixtes nous pouvons observer une certaine division de l'espace avec d'un côté les jeunes garçons et de l'autre les jeunes filles. Il existe peu d'interactions entre les deux sexes en dehors des enfants qui ont des liens de parenté.

LES MANIPULATIONS AU NIVEAU DE LA TÊTE, DU VISAGE, DES OREILLES, DES YEUX ET DU COU

En Europe occidentale jusqu'à la fin du XIX^e siècle, il existait plusieurs types de déformations de la tête, des oreilles, de la langue ou du nez, signalées par Jacques Gélis. Elles visaient à protéger l'enfant, développer la mémoire et l'intelligence et à modeler son corps pour qu'il corresponde à un idéal esthétique. L'auteur rapporte qu'« [e]n 1784, Jean-François Icart, accoucheur à Castres, dénonce la mauvaise habitude des matrones de l'Albigeois, qui serrent la tête de l'enfant qui vient de naître "la pétrissant pour lui donner une forme à leur fantaisie". Les médecins s'inquiètent des conséquences de ces déformations ; dans certaines topographies médicales, ils insistent sur la brutalité du remodelage. Constatant qu'il y a de nombreux déformés parmi leurs malades, des aliénistes de Normandie et du Languedoc établissent un rapport entre de telles pratiques et la santé mentale des populations » (Gelis, 1984, p. 7). Les déformations crâniennes sont célèbres notamment à Wallis-et-Futuna ¹. Mais, dans le cas manjak, les personnes n'interviennent pas sur la forme du crâne : seul, le beurre de karité appliqué sur la fontanelle permet dans les représentations de cette population d'éviter qu'elle s'affaisse. En revanche, les masseuses insistent sur les traits du visage : le nez qu'il convient d'affiner, les joues qu'il faut creuser et les arcades sourcilières qu'elles veulent peu proéminentes (cf. DVD).

Lorsqu'un enfant fait ses dents, cela provoque un écoulement important de salive. Or l'un des signes du processus d'humanisation est le contrôle de la bave. Aussi pour favoriser l'apparition de la dentition et éviter les poussées de fièvre, la mère attachera une petite clef au cou de

1. Sophie Chave-Dartoen, communication personnelle.

l'enfant. Un guérisseur pourra être sollicité qui confectionnera un collier auquel un coquillage sera accroché ou bien présentant l'alternance de nœuds et de perles blanches symbolisant la dentition souhaitée. Du charbon de bois – substance contre sorcière – peut être ajouté à l'ensemble et dans les familles influencées par la religion catholique, une médaille de la vierge. Ces éléments sont parfois associés à des perles noires mouchetées de pois blancs nommées les yeux d'*ucay* du nom d'une catégorie de puissances invisibles domesticables manjak. Elles sont supposées éclater lorsque l'enfant est regardé avec de mauvaises intentions ; le sorcier est alors repéré. Elles sont parfois attachées sur d'autres parties du corps, par exemple le poignet.

Ces protections sont souvent montées sur un collier de grosses perles de couleurs réputé favoriser l'allongement du cou. D'ailleurs, lors des massages, l'enfant est suspendu par la tête, tenu sous le menton et l'occiput, afin de l'étirer. Ces manipulations visent à imprimer des critères esthétiques, mais aussi à développer les capacités fonctionnelles. La tête sera tournée avec insistance vers les épaules droite et gauche afin d'assouplir le cou pour que le petit soit capable, plus tard, de bien tourner la tête. Nul doute que cette pratique élargie son champ visuel. Nous pouvons mettre en relation cette attention portée à la vision latérale à la crainte de l'attaque par surprise, qu'elle soit d'origine occulte ou non. Lorsque deux adultes circulent l'un devant l'autre sur un chemin étroit, celui qui se trouve à l'arrière est dans la position de la personne qui protège car le danger qui arrive par l'avant peut être rapidement identifié, tandis qu'une agression qui survient par l'arrière est plus difficilement contrée et surprend, ce qui augmente le danger. En effet d'après les Manjak, si une personne sursaute, le principe vital quitte pour un bref moment son corps et peut être à cet instant subtilisé par un sorcier mal intentionné.

Les petits, qui vont et viennent entre le monde visible et invisible, sont mutilés très légèrement de leur vivant ou plus radicalement après leur mort afin qu'ils n'osent pas se réintroduire, une fois encore, dans le ventre de leur mère, car ils reviendraient physiquement marqués. Ou alors autre interprétation donnée dans cette société, si les enfants souhaitent repartir dans le monde invisible, ils ne seront pas reconnus par les leurs qui les renverront alors dans le monde des hommes, et les empêcheront ainsi de mourir. Peu de temps après leur naissance, le lobe de ces nourrissons est percé et une boucle d'oreille ou un fil y est fixé, ou bien, une partie du pavillon est sectionnée. Concernant les séries d'enfants morts, des pratiques évoquant ce rituel existaient en Grèce, il y a peu de temps encore. En Macédoine quand une mère perd ses enfants les uns après les autres

« Quelquefois, on lui met [à l'enfant] une boucle en argent à l'oreille droite, qu'il doit porter sa vie durant ². »

Se fondant sur les travaux du folkloriste Kyriakidis, Aegli Brouskou signale également aux îles des Princes dans l'Église Saint-Georges-le-Koudounas un rituel qui dédie au Saint comme esclave ce genre de rejets. Le petit portait une clochette autour du cou ce qui pousse l'auteur à en déduire que : « L'enfant qui subit ce rituel se trouve ainsi assimilé à un animal domestique marqué (clochette) : on ne doit pas le confondre avec les autres ³. »

Dans les rituels *joola/felup* analysés par Odile Journet (1991) en Guinée-Bissau et au Sénégal, la mère qui perd successivement ses enfants est animalisée ; parmi les Manjak, au cours des rites d'humanisation de ces enfants errants, le petit surtout est traité comme un animal. Dans le premier cas, la femme traitée durement sera transformée en mère et dans le second, l'enfant mi-animal, mi-puissance invisible sera traité sans ménagement afin de le métamorphoser en personne. Pour favoriser ce processus, le liquide contenu dans un canari placé à l'intérieur de l'autel d'humanisation, auquel une plante aura été ajoutée, est utilisé pour ôter la clairvoyance de ce rejeton par des aspersions oculaires, ce qui lui évite de voir et par conséquent d'être attiré par le monde invisible ; autrement dit par la mort.

LE MASSAGE DU CORPS : STIMULATION, HUMANISATION, MODELAGE

En France, Jacqueline Rabain-Jamin et Wendy L. Wornham (1990, p. 287) en réalisant une étude auprès de vingt-six mères migrantes originaires d'Afrique de l'Ouest ont constaté que les enfants massés par leur mère « marchent significativement plus tôt » que ceux des femmes qui ont abandonné cette pratique dans le cadre de la migration. Ainsi, nous suivrons Alma Gottlieb (2000, p. 385) lorsqu'elle avance qu'en étudiant la vie du nourrisson et du jeune enfant on peut « évaluer avec plus de réalisme les contributions relatives de la culture et de la biologie sur le développement cognitif, émotionnel, social, voire moteur des tout premiers stades de la vie postutérine ».

Massages, gymnastiques, exercices corporels et stimulations vestibulo-kinesthésiques favorisent le développement des capacités sensori-motrices du bébé et lui permettent de mieux prendre conscience de son corps. Le port au poignet, par un enfant Manjak, d'amulettes qui se

2. G.F. Abbot, cité dans Aegli Brouskou, 1988, p. 77.

3. *Ibid.*, p. 83.

balancent devant ses yeux, lorsqu'il approche les mains de son visage, contribue aussi à une meilleure perception de ses limites corporelles à un stade où l'enfant a tendance à se griffer le visage et à se mettre les doigts dans les yeux ⁴.

Le discours des mères manjak sur leur pratique est certes axé sur la précocité du maintien de la tête, de la maîtrise de la station assise ou de la marche, mais aussi sur la souplesse, la beauté, la solidité de l'enfant et sur son humanisation dans le cas d'enfants nés après une série de frères et sœurs qui n'ont pas survécu.

Le développement du schéma corporel du bébé sera favorisé par des massages qui seront accomplis une ou plus rarement deux fois par jour, parfois jusqu'à 6 mois ou plus longtemps, jusqu'à l'acquisition de la marche. Ces manipulations sont l'occasion pour la femme de parfaire la forme, la souplesse et la résistance de l'enfant. En modelant le petit, elle poursuit le travail de construction commencé dans le ventre maternel.

Enduire la peau, de beurre karité, vise à « l'assouplir, à cicatriser le nombril et à durcir les os de manière à éviter les fractures si l'enfant tombe ». Ailleurs, chez les Kotokoli, les Lobi et bien d'autres populations africaines, les nouveaux nés sont massés à l'aide d'une décoction médicamenteuse. Nous pouvons observer cette pratique dans un document filmé chez les Gouro de Côte d'Ivoire par Claudie Haxaire (1989) où le petit reçoit de petites pressions sur le corps à l'aide d'un linge imbibé de ce liquide. Parmi les Manjak, une décoction médicamenteuse composée avec l'eau contenue dans un canari de l'autel d'humanisation est utilisée pour baigner l'enfant qui subit ce type de rituel afin de l'imprégner de l'odeur de la puissance du lieu. L'effluve éloigne les puissances invisibles « amies » de l'enfant, qui l'attirent vers leur univers, donc vers la mort, ainsi que les sorciers maléfiques qui voudraient s'attaquer à lui.

Les massages opérés par les guérisseuses manjak « brisent les ailes » occultes des enfants, qui doivent être humanisés, pour qu'ils ne repartent pas vers le monde invisible. Ces thérapeutes insistent avec une vigueur particulière sur les articulations. Elles fixent les enfants dans le monde des hommes et les empêchent de rejoindre les puissances occultes en les « travaillant » au corps. Les mêmes massages pratiqués par une autre personne n'auront pas la même signification bien que tout enfant, qu'il soit considéré comme un humain ou non, possède une identité flottante qu'il convient de stabiliser.

Des procédures d'étirement des bras croisés sur la poitrine et dans le dos du bébé, accomplies par des guérisseuses, permettent de « couper ces

4. Remarque d'Alain Epelboin visualisant mes rushes.

ails ». Ensuite, vers trois mois un test est effectué afin d'observer si elles sont encore en place. Si le petit, pendu par les pieds au-dessus de l'autel chargé de son humanisation, plie les bras cela signifie qu'il n'en est pas encore débarrassé, mais s'il les tend, il les a perdues. Dès que l'enfant est malade, l'événement est interprété comme une « repousse des ailes ». Les premiers mois, on masse l'enfant pour les briser, plus tard si cela se révèle nécessaire, il est allongé sur le ventre, puis les guérisseuses attrapent dans le dos de l'enfant une « aile invisible » entre leurs mains et effectuent le geste de la casser. Elles réalisent la même opération avec la seconde « aile ».

Ayant intégré les représentations des guérisseuses, les femmes qui massent un enfant qui n'est pas considéré comme ailé auront tendance à surveiller la position des bras au moment où elles le suspendent par les pieds, tête en bas. Si les membres sont recroquevillés, les masseuses les frappent légèrement et protestent afin d'inciter le petit à les « déplier ».

Les différentes manipulations du corps du petit sont expliquées par les masseuses. Les exercices d'étirement des bras, en les croisant sur l'avant et l'arrière du corps, accomplis par les mères ou les grands-mères assouplissent les articulations des coudes et des épaules afin que l'enfant puisse, plus tard, se laver correctement et facilement le dos. Ce souci pointe les exigences de propreté valorisées par cette société. En Inde, croiser les bras de l'enfant sur sa poitrine est chargé d'une autre signification. Cette gymnastique réalisée après le massage de l'enfant avec de l'huile de moutarde ou de coco, efface toute tension qui pourrait persister dans son dos, libère la cage thoracique et la respiration haute (Leboyer, 2003, p. 96).

Blandine Bril (2002, p. 145) signale que par la suite « [l]es habitudes culturelles relatives aux techniques du corps vont à leur tour modeler ce corps de manière spécifique, dès les premiers apprentissages ». En effet, ces exercices corporels impriment dès le début une forme et des aptitudes qui seront renforcées ensuite par les activités quotidiennes relevant de techniques du corps propres à l'environnement physique, social et culturel de chaque société. Dans ces sociétés agricoles, posséder un corps solide et sain, et effectuer des gestes amples et souples, est non seulement esthétique, mais permet aussi d'accomplir efficacement un dur labeur.

D'autres explications de ces exercices corporels sont aussi avancées. La suspension de l'enfant, par un ou deux bras et par une ou deux jambes, assouplit les articulations et étire le corps. La colonne vertébrale est, quant à elle, massée de haut en bas de manière à la renforcer, et le sacrum est l'objet d'une insistance particulière afin d'accentuer la cambrure du dos, ce qui est un critère de beauté. Les masseuses appuient sur les épaules pour les dégager et faire en sorte que l'enfant ne se tienne pas recroquevillé, la tête dans les épaules, mais affiche un beau port de tête. Elles insis-

tent aussi sur les côtes, en faisant glisser leurs mains du dos de l'enfant vers sa poitrine. Cette opération permet de bien fermer la cage thoracique et ainsi d'éviter que l'enfant ne souffre de difficultés respiratoires. En effet, les logiques prophylactiques à l'œuvre, dans cette population, sont basées sur la fermeture du corps contre les agressions sorcières ou les « vents » maléfiques.

Les femmes massent tout particulièrement les articulations des poignets et des chevilles, pour favoriser la souplesse des gestes, et elles travaillent sur les articulations du genou, ce qui facilite l'acquisition de la marche, tout comme de fixer des fils blancs autour de chaque cheville. Il est valorisé d'être capable de mettre un pied devant l'autre de manière élégante, c'est pourquoi quand une mère a rencontré un singe au cours de sa grossesse, des os ou des poils de cet animal seront noués sur le corps de l'enfant pour l'empêcher d'adopter des mimiques et des allures simiesques. Ainsi massages et amulettes influent sur les attitudes, mais aussi sur l'apparence et la forme notamment lorsque les Manjak se soucient de la beauté du sexe de leur garçon. En attachant deux cauris autour de la taille de l'enfant, leur objectif est d'éviter que les testicules du petit homme pendent de manière disgracieuse.

Toutes ces manipulations peuvent être accomplies, en totalité ou partiellement, par chaque masseuse, sans suivre d'ordre strictement arrêté. Après le massage et selon les moyens financiers des parents, et avant d'habiller l'enfant, un peu de talc pourra être saupoudré sur les replis du corps afin d'éviter l'apparition de petits boutons.

LE FAÇONNAGE DU CARACTÈRE

Enfin pour finir, la masseuse joue avec l'enfant en le lançant en l'air, mais sans jamais le lâcher complètement. Ses mains le suivent et le soutiennent dans ses allers et retours de haut en bas tout en lui tapotant le dos au rythme des bruits de bouche produits par la femme. Ces stimulations doivent « le rendre courageux ». Après la toilette et une fois le massage et la gymnastique achevés, la mère donne le sein à l'enfant afin de l'apaiser.

Plusieurs chercheurs signalent que ces manipulations vigoureuses et stimulantes doivent renforcer le caractère de l'enfant. Jacqueline Rabain et Wendy L. Worhman se sont intéressées à cette question et avancent que l'« [o]n sait que dans les représentations traditionnelles concernant l'interprétation de la maladie, les pertes d'équilibre sont associées à la rencontre des esprits et au risque de folie et peuvent nécessiter la consultation d'un devin. Les exercices au cours desquels l'enfant est lancé en l'air et rat-

trapé par la mère, ou bien encore est suspendu tête en bas, tenu par les pieds, sont conçus comme exerçant l'enfant au contrôle de ses réactions devant toute situation insolite ("ils doivent donner du courage à l'enfant" [Rabain, Worhman, 1990, p. 298]) ». Ces manipulations permettent « de faire en souplesse l'apprentissage du contrôle moteur et émotionnel que requiert le code social (*ibid.*, p. 316) ».

Toutefois, une fois humanisés, fixés dans le monde visible, et modélés conformément aux attentes de la société, les jeunes enfants sont parfois victimes d'une agression qui opère une transgression des limites entre substances animales et humaines. Du sang de chiens peut être introduit dans leur corps par des êtres maléfiques et devra être retiré par un guérisseur. À l'occasion de ce rituel d'extraction, les enfants devront subir une saignée longue et douloureuse, qui contribuera également à modeler leur caractère en les faisant souffrir dans leur chair.

Le chien est un animal très particulier pour les Manjak. En effet, il est considéré comme une puissance clairvoyante qui dénonce, par ses aboiements nocturnes, l'approche des sorciers. Si, au cours d'un rituel thérapeutique de lutte contre la sorcellerie, les officiants s'égarant en brousse, ils peuvent suivre tout chien qui apparaît car dans les représentations locales, il s'agit probablement d'une puissance venue les guider. Lors d'une offrande, si un chien vient spontanément dévorer la cuisine sacrificielle, cela indique que la puissance invisible invoquée mange également et qu'elle accepte le rituel qui a été correctement exécuté. Dans les rites d'humanisation des nourrissons, les mères et les enfants qui suivent ce rituel doivent manger la nourriture déposée directement sur le sol de l'autel, en compagnie de tout chien attiré par cette nourriture. La chair ou le sang du chien sont consommés à l'occasion de l'initiation d'un-e futur-e guérisseur-se clairvoyant-e (*napene*) par les membres de la confrérie et le/la néophyte. Et enfin, dans le mythe de la création des royaumes manjak, le premier roi serait tombé du ciel en compagnie, entre autres, d'un chien qui se serait métamorphosé en humain pour régner dans le royaume du Pelundo.

Pourtant, le chien qui se transforme en homme, participe à l'humanisation de puissances invisibles ayant pris l'apparence de bébés ou qui aide à lutter contre la sorcellerie peut devenir pathogène et mortifère. Ce compagnon de jeu est, aussi, une source de souffrances pour les petits.

Le sang de cet animal envoyé par un sorcier dans le corps de l'enfant se mélange à son propre sang. Ce type d'agression le rend tout d'abord malade et, s'il n'est pas soigné, le conduira vers la mort. Dans la journée, il se porte bien, mais lorsque le soleil se couche, il s'alite avec de la fièvre. Un bruit particulier est émis lorsque le guérisseur frappe le ventre de l'en-

fant avec le plat de la lame de son couteau, lui permettant de diagnostiquer l'étiologie de la maladie. Le thérapeute sollicite demande aux parents de vérifier si l'enfant a les pieds froids quand il se couche, si tel est le cas et si l'enfant a le fond des yeux très blancs, il a reçu dans le corps du sang pathogène qu'il est urgent d'extraire. La veille de l'extraction, le petit boira une décoction de feuilles de manguier qui permet, d'après le guérisseur, de séparer son sang de celui de l'animal, ainsi, quand il procédera à la saignée, seul le mauvais sang s'écoulera. Après cette opération, les parents lavent le ventre de l'enfant avec une décoction à base d'écorces de manguier pour que le sorcier ne puisse pas renouveler l'agression, mais aussi pour éviter que l'enfant conserve des cicatrices.

En effet de multiples petites incisions superficielles sont effectuées au niveau de l'abdomen de part et d'autre de l'ombilic. Le sang perle et régulièrement le guérisseur à l'aide de son couteau racle le sang qui coule lentement. Il est coagulé m'a fait remarquer Alain Epelboin regardant mes rushes. Cette technique permet d'obtenir une substance plus épaisse qui accentue l'idée, semble-t-il, qu'il s'agit là, d'un mauvais sang. Les éventuelles amulettes, nouées autour de la taille, sont retirées afin qu'elles ne soient pas souillées pour qu'elles ne gênent pas la tâche du thérapeute. Après la saignée et le rinçage du ventre, elles sont immédiatement remises en place.

La substance canine est létale pour ces petits qui s'éloignent peu à peu de l'animalité et de l'univers invisible pour devenir des personnes à part entière. Ils ne peuvent pas supporter dans leur tout jeune corps la pénétration de cette essence mi-animale, mi-puissance invisible, capable de se métamorphoser en roi. Il arrive que des adultes soient également frappés, mais le traitement est alors moins radical ; une phytothérapie suffira à les soigner et aucune saignée ne sera nécessaire. Cette substance les rend malades, et si la victime est une femme, elle provoquera sa stérilité, donc sa mort sociale.

CONCLUSION

Les techniques et les significations, données aux soins et aux massages des bébés, bien que basées sur une donnée universelle – le corps humain –, sont d'une très grande variété et suivent des représentations élaborées. Par exemple, les vigoureux massages et les exercices d'assouplissement et d'étirement du corps en Inde (Leboyer, 2003) visent à détendre le petit. Les massages plus légers et plus doux accomplis en Tunisie (Rahal, 2001) ont pour objectif d'apaiser et de libérer l'enfant de ses angoisses. Ils sont l'occasion d'intenses communications verbales. En revanche pendant

les soins, les masseuses manjak enveloppent assez peu l'enfant de leur voix. Pleurs et protestations du rejeton accompagnent très souvent l'accomplissement vigoureux de ces manipulations qui l'effrayent certes, mais l'encouragent dans cette « niche de développement et d'apprentissage » (Brill, 2002) à accéder à des techniques du corps qui lui permettront de s'adapter aux contraintes et aux dangers de l'environnement ainsi qu'aux tâches qui lui seront demandées.

Les rituels quotidiens, intimes comme les toilettes, massages et ports d'amulettes, ou les rituels qui restent ponctuels et sans ostentation, tel l'extraction de sang de chiens, loin d'être anodins, nous ont permis de présenter une construction originale de la notion de personne dans son milieu environnemental. Ces actes sont l'expression d'une délimitation et d'un ordonnancement de l'univers en différentes catégories chargées de forces, tout à la fois, centrifuges et centripètes, mais qui ne doivent pas entrer en contact sans que l'événement soit ritualisé et donc contrôlé par la société. L'ouverture et la fermeture d'un corps poreux, sont toujours des moments qui interviennent dans des instants de crises anxiogènes nécessitant une étiologie, puis une prophylaxie et/ou une thérapeutique.

La concentration des femmes sur le modelage du caractère et des affects des bébés, l'attention portée à la solidité et à l'esthétique de leur corps, leur vigilance quant aux attitudes, à l'aisance des gestes et à ses capacités motrices, nous informent sur les représentations sociales d'une cosmogonie où les interpénétrations entre différents domaines humains, occultes, animaux, végétaux et minéraux peuvent s'opérer de manière conjointe et périlleuse.

Dans la présentation de l'ouvrage qu'ils ont dirigé sur « la production du corps » dans différentes sociétés, Maurice Godelier et Michel Panoff (1998) avancent que l'action des hommes et la transmission de substances ne suffisent pas à construire une personne car « il faut ajouter une ou plusieurs choses au corps humain pour qu'il soit le corps d'un être humain ».

Ainsi, dans la société manjak, la géographie des corps ne peut pas être comprise, en dehors d'une prise en compte des représentations de l'univers sensible et immatériel, dans lesquelles elle s'insère. Conception, mise au monde, façonnage, transformation et soins ritualisés des petits permettent de les engendrer, de parachever leur humanité et de les soigner afin de préserver et de perpétuer la communauté, malgré l'entropie inhérente à toute existence.

Alma Gottlieb recherchant les raisons d'une faible prise en compte, par nombre d'anthropologues, de la petite enfance en tant que sujet de recherche avance : « Au même titre que le féminisme nous a appris que ne pas considérer la femme dans l'analyse sociologique a pour effet de pro-

voquer une grande distorsion dans notre compréhension de la société, ignorer l'enfant (y compris le nourrisson) entraîne forcément une vision extrêmement partielle de cette dernière » (Gottlieb, 2000, p. 381-383). En effet, en portant notre attention sur les nourrissons et les jeunes enfants, nous pouvons affiner notre connaissance des techniques du corps et des représentations sociales de la notion de personne dans son environnement.

BIBLIOGRAPHIE

- BONNET, D. 1988. *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi. Burkina Faso*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, coll. « Mémoires », n° 110.
- BONNET, D. 1994. « L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant », *L'Homme*, 131, 34 (3), p. 93-110.
- BRIL, B. 2002. « L'apprentissage de gestes techniques : ordre de contraintes et variations culturelles », dans B. Bril, V. Roux (sous la direction de), *TIP, revue d'anthropologie des connaissances*, « Le geste technique. Réflexions méthodologiques et anthropologiques », Toulouse, érès, vol. 14 (2), p. 113-149.
- BROUSKOU, A. 1988. « Enfants vendus, enfants promis », *L'Homme*, 38, 105, p. 76-87.
- GELIS, J. 1984. « Refaire le corps. Les déformations volontaires du corps de l'enfant à la naissance », *Ethnologie française*, 14, 1, p. 7-28.
- GODELIER, M. ; PANOFF, M. (sous la direction de). 1998. *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Paris, Éditions des archives contemporaines, coll. « Ordres sociaux ».
- GODELIER, M. ; PANOFF, M. (sous la direction de). 1998. *Le corps humain. Supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, Éditions des archives contemporaines, coll. « Ordres sociaux ».
- GOTTLIEB, A. 2000. « Où sont passés tous les bébés ? Vers une anthropologie du nourrisson », dans J.-L. Jamard, E. Terray, M. Xanthakou, *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard, p. 367-386.
- GUIDETTI, M. ; LALLEMAND, S. ; MOREL, M.-F. 1997. *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui. Approche comparative*, Paris, Armand Colin.
- JOURNET, O. 1991. « Un rituel de préservation de la descendance : le kanyaalen joola », dans S. Lallemand, O. Journet, E. Ewombe-Moundo, et coll., *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes », p. 19-40.
- KAWADA, J. 1991. « Notes on "the Techniques of the Body" among West African peoples », *Journal of Anthropological Society of Nippon*, 99 (3), p. 377-391.
- LEBOYER, F. 2003. *Shantala. Un art traditionnel, le massage des enfants*, Paris, Le Seuil (1^{re} éd. 1976).
- LALLEMAND, S. 1978. « Le bébé-ancêtre mossi », dans *Systèmes de signes* (textes réunis en hommage à Germaine Diéterlen), Paris, Hermann, p. 307-316.
- LALLEMAND, S. 1981, « Pratiques de maternage chez les Kotokoli du Togo et les Mossi de Haute-Volta », *Journal des africanistes*, 51 (1-2), p. 43-70.

- MAUSS, M. 1985. *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 9^e édition.
- RABAIN, J. 1985. « L'enfant Nit Ku Bon au sevrage. Histoire de Thilao », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 4, p. 43-58.
- RABAIN-JAMIN, J. ; WORNHAM, W. L. 1990. « Transformations des conduites de maternage et des pratiques de soin chez les femmes migrantes originaires d'Afrique de l'Ouest », *Psychiatrie de l'enfant*, n° 33, vol n° 1, p. 287-319.
- ROLLET, C. ; MOREL, M.-F. 2000. *Des bébés et des hommes. Tradition et modernité des soins aux tout-petits*, Paris, Albin Michel.
- TEIXEIRA, M. 2001. « Un rituel d'humanisation des nourrissons : le kabuatã manjak (Guinée-Bissau/Sénégal) », *Journal des africanistes*, 71 (2), p. 7-31.
- TEIXEIRA, M. 2004. « Circulation des fluides et transformation des êtres. Les Manjak de Guinée-Bissau », dans F. Héritier, M. Xanthakou (sous la direction de), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, p. 187-203.
- WALENTOWITZ, S. 2003. *Enfant de Soi, enfant de l'Autre. La construction symbolique et sociale des identités à travers une étude anthropologique de la naissance chez les Touaregs (Kel Eghlal et Aytawari de l'Azawagh, Niger)*, Paris, thèse de l'EHESS.
- ZEMPLENI, A. 1985. « L'enfant Nit Ku Bon. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Sénégal », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 4, p. 9-4.

FILMOGRAPHIE

- BRIL, B. 1988. *Bain et gymnastique néonatale. Enfants bambara du Mali*, Mali, Dugurakoro-kobala, 24 mn. EHESS-CEPCL.
- BRIL, B. 1989. *Le portage au dos : quelles réalités ?*, Mali, France, Corée, Pérou, Nouvelle-Guinée, 28 mn. EHESS-CEPCL-CCRDA-MSH.
- HAXAIRE, C. 1989. *Massage des nouveau-nés chez les Gouros*, Côte d'Ivoire, 8 mn. LACITONCRNS, SMM n° 0346/IV.
- RAHAL, A. 2001. *Kosai. Massages traditionnels pour bébés*, Tunisie-Inde, Nabeul (Tunisie), Varanasi (Inde), 18 mn 30, MNHN-CNRS, SMM n° 0421/TU/IN.
- TEIXEIRA, M. 2004. *Massage thérapeutique de Junior*, Guinée-Bissau, Babok 19 décembre 2001, 10 mn, MNHN-CNRS-Université Blaise-Pascal, SMM n° 0491/GW.
- TEIXEIRA, M. 2001. *Dans une famille manjak, les enfants font leur toilette du matin*, Sénégal, Ziguinchor, janvier 2000, 8 mn 40 s, MNHN-CNRS-Université Blaise-Pascal, SMM n° 0387/SN.
- TEIXEIRA, M. 2001. *Toilette et massage de Kakanat par sa mère Mantin suivi du massage de Laurent par sa mère Marignang*, Sénégal, Ziguinchor, janvier 2000, 19 mn 30 s, MNHN-CNRS-Université Blaise-Pascal, SMM n° 0400/SN.
- TEIXEIRA, M. 2001. *Claudine et William se lavent les dents et le visage*, Guinée-Bissau, Royaume de Babok, Village de Bukul, février 2000, 9 mn 30 s, MNHN-CNRS-Université Blaise-Pascal, SMM n° 0401/GW.
- TEIXEIRA, M. 2001. *Retour des champs : toilette collective d'enfants*, Guinée-Bissau, Royaume de Babok, Village de Bukul, janvier 2000, 10 mn 15 s, MNHN-CNRS-Université Blaise-Pascal. SMM n° 0405/GW, 2001

*Le tambavy des bébés à Madagascar : du soin au rituel d'ancestralité**

Le mot *tambavy* a pour racine *vavy*, femme, et signifiait en 1888 « maladie de l'enfant qu'on suppose venir de la mère », ainsi que « remède à boire pour son traitement ¹ ». De nos jours, *tambavy* désigne couramment à la fois les remèdes faits de décoctions et d'infusions, et les plantes dont on les tire. Dans un village bezanozano, situé dans l'Ankay (entre les Hautes Terres et la côte est), j'ai observé un bain rituel, nommé « *tambavy* pour bébés ² », qui nécessite, pour sa réalisation, une plante spécifique à chaque lignage paternel, cueillie en un lieu précis lié aux ancêtres. Les multiples interdits associés à l'usage de cette plante s'appliquent à la mère et à l'enfant. Le rituel garantit le bon développement de celui-ci, et le fait entrer dans une identité d'ancestralité ³. Si les usages pédiatriques des *tambavy* sont connus, ce rituel n'a, semble-t-il, jamais été décrit auparavant ⁴. Les travaux publiés sur la petite enfance à Madagascar sont encore rares ainsi que ceux sur les nosographies et traitements locaux des maladies ⁵. Les études sur les plantes, plus nombreuses, sont principalement dues à des botanistes. Tous signalent le *tambavy* comme un soin répandu dans toutes les populations de l'île. Un article médical sur les *tambavy* administrés aux bébés en dénonce la dangerosité, due aux surdosages ⁶. Écrit

* Les enquêtes ont été réalisées à Madagascar en 1998 et 1999 en collaboration avec l'Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université d'Antananarivo. Je remercie tout particulièrement Ramilisonina pour sa collaboration.

1. Dictionnaire malgache d'Abinal et Malzac S.J., 1987.

2. *Tambavin-jaza*.

3. Je reprends cette formulation « identité d'ancestralité » de P. Ottino qui en a analysé toutes les formes dans son dernier ouvrage, 1998.

4. Seule B. Ravololomanga (1992) décrit chez les Tanala un remède (*ody*) aux principes comparables (voir plus bas).

5. Rakotomalala, 1990, non publié.

6. Razanamparany et Rakotovoao-Ravahatra 1985.

par des praticiens hospitaliers de la capitale, il montre que la pratique se maintient de nos jours, mais sans traduire une relation symbolique à la ligne d'ancestralité⁷. Or le clan des Zanadroandrena, au sein duquel j'ai observé ce rituel, est originaire de la lisière orientale des Hautes Terres, et issu du plus ancien dème d'Imerina, les Zafimamy⁸. Aussi peut-on penser que le rituel décrit ici a existé dans l'ancienne société merina.

On relève dans le village de Sarogoika autant de traditions de *tambavy* que de lignages ou lignées localisées (*teraka*). C'est le doyen de chaque lignée qui « détient le *tambavy*⁹ ». La connaissance des interdits qui entourent son application est transmise, comme un héritage, en ligne paternelle – les filles n'y sont pas initiées et ne le transmettent pas. Distinct des décoctions proprement thérapeutiques, le *tambavy* décrit ici montre comment se construit, dans les premiers mois de la vie, le lien entre le développement physique et spirituel de la personne, et son appartenance au flux de vie issu de ses ancêtres¹⁰.

La décoction est administrée rituellement aussi bien à la mère qu'à l'enfant, en boisson et en application externe sur certaines parties du corps. Il est à noter que ces deux personnes, mère et enfant, sont des nouveaux venus dans le lignage du père : la mère y est entrée, en quelque sorte, par le mariage, l'enfant par sa naissance toute récente (moins de trois mois). Le traitement n'est pas une thérapeutique : il est censé assurer au bébé un développement harmonieux, en le protégeant des problèmes de développement, de croissance et de santé en général.

7. *Ibid.* Sur 1 695 enfants hospitalisés, les auteurs en ont recensé 68 qui avaient pris du *tambavy*, soit 4,03 % de leur échantillon. Ils pensent que le chiffre réel est plus élevé. Ils ont pu établir une liste de 21 plantes identifiées, dont 3 spécifiquement administrées aux enfants. Les plantes présentées dans cet article n'y figurent pas.

8. S. Ellis, 1998. Les Zanadroandrena disent avoir migré vers l'Est au XVIII^e siècle (Ramilisonina, 2001).

9. *Mitana ny tambavy izy*.

10. Bodo Ravololomanga (1992, 180) décrit le « remède pour la tête » (*odiloha*) donné chez les Tañala de la forêt de l'Est, dont le but premier est de favoriser la fermeture de la fontanelle, et qui a des points communs avec le *tambavin-jaza* des Zanadroandrena : chaque famille possède en principe le sien et c'est la base de la médecine préventive pour l'enfant. Mais il est donné dans les quinze premiers jours de la vie seulement, et le premier enfant d'un couple reçoit celui des parents maternels, parce que, justifie l'auteur, la femme rentre chez ses parents pour son premier accouchement. Elle mentionne aussi le *tambavy* que la mère doit boire pendant sa grossesse pour purifier son sang et éviter les plaies du nouveau-né, et qui peut influencer sur la santé et même sur le caractère de l'enfant (id., 183). Néanmoins, ce qu'elle a observé chez les Tañala semble moins systématique que les faits zanadroandrena.

LES PLANTES ¹¹

Le *tambavy* de l'un des trois lignages de Sarogoika est une plante fort commune autour du village, nommée *fotsy avadika* (« blanc en dessous ») ¹². Mais le responsable précise qu'il ne la cueille qu'à Akondrofontsy ¹³, cascade où les membres du lignage prennent les bains rituels avant toute visite aux ancêtres devant leur poteau rituel, et en cas de signe de possession par les esprits.

Le deuxième *tambavy* est composé de *be maimbo* (« grand qui sent mauvais »), une herbe à l'odeur forte que l'on trouve à l'ouest du village ¹⁴, et de *hazo mihavona* (« plante qui se trouve au dessus » ou « plante orgueilleuse »), un épiphyte ¹⁵ qui pousse sur les *hazondrano*, « arbres d'eau » ¹⁶, près des sources alimentant les vallées rizicoles. Un ancien responsable le choisissait de préférence sur un arbre à sève collante ¹⁷, qui sert à fixer les manches de couteau, ce qui renforçait peut-être la symbolique de la création d'un lien. Le responsable actuel ajoute qu'il lui est interdit d'en prendre « dans une vallée [c'est-à-dire une source] regardant vers le sud » ¹⁸.

Plus rare, le *tambavy* du troisième lignage, nommé *marovelo* (« nombreux vivants »), ne se trouve que dans une forêt ancestrale située à plu-

11. En 2002, 212 plantes utilisées comme remèdes par les villageois, avec ou sans conditions rituelles, ont été recensées avec la collaboration de Ramilisonina. Parmi elles, 66 échantillons ont pu être identifiés par Rakotobe, du Centre national de recherches pharmaceutiques, Antananarivo. 12. *Fotsy avadika*, litt. « Blanc retourné », désigne une grande variété de plantes dont l'envers des feuilles est plus clair. Chez les malgachophones de Mayotte, la plante nommée *fotsy avadiky* ou *tsiavady* est utilisée pour éloigner les diables (*shetwan*) et installer les djinns comme esprits possesseurs (Blanchy, 2000). Notre échantillon n'a pu être identifié. P. Beaujard (1988, 224) mentionne une plante de même nom vernaculaire, dont les échantillons betsimisarakas sont identifiés comme Euphorbiacées : *Croton noronhae* Baillon, et *C. trichotoma* Geisel, et les échantillons merina comme Astéracées : *Helichrysum cordifolium* DC., et *Senecio Cochlearifolia* Bojer.

13. *Akondrofontsy* reprend deux mots traduisant le bananier, *akondro* et *fontsy* ou *afontsy* qui désigne une grosse espèce de banane (Boiteau et coll., 1999, N. J. Gueunier 2000, 219-227). Cette variété est souvent associée aux esprits : les *vazimba* (comme souvent près d'Antananarivo), ou les ondines (*zazavavindrano*) et les esprits des rochers (*kalanoro*) présents dans le bassin de cette cascade (Blanchy, 2001).

14. *Stenocline* sp. (Asteraceae). P. Beaujard (1988, 177) a identifié un échantillon tanala de *abimembo* comme *Ageratum conyzoides* L. (Asteraceae) et donné une série de variantes du nom vernaculaire, dont *bemaimbo* chez les Betsimisarakas.

15. *Viscum* sp. (Loranthaceae).

16. Une désignation commune à plusieurs variétés de plantes hydrophiles. Nous connaissons sous ce nom un roseau utilisé dans les rituels pour faire venir la pluie, et un arbre.

17. L'arbre *iñina* dont la colle est nommée *diti*.

18. Le Nord et l'Est représentent les pôles politique et religieux de la supériorité et du pouvoir à Madagascar, le Sud et l'Ouest étant leurs opposés.

sieurs heures de marche du village à l'Est ¹⁹. À l'endroit même où il pousse, à Ankerambe ²⁰, on baignait autrefois l'amulette ancestrale du lignage, nous précise le responsable ²¹. Il n'y a pas de *marovelo* dans la forêt plus proche du village. Ces deux forêts d'espèces endémiques sont précieuses. L'Ankay est un pays d'herbages pour les bovins, entre deux lignes de forêts à l'Est et à l'Ouest. Le paysage de landes et de marais a été transformé à l'époque coloniale par l'exploitation extensive de pins maritimes.

UN HÉRITAGE ANCESTRAL DU LIGNAGE

L'application du *tambavy* des bébés s'inscrit dans une démarche de remémoration des ancêtres de la lignée localisée, dans un rappel de leur histoire particulière, et chaque responsable souligne, pour sa plante, la spécificité de la cueillette et de la réalisation du rituel. Comme dans la plupart des régions de Madagascar, la parenté bezanozano a une forte inflexion patrilinéaire, renforcée par une résidence patri-virilocale. Le *tambavy* « détenu » par le doyen du lignage fait partie de l'ensemble des pratiques qui concourent à la mise en acte de l'ancestralité. Les lignages se transmettent des savoirs sur les plantes, sur leur action (*asa*) et leur vertu sacrée (*hasina*), ils se disent liés à des lieux ancestraux (sources, forêts réservoirs de plantes remèdes), possèdent des poteaux (*jiro et fanony*) où l'on prie les ancêtres, et un charme ancestral transmis de père en fils ; enfin ils respectent des interdits, le plus souvent alimentaires, qui participent au maintien de l'identité lignagère ²².

Le *tambavy* des bébés leur a été « laissé par les ancêtres ». Le responsable en est le « maître » (*tompon'ny tambavy*) mais aussi le desservant, puisque le mot *tompo* a ce double sens. C'est une charge dont il hérite de son père et de son grand-père. Très tôt, il forme ses fils et les envoie dès que possible cueillir eux-mêmes la plante. Les aînés initient ensuite leurs frères cadets. Ils ont vu comment leur mère appliquait le produit aux enfants et font faire de même à leur épouse. La transmission en ligne

19. Deux échantillons différents de *marovelo* ont été recueillis 2002 dans la même forêt, mais nous ne savons pas lequel est utilisé comme *tambavy*. Le *marovelo lahy* (« mâle ») est une Rubiacée, *Tarenna sp.*, et le *marovelo vavy* (« femelle ») une Euphorbiacée, *Blotia sp.* Pour expliquer cette distinction de genre, les responsables des cueillettes disent que les plantes mâles sont celles qui poussent à l'est du fleuve Mangoro et leur valeur sacrée est très forte (c'est sans doute le *tambavy*), tandis que les plantes femelles poussent à l'ouest, plus près du village, et sont utilisées en cas d'urgence.

20. Aux nombreux roseaux *herana*.

21. Il emploie ici le mot *sampy*, voir plus bas *odindrazana*, charme ancestral.

22. Il y a aussi des interdits temporels portant sur certains jours.

paternelle est assurée et le grand-père ne s'occupe plus que de loin du respect des interdits.

À première vue, la transmission se fait exclusivement par le patrilignage et par la ligne aînée. Mais les faits sont plus complexes. Dans les récits sur la transmission des *tambavy*, on voit apparaître les noms des personnalités marquantes du clan : des grands-pères, parfois devins guérisseurs, mais aussi des grands-mères qui, une fois veuves, ont détenu le *tambavy* à la place de leur mari. La règle de résidence est patri-virilocale, et le *tambavy* ne peut pas être emmené par la femme qui part se marier. Les femmes mariées résident dans un autre village mais gardent le droit d'entrer, à leur mort, dans le tombeau de leur père. (De plus en plus souvent aujourd'hui, comme en Imerina, elles peuvent être transférées ensuite dans le tombeau de leur mari et de leurs enfants.) Elles deviennent des alliées vivant au sein du lignage de leur mari, et le *tambavy* des bébés, qu'elles s'appliquent aussi à elles-mêmes quand elles ont un enfant, exerce donc sur leur personne de mère son action intégrative. Après la mort du doyen du patrilignage qui détient le *tambavy*, la maîtrise de celui-ci peut être reprise par sa veuve, grand-mère ou arrière-grand-mère, intégrée depuis longtemps au lignage, et « ancêtre vivante » de la descendance.

Des situations plus variées peuvent survenir. Une grand-mère nommée Razakabity a une certaine notoriété à Sarogoaika. Née au village, elle avait été traitée, enfant, par le *tambavy* de son père, le *fotsy avadika*, comme ses frères. Puis elle était allée se marier de l'autre côté du fleuve, dans un autre lignage, elle y eut des enfants, et leur appliqua le *tambavy* du lignage de son mari. Devenue veuve assez jeune, elle revint avec ses enfants vivre au village de son père. Dès lors, ceux-ci ont été considérés à la fois comme enfants de leur patrilignage extérieur, et du patrilignage de leur mère, au sein duquel ils étaient venus résider. C'est par eux que fut introduit au village le *be membo*, un *tambavy* extérieur hérité de leur père, qu'ils transmettent à leurs descendants, tout en ayant adopté le nom du lignage de leur grand-père maternel. Les faits de résidence modifient donc les règles de la parenté, et montrent la souplesse des combinaisons possibles.

Quand meurt un maître de *tambavy*, homme ou femme, ses enfants cherchent parmi leurs ascendants un autre responsable, mais la succession ne se fait pas toujours immédiatement. À la mort de la grand-mère Razakabity, ses descendants se tournèrent vers le *marovelo*, *tambavy* détenu par un oncle devin guérisseur réputé qui avait une forte influence sur la famille. Doyen du clan, il bénéficiait d'une totale confiance de tout le village. Depuis sa mort en 1995, le lignage n'a pas encore trouvé de véritable successeur : le neveu qui montre des dispositions pour être le futur devin

guérisseur ne se sent pas encore prêt à assumer le traitement rituel des bébés²³.

Cette proximité affective avec les ascendants investis, par leur âge, de charges importantes, est une des composantes de la relation ancestrale qu'il est bon de souligner. Grand-mère Razafitody, une veuve, est maîtresse du *tambavy* pour le lignage de son mari. Lors de notre visite, nous la trouvons assise par terre dans sa maison, affairée à travailler des fibres de roseaux *herana* pour fabriquer corbeilles et nattes, tout en surveillant un bébé de deux mois et demi, fille de son fils, dernière-née du lignage « entrée » tout récemment dans le *tambavy*. L'enfant dort sur le grand lit, sa frimousse émergeant sous la visière d'une petite casquette. Devant cette scène domestique pleine de douceur, on imagine les gestes et les soins quotidiens, les caresses échangées avec l'enfant. La charge rituelle s'inscrit dans le cadre de ces relations familiales d'intimité et d'affectivité.

LES CONDITIONS RITUELLES

On « fait entrer l'enfant dans le *tambavy* » quand il est dans son troisième mois²⁴. L'enfant que nous avons filmée avait commencé à deux mois et demi. Le début dépend de la disponibilité de la mère et de l'état de l'enfant : on guette chez lui le moindre « signe ». Le responsable prescrit alors le *tambavy* et toutes ses conditions d'application. Il fournit les plantes, donne l'ordre de commencer, comme il donnera celui d'arrêter, et prodigue ensuite ses conseils en cas de maladie ou d'accident, notamment en cas de transgression d'interdits. « Commencer à donner le *tambavy* » se dit *mandrotsaka tambavy*²⁵ et doit avoir lieu au moment de la nouvelle lune (*vao tsinambolana*), temps propice à tous les rituels ancestraux. Pour « entrer » dans le traitement du *be maimbo*, les parents doivent donner au responsable une pièce non coupée (*vola tsy vaky*) de cinq francs ou cinquante francs. Pour le *marovelo*, ils doivent donner *sept ariary*²⁶.

23. Bodo Ravololomanga (1992, 180) explique aussi comment les Tanala peuvent adopter dans certaines circonstances un *odiloha* de l'extérieur, dont ils dédommagent le « propriétaire » et qui « appartient » dès lors à la famille.

24. Il s'agit du premier rituel appliqué à l'enfant après ceux de la naissance proprement dite. Chez les Bezanozano, le cordon ombilical est enterré par chaque famille sous le seuil de la porte principale de la maison, à l'Ouest, et non pas dans des lieux ancestraux spéciaux (comme dans le Sud-Est) ; c'est une manière d'être enraciné dans son lieu d'origine, comme le montrent les expressions *very tadi-poitra*, *very tavony* : « qui a perdu son cordon, son placenta » pour désigner un caractère étourdi.

25. *Mandrotsaka* : verser de haut en bas, faire descendre, présenter pour l'enseignement (Dictionnaire de malgache d'Abinal et Malzac S. J., 1987).

26. L'*ariary*, unité de monnaie traditionnelle qui correspondait à cinq francs malgaches, vient d'être repris comme devise nationale.

Loin d'apparaître comme des paiements, ces objets et ces nombres sont des éléments symboliques du rituel. Dans le cas du *hazo mihavona*, on applique ensuite le traitement tous les trois jours, jusqu'à ce que l'enfant marche, parfois plus tard, rarement au-delà de 3 ans²⁷. Pendant toute la durée du rituel, c'est la mère qui l'applique, le père ne s'occupe que de la cueillette de la plante.

Pour « quitter le *tambavy* », ou « quitter les interdits » (*miala tambavy*, ou *mangala faratra*), chaque plante a ses conditions : dans le cas du *be maimbo*, on donne les mêmes pièces qu'au début après avoir organisé une purification générale des transgressions qui auraient pu être commises ; dans le cas du *marovelo*, on donne un coupon de tissu (*lamba refy*). Dans le cas où l'on n'a donné qu'un *ariary* pour entrer, on en donne six pour sortir.

L'expression « entrer dans les interdits *faratra* » (le mot signifie aussi limites) illustre bien en quoi consiste le traitement rituel ; l'application de la décoction n'en est que la partie la plus visible. Il n'est pas de remède (*fanafody*) à Madagascar qui ne voit son utilisation sans lien avec des interdits (*fady*), c'est-à-dire des règles et des conditions contraignantes qui semblent découler du produit actif. Son action se confond en effet avec une force, une puissance, comme toutes les actions protectrices et curatives. La transgression des interdits mettrait en péril la santé de l'enfant, comme si la force de la plante pouvait alors se retourner contre lui. De plus, pendant toute la durée de la prise du *tambavy*, c'est-à-dire un, deux ou trois ans, la mère et l'enfant doivent « respecter ensemble » ces interdits (*miara-mifady*) : c'est bien le couple mère-enfant qui est entré dans l'espace symbolique ainsi délimité.

Les interdits du *fotsy avadika* portent sur la consommation de feuilles cuisinées en légumes, les brèdes (*ana-mamy*), de crabe, d'un oiseau nommé *fody* (cardinal) et du porc-épic (*sokina*). Il s'agit d'ingrédients courants, faciles à trouver, qui composent les repas quotidiens. Les interdits obligent à modifier les pratiques de cuisine les plus routinières. En outre, ils portent aussi sur le simple contact du *tambavy* et de sa vaisselle avec ces produits, ce qui rend nécessaire une grande attention dans le rangement des objets, car le reste de la famille continue à manger ces nourritures habituelles. Un récipient spécial est consacré à la préparation du *tambavy*²⁸. Le foyer, où sont cuisinées les nourritures interdites, doit être net-

27. Razanamparany et Rakotovo-Ravahatra (1985 : 156) ont constaté que sur 68 enfants hospitalisés qui avaient pris des *tambavy*, 62 enfants avaient de moins de 4 ans.

28. Un trait qui en Afrique par exemple s'applique à la vaisselle des repas sacrificiels offerts aux ancêtres ; une transgression entraîne un refus des ancêtres.

toyé avant d'y faire chauffer la décoction : non seulement on balaye les cendres, mais encore on change la couche de terre qui recouvre le sol. Si un peu de *tambavy* a été renversé, dans la cuisine ou dans la maison ²⁹, on ne peut plus l'utiliser, et on doit en préparer d'autre.

La cueillette du *tambavy* nommé *hazo mihavona* ne se fait qu'une fois par semaine, tant la préparation est délicate. On choisit un jour faste (*andro tsara*), hors des jours interdits. Autrefois, les objets étrangers (en plastique) étaient proscrits et l'on baignait l'enfant dans une cuvette en bois de fabrication locale ³⁰. On doit jeter l'eau après chaque application. Lors de sa préparation, la décoction ne doit pas bouillir – une condition qui exige de ne pas quitter la marmite des yeux – sinon le produit, trop amer, rendrait le bébé nerveux (*sarom-po*), hypersensible (*taitaitra*), agité et insupportable (*mirotaka*), pleurant, se roulant par terre ³¹. L'ébullition représente peut-être aussi cette instabilité que l'on veut éviter au caractère de l'enfant, et que symbolise tout renversement de liquide qui, dans d'autres maisons, annule son action protectrice. Le *tambavy* rend fort mais quand l'enfant est petit, il en boit très peu ; c'est pour lui en transmettre plus que la mère en boit et s'en passe sur les seins.

Le *tambavy* nommé *marovelo* a les mêmes interdits alimentaires que le *fotsy avadika*. Il a aussi des interdits de jours : le jeudi, le samedi et le dimanche, la décoction ne doit plus être déplacée, touchée, ni utilisée. D'autres interdits ancestraux concernent le travail dans les rizières. L'interdit du samedi est venu au lignage dans les circonstances suivantes, que relate le doyen responsable du *tambavy*. Son arrière-grand-père ne parvenait pas à avoir d'enfants vivants car ils mourraient tous en bas âge. Il eut à nouveau un fils, qui tomba malade. Son père craignit qu'il meure à son tour, par la faute de quelques transgressions d'interdit (*voafady*). Il demanda de l'aide « à quelqu'un de passage » (un devin guérisseur). Ce dernier accepta à condition que la famille s'engage à respecter les conditions suivantes : 1) le samedi serait complètement interdit (*fady*) pour tout travail ; 2) et pour toute personne « qui a les pieds mouillés » (quelqu'un qui viendrait d'un autre village) ; 3) on ne devrait pas utiliser le bois nommé *harongana* ³² comme bois de chauffe (*kitay*). Ces interdits

29. La cuisine *bezanozano* est une construction distincte de la maison.

30. Cet interdit des objets venus de l'extérieur (chaussures, vêtements) est courant dans les cultes ancestraux en Imerina et dans le Nord-Ouest ; il est toujours obligatoire de se déchausser et de se ceindre d'un pagne (*lamba*) pour leur célébration.

31. Razanamparany et Rakotovaio-Ravahatra ont observé chez des bébés des tableaux neurologiques qui semblaient avoir été aggravés par la prise de *tambavy* (1985, 155). Les parents *bezanozano* sont conscients de l'influence possible du *tambavy* sur le comportement de l'enfant.

32. Sous le nom de *arongana*, usité chez les Betsimisaraka, Beaujard (1988 : 188) a identifié une Hypéricacée : *Haronga madagascariensis* Choisy.

devaient être levés lorsque l'enfant marcherait mais l'homme mourut avant d'avoir pu faire le rituel de sortie. C'est pourquoi, dans cette branche du lignage, on respecte encore, comme un interdit ancestral transmissible, ce qui n'était à l'origine qu'un interdit de *tambavy*.

Cet exemple montre l'importance des procédures d'entrée et de sortie, et souligne le rôle des responsables habilités à organiser ce passage dans et hors des limites en évitant tout danger. Il met aussi l'accent sur les multiples liens créés par les hommes avec la nature environnante dont ils tirent leur subsistance et leurs outils.

Rakotongita et son fils, qui vient d'avoir un enfant, vont cueillir le *marovelo*, un jour sans interdit, puis le grand-père invoque les ancêtres et leur demande de bénir ce *tambavy*. La première fois, on en fait boire un peu à la mère, pas plus d'une demi-tasse car c'est très amer. Puis tous les matins, la mère prend quelques feuilles dans la provision séchée, prépare la décoction et la verse dans une cuvette. Elle en puise dans une tasse pour en boire, et en faire boire au bébé, dont la dose augmente avec l'âge. Puis elle le baigne et le masse. Ce *tambavy* s'applique jusqu'à 2 ans environ. Deux interdits y sont attachés : ne pas en boire si une partie a été renversée ; ne pas manger l'oiseau *tsikorovana*, interdit ancestral.

La transmission, de père en fils, de ce *tambavy* et de ses interdits a subi une interruption quand l'un des responsables a été atteint, dans sa vieillesse, de troubles mentaux³³. Il en fut alors déchargé mais son fils ne lui a pas succédé immédiatement, car « on n'hérite pas des vivants », comme on l'entend souvent dire en Imerina pour les rizières familiales. Les Malgaches sont toujours réticents à remplacer quelqu'un qui n'est pas encore mort, à prendre la place d'un aîné qui est empêché. Un fils ne pourrait devenir responsable du vivant de son père que s'il avait un enfant en un autre lieu, trop éloigné du village paternel, où il se serait installé – ce qui n'est pas la règle commune.

Puisqu'un autre détenteur de *tambavy*, un oncle devin guérisseur, se trouvait dans le clan Zanadroandrena, les descendants du doyen malade se sont tournés vers lui. Aujourd'hui, le fils du doyen décédé a repris la charge du *tambavy* du lignage (*teraka*) mais il a décidé, en tant que responsable, de lever tous les interdits (*fady*). Il explique que c'est à cause des « manières de faire chrétiennes » (*raharaha kristiana, fomba kristiana*), c'est-à-dire du mode de vie moderne, qui s'accommode de plus en plus difficilement des interdits. On voit par exemple se développer des élevages

33. Ses troubles étaient dus, d'après son fils, à un accident de vaccination. On voit quelle inquiétude suscite chez les gens les méthodes thérapeutiques allochtones sur lesquelles ils n'ont aucun contrôle théorique (le savoir et son autorité locale) ou pratique.

de porc, un bon moyen de gagner sa vie, alors que c'est le principal interdit ancestral de cette région, comme des Hautes Terres centrales. Sachant que ces *fady* seraient difficiles à respecter, le nouveau maître du *tambavy* a pris ses responsabilités en les levant. Tous ses petits-enfants ont pris, ou prennent encore, le *tambavy* ancestral dont il a modifié les conditions.

Dès que les interdits sont levés, il n'y a plus ni transgression ni danger. Personne ne croit que la plante elle-même pourrait être nocive pour l'enfant. Mais le système d'interdits est aussi ce qui fait la valeur du *tambavy*, car ces interdits viennent des ancêtres, ils font partie du corpus de connaissances transmis selon la ligne de descendance, et portent sur le terroir, avec sa flore et sa faune, qui passe lui aussi d'une génération à l'autre. La valeur des *tambavy* tient surtout aux lieux de leur cueillette, qui constituent des conditions rituelles, comme les interdits. Les mêmes plantes cueillies autour du village et prises hors du contrôle du responsable n'auraient ni signification ni effet. Le responsable lui-même, qui est un « ancêtre vivant » de par son âge, se comporte comme un médiateur, et va dans un lieu consacré à la communication avec les ancêtres pour cueillir les feuilles dont sera oint le corps du nouvel enfant du lignage.

Si, d'après l'état de l'enfant, l'on décèle une transgression des interdits du *tambavy*, le responsable se charge de lui faire boire un remède qui le guérit rapidement : un « charme d'interdit » *ody fady*, provenant d'un bois (*kakazo*) ; ou bien un *ody* fabriqué avec les cendres et les braises du foyer mélangées à de l'eau ; ou encore une certaine terre blanche nommée *ola-tapany* provenant d'une autre région ³⁴.

Les interdits lignagers particuliers liés à chaque *tambavy* s'ajoutent aux interdits ancestraux alimentaires sur le porc et l'oignon qui, autrefois, étaient respectés de tous. On raconte que le fils d'un devin guérisseur, dans un village proche, avait jeté le *tambavy* hérité de son père car il voulait élever des porcs. Mais son élevage fut un échec. Sur les marchés d'Antananarivo, les plantes à *tambavy* sont parfois vendues près d'un étal de viande de porc, ou bien les vendeurs en consomment dans les gargotes voisines, ce qui enlève, d'après certains guérisseurs, toute efficacité aux remèdes. Même hors de toute référence à un lignage précis, ces plantes qui soignent sont liées à l'action des ancêtres en général.

34. Et qui n'est pas sans rappeler la terre blanche *tany ravo*, « terre joyeuse » purificatrice, utilisée en Imerina pour ouvrir la communication avec les esprits ancestraux.

LE DÉROULEMENT DU RITUEL

Nous avons filmé la prise de *tambavy* par la petite Voahirana, 2 mois et 3 semaines, fille de Rafaralahy, petite-fille de Ramalanjoana décédé³⁵. C'est sous les yeux de ce grand-père, dont une vieille photo humide est accrochée au-dessus du lit, dans la chambre des parents, que se déroule la scène. Le jeune couple a déjà deux garçons de 3 et 2 ans. La grand-mère, Razafitody, veuve actuellement maîtresse du *tambavy*, est originaire du clan voisin des Zanakandriantompona (groupe Tsimifahy).

L'application elle-même se fait sans cérémonie, par la mère seule. Elle est assise par terre dans sa chambre, le bébé nu sur ses genoux ; à côté d'elle est posée l'assiette qui contient la décoction de *hazo mihavona*, un liquide brun. La mère boit trois cuillerées de *tambavy* puis s'en verse une sur la tête et fait le geste de passer sa main d'avant vers l'arrière : c'est le *misafy rano*, « s'asperger la tête d'eau », l'eau lustrale des bénédictions³⁶. De même elle fait boire trois cuillerées au bébé (à 5 mois on augmentera la dose) et lui passe le *tambavy* sur la tête.

Puis, posant sa main droite à plat dans l'assiette pour la mouiller de liquide, la mère passe trois fois du *tambavy* sur le visage du bébé, du haut en bas, puis sur la tête et la nuque, sur la nuque et le dos, sur le ventre, sur le bras gauche, le bras droit, la jambe gauche, la jambe droite. La main mouillée de *tambavy* presse les membres et les articulations en un massage rapide.

Ensuite la mère prend l'enfant par les pieds et, la tenant pendue la tête en bas au-dessus de l'assiette de *tambavy*, elle la fait tourner trois fois dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. Son dernier geste consiste à soulever l'enfant, à la poser à plat ventre sur sa propre tête, et à la faire rouler comme pour un massage du ventre³⁷. Deux responsables feront plus tard ce commentaire : « Le *tambavy* sert à être fort dans les reins, les genoux, à être en bonne santé. » « On en met sur la tête, sur les reins, sur le ventre, c'est dans le ventre que la maladie peut commencer. »

La mère est ensuite allée jeter le reste inutilisé de la décoction au fond du grand foyer de la cuisine, derrière les deux trépieds de la cuisine cou-

35. À Antananarivo, Razanamparany et Rakotovoao-Ravahatra (1985) ont compté 43 garçons et 25 filles parmi les 68 enfants qui avaient pris des *tambavy*, ce qui laisse entendre que les parents se soucient plus du développement des garçons.

36. On nous présente comme une alternative possible de se mettre du *tambavy* sur les seins plutôt que de faire le *misafy rano*.

37. Des pratiques fort semblables ont été décrites par M. Cros (1991) chez les Lobi d'Afrique de l'Ouest, où l'enfant est intégré dans le patriclan initiatique de son père par des rituels utilisant des plantes associées à ce patriclan, appliquées aux endroits du corps qui sont des points d'entrée possible des maladies. Voir aussi Claudie Haxaire, sur les Gouro de Côte-d'Ivoire, dans cet ouvrage.

rante. Les feuilles de *tambavy* sont conservées dans un petit panier, la marmite soigneusement rangée à part. On n'a pas le droit de prononcer le mot « jeter » (*manary*) à propos de ce reste, mais on doit dire « faire paître » (*mampirofy*), interdit de langage qui assimile le *tambavy* aux zébus, les biens les plus précieux, qui ne sont abattus que pour les sacrifices aux ancêtres.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA PERSONNE

Le rôle du *tambavy* est de « faire du bien » (*mahasoa*) aux bébés : si le remède est propice à l'enfant, alors, en retour, celui-ci est en bonne santé³⁸. Les nouveaux nés, appelés *zazamena*. « enfants rouges, ou roses » pendant les deux premiers mois de la vie, deviennent ensuite des *zazaranano*, « enfants d'eau », jusqu'à six ou huit mois. Le but du rituel du *tambavy* est de protéger l'enfant pendant cette période et jusqu'à l'âge de la marche. Les bébés décédés sont enterrés dans un tombeau familial spécifique, sans distinction de sexe (alors que dans un tombeau d'adultes, seuls des époux pouvant être réunis, et jamais un frère et une sœur), enveloppés dans un tissu : on n'y touchera plus jamais. Chez les Bezanozano Zanadroandrena, chaque lignage (*teraka*) a son tombeau de bébés (*fasanjaza*), simple trou d'un mètre de profondeur, de type *lava kijeja*³⁹. Les tombeaux de bébés sont placés dans des lieux « d'où ils voient de l'eau », peut-être en souvenir de l'époque où on les déposait dans l'eau des bas-fonds et des marais. Les « enfants d'eau » ne parviendront jamais dans l'univers sec et éternel des tombeaux ancestraux. Ils rendraient humide le tombeau ancestral si on les y faisait entrer, comme les lépreux, ou les gens morts de maladies de ventre, dont les entrailles pourrissent au lieu de se dessécher (Blanchy, 1995). Mais aujourd'hui, on voit, comme en Imerina, des bébés bezanozano enterrés individuellement, parfois dans une poterie, à côté du tombeau ancestral, et l'on peut les y faire entrer, éventuellement, à l'occasion de l'ouverture du tombeau pour un adulte. Le traitement du bébé décédé montre que c'est un être incomplet, rose, mou, humide, dont la création n'est pas terminée. Le *tambavy* permet de poursuivre cette créa-

38. *Rehefa mifanambina moa ilay fanafody, dia tody soa aman-tsara ilay zaza*. Deux idées importantes apparaissent ici : celle de correspondance, à travers la notion de *mifanambina*, « se porter chance mutuellement », que l'on retrouve dans la relation entre guérisseur et pris en charge en Imerina, et celle d'un retour des actions avec la notion de *tody*. L'entrée dans le *tambavy* entraîne « en retour » le bien de l'enfant. Ce n'est pas une conséquence matérielle liée à une cause, on est plutôt ici dans le domaine des relations spirituelles et morales.

39. Fosses où les corps sont déposés par le haut, recouverts d'une couche de pierres, et superposés les uns sur les autres à chaque nouveau décès (Ramilisonina, 2001).

tion grâce à l'action des ancêtres, puisqu'il agit par la force d'une plante qui leur est liée de diverses manières.

Ce *tambavy* n'est pas curatif mais sert à garder l'enfant dans un équilibre. Les Zanandroandrena distinguent très clairement les problèmes de développement général, et les maladies précises. Le *tambavy* enlève les « choses » (*zavatra*) qui sont dans l'enfant. Le terme *zavatra* signifie choses, esprits non identifiés, et maladies, surtout celles qui sont envoyés par des esprits. Il sert à être fort à certains endroits du corps comme la nuque, les reins, les genoux. Les parents et responsables savent déceler les signes montrant qu'un bébé a besoin du *tambavy*, et qu'il est temps pour lui de commencer le traitement ou de le reprendre si on l'avait espacé : si l'enfant maigrit trop, s'il « diminue » au lieu de se développer physiquement ; ou bien, s'il est trop gros, s'il a comme des nœuds (*vanivany*) dans le corps. Le nom de la maladie qui rend l'enfant trop gros, et se caractérise par des plis excessifs aux articulations, est *ali-botra*⁴⁰. Les nœuds évoquent un corps bloqué ; à l'inverse, l'insistance à appliquer le *tambavy* aux articulations (*vanovano*) laisse deviner un idéal du corps délié, apte aux travaux de la rizière. Quand les descendants demandent aux ancêtres la levée des interdits ancestraux (sur les jours de travail dans la rizière), c'est sur les articulations qu'ils doivent s'oindre du sang du poulet sacrifié, pour y faire entrer force et protection. Certains tableaux font déceler qu'il y a eu transgression des interdits du *tambavy*, généralement involontaire : l'enfant apparaît comme vidé de sa force, il est devenu mou (*malemy*) de manière inexplicable, sans la fièvre des maladies ordinaires, il est simplement diminué, affaîssé (*mifitsaka*), avec un faciès « étonné » (*endratendratra*). Certaines maladies infantiles se raréfient, comme celle que l'on nommait *abi-maitso* (herbe verte). D'autres n'apparaissent que si on n'utilise pas bien, ou pas régulièrement, le *tambavy*. L'enfant souffre alors de *safotsafotra* (vertige), ou de *mahery maraiña* (« fort le matin »), qui fait s'évanouir le matin⁴¹ ; ou bien d'une certaine toux qui bloque un peu la respiration ; ou encore d'*ali-botra*. Les gens de Sarogoaiika se déclarent satisfaits des *tambavy*, ils les trouvent efficaces, bien plus que la nivaquine qui était, autrefois, distribuée chaque semaine (aux mères et aux nourrissons) et dont ils avaient semble-t-il à se plaindre. La comparaison montre

40. M. Rakotomalala (1990, 377) a relevé dans le Vonizongo le terme *halobotra* sous lequel il identifie une manifestation du kwashiorkor : l'enfant est « bouffi ». En Imerina, on cite les maladies nommées *alobotra* et *alofisaka*.

41. Cf. dans le Vonizongo la maladie nommée *halotorana* ou *voronambo* (« oiseau [volant] haut ») citée par Rakotomalala (1990, 381-3) : l'enfant suit des yeux des esprits *lolo* et perd connaissance douze fois par jour, quand un esprit se jette sur lui ; il n'a pas de fièvre.

que cette action sanitaire était comprise comme un équivalent moderne du *tambavy*.

Pourtant, la mort d'un bébé dans le lignage qui prend le *tambavy fotsy avadika* fut évoquée à mots couverts dans la conversation, comme un point un peu délicat. Une grand-mère affirme qu'elle était due à des maladies qui n'avaient rien à voir avec le *tambavy*. Mais à la suite de cet événement, les parents avaient arrêté de donner le *tambavy*. Les gens assurent à nouveau que le *tambavy* en tant que plante ne peut pas être dangereux, et s'il est bien appliqué, il ne peut entraîner aucun problème de santé, seule la transgression étant dangereuse. Pour autant, ils ne savent que répondre aux questions explicites qu'on leur pose sur la relation entre *tambavy* et action protectrice des ancêtres : cette relation n'est pas verbalisée ni pensée comme telle.

MALADIES ET AUTRES *TAMBAVY*

Les *tambavy* ont-ils des effets physiologiques sur la santé des enfants ? Comme toutes les plantes, ils agissent par leur « vertu efficace » (*hasina*), qui renvoie aux forces de la nature et du monde invisible, et par leurs propriétés (*asa*). À Sarogoaika, seul le *marovelo* a un effet visible sur eux : il est réputé rendre les bébés nerveux, difficiles (*saro-po*), impossibles à calmer quand ils pleurent, si bien que lorsqu'on voit un bébé agité on demande aussitôt s'il n'a pas bu de *marovelo*.

Il y a les maladies de *tambavy* (c'est-à-dire de développement) et les autres. Celles-ci arrivent brusquement, ont leurs remèdes (à base de plantes et toujours appelées *tambavy* en général), et leurs spécialistes. Quand l'enfant est atteint d'*ali-botra*, on rajoute au *tambavy* lignager *fotsy avadika* un remède spécifique, plante à grandes feuilles, qui pousse en forêt, nommée *ravin-tongatra*⁴². Une autre maladie infantile, nommée le « cadenas de la langue » (*kadena lela*), provoque de l'écume jaune dans la bouche. Les affections dermatologiques sont fréquentes. Une enfant de cinq mois atteinte de « la gale », d'après le diagnostic familial, est baignée tous les jours dans une décoction spéciale : son père a reçu les feuilles déjà séchées de son frère, qui les tient lui-même de son beau-père. Les jeunes parents ont déjà utilisé cette feuille avec succès mais ils ne connaissent ni son nom, ni le lieu exact de sa cueillette, ni peut-être son aspect naturel. Il leur suffit que le remède soit garanti par les parents et s'avère efficace.

42. Beaujard (1988, 202) a identifié sous ce nom usité chez les Betsimisaraka et les Sihanaka une Pipéracée : *Piper subpeltatum* Willd.

Cette utilisation empirique fondée sur la confiance familiale est la plus courante.

Les spécialistes des maladies infantiles ne sont pas toujours des membres de la famille, mais des experts du voisinage, que les parents se décident à consulter pour l'enfant malade « pour ne pas avoir de regret ». Si c'est un devin, l'esprit ancestral qui est en lui parlera et décèlera peut-être que la maladie de l'enfant est due à des destins contraires (*mifanohibintana*) entre lui et ses parents. Alors on soignera ensemble l'enfant et le parent concerné, avec un charme de destin (*ody andro*) qu'ils boivent et avec lequel on les fait baigner.

TAMBAVY ET CHARME ANCESTRAL

Le *tambavy* protecteur des bébés du lignage fait partie, avec d'autres éléments, comme le charme ancestral (*odindrazana*), d'un ensemble codé de communication avec les ancêtres et l'environnement naturel. Razanamahay, maître de *tambavy*, n'est pas devin guérisseur ni possédé par les esprits : il détient simplement ce qui a été laissé par les ancêtres, le *tambavy*, et aussi, en tant que doyen de lignage, un charme ancestral (*odindrazana*). L'objet, hérité de père en fils, est un assemblage de perles et de fragments de bois provenant des plantes de la forêt, rangé dans un petit panier nommé *saravy* comme celui du *tambavy*⁴³. Les noms des plantes comme ceux des perles, évocateurs de leur action, proviennent d'un ensemble formant système. Le charme ancestral sert à demander ce dont on a besoin, parfois sur l'invitation de l'esprit [ancestral, lié à l'objet] apparu en rêve. Son détenteur va alors baigner le charme à la cascade du territoire lignager, comme on le faisait aussi autrefois les jours de fêtes annuelles (*tonon'andro*). On l'utilisait jadis pour retenir la pluie pendant les quelques jours qui suivaient le semis du riz à la volée. On suspendait ensemble, au-dessus du feu, le charme et du sable, au cours d'un rituel nommé *manoan'andro*, *toan'andro*⁴⁴. Mais l'efficacité des charmes est aujourd'hui compromise par les changements des modes de vie, en particulier le non-respect des interdits sur le porc et sur l'oignon.

Dans un autre lignage du village, le charme ancestral nous est décrit comme une enfilée de différentes sortes de perles (des *vakamiarina*, des *tonga lafatra*), une pièce d'argent dite *tsangan'olona* et des morceaux de bois. Son responsable nous le présente comme un héritage, transmis selon l'aïnesse, mais aussi selon le destin. En le baignant, on l'exalte et on peut

43. Panier fait de deux moitiés emboîtées (*saronakarona*)

44. *Manoatoa* : fixer le jour d'un départ, préparer un départ.

bénéficier de sa force sacrée *hasina* : on obtient des charmes curatifs en recueillant son eau et en râpant ses morceaux de bois. L'objet est peu connu des membres de la famille, et rarement sorti, d'une part à cause des modifications des modes de vie, d'autre part parce qu'on ne le manipule que lors de circonstances rituelles. De même, les visites sur les lieux de culte ancestraux, au cœur des petites forêts, ne peuvent se faire sans les conditions rituelles et l'accord des ancêtres qui s'y trouvent ⁴⁵.

ALLIANCE, FILIATION ET ANCESTRALITÉ

Le *tambavy* des bébés, traitement et rituel spécialisé de la petite enfance, éclaire d'un jour particulier la construction de l'identité d'ancestralité. C'est d'abord une pratique d'incorporation, une technique du corps qui façonne la mère et l'enfant. Il donne une image plus souple des règles de filiation, en faisant apparaître l'importance de la résidence. Enfin, en mettant en valeur le rôle du médiateur rituel, il montre que ces règles et ces institutions sont sollicitées pour justifier ou légitimer les actions entreprises, si diverses puissent-elles être. La mortalité infantile, la fragilité des bébés, fournissent le point de départ d'une institution, d'un rituel, polysémique.

Le traitement rituel du *tambavy* est du domaine de la praxis. L'incorporation des conditions rituelles est destinée à séparer le nouvel enfant et sa mère de la vie ordinaire de la maisonnée pour les faire entrer dans une identité ancestrale explicite, bien que non verbalisée en ces termes. Cette « mise à part » initiatique est soulignée par les multiples précautions qui transforment la vie quotidienne du foyer, et rappelle ainsi à l'attention de toute la famille l'idée de son origine. De fait, l'action rituelle proprement dite revient surtout à la jeune mère, originaire d'un autre village. Quand elle s'est soumise au rituel du *tambavy* et de ses interdits pour chacun de ses enfants, elle a vraiment incorporé une liste de caractéristiques constitutives d'une identité lignagère transmise de son mari à ses enfants. On comprend comment elle peut, dans sa vieillesse, prendre en charge cette responsabilité et être la *tompon'tambavy* du lignage dans lequel elle est entrée par mariage. Le paradoxe est alors que c'est la belle-mère qui apprend à la bru comment appliquer ce traitement rituel sur le bébé : deux « étrangères », en train de marquer de cette décoction le corps de « l'étranger » par excellence qu'est le bébé. Une jeune mère appliquant le

45. Le doyen de la troisième lignée locale (*teraka*) du village raconte comment ses parents perdirent le charme ancestral pendant la « rébellion » de 1947. Le village était dans la zone des désordres les plus violents, et ses habitants devaient souvent fuir en pleine nuit pour se cacher dans la forêt ou dans le marais. Ils cachèrent l'objet et, après les événements, ne purent jamais le retrouver.

traitement à son troisième enfant nous a dit qu'elle ne savait rien sur ce *tambavy* car « il venait de la famille de son mari ». Les hiérarchies de l'âge et des genres sont omniprésentes et l'on devine la résistance des jeunes femmes, isolées en cas de conflit conjugal ou d'intégration difficile, qui doivent, en temps normal, trouver leur place dans un groupe de descendance qui n'est pas le leur.

Les trois lignages de Saorogoaika se disent tous Zanadroandrena, mais une lecture fine des généalogies permet de voir que deux d'entre eux sont issus d'un autre territoire, et que leurs membres sont Zanadroandrena par les femmes. Ceci permet de relativiser la force de la filiation par les hommes dans la construction de l'ancestralité, et d'y adjoindre un autre critère : la résidence. Les descendants se réclament d'ancêtres femmes à la personnalité marquante, comme Rafotsibefito, venue de l'Est avec son frère et mariée à un Zanadroandrena ; ou sa fille Ravao, qui n'a jamais eu d'enfants, ne quitta pas le village paternel (était-elle mariée ? il n'en reste aucun souvenir) et qui avait fondé un lieu de culte, un poteau rituel (*jiro*) dans la forêt. Ces descendants se sentent Zanadroandrena « parce qu'ils habitent sur la terre *zanadroandrena*, qu'ils la cultivent et qu'ils y seront enterrés ». La résidence est le critère qui s'ajoute à la descendance par les femmes pour « faire » des Zanadroandrena, quand la filiation paternelle est autre. La création de nouveaux tombeaux donne une dimension sociale et spirituelle à la relation des habitants à la terre. Mais, en même temps, l'histoire de la filiation paternelle n'est pas oubliée et le rituel du *tambavin-jaza* semble avoir pour effet, à l'intérieur du groupe de résidence, de rappeler les origines paternelles et d'affirmer des identités composées. Il rattache chacun à une ancestralité par le père, à laquelle correspond encore un droit sur un tombeau. Le *tambavy* permet aux villageois, corésidents et alliés, de distinguer leur origine, notamment en se référant pour leurs rituels à des lieux ancestraux différents, appartenant à l'histoire des déplacements et des établissements passés : forêt d'Analaba Mazava, cascade d'Akondrofontsy, poteau rituel ⁴⁶ de terroir et de clan dans le village-mère d'Antanimbaritsara.

Ces lieux n'existent comme lieux de communication avec les ancêtres que dans la mesure où un devin guérisseur les entretient et organise cette communication. La désignation de ce devin, par les esprits ancestraux et par les esprits de *vazimba* ⁴⁷ résidant sur le territoire, se fait par un processus progressif d'expérience intérieure et de reconnaissance sociale ⁴⁸.

46. *Fanony*.

47. Esprits de la nature personnalisés, portant un nom propre et assimilés aux anciens habitants, ils sont dispersés en différents points du territoire : cascades, étangs, sommets de collines.

48. Décrit dans Blanchy 2001.

La règle de transmission du *tambavy* paraît simple, alignée sur le caractère agnatique et patri-virilocal de la parenté (« ce *fanafody* ne peut être emmené quand on se marie »), mais sa mise en acte se révèle plus complexe. Ainsi apprend-on que dans un des trois lignages, le couple Razafindrazaka et Rason, frère de Razanamahay actuel maître du *tambavy*, ne donnait pas le *tambavy* de leur lignage mais celui d'une femme, Razakabity, car par le jeu des alliances, elle était la tante paternelle à la fois de la femme et du mari. Or Razakabity, personnalité respectée, en revenant au village après son veuvage, y avait introduit le *tambavy* du lignage de son mari, issu de l'autre côté du fleuve, dont relevaient ses propres descendants... Quand elle mourut, ses descendants intégrés au village firent eux-mêmes appel à un oncle devin guérisseur, apparenté par les deux lignes, allié, père et grand-père classificatoire. On voit ici combien c'est vers la personnalité du maître de *tambavy*, plus que vers telle ou telle plante, que se tournent les descendants pour la protection de leurs nouveau-nés. Ce n'est qu'à travers l'action du responsable rituel, qui les entretient et les contrôle, que les *tambavy*, souvent appelés *fanafody* (remèdes) et même *ody* (charmes), sont opératoires, de même que les poteaux des lieux de culte.

L'accent mis sur le maître du *tambavy* et non plus sur la plante replace l'enfant, pour notre propos, au centre de relations de parenté qui vont se concrétiser sous des formes vécues. La filiation, l'appartenance à une ancestralité, se construit sous forme de parenté cumulative, au sens où l'entend A. Southall qui voit, au-delà des qualités de cognation ou d'agnation, l'achèvement graduel et progressif de ces liens tout au long de la vie (1986, p. 417). Bloch lui aussi souligne que la naissance, comme le mariage, ont moins de poids dans la parenté malgache que les bénédictions cumulatives obtenues des parents biologiques ou classificatoires (1995, p. 176-7). Et il pense que le choix du tombeau et du groupe de parents avec qui on sera enterré détermine les positions de parenté (*ibid.*, p. 174-5). Mais l'accès à un tombeau est lui-même défini par la mise en acte particulière de la parenté, variable selon les cours de vie, les contraintes et les choix de résidence, et les relations économiques, politiques et rituelles qui en découlent (Ottino, 1998), comme l'illustrent les exemples de femmes revenues au village paternel. Tourignons-nous à nouveau vers l'enfant : il est occasion et prétexte à la construction de la parenté. G. Feeley-Harnik ne se contente pas de voir dans la naissance un moment critique dans l'émergence des identités du père et de la mère, mais elle insiste sur l'identité émergente de l'enfant lui-même (Feeley-Harnik, 2000, p. 136). Dans le Nord-Ouest malgache où le mariage est une institution instable, elle remarque que l'on peut diagnostiquer devant

un enfant malade « qu'il a besoin de son père » (*mila baba*) : les ancêtres du père inconnu ou non déclaré peuvent frapper l'enfant de maladie comme un moyen d'établir de force la relation (*ibid.*, p. 162).

Les ancêtres revendiquent donc leurs descendants de multiples manières, et ils parlent toujours par la bouche des responsables rituels. Le cas du *tambavy* met en lumière comment s'exerce l'autorité au sein de la famille, selon une ligne le plus souvent masculine, et aussi, en parallèle, comment se transmettent entre femmes les connaissances empiriques sur la santé des enfants et sur l'ensemble des plantes médicinales à usage familial.

BIBLIOGRAPHIE

- ABINAL ET MALZAC, S.J. 1987. *Dictionnaire malgache-français*, Fianarantsoa.
- BEAUJARD, P. 1988. « Plantes et médecine traditionnelle dans le Sud-Est de Madagascar », *Journal of Ethnopharmacology*, 23, p. 165-265.
- BLANCHY, S. 1995. « L'action humaine dans le monde traditionnel malgache », dans *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*, Université de la Réunion, Diffusion Océan Indien, p. 247-285.
- BLANCHY, S. 2000. *Rapport d'étude ethnologique. La population de Mayotte et l'environnement : perceptions, relations, actions, annexe sur les plantes*, programme Écosystèmes tropicaux du ministère de l'Environnement, Muséum d'histoire naturelle de Paris, ronéo, 80 p.
- BLANCHY, S. 2001. *Comment devient-on mpimasy ? Ethnographie de la communication avec les esprits des ancêtres en pays bezanozano*, Paris, INALCO, Études Océan Indien n° 30, p. 135-169.
- BLANCHY, S ; RAKOTOARISOA, J.-A. ; BEAUJARD, P ; RADIMILAHY, C. (sous la direction de). 2006. *Les dieux au service du peuple. Itinéraires, médiations, syncretisme* (avec CDRom), Paris, Karthala.
- BLOCH, M. 1995, « Malagasy kinship and kinship theory », dans *L'étranger intime, mélanges offerts à Paul Ottino*, La Réunion, Diffusion Océan éditions, p. 173-181.
- BOITEAU, P. ; BOITEAU, M. ; ALLORGE-BOITEAU, L. 1999. *Dictionnaire des noms malgaches de végétaux*, Grenoble, Alzieu, 4 vol., coll. « Nature », Flore de Madagascar.
- CROS, M. 1991. « Les nourritures d'identité ou comment devenir lobi », dans S. Lallemand, O. Journet (sous la direction de), *Grossesse et petite enfance en Afrique Noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.
- ELLIS, S. 1998. *L'insurrection des Menalamba. Une révolte à Madagascar (1895-1898)*, Leiden-Paris-Antananarivo, Éditions ASC-Karthala-Ambozontany.
- FEELEY-HARNIK, G. 2000. « Childbirth and the affiliation of children in Northwestern Madagascar », *Antananarivo*, Taloha, n° 13, p. 135-172.
- GUEUNIER, N.J. 2000. « Compte rendu de deux ouvrages de P. Boiteau, M. Boiteau et L. Allorge-Boiteau (1997 et 1999) », *Études Océan Indien*, n° 30, Paris, INALCO, p. 219-227.

- LALLEMAND, S. ; JOURNET, O. (sous la direction de). 1991. *Grossesse et petite enfance en Afrique Noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.
- OTTINO, P. 1998. *Les champs de l'ancestralité à Madagascar*, Paris, ORSTOM-Khartala.
- RAKOTOMALALA, M. 1990. *Expérience pluri-dimensionnelle de la maladie dans le Voni-zongo*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- RAKOTOMALALA, M. ; BLANCHY, S. ; RAISON-JOURDE, F. 2001. *Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches*, Paris, L'harmattan.
- RAMILISONINA. 2001. « Topographie religieuse d'un terroir et relations entre vivants et ancêtres à Madagascar. Les Bezanozano Zanadroandrena et Tsimifahy (Mandialaza Moramanga) », *Études Océan Indien*, n° 30, Paris, INALCO, p. 103-135.
- RAVOLOLOMANGA, B. 1992. *Être femme et mère à Madagascar (Tañala d'Ifanadihana)*, Paris, L'Harmattan.
- RAZANAMPARANA, M. (Pr) ; RAKOTOVAO-RAVAHATRA K. (Dr). 1985. « Les manifestations de l'intoxication par le *tambavy* chez l'enfant », *Bulletin de l'Académie malgache*, t. 63/1-2, p. 153-159.
- SOUTHALL, A. 1986. « Common Themes in Malagasy Culture », dans Kottak, Rakotoarisoa, Southall et Vérin (sous la direction de). *Madagascar, Society and History*, Durham, Carolina Academic Press, p. 411-427.

DEUXIÈME PARTIE

L'ENFANT, ACTEUR DE RITUEL

Premiers pas dans le monde chez les Indiens Cris

Dans ce chapitre qui concerne un rituel de la première enfance chez les Indiens cris, nous allons tout d'abord le décrire minutieusement et en analyser le mécanisme essentiel pour démontrer qu'il fait partie d'un système rituel. Nous nous demanderons ensuite s'il s'agit ou non d'une « invention de la tradition », et analyserons pour ce faire les transformations du rituel, sa part de modernité et son lien avec ce que l'on appelle la tradition.

Dans la première partie qui décrira le rituel, nous nous intéresserons à la façon dont les paroles sont échangées, mais surtout aux gestes, à la circulation dans l'espace et aux objets, fidèle en cela à la méthode proposée par Lévi-Strauss :

On posera trois questions dont l'interprétation du rituel dépend : « Au cours des rites, de quelle manière distinctive parle-t-on ? Comment gesticule-t-on ? Et quels critères particuliers président au choix des objets rituels et à leur manipulation ? » (Lévi-Strauss 1971, p. 600).

LES PREMIERS PAS D'UN ENFANT DANS LE MONDE DU DEHORS

Dans le subarctique canadien, le rituel des premiers pas se nomme *wiyiwiihtihaausuunaanuu* chez les Cris de la Baie James, ce qui veut dire littéralement « ils l'emmènent dehors ¹ ». En anglais on parle de « Walking out », ou de « La marche dehors », pour rester au plus près de l'expression anglaise. Au Québec on traduit généralement directement de l'anglais

1. Ce mot peut s'analyser ainsi (Marie-Odile Junker, professeur de linguistique à l'université Carleton, communication personnelle).

– le vta (verbe transitif animé) *wiyiwiiht-ihaa*.

\dfe s/he takes her/him, it (anim) outside.

\dff elle/il l'emmène dehors.

– le vai indéfini [*wiyiwiiht-ihaa*]- *suunaanuu*, dérivé du vta ci-dessus *wiyiwiiht-ihaa* (emmener, accompagner quelqu'un dehors), → c'est (quand) elle/il l'accompagne dehors.

sans passer par le cri, et en s'éloignant du mot à mot par « la cérémonie des premiers pas ». Il ne faudrait pas accorder une importance excessive à cet usage, cette traduction étant un peu le fait du hasard qui devient la règle lorsque les usagers se recopient les uns les autres. Pourtant cette expression a le mérite de dire avec une certaine économie de moyens l'essentiel de ce qu'est le rituel de cette marche vers le monde du dehors, une cérémonie, et les premiers pas d'un enfant. Nous l'utiliserons donc, non sans en avoir dit les limites.

Le rituel comprend le rite proprement dit, que nous décrivons par le menu, suivi par une fête familiale, l'ensemble se déroulant dans une tente en une seule journée, de l'aube au repas du soir. Avant cette cérémonie, l'enfant qui commence à marcher ne peut le faire qu'à l'intérieur de la maison. Les parents et toute la famille veillent, le rattrapant à chaque fois qu'il tente de s'échapper pour suivre des enfants plus grands et aller dehors. L'enfant doit être porté dans les bras des adultes pour aller dehors, et foule donc le sol du « dehors » pour la première fois de sa vie lors du rituel. Dans l'idéal tout du moins, puisque comme chacun le sait la norme est proclamée, mais souvent enfreinte. Les familles interprètent donc cette règle de façon plus ou moins rigoureuse, ceux qui se targuent de la respecter s'autorisant à critiquer ceux qui sont plus laxistes. Adrian Tanner, qui a publié un ouvrage très documenté sur les Cris, la chasse et le monde spirituel, a observé et décrit cette cérémonie lors d'un terrain de 18 mois en 1969-1970 dans la communauté de Mistassini (Tanner, 1989, p. 90-92). Je l'ai moi-même observée au début des années 2000, dans la communauté de Chisasibi, communauté côtière qui forme, avec celle de Whapmagoostui, le groupe des deux communautés cris les plus nordiques à l'est de la baie James, celles qui parlent le cri du nord. Sans parler de l'attention de tous à rattraper l'enfant pour qu'il ne franchisse pas le seuil de la maison, Tanner confirme que cette cérémonie marque de façon formelle le moment où l'enfant ne doit plus toujours rester à l'intérieur, et peut commencer à passer du temps à l'extérieur. En se référant aux trois phases du rite de passage décrites par Van Gennep (1945), on peut donc noter une phase préliminaire, où l'on confine l'enfant à l'espace domestique, puis une phase liminaire, le rituel proprement dit, les premiers pas au dehors, suivis d'un nouvel état, phase d'agrégation durant laquelle celui du jeune enfant s'initie à la vie dans le monde.

Cette cérémonie qui ritualise les premiers pas d'un enfant hors de la sphère domestique se déroule toujours dans un tipi. Pourtant la maison moderne a aujourd'hui remplacé la tente comme lieu d'habitation permanent pour tous les Cris. La tente traditionnelle est toujours utilisée par certains pour de courts séjours en été, par tous pour faire la cuisine, et à

l'occasion de cette cérémonie. Lévi-Strauss souligne qu'il est important de comprendre en quoi les opérations rituelles diffèrent des opérations analogues dans la vie quotidienne. Chez les Cris, la tente traditionnelle fait aujourd'hui très peu partie de la vie quotidienne, mais elle fait partie intégrante de la plupart des rituels cris. On peut remarquer par contre le fait que les mariages, qui, après la messe à l'église, s'accommodent très bien du gymnase ou de la patinoire, démontrent à quel point cette cérémonie, contrairement à celle des premiers pas, appartient toujours au monde occidental. Dans les rituels relatifs à l'enfant, la chasse, et donc les rapports spirituels entre les animaux et les hommes sont centraux. Ils se déroulent aujourd'hui dans une tente soigneusement érigée pour la circonstance et pourvue d'une belle porte en toile décorée, dont le sol est garni de branches d'épinettes fraîches.

Le « walking out » est organisé dès qu'un enfant commence à marcher, c'est-à-dire environ à l'âge d'un an, de préférence dans le camp de chasse du printemps, ou un peu plus tard, en été, dans le village. À Chisasibi, une des deux communautés les plus nordiques de la côte est de la Baie James, on réunit souvent plusieurs enfants des deux sexes et du même âge, et donc plusieurs familles. Parfois une famille préfère organiser cette cérémonie pour un seul enfant, ou, comme c'est le cas dans le film qui accompagne ce chapitre, pour un cousin et une cousine.

Est-ce à dire que tous les enfants seraient conçus en été, nés au printemps pour marcher au printemps suivant ? À l'évidence ce n'est pas le cas, mais le choix de la date de la cérémonie pouvant se faire sur un laps de temps d'environ quatre mois, et l'appréciation de la capacité à marcher de l'enfant étant assez variable, cette latitude est exploitée par les familles pour organiser dans la mesure du possible le rituel au printemps, saison du renouveau et de l'arrivée des oies. On verra plus loin le rôle que les oies, qui ont une importance majeure dans le cycle annuel de chasse des Indiens cris, jouent dans le rituel tel que je l'ai observé en 2003. Adrian Tanner (*op. cit.*) note qu'il a lui-même observé cette cérémonie dans le camp de printemps et en été au village, mais qu'on lui a rapporté qu'elle pouvait aussi se tenir en hiver, un jour très ensoleillé. C'est donc toujours, ou presque toujours, la terre que l'enfant foule lors de ses premiers pas, et non la neige.

Tout comme le choix de la saison, celui du moment de la journée est important. L'enfant doit franchir le seuil de la tente à l'aube, quand le soleil se lève. De même, le chasseur doit toujours quitter la tente dont la porte est orientée vers le soleil levant, tôt le matin. Touché par les premiers rayons de soleil, il acquiert ainsi de « la chance » à la chasse, c'est-à-dire une relation aux esprits qui permettent la réussite de la chasse.

Le rituel tel qu'il est décrit à Mistassini par Tanner, quoique similaire pour l'essentiel à ce que l'on peut observer aujourd'hui à Chisasibi, en diffère cependant quelque peu. Nous essaierons d'indiquer, sans que les données puissent nous donner de certitude en la matière, quand la variante est d'origine régionale, et quand elle est plus événementielle et dépend des circonstances particulières de la cérémonie.

LE PREMIER CERCLE

Dans un premier temps du rituel, le plus important, l'enfant sort de la tente et marche dehors. Puis il tourne autour d'un arbre ou autour du bûcher, avant de rentrer par la même porte à l'intérieur de la tente. Il accomplira ensuite un deuxième cercle intérieur, cette fois-ci embrassé et porté de bras en bras.

Le franchissement du seuil de la tente par l'enfant est d'une grande importance symbolique. Chez les Cris la chasse est une activité d'ordre spirituel (Speck, 1935 ; Tanner, 1989 ; Roué, 1999). La séparation entre le « dedans », l'espace domestique et « le dehors », celui où le chasseur fait des rencontres d'ordre spirituel, est fondamentale. Il ne faut donc pas comprendre les premiers pas de l'enfant de façon triviale, comme une simple découverte de ce qui est hors du domestique. Il s'agit plutôt d'une initiation au domaine des rapports entre les hommes et les êtres spirituels qui président à la chasse, peuplent et régendent le monde « naturel ». C'est toute une cosmologie qui se joue, le rituel permettant à l'enfant d'aborder pour la première fois l'autre monde, celui des entités spirituelles. L'enfant franchit alors cette barrière symbolique, entouré par l'ensemble du groupe social qui l'accueille et le soutient, car cette quête n'est pas sans danger.

Très tôt le matin, l'enfant est soigneusement vêtu et pourvu de ses attributs. Un garçon reçoit un fusil miniature, tandis qu'une petite fille reçoit une hache et un bâton. Ces outils symbolisent clairement les responsabilités qui sont celles de chaque sexe : le petit garçon deviendra un chasseur, tandis que la petite fille sera responsable du foyer. Les deux objets donnés à la petite fille servent à la fois à préparer le combustible qui alimente le feu et à cuisiner. Lorsque l'on fait cuire des oies autour du foyer, on les attache par une ficelle à une des branches qui forment l'armature de la tente. Le bâton fait alors office de tourne-broche mécanique : quand l'oie a tourné sur elle-même dans un sens, on lui redonne une impulsion dans l'autre sens, la ficelle torsadée à laquelle l'oie est attachée se déroulant successivement dans un sens puis dans l'autre. L'enfant porte également un petit sac à dos, dont nous verrons plus tard le contenu, quand il sera ouvert. Dans les cérémonies que j'ai observées,

l'enfant était trop petit pour simuler l'acte qui symbolise sa condition sexuée et il se contentait de porter ses attributs. Pourtant Tanner note que les enfants doivent mimer les activités des adultes de leur sexe, le garçon tirant sur un animal, en général une oie ou un castor, dont on a déposé la carcasse au pied de l'arbre, tandis que la fille fend de petites bûches. On peut imaginer que l'essentiel étant de symboliser la vie future dans laquelle chaque sexe s'engage, cette performance est plus ou moins développée dans le rituel, en fonction de l'âge des enfants.

La suite de la cérémonie comporte des variantes régionales. À Chisasibi, l'enfant sort de la tente, aidé par sa mère, et doit alors faire le tour du bûcher soigneusement entassé à courte distance de la porte, dans le sens de la marche du soleil. À Mistassini, entre la porte de la tente et un arbre érigé autour duquel l'enfant doit tourner dans le sens de la marche du soleil, un petit chemin est tracé, matérialisé par des branches d'épicéa. Ensuite, l'enfant fait le tour de l'arbre et revient par le même chemin dans la tente. Ce qui diffère donc dans le déroulement du rituel dans une communauté de l'intérieur des terres et les communautés du nord, c'est l'arbre, remplacé par le tas de bois qui alimente le foyer, et le chemin qui sépare les deux cercles que l'enfant fait en marchant dans le sens de la course du soleil.

Une autre différence peut être notée, qui est peut-être, plus qu'une variante régionale, une question d'interprétation ou une imprécision d'écriture. En effet Tanner dit que l'enfant est conduit par ses parents, sans vraiment préciser s'il s'agit d'un des parents, ou du père et de la mère. La plupart des textes qui décrivent aujourd'hui la cérémonie conservent cette imprécision, qu'ils ont vraisemblablement copiée sur la description de Tanner : ils ne précisent pas s'il s'agit des deux parents, de l'un ou l'autre indifféremment, ou s'ils emploient le mot parents dans un sens générique. Sans pouvoir être affirmative sur ce qui s'est passé autrefois et ailleurs, je peux en tout cas affirmer qu'à Chisasibi, ce sont toujours les mères qui guident les pas de l'enfant, le soutiennent et le ramènent à l'entrée de la tente.

LE DEUXIÈME CERCLE ET LES CADEAUX AUX AÎNÉS

L'enfant, ou les enfants, franchissent alors le seuil de la tente dans l'autre sens, pour y entrer. Accompagnés et aidés par leurs mères, ils viennent présenter aux grands-parents du même sexe le sac qui contient de petits cadeaux. Lors de la cérémonie que j'ai filmée, le couple d'Aînés du groupe familial (les Anciens ou les Elders, comme les Cris le disent lorsqu'ils s'expriment en anglais), assis à la place d'honneur, au milieu du côté

droit de la tente, était de fait les arrière-grands-parents des enfants. C'est souvent le cas puisque dans la société crie plusieurs générations de femmes successives ayant leur premier enfant avant d'avoir 20 ans, il n'est pas rare d'être grand-parent à 40 ans, ou même avant. Quatre générations sont alors contemporaines.

À ce moment du rituel, dès que l'enfant pénètre dans la tente, les mères viennent alimenter le feu en ajoutant des bûches dans le foyer. C'est un des moments que je n'avais pas dans un premier temps repéré en tant que rituel, le confondant avec une simple nécessité quotidienne. Mais les Cris de Chisasibi qui ont vu un premier montage du film m'ont demandé de remettre ces plans coupés au montage, me signalant ainsi que les mères jouaient là leur rôle symbolique de responsables du foyer. Une photographie trouvée dans un album de famille, montrant plusieurs mères dehors, chacune portant une bûche, m'a confirmé l'importance de ce moment. Il s'agit en effet d'une photographie posée et non prise sur le vif : en les arrêtant dans leur mouvement, le photographe a mis en scène l'importance de ce moment où les mères s'apprêtent à alimenter le foyer.

Ensuite, pendant que les aînés commencent à ouvrir les sacs qui leur ont été offerts, l'enfant est passé de bras en bras dans le sens de la course du soleil et est embrassé par chacun. Après avoir accompli, guidé par sa mère, le cercle du dehors, il accomplit maintenant le cercle du dedans, celui de l'espace domestique qui l'inclue dans une lignée. Parti des bras des arrière-grands-parents, après avoir été accueilli dans le cercle familial par toutes les générations mêlées, l'enfant revient sur les genoux de sa mère, assise près des Anciens.

Dans son sac, chaque enfant a rassemblé des objets et de la nourriture, qui symbolisent ce qui est nécessaire à la vie au camp, c'est-à-dire pour les Cris d'aujourd'hui qui vivent de façon moderne au village la plus grande partie de l'année, à la vie traditionnelle crie. Le parent du même sexe, sous l'œil amusé de toute la famille qui plaisante et s'amuse, découvre alors le contenu du sac qui lui a été offert. On pourrait décrire cet assemblage hétéroclite d'objets comme un texte, en référence au roman « sociologique » de Georges Perec, « Les choses », qui décrit chaque objet dans la maison d'un jeune couple des classes moyennes des années 1960 (Pérec, 1965).

Les boîtes de lait concentré sucré succèdent aux chewing-gums, sans oublier les allumettes, les chaussettes, les gants de travail, et bien sûr la nourriture : thé, sucre, mais aussi une minuscule cuisse d'oie que la grand-mère brandit pour faire rire l'assemblée familiale, tout en formant la jeunesse, en soulignant qu'autrefois c'était souvent le seul repas que l'on apportait pour une journée entière dans le bois. Le petit sac est rempli

d'autres petits sacs qui souvent en contiennent d'autres encore, tenant en haleine les spectateurs pendant tout ce déballage. Un canif miniature amuse le vieil homme, ravi de ce cadeau. C'est pour tous un moment de détente, et de relation affectueuse entre générations, puisque tous ces petits cadeaux destinés aux aînés ont été préparés avec amour par les mères et souvent les grands-mères.

Si nous cherchons à comprendre, comme l'exprime Lévi-Strauss *comment* les paroles disent et non pas *ce* qu'elles disent, notons qu'une grande partie de ce qui est dit chez les Cris passe par la plaisanterie partagée, le rire sur soi-même. Lorsque tous rient de voir comment les objets utilisés il y a quelques dizaines d'années témoignent d'un brusque changement de vie, c'est aussi une réflexion commune qui vise les jeunes générations. Dans le contexte d'une autre cérémonie, celle-là presque tout entière dans l'invention de la tradition, le village explosait de rire quand les jeunes filles défilaient dans la robe de mariée de leurs mères ou grands-mères, et rappelaient quels cadeaux de mariage ces dernières avaient alors reçus. Le plus libérateur de tous ces rires collectifs avait sans doute été celui provoqué par le bol de céréales que le généreux donateur avait obtenu en collectionnant les points sur les boîtes... La modestie du cadeau, mais surtout la transformation radicale du changement de mode de consommation chez les Cris depuis l'époque où le moindre objet publicitaire était digne d'un cadeau de mariage, et l'hyperconsommation d'aujourd'hui sur le modèle nord-américain le plus consumériste, participaient à ce rire.

C'est là l'occasion d'un métacommentaire sans mots, à travers des objets interposés, sur la société crie et ses changements. Comme le dit Lévi-Strauss dans la dernière partie intitulée « Finale du dernier tome des Mythologiques » : « Les gestes exécutés, les objets manipulés, sont autant de moyens que le rituel s'accorde pour éviter de parler » (Lévi-Strauss 1971, p. 600).

LES PROPOS D'UN ANCIEN

Le moment le plus émouvant dont j'ai été témoin lors de la cérémonie filmée a été celui où l'arrière-grand-père, après avoir rappelé que ce rituel avait d'ordinaire lieu au printemps dans le camp de chasse, explique que la cérémonie a cette année-là été retardée par son propre séjour à l'hôpital. Il dit sa gratitude pour sa santé recouvrée qui lui permet de tenir cette cérémonie, et prononce alors les paroles suivantes :

« C'est le Créateur qui décide. Il ne peut pas donner plus que ce que l'on a. On ne sait jamais combien de jours on a, et un jour c'en est fini.

Nous qui sommes en vie en ce moment, nous sommes reconnaissants de pouvoir voir encore une fois ce que nous faisons pour les enfants, leur cérémonie des premiers pas.

Je ne pensais pas que j'étais très bien, quand j'ai été très malade, et tout ce que je pensais c'était que nous verrions comment Il disposera de ma vie, Celui qui s'occupe de nous chaque jour, et je suis reconnaissant de vous voir tous ici. »

À la fin de ses propos, il récite un Notre Père avec tous les participants.

Ce moment d'émotion partagé avec la famille dépassait le cadre du malheur personnel pour s'ouvrir sur l'essence de ce rituel. Les paroles de ce vieil homme qui accepte de quitter le monde des vivants et nous rappelle que pour tous « un jour c'en est fini » mettent aussi l'accent sur le sens de la cérémonie des premiers pas : la transmission de la cosmogonie des Anciens, qui partiront bientôt, aux jeunes, qui viennent d'arriver.

LA PRÉSENTATION DES OIES

Vient alors la présentation des oies. Lors de la cérémonie filmée, une cinquantaine d'oies furent déposées devant les Anciens. Données avec générosité par tous les membres de la famille pour l'un ou l'autre des enfants, leur grand nombre préfigure la « chance » qu'aura l'enfant dans ses activités futures de chasse. Cette « chance » mérite des guillemets, car elle n'est pas du tout une réussite due à un heureux hasard. Selon les conceptions des Cris les animaux se donnent à vous, et les esprits qui en sont responsables les envoient vers le chasseur. La réussite ou l'échec de la chasse sont donc toujours dus aux relations que le chasseur entretient avec des entités spirituelles. Les Anciens, qui ont accumulé durant leur existence un capital de relations harmonieuses avec les entités spirituelles transmettent ce capital aux jeunes avant de disparaître.

De nos jours, surtout si le rituel se déroule en été, les oies sont sorties du congélateur, et sont apportées dans leur sac plastique. Cette présentation des oies offertes n'est pas un élément isolé qui n'existerait dans la société que pour ce rituel. Il est difficile d'en être témoin quand on passe la plupart de son temps dans un village, loin des camps de chasse, comme la majorité des Cris d'aujourd'hui. Mais de fait, lorsque les familles sont en hiver dans leur camp, le moment où le chasseur rentre de la chasse est un moment particulièrement important et ritualisé, qui a été très bien décrit par A. Tanner. Puisque la chasse est comprise comme une transaction entre êtres humains et non humains, pour montrer son respect envers

ses partenaires animaux qui se sont donnés à lui, le chasseur ne doit ni se vanter, ni parler de sa prise, ni même montrer son contentement. Il pose donc son sac et c'est sa femme, elle aussi tenue à une attitude très peu expressive, qui en sortira le contenu. Un tabou particulier enjoint aux enfants de ne pas courir en tous sens ni de s'adresser directement au chasseur (Tanner, *op. cit.*, p. 154). C'est aux Anciens que le chasseur doit montrer d'abord l'animal tué, et il ne faut pas que les enfants le voient avant les aînés. S'il a tué un animal de taille, un caribou ou un orignal par exemple, le chasseur ne ramène dans son sac que quelques morceaux, toujours les mêmes, qui jouent le rôle de signe annonciateur de sa prise : le fœtus s'il a tué une femelle, le cœur, la graisse des intestins, les reins. Avant d'être consommées un peu plus tard, ces parties de l'animal annonciatrices de la prise sont alors exposées à l'admiration de tous, toujours dans le plus grand calme, tous les participants devant s'abstenir d'exprimer l'excitation ou la joie qu'ils ressentent. Ceux qui sont disponibles dans le campement accompagneront ensuite le chasseur pour ramener l'ensemble de l'animal qui a été découpé sur le lieu où il a été abattu. Quand le gibier est de bonne taille, et peut être partagé avec d'autres membres du campement, toujours par la femme à qui le gibier échoit après la chasse, une exposition ou présentation a lieu dans la tente de l'heureux chasseur. Les morceaux découpés sont empilés au fond de la tente, la tête de l'animal devant être disposée de façon à faire face à la porte. Selon Tanner, après environ une demi-heure d'exposition, la femme du chasseur commence à distribuer aux familles la part qu'elle leur donne.

La présentation des oies dans le rituel des premiers pas suit bien l'essentiel de la procédure décrite par Tanner concernant le traitement de l'animal rapporté dans un camp de chasse. C'est devant les Anciens qu'elles sont disposées, et face au groupe familial qui se contente d'admirer ces offrandes. J'ai toutefois noté qu'un participant les comptait à voix haute, sans doute pour pouvoir raconter plus tard à l'enfant combien d'oies ont été présentées pour sa cérémonie des premiers pas. Après cette présentation des oies, l'essentiel du rituel est terminé. Un petit-déjeuner copieux est servi à tous les participants, qui rentrent ensuite chez eux pour la journée. Toutes les oies, à l'exception de quelques-unes que les Anciens rapportent chez eux, sont rôties sur le foyer durant l'après-midi, et seront consommées lors du repas festif collectif qui aura lieu le soir dans la même tente, et qui est également une part importante de la cérémonie.

LE SYSTÈME RITUEL CRI

Pour comprendre le rituel des premiers pas, il nous a fallu nous intéresser aux rituels qui accompagnent la chasse dans la vie quotidienne. Pour démontrer que les Cris ont développé un véritable système rituel qui fait sens, il nous faut maintenant décrire brièvement les autres rituels pour pouvoir replacer celui que nous analysons dans cet ensemble structuré.

Le rituel des premiers pas fait en effet partie d'un ensemble de rituels qui rythment le développement de l'enfant et son progrès vers l'autonomie. Vers 8 ans, quand l'enfant apprend à se reconnaître dans l'espace du dehors, le rituel de la première marche en raquettes, qui se déroule en hiver, marque une autre étape importante dans son développement. L'enfant traîne alors un petit traîneau rempli du produit supposé de sa chasse et doit se rendre d'un campement à un autre, démontrant ainsi sa capacité à s'orienter en hiver. Ce rituel, comme celui des premiers pas, présente un caractère collectif et réunit plusieurs enfants de la même classe d'âge. Par contre, le rituel qui célèbre la première prise de chaque espèce pêchée ou chassée par un enfant est individuel. Il a lieu dans la famille et dans le groupe de chasse, quand cette prise a lieu. L'animal est d'abord présenté à tous, admiré, puis consommé, souvent par un Ancien, avant que ses restes ne soient nettoyés pour être conservés (même l'arête d'un poisson est ainsi conservée lorsqu'il s'agit du premier poisson pêché par un garçon ou une fille).

L'articulation entre ces deux premiers rituels, tous deux axés sur la marche, l'un au printemps, l'autre en hiver, l'un sur les premiers pas du petit enfant dehors, l'autre sur la première marche autonome entre deux camps, démontre l'importance de la ritualisation de l'espace chez les Cris. Ils mettent l'accent sur la séparation entre le monde de l'homme, l'espace domestique, et celui des forces de la nature situées dans les limites plus lointaines du dehors, la chasse étant comprise comme l'établissement d'heureuses relations entre ces deux sphères ou deux aspects du monde.

Tanner attire notre attention sur le fait que chez les Cris les objets sacrés sont décorés. Or, les mocassins, de même que les raquettes, sont décorés très soigneusement. Ce fait atteste que les Cris accordent une importance particulière aux pieds dans le corps humain. Ils disent que c'est l'esprit des mocassins ou des raquettes qui conduit le chasseur à sa proie (*op. cit.*, 93) et l'empêchent d'être fatigué. Les exploits de marcheurs des Cris sont, il est vrai, hors du commun. Vivant à l'intérieur des terres, et non sur la côte comme les Inuits, ils passaient, à l'époque traditionnelle, l'année à parcourir leur territoire à pied, en hiver comme en été, se déplaçant sur des milliers de kilomètres. Le récit que m'a fait un jour un chas-

seur d'âge mûr corrobore la qualité spirituelle de la marche : parlant d'un Ancien qu'il vénérât et auquel il accordait, outre son savoir de chasseur, de grands pouvoirs spirituels, il me raconta comment, l'ayant observé de loin en train de marcher dans la taïga, le déplacement de l'Ancien était si rapide qu'il lui semblait irréel. Il ajouta qu'on aurait dit qu'il volait. Pour conclure, nous noterons donc que les deux premiers rituels liés à l'enfance chez les Cris mettent l'accent sur l'importance spirituelle de la marche.

Les premières menstruations des filles étaient aussi l'objet d'un rituel qui marquait leur entrée dans le statut de femme. Il semble qu'un rituel semblable existait pour les garçons mais qu'il a été abandonné. Pour célébrer leur entrée dans le statut d'homme, ce rituel de passage les isolait pendant un moment du groupe, leur permettant de démontrer leur autonomie en tant que pourvoyeur.

INVENTION DE LA TRADITION OU RENAISSANCE ?

Depuis l'ouvrage remarqué de deux historiens, Hobsbawm et Ranger (1992), on sait que la tradition est souvent « inventée », beaucoup de ces inventions analysées ayant eu lieu en particulier lors des deux derniers siècles. C'est paradoxalement le changement constant et l'accélération du progrès technique qui pousse les sociétés, à l'inverse, à présenter certains secteurs de la vie sociale comme invariant.

Pourtant, l'engouement de l'histoire et de l'anthropologie pour cette notion paradoxale, l'invention de la tradition, a occulté le fait que les inventions rapportées dans l'ouvrage d'Hobsbawm et Ranger, qu'elles aient lieu dans l'Afrique coloniale ou en Écosse, sont en lien étroit avec l'émergence d'une nation, souvent dans un rapport conflictuel avec la mère patrie colonisatrice.

Comme Pouillon (1993) l'a montré dans plusieurs textes qui n'ont pas vieilli, la tradition est toujours le fait d'une interprétation par des gens d'aujourd'hui de ce qu'était le passé. Parmi plusieurs voies possibles, nous en choisissons une. Comme Pouillon se plaît à l'écrire, nous engendrons nos Ancêtres au lieu d'être engendrés par eux puisque, parmi les nombreuses filiations possibles, c'est nous qui choisissons celle que nous décidons de mettre en avant comme la seule. Nous la décrétons alors tradition.

J'arguerai ici que le rituel des premiers pas n'est pas une « invention de la tradition ». Il s'agit du renouveau d'une tradition oubliée, qui fait partie de ce que certains auteurs appellent la « renaissance » indienne. Mais cette tradition existait auparavant, même si certains détails du rituel

présentés comme traditionnels, loin d'être une copie fidèle de l'ancien, sont du domaine de la libre interprétation.

Le rituel des premiers pas avait presque totalement disparu avant les années 1970 et ne s'est à nouveau imposé que dans les années 1990. Plusieurs femmes de Chisasibi qui avaient 45 ans en 2000 nous ont précisé que leur aîné n'avait pas eu de cérémonie des premiers pas. Parfois seul le dernier enfant de la famille a bénéficié de ce retour d'une tradition oubliée. C'est avec beaucoup d'enthousiasme que ces femmes organisent aujourd'hui avec leurs filles la cérémonie des premiers pas de leurs petits-enfants.

Ce renouveau fait partie d'un mouvement de retour à l'identité qui est né, tout aussi paradoxalement que les inventions de la tradition dont nous parlions, d'une perte de repères. En effet dans les années 1970 les Cris de Chisasibi ont subi une transformation massive de leur territoire, de leur rivière et de son système fluvial, La Grande, ayant été massivement investie par un complexe hydroélectrique. Beaucoup des transformations subies ont été traumatiques : perte des territoires de chasse engloutis par les eaux des réservoirs, transformation massive de l'environnement naturel ; abandon du village situé sur une île dans l'embouchure de la rivière La Grande menacée par l'érosion, remplacé par un village moderne offert par le développeur Hydro Québec en dédommagement des pertes subies. Comme l'exprime élégamment une femme de Chisasibi diplômée de l'université, le choc a été salutaire, à un moment où la société cri était en train d'accepter sans même y penser d'abandonner des pans entiers de sa culture, où la modernisation semblait à tous inéluctable, peut-être même désirable. La perte d'une partie de ses acquis a tout à coup plongé cette société dans une réévaluation de son patrimoine : que fallait-il garder ? Que pouvait-on décider de sauver ? Comment pouvait-on être Cri aujourd'hui dans un monde en transformation ?

La cérémonie des premiers pas fait partie d'un mouvement qui vise à restaurer, après une christianisation et une occidentalisation intensives, ce qui est authentiquement cri. Il est particulièrement intéressant que dans ce contexte, un des Anciens respectés, une figure admirée par beaucoup dans le village (et donc critiquée par d'autres) pour sa quête de solutions à la crise sociale liée au changement, caractérise cette cérémonie comme un baptême. Il m'a rapporté une conversation récente avec le pasteur du village, enclin à l'œcuménisme et en position critique vis-à-vis du zèle exterminateur des premiers missionnaires. Selon l'Ancien, le pasteur a admis que le rituel des premiers pas est bien un baptême cri. Cette interprétation est intéressante, car elle souligne, au-delà des apparences qui pourraient chercher une équivalence formelle au baptême dans le nom

donné à l'enfant, ou l'eau du fleuve qu'on lui fait boire à sa naissance, un parallélisme de représentations. Quand un enfant est baptisé, il est effet admis dans l'Eglise chrétienne, et est tenu sur le baptistère par ses parrains et marraines, qui l'assisteront dans sa foi et lui porteront assistance tout au long de sa vie. De même l'enfant cri, lorsqu'il fait ses premiers pas, entre dans la société cri. Il est présenté au monde du dehors, des relations aux animaux, et assisté tout au long de sa marche et de ses deux cercles rituels par l'ensemble du groupe familial.

BIBLIOGRAPHIE

- HOBBSAWM, E. ; RANGER, T. (sous la direction de). 1992. *The invention of tradition*, Cambridge University Press (première édition 1983).
- LEVI-STRAUSS, C. 1971. *L'homme nu (Mythologiques 4)*, Paris, Plon.
- PEREC, G. 1965. *Les choses. Une histoire des années 1960*, Julliard
- POUILLON, J. 1993. *Le cru et le su*, Paris, Le Seuil-La librairie du XX^e siècle.
- ROUE, M. 1999. « Les Indiens Cris de la baie James : chronique d'une dépossession », dans *Taïga-Toundra*, Paris, Éditions Autrement, p. 59-96.
- SPECK, F.G. 1977. *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, The University of Oklahoma Press (première édition 1935).
- TANNER, A. 1989. « Bringing home animals-religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters », *Social and Economic Studies*, n° 23, Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland (première édition 1979).
- VAN GENNER, A. 2000. *Les rites de passage*, Paris, Picard (1^{re} éd. 1981, réimpression de l'édition de 1909 aux éd. E. Nourry, et 1969, éd. Mouton et CO, MSH).

« La souillure des exocets s'envole à jamais ! »
Rites prophylactiques relatifs aux enfants yami
(Botel Tobago, Taïwan)

Au nombre de deux mille huit cents habitants environ, les Yami vivent à Botel Tobago, une île du Pacifique située au large des côtes sud-est de Taïwan. Intégrée à la Chine nationaliste depuis 1945, l'île est appelée Lan yü, « l'île aux orchidées », en chinois. Le taux d'émigration qui représentait 25 % en 1991 a baissé ces dernières années à la suite d'une aide au logement accordée par le gouvernement qui a incité les jeunes à revenir sur l'île se construire des maisons et y résider ¹. Les Yami parlent une langue austronésienne proche de celles de l'archipel Batan aux Philippines où résident des groupes apparentés.

M'appuyant sur des données ethnographiques recueillies depuis une trentaine d'années, j'étudierai la maladie de l'enfant chez cette population et essaierai d'interpréter les circonstances qui entourent son origine ainsi que les traitements traditionnels préconisés. Pour les Yami, l'aggravation de l'état du malade est signalée dans la langue par l'augmentatif, c'est-à-dire le redoublement de la première syllabe. *Laktat* correspond au premier degré de la maladie, soit au « petit mal » (*yingen*) tel que le rhume désigné comme « la morve au nez ». Son ampleur et sa gravité sont indiquées par le terme, *yingyingen*, « le grand mal » ou *laklaktat*, qui se réfère essentiellement à « l'épidémie » telles que la rougeole, la variole ou le choléra. Il n'y a généralement pas de précision sur le type de maladie seulement sur ses symptômes. Les « maladies épidémiques des enfants » (*laklaktat nu kanakan*) sont le plus souvent caractérisées par des éruptions de boutons, de taches, de pustules sur la peau ou par des gonflements du ventre.

1. Construction compétitive et hétéroclite de grandes bâtisses en dur de style taiwanais en remplacement des dernières maisons traditionnelles ou des préfabriqués dégradés construits par le gouvernement chinois dans les années 1980.

Depuis les temps anciens, les épidémies ont fait des ravages dans la population en particulier chez les enfants dont la mortalité était très forte jusqu'aux années 1975. Comme dans la médecine chinoise, « la maladie semble entraînée par une influence néfaste de l'environnement et il faut tenter de rééquilibrer les forces en présence par une attitude plus proche du préventif que du curatif » (Dong Lu, Xi Ma, Thaan 1995, p. 131). Pour les Yami, les navires marchands de passage comme les poissons volants « venus d'îles lointaines situées au-delà des mers » sont considérés comme « porteurs de souillure ». Un lien est observé, en effet, entre la « souillure » (*aluwalui*) dispersée qui trouble l'harmonie du milieu maritime et l'apparition des maux épidémiques répertoriés par les insulaires comme des « maladies de bateaux » (*laklaktat nu pangangavangan*), des « maladies de poissons de saison de pêche » (*laklaktat nu amung nu rayun*) ou des « maladies de poissons volants » (*laklaktat nu libangbang*).

L'exocet ou poisson volant est un petit poisson (30 cm maximum), apparemment proche du mulot, au dos bleu foncé et au ventre argenté. Il vit par troupes nombreuses à la surface des mers chaudes, et s'élance dans l'air, où il se soutient, en vol plané, pendant plusieurs secondes parfois une minute en fonction de la force du vent, à une vitesse pouvant atteindre 60 km/h, essayant ainsi d'échapper aux autres poissons qui le chasse. L'extrémité de ses nageoires pectorales démesurées arrive presque au niveau du pédoncule caudal. La nuit, surpris par la lumière, à laquelle il est très sensible, il zigzague à la surface dans la zone éclairée, sans se servir de ses nageoires pectorales ramassées le long du corps.

Les migrations arrivent du Sud vers la fin du mois de février. De mars à avril, la pêche aux poissons volants se pratique la nuit à l'aide de torches et de grandes épuisettes : elle est peu productive. Les lunaisons *papataw* et *pipilapila* (mai-juin), désignées en yami comme « le temps de pêche des exocets » et « la lunaison d'or », fournissent en deux mois 70 % des prises totales de la saison. C'est une période de pêche intense à la senne qui s'effectue de jour au « lieu de pêche des poissons volants » propre à chaque village et rassemble un grand nombre de participants : membres de l'association de pêche, membres du groupe détenteur du filet, et tous les nageurs venus aider.

Selon la croyance yami, les poissons volants sont guidés jusqu'à Botel Tobago par les puissances sacrées appelées les Hommes du Haut. Les poissons volants, comme l'île habitée, reçoivent ainsi tous les ans la bénédiction des divinités, « ce qui les rend fertiles et les intègre à l'ordre divin ». Comme le souligne Mary Douglas (2001, p. 73-76, 105), à propos de bestiaux qualifiés de purs et d'impurs dans le Lévitique XVIII : « ... Pour qu'ils jouissent de la bénédiction, il faut les intégrer à l'ordre social. La dif-

férence entre le bétail et les bêtes sauvages est que ces dernières n'ont pas d'alliance qui les protège ». Grâce à un code symbolique et à tout un réseau de restrictions en relation avec les poissons de saison de pêche, les Yami vont chercher, de diverses façons, à influencer positivement leurs interactions avec l'univers qui les entoure afin qu'il « connaisse l'ordre social et intervienne pour le maintenir ». La « souillure des poissons volants » qui constitue une offense aux divinités protectrices entraîne des sanctions. En ne dépassant pas certaines limites, en observant des techniques de pêches appropriées aux différentes espèces d'exocets, des rites de prévention et des sacrifices destinés à augmenter la force vitale de leurs enfants, les parents cherchent à transmettre des messages avec l'invisible et à protéger ainsi la santé de leurs enfants.

Cette étude porte sur la société yami jusqu'aux années 1980-1985 à une époque où toute la vie des insulaires était centrée sur la pêche des poissons volants et où des rapports étroits au niveau du lignage se manifestaient lors des activités collectives de pêche en grande pirogue. Toute une saison, appelée « la saison de pêche des poissons volants » (de mars à juillet), était consacrée à la pêche des exocets qui fournissait alors les principales ressources de la population pendant huit mois de l'année parfois dix. L'homme s'adonnait à la pêche tandis que sa femme cultivait les tubercules, nourrissait les porcs, en prévision des grandes fêtes collectives. Un père yami vivait dans l'espoir d'avoir de nombreux fils mais aussi des gendres qui puissent l'aider à construire des grandes pirogues ou à faire partie de son groupe de pêche. Aujourd'hui, les jeunes, de plus en plus concernés par le marché du travail, se servent d'instruments de pêche plus performants qui leur ont permis de réduire de moitié le temps de pêche des poissons migrateurs. Des interdits observés autrefois durant la saison de pêche, comme certaines pratiques de pêche ou la construction de bâtiments, ont pu être levés grâce à des sacrifices de porcs.

Néanmoins, les anciens voient dans la série de fléaux survenus depuis 1980 – épidémie de choléra en 1984, incidence croissante des troubles mentaux, de l'alcoolisme et de la criminalité – une offense sur le plan religieux et autant de sanctions des puissances surnaturelles infligées aux Yami, en particulier aux plus jeunes sans ressources.

Selon la conception des générations les plus âgées, les exocets sont guidés vers leur Terre d'échouage ² par les « Hommes du Haut » ou les « Pères du Haut » pour assurer la survie de leurs enfants :

« Voyant le ventre creux de mes enfants à l'arrivée de l'affreuse famine, chante Grand-père-de-Nugan (Siapen-Nugan) du village de Diraralei lors

2. Toponyme yami de l'île de Botel Tobago.

de l'ouverture de la pêche des poissons volants (1977), je lève sur notre port ma main vers le Haut en quête de nourriture. » – Lesquels poissons volants lui répliquent, par la voix de Père-de-Petit-et-noir (Sian-Paruksu) : « Allons vers votre Terre d'échouage ! Vos enfants sont si maigres là-bas ! Vous savez si bien nous appeler avec de l'or et des coqs, nous marquer de sang quand vous nous pêchez, nous parler de longue vie, allons-y au plus vite ! »

Nous examinerons les pratiques et les rites prophylactiques relatifs aux poissons volants et aux enfants, durant « la saison de pêche des exocets » qui commence vers la fin du mois de février (22 et 23 février 1972 aux villages de Dyayu et de Divalinu – et 26 février 1986 au village de Diraralei) et se partage en deux grandes périodes, les deux premières lunaisons d'une part où l'on pêche de nuit en grande pirogue et les deux lunaisons suivantes d'autre part où la pêche s'exécute de jour à la senne ou à la traîne en petite pirogue. Pendant toute « la saison de pêche des exocets », le père et la mère jouent un rôle très actif dans « l'évitement de la souillure des poissons volants » et par là même dans la protection de la santé de leurs enfants. Les enfants, en particulier les garçons destinés à devenir des membres du groupe de pêche de leur père, sont impliqués dans certains rituels tels que celui de « l'appel des poissons volants sur le port » qui a lieu, chaque année, à l'ouverture de la pêche.

« L'APPEL RITUEL DES POISSONS VOLANTS VERS LE PORT »

Premiers pas vers la mer

La saison de pêche des poissons volants commence au « dixième mois » (*kapuwan*) du calendrier lunaire (fin du mois de février) appelé également *paneb*, c'est-à-dire la « lunaison de fermeture » des formes de pêche individuelles des saisons précédentes. Désormais interdites, elles laissent place à des pratiques de pêche collectives en grande pirogue. À l'ouverture de la pêche de nuit à l'aide de torches enflammées et d'épuisettes, un grand rituel est célébré pour invoquer les puissances sacrées à « faire venir au port » (*meivanuwa*), du nom du rituel, les premiers poissons volants migrateurs. La veillée est consacrée aux chants appelés « chants de longue vie » (*manlag*) en reconnaissance aux Hommes du Haut pour les migrations du passé et de l'avenir :

« Notre récolte de taros accomplie, célébrons notre port. Appelons avec des présents divins tous les poissons à venir. Appelons avec de l'or, la main levée vers le ciel, les saisons de pêche à jamais. Appelons les poissons à venir conduits par Ceux du Haut. »

Le jour de la cérémonie d'« appel des poissons volants » a lieu la « première descente rituelle des petits garçons en âge de marcher sur le port » (*usukan nu anak a mahakei*). Ayant vécu jusqu'alors dans un espace confiné du fait de sa « très forte odeur de nouveau-né », attirant de très loin « les morts errants » (*anitu*) toujours prêts à le « pincer » et à le faire mourir, l'enfant en âge de marcher est devenu un être complet qui peut enfin sortir de chez lui (Arnaud, 1993, p. 29-31). Depuis sa conception jusqu'à ce stade, sa « fabrication » sociale et symbolique aura duré près de deux ans. Les géniteurs, de leur côté, qui ont participé intensément durant la grossesse et après la naissance et se sont pliés à une multitude d'interdits dont dépendait la survie de l'enfant, vont pouvoir eux aussi désormais reprendre une activité normale : La mère aller faire ses récoltes de taros et le père reprendre part aux activités collectives de son groupe de pêche avec son fils.

Avant que les petits garçons ne descendent sur le port, le responsable des rites d'ouverture de la pêche des poissons volants prend le soin de « chasser la souillure des exocets venus d'Outremer » (Arnaud, 2000, p. 263). Autrefois, Grand-père-de-Celui-qui-crie-haut-et-fort (Siapen-Jabag de Diraralei) qui était aussi « chamane » (*makawu*) – ce qui signifie en yami, « celui qui fait oublier » – avait coutume de lancer de l'or à la mer et de tendre ses plaques pectorales vers le ciel pour appeler les exocets à venir vers le territoire de pêche de son village. À l'aide de sa spatule à gruau de millet, appelée « rame à oublier » (*kakawu*) qu'il secouait vers l'horizon, il tentait de « faire oublier » aux divinités des transgressions d'interdits (de pêche, de cuisine, etc.) commises par des membres du village et susceptibles de provoquer des impuretés au poisson. Cette réparation des fautes se renouvelle chaque année, au début de la pêche des poissons volants, pour enrayer le phénomène de « contagion » (*matuying*). En tentant de voir l'origine de « la souillure » des poissons volants, on cherche à obtenir des bonnes prises en échange et à triompher de la menace de la maladie.

La « souillure repoussée » par le responsable de la pêche des poissons volants, la « descente à la mer des grandes pirogues » (*usukan nu cinedkeran*) peut avoir lieu suivie de « la descente à la mer des petits garçons » (*usukan nu anak a mahakei*). L'enfant en âge de marcher est associé dans cette première descente rituelle sur le port au bateau dernièrement construit dont la « fabrication » s'est étalée sur la même période de deux ans et a impliqué un travail aussi important à ses « constructeurs ». Barreurs de grandes pirogues des lignages ou pères de petits garçons en âge de marcher et propriétaires de petites pirogues, tous doivent apporter la même offrande aux Hommes-du-Haut : Un coq dont le sacrifice est destiné à

protéger les bateaux et les enfants de « la souillure des poissons volants » et à « augmenter leur force vitale ». Pour ce faire, les participants arborent des « plaques pectorales en or » (*uvei*) et parfois des « perles magiques de couleur turquoise » (*marapunei*) au pouvoir cicatrisant s'ils en possèdent. Les plaques d'or, en forme de 8, que les hommes portent sur la poitrine, lors des occasions rituelles, sont considérées comme une grande richesse. Dans la tradition mythique, le métal est un don des divinités à l'origine. Pour cette raison, il ne faut pas le traiter n'importe comment : on doit en rêver, l'invoquer, lui offrir des sacrifices qui donneront les moyens à celui qui en possède de perpétuer les relations entre les hommes particulièrement entre ses fils qui se le partageront dans l'avenir...

L'épanchement de sang sacrificiel a une action énergétique sur l'enfant. Si le père n'apporte pas de victime à sacrifier, il ne peut pas « descendre sur le port avec son fils » car l'enfant est encore trop vulnérable. Ce dernier ne trouverait pas la force nécessaire de lutter contre « la souillure » des poissons volants source de perte d'énergie pour l'enfant. Les bateaux sont alignés sur le port d'où ceux de droite donnent le signal d'appel la main levée tendant les coqs vivants vers le ciel pour invoquer les divinités à faire venir les exocets à leur port. Pour augmenter sa capacité de procréation, c'est un homme célibataire sans enfants qui est choisi comme sacrifiant. Le sang recueilli et mêlé à de l'eau de mer, appelé le « sang du port », est versé dans deux coupes placées à droite et à gauche de l'arrière du bateau. Le traitement symbolique auquel il donne lieu confère une efficacité à la fécondité des parents : « Ceux dont les femmes ont eu des enfants prennent à gauche tandis que ceux dont les femmes n'ont pas eu d'enfants prennent à droite. » La droite est valorisée par rapport à la gauche car elle assure une communication véritable avec les puissances surnaturelles et elle galvanise l'énergie. « Se servir de sang à droite » aide les hommes à maintenir leur énergie vitale et à concevoir de nombreux enfants. De la même manière, placer la grande pirogue sur la droite du port et l'enduire de sang renforce le bateau et met la chance de son côté. Des multitudes de poissons lui sont assurées ainsi qu'une longue vie à lui et aux hommes à son bord. Comme le souligne Michèle Cros (1990, p. 110) à propos des Lobi du Burkina Faso, « la pratique sacrificielle implique un ensemble de manipulations énergétiques qui ne sont pas sans danger ». En prenant le sang de la main droite en effet, le père yami doit faire très attention à ce qu'il n'en tombe pas sur ses propres enfants car il fait mourir.

La « chance de longue vie »

La « main droite » et « la main gauche » symbolisent les deux entités « de main droite » et de « main gauche » qui constituent l'énergie vitale de tout être humain à Diraralei. Selon la croyance dans ce village, l'homme possède « l'énergie vitale de droite » (*pahad du wanan*) dans l'épaule droite et « l'énergie vitale de gauche » (*pahad du uri*) dans l'épaule gauche³. La droite représente « l'énergie vitale forte » (*muyat a pahad*), elle ne s'enfuit qu'à la mort et doit atteindre « l'île blanche » de Dikararaparyan, située près de l'archipel Batan aux Philippines, pour être sauvée. Sinon, elle devient « mort errant » (*anitu*) au cimetière, dans la forêt, autour du village... L'*anitu* peut s'emparer de la *pahad* d'un individu et provoquer la maladie ou la mort. Lorsque « l'énergie vitale de gauche » « bondit hors du corps » au moment d'un accident ou de « la vision d'un revenant » par exemple, c'est que l'individu est malade ou en train de rêver⁴. Si un enfant tombe malade, qu'il perd l'esprit, les Yami pensent qu'il est possédé, qu'il « ne fait plus qu'un tout avec anitu » (*kaluvutan nu anitu*) et qu'il faut agir. La mère essaie de faire revenir l'énergie vitale de son enfant par des mots doux :

« N'aie pas peur *pahad* de mon enfant bien-aimé ! Reviens bonne *pahad*, viens à mon appel te réfugier dans mes bras ! Ne va pas chercher ailleurs au-delà des mers ! N'aie pas peur *pahad* de mon enfant, reviens... »

Tandis que le père, dans une attitude plus combative, arbore son casque, son gilet cuirassé et fait le tour de la maison en frappant des mains, en maudissant les « morts errants » (*anitu*) et en brandissant son bâton et son poignard pour « se battre avec eux et les faire fuir » (*ipeipas-paspas su anitu*). Si la maladie se prolonge, les parents font appel à un devin appelé « fou, folle » (*rumyak*) ou « celui, celle qui s'occupe de la force vitale » (*mamahad*) qui a pour tâche de libérer sa propre *pahad* par les jointures de ses doigts afin qu'elle intercède auprès des Hommes du Haut et que l'enfant soit guéri. Les devins peuvent ainsi détecter « la gravité de la maladie ». Ils savent s'il y a menace de mort, quand « la respiration se brise » (*avatan na u ineinawan*) et que la « chance de longue vie » est épuisée.

Pour les Yami, la notion de « destin de l'être humain » ou de « chance de longue vie » (*allag nu tawu* ou *ngilyin nu tawu*) est primordiale. Il

3. Le siège de la force vitale diffère selon les villages : à Divalinu dont les ancêtres seraient venus des îles Batan, il se situe au sommet de la tête et dans les jointures des épaules, des coudes, des genoux et des doigts.

4. Le rêve est souvent prémonitoire de la mort d'un proche.

résulte non seulement des désordres de l'univers mais aussi du caractère, du comportement et des biens de chaque individu. Les enfants sont considérés comme particulièrement fragiles car ils n'ont pas encore la faculté de penser et ne possèdent rien. Les jeunes, qui n'ont pas beaucoup de ressources, sont faibles également ; ils doivent se prémunir contre le danger de façon à ne pas « faire exploser la colère des Hommes du Haut ». Pour augmenter « leur chance de longue vie », les anciens leur conseillent de « se faire tout petits » (Arnaud, 1999, p. 67), de ne pas user de violence et d'observer une bonne règle de conduite. Face aux morts errants (*anitu*) en effet, mieux vaut se faire passer pour plus pauvre qu'on est, ne pas faire cas de sa force, de son travail bien fait ou de ses richesses (champs de culture, bétail, parures...). La modestie est la meilleure façon de ne pas se faire « piéger » par les morts errants et d'être en mesure d'acquérir des richesses et de les conserver. En yami, un même terme, *meinakenakem a tawu*, qui signifie « ceux qui agissent avec probité » désigne à la fois « ceux qui pensent », « ceux qui ont des biens et une nombreuse descendance ». « La chance de longue vie du corps humain » (*alallag nu katawutawu*) est à la source de la croissance, de la fécondité et de la longévité. Elle rend l'homme capable de développer sa force, d'être en bonne santé, d'accroître son patrimoine, d'agrandir sa famille, de lui fournir des vivres, etc.

Vers l'intégration au groupe de pêche du lignage

Pendant la cérémonie, les petits garçons sont assis près de leur père, lors des invocations psalmodiées depuis les bateaux et lors des sacrifices dont le sang est destiné à augmenter leur force vitale. Ainsi trouvent-ils l'énergie de saisir « des galets enduits de sang du port d'accostage » et « d'appeler, avec tous les autres hommes du village, les exocets à venir vers leurs rivages ». Le sang sert à marquer le port notamment des galets de basalte les plus noirs désignés en yami par le terme de « donneurs de longue vie » (*panlagan*) ou « pierres vivantes » (*mavyei a watu*). « Enduire de sang le port d'accostage » (*manarala su aharang*) permet de donner la force aux êtres humains de lutter contre la « souillure de poisson volant » et d'éviter la maladie. Un « rite propitiatoire donneur de longue vie pour l'enfant » (*ipanlallagan nu kanakan*)⁵ est célébré par le père (Arnaud, 1994, p. 30) qui va chercher à « influencer favorablement la destinée » (*yapiya u lag na*) de son enfant. Habillé de vêtements neufs, paré de son

5. La petite fille en âge de marcher fait l'objet, de son côté, d'un même « rituel donneur de longue vie » célébré au village autrefois par la sage-femme qui lui passait une corde autour de la taille comme celle qui tiendrait sa jupe plus tard.

heaume d'argent et de son pectoral d'or, le géniteur tient dans la main « un galet donneur de longue vie » enduit de sang sacrificiel. Il se tourne vers le Levant et place le galet dans la main droite de son fils en disant :

« Voici un galet qui te donnera une longue vie, pour toi et pour notre descendance de génération en génération. Que le port de nos ancêtres marqué de sang reste dans la lumière du jour de toute éternité ! »

C'est ainsi que le petit garçon est inséré dans le groupe des pêcheurs et, à cette occasion, rencontre tous les autres garçons en âge de marcher qui, comme lui, ont reçu le « galet donneur de longue vie ». Considéré comme un intermédiaire avec l'au-delà dont il procède et le monde auquel il accède lorsqu'il devient pleinement humain, c'est-à-dire à l'âge de marcher, il lui apporte sa protection. Un rite semblable est souscrit pour les bébés afin de les protéger tout en les reconnaissant en tant que garçons. Le père, après s'être lavé les pieds et les mains pour se purifier, rentre au village où il va chercher son enfant qui n'a pas encore l'âge de sortir. Il prend le bébé dans ses bras et, comme il l'avait fait pour son aîné, se tourne vers le Levant – en l'occurrence le Mont-qui-s'éboule de Du-Diplas à Diraralei. Un « rite donneur de force vitale » est alors accompli à l'intention du petit enfant. Le père lui place un « galet de longue vie » au creux de la main droite et l'invoque de ces mots :

« Tiens bien serré dans ta main (le galet de longue vie) ! Le sang qui fait venir au port (les poissons volants) te fasse vivre longtemps et me donne une nombreuse descendance de génération en génération dans la lumière de jour à jamais ! Le port enduit de sang sacrificiel de nos ancêtres demeure de toute éternité ! »

Dans le système d'orientation yami, « la droite » ou « la main droite » correspond à la direction de l'Est ou du Levant. Il est attribué un caractère sacré et salvateur à cette orientation du soleil montant vers le Haut. Les morts ont ainsi la tête orientée vers l'Est dans la tombe dans l'espoir que leur *pahad* se libère et soit sauvée. Le père, en dirigeant son corps et celui de son enfant vers le Levant, lors de rites comme ceux également de dation du nom au nouveau-né et « d'expulsion de la souillure (de poisson volant) » que nous verrons plus loin, espère ainsi que la vie de son enfant comme la sienne « s'élèvera à la manière du soleil » et atteindra un âge avancé.

Lors du marquage rituel du port, les pêcheurs confectionnent trois tubes de bambou dans lesquels est versé le « sang du port ». Ils sont appelés « le sang pour faire venir au port » (*rala no pineivanuwan*) : l'un sera suspendu dans la pirogue hors de portée de vue des enfants, l'autre sur les perches de séchage des poissons volants, et le troisième servira à les invo-

quer si, par mégarde, on s'est trompé dans la façon de les pêcher, de les découper, etc. disant, par précaution, pour réparer des fautes commises et éviter la maladie :

« Cher poisson volant, comme j'ai honte à ton égard, j'avais oublié comment te traiter. Par la suite, fais que je n'oublie plus ! Que la "souillure" s'éloigne de toi, qu'elle s'éloigne de mes enfants ! Laisse-les en paix et en bonne santé, cher poisson volant ! »

Comment « tromper les polluants »

La « pêche de nuit à la torche » en grande pirogue des premières espèces d'exocets, notamment « des prises à la torche enflammée ⁶ », est une pêche rituelle peu productive. Pendant toute cette période, pour ne pas entraîner de pollution et afin que la pêche soit bonne, les hommes ne dorment pas chez eux avec leurs femmes mais dans la pirogue du lignage ou chez leur barreur en compagnie des autres membres de leur groupe de pêche. On sort ensemble, on embarque ensemble dans un silence complet pour ne pas déranger les poissons volants ni risquer de se voir devancés par des « morts errants » (*anitu*) considérés comme de rusés pêcheurs nocturnes et comme des « polluants ».

Lors de la première pêche de poissons volants orientée vers le Levant face au récif de Divahei-nu-manuk, La-maison-des-poulets à Diraralei, le barreur, par trois fois, lève sa gerbe enflammée vers le ciel puis la dirige vers la mer pour invoquer les divinités Du-haut et les poissons volants. Si les pêcheurs voient bondir des exocets près du bord du bateau, ils doivent prévenir « celui qui tient l'épuisette » par ces mots, « regarde à mon aviron » et se garder de prononcer le terme de « poisson volant » de peur de les voir disparaître aussitôt. Le poisson volant n'est pas un poisson ordinaire : Il entend, comprend les paroles et a aussi certains pouvoirs de réponse. Le premier poisson pêché est placé à l'arrière du bateau près du gouvernail où il est invoqué à l'aide d'un des tubes de bambou cités précédemment :

« Poisson volant que je viens d'attraper à l'épuisette, je te marque de sang, avec le « sang qui fait venir à notre port ». Cher et honoré poisson de saison de pêche, reste vif et en bonne santé ! Multiplie-toi et viens vers moi en bancs serrés ! Ta descendance soit féconde de génération en génération... »

De retour au port, si l'on questionne les pêcheurs sur le produit de leur pêche, ceux-ci doivent être attentifs à leur réponse. Il vaut mieux être le plus discret possible « par mesure de pitié envers les malheureux pois-

6. *Parexocoetus brachypterus brachypterus*, Richardson, Exocoetidae.

sons volants » menacés de se voir « salis » par des morts errants. Si on n'a attrapé qu'un poisson, on répondra un. Si on en a attrapé deux ou trois, on dira deux ou trois. Mais par contre, si la pêche est plus abondante, on se contentera d'affirmer deux ou trois... Un rite de purification et de longévité est accompli à l'intention des premiers poissons pêchés. Descendus du bateau, ils sont « aspergés d'eau de mer » sur le port en disant, « j'ai pitié de vous malheureux poissons volants » de manière à les laver de la souillure qu'ils pourraient avoir contractée. On asperge de la même manière les nouveaux nés lors de la dation du nom afin d'assurer leur survie.

Les poissons volants seront ensuite célébrés dans la maison du barreur appelée pour la circonstance « maison de longue vie » (*panlagan a vahei*) où on leur « formera des souhaits de bonne santé et de longue vie ». Pour « manifester leur joie aux poissons volants et les honorer », les pêcheurs essaient de les divertir. Ils suspendent leurs heaumes d'argent et leurs plaques pectorales en or sur les perches de séchage des poissons à côté de « l'endroit où ils les ont découpés ». Ils espèrent de la sorte que les poissons volants seront « eux-mêmes transportés de joie et ne contracteront plus de souillure ». Une attention particulière est apportée à la confection et au sens des entailles de salage de la partie dorsale du poisson afin de prévenir tout risque de gonflements diffus et inversés du ventre de celui qui l'a découpé ou de celui de ses enfants. Si on n'a pêché qu'un seul poisson volant, il sera célébré pareillement. Partagé entre les dix hommes du groupe de pêche, il sera partagé à nouveau entre chaque membre et sa famille. Si celui-ci a une femme qui nourrit son bébé au sein, le poisson sera cuit dans une grande quantité d'eau afin d'obtenir un maximum de bouillon réputé favoriser la lactation. Les enfants devront se réjouir de quelques miettes en disant : « Merci mon père de m'avoir régalez. »

Au moment de manger sa part de poisson, le père prononcera les paroles suivantes :

« Cher poisson volant que je mange pour la première fois, garde notre famille rassemblée ! Reste en bonne santé et que ta souillure prenne de la distance ! Qu'elle s'éloigne de mes enfants ! Fais du bien à leur ventre, cher poisson volant ! Qu'ils ne souffrent plus de maladies dans l'avenir ! Qu'ils restent en bonne santé et jouissent d'une longue vie ! »

Pour maintenir la pureté, la société est affectée par un ensemble d'interdits en relation avec le sexe et la nourriture. Pendant les deux premières lunaisons de pêche, la nourriture des hommes est différente de celle des femmes et des enfants qui mangent à part (taros et patates douces). La femme prépare pour son conjoint les plus gros tubercules, ceux qui ont le

plus de saveur qu'il emporte dans son filet à bandoulière tandis qu'elle garde pour elle et ses enfants les plus petits. Ceci dans l'espoir qu'au retour de la pêche il leur donne à son tour les plus gros de ses poissons. D'après des informations recueillies auprès des femmes il y a une dizaine d'années, il semble que les enfants pleurent plus souvent à cette période de l'année car ils ont faim : il n'y a ni crabes, ni fruits et encore très peu de poissons. Aujourd'hui, les marchandises importées de Taiwan suppléent au manque de nourriture des temps passés.

Autrefois lors du premier repas, l'utilisation d'un langage approprié avait son importance. Les enfants, en particulier, ne devaient pas parler trop fort et prononcer les mots que leur mère leur avait enseignés de peur de se voir punis. En maîtrisant leurs paroles, les enfants avaient ainsi la faculté de tendre des pièges aux « morts errants », considérés comme des « polluants », et de les « tromper sur leur nourriture ». Ainsi au lieu du terme « bouillon (de poisson) » (*asui*), par exemple, ils disaient seulement *pinu*, « boi » (de *pinuwen* signifiant « l'action de boire »). Pour l'aliment principal, le « taro » (*suli*) ou « le manger » en yami (*kanen*), ils y faisaient allusion par le terme de *veke* qui signifie « morceau ». « Je voudrais des morceaux » demandait l'enfant à sa mère pour « réclamer des taros ».

PROTÉGER LA SANTÉ DE SES ENFANTS : MYTHES D'ORIGINE DES POISSONS VOLANTS

Dans plusieurs variantes du mythe d'origine des poissons volants répertoriées entre 1972 et 1977, « vol noir » considéré comme « le chef des poissons volants » et « le petit-fils-du-Haut » apprend à un aïeul de Dipaptuk et l'un des premiers habitants de Botel Tobago quelles techniques de pêche utiliser, quel type de bateau construire, quels rites accomplir, comment préparer et cuisiner les différentes espèces d'exocets, etc., pour que ses petits-enfants, frappés de fréquentes éruptions ou de gonflements persistants, ne tombent plus malades.

Voici des extraits tirés des récits de L'Arrière-grand-père du lignage de-bordure (Siapen-Kutan Du-seili) de Diraralei (1974), de Grand-père-de-Maneneiwan (Siapen-Maneneiwan) de Dimurud (1972), de Père-de-Javekawu (Siaman-Javekawu) de Jayu (1974) et de Grand-père-de-Celui-qui-crie-haut-et-fort (Siapen-Jabag) de Diraralei (1977) :

« Cela s'est passé il y a fort longtemps, je ne peux dire quand et ce fut de grande importance car nos ancêtres nous ont transmis leurs récits de génération en génération. À cette époque, lorsque nos enfants mangeaient du poisson volant, ils attrapaient des maladies de peau contagieuses (*manuka*) ou souffraient de gonflements dont ne nous connaissions pas la raison... »

« Une nuit, deux jeunes garçons, deux frères, étaient sortis pour collecter des “crabes”, *cingcinga*, au bord de la mer, lorsqu'ils virent une multitude de poissons voler près du rivage de Dimaramei, des poissons argentés comme ils n'en avaient jamais vus. Un poisson de très grande taille vola jusqu'à eux. Il appuya sa nageoire à un énorme récif et leur adressa la parole. À ces enfants qui avaient perdu leur père, le poisson volant demanda à voir le grand-père, un ancien du Mont-des-fougères de Dipaptuk 7. “Notre grand-père est trop vieux, disent les enfants, jamais il ne pourra venir jusqu'ici.” Le poisson volant revient à nouveau la nuit suivante et insiste pour voir le grand-père : “Peu importe qu'il ait du mal à marcher, j'ai des paroles importantes à lui dire.” Le grand-père, qui a la charge de ses petits-enfants, se rend bien compte que leur nourriture est insuffisante et qu'ils attrapent des maladies éruptives lorsqu'ils mangent du poisson volant en particulier lorsqu'il est cuit dans la même marmite que des “crabes”, *cingcinga* ou *cinea*... »

« ... Le lendemain, le grand-père se rend à Dimaramei : “C'est étrange, dit-il, qu'il ne soit pas encore là !” Il voit soudain une énorme nageoire dorsale fendre les flots. Le poisson s'approche du vieillard et prend appui sur le récif : “C'est bien toi le plus ancien du village – Oui, c'est moi – Je vais me présenter : Je suis le plus grand et le plus fort de tous les poissons volants, mon nom est *Vol noir (mavaeng a sumalap)* ou *Ailes noires (mavaeng su panid)*, Le-petit-fils Du-haut (*Si-apu Du-tu*). Lorsque vous mangez du poisson volant et que vos enfants tombent malades, c'est parce que vous ne le cuisez pas comme il faut. Voilà, dit-il, je suis venu te présenter les diverses espèces de poissons volants et tout d'abord *susuwwuwen*, la “prise-à-la-torche-enflammée” 8. »

Le poisson volant portant le nom de « la prise-à-la-torche-enflammée » vient alors se placer entre eux et prend la parole : « Mon nom est “la-prise-à-la-torche-enflammée” et le premier poisson volant que vous attraperez. Pour cela, construisez de grandes pirogues, portant dix rameurs, gravées sur les bordés et attrapez-nous à l'épuisette. Placez la torche à l'arrière de votre bateau et enflamez-la. Plus haute sera votre proue, mieux nous volerons attirés de tous les côtés par l'éclat du feu... »

« Il faudra faire vos préparatifs plusieurs mois à l'avance, commencer à couper l'herbe à paillotes et à en faire des gerbes dès la “septième lunaison” (décembre) de façon à prendre le large en temps voulu. Avant d'aller pêcher, vous accomplirez le rituel appelé “faire venir au port” (*meivanuwa*). Avant de sortir les pirogues de leur abri, il faut que tout soit prêt et en bon état, les épousettes, les avirons, les tolets, les écopes, etc. Les enfants peuvent venir

7. Montagne d'où seraient originaires les habitants de Dimurud considérés comme « les hommes des origines » de Botel Tobago.

8. *Parexocoetus brachypterus brachypterus*, Richardson, Exocoetidae.

aider à couper l'herbe à paillotes. Notre "rituel d'appel" aura lieu à l'aube lors de la pleine lune de la "dixième lunaison" (mars). Les hommes se rassembleront tous sur le port pour nous invoquer, nous les poissons volants et nous souhaiter une longue vie. Les anciens en profiteront pour transmettre des règles de pêche aux plus jeunes et leur donner des conseils. Tous se dirigeront ensuite vers le bord de la mer pour nous appeler d'une même voix jusqu'à leur lieu de pêche. Les hommes tremperont l'index de la main droite dans du sang de coq et iront le laver dans la mer pour nous "faire venir". Si l'un d'eux a un petit garçon en âge de marcher, il mettra du sang de coq sur un "galet noir et vivant" et le fera toucher à son enfant. Après vous être lavés les mains, vous pourrez aller prendre votre repas avec vos femmes qui devront vous attendre au village. Le soir même, vous pourrez embarquer. Si la chance est bonne, vous attraperez entre un et trois poissons, si elle ne l'est pas, vous n'attraperez rien. Le premier jour de pêche, vous ne sortirez qu'une grande pirogue mais les jours suivants, vous pourrez les sortir toutes. Alors, vous nous pêcherez à l'aide de torches enflammées, nous les exocets appelés "les prises-à-la-torche". Choisissez un endroit tranquille, approchez en silence et enflamez vos torches, nous tournoierons dans la lumière et entrerons dans vos épuisettes. Une dizaine de torches brûlées, vous pourrez rentrer au port. Ne pêchez pas les nuits de pleine lune, restez sur le terre-plein de l'un de vos anciens à parler et à chanter. Lors de la première lunaison de pêche, les hommes ne dormiront pas avec leurs femmes. De retour de pêche, ils passeront le reste de la nuit chez leur barreur. Les exocets de la première lunaison seront consommés avec le groupe de pêche, ceux des lunaisons suivantes seront partagés également entre chaque membre... »

« ... En ce qui concerne la façon de nous préparer et de nous cuire, vous devez nous manger bouillis dans une marmite spéciale qui n'est pas "celle réservée au poisson" (*nanetmanan*) habituellement mais "celle réservée à la viande" (*vivinyayan*). Si tu veux que tes petits-enfants échappent à la souillure des poissons volants, qu'ils ne contractent pas de "maladies de peau" (*manuka*), il ne faut surtout pas nous cuire ensemble avec les "crabes" (*cinea* ou *cingcinga*), ni nous cuire dans la marmite que ne nous est pas destinée. Et sur ces mots, « la-prise-à-la-torche » s'enfonce dans la mer.

Ensuite, c'est au tour d'"ailes-noires" ou de "nageoires-noires" (*mavaeng su panid*)⁹ de sortir sa tête de l'eau et d'interpeller le grand-père : "Tu vois, dit le chef de tous les poissons volants, cet exocet est de mon espèce. Il a de longues nageoires pectorales noires et c'est le plus célèbre, le plus fort et le meilleur de tous les poissons volants. Il vit en bancs comme les "prises-à-la-torche" aux ailes blanches mais il est plus rare. On l'attrape à l'épuisette à la "dixième lunaison" (mars) et à la traîne, lors de la "lunaison de pêche de jour

9. *Cypselurus cyanopterus*, Cuvier et Valenciennes, Exocoetidae.

à la traîne” (mai), à l'aide d'un hameçon appâté au “crabe” (*kalam*). Si vous ne voulez pas que vos enfants attrapent de maladies de peau éruptives, dit ce poisson volant, ne nous faites pas bouillir ensemble avec des patates ou des taros. Ne nous grillez pas non plus sur le feu car nous leur donnerions des démangeaisons. Faites-nous bouillir seuls dans “la marmite à viande”. Et sur ces mots, ailes-noires s'enfoncent dans la mer. »

« Vient ensuite le poisson volant nommé “celui du mois de pêche à la traîne” (*papatawen*)¹⁰ qui se place entre le grand-père, ses petits-fils et Vol-noir et prend la parole : “Nous, les exocets aux nageoires pectorales violettes, sommes parmi les plus nombreux des poissons volants”. À “la lunaison de pêche de jour à la traîne”, *papataw* (mai), on nous trouve à perte de vue jusqu'à l'îlot de Diteiwan. Les hameçons simples ne nous conviennent pas et nous n'y mordons pas car ils nous donnent les yeux rouges. Montez plutôt l'hameçon des Ivatan, *ayus*¹¹ ! Pour nous pêcher, vous construirez de petites pirogues et sortirez en mer à “la lunaison de pêche à la traîne” (mai). Amorcez vos lignes à la crevette et nous viendrons mordre à l'appât. Cuisez-nous également dans la “marmite utilisée pour la viande.” »

Le poisson volant *salilyan* vient ensuite : « Moi aussi, dit-il, j'ai des nageoires violettes mais parsemées de petites tâches noires. Vous nous ferez sécher au soleil et pour nous manger, vous pouvez nous faire bouillir à l'eau ensemble avec des patates et des taros. Vous pouvez aussi nous faire griller au choix. »

Le petit exocet *sanisi* qui le suit est peu commenté : « Je suis le plus petit de tous les poissons volants et je n'ai pas grand-chose à dire. » Sur ces mots, il plonge à la mer.

Le poisson volant *kalalaw*¹² vient ensuite et c'est son tour de parler : « Nous sommes très nombreux parmi les exocets et notre rôle est “de rendre heureux les enfants” (*ipamamarei su kanakan*) : Ils éprouvent beaucoup de plaisir à nous voir et à s'amuser avec nous. Mais attention en ce qui concerne notre cuisson. On peut nous griller mais très longtemps après nous avoir pêchés. Si certains n'aiment pas tellement nous manger, sachez que nous vous sommes indispensables dans les rites de longévité et de fécondité. Vous nous pêchez avec “ceux de la lunaison de pêche à la traîne” à une époque où les poissons volants sont le plus nombreux... »

10. *Cypselurus sustoni*, Whitley et Colefax, Exocoetidae.

11. Hameçon à pointe incurvée vers l'extérieur et tige de bois de santal crantée (*nara*) sur la section de laquelle est montée la ligne. D'après la tradition, des ancêtres yami de Diraralei l'auraient reçu en échange de tubercules des Ivatan des îles Batan (Philippines).

12. *Cypselurus poecilopterus*, Cuvier et Valenciennes, Exocoetidae.

« À la suite de cet événement, les ancêtres de Dimurud, les hommes de Dipaptuk et de Dimwasik ont construit de grandes et de petites pirogues. De tous les villages, les gens sont venus pour étudier les différentes pratiques relatives aux poissons volants. C'est ainsi que l'aïeul de Dipaptuk a su comment échapper à la souillure des poissons volants et empêcher que ses petits-enfants ne tombent malades. »

Dans la pêche des poissons volants en effet, chaque technique, chaque ustensile, chaque rite, chaque geste varient selon les différentes espèces de poissons volants qui se suivent. Pour les personnes âgées surtout, l'observation de ces pratiques et la soumission aux différents interdits imposés aux pêcheurs sont encore conçus comme un moyen efficace de lutter contre la souillure à l'origine de la déficience de l'énergie vitale des malades et des maladies épidémiques. Aujourd'hui, les formes de pêche ont évolué et des sacrifices ont permis de lever certains interdits comme celui de prolonger de plusieurs mois la période prévue pour la consommation du poisson volant séché. La pêche à la senne en petite pirogue est toujours très importante et les jeunes y prennent une part active. S'il y a eu un problème pendant la pêche, il leur arrive parfois encore de sacrifier un poulet et d'en enduire de sang des poissons volants, marqués par l'impureté, afin de renforcer l'énergie vitale de leurs enfants.

LE POISSON BON À MANGER

Scolarisés à l'école chinoise et ayant travaillé à Taiwan pour beaucoup d'entre eux, les jeunes n'observent plus les interdits concernant la consommation des poissons en dehors de leur village mais de retour chez eux, personne n'aurait l'idée de manger du poisson qui ne lui est pas destiné. Les Yami, en effet, classent leurs poissons en deux grandes catégories liées à la différence des genres. Les « vrais » d'une part ou « poissons des femmes » qui dans l'ensemble comprennent des animaux de petite taille, colorés et sans odeur et les « mauvais » poissons d'autre part ou « poissons des hommes » de plus grande taille, de couleur terne ou foncée et à forte odeur. Les femmes yami se nourrissent exclusivement de « poissons des femmes ». Les hommes yami, de leur côté, à l'exception du poisson volant, se cantonnent généralement à la catégorie des « poissons des hommes ». Les enfants mangent du poisson selon leur sexe soit dans le plat des hommes pour les garçons, soit dans celui des femmes pour les filles. Pendant la saison de pêche des poissons volants, les petits garçons ne mangent pas ensemble avec leur père. Les enfants sont affectés par les actions de leur père sur la nourriture. Ainsi, les hommes ne doivent pas

toucher les taros de la bassine commune avec leurs mains et se servir à l'aide d'une pointe en bambou de peur de « souiller » les tubercules.

Autrefois, le foyer qui était désigné en yami comme « la maison de la femme » et où les hommes n'allaient pas, était composé de quatre feux avec de gauche à droite, l'emplacement pour le « poisson des femmes », celui des hommes, et celui de la cuisson des tubercules. L'extrême droite était réservée à la marmite pour la viande consommée lors des fêtes. C'était là qu'était cuit le poisson volant, un poisson considéré comme hors du commun et nécessitant d'être aspergé et invoqué tout le long de sa cuisson pour lui être favorable et par là même le purifier.

Parmi les poissons volants dont j'ai répertorié plus d'une dizaine d'espèces, certaines espèces ne conviennent pas aux enfants tel qu'un « exocet à bec » appelé « le bouc des poissons volants » (*avuwag nu alibangbang*)¹³ puant et légèrement toxique consommé par les vieillards. Des petits exocets également sont bannis de l'alimentation des enfants tels que des « poissons volants aux nageoires rouges » appelés *lukluk*, *yikyik* ou *kala-law*. Un risque d'analogie morphologique est invoqué dans les interdits imposés à l'enfant. S'il consomme ce minuscule poisson, on redoute qu'il ne grandisse pas. Par contre, on n'empêche pas qu'il joue avec : séché et suspendu à une corde au bout d'un bâton, c'était autrefois le jouet préféré des petits enfants.

INTENSIFICATION DES RITES PROPHYLACTIQUES DESTINÉS À « CHASSER LA SOUILLURE »

Dans la deuxième partie de la saison de pêche (mai-juin) et jusqu'à la « lunaison d'or » (juin), « l'évitement de la souillure » s'intensifie avec l'arrivée de nombreuses migrations de poissons volants. À partir de « la lunaison de pêche de jour à la traîne » (*papataw*, mai), on pêche les exocets appelés « ceux-de-la-lunaison-de-pêche-à-la-traîne » (*papatawen*) puis les fameuses « ailes-noires » annonçant l'arrivée des dorades coryphènes et d'autres espèces d'exocets. C'est une période de pêche intense à raison de seize à dix-huit heures par jour qui fournit en deux mois plus de 70 % des prises totales de la saison. Lorsque les femmes entendent résonner au loin « les chants de retour rapide de la pêche » de leurs hommes, elles se réjouissent à l'avance de l'abondance de la pêche mais redoutent aussi les dangers de la maladie.

Autrefois, lors de l'ouverture de la « pêche de jour à la traîne » à Diralei, le responsable des rites d'ouverture choisissait « la nouvelle lune »

13. *Oxyporhamphus micropterus micropterus*, Cuvier et Valenciennes, Oxyporhamphidae.

(*samurang*) pour « chasser la souillure de son bétail » (*meilipes su vinyei*) espérant ainsi voir « revenir de loin sains et saufs » (*sumamurang*) les pêcheurs de son village. D'autres, comme le défunt Grand-père-Cassé (*Siminapen-Vaci*), un ancêtre de Grand-père-de-Celle-dont-les-champs-servent-de-dépotoir (Siapen-Pamunan), choisissaient plutôt le jour lunaire appelé *mavavei* signifiant « maudire » en yami pour « maudire les bancs de poissons volants et les troupeaux de chèvres » à la fois. À cette période de l'année, il « estimait nécessaire de montrer sa colère aux poissons volants et au bétail » à la fois. Grand-père-de-Celui-qui-crie-haut-et-fort (Siapen-Jabag), un responsable de l'ouverture de la pêche, jusque dans les années 1980, aurait bien voulu lui aussi se « battre contre leur souillure et la pourchasser à la lance » comme on le fait avec des morts récents qui risquent de vous rendre malade et de vous faire mourir. Néanmoins, il pensait qu'il valait mieux être plus discret afin de ne pas menacer « la chance de longue vie » ou « la destinée » (*amyan su allag*) de ses enfants. Voilà pourquoi le moment venu de « se défendre contre les impuretés des poissons de saison de pêche » (*paspasan su amung nu rayun tu meilaktat sira du manuka*), il utilisait non pas des armes mais une plante herbacée, l'éleusine *aptus*¹⁴, une « herbe de tarodièrre » qu'il agitait vigoureusement sur les poissons volants. Était conçu comme un moyen de prévention contre la « souillure » d'une part la morphologie de la graminée aux feuilles acérées comme des lances. Indiquée par les botanistes pour faire baisser la fièvre, l'action thérapeutique de l'éleusine est attribuée chez les Yami d'autre part à l'homophonie. *Aptus* étant la base de *maptus* et *minaptus* signifiant, « qui débarasse de la crasse ». Il invoquait les exocets de ces mots :

« Chers poissons volants, par l'éleusine-qui-décrasse, que votre souillure dégage à jamais ! Que votre santé soit bonne, chers poissons volants, comme celle de votre descendance ! Nos enfants puissent vous manger et rester en bonne santé ! Puissent-ils vivre très longtemps de génération en génération ! »

Pendant toute la « lunaison de pêche de jour à la traîne des poissons volants », les pêcheurs semblent se méfier des dangers qui les menacent. Une « clôture symbolique de roseaux fourchus » (*adepal du papataw*) séparait, dans le passé, la maison d'habitation du terre-plein ou séchaient les poissons volants en interdisant le passage de la même façon qu'il est fait lorsqu'il y a un défunt dans la famille et que la maison devient « la maison du mort » dont il faut se défendre comme de ceux des alentours. Jusqu'à il y a une dizaine d'années, la famille vivait recluse pendant toute

14. *Eleusine indica*, (L.) Gaertn., *Var. oligostachya*, Honda. Graminée.

la « lunaison de pêche de jour à la traîne ». Il ne fallait pas faire de bruit ni parler trop fort. Afin de se protéger, on ne rendait visite à personne et personne ne vous rendait visite. Les poissons écaillés sur le port, les pêcheurs rentraient immédiatement chez eux les mettre à sécher pour repartir aussitôt pêcher sans relâche...

LES AMULETTES DU PÈRE

Lorsque le pêcheur installe pour la première fois ses perches de séchage des poissons volants, il dresse des bambous aux extrémités fourchues et défensives sur leur terre-plein et sa femme l'invoque de ces mots :

« Tu es Celui-qui-a-abattu-l'arbre où seront suspendus les poissons volants. Que la souillure des poissons de saison de pêche s'éloigne au-delà des mers... Qu'elle s'éloigne de nos enfants. Nos enfants soient comme de vives hirondelles, dit-elle en agitant de l'éleusine-qui-décrasse sur son conjoint. Dégage au plus vite souillure des poissons volants et ne reviens plus jamais. Envole-toi très loin au-delà des mers ».

Avant de procéder aux rites prophylactiques relatifs à ses enfants, elle prend la précaution de passer au poignet de son conjoint un bracelet appelé *kalas* – ce qui signifie « bracelet-hameçon » – qui permet au pêcheur de « maintenir bien accrochée » sa force vitale et de pouvoir « participer à la pêche de jour à la traîne » (*meikalas a mangangangap su amung nu rayun*). Sans ce « bracelet-hameçon » qui protège ses enfants de « la souillure » des poissons volants, le père yami serait interdit de pêche. Désormais, l'épouse s'adressera à son mari par le nom de Celui-qui-porte-le-bracelet-hameçon ou de Celui-qui-pêche-le-poisson-volant-à-la-traîne. Elle « formulera des vœux de longévité à Celui-qui-pêche-les-poissons-de-saison-de-pêche-à-la-traîne et qui-porte-le-bracelet-hameçon » (*tuyutuyunen su mahakei a mataw a meirayun nu kalas* ou *ipanlallag su mahakei a mataw a meirayun nu kalas*) par ces mots :

« Je te passe ce bracelet afin que tu restes en bonne santé pendant toute la lunaison de pêche à la traîne des poissons volants et des dorades coryphènes. Ne te laisse pas charrier par des courants impétueux ! Les vagues soient calmes et ne t'entraînent pas outremer à la suite des bancs de « ceux-du-mois-de-pêche-à-la-traîne » ou des « ailes noires » ! Pêche ces espèces d'exocets et non toutes les autres ! Porte ce bracelet-hameçon afin que la lunaison de pêche à la traîne se passe bien pour toi et que les dorades coryphènes viennent mordre à ton hameçon ! Que la pièce de métal d'argent et la perle précieuse de couleur turquoise glissées à ton bracelet-hameçon, te protègent et protègent les tiens ! Qu'ils fassent que ta vie soit longue comme celle de nos enfants et de leur descendance ! Ses fils ne sont ni emmêlés ni cassés.

Qu'il en soit de même pour tes lignes de pêche ! La tête de la dorade-coryphène soit attachée correctement à sa queue ! La lunaison de pêche à la traîne te soit favorable ! Ta peau reste lisse et brillante ! N'attrape pas d'ampoules ni aux mains ni aux fesses ! Ne contracte pas de maladie ! La souillure des poissons de saison de pêche ne t'approche pas ! »

GESTES ET INVOCATIONS DE LA MÈRE POUR « DÉCRASSER SES ENFANTS »

À la lune morte de « la lunaison de pêche de jour à la traîne » (mai) ou à la nouvelle lune de « la lunaison d'or » (juin), à un moment où les Yami pensent que les « deux lunaisons se livrent bataille » (entre le 13 et le 15 mai en 1999 à Diraralei), la mère « s'attaque à la souillure de ses enfants ». *Meilipes su anak*, du nom du rituel, signifie « agiter vigoureusement la main sur son enfant pour chasser... ». À cet effet, elle utilise différents « accessoires à agiter de la main » servant de repoussoirs : l'éleusine-qui-décrasse, des feuilles de cocotier, de l'étope, des plumes de poulet, etc. Tout en adressant successivement à chacun de ses enfants des invocations destinées à « prolonger leur chance de vie » (*ipanlallag su kanakan*) et à éloigner d'eux la maladie :

« Tu es Celui-qui-attend-le-retour-du-pêcheur-à-la-traîne. Celui-qui-porte-le-bracelet-hameçon, Celui-qui-a-coupé-des-perches-de-séchage. Il va revenir manger en ta compagnie. Que la souillure du pêcheur-à-la-traîne ne t'approche pas ! L'éleusine-qui-décrasse te nettoie des impuretés ! Qu'elle retienne comme un piège à glu toute la souillure du pêcheur-à-la-traîne ! Qu'elle accroche la pollution de Celui-qui-porte-le-bracelet-hameçon ! Qu'elle te garde en bonne santé mon enfant et te donne une longue vie ! Mange du poisson volant, mon enfant, et vis de nombreuses années ! Reste à jamais comme une vive hirondelle ! »

Pendant toute la « lunaison de pêche de jour à la traîne », l'enfant est désigné par le nom de Celui-qui-attend (*Si-Manara*). Il « attend le retour de son père » à qui est attribué l'autre nom de Celui-qui-vient-à-sa-rencontre. Le rôle de la mère est d'organiser la rencontre afin qu'elle se passe au mieux. Elle aura lieu le jour choisi pour « la chasse de la souillure de ses enfants ». Après avoir joué sur la morphologie et sur l'homonymie de l'éleusine, évoquée précédemment, pour tendre un piège à la souillure, dans l'espoir qu'elle évite le corps de son enfant, elle fait s'envoler les graminées au vent de ses tarodières souhaitant que la « crasse » s'envole au loin avec elles. À titre prophylactique, elle utilisera également des feuilles de cocotier, de l'étope de calfatage et des plumes de poulet qu'elle agitera vivement en divers sens sur son enfant. Un lien de cause à effet est supposé entre les « accessoires à agiter » servant à « éviter la souillure » et leurs

réalisations. Aux feuilles de cocotier sont associées la beauté, la vigueur et la fécondité futures de l'enfant. En agitant ainsi des feuilles de cocotier de la main, la mère porte l'espoir que son enfant soit grand, qu'il ait un port majestueux, une épaisse chevelure et une nombreuse descendance à la manière des cocotiers caractérisés par leur grande taille, leur feuillage abondant, le nombre et la grosseur de leurs fruits. En ce qui concerne l'étope de calfatage et les plumes de poulet, l'élimination de la crasse est encore attribuée au charme de l'analogie. De par leur légèreté et leur facilité à s'envoler et à flotter sur les eaux, elles pourront « emporter très loin au-delà des mers toute la souillure des poissons volants ». Voici les « invocations adressées au « mois d'or » (juin) 1983 par Mère-de-Taryu (Sinan-Taryu, Diraralei) à la souillure des poissons volants d'une part et à sa fille d'autre part (*lipsan na du kanakan du pipilapila*). Elle s'aide dans ce travail de plumes de poulet :

- « – Toi la souillure des poissons de saison de pêche éloigne-toi d'ici !
- Tu es Celle-qui-attend-le-retour de Celui-qui porte-le-bracelet-hameçon. Tu manges à côté du Pêcheur-à-la-traîne-de-poissons-volants.
- Toi la souillure des poissons de saison de pêche, n'approche pas d'ici ! Evapore-toi comme la fumée qui s'élève et disparaît dans le lointain !
- Que ta vie soit longue et ton avenir infini comme s'écoulent les eaux limpides des torrents ! Reste à jamais dans la lumière du jour !
- Toi la souillure du-pêcheur-à-la-traîne, dégage de sa chevelure !
- Tu-as-rencontré Celui-qui-porte-le-bracelet-hameçon. Que tes cheveux restent vigoureux et ne tombent pas ! Qu'ils te protègent comme un solide bouclier !
- Telles les plumes de poulet, arrache-toi d'ici souillure de poisson volant ! Vole dans toutes les directions et consume-toi au loin !
- Que ta vie soit longue et ton avenir infini comme s'écoulent les eaux limpides des torrents !
- Comme les plumes de poulet, arrache-toi et vole dans toutes les directions !
- Reste à jamais dans la lumière du jour ! Comme l'abaka ¹⁵ de la forêt dense et serré, soit ta "fratrie d'intestins ¹⁶" en union étroite dans notre maison ! Reste toujours en bonne santé et demeure en vie très longtemps ! Si nous n'avons pas aspergé comme il convenait les poissons volants, ne contracte pas de maladie en les consommant ! Ne retombe pas dans l'oubli !
- Souillure des poissons de saison de pêche part au plus vite et envole-toi à jamais au-delà des mers ! »

15. *Avaka, Musa textilis*, Née, Musacée.

16. *Meiketeketete du cinayi*, « la fratrie d'intestins » se dit des frères et sœurs consanguins de mêmes père et mère.

Sur ces mots, Mère-de-Tararyu lance les plumes de poulet qui doivent s'envoler le plus loin possible pour emporter avec elles toute « la souillure de son enfant » et lui éviter ainsi les maladies.

GESTES ET INVOCATIONS DE LA MÈRE POUR « DÉCRASSER SES TAROS »

Les rites « d'expulsion de la souillure des taros » (*meilipes su ura*) ont lieu à la suite de ceux des enfants. Répondant au sentiment permanent d'insécurité des insulaires, ils ont pour but de prévenir la famine. Comme le taro, l'enfant yami est une plante que sa mère a cultivée et que son père a irriguée (Arnaud, 1994, p. 13). Il émerge peu à peu de l'élément liquide, dresse sa tête et croît. Selon la conception yami, l'enfant est comme un taro car ce qui lui donne la vie est liquide, le lait que le taro lui-même favorise chez la mère et fait jaillir de ses seins comme d'une source. Pour matérialiser l'analogie enfant/taro, l'accoucheuse, dès le quatrième mois de gestation, accepte une jatte remplie de taros de la femme enceinte en échange de la mise au monde de l'enfant.

Quelques jours après la naissance de l'enfant, le lendemain de la dation du nom (Arnaud, 1994, p. 25), le jeune père, après avoir accompli un rite de « protection de l'enfant contre la maladie » à l'aide d'une plaque d'or placée dans la main droite du bébé lui conférant son odeur, son éclat et son inaltérabilité, doit récolter cinq gros taros¹⁷ auxquels il coupe les feuilles et laisse la tige, partie vivante et reproductrice. Un premier repas de taros sera partagé entre les époux. En échange de la vie de l'enfant qui a été facilitée par l'accoucheuse, cette dernière recevra à nouveau des taros. Un porc ou une chèvre s'il s'agit d'un garçon, un poulet si c'est une fille, qui représentent pour les parents « les restes de taros de leur enfant ».

L'enfant et le taro, dont le cycle vital se correspondent, ont « une destinée ou une chance de longue vie » incertaines. Fragiles et exposés aux maladies, ils nécessitent des soins constants pour arriver à maturité deux ans plus tard. Le jour lunaire choisi pour « l'expulsion de la souillure » par les anciens qui tiennent à « participer au bon ordre des choses » est le plus souvent « le vingt-huitième jour lunaire du mois-de-pêche-à-la-traîne » (*manema savunut du papataw*) signifiant « en bon ordre » afin qu'enfants et taros « croissent à leur place et en bon ordre ». « Le cinquième jour lunaire du mois d'or » (*mavahawat du pipilapila*) suivant, par contre, est à éviter du fait de sa signification en yami de « en désordre » pouvant constituer une menace à leur bon développement.

17. Les hommes ne ramassent les taros qu'à des occasions festives.

L'homme se charge de la construction des tarodières et des canaux d'irrigation tandis que la femme s'occupe quotidiennement de leur culture : plantation, entretien et collecte. Lors de « l'expulsion de la souillure des taros » (*lipsan u ura*), l'homme s'emploie à la préparation des matériaux qu'il récolte en forêt : Abaca¹⁸, feuilles « d'arbre à pain » (*cipuwu*¹⁹) et perche de bambou fourchue qu'il plante dans la terre au centre de la tarodière. Comme le décrit A. Iteanu (1983, p. 31-39) à propos d'un « rituel d'enfant suspendu au bout d'un bâton » chez les Orokaiwa de Nouvelle Guinée, « l'enfant ressemble alors pleinement à une pousse de taro plantée en terre qui va s'épanouir du fait de cette localisation ». « L'expulsion de la souillure des taros » (*lipsan u ura*) chez les Yami est fondée sur un rituel de prise de possession du sol. En plantant au centre de ses tarodières une perche de bambou fourchue²⁰, le père cherche à faire fuir les « morts errants » (*anitu*) et à reprendre son bien. Il s'engage à poursuivre les travaux de défrichage, de terrassement et d'irrigation, à rester sur place et à agrandir la surface de ses terres de façon à les transmettre à égalité à ses fils qui resteront sur place et y « mettront bon ordre » de génération en génération.

Une fois le bambou planté dans la tarodière, la mère, à son tour, fait des invocations pour la prospérité de leurs taros. Aux tubercules qui lui demandent tant de labeur, elle offre ses services renouvelés, ceux de ses filles et de leur descendance en gage de fertilité pour elles et pour leurs champs. Les bonnes récoltes de tubercules de grande taille permettront non seulement de se nourrir, de faire vivre les enfants mais aussi de briller, de surpasser les autres lignages par des amoncellements spectaculaires de taros et de larges distributions lors des fêtes collectives à caractère compétitif. En bordure de champ, elle repique une plante symbolique appelée *ayun*, du yami « qui croît », et des feuilles d'*Alocasia*²¹, un « taro sec de la forêt » à larges feuilles pouvant atteindre jusqu'à soixante centimètres de haut. Vêtue de ses plus beaux atours, portant son panier de récolte et son bâton à fouir cérémoniel, elle se place devant la perche de bambou fourchu, qui sert de « repoussoir à la souillure », et au bout de laquelle sont suspendues des plantes de bon augure, telles l'Abaca et les feuilles de « l'arbre à pain » (*cipuwu*). Le bâton à fouir, sorti uniquement les jours de fête, a plus un caractère compétitif que pratique. Donné en paiement à la fiancée par le futur mari, il permet de rivaliser avec les autres femmes lors

18. *Avaka* : *Musa textilis*, Née. Abaca ou chanvre de manille utilisé autrefois comme plante textile (cordages, etc.).

19. *Cipuwu* : *Artocarpis lanceolata*, Trec. Moracée.

20. Du fait de la christianisation, elle est maintenant le plus souvent en forme de croix.

21. *Rawun du kahasan*, *Alocasia macrorrhiza*, (L.) Schott, Aracée.

des cérémonies. C'est à qui aura le plus haut, le mieux gravé, etc. Il lui permet aussi de s'adresser directement à ses tubercules comme elle l'avait fait précédemment à ses enfants :

« C'est pour vous, mes chers taros, que je plante de l'Alocasia. Poussez comme lui aussi bien et aussi haut ! Soyez comme lui aussi touffus et florissants ! Aussi serrés que se présentent les régimes de bananes ! Pussions-nous vous collecter, les jours de grandes fêtes collectives de fin de construction, pour en recouvrir et en ensevelir nos bateaux ou nos maisons ! Pussions-nous vous ramasser et vous distribuer à profusion ! Que nos tarodières s'étalent de génération en génération et gagnent en superficie ! Nos récoltes de taros soient plus abondantes chaque année ! Que nous et nos enfants n'en soyons jamais rassasiés ! Que notre descendance mange à satiété de génération en génération !

Toi la souillure de nos taros dégage au plus vite !

Chers taros, n'allez pas soudain rapetisser ni diminuer en nombre ! Votre taille atteigne celle du manguier ou du bananier ! Votre hauteur atteigne celle de l'Alocasia ! Comme lui, ne courbez pas et ne tombez pas par grand vent ! Que l'extrémité souterraine de nos taros enfle tels les régimes de bananes entassées à touche touche ! Pussions-nous vous collecter tous les jours de notre vie et que notre descendance puisse en faire de même à jamais ! Grâce à vous, pussions-nous organiser de grandes fêtes pour célébrer nos travaux ²² ! Poussez en abondance et que vos feuilles s'amenuisent nous donnant ainsi de gros tubercules ! Multipliez-vous nos taros, vous les taros de nos tarodières ! »

GESTES ET INVOCATIONS DU PÈRE POUR « EXPULSER LA SOUILLURE À JAMAIS »

Dans la soirée, le père est angoissé à l'idée de retrouver ses enfants après de si longs mois de pêche. Pour ne pas risquer de leur faire du mal, il prononce les paroles suivantes :

« Votre corps se porte bien, que nous pussions toujours manger ensemble ! Ne reste pas collée à nous souillure des poissons volants ! Ne reste pas collée à notre maison !

Que nos enfants soient comme une nichée de vives hirondelles ! Leur vie soit longue et féconde de génération en génération ! »

22. Tels des lancements de grandes pirogues ou des fêtes de fin de construction de maisons qui doivent disparaître sous les amoncellements de taros avant d'en faire la distribution à toute l'assistance.

Le père fait des gestes répétés « pour expulser la souillure de la main » puis laisse éclater sa colère et profère des formules de malédiction contre les poissons volants. Le moment est venu « d'expédier définitivement leur souillure au loin ». Se saisissant d'une demi-noix de coco évidée, il la remplit d'eau douce et la lance à la mer. Selon le système de pensée yami, la « souillure doit rester ainsi collée » au fond de la noix de coco, désignée comme « celle qui emporte à vive allure », et voguer très loin sur les flots jusqu'à disparaître à jamais. Le père yami a alors la possibilité de retrouver sa famille.

CONCLUSION

Les enfants, en particulier les garçons, destinés à être intégrés au groupe de pêche de leur père, sont impliqués dans certains rituels tel que celui de « l'appel des poissons volants vers le port » qui a lieu, chaque année, à l'ouverture de la pêche. La présence de l'aîné des petits-enfants est nécessaire auprès de son grand-père paternel lors de la veillée consacrée aux chants des anciens du lignage appelés « chants de longue vie » en reconnaissance aux Hommes du Haut pour les migrations passées et à venir. Comme le poisson volant, l'enfant yami procède de l'au-delà et assume une fonction symbolique l'associant à la fertilité de la pêche et des générations à venir. À l'âge de marcher, le petit garçon descend sur le port où il reçoit « le galet donneur de longue vie » enduit de sang par son père. En file indienne, à la manière des hommes adultes qui les suivent, les jeunes enfants descendent sur le port à la suite des grandes pirogues des groupes de pêche des différents lignages. Ils restent auprès de leur père lors des invocations psalmodiées des bateaux et lors des sacrifices dont le sang est destiné à augmenter leur force vitale. Ainsi trouvent-ils l'énergie de saisir des « galets enduits de sang du port d'accostage » et « d'appeler en bord de mer, avec tous les autres hommes du village, les exocets à venir vers leurs rivages ».

Les anciens voient dans les épidémies de grippe espagnole (1923), de choléra (1984), de maladies infectieuses infantiles, une sanction des puissances surnaturelles. Malgré les campagnes de vaccination obligatoire des enfants menées par les services de santé chinois (2002), des rites prophylactiques traditionnels se perpétuent encore aujourd'hui, chez certaines familles, dans le but de protéger la santé des enfants. Leur existence peut être mise en péril par les actes de leur père qui agit sur les poissons volants considérés comme des envoyés des divinités. Grâce à l'observation de techniques de pêche, de modes de préparation et de cuisson adaptés aux différentes espèces d'exocets, à l'imposition de nombreux interdits, les

pêcheurs cherchent à ne pas provoquer de « souillure (de poisson volant) » à l'origine des maux épidémiques des enfants. Un langage approprié est réservé aux exocets qui ont certains pouvoirs de réponse. Pour enrayer le phénomène de « contagion », qui constitue une offense sur le plan religieux et entraîne des sanctions, les hommes sont astreints à tout un ensemble de restrictions en relation avec le sexe et la nourriture. Il leur faut « tromper les morts errants » considérés comme de rusés pêcheurs et des « polluants », et parfois se battre contre eux.

À l'arrivée des larges migrations de poissons volants (mai-juin), les rites prophylactiques, destinés « à chasser la souillure » s'amplifient. La pêche bat son plein et les hommes restent en contact permanent avec les exocets dont chacun redoute les dangers. Autrefois, la famille vivait recluse à l'abri « d'une clôture de roseaux fourchus » servant à protéger non seulement des autres pêcheurs « porteurs de souillure » mais aussi des « morts errants » susceptibles de rendre malade et de faire mourir. Les perches de séchage des poissons aux extrémités fourchues, plantées sur le terre-plein situé devant la maison d'habitation, assurent également cette même protection contre « les polluants ». Les hommes sont vulnérables aux esprits des morts et encore plus les enfants. À cette période de l'année, le père yami constitue une véritable menace pour ses enfants. On considère qu'il passe tout son temps parmi de grands vols d'exocets entourés eux-mêmes de hordes de « morts errants » attirés par cette pêche à caractère exceptionnel, et qu'il a toutes les chances « de se faire pincer ». Avant qu'il n'approche de ses enfants et ne leur donne à manger, il est nécessaire de « le dégrasser » de peur qu'ils ne contractent de maladie.

La mère protège ses enfants par ses actions et calme les éléments. Des moyens de prévention symboliques sont utilisés pour les défendre de « la souillure de poisson volant ». Elle « accroche » leur père à l'aide « d'un bracelet hameçon » afin de le maintenir en bonne santé et d'assurer l'avenir de ses enfants. Elle accomplit des rites destinés à allonger leur vie et à éloigner d'eux la maladie. Elle joue sur la morphologie et sur l'homonymie de plantes associées à la vigueur et à la fécondité pour tenter de faire « s'envoler au loin toute la crasse des poissons volants ». Lorsqu'elle invoque le bambou planté au centre de leur tarodièrre par son conjoint, les interdits seront levés.

C'est la fin de la saison de pêche des poissons volants. Les enfants sont devenus des pêcheurs et leurs parents ont obtenu des esprits qu'ils restent en vie.

BIBLIOGRAPHIE

- ARNAUD, V. 1993. « "L'enfant-esprit". La naissance chez les Yami de Botel Tobago », dans J. Koubi et J. Massard-Vincent (sous la direction de), *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*, Paris, L'Harmattan, coll. « Recherches asiatiques », p. 11-36.
- ARNAUD, V. 1999. « Longévité et ancêtres (Botel Tobago, Taiwan) », dans J. Massard-Vincent et S. Pauwels (sous la direction de), *D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est. Approches ethnologiques*, Paris, Karthala, p. 61-82.
- ARNAUD, V. 2000. « Calfatage d'or et éternité (Botel Tobago, Taiwan) », dans L. Bogani et J. Ivanoff (sous la direction de), *Traversées. Constructions navales, expressions symboliques Asie-Pacifique*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Techniques et culture ».
- BAGNIS, R. ; MAZELLIER, P. ; BENNETT, J. ; CHRISTIAN, E. 1972. *Poissons de Polynésie*, Les éditions du Pacifique, Paris, Albin Michel.
- CROS, M. 1990. *Anthropologie du sang en Afrique. Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes ».
- DEZSÓ, B. 1991. *The Songs of the Ancestors. A Comparative Study of Bashiic folklore*, Taipei, Taiwan Aborigine Monograph Series, SMC Publishing Inc.
- DONG, L. ; XI, M. ; THAAN, F. 1995. *Les maux épidémiques dans l'empire chinois*, Paris, L'Harmattan, coll. « Recherches asiatiques ».
- DOUGLAS, M. 2001. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte-Poche, coll. « Sciences humaines et sociales » (édition originale publiée en 1967).
- ITEANU, A. 1983. *La ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

*Les vieilles petites personnes autonomes.
Pratiques de la transe et des sacrifices
par les enfants minyanka bamana du Mali*

De nombreux soins et rites entourent l'enfance dès la conception. Les enfants Minyanka du sud-est du Mali bénéficient de ces attentions adultes et y participent mais ils jouissent également d'une grande autonomie. Ils ne sont pas confinés dans un état infantile et ils accèdent à des fonctions spécifiques selon leur âge et leur sexe. Dans les milieux de culture ou de religion bamana ils collaborent très jeunes aux activités rituelles des adultes et y détiennent même des rôles lors des funérailles et du culte aux ancêtres. De plus les garçonnets forment leurs propres associations culturelles (Jonckers, 1988, 1991) et dialoguent avec les puissances religieuses par le biais de la transe et des sacrifices ainsi que le font les adultes. Ces pratiques distinguent les bamana des musulmans et des chrétiens qui se livrent essentiellement à la prière, mode auquel les enfants viennent tardivement. Les bamana se démarquent également des autres religions par l'idée de contraindre les divinités à leur rendre la vie plus favorable ou à mieux servir leurs desseins. J'ai choisi de montrer un culte d'enfants bamana, le *Nya*, bien qu'aujourd'hui la majorité d'entre eux soient musulmans et une faible proportion chrétiens (Jonckers, 1998). L'abandon du *Nya* par ceux-ci indique qu'il s'agit bien d'un culte et non d'un jeu qui pourrait éventuellement se poursuivre indépendamment des options religieuses. Celles-ci peuvent varier d'une personne à l'autre mais les enfants suivent en principe les choix de leur père. Les adultes eux-mêmes s'écartent rarement du modèle paternel du vivant de celui-ci. Cependant, certains pères musulmans ou chrétiens permettent à leurs garçons d'entrer au *Nya* des enfants pour y vivre les valeurs bamana qui concilient le respect des aînés et l'autonomie des enfants, ces vieilles petites personnes.

Avant d'envisager les activités religieuses enfantines et la portée de leurs mises en images, voyons comment les adultes considèrent les enfants, l'idée qu'ils se font de leur origine ainsi que les rites et soins dont ils entourent la petite enfance.

D'OÙ VIENNENT LES ENFANTS ?

Personne n'ignore, bien entendu, les mécanismes biologiques de la fécondation mais on ne confère pas aux géniteurs le don de vie. C'est dieu qui alloue le destin de la naissance à la mort ; tous les enfants sont donc des enfants de dieu. Les musulmans comme les chrétiens s'en tiennent à l'origine divine des enfants mais pour les bamana les choses sont plus complexes. Cela dit, la culture bamana, pas plus qu'une autre, n'est une totalité figée mais elle imprègne les modes de pensée. On peut en adopter d'autres, s'inspirer de l'islam ou non, ou encore incorporer des informations diffusées par les médias ou les campagnes sanitaires. L'usage et l'énoncé des représentations sont contextuels (Rabain, 2000, p. 132). Le système bamana évoqué ici est rarement formulé dans son entièreté. Il résulte d'une construction fruit d'échanges avec les Minyanka et d'observations pendant une trentaine d'années. Les bamana admettent l'existence d'un dieu suprême, *Klè*, créateur de toute chose, et, pour tenter d'influencer leur destinée, ils se tournent vers plusieurs autres puissances religieuses, les *yapèrlè* dont *Nya*. Celles-ci, tenues pour responsables de la venue des enfants, sont dites *yirifo*, « maître de l'appel » (Colleyn, 1988, p. 161 ; Colleyn et Péché, 1985 (film), Jaspers 1987, Jonckers 1986, 1987, p. 88-89). Le plus souvent ce sont des *yapèrlè* mais cela peut-être aussi une puissance liée à la fondation du village (bois sacré, marigot, jarre, génies) (Jaspers, 1992, p. 175).

Le rôle des géniteurs dans les composantes de la personne se limite aux attributs matériels (sang, eau, chair, os) auxquels les puissances supra-humaines impulsent les principes vitaux : le souffle *muna* (le nez) d'origine céleste ou divine (*Klè* se traduit par dieu ou ciel), le double *ja*, d'origine aquatique et « l'âme » *mèlèghè*, élément spirituel d'un ancêtre masculin ou féminin. Les ancêtres ne reviennent pas nécessairement dans des enfants du même sexe qu'eux. Tous les défunts peuvent revivre sous forme d'enfants là où ils ont vécu. C'est ainsi que, comme chez les Mossi (Bonnet, 1988, p. 51-56 et 90-92), les femmes défuntées retournent de façon privilégiée dans la famille de leur mari, plus rarement dans leur patrilignage en tant que tante paternelle. Ces représentations se retrouvent dans de nombreuses cultures mais, chez les Minyanka, cela n'induit pas l'identité des enfants, celle-ci est déterminée par les puissances *yapèrlè*.

Les théories de la procréation minyanka rappellent celles des Mossi du Burkina Faso pour lesquels des esprits (*kinkirse*) puisent également dans le potentiel génésique lignager pour faire venir des enfants (Izard, 1985 ; Bonnet, 1988, p. 21-30). Mais elles se distinguent de celles des Bambara, leurs voisins immédiats. Alors que dès la naissance, les bébés bambara sont reconnus par leur chef de lignage et mis en rapport avec leurs ancêtres lignagers dont ils héritent des principes vitaux (Dieterlen, 1951, p. 177), les bébés minyanka sont, eux, d'abord présentés à la puissance supra humaine responsable de leur venue. De plus, cette puissance peut être celle qui contribua à la naissance de leur mère. En effet, les *yapèrlè* favorisent non seulement la fécondité des hommes qui l'honorent mais celle de leurs « sœurs ». Ce qui renforce symboliquement l'importance de la lignée utérine et donne au système de parenté une relative bilinéarité (Jonckers, 1990). De plus, les hommes sont lucides et considèrent qu'ils ne sont jamais certains d'être les géniteurs de leurs enfants, contrairement aux femmes. Ils disent que le sang qui coule dans leurs veines est le même que celui de leur mère. C'est pourquoi les bamana confèrent aux neveux utérins un rôle privilégié dans le culte aux ancêtres patrilineagers. Il est remarquable que malgré la filiation patrilineaire le père bamana ne transmette pas le sang lignager, ainsi qu'on l'observe chez les Samo (Héritier, 1994, p. 216-220) où l'enfant, bien qu'il reçoive en dotation le sang de sa mère, à l'origine de son corps, a dans les veines, le sang lignager de son père qui lui insuffle la vie (Héritier, 1994, p. 279-282).

Ni le père ni la mère bamana ne sont à l'avant-scène des théories de la procréation qui s'inscrivent dans l'univers religieux. Cependant les hommes âgés peuvent évoquer les représentations d'aspects plus matériels de la conception. Ainsi ils attribuent à l'énergie rythmée du coït la transformation du sang utérin en un fœtus que le père continuera à nourrir de son sperme. Ils n'hésitent pas à dire à ce propos que « le sexe du père est un sein pour le fœtus » (Jonckers, 2001). Cette formule renvoie au rôle du lait maternel qui succédera au sperme dès la naissance. Les parents musulmans n'adhèrent pas aux conceptions de la personne en rapports avec les puissances bamana qui relèvent, pour eux, de l'associationnisme. Par contre, ils retiennent la présence des deux semences masculine et féminine dans la composition foetale. Ils partagent également l'idée qu'au cours de la vie intra-utérine, le sperme du père nourrit le fœtus et ils cessent, comme les bamana, les rapports sexuels après la naissance, le lait maternel prenant le relais du sperme dans la croissance de l'enfant. Ces représentations ne sont pas dues à une influence bamana, elles sont musulmanes et très anciennes ainsi que le met en évidence Mohammed Hocine Benkheira dans les textes de lois islamiques (2004, p. 41-53).

Rappelons que la présence musulmane est millénaire au Mali. Les théories anciennes des articulations du sperme et du lait ont particulièrement été analysées par Françoise Héritier (1985, 2000).

La naissance ne donne pas lieu à de grands rituels. La « plus vieille mère » (*nu lègè*), la plus âgée des épouses du grand-père ou d'un oncle paternel de l'enfant, enterre le placenta, les restes du cordon ombilical, en partie conservé par le père, et les premiers cheveux du bébé dans l'ancien emplacement de la première habitation de la famille, lieu consacré aux ancêtres lignagers (Jespers, 1987). La dation du prénom est, elle, marquée par une cérémonie importante qui se déroule deux semaines à vingt jours après la naissance (voir le film de J.-P. Colleyn et J.-J. Péché, 1985).

Hommes et femmes désirent un maximum d'enfants ce qui implique pour les femmes que grossesses et allaitement se poursuivent sans interruption de la puberté à la ménopause. Ce rythme est habituel à d'autres sociétés, notamment, aux Mossi (Bonnet, 1988, p. 37-40) et aux Samo (Héritier, 1994, p. 282) du Burkina Faso. Cependant, les naissances trop rapprochées ne sont pas souhaitées car elles mettent en danger la vie du bébé encore au sein. Pour préserver la santé des enfants et non pour limiter les naissances on respecte l'abstinence sexuelle. Autrefois elle était de mise, chez les musulmans (Benkheira, 2003) comme les bamana durant deux ans, correspondant à la durée de l'allaitement. L'enfant était sevré lorsqu'il était capable d'appeler son père et de le rejoindre. À noter que ce sont ces premiers pas que les hommes retiennent comme étape fondamentale de la croissance infantile. Les bamana les marquent d'un sacrifice (Jespers, 1992, p. 176-77). Les femmes attachent, elles, de l'importance au moment où le bébé reste assis tout seul. Les hommes connaissent bien les étapes de la croissance des bébés. Ils sont attentifs à ce qu'ils s'assoient vers cinq mois, courent à quatre pattes vers six mois, marchent à un an et parlent vers 2 ans. Si l'enfant n'évolue pas normalement ou s'il tombe malade le père est le premier à consulter des hommes spécialisés dans ces questions mais aussi des devins, guérisseurs et médecins, s'il en a les moyens. C'est le père qui conserve le cordon ombilical de son enfant. Il l'utilise contre les maux de ventre pour lesquels on fait boire au bébé de l'eau dans laquelle a trempé le cordon. Cette pratique thérapeutique a été observée dans plusieurs sociétés, pour soulager différentes maladies (Zahan, 1960, p. 330). Les hommes savent calmer les pleurs et donner à manger aux bébés même avant le sevrage.

Aujourd'hui les bamana reprennent les rapports dès le troisième mois pour un garçon et le quatrième pour une fille, tandis que les musulmans après quarante jours. Les chrétiens n'évoquent pas l'abstinence. Il existe des remèdes pour éviter la grossesse et des femmes avortent clandestine-

ment pour sauver le bébé au sein. Cela a toujours existé mais cela est plus fréquent aujourd'hui car on respecte moins l'abstinence pendant l'allaitement. Les matrones n'aident pas à avorter, aucune femme n'oserait leur demander une telle chose. La plupart des cultes interdisent l'avortement et punissent cet acte de mort. Ni les femmes ni les hommes ne souhaitent aborder cette question qui inspire l'horreur, toutes confessions confondues, et est pénalisée par la loi.

PORTÉE SUR LA SANTÉ DE L'ATTRIBUTION DU NOM

Le patronyme signale l'appartenance de l'enfant au patrilignage de son père tandis que le prénom matérialise, en principe, l'appartenance religieuse. Mais la plupart des enfants, à l'exception des chrétiens, portent des prénoms musulmans, la culture musulmane étant très présente notamment dans l'administration depuis l'époque coloniale. Le prénom n'interfère pas dans la santé des chrétiens ou des musulmans. Il n'en va pas de même pour les enfants bamana qui ont en plus du nom musulman, d'usage à l'état civil, un nom personnel révélant la puissance responsable de leur venue au monde et donc leur filiation supra humaine. Si un enfant est né sous les mêmes auspices qu'un de ses grands-parents décédés, il porte le même prénom que lui mais on le tait car il risque d'en mourir. Dans ce cas, on dit qu'il repart. Les parents l'appellent « nom de mon père » (*Ntomègè, Fatogoma*, en bambara) ou « nom de ma mère » (*Numègè, Nutogoma*). Dans la même logique, pour qu'il ne reparte pas, on ne dit jamais à un enfant qu'il ressemble à un défunt proche, alors qu'on l'observe. Ces enfants sont souvent gâtés.

Lorsqu'un bébé tombe malade peu après la naissance, on attribue ce fait à une erreur d'identification ou à la concurrence entre plusieurs puissances qui se disputeraient l'appel de l'enfant (Colleyn, 1988, p. 161). Il revient au père du petit malade de consulter rapidement les devins pour vérifier quelle est l'entité responsable de la naissance de cet enfant qui risque de mourir si on ne l'identifie pas correctement (Jonckers, 1991, p. 123). C'est une opération importante car toute erreur de détermination peut être fatale au bébé. Plusieurs africanistes relatent ce point de vue. On attribue également à la revendication par plusieurs puissances d'un premier-né le fait qu'une femme perde successivement ses enfants en couche ou peu après la naissance.

Ce sont les chefs de culte (*yapèrè fo*) ainsi que les représentants du groupe local, « maître de la terre », et non les chefs de lignage, et encore moins les géniteurs, qui officient pour la dation du nom. Cette cérémonie se déroule en deux temps : en l'absence de l'enfant a lieu le sacrifice

du poulet de la sortie du placenta et de la première coupe de cheveux, ensuite le bébé est mis en présence des autels et reçoit son nom (Jonckers, 1991, p. 122). Cette cérémonie se déroule dans l'enclos sacrificiel en dehors du quartier. Ensuite seulement, l'enfant pourra réellement intégrer sa parenté, en passant par la porte autel des ancêtres de son patrilignage, au dos de sa mère – absente de tous les autres rites. Le nom fait partie des éléments qui animent l'individu, au même titre que la force vitale (*nyama*), véhiculée par le sang. Le nom personnel n'est changé qu'en cas d'adhésion à une autre religion. Ajoutons que comme dans d'autres sociétés africaines, le nom personnel peut également être déterminé par les circonstances exceptionnelles intervenues lors de la naissance ainsi que par le fait de naître après le décès de plusieurs frères et sœurs (Jonckers, 1991, p. 122-125). Le patronyme est lui toujours identique à celui du patrilignage du père même lorsqu'un enfant est élevé par d'autres que ses parents paternels, ce qui est relativement fréquent chez les bamana (Jonckers, 1994). Les musulmans ne sont pas favorables aux circulations d'enfants.

INTERDITS ALIMENTAIRES

La future mère n'est pas nécessairement informée de l'identité de la puissance *yirifo*, à moins que celle-ci n'exige le respect d'interdits particuliers auxquels la mère doit se soumettre pendant la grossesse et ensuite, après la naissance pour favoriser la santé du bébé. Le mari n'est pas tenu par les interdits que suit son épouse. Mais lorsqu'il consomme ce qui est prohibé pour elle et l'enfant, il ne peut coucher avec elle. Par contre, les femmes respectent toujours les interdits alimentaires de leur mari, de telle manière que les enfants qu'elles portent et allaitent n'absorbent pas les substances interdites par leur patrilignage. Françoise Héritier (1994, p. 221) rapporte des comportements identiques chez les Samo ; le respect d'interdits alimentaires marquant, là aussi, l'appartenance lignagère.

ENFANTS MESSAGERS

Les travaux ne manquent pas sur l'inquiétant commerce que les bébés peuvent entretenir avec un « autre monde » et sur les rites mis en œuvre pour les intégrer à celui des humains. Mais rare sont les données sur l'acceptation par les adultes et les enfants de ce rôle de messager, d'intercesseur auprès de puissances supra humaines. Chrétiens et musulmans disent l'enfant innocent, le qualifient d'ange ce qui lui permet de communiquer avec ces créatures divines. Il est à noter que le même terme, envoyé

(*tuntumo*), désigne l'ange et le possédé en transe. Corinne Fortier qui analyse les représentations de l'enfance en milieu musulman en Algérie et en Mauritanie rapporte que les adultes sollicitent les enfants pour demander à Dieu la baraka, pourvoyeuse de force, richesse et santé. Les vieillards musulmans seraient également investis de ce statut d'intercesseurs. Comme eux, les enfants auraient une forme de sagesse (Fortier, 1998, p. 208-209). Il y a là bien des similitudes évidentes entre les représentations bamana et musulmanes.

L'importance rituelle conférée aux tout-petits contraste avec le mode d'organisation de la société selon lequel la séniorité et la possession d'une descendance sont source d'autorité. Elle était commune aux sociétés voisines (Bambara, Sénoufo, Bobo, Dyonka). Aux yeux des Minyanka, les enfants sont en quelque sorte des aînés suprêmes. Cette affinité de l'enfance avec la vieillesse se traduit dans le fait d'appeler les enfants à partir de 2 ans « vieille personne », *nogo lege* : (personne, vieille). Il s'agit de bambins qui ont quitté la catégorie de « bébé mou », *pimpinè* pour celle de *tangtanga*, onomatopée faisant allusion à la démarche hésitante des premiers pas qui conditionnent les débuts de prise d'autonomie des enfants. Plus tard, quand ils savent nouer seuls leur cache-sexe on les dit *bilakoro*.

Aucune des religions ne confère aux petites filles des fonctions rituelles à de rares exceptions près. Ainsi, par temps de sécheresse, une petite fille musulmane pourra être sollicitée pour demander la pluie en Algérie (Fortier, 1998, p. 208) tandis que les bamana confient à une fillette non pubère le soin d'alimenter le chef sacré, ancêtre vivant censé ne plus avoir ces besoins humains (Jonckers, 1990a).

Les enfants bamana sont en rapport avec les ancêtres, il leur revient de consommer les sacrifices que leur offrent les adultes. Mais cette familiarité avec les ancêtres n'est pas du même ordre que celle où la personnalité de l'ancêtre est écrasante (Lallemand, 1997, p. 37). Par contre, toute référence aux ancêtres est exclue pour les musulmans.

AUTONOMIE DES ENFANTS

La coexistence de religions différentes n'est pas nouvelle. Mais aux siècles précédents, les enfants musulmans étaient peu nombreux dans la région. Ils partageaient avec les petits bamana une grande autonomie et la possibilité de relations privilégiées avec l'invisible, du moins jusqu'à la septième année, moment où les enfants musulmans commencent le contraignant enseignement coranique (Fortier, 1997). L'initiative de s'y

soumettre, pouvait venir de l'enfant ainsi qu'en témoigne Almamy Yattara, lettré musulman malien, qui dans les années 1920 décida de suivre un maître coranique vers 7 ans, sans consulter ses parents (Yattara et Salvaing, 2003). Les bamana reconnaissent également des maîtres du savoir auprès desquels ils s'instruisent mais ils ne font ce parcours qu'à un âge adulte avancé. Non pas qu'ils estiment les enfants trop jeunes pour se livrer à cette quête mais, au contraire, car ils les considèrent dépositaires des connaissances.

Les adultes n'interfèrent pas dans les activités rituelles des enfants, même s'il revient au père d'introduire son fils dans la confrérie de *Nya*. Dès que le garçonnet sait marcher et fait preuve d'autonomie, son père lui achète une poterie et un poulet pour l'adhésion. Le père ou un jeune homme circoncis conduit l'enfant à l'enclos sacrificiel. Cet espace sacrificiel peut ne pas être clôturé, comme c'est le cas dans le film, mais il est permanent, contrairement à celui du N'Domo bambara, et réservé aux seuls adeptes du culte. Si le chemin est long, on porte l'enfant, mais une fois arrivé sur place, on lui confie le poulet à sacrifier. La poterie est déposée dans l'enclos et le poulet sacrifié sur les autels par l'enfant chef de culte. Ce sacrifice conditionne l'admission dans la société et la participation au culte. Le droit d'entrée dans les confréries d'adultes se limite également à l'offrande d'un poulet.

Les adultes insistent sur la prééminence du culte enfantin. Ils disent : « Le *Nya* des enfants est la mère de notre *Nya*. ». Il y a deux adultes attachés au *Nya* des enfants, un chef de *Nya* dont le rôle se limite à veiller à ce que le culte demeure vivace et une « donneuse d'eau », veuve âgée, parente du chef adulte. Comme elle le ferait dans un culte d'adultes, elle balaie la place devant le sanctuaire, allume la lampe à huile du sanctuaire et veille à ce qu'il y ait suffisamment de bière de mil pour la fête. Elle peut offrir un sacrifice à *Nya*, mais comme toute femme, elle ne peut se rendre dans l'enclos sacrificiel, ni consommer la viande sacrificielle et est censée ne rien connaître du culte. Ces deux adultes ont un rôle particulièrement effacé, ce sont les enfants qui sont acteurs des rituels.

Les enfants prennent l'initiative de demander aux adultes de fixer la date des sacrifices à *Nya*, et ils s'organisent pour assumer les frais de la fête. Tout comme le faisaient autrefois les enfants bambara (Henry, 1910 ; Monteil, 1924), ils proposent leurs services aux adultes pour la construction des maisons, le transport du bois, etc. Ils s'avèrent capables de constituer un pécule et de gérer un budget. Ils font preuve d'une autonomie économique remarquable. À titre indicatif, en décembre 1985, les enfants ont sacrifié trois chiens et une vingtaine de poulets. Cela représente un budget particulièrement important si on se base sur les prix du marché où

le poulet était à 750 F CFA et 1 500 F CFA le chien, soit 18 000 F CFA. À titre de comparaison le revenu net annuel d'une famille moyenne de quinze personnes ayant cultivé 2,5 hectares de coton était d'environ 190 000 F CFA, à la même époque (Jonckers, 1987, p. 147-154).

LE CULTE DE NYA, UN JEU D'ENFANT ?

Chaque bébé bamana vient ainsi au monde sous les auspices d'une puissance « maître de l'appel » (*yiri fo*) qui lui confère son identité et détermine son adhésion au culte. Tous les grands cultes disposent d'autels spécialisés dans l'appel des enfants et les noms personnels évoquent la filiation spirituelle à l'une d'entre elles. Les parents offriront des sacrifices annuels à cette puissance jusqu'à ce que l'enfant se sente capable d'acquiescer lui-même cette obligation rituelle vers l'âge de 2 ou 3 ans, ainsi qu'on peut le voir dans le film ci-joint (Jonckers 1999). L'enfant se situe donc dans l'univers religieux dès ses premiers pas. Il est membre de droit du culte consacré à cette puissance mais l'adhésion aux cultes est libre. Autrement dit, on peut être à la confrérie du *Nya* sans être nécessairement né sous ses auspices. On prend au sérieux les activités rituelles de tout un chacun y compris celles des tout-petits car elles peuvent éventuellement avoir une portée sur la santé. Un rite mal accompli peut en effet être cause de maladie ou de mort selon les représentations bamana partagées par d'autres sociétés qui mettent l'accent sur la notion de responsabilité.

Les adultes reconnaissent pleinement les activités rituelles des enfants comme indispensables à la prospérité de la communauté. De plus, ils confèrent aux cultes enfantins l'antériorité sur leurs propres cultes. Les enfants acquièrent ainsi un sens aigu des responsabilités. Mais la cause de la maladie ou de toute infortune n'est pas uniquement imputable au sujet, elle peut être due à d'autres personnes ou à des entités supra humaines et s'interpréter en terme de sorcellerie (*sinkama*). Les Minyanka ne vivent pas dans l'angoisse de la sorcellerie mais ils renvoient cependant à celle-ci pour interpréter le malheur. La mortalité infantile en est un ; près d'un enfant sur deux disparaît prématurément. Ni les hommes ni les femmes n'évoquent les grossesses ou les accouchements de crainte d'attirer l'attention sur les fœtus et les bébés (Jonckers, 2001, p. 521). Ils les protègent ainsi du risque d'une attaque de sorciers (*sinkan fo*). Les mères sont les premières suspectes particulièrement les plus âgées dont les enfants n'ont pas survécu (Colleyn, 1988, p. 90). La plupart des puissances religieuses bamana permettent de se prémunir contre de telles attaques. C'est le cas de *Nya* dont le culte s'inscrit dans la lutte contre la sorcellerie pour les enfants comme pour les adultes. Cependant, on n'attribue pas aux enfants

chefs de culte ou sacrificateurs des compétences en matière de sorcellerie ainsi qu'on le fait pour leurs homologues adultes. Je n'ai à ce jour pas entendu parler d'enfants accusés ou s'accusant de sorcellerie comme P. Geshiere (1980) a pu l'observer au sud-est du Cameroun dès les années 1970 et F. De Boeck (2000), plus récemment, en République démocratique du Congo, à Kinshasa.

Adultes et enfants s'adressent à la puissance supra-humaine incarnée par l'enfant « possédé » pour les protéger des attaques de sorcellerie et pour demander la guérison des enfants malades. La requête peut éventuellement concerner des adultes. La quête d'une bonne santé est une des dimensions du culte de *Nya*, mais il n'est pas thérapeutique en ce sens qu'on n'y entre pas pour s'y soigner. La maladie n'est pas non plus le signe de l'élection par la puissance *Nya*. La crise de possession elle-même ne relève pas de la maladie et n'a pas de finalité thérapeutique ainsi que la représentent souvent des ethnologues. C'est là une originalité des cultes de possession bamana. Lors des sacrifices au *Nya* des enfants il est couramment fait allusion à ces questions de santé et de sorcellerie. On invoque couramment la puissance incarnée par le possédé pour se prémunir des maladies et, le cas échéant, lui demander la guérison. C'est à l'entité religieuse que l'on s'adresse et pas à l'enfant ou à l'adulte en transe.

Le jeune chef de culte de *Nya*, enregistré en 1985, récite des paroles rituelles au moment où il sacrifie les poulets des jeunes adeptes. Il évoque pour tous la protection de la santé par *Nya* et attire l'attention de celui-ci selon la situation de chaque enfant. Il dit à un novice : « Celui-ci est venu. Il veut entrer dans *Nya*. *Nya* protège-le contre les sorciers. Accorde-lui la santé », à un petit malade : « C'est pour Issa, guéris-le de jour et de nuit. Cache-le aux sorciers le jour et la nuit », et à un enfant très démuné : « Voici son poulet de jour. Voici son poulet de nuit. Trouve-lui de la nourriture, trouve-lui des vêtements. Accorde-lui la santé. »

Les adultes sacrifient aussi au *Nya* des enfants. Le père d'un enfant malade demande sa guérison :

« La maladie est sur lui, fais finir la maladie. Son corps est chaud, fais finir la maladie. Donne-lui la santé. Donne-lui des vêtements ! »

Un homme offre un chien qu'il avait promis à *Nya* s'il devenait père de sept fils, ce qui est chose faite.

Les enfants de toutes religions prennent le culte de *Nya* au sérieux : les musulmans et les chrétiens en n'y adhérant pas et les adeptes bamana en excluant les jeunes d'autres religions qui, par camaraderie ou curiosité, tenteraient de se mêler à leurs activités rituelles. Ils confirment ainsi qu'il ne s'agit pas de jeux d'autant qu'ils partagent par ailleurs les jeux et les tra-

vaux quotidiens des enfants de toutes confessions. Ils écartent également les filles qui par provocation font parfois mine de surprendre les gestes et les paroles rituelles des garçons. Ceux-ci mettent d'autant plus de zèle à rejeter la présence des filles que leur entrée dans une confrérie enfantine marque pour eux la rupture avec le monde féminin.

À la projection du film au Mali, les adultes qui ne pratiquent pas ces cultes disent qu'il s'agit d'un jeu d'enfant, les adeptes, au contraire, précisent que ce n'est pas un jeu bien que le jeune possédé soit conscient de ses actes, contrairement à l'adulte qui, lui, est pris par *Nya* et est inconscient pendant la transe.

APPRENTISSAGES ET SAVOIR RELIGIEUX

Les puissances ont rang de divinités et s'incarnent parmi les hommes dans la personne du possédé (*tuntumo*) et dans les autels sacrificiels (*yapèrlè*). Les adultes leur confèrent un culte dans leurs confréries secrètes auxquelles les garçons ne pourront être admis qu'après la circoncision vers 12 ans. Néanmoins, en attendant, ils observent les gestes rituels des adultes lors des sacrifices publics et espionnent, en cachette, les rites secrets. Ils apprennent ainsi à agir selon le même modèle que leurs aînés. Ils mettent leurs connaissances en pratique et organisent leurs propres associations pour rendre un culte aux principales puissances supra humaines. Par ailleurs, ils participent à certaines activités rituelles des adultes – notamment aux funérailles et aux sacrifices aux ancêtres, ils sont responsables de la réfection des autels, portes monumentales en terre, et il leur revient de consommer les offrandes. La reconnaissance de l'aïnesse des enfants qui leur donne une efficacité rituelle, ne les dispense pas du respect du principe de séniorité qui régit la vie sociale. Dans les cultes enfantins, comme ailleurs, le statut et les droits de chacun sont déterminés par l'âge. Les garçonnetts suivent les règles qui structurent la société non seulement selon l'âge mais le sexe. Ainsi, ils excluent les fillettes et les femmes du culte. Le respect des interdits alimentaires et le statut de chacun sont aussi rappelés lors du repas communiel, moment privilégié également pour la convivialité et le partage.

J'ai été frappée par la parfaite similitude des comportements rituels enfantins et adultes et l'ai mis en évidence dans les premières images du film (Jonckers, 1999). Les gestes de la transe et du sacrifice sont étroitement codifiés, les enfants n'innovent pas mais reproduisent fidèlement le modèle de leurs parents. Pour les enfants, comme pour les adultes, rien n'est laissé au hasard en matière rituelle. Les enfants font néanmoins preuve d'une grande aisance ainsi qu'on le découvre au fil du film. Les

adultes ne dispensent aucun enseignement et ne s'ingèrent pas dans les activités rituelles des enfants. Il y a cependant une présence discrète du chef du *Nya* des adultes et une aide pour les sacrifices de chiens dont le poids et les risques de morsures rendent le maniement dangereux aux enfants. Le vieux chef aide le jeune Adaman à immobiliser le chien et tandis que l'enfant égorge lui-même la victime, l'adulte lui déconseille de sacrifier un chien qu'il ne connaîtrait pas. Ensuite, il l'aide à balancer le chien mort. Les Minyanka bamana comme les Dogon (Griaule 1940, Dieterlen 1976) ont une théorie énergétique du sacrifice selon laquelle le sang qui s'épanche sur les autels *yapèrè* serait parcouru par deux courants : l'un le vide de sa force vitale (*nyama*) et l'autre le charge de celle de la puissance supra-humaine. On balance les victimes au-dessus des autels *yapèrè* pour les imprégner de cette nouvelle force. Tandis que la puissance de l'autel est alimentée par le sang de la victime, celle-ci emmagasine la force de la divinité. Lors du repas communiel, les adeptes assimilent une part de cette force (Jonckers, 1976).

Les petits Minyanka sont convaincus de l'importance de leurs actes, le sentiment que la société a besoin de leur collaboration a un impact psychologique très fort sur eux et renforce le désir de bien faire. Ils prennent un plaisir évident à exécuter avec minutie les gestes rituels appropriés. Ils pratiquent consciencieusement le sacrifice et la transe comme des activités normales, ce qui prouve qu'ils ont déjà assimilé le système de pensée de leurs parents. Etre dépositaires de responsabilités rituelles semble un facteur très motivant dans l'apprentissage des comportements adéquats. Ceux-ci s'acquièrent par observation des adultes, en écoutant leurs conversations. Les enfants mémorisent un lot d'informations qui leur permettent d'avoir les attitudes appropriées. Marcel Griaule (1952) parle à ce propos d'enseignement furtif. Les plus jeunes apprennent également grâce à l'influence des enfants les plus âgés, qui leur donnent des conseils et leur servent de modèle au sein de la bande que tout enfant rejoint volontairement. Les adultes ne donnent pas, à proprement parler d'enseignement aux enfants. Ils n'interviennent que très rarement dans leurs apprentissages et ils ne soutiennent pas verbalement leurs actions. Comme l'ont mis en évidence dans d'autres sociétés, Pierre Bourdieu (1972, p. 189) chez les Kabyles et Jacqueline Rabain (1979, p. 153), chez les Wolof, l'essentiel de la transmission du savoir religieux s'effectue par la pratique sans accéder au niveau du discours. Cette transmission est favorisée par l'action pédagogique diffuse qu'exerce un environnement symboliquement structuré. Les enfants bamana sont pensés compétents et ils exécutent les rituels quand ils se sentent aptes, ils ne sont pas en train d'apprendre pen-

dant leur culte de *Nya*. Les chants et les rythmes musicaux sont précis, ils sont déterminants, il n'y aurait pas de sortie de *Nya* sans cela.

Ces cultes enfantins, encore très nombreux dans les années 1970 où l'on en comptait plusieurs par village, assuraient la perpétuation des institutions religieuses bamana. Ils sont aujourd'hui en voie de disparition suite à l'adhésion à l'islam par la majorité de la population, les autres religions, catholique et protestante, sont minoritaires. Les enfants, même non musulmans, se tournent massivement vers les écoles religieuses arabo francophones qui pallient les manquements de l'État malien et donnent accès aux études supérieures. Mais l'enseignement y est de nature fondamentaliste et les enfants risquent de perdre l'autonomie dont ils jouissaient. Par contre les petites filles, très nombreuses et particulièrement studieuses, y trouvent l'occasion d'accéder au savoir religieux qui leur était interdit aussi bien chez les bamana que chez les musulmans. Les écoles catholiques sont de qualité et les enfants musulmans, dont les parents veulent éviter le fondamentalisme, les fréquentent.

LA FAMILIARITÉ AVEC LA TRANSE

Dans la culture bamana, le possédé est perçu comme parfaitement sain de corps et d'esprit, il n'entre en transe que lors des cérémonies. Sa crise n'est pas considérée comme une maladie. Adulte, on ne peut accéder aux fonctions de possédé dit messager (*tuntumo*) que selon quatre processus : la désignation par un possédé ou un devin, l'héritage, le vœu d'un parent ou la prise brutale par *Nya*. Une des motivations à devenir musulman est la volonté de rompre avec ces processus qualifiés de diaboliques. Si bien qu'on ne trouve pas de manifestations de trances comme en pratiquent les musulmans soufis d'Afrique de l'Ouest et du Maghreb.

L'enfant qui le désire devient le messager (*tuntumo*) d'une puissance religieuse. Les adultes comme les enfants reconnaissent que le petit possédé n'est pas réellement en transe. Mais personne ne pense qu'il joue ou que son activité est imaginaire. La simulation de la transe par un adulte est une faute grave mais on ne songerait pas à tenir coupable le petit possédé. Parmi les objets du culte enfantin, il n'y a de ce fait pas de fouet comme en exhibent les possédés adultes pour dissuader les simulateurs. L'enfant assume son rôle avec sérieux, convaincu de représenter la puissance. Le petit possédé n'adopte ces gestes de la transe qu'au moment des cérémonies semestrielles. À ces occasions, les adultes se comportent envers lui avec un respect non feint, affirmant ainsi publiquement la prééminence des cultes enfantins et la capacité de l'enfant à représenter la puis-

sance religieuse. Ils lui confient leurs souhaits et lui font des offrandes. Ils lui adressent les louanges à la puissance en ces termes :

« Grand vieux *Nya*, grand vieux taureau veille sur toutes les générations Korto massa (nom attribué aux souverains) vient fièrement. *Nya* a raison sur tous mais personne ne peut avoir raison sur *Nya*. *Nya* ta volonté est celle de Dieu. »

De vieilles femmes s'agenouillent devant le petit possédé, ainsi qu'on le voit dans le film, et lui offrent de l'argent en s'adressant à lui comme à *Nya* : « Que la volonté de Dieu soit ta volonté. » Cet argent appartient aux enfants. Après la cérémonie, celui qui suit en âge le jeune chef effectue le partage en veillant à donner une part plus importante à celui qui a incarné la puissance.

Le fait que l'enfant imite le possédé adulte ne lui assigne cependant pas une place d'enfant en opposition à ce dernier. Tout comme à l'adulte, on lui reconnaît une position rituelle. L'enfant qui simule la transe n'est pas singularisé. Au contraire, les adultes interprètent le zèle avec lequel il mime la transe comme un signe d'une bonne disposition à l'égard du culte. Il faut préciser que le style de la transe du possédé attitré adulte est très particulier, il fait penser à une espèce de théâtre dansé très codifié qui permet à l'assemblée de reconnaître la puissance. Celle-ci, pour manifester sa force, peut par ailleurs prendre quelqu'un d'autre par surprise. Il s'agit alors d'une transe très violente et relativement brève. Mais les enfants ne s'y livrent pas. Devenir un possédé attitré maîtrisant la transe médiumnique ne s'apprend pas enfant. C'est très tardivement, dans la force de l'âge, vers la quarantaine qu'on s'initie à cela. Ce que nous montrent les enfants c'est leur capacité à dialoguer avec les entités religieuses selon les normes bamana des sacrifices et de la transe. Leurs paroles révèlent leurs préoccupations de maîtriser leur destin, d'avoir la santé, des vêtements, de la nourriture et pour ceux qui vont à l'école, de réussir les examens. Les enfants décident eux-mêmes des fonctions qu'ils occupent dans leur culte, sans que cela ne conditionne leur statut à l'âge adulte.

FONCTIONS RITUELLES DES ENFANTS AU CULTE DE NYA

Les rôles que jouent les enfants dans leur société n'influencent pas les fonctions futures dans la confrérie des adultes où les premières années, ils seront « commissionnaires » des initiés plus âgés, et cela, même s'ils furent chef ou possédé de *Nya* pendant leur enfance. Être possédé enfant n'est pas signe d'une vocation à le devenir plus tard. Être sacrificateur au *Nya* des enfants n'autorise pas à effectuer pendant l'enfance un tel acte rituel

dans les confréries secrètes des adultes. Un enfant adepte de *Nya* ne peut officier dans le culte des adultes. Il peut comme toute personne, y compris les filles et les femmes offrir un animal en sacrifice au *Nya* des adultes mais il ne peut exécuter lui-même l'immolation. De même l'adulte qui se rend au *Nya* des enfants confie son animal vivant à l'enfant sacrificateur.

C'est au garçon le plus âgé que revient la responsabilité de chef de culte. Il est initié à ses fonctions par son prédécesseur. Lui seul connaît les racines qui interviennent dans la fabrication des autels sacrificiels *yapèrlè*, et il les renouvelle chaque année en cachette. Contrairement aux enfants bobo qui emploient n'importe quelle racine (Le Moal, 1981, p. 242), les petits Minyanka utilisent des racines particulières, mais nous n'en connaissons pas le secret qui ne peut être révélé qu'au chef de culte. Celui qui le désire devient possédé. Les gamins répartissent entre eux les différentes fonctions rituelles de musiciens et de sacrificateurs. Aucun enfant ne joue le rôle du bouffon rituel qui se livre à la satire de la vie sociale lors des rituels des adultes. Alors que, par ailleurs, les sociétés initiatiques de bouffons comptent des enfants parmi leurs membres.

IMAGES DES ENFANTS ACTEURS DE RITUELS

Le film a été tourné à Kaciensou au Mali, en décembre 1985, lors du culte du *Nya* des enfants qui dure vingt-quatre heures et a lieu deux fois par an.

Adaman, le chef de *Nya*, âgé de 9 ans et Issa, son adjoint, de 7 ans gardent les moutons, tâche qui incombe à ces âges. Katjè, le possédé, messager de *Nya*, âgé de 7 ans, s'occupe lui d'un de ses petits frères, dernier-né jumeau. Sa maman s'occupe du second bébé. Avant la fête de *Nya*, les enfants nettoient l'aire sacrificielle, située à l'extérieur du village. Les poteries y représentent chaque enfant. Adaman joue et travaille au village, en dehors de la date des cérémonies.

Au premier jour du rituel, au couché du soleil, les enfants appellent la puissance *Nya* à coup de cloche. À l'aube, après une nuit de veillée, les enfants sortent les sacs contenant les autels de *Nya*, du petit sanctuaire où ils reposent d'habitude. Le possédé charge sur le dos les trois sacs contenant les autels et tient le bâton rituel en main. Dès cet instant il incarne *Nya*. Les enfants se rendent à l'enclos de *Nya* en procession, en dansant et chantant les louanges de *Nya*. L'enfant possédé dépose les sacs et s'en écarte, mettant ainsi fin symboliquement à la transe.

De très jeunes adeptes sont portés par leur père jusqu'à proximité de l'enclos. Chaque enfant offre un poulet ou un chien et de la bière de mil.

Des adultes aident les enfants au moment du dangereux sacrifice de chien. Le corps de la victime est balancé pour faire circuler la force vitale.

Les enfants égorgent les poulets tandis que le chef de culte du *Nya* des adultes coud de nouveaux sacs pour le *Nya* des enfants. Les enfants suivent attentivement la mort de chaque victime. Chaque poulet qui meure sur le ventre est salué à grands coups de cloche car c'est signe que *Nya* accepte ce sacrifice. Les poulets sont vidés et plumés par les enfants avant de les ramener au village pour les cuisiner à l'eau.

Les enfants retournent à l'enclos de sacrifice y déposer à *Nya* des offrandes de riz préparé avec le jus de cuisson des animaux sacrifiés. Le possédé reprend ses fonctions et endosse les nouveaux sacs pour ramener *Nya* au village. Le retour au pas de course est une exigence rituelle. Les dignitaires du *Nya* des adultes saluent le *Nya* des enfants et lui font des offrandes. Trois tours du sanctuaire clôturent le rituel. La cérémonie culmine par un repas au cours duquel les animaux sacrifiés sont consommés. La fête de *Nya* est finie et les enfants retournent à leurs occupations habituelles, la veillée où ils s'exercent aux devinettes.

APPORTS ET LIMITES DU FILM ETHNOGRAPHIQUE

Le film tourné sur le vif est monté selon le déroulement de la cérémonie. Il réduit la durée de celle-ci à onze minutes et atténue le caractère lent et répétitif des actes rituels. Il donne une idée du degré d'implication des enfants. Il permet de se rendre compte qu'ils agissent en officiants d'un culte et non en partenaires d'un jeu. Les enfants ne prêtent pas attention à la caméra, signe de leur concentration dans le rituel dont ils ont la responsabilité entière. Ils maîtrisent une scénographie et des pratiques religieuses complexes. Ils montrent une grande aisance à effectuer des sacrifices sanglants, à interpréter les convulsions des victimes selon les règles de la divination, à les dépecer et éviscérer, à gérer le repas communautaire et les offrandes, à chanter en s'accompagnant de divers instruments et à danser selon une liturgie bien rodée. Les images de l'enfant possédé, le sérieux de celui-ci et des adultes qui le saluent avec le respect dû au possédé qui incarne la puissance supra-humaine *Nya* révèlent le caractère religieux de ces comportements. Mais les images ne nous permettent pas de réaliser que l'enfant n'est pas vraiment en transe, ce que pourtant tous les intéressés savent.

Si je me suis attachée à filmer ce culte d'enfants, c'est que, d'une part, j'ai eu la chance d'être accueillie dans une société ouest africaine où il existait et, d'autre part, car j'ai eu envie de comprendre comment la transe pouvait être vécue comme un mode de communication normal alors que

nombre de sociétés l'associent à la maladie. J'avais une bonne connaissance des cultes de possession des adultes et voulais montrer comment les enfants s'y adonnent. Je souhaitais également donner à voir l'autonomie que les adultes reconnaissent aux enfants et le savoir dont ils font preuve. J'ai commencé mes recherches chez les Minyanka bamana du sud du Mali en 1971. Les hommes âgés y étant dépositaires de l'autorité, j'ai tout d'abord travaillé avec eux, ensuite avec les femmes et enfin avec les enfants. L'enquête et le tournage auprès d'eux n'ont pu se faire qu'avec l'accord des enfants auxquels le chef du village a présenté mon projet. J'ai ainsi pu participer à la vie quotidienne d'un groupe d'enfants de 2 à 9 ans, et assister à leur culte de *Nya*. Les enfants m'ont accepté dans leurs activités rituelles mais, étant femme, j'étais tenue de respecter une certaine distance des lieux et objets de culte. D'où la prise de vue en plan moyen.

Le film, réalisé en Super 8 sonore, a été tourné en 1985 et a reçu l'appui de la Fondation Fyssen. Il a été monté en vidéo en 1999 au CNRS audiovisuel. Pour éviter les commentaires trop longs j'ai opté pour de brèves informations et pour un texte explicatif en début de film. Ce court texte défile en silence pour créer une rupture, une mise en condition au rythme du rituel. Les enfants se consacrent pendant vingt-quatre heures à ces rituels réduits à quelques minutes de film. Ils n'expliquent pas eux-mêmes leurs activités d'une part parce que le travail rituel ne permet pas l'intrusion du questionnement et d'autre part car la façon de dire, complexe et ponctuée de silence, ne correspond pas à la vitesse de défilement des images. Les chants évoquent principalement la puissance de *Nya* et les dangers de la sorcellerie. Ils ne sont pas traduits car leur forme symbolique nécessite des commentaires. À titre d'exemple, si la ritournelle « les plats de riz arrivent un à un » peut être traduite et correspondre à l'image. Sa traduction ne suffit pas car cette formule apparemment simple signifie en réalité qu'on n'accède au savoir que petit à petit. Le film ne dit donc pas tout, loin s'en faut. Un article paru au *Journal des africanistes* développe le sujet (Jonckers, 1988). Si l'écrit est irremplaçable, le film offre l'avantage de nous permettre d'assister au rituel, de voir les gestes, d'entendre les chants qui montrent toute la conviction des enfants et de nous familiariser avec des techniques du corps comme la transe ou des actes comme le sacrifice. J'ai cependant choisi de ne les filmer qu'en contre-jour pour éviter d'accentuer l'émotion à l'égard du sang et de la mise à mort.

Le film du rituel fixe un moment, lui donne valeur d'archives du patrimoine car depuis le tournage, réalisé en 1985, la plupart des cultes enfantins ont disparu. Mais les autels sacrificiels de ces derniers sont entretenus par les adultes bamana dont les cultes persistent.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE, J. L. 1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- BONNET, D. 1988. *Corps biologique, corps social : la procréation et l'interprétation de la maladie de l'enfant chez les Moose du Burkina*, Paris, ORSTOM.
- BOURDIEU, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- BENKHEIRA, M.H. 2003. « Le commerce conjugal gêne-t-il le lait maternel ? Sexualité, médecine et droit dans le sunnisme ancien », *Arabica*, tome L, 1, Koninklijke Brill NV, Leiden, p. 1-78.
- BENKHEIRA, M.H. 2004. « Notes sur l'enfant, le lait et la semence dans la loi islamique », *Bulletin de la Société des amis des sciences religieuses*, n° 5, Paris, EPHE, p. 41-53.
- DUPIRE, M. 1982 « Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire ? Un mode de survie, l'exemple des Sérér Ndout (Sénégal) », *L'Homme*, XXII (1), p. 5-31.
- COLLEYN, J.-P. 1988. *Les chemins de Nya. Culte de possession au Mali, anthropologie visuelle*, Paris, EHESS.
- COLLEYN, J.-P. 2001. *Bamana. The Art of Existence in Mali*, Museum for African Art, New-York, Museum Rietberg, Zurich, Snoeck-Ducaju & Zoon, Gent.
- COLLEYN, J.P. ; PÉCHÉ, J.J. 1985. *Yiri-fô, un enfant minyanka reçoit son nom*, Belgique, ACMÉ-RTBF-CBA.
- DE BOECK, F. 2000. « Le « deuxième monde » et les « enfants sorciers » en République Démocratique du Congo », *Politique africaine*, 80, p. 32-57.
- DIETERLEN, G. 1951. *Essai sur la religion bambara*, Paris, PUF.
- DIETERLEN, G. 1976. « Analyse d'une prière dogon », dans *L'autre et l'ailleurs, hommage à Roger Bastide*, Paris, Berger-Levrault.
- DIETERLEN, C. ; CISSÉ, Y. 1972. *Les fondements de la société initiatique du Komo chez les Malinké et les Bambara du Mali*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « Cahiers de l'homme ».
- FORTIER, C. 1997. « Mémorisation et audition : l'enseignement coranique chez les Maures en Mauritanie », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 11, p. 85-105.
- FORTIER, C. 1998. « Le corps comme mémoire : du giron maternel à la fêrle du maître coranique », *Journal des africanistes*, 68 (1-2), p. 199-223.
- GESHIERE, P. 1980. « Child-witches against the authority of their elders. Anthropology and history in the analysis of witchcraft beliefs of the Maka (Southeast Cameroon) », dans R. Schefold, J.W. Schoorl et J. Tennekes (sous la direction de), *Man, Meaning and Society. Essays in Honour of H. G. Schulte Nordholt*, Verhandeling van het koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 89, p. 268-299.
- GRIAULE, M. 1940. « Remarques sur le mécanisme du scarifice dogon », *Journal de la société des africanistes*, X, p. 127-29.
- GRIAULE, M. 1952. « Étendue de l'instruction traditionnelle au Soudan », *Zaire*, VI, 6, p. 563-5-7, Bruxelles.
- HENRY, Abbé. 1910. *L'âme d'un peuple africain, les Bambara*, Munster.

- HÉRITIER, F. 1985. « Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 32, « L'humeur et son changement », p. 11-122.
- HÉRITIER, F. 1994. *Les deux sœurs et leur mère*, Paris, Odile Jacob.
- HÉRITIER, F. 2000. « Articulations des substances », *L'Homme*, 154-155, p. 21-38.
- HOUIS, M. 1963. *Les noms individuels chez les Mossi*, Dakar, IFAN.
- IZARD, M. 1985. « Le sexe des ancêtres », *Journal des africanistes*, 55 (1-2), p. 85-92.
- JESPERS, P. 1987. « "L'appel des enfants". À propos des rites de naissance chez les Minyanka », *Civilisations*, vol. XXXVII, n° 2, p. 181-213.
- JESPERS, P. 1992. *Essai sur la religion minyanka*, thèse de doctorat en Histoire de l'art et archéologie, Univ. libre de Bruxelles.
- JONCKERS, D. 1975. « Éléments ethnographiques : les rites funéraires chez les Minyanka du Mali », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 1975, LA221, CNRS, p. 35-52.
- JONCKERS, D. 1976. « Contribution à l'étude du sacrifice chez les Minyanka », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 1976, 2, LA221, CNRS, 91-111.
- JONCKERS, D. 1986. « Les faiseurs d'enfants, réflexions sur le statut des femmes dans le système religieux minyanka », *Journal des africanistes*, 56 (1), p. 51-66.
- JONCKERS, D. 1987. *Les Minyanka du Mali*, Connaissances des Hommes, L'Harmattan, Paris.
- JONCKERS, D. 1988. « Les enfants de *Nya*, les activités religieuses des jeunes garçons minyanka », *Journal des africanistes*, 58 (2), p. 53-72.
- JONCKERS, D. 1990a. « La sacralisation du pouvoir chez les Minyanka du Mali », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 10, p. 145-167.
- JONCKERS, D. 1990. « Hiérogamie et stratégies matrimoniales chez les Minyanka du Mali », dans F. Héritier-Augé, E. Copet-Rougier (sous la direction de), *Les complexités de l'alliance. Les systèmes semi-complexes*, vol. 1, Archives contemporaines, coll. « Ordres sociaux », p. 25-148.
- JONCKERS, D. 1991. « Petite enfance et religion », dans S. Lallemand, *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes », p. 119-136.
- JONCKERS, D. 1993. « Autels sacrificiels et puissances religieuses. Le Manyan (Bamana-Minyanka, Mali) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 12, p. 65-101.
- JONCKERS, D. 1994. « Adoption et alliance chez les Minyanka-Bamana du Mali », *Droit et culture*, 27, p. 105-134.
- JONCKERS, D. 1995. « Territorialité et politiques des sociétés initiatiques (Bamana-Minyanka, Mali) », dans Vincent, Verdier, Dory, *La construction religieuse du territoire*, L'Harmattan, p. 183-196.
- JONCKERS, D. 1997. « Puissance, sacralité et violence des pouvoirs chez les Minyanka bamana du Mali » dans A. de Surgy, *Religion et pratiques de puissance*, Paris, L'Harmattan, p. 55-80.
- JONCKERS, D. 1998. « "Le temps de prier est venu". Islamisation et pluralité religieuse dans le sud du Mali », *Journal des africanistes*, 68 (1-2), p. 21-45.
- JONCKERS, D. 1999. *Le Nya des enfants. Rituels minyanka*, super 8, 11' ; prod. CNRS AV – université Clément II – CNRS LA 6041 (2006. DVD, CNRS Images).

- JONCKERS, D. 2001. « "Le sexe du père est un sein pour le fœtus". La place des hommes dans le désir d'enfants chez les Minyanka bamana du Mali », *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés*, vol. 2, n° 3, p. 521-536.
- LALLEMAND, S. 1970. « Les noms personnels chez les Gouin de Haute-Volta », *Journal des africanistes*, XL (2), p. 103-106.
- LALLEMAND, S. 1977. « Enfances d'ailleurs, approche anthropologique », dans M. Guidetti, S. Lallemand, M.-F. Morel, *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin, p. 8-50.
- LE MOAL, G. 1981. « Les activités religieuses des jeunes enfants chez les Bobo », *Journal de la Société des africanistes*, 51 (1-2), p. 235-50.
- MONTEIL, C. [1924] 1977. *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- RABAIN, J. 1979. *L'enfant du lignage*, Paris, Payot.
- RABAIN, J. 2000. « De l'anthropologie à la clinique. De l'usage des représentations culturelles », *L'autre*, 1, p. 127-144.
- RETEL-LAURETIN, A. ; HORVATH, S. 1972. *Les noms de naissance. Indicateurs de la situation familiale et sociale en Afrique noire*, Paris, Sela.
- SAUL, M. 1997. « Islam et appropriation mimétique comme ressource historique de la religion bobo », *Journal des africanistes*, 67 (2), p. 7-24.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. 1994. « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapie », *L'Homme*, 131, XXXIV (3), p. 7-27.
- TAMARI, T. 1996. « L'exégèse coranique (tafsir) en milieu mandingue. Rapport préliminaire sur une recherche en cours », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 10, p. 43-79.
- YATTARA, A.M. ; SALVAING, B. 2003. *Une jeunesse sur les rives du fleuve Niger*, Brinon-sur-Sauldre, éd. Grandvaux
- ZAHAN, D. 1960. *Société d'initiation bambara. Le N'Domo, le Korè*, Paris-La Haye, Mouton.

Le rituel de possession : un jeu d'enfants ?
Jeux enfantins et pratique religieuse

Une dizaine de bambins âgés de 3 à 10 ans est regroupée dans l'un des coins de la cour habituellement réservé à la toilette quotidienne. Une machette, plantée dans le sol, marque le centre d'un cercle. Les fillettes frappent dans leurs mains et entonnent des chants en anyi, leur langue maternelle. L'une d'entre elles tape le tempo sur une petite boîte métallique. Devant les fillettes, un garçon frappe avec deux bâtons sur de grosses boîtes de conserve. Soudain, Valérie apparaît, le corps soigneusement maquillé de blanc, un pagne blanc noué autour de la taille. Une grande sœur, âgée de 13 ans environ, est à ses côtés : elle lui tend de la poudre de kaolin, entonne un chant et fait signe au garçon d'accélérer le rythme. Valérie danse, en décrivant un cercle, salue oralement l'assemblée et serre quelques mains. Sa tête oscille, tout son corps tremble, les mains sur les hanches et les épaules en avant, sa démarche est instable, avec un talon décollé du sol. Elle lance un chant et tourne sur elle-même. Puis d'un geste ample des deux mains elle fait signe au garçon d'arrêter de jouer. Elle entonne un autre chant, aussitôt repris par les fillettes et s'applique dans l'exécution de nouveaux pas de danse (extrait du film présenté dans le DVD ci-joint, tourné en 1993).

À la question : « Que font ces enfants ? », les Anyi vous diront : « Ils jouent » (sur la notion anyi de « jeu » cf. Comoé Krou, 1977). Mais encore ?

Dans le sud-est de la Côte d'Ivoire, en pays anyi, on chercherait en vain des enfants en train de jouer la cérémonie de mariage comme cela existe dans nombre de sociétés de par le monde (voir notamment le film de J. Rabain, au Sénégal présenté dans le DVD ci-joint). Par contre, il est fréquent de les apercevoir – comme dans les images décrites ci-dessus – en train de jouer le rituel qui est au cœur du culte des *boson*. Créés, comme les Hommes, par *Nyamien* (dieu suprême associé au ciel), les *boson* sont

considérés comme des puissances anthropomorphes – encore qualifiées de « génies » ou de « dieux » selon les auteurs – censées habiter l'espace naturel (forêt, montagnes, cours d'eau et marigots) et avec lesquelles les villageois peuvent entrer en contact direct par l'intermédiaire d'un devin initié à leur culte (en anyi il est appelé *komian*). À la différence des autres devins (communément appelés *duzunié*), le *komian* est investi d'une charge publique : à l'intérieur d'un cercle de kaolin tracé sur le sol, accompagné par un chœur de femmes et un orchestre de tambours, il « présentifie » tout à tour les *boson* auxquels il rend un culte. Chaque *boson* a un nom propre (masculin ou féminin), une personnalité, une gestuelle et des chants lui sont associés. Au cours de ces rituels dits « de possession » dans la littérature anthropologique, se déroule un dialogue oraculaire au cours duquel on demande aux puissances de la nature (*boson*) pourquoi tel enfant est malade ou telle femme sans enfant, et que faire pour retrouver la santé, la fécondité et la prospérité. Notons que les devins-possédés anyi sont en majorité des femmes – à la différence de leurs voisins baoulé (à l'ouest) et abron (au nord) – raison pour laquelle j'utiliserai souvent le terme au féminin.

Ces rituels de possession qui ont lieu au sein de l'espace domestique de l'officiant rassemblent un public composite : non seulement des Anyi mais aussi des Dyula ou des Mosse habitant la région. Tous, quelle que soit leur confession religieuse, prennent plaisir à assister à ces manifestations publiques populaires. Seuls les adeptes des églises évangéliques récemment implantées (Eglise Pencetôtiste, Assemblée de Dieu et CMA – Christian and Missionary Alliance, notamment) se démarquent nettement en diabolisant ces rituels et ceux qui y assistent. Quant aux enfants, ils sont nombreux à participer, dès leur plus jeune âge, aux rituels de possession « mettant en scène » les puissances de la nature.

LES ENFANTS : DES ACTEURS DU RITUEL

Ces rites de possession suivent le calendrier rituel anyi dans lequel chaque vingt et un jours (correspondant à trois semaines de sept jours), une période appelée *anaa* est consacrée aux activités rituelles. Durant la période *anaa*, trois jours sont plus spécialement consacrés aux possessions et sacrifices, ce sont le dimanche (*anaa mlon*), le mercredi (*anaa manlan*) et le vendredi (*anaa yaa*) – pour plus de précisions sur ce calendrier cf. V. Duchesne (1996, p. 167-174). Durant ces jours *anaa*, la terre redevient la propriété exclusive des puissances de la nature, *boson*, et ne doit pas être travaillée par les paysans.

Le jour *anaa* où un rituel de possession est organisé, les jeunes enfants qui habitent la maisonnée d'une devineresse-initiée anyi sortent les instruments de musique (trois tambours, une cloche, des bâtons à entrechoquer et des calebasses). Les plus grands aident à installer les bancs pour le chœur des chanteuses. Les fillettes s'assoient et commencent à entonner les chants du répertoire de l'officiante tout en entrechoquant les bâtons. Un ou deux jeunes garçons jouent les différents rythmes sur les tambours. La devineresse ou l'un des percussionnistes lorsqu'ils sont présents interviennent pour rectifier ou montrer un rythme. Une autre initiée au culte trace un large cercle sur le sol de la cour avec de la poudre de kaolin. Cette phase de mise en route du rituel, pouvant durer une bonne demi-heure, est effectuée par les enfants. Progressivement, au fur et à mesure de leur arrivée, les adultes, membres de la maisonnée et autres devins-possessionnés, remplacent les enfants et prennent le relais pour les chants et la musique. Aucune interruption n'est faite pour marquer le passage des enfants aux adultes. Ce sont donc les enfants qui « ouvrent » l'espace sonore du rituel.

Lorsque les choristes et percussionnistes ont pris leur place sur les bancs, les enfants de la maisonnée qui ont mis en route le rituel, s'installent par terre à côté des autres enfants venus assister à la séance. Tous les enfants qui n'ont plus l'âge d'être au dos de leur mère sont assis par terre devant les adultes qui eux se tiennent debout – seuls sont assis sur des sièges certains membres de la famille (le chef de famille notamment), des notables ou étrangers invités. Les enfants sont assis juste au bord du cercle de kaolin tracé sur le sol. Ce cercle qui délimite spatialement le rituel, définit un dedans et un dehors. Le dedans est l'espace réservé aux devins initiés et, à certains moments, aux danseurs – tous ceux qui pénètrent à l'intérieur du cercle se déchaussent – leurs pieds, comme ceux de l'officiant, sont alors en contact avec la terre (*asiè* qui désigne à la fois la terre comme matière et la déité Terre). Le dehors est l'espace public, villageois. Les enfants de par leur position, au bord du trait de kaolin, se situent à la frontière du dedans et du dehors, et ils forment également un cercle sur la terre. Par ailleurs, les enfants se situent, au niveau symbolique, à la frontière du visible et de l'invisible. En pays anyi, comme dans nombre de sociétés africaines, les bébés et les très jeunes enfants (jusque vers 3 ans) sont considérés comme étant clairvoyants, ils sont censés voir les entités invisibles (tout particulièrement les *boson*) et leur parler. On dit qu'« ils ont le pouvoir de sorcellerie » (*bê le baye*). L'espace du rituel est finalement doublement marqué : par le cercle de kaolin et par le cercle des enfants assis par terre, les deux participants à la même symbolique attachée aux puissances de la nature : la clairvoyance, la fécondité et la vitalité (cf. V. Duchesne, 1998).

De par leur place au bord du cercle, les enfants sont aussi des spectateurs privilégiés du rituel de possession. Pendant les deux ou trois heures que dure le rituel, ils sont aux premières loges pour observer ce qui se déroule au centre du cercle. Un procédé contribue à renforcer leur attention. En effet, durant le rituel, il est interdit de croiser les jambes – on dit que cela provoquerait la chute de l'officiant. Un adulte se charge de frapper avec un bâton les jambes des enfants qui l'auraient oublié. Par ailleurs les enfants sont des spectateurs avertis. Lorsque durant sa transe rituelle, l'officiante brandit sa machette en bois au-dessus de la tête des spectateurs, les enfants reconnaissent aussitôt le *boson* nommé Alou, le bourreau du roi, et effrayés, ils se lèvent et se sauvent en criant. Ils ne reprennent leur place que lorsque celui-ci a laissé la place à un autre *boson*. Il s'agit du *boson* Akuwa Nzebô, le pygmée, réputé menteur et voleur, comme le reste de l'assistance, les enfants rient de bon cœur. Rires, cris de frayeur, danses et paroles oraculaires se succèdent et font de ces séances de possession des moments particulièrement attrayants pour les enfants. Il arrive également que des enfants soient invités par le *boson* présent à danser et à participer à une saynète au milieu du cercle. Et celui ou celle qui excelle dans la danse est alors fortement encouragé par le public.

Les enfants apparaissent donc comme des acteurs essentiels du rituel de possession à différents titres : ils ouvrent l'espace sonore du rituel, ils marquent physiquement les limites de l'espace divinatoire et ils participent de façon interactive en tant que destinataires privilégiés des actions de l'officiant.

JEU ET APPRENTISSAGE

Les mêmes enfants, durant leur temps libre, jouent ensemble à la périphérie des habitations. Ils habitent la même cour domestique ou des cours voisines, et se regroupent en fonction de leur âge – toutefois il ne s'agit pas de classes d'âge institutionnalisées, les anyi ne pratiquent pas de rites initiatiques collectifs (ni excision, ni circoncision collective). Souvent, les fillettes s'affairent sur un petit foyer improvisé.

À l'ombre du manguiier une fillette surveille la cuisson de sa sauce (confectionnée avec de l'eau et des feuilles) sur un petit foyer improvisé. Une autre pile de petits morceaux d'ignames bouillies puis façonne deux boules avec la pâte obtenue qu'elle dispose ensuite dans une assiette. Elle sert ensuite un petit garçon qui mange le plat qui lui a été préparé (extrait du film présenté dans le DVD joint tourné en 1999).

Ce jeu n'est pas tant pour les fillettes un moyen d'apprendre à bien cuisiner qu'une préparation à leur futur statut d'épouse. En effet, dès l'âge de 6-7 ans, une fillette participe à la cuisine familiale : elle lave la vaisselle et aide à la préparation des repas, elle pile l'igname cuite, façonne les boules avec la pâte (plat régional appelé *futu*) et apprend en observant sa mère ou une sœur aînée à préparer la sauce (*toro*) – les sauces les plus communes dans cette région sont : la « sauce gombo », la « sauce arachide », la « sauce graine » [de palme] et la « sauce aubergine ». Elle apprend donc à bien cuisiner aux côtés de sa mère ou d'une sœur aînée. Par contre, au cours du jeu avec ses pairs, la fillette se prépare à devenir une bonne épouse, c'est-à-dire celle qui cuisine un bon plat pour son mari.

Et qu'en est-il lorsque ces mêmes enfants jouent le rituel de possession ? À quoi se préparent-ils, eux qui, par ailleurs, sont, en tant qu'enfants, des acteurs du rituel ? Au cours de leur jeu, comme de la mise en route du rituel, les enfants acquièrent certaines techniques, en fonction de leur sexe : les fillettes apprennent à bien chanter (en s'accompagnant avec les bâtons à entrechoquer ou en frappant dans leurs mains) et certains garçons à bien jouer les rythmes (sur les tambours ou sur les boîtes métalliques de récupération) – très tôt, dès l'âge de 3-4 ans, celui qui exécute le mieux les différents rythmes ou celle qui effectue le plus parfaitement les pas de danse est repéré par les adultes. Les enfants exécutent, selon leur sexe, les postures de danse féminines ou masculines, avec la façon correspondante d'attacher le pagne. L'acquisition de ces différentes techniques ne relève pas d'une éducation formalisée intentionnellement mise en œuvre par l'entourage ; s'ils sont parfois corrigés, c'est de manière non systématique par un aîné ou un adulte présent.

Lorsqu'ils jouent entre eux le rituel de possession, les enfants se préparent à devenir des adeptes du culte des *boson*. Ils reproduisent le dispositif rituel : s'ils ont de la poudre de kaolin, ils tracent sur le sol le cercle rituel sinon ils en respectent la forme par leur disposition et dans leurs déplacements. Ils marquent le centre du cercle avec une machette plantée dans le sol, substitut de l'objet-puissance (autel sacrificiel appelé *amwan*) attribut du devin-possédé. Ils créent donc un espace spécifique. Signe de la forte féminisation de la fonction de *kômian* en pays anyi, c'est une fillette qui joue le rôle du devin-possédé. La tenue rituelle est assez fidèlement reproduite : elle porte une jupe et a le corps et le visage soigneusement maquillés de kaolin, tout particulièrement le visage. L'arrivée dans le cercle de celle qui joue la devineresse-possédée est caractérisée par un comportement corporel spécifique, celui associé à la transe : sa tête tremble de façon continue, ses épaules sont tendues en avant et sa démarche est instable avec un talon décollé du sol. Sur le chant approprié et le rythme correspondant,

celle-ci effectue le mouvement giratoire qui correspond à l'arrivée d'un *boson*. Elle fait le geste ample des deux mains qui demande aux garçons-musiciens d'arrêter de jouer. Enfin, pour marquer la fin du rituel joué, une aînée soulève ses bras, lui tourne le cou, puis la fait asseoir et lui donne à boire, ce qui marque la sortie de la transe. La pratique rituelle, qui est d'abord du mouvement, est une pratique entièrement immanente à la durée, non seulement parce qu'elle se joue dans le temps, mais aussi parce qu'elle joue en particulier du tempo. Chacun des gestes de celle qui joue la devineresse-initiée s'intègre dans le tempo de l'échange : échange avec les musiciens (tel rythme / tel pas de danse), échange avec le chœur (chant / reprise), échange avec le public (salutations, paroles / rires, cris de frayeur). Les enfants qui jouent ensemble le rituel apprennent ainsi à trouver la bonne réponse dans le répertoire d'actions et de réactions possibles. Cette pratique enfantine façonne donc, corporellement et conceptuellement, un devin-possédé, des musiciens, des chanteurs, des danseurs et des spectateurs. Et surtout elle façonne un ensemble d'interrelations (cf. Houseman, 2002, qui envisage le rituel comme la mise en place et/ou la transformation de relations interconnectées : relations entre des personnes et en même temps avec des entités non humaines).

Au cours du même jeu, une fillette de 6 ans, dans l'assistance, est prise de tremblement puis son corps s'immobilise, son regard se fixe. Les autres enfants aussitôt lui retirent sa robe. Elle finit par se coucher sur le dos la tête renversée en arrière, position paroxystique de la transe. Certains enfants ont ainsi dès leur plus jeune âge l'expérience corporelle des différentes postures associées à l'état de transe. Cf. Duchesne, 1998, p. 307-327, où je montre comment la technique de la transe s'acquiert au cours de l'initiation du devin-possédé à la fois par une expérimentation personnelle de son corps et par les interactions des différents acteurs en jeu (autorité initiatique, public). La pratique rituelle du devin-possédé présente en effet le paradoxe d'une pratique individuelle dont l'apprentissage est foncièrement collectif (comme l'a montré par ailleurs L. Wacquant, 2000, p. 99, pour la pratique de la boxe). La pratique rituelle du devin-possédé relève ainsi de l'ordre d'une « raison pratique » (Bourdieu, 1980, p. 137) qui, nichée au fond du corps, échappe à la logique du choix individuel.

Au cours de leur jeu, les enfants assimilent également différentes catégories conceptuelles associées au culte.

Afoua, fillette âgée de 7 ans maquillée de blanc, le torse nu, portant une jupe et un bandeau autour de la tête, tourne sur elle-même. Valérie (maintenant âgée de 14 ans et devenue « grande sœur ») reprend certains chants avec les plus jeunes. À un moment, Afoua saisit une petite fille (de

moins de 2 ans) et la place au centre du cercle (extrait du film présenté dans le DVD joint, tourné en 1999).

Afoua : « À qui est cette enfant ? »

Valérie répond : « À moi ».

Afoua : « Surveillez-la bien, quelque chose la suit ».

Valérie : « Mais quelle chose ? Dites le moi. C'est mon enfant ».

Afoua : « Veillez bien sur elle, sinon elle va mourir ».

La grand-mère (qui assiste à leur jeu) s'adresse à Afoua : « Tu continueras la consultation ensuite en privé, dans la chambre ».

Afoua prend une autre petite fille, âgée d'environ 2 ans.

Afoua : « À qui est cette enfant ? »

Valérie : « Encore à moi ».

Afoua : « Elle a le pouvoir de sorcellerie, c'est pour cela qu'elle pleure la nuit ».

Valérie s'adresse à la petite : « On dit que tu as le pouvoir de sorcellerie, c'est pour cela que tu pleures. Parle ! Allez ! Parle ! ».

Cet échange verbal renvoie au dialogue oraculaire (entre le public et le *boson* présentifié), procédé qui est au cœur du rituel étudié.

Je précise qu'ici la grand-mère fait référence à la consultation divinatoire privée qui suit ordinairement le rituel et qui se déroule non plus en public mais dans la chambre de l'officiant. L'expression « quelque chose la suit », utilisée par Afoua, signifie explicitement qu'un diagnostic divinatoire est nécessaire pour identifier la « chose » tenue responsable d'un désordre chez un jeune enfant et pour connaître la prescription requise (sacrifice et remède). « Chose » est un euphémisme pour désigner toute entité invisible aux yeux du commun considérée comme tellement puissante qu'il vaut mieux ne pas la nommer (comme notamment les *boson*). Je rappelle que l'on reconnaît aux bébés et aux tout jeunes enfants la qualité exceptionnelle d'être en relation avec les entités invisibles. Lorsqu'un bébé pleure de façon inexplicquée, au champ ou au hameau de culture ou encore la nuit, on suppose qu'il voit ces « choses » – invisibles – autrement dit qu'il « voit clair ». Les parents ont alors recours à un devin pour lui « fermer les yeux » ; ainsi le bébé arrêtera de pleurer. La croyance en l'existence d'un pouvoir de « clairvoyance occulte » (*baye*), traduite en français par « sorcellerie », est essentielle au rituel de possession et est déjà assimilée par les enfants lors de leur jeu. D'ailleurs, l'un des deux bébés choisi pleure effectivement la nuit.

En même temps que la pratique du rituel, c'est tout un système symbolique qui est incorporé par les enfants. En effet un système solidaire de représentations et de pratiques est un jeu. Mais s'agit-il vraiment d'un jeu ? Et si c'était un rituel ?

JEU ET PRATIQUE RELIGIEUSE

Dans les sociétés de l'aire mandé (Mali, Burkina Faso) les enfants exécutent de véritables rituels dans le cadre de cultes enfantins en lien avec les rituels des adultes (cf. D. Jonkers, 1988 et G. Le Moal, 1981). En pays anyi, le rituel de possession est joué par les enfants spontanément durant leur moment de repos et ne suit pas le calendrier rituel anyi (où certains jours *anaa* sont consacrés aux *boson*). Les enfants jouent entre eux et pour eux-mêmes le rituel auquel ils participent par ailleurs. Ils n'utilisent pas les instruments de musique et accessoires du culte. Et pourtant le rituel de possession ne semble pas être un jeu tout à fait comme les autres. Il arrive en effet que l'enfant qui joue le devin-possédé s'évanouisse et que cela soit interprété comme étant le signe de son élection par les *boson*. Le jeu cesse donc pour laisser la place au processus initiatique pour devenir devin-possédé. Ce fut le cas de Kakou Ahou Brigitte :

« J'avais une dizaine d'années. Un jour, peu de temps après les funérailles de ma "mère" [classificatoire] Gbalogô [devineresse-possédée], nous jouions avec les enfants djula. Nous tournions sur nous-mêmes [comme le font les devins-possédés, kômiàn]. Soudain, la chose, la personne, a fermé mes yeux. Quand je les ai rouverts : j'ai vu ma « mère » qui était morte [Gbalôgô]. J'ai regardé, elle était debout derrière moi. Alors, j'ai crié et je me suis évanouie. On m'a emmenée à la maison. On voulait m'envoyer à l'hôpital mais on n'a pas trouvé de taxi. Alors ma mère [qui m'a mise au monde] m'a couchée à côté des statues des *boson* [de Gbalôgô]. Et là, j'ai été prise de tremblements [de la transe]. Je suis partie au cimetière et j'y suis restée jusqu'au matin. On est venu me chercher et on m'a emmenée chez ma « mère » Brou Ahou, devineresse-possédée. Elle a dit que les *boson* de ma « mère » Gbalôgô m'ont choisie pour la remplacer. Ma mère [qui m'a mise au monde] a dit qu'elle ne pouvait pas prendre en charge mon initiation. Je suis donc restée comme cela. Et on m'a confiée à différentes personnes pour qu'elles enlèvent les *boson*, mais elles ne pouvaient pas.

Un jour, la devineresse-possédée Brou Koua exécutait le rituel de possession. J'y suis allée et je suis tombée. Je n'ai rien vu. J'étais comme morte, couchée là jusqu'au matin puis jusque vers cinq heures du soir. Alors on m'a emmenée chez la devineresse-possédée Brou Ahou. Là, ils ont organisé le rituel de possession. Il était presque vingt et une heures. Je ne me réveillais toujours pas. Brou Ahou a finalement réussi : mes yeux sont revenus et je me suis réveillée. Alors ma mère [qui m'a mise au monde] a décidé qu'on me confie à Brou Ahou, pour qu'elle m'initie au culte. Et c'est elle qui m'a initiée » (Bongouanou, le 20 octobre 1997).

Rappelons que la personne qui est considérée comme élue par les *boson*, toujours malgré elle et après une consultation divinatoire, ne

devient une professionnelle de la transe et de la divination qu'à travers un processus initiatique. Il s'agit d'une initiation individuelle qui se déroule au domicile de l'initiateur et qui dure en moyenne deux ans (V. Duchesne, 1996 et 2001). Le récit de Kakou Ahou montre comment un enfant peut être élu par les *boson* au cours d'une activité ludique, et ce n'est pas un cas unique. En revanche il est extrêmement rare d'être initié avant l'âge de la puberté – en langue anyi, on distingue l'enfance (*kanu*) et la jeunesse (*kpafulanu*), à partir de la puberté. De même, lorsqu'un enfant prononce une malédiction (en anyi *bê wô amwan*) pour s'amuser, les adultes qui l'ont entendu lui ordonnent aussitôt de verser de l'eau à terre en s'excusant à haute voix d'avoir prononcé de telles paroles et en précisant à la fin : « Pardonnez-moi, je ne suis qu'un enfant ». Dans le registre religieux, la parole d'un enfant est en effet censée avoir un pouvoir et être à même d'agir sur le réel, au même titre que celle d'un adulte. Et un jeu d'enfant peut être à l'origine de la vocation de devin-possédé.

Certains philosophes (L. Brisson, 1994, p. 94) distinguent le jeu de l'activité sérieuse en faisant référence au réel : une activité sérieuse est celle qui a sa fin hors d'elle-même dans le réel qu'elle sert à transformer. En revanche le jeu, même s'il se déploie dans le réel a sa fin en lui-même et ne cherche pas à transformer le réel. Dans le contexte anyi étudié ici, jeu et activité sérieuse ne s'opposent pas ainsi. Rappelons qu'il s'agit d'un jeu d'enfants. En effet, il arrive aussi qu'un adulte non initié (au culte des *boson*) joue le rituel et parodie le devin initié, tel un comédien, pour s'amuser et faire rire un auditoire – c'est le cas par exemple à Bongouanou, durant les fêtes de fin d'année, par un homme (chrétien de surcroît). Dans ce cas, il s'agit d'un jeu, un jeu-théâtre dans lequel l'acteur et le rôle s'imposent comme distincts mais nécessairement liés entre eux. Alors que l'enfant qui joue le devin-initié avec ses pairs, lui, n'agit pas en comédien : il s'identifie à son rôle et peut glisser du jeu à la réalité de la pratique religieuse en question.

Au cours du rituel de possession joué par les enfants, ce phénomène d'identification est si fort, la frontière entre le monde enfantin et celui des entités invisibles est si ténue, la performance de certaines fillettes si remarquable et si remarquée – par les adultes et par les *boson* – que le jeu des enfants devient tout à la fois apprentissage (avec la complicité ou sous le contrôle discret des grands-mères, mères ou grandes sœurs) et processus électif (avec le comportement associé à la transe d'une fillette élue, initiée par la suite au culte des *boson*). Par certains côtés, ce processus débute d'ailleurs au moment des rites de possession, dont les enfants sont les premiers spectateurs et les plus enthousiastes : assis aux premiers rangs, ils assimilent les codes gestuels des possédés et, on l'a vu, certains d'entre eux – choisis par le *boson* présent – sont même invités à pénétrer dans le cercle

pour y danser ou pour y « jouer » une saynète, sous les encouragements du public. C'est donc toujours par le biais du jeu que les enfants pénètrent, spatialement ou métaphoriquement, dans le monde des *boson*, sans doute parce que le jeu tend à abolir les frontières (entre réalité et fiction, entre mondes visible et invisible) ou permet au moins de dédramatiser leur franchissement. Enfin, si les enfants, de par leur statut, sont plus proches de l'invisible que les adultes et n'ont donc *a priori* pas besoin d'organiser des rituels pour entrer en contact direct avec les entités invisibles (les *boson* notamment), par contre, ils apparaissent indispensables au rituel, aussi indispensables que peut l'être la poudre de kaolin !

BIBLIOGRAPHIE

- BOURDIEU, P. 1980. *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de Minuit.
- BRISSON, L. 1994. *Platon, les mots et les mythes*, Paris, La Découverte.
- COMOE KROU, B. 1977. *Le jeu dans la société traditionnelle agni*, thèse de doctorat d'État en sociologie à l'université Paris V.
- DUCHESNE, V. 1996. *Le cercle de kaolin. Boson et initiés en Côte d'Ivoire*, Paris, Institut d'ethnologie.
- DUCHESNE, V. 1998. « Gémellité, fécondité et souveraineté chez les Anyi de Côte d'Ivoire », *L'Uomo*, 1, p. 137-155.
- DUCHESNE, V. 2001. « Corps et oracle. La transe divinatoire du *kômian* (Côte d'Ivoire) », dans M.C. Dupré (sous la direction de), *Familiarité avec les dieux. Transe et possession. Afrique noire, Madagascar, La Réunion*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires de Blaise-Pascal, avec CD-Rom.
- HOUSEMAN, M. « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'Autre. Cliniques, cultures et société*, III, 3, p. 533-538.
- JONCKERS, D. 1988. « Les enfants de *Nya* : les activités religieuses des jeunes garçons minyanka », *Journal des africanistes*, 58 (2), p. 53-72.
- JONCKERS, D. 1991. « Petite enfance et religion », dans *Grossesse et petite enfance en Afrique noire*, p. 118-136.
- LE MOAL, G. 1981. « Les activités religieuses des jeunes enfants chez les Bobo », *Journal de la Société des africanistes*, 51 (1-2), p. 235-50.
- WACQUANT, L. 2000. *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone.

FILMOGRAPHIE

- DUCHESNE, V. *Ahò, la danse rituelle d'une prêtresse des génies (Côte d'Ivoire)*, 1989, 8mm, 40", ministère de la Culture.
- Be bia komian ba, « On lave la novice »*, 1997, Bétacam, 28', SFRS.
- Au pays où danse le kaolin*, 2002, DV Cam, 53', CNRS.
- Jeu d'enfants ou rituel de possession ?*, 2004, DV Cam, 9', CNRS.

*De la saynète au rite :
mise en scène d'un rite de mariage
par les enfants wolof du Sénégal*

Les rites et les cérémonies auxquels les enfants wolof participent dès leur plus jeune âge constituent des lieux privilégiés de transmission des signifiants culturels. La cérémonie du *céyt* (*céet*) qui fait partie des rites de mariage et marque le moment où l'épouse rejoint le domicile conjugal, tout comme le rituel d'imposition du nom (*ngénte*), sont l'occasion de fêtes animées dans tout un quartier du village. Les enfants apparaissent lors de ces rituels des participants « périphériques », associés principalement aux activités de danse. À d'autres moments, se créant un espace autonome, les fillettes d'âge différent, regroupées entre germains et voisins apparentés, mettent en scène dans leurs jeux des cérémonies similaires et en reproduisent la distribution des rôles, les chants, les danses, les négociations, et les différentes opérations symboliques.

Transmis de génération en génération, les connaissances et savoir-faire rituels doivent être repris et légitimés par chaque nouvelle génération. Comment les enfants vont-ils, grâce à l'outil que constitue l'événement rituel et son déroulement, organiser leur expérience du monde et s'approprier la grammaire sociale complexe qui s'y dessine ? Nous savons par les travaux des psychologues et psycholinguistes que très tôt les conventions conversationnelles sensibilisent l'enfant aux règles du dialogue et de la prise de tour (Bruner, 1983 ; Ninio, Snow, 1996). Mais comment l'enfant arrive-t-il à comprendre la structure des événements auxquels il participe ? Pour répondre à cette question, Jerome Bruner (1983) a utilisé la notion de *format* pour les jeunes enfants en début d'acquisition du langage, et Katherine Nelson (1985) celle de *script*. Les schémas situationnels et événementiels ou *scripts*, forment une structure séquentielle d'actes liés par des relations causales et temporelles (Nelson, 1985). Un schéma d'événement comme « manger le déjeuner », organise

l'information sur la base de la réalité vécue, établissant un modèle général de la façon dont les choses sont ou se déroulent dans le monde. Les *scripts* qui organisent l'expérience sociale de l'enfant sont utilisés par lui dans ses jeux. Ils permettent à l'enfant de s'appropriier le monde qui l'entoure, ses institutions, ses règles, ses rituels. Comme le souligne Vygotski (1985), ces expériences du monde s'acquièrent au travers de transactions avec autrui. Dans un article consacré à l'apprentissage, Tim Ingold (2000) souligne que des anthropologues américains comme Jean Lave ou Barbara Rogoff, influencés par les théories de Vygotski, ont traité l'acquisition du savoir comme un « processus au moyen duquel ceux qui apprennent avancent dans leur compréhension des procédures grâce à une participation au travail, guidée par des partenaires plus expérimentés » (Lave et Wenger, 1991 ; Rogoff, 2003). Pour ces auteurs, le fait d'apprendre ne peut être séparé de l'action. Les néophytes ne sont pas les réceptacles passifs d'un savoir culturel, ils participent activement et de façon créative au processus d'apprentissage en influant sur le contexte dans lequel celui-ci se déroule. Comme Bruner le souligne, la connaissance du monde pour l'enfant s'organise fonctionnellement à partir de son propre point de vue. L'expérience de l'enfant est construite sur l'action. Cette action a lieu dans des situations familiales, contraignantes et témoigne d'un degré extraordinairement élevé d'ordre et de systématisation (Bruner, 1987, p. 22).

Dans le texte qui suit, nous allons reprendre ces questions en examinant une expérience particulière, des séances de jeux de fillettes ayant de 2 à 12 ans, qui mettent en scène le *céyt*. Nous cherchons à montrer comment les enfants utilisent les saynètes de danse et le chant pour donner une cohérence à un événement cérémoniel remémoré et mis en scène. Quoique des significations différentes puissent être attribuées à ce même événement par des enfants d'âge différent, il évoque globalement le destin futur de la femme.

UNE MISE EN SCÈNE DU CÉYT PAR LES ENFANTS

Les séances de jeux ont été filmées avec une caméra vidéo dans un village wolof du Sénégal situé dans la région du Baol où nous effectuons des recherches depuis de nombreuses années (Rabain, 1994). Dans un premier temps, nous allons situer le *céyt* dans les cérémonies matrimoniales wolof. Dans un second temps, nous présentons le répertoire de chants utilisés par les enfants dans la saynète (observée en 1994) qui fait l'objet d'une présentation détaillée (cf. DVD joint). Ces textes évoquent une série de scènes où apparaissent certains des acteurs clés de la cérémonie, comme la jeune épouse, sa mère, son père. Nous examinons ensuite la distribu-

tion des rôles qui s'effectue parmi les fillettes en fonction de leur âge. Enfin en comparant cette séquence à d'autres épisodes recueillis dans des unités domestiques du même village, nous discutons des constantes observées et de l'intégration identitaire réalisée à travers le jeu cérémoniel.

La cérémonie du *céyt*

La société wolof est une société bilinéaire. Bien que le système de parenté valorise les utérins, la parenté agnatique apparaît néanmoins prépondérante. L'islamisation a accentué ce phénomène. La résidence est virilocale. À son mariage (mais le plus souvent après la naissance du premier enfant), la jeune femme quitte la maison de son père pour entrer dans celle de son mari. Ses enfants seront incorporés dans le lignage de ce dernier. Ce mouvement est ressenti par la parenté agnatique comme une perte (Cassiman, 2000). Cependant les liens de l'épouse avec la maison paternelle ne sont jamais dissous. Elle peut y trouver refuge si elle se sent maltraitée ou bien si elle tombe malade et dans tous les cas elle effectue des visites plus ou moins régulières dans sa famille d'origine.

Le *céyt* qui est représenté par les enfants fait partie de la cérémonie finale du mariage au cours de laquelle la mariée rejoint le domicile conjugal. Cette cérémonie marque une sorte de rupture douloureuse entre l'épouse et sa famille et la séparation du couple mère-fille. Comme le souligne A. B. Diop (1985, p. 124), « l'importance de cette phase dernière du mariage apparaît dans la multiplicité des rites, exprimant la douleur de la séparation, l'anxiété quant à la vie future de l'épouse, rites qui sont destinés à exorciser le mauvais sort, et dans l'ampleur des festivités célébrant l'événement ». Les aspects de la cérémonie représentés sont les moments festifs du *céyt*, moments de réjouissances ponctuées de chants et de danses qui traditionnellement duraient trois jours et rassemblaient un grand nombre de personnes (Diop, 1985). Les danses et les chants réunissent avant tout des femmes. Dans les cérémonies des adultes, c'est à la fin de la fête ou bien à la périphérie du cercle de réunion, que les plus jeunes occupent le terrain, se mettent à danser et chanter. Les adultes leur laissent « leur part ». Ne sont pas représentés dans le jeu des enfants les temps intimes du rituel tels que nous les décrit A. B. Diop, c'est-à-dire les rites appelés *rukk* pratiqués dans la chambre de la mère, avec pour seul témoin une vieille femme connue pour la stabilité de son mariage. Ces rites mettent en scène l'accouchement et le nourrissage au sein par la mère de la jeune épousée, symbolisant une nouvelle naissance. Ces rites ne sont plus guère pratiqués aujourd'hui et ne subsistent, selon les dires de nos infor-

mateurs, que les recommandations (*dénkaane*) faites à la jeune femme par son père ou un représentant du père.

Le répertoire de chants : *woy* et *taasu*

Pendant le *céyt*, comme dans le cas du *ngénte* (imposition du nom au 8^e jour de la naissance) ont lieu les *taggate*, louanges aux ancêtres et les *gërëmate*, compliments aux vivants qui font partie du répertoire des griots. On observe ensuite deux formes musicales différentes interprétées par l'ensemble des assistants qui sont reproduites dans le jeu des enfants : les *woy* ou chants proprement dits et les *taasu*, phrases scandées *recto tono*. Ces deux types de chants sont accompagnés de percussion mais ont un soubassement rythmique différent (3/4 ou 6/8). Les analyses ethnomusicologiques de L. Penna (2000) montrent que *woy* et *taasu* sont tous deux des chants de type antiphonal (formes dans lesquelles le chœur reprend ce qu'a dit le soliste) ou responsorial (en repons). Cependant la périodicité de ces deux catégories de pièces est différente ainsi que l'échelle mélodique qui les caractérise. Les *taasu* sont rythmiquement déclamés, et la hauteur de la voix du récitant varie peu, à la différence du *woy*, qui s'étend sur différents types d'échelle et a un mouvement mélodique plus riche. Dans l'exemple présenté ici, la *saynète* rituelle des enfants comporte quatre chants qui ne diffèrent pas par leur soubassement rythmique et s'achève par un *taasu* sur un rythme accéléré. Lors d'enregistrements réalisés dans d'autres concessions, des fillettes, de 3 à 10 ans, entraînées par leurs aînées de 11-12 ans qui sont les *tëggkat* (batteuses de rythme), dansent et interprètent des chants et de nombreux *taasu*. Le texte des *taasu* qui alterne avec les *woyu céyt* et les *woyu ngénte* (chants de mariage et chants de cérémonie d'imposition du nom) évoque sur un mode ludique et ironique des événements rituels liés aux cérémonies matrimoniales comme le prix à payer pour l'éclairage de la chambre (*niitum néég*), ou toutes sortes de mésaventures amoureuses prêtant à moquerie.

Analyse d'une mise en scène du *céyt* à travers les chants

L'espace où se déroule la représentation de l'action rituelle est la cour intérieure de la concession (cf. DVD). Il est proche de l'entrée de la chambre de la mère des deux fillettes de 10 et 12 ans qui en sont les premières organisatrices. Durant la phase de préparatifs, une natte est étendue sur le sol et une cuvette renversée placée en son centre servira d'instrument de percussion. Différents pots sont aussi rassemblés sur la natte et des noyaux ou brindilles sont ôtés du sable pour dégager l'espace

de danse. Les participantes, constituées par une dizaine de fillettes prennent place sur la natte. Elles appartiennent à quatre familles nucléaires, leurs pères sont frères, cousin parallèle et cousin croisé patrilatéral vivant dans le même ensemble d'habitations. Le contexte est particulier, à cette époque les filles sont majoritaires dans la maison. Les aînées de 10-12 ans vont battre le rythme, une fillette de 8 ans s'installe ainsi que les trois fillettes de 5 ans à 5 ans 6 mois qui seront les premières à danser. Ces trois jeunes actrices tiendront successivement le rôle de la mariée avant d'offrir le « pagne » qui en est l'attribut à une cadette de 2 ans 8 mois, sevrée.

Niveaux d'âge et modes d'implication des enfants

Le groupe constitue un *mbootaay* sur le modèle de celui que forment les femmes dans le village. Il existe dans le village une assemblée des jeunes femmes (*mbootaay bu ndaw*) et une assemblée des femmes mûres et expérimentées (*mbootaay bu mag*). Les fillettes qui s'engagent dans la saynète auront des fonctions différentes selon leur niveau d'âge. On peut distinguer trois paliers :

- les aînés (8 à 12 ans) ;
- les moyens (3-6 ans) ;
- les cadets non sevrés (18 mois-2 ans).

Quoique l'assistance soit composée exclusivement de fillettes, un garçon, âgé de 5 ans, participe de manière plus épisodique à la séance de chants et de danses. Du fait de son jeune âge, il est accepté dans un groupe qui exclut de fait les individus mâles. « *Mbootayu jigéen, góor amu fa plas* » « Une assemblée de femmes, un homme n'y a pas sa place ». Un autre garçon, âgé de 8 ans, commissionnaire des adultes, ne fera qu'une courte apparition dans le cercle des assistants. Les instruments nécessaires au jeu de *céyt* se limitent à une cuvette renversée, quelques pots et un morceau de tissu de pagne qui représentent le *séru ràbbal*, le pagne tissé que porte sur la tête la jeune mariée (*séet*).

Les chants du *céyt*

Chant 1. Faire valoir ses droits

Le premier chant appelle la mariée à « faire valoir ses droits ». Les droits consistent en toute forme de prestation qui procède de la cérémonie liant entre elles les différentes branches de la famille. La mariée a le droit d'obtenir des services de la part de ses cousins et cousines croisées

patrilatérales, les *doomu bàjjen* (enfant de la tante paternelle) qui sont ses *jaam* (esclave) ainsi que de ses cousins croisés matrilatéraux, les *doomu nijaay* (enfant de l'oncle maternel) qui sont les *boroom* (maître). Le *boroom* fait des dons obligatoires aux cérémonies de son *doomu bàjjen*, tandis que le *doomu bàjjen* accomplit des corvées et aide à organiser les participants pour les fêtes de son *doomu nijaay*. Le jour du *céyt*, le « service » est donc entièrement aux mains des cousines croisées patrilatérales des deux époux qui s'occupent de la préparation des repas, aidées par les femmes des castes artisanales (*ñeeño*) et les griotes (*géwél*) (Diop, 1985, p. 134). Le chant fait également allusion aux « tours » qui définissent les relations entre les femmes dans la maison de l'époux. Dès que la jeune femme entre dans la maison de l'époux, elle acquiert un « tour ». La valorisation de la fonction de cuisinière apparaît au travers du chant : « Penda Aïda toi, le repas que tu as fait pendant ton tour de service était agréable ».

Parallèlement à ce premier chant qui sert d'introduction en quelque sorte à la cérémonie, s'effectue une première planification des tours de danse effectuée par une aînée de 10 ans qui va battre le rythme sur la cuvette. Elle invite les plus jeunes (âgés de 2 à 5 ans) à danser les premières et annonce l'ordre d'entrée en scène : « Danse ! » dit-elle à *Daba* (sa cousine parallèle de 2 ans 8 mois), « après c'est au tour de Khady (une sœur de *Daba* qui a 5 ans 6 mois), après celui-ci, (elle montre *Mor Talla*, un cousin parallèle de 5 ans), après là-bas » (elle montre *Mada*, sa sœur de 5 ans et 2 mois). Voici le chant qui rythme cet épisode :

Wool sa moomeel,
Wool sa moomeel,
Ku aye woo sa moomeel,
Penda Ayda, you,
Bi nga ayee, neex na.

Appelle ce qui te revient de droit,
 Appelle ce qui te revient de droit,
 Celle dont c'est le tour appelle ce qui te revient de droit.
 Penda Aïda, toi,
 Quand c'était ton tour, c'était bien.

Chant 2. Le « travail » de la mère, gage de protection pour la fille

Le deuxième chant met en valeur le fait que le « travail » de la mère (*liggéeyu ndey*) dans la maison du père, c'est-à-dire sa bonne conduite vis-à-vis du mari et de la famille du mari, est une protection pour la fille. Ce chant jaillit dès la première danse qui est amorcée par la plus jeune des

fillettes alors présente, *Daba* (2 ans 8 mois), après sollicitation des aînées. Il est l'occasion d'exalter les vertus de la mère en tant qu'épouse et de conjurer le mauvais sort susceptible de s'abattre sur la jeune mariée. Pendant toute la durée de ce chant qui est repris six fois, plusieurs danseuses vont se succéder, des fillettes de 5 à 8 ans (*Khady* 5 ; 6, *Diatou* 5 ; 0, *Ndeye Astou* 8 ; 0 puis à nouveau *Khady* 5 ; 6). Les plus jeunes, gagnées par le mouvement, esquissent quelques pas. Le couplet change en fonction des acteurs qui entrent en scène, sans que la succession des noms corresponde toujours parfaitement à la mariée comme cela devrait être le cas. Lorsqu'une des fillettes de 5 ans occupe la place de la mariée, ce qui est indiqué par le pagne qu'elle porte sur sa tête, elle se tient assise sans danser. Le refrain cite le nom du père de la mariée. Mais *Ale*, père de *Khady*, et de *Ndeye Astou*, est cité lorsque ces dernières sont danseuses tour à tour : « Tu ne seras plus misérable, fille de Père Ale Ndiaye ». Un peu plus tard le couplet cite *Madiop*, qui est, lui, le père de la mariée du moment, *Mada*. Voici le thème caractéristique du chant :

Dootoo torox,
Dootoo torox
Sa baay gërëm na sa yaay,
Dootoo torox.

Tu ne seras plus misérable
 Tu ne seras plus misérable
 Ton père a félicité ta mère,
 Tu ne seras plus misérable

Dootoo torox,
Dootoo torox
Juboo ak baay,
ànd ak yaay,
dootoo torox

Tu ne seras plus misérable
 Tu ne seras plus misérable
 En bons termes avec Père,
 En accord avec Mère,
 Tu ne seras plus misérable

Dootoo torox
Dootoo torox
janqu baay Ale Njaay,
dootoo torox.

Tu ne seras plus misérable
 Tu ne seras plus misérable
 Fille de Père Ale Ndiaye,
 Tu ne seras plus misérable

Chant 3. La séparation entre mère et fille

Ce troisième chant surgit au moment où le rythme des danses des fillettes s'est ralenti pour marquer une pause alors que l'activité des plus jeunes semble se concentrer sur l'échange des rôles de mariée par le transfert du pagne qui couvre leur tête. Le pagne se transmet entre les trois cousines de même âge assises côte à côte. Il passe successivement de *Mada* (5 ; 2) à *Diatou* (5 ; 0) puis à *Khady* (5 ; 6) enfin à *Daba* (2 ; 8), sœur de *Khady*. Au cours des reprises du chant, la jeune épouse, appelée par sa mère, est la fillette qui détient le pagne de la mariée (*Mada*, puis *Khady*) tandis que la mère en question « *Yaay Fari*, Mère Fari » est la mère effective de deux des mariées, *Khady* et la petite *Daba*. Le chant fait état à la fois de la douleur de la séparation éprouvée par la mère en voyant sa fille partir et des souhaits qu'elle forme en vue de protéger la jeune femme du malheur. La voiture « qui est garée » symbolise la longueur du chemin qui va séparer désormais mère et fille. La mariée par la voix du chœur exprime aussi l'émotion qu'elle ressent face à sa mère.

Maada sama taaw bi
Na ko Yàlla yiir te yërëm ko
Oto bi dafa gare
Yaay bóoy xool ma jooy
Ma yërëm ko

Mada mon aînée,
 Que Dieu la protège et ait pitié d'elle.
 L'auto s'est garée,
 Maman m'a regardée et a pleuré
 J'ai eu pitié d'elle.

Maada sama taaw bi
Yàlla na ko Yàlla yiir te yërëm ko
Oto bi dafa gare
Yaay bóoy xool ma jooy
Ma yërëm ko.

Xadi sama taaw bi
Yàlla na ko Yàlla yiir te yërëm ko
Oto bi dafa gare
Yaay Fari xool ma jooy
Xadi sama taaw bi,
Yàlla na ko Yàlla yiir te yërëm ko.

Khady mon aînée,
 Que Dieu la protège et ait pitié d'elle.
 L'auto s'est garée,

Mère Fari m'a regardée et a pleuré
Khady mon aînée,
Que Dieu la protège et ait pitié d'elle.

*Oto bi dafa gare,
Yaay Fari xool ma jooy
Ma yërëm ko
Daba sama taaw bi,
Yalla na ko Yalla yiir te yërëm ko.*

L'auto s'est garée,
Mère Fari m'a regardée et a pleuré
J'ai eu pitié d'elle.
Daba mon aînée,
Que Dieu la protège et ait pitié d'elle.

Chant 4. Le lignage agnatique de la mariée aura une descendance

Le dernier chant insiste à nouveau sur l'inscription généalogique de la mariée (*séet*). La *séet* et sa famille deviennent le centre d'intérêt du *céyt*. Si la jeune fille est confortée dans son statut d'épouse, c'est en tant que fille d'une mère qui a été félicitée par le père, fille ou petite fille d'un père ou d'un grand père qui occupe un certain rang social. « La pirogue de ton père ne sera pas submergée » indique la protection qu'assure à la mariée l'appartenance à son lignage. Elle fait écho au deuxième couplet « *Dooto torox* », « Tu ne seras pas misérable ». La pirogue qui ne sombre pas peut faire allusion aussi à la survie de la lignée et à l'assurance d'une descendance.

*Joowal, joowal,
Sa gaalu baay a man ci gaal yi.*

Pagaye, pagaye,
La pirogue de ton père est la meilleure des pirogues.

*Sa gaal du diig
Sa gaalu baay du diig,
Ee joowal ma, joowal.
Sa gaalu baay a man ci gaal yi.*

Ta pirogue ne coule pas,
La pirogue de ton père ne coule pas,
Eh ! rame pour moi, rame.
La pirogue de ton père est la meilleure des pirogues.

LES MODES DE PARTICIPATION DES FILLETES EN FONCTION DE LEUR ÂGE

Les fillettes de 10-12 ans planifient et organisent le jeu. Elles battent le rythme (*tëgg*), chantent (*woy*) et dansent (*fëcc*). Parmi elles, la plus âgée, *Khady* 12 ans occupe une place à part. Elle assure les préparatifs de la fête, ramasse des noyaux et des brindilles dans un bol pour aplanir l'espace de danse. Elle conjugue les tâches quotidiennes (trier à un moment le riz du repas, assise à la périphérie du groupe) à ses activités de participante. Elle chante, remplace sa sœur cadette, *Daba* (10 ans) pour battre le rythme sur la cuvette renversée lorsque le groupe des 8-10 ans se met tour à tour à danser. Elle annonce, après avoir hésité semble-t-il, qu'elle ne danse pas elle-même. Telle une adulte, elle assure la supervision. Sa sœur de 10 ans organise de manière plus directe les activités des plus jeunes. Elle planifie les tours de rôle lors des préparatifs d'entrée en scène des plus jeunes : « Lève toi et danse » dit-elle à la petite *Daba* (2 ans 8 mois, son homonyme), « après c'est le tour de *Khady* » (5 ans 6 mois), « après celui-ci » (*Mor*, le garçon de 5 ans, « après celle-là » (*Mada*, une fillette de 5 ans 2 mois). À la suite de cette première annonce, une autre fillette, *Mbayeng*, 11 ans, prend le relais et met en mouvement les enfants. Sur le plan classificatoire, elle est cousine croisée patrilatérale des deux autres aînées, qui ont installé la natte sur le seuil de la maison de leur mère. Rappelons qu'une des fonctions des cousines croisées patrilatérales est d'aider à organiser les assistants dans les cérémonies de mariage et d'imposition du nom.

Les trois fillettes de 5 ans sont électivement les danseuses. Elles ne battent pas le rythme sur les cuvettes mais frappent dans les mains (*taccu*). Il leur est dévolu une autre fonction importante, elles occupent tour à tour la position de la nouvelle mariée, la *séet*. À ce titre, elles portent sur la tête un morceau de tissu qui représente le pagne tissé dont doit se couvrir la nouvelle mariée. Dans le rituel, les nouvelles mariées rejoignent le domicile conjugal, accompagnées de leurs sœurs paternelles (*doomu baay*), de leurs amies et d'une jeune sœur de la mère qui est sa déléguée (*ndey ju ndaw*).

Dès l'âge de la marche, les petites filles sont invitées à participer au jeu des plus âgées. L'enfant sevrée de 2 ans 8 mois, la petite *Daba*, est intégrée au groupe d'âge précédent (les enfants de 5 ans) et participe activement à la totalité de la séquence. Elle est invitée la première à prendre le rôle de danseuse. En finale, elle se verra offrir le pagne de la mariée. Les fillettes non encore sevrées (18 et 20 mois) sont de simples assistantes. Néanmoins leur place est requise, elles doivent participer au jeu. Une aînée de 5 ans ira chercher *Coumba*, 18 mois, et la placera auprès de *Daba*, 2 ans 8 mois, qui est proche de sa catégorie d'âge. Quand elle quitte le groupe sous la conduite d'un jeune garçon pour rejoindre sa mère et être

allaitée, une autre fillette non sevrée, *Ndeye Thioro*, 20 mois viendra brièvement la remplacer dans le cercle des participantes.

Le jeu de *céyt* fournit une structure d'ensemble qui permet de composer avec l'incompétence des plus jeunes. Tous les enfants sevrés de la maison sont appelés à participer quel que soit leur niveau d'habileté. Se tenir dans le cercle des assistants constitue le premier degré de participation. En allant chercher et faire asseoir dans le cercle une cadette non sevrée, les fillettes de 5 ans montrent qu'elles assument spontanément leur tâche de guidage vers cette première étape. Ces fillettes de 5 ans ont également intégré le savoir-faire et les conduites appropriées à la position de mariée. Elles se couvrent la tête avec un tissu, savent le réajuster s'il glisse et gèrent elles-mêmes le passage du tissu à une autre fillette appartenant à leur catégorie d'âge (3 à 5-6 ans). Tantôt offert spontanément sur le mode non verbal, tantôt demandé et aussitôt présenté par celle qui le détient, le passage du mouchoir de tête d'une fillette à l'autre s'opère sans conflits : (« *Aal ma musóor gi* », « Prête-moi le mouchoir de tête », « *Am Jatu* », « Tiens Diatou », « *Jélal* », « Prends », « *Muurul* », « Couvre-toi »). Les aînées n'interviendront qu'une seule fois dans cette circulation que les fillettes gèrent elles-mêmes. Par contre, l'adoption par les fillettes de 5 ans du rôle de danseuse reste gouvernée par les aînées. Elle demande un niveau de compétence plus élevée et surtout une régulation globale. Il s'agit d'exécuter des mouvements de danse en rythme pendant un temps variable, et de savoir céder la place à la danseuse suivante. Une planification de quatre tours de danse a été faite au départ par une des organisatrices, une fillette de 10 ans. Les changements de rôle ultérieurs sont étayés par les aînées.

La danse s'exécute avec des niveaux d'habileté différents. Les plus jeunes enfants se contentent d'esquisser des pas de danse, en restant sur le lieu même où ils se tiennent assis, tandis que les plus âgées se déplacent pour se placer hors de la natte dans l'espace précis qui est dévolu à la danse. Enfin les battements rythmiques sur la cuvette renversée, et le maintien d'un rythme à trois temps tout au long des chants, sont assurés par deux fillettes de 10-12 ans. Cependant toutes les assistantes, selon leur niveau d'expertise, participent au maintien du rythme par le battement des mains.

Des saynètes de *céyt*, observées en 1998 et en 2003 dans d'autres quartiers du même village, présentent des traits communs avec le scénario qui vient d'être rapporté. Ces différentes saynètes regroupent des enfants relevant de la même tranche d'âge (entre 2 et 12 ans). La réalisation du jeu cérémoniel montre une distribution similaire des acteurs, elle distingue entre batteurs d'instruments (rôle dévolu aux fillettes plus âgées), chan-

teurs, danseurs et simples participants battant le rythme de leurs mains. Mais certains éléments de mise en scène diffèrent. Par exemple dans un large groupe d'enfants, on voit s'opérer une vaste distribution des rôles de telle sorte que chaque participante reçoive un nom et un statut dans le réseau des parents et alliés qui se côtoient dans une cérémonie effective. Les aînées de 10-12 ans assument non seulement le rôle de batteuses d'instrument (*tëggkat*), mais celui de griot (*gèwél*), de coiffeuse (*lettkat*), de mari (*jëkkër*) et de sœurs du mari (*njèkke*) tandis que les fillettes de 6-8 ans endossent celui de nouvelle mariée (*séet*) et de compagnes de celle-ci, dans la fonction spécifique de sœur paternelle (*doomu baay*) ou de cousine croisée patrilatérale (*doomu bàjjen*). D'autres enfants plus jeunes se contentent d'être de simples participantes qui dansent et battent des mains. Un rôle actif peut être également dévolu à un adulte appelé « mère des enfants » (*yaayu xale yi*). Ses interventions dans la danse sont alors objet de railleries de la part d'autres femmes. Au cours de ces représentations, où figurent des personnages hauts en couleur (le griot, la mariée soigneusement maquillée), les aspects festifs sont au premier plan. Dès lors, une place importante est dévolue à la récitation des *taasu* qui précèdent et accompagnent la danse. Ces formules et refrains de circonstances, mêlent propos laudatifs ou satiriques, usent de périphrases et de métaphores, décochant des flèches qui visent la femme, la coépouse, le prétendant, ou le mari. Les *taasu* récités par les enfants ne sont pas nécessairement compris par eux, et, mêlant burlesque, verve bouffonne, représentent une sorte de « genre à tout faire » (Ndoye, 1981) qui permet d'initier les fillettes aux réparties verbales et aux joutes amoureuses futures.

CONCLUSION

Tout en manifestant par là une intégration dans la communauté villageoise, requise et orientée par les adultes, les enfants créent, de leur propre initiative, un espace social autonome dans lequel, par un processus actif, ils développent leurs savoir-faire sociaux et mettent en scène des représentations symboliques. Répondant à l'obligation sociale d'intégrer des participants d'âge différent et de n'exclure personne du jeu, les enfants, traités comme membres responsables d'un groupe dans lequel ils ont à assumer une tâche, s'engagent dans une activité partagée et enseignent aux plus jeunes ce qu'ils ont déjà maîtrisé. L'accès aux systèmes symboliques sous-jacents à l'événement rituel est médiatisé par l'attribution de rôles dans la parenté et l'alliance, les chants et récitatifs (*woy* et *taasu*) qui accompagnent la danse. Le passage d'un état à un autre est célébré. La séparation de la fille avec sa mère a pour contrepartie l'accession

aux droits comme aux tours de cuisine. Le deuil à faire est théâtralisé, le changement d'état est rendu désirable par la célébration des liens généalogiques, de la renommée du lignage, des droits acquis à faire valoir parmi l'ensemble des parents et alliés comme des éventuelles coépouses. En invitant les plus jeunes à se mettre en scène, en les inscrivant dans leur généalogie par le biais des chants, en leur aménageant des tours de danse, les aînés poussent les plus jeunes à partager ces significations sociales. L'imprégnation rythmique et posturale et la position d'acteur apparaissent la voie d'entrée, pour chacun, à la construction du sens.

BIBLIOGRAPHIE

- BRUNER, J.S. 1983. *Le développement de l'enfant. Savoir faire, savoir dire*. Paris, PUF.
- BRUNER, J.S. 1987. *Comment les enfants apprennent à parler*, Paris, Retz (édition originale : *Child's talk, learning to use language*, New York, Norton, 1983).
- BRUNER, J.S. 2000. *Cultures et modes de pensée*, Paris, Retz (édition originale *Actual minds, possible worlds*, Cambridge, Harvard University Press, 1986).
- CASSIMAN, A. 2000. « A woman is someone's child : Women movement and the shaping of social and domestic space », dans S. Hagberg et A.B. Tengan (sous la direction de), *Bounds and Boundaries in Northern Ghana and Southern Burkina-Faso. Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, 30, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, p. 105-131.
- DIOP, A. B. 1985. *La famille wolof*, Paris, Karthala.
- INGOLD, T. 2000. « Apprentissage », dans P. Bonte et M. Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
- LAVE, J. ; WENGER, E. 1991. *Situated learning. Legitimate peripheral participation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NDOYE MBENGUE, M. 1981. *Introduction à la littérature orale léboue : analyse ethnosociologique, expression littéraire*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Département de Lettres modernes, Université de Dakar.
- NELSON, K. 1985. « Le développement de la représentation sémantique chez l'enfant », *Psychologie française*, 30, 3-4, p. 261-268.
- NELSON, K. et coll. 1986. *Event Knowledge. Structure and Function in Development*. Hillsdale, N.J., Erlbaum.
- NINIO, A. ; SNOW, C. E. 1996. *Pragmatic development*, Oxford, Westview Press.
- PENNA, L.D. 2000. *Chants de femmes wolof du Sénégal : le répertoire féminin des villages de Meke, Risso et Batal*, mémoire de DEA d'ethnomusicologie, EHESS.
- RABAIN, J. 1994. *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot (1^{re} édition 1979).
- ROGOFF, B. 2003. *The cultural nature of human development*, New York, Oxford University Press.
- VYGOTSKI, L. 1985. *Pensée et langage*, Paris, Messidor-Editions sociales (3^e éd. revue, Paris, la Dispute, 1997).

*Rites requis par la naissance, la croissance
et la mort des jumeaux :
Leur aménagement dans le monde moderne.
Le cas des Nzebi du Gabon*

Dans aucune population au monde, la venue de jumeaux n'est considérée comme une naissance ordinaire. De fait, elle ne l'est pas, la naissance gémellaire restant exceptionnelle chez l'espèce humaine la norme étant la naissance unique. Au-delà de cette particularité, l'ensemble des recherches effectuées dans divers milieux culturels permet de penser que c'est à partir d'un certain nombre d'invariants – fragilité des enfants, problème de la détermination de l'aînesse, jalousie et/ou amour entre eux, relation particulière mère/enfants, coût matériel et affectif, dominance de l'un des jumeaux... – que se sont élaborées des représentations justifiant des pratiques et des rites – tels le choix des noms, les modalités d'habillement, le comportement prescrit de la mère et de l'entourage... – reposant sur ces réalités mises en évidence pour certaines par des observations scientifiques ¹. En Afrique subsaharienne, où ces naissances surviennent statistiquement le plus souvent ², la diversité des rites et représentations qui ont été relevés, met particulièrement bien en relief ces invariants, que cette naissance soit connotée positivement ou négativement.

* La littérature concernant les jumeaux est surabondante. Elle est parfois constituée de seulement quelques pages ou lignes, hautement significatives cependant. Au cours de la rédaction de cet article, la bibliographie s'est ainsi constamment enrichie, notamment par des textes récents, permettant d'introduire de multiples nuances. Il serait vain de prétendre à l'exhaustivité.

1. L'échographie notamment révèle l'inconfort relatif, important ou total de l'un des jumeaux pendant la gestation au profit de l'autre (cf. à ce sujet Hubin-Gayte, 59).

2. Cf. Pison (1987) et Vogelzang (1994).

Pour les Nzebi du Gabon, la naissance des jumeaux *mabasa* (sing. *lebas*)³ est d'une autre nature que celle des autres enfants : Ils ne sont pas comme eux des ancêtres revenus mais des génies, *baghisi* (sing. *mughisi*), qui ont choisi de venir vivre parmi les humains⁴. C'est pourquoi leur mère est tenue de leur prodiguer des soins spécifiques et d'effectuer quotidiennement un certain nombre de rites. Il en est de même pour l'entourage qui se doit d'observer des comportements particuliers à leur égard. On retrouve ces mêmes caractéristiques, à quelques différences près, chez les populations voisines, notamment chez les Punu⁵.

DES ENFANTS EXCEPTIONNELS

« Ce sont toujours les mêmes gens qui reviennent », dit-on des nouveau-nés. Chacun est un « grand-parent » revenu. Il lui ressemble et en porte le nom, attribué selon certaines règles plus ou moins strictes. Mais il porte également d'autres noms qui lui confèrent des qualités particulières, par exemple celui d'une personne estimée, dont il prendra la ressemblance. Le nom peut également renvoyer à une naissance remarquable : *Bunono* « enfant de la vieillesse » pour un enfant né tardivement d'une mère ayant apparemment dépassé l'âge de la fécondité ; *Makita*, enfant dont le père est mort avant la naissance ; *Bikisa*, enfant qui vient après un mort-né ou encore *Mamfumbi* (cadavre), *Itum* (retour : il ne restera pas ici longtemps, il mourra), ou *Mbina* (cimetière) ; *Bimwila*, premier enfant d'une femme déjà adulte (on ne l'attendait plus, c'est un « miracle⁶ ») ; *Shibasagha*, enfant qu'on a eu grâce au « charlatan » (le *nganga*) ; *Mibonde*, « souffrance », enfant dont la mère a été malade pendant toute la grossesse ; *Matsanga* (sing. *letsanga*) « les larmes », enfant dont la mère n'a pas de famille et s'en est plaint pendant toute la grossesse ; *Mutolo*, ou *Malenda*, enfant de la femme sans mari et auquel le père n'a pas donné de nom : quand on appelle ces enfants, on sait qu'ils n'ont

3. Pour une facilité de lecture, les termes nzebi ont été transcrits phonétiquement, selon le parler de la région de Lébamba dans laquelle la majeure partie des enquêtes ont eu lieu : u = ou, gh = entre ch allemand et h anglais (fricative vélaire), w = w anglais. Les tons n'ont pu être indiqués.

4. Dans pratiquement toutes les sociétés de l'Afrique subsaharienne, les jumeaux sont considérés comme des êtres surnaturels, chargés le plus souvent d'ambivalence. Les Mouktélé, chez lesquels les jumeaux sont entièrement bénéfiques, semblent une rare exception (Juillerat, 1971, 199).

5. Communément nommés Bapunu, par conservation du radical *ba* qui marque le pluriel. Les Punu sont connus pour leurs fameux masques blancs que l'on rencontre avec des variantes stylistiques chez l'ensemble des populations du bassin de l'Ogoué et de nombreuses populations d'Afrique centrale.

6. Une femme met son premier enfant au monde en général à l'âge de 15-16 ans.

pas de père ⁷ ; *Musunda*, enfant qui est sorti par les pieds ; *Njila*, enfant né après des jumeaux... ce dernier est un enfant aussi exceptionnel – si ce n'est davantage – que les jumeaux comme on le verra plus loin, lui-même supplanté par celui né par le siège, considéré comme « le plus dangereux » chez les Punu.

Le nom des jumeaux est lié à leur origine : « Les jumeaux, c'est comme les gens qui sont déjà partis » (les morts). Ce sont les enfants du *mwiri* ⁸ puissance de la société masculine du même nom. On ne leur donne pas de nom de ce fait. Ils l'envoient eux-mêmes en rêve à une personne, pas nécessairement de la famille – « à n'importe qui » – parfois avant :

« Quand ils sont encore dans le ventre, ils t'envoient leur nom. Ils disent : nous sommes dans le ventre, tel s'appelle comme ça, tel s'appelle comme ça. Nous sommes des femmes, ou bien un garçon et une femme... »,

parfois après leur naissance ⁹. Ainsi dans le cas suivant :

« Les jumeaux ont envoyé les noms comme dans la tradition. On avait déjà déclaré les enfants. J'avais donné le nom de mes parents le nom du village : le nom de l'oncle de mon mari et le nom de mon oncle : comme il y avait deux garçons, on s'est partagé, il a donné le nom de son oncle maternel, même père, même mère avec sa maman ¹⁰. Moi aussi j'avais donné le nom de mon oncle maternel, même père même mère avec maman... et ils avaient envoyé les noms à une malade... La malade était hospitalisée... C'était une femme de Makongonio qui a vu l'infirmière et qui a dit : j'ai les noms que les jumeaux m'ont envoyés la nuit. Ils ont dit qu'elle n'a pas encore commencé le travail ! »

Il peut s'écouler un certain temps avant que cette information ne parvienne à quelqu'un. Il arrive qu'ils ne l'envoient pas. Dans ce cas, on leur donne des noms « comme ça ». On pense que peut-être la personne qui

7. Le père donne un nom le 3^e jour après la naissance. C'est le nom principal. « Sans mari » signifie « sans père connu ». Dans ce cas, on donne seulement un nom de la famille maternelle.

8. « Le *Mwiri* est doué de toutes les puissances surhumaines. Il a une domination sur les êtres de la Terre et des Eaux. » Cf. plus loin le rôle du *mwiri* au moment de la naissance des jumeaux. On peut établir un rapprochement avec les jumeaux yoruba, considérés comme des *orisha* (divinités) miniatures et placés sous la protection de Shango, Dieu du Tonnerre, qui a lui-même engendré des jumeaux (cf. Pemberton : 39 et Thompson, 1993, 251).

9. C'est un exemple qui semble caractériser plus particulièrement les populations bantoues, les noms de jumeaux étant le plus souvent déterminés en Afrique de l'Ouest une fois pour toutes : selon le sexe et la composition du couple de jumeaux (garçons, filles, mixtes) et selon l'ordre de leur naissance entre eux et à l'intérieur de la fratrie (cf. notamment : Adler (1973, 168), Brand (1995, 219), Juillerat (1971, 199), Dumas-Champion (2002, 89), Mayor (1995, 189), Paulme, (1984, 453), Tcherkézoff, 99) ; selon le mode de présentation : tête, siège, pieds, dos, coiffé, avec le cordon autour du cou (Brand, 1995, 219 ; Dumas-Champion, 89).

les a reçus n'a pas su où ils se trouvaient. Les circonstances sont très variables. C'est souvent la grand-mère qui les reçoit, mais il peut se présenter un matin au village une personne étrangère à la famille disant que des jumeaux lui ont annoncé leur naissance. Les noms recensés ont le plus souvent un lien avec des éléments complémentaires de la nature : *Mikongo* et *Mambenga* (les montagnes et les ravins), *Nyanga* et *Tsungi* (la lune et le soleil) par exemple. Ce peut être des noms d'animaux ou de plantes ou d'endroits spécifiques (mais pas systématiquement, certains noms particuliers qui leur sont réservés n'ayant pas un sens connu), d'autres sont uniques :

Koumba et *Ibinga*, noms de deux sortes de serpents. *Mangala* et *mugala*¹¹, noms de deux sortes d'écorce battue, l'une rouge, l'autre noire. *Mambungu* et *Makwata*, pirogue et herminette, noms envoyés à une voisine. *Iniounga*, joie, et *Mutonda*, « quelqu'un qui vient sans savoir où il va », ont envoyé leur nom à leur grand-mère. *Ikanga* et *Manienga* : *Ikenga* « séchoir » est un nom de jumeau. *Manienga* désigne un « paquet »¹². Niondo est un nom de jumeau ou de jumelle. Ibunji et Ivinji, noms de lieux dans la forêt d'où ces jumeaux sont venus, vers Mimongo. Ils ont envoyé leurs noms à quelqu'un du quartier qui est venu le dire à la future mère, matrone à la maternité de Lébamba, alors qu'elle était à quatre mois de grossesse.

« On n'a pas fait le *mwiri* à la naissance ni après la sortie de l'hôpital. Mes jumelles sont nées en 87¹³... L'évolution du ventre était trop ! La parente est venue un matin vers 10 h, elle m'a appelée : "Voilà Viviane, tu vas faire des jumeaux..." On ne savait pas si c'étaient des garçons ou des filles mais elle a amené les noms... Mes jumelles sont nées par césarienne à Bongolo¹⁴. »

Ils sont le plus souvent liés à une chute ou un accident de la rivière puisque les jumeaux viennent de là, à bord d'une petite pirogue dont sont sculptés des modèles placés à différents endroits consacrés : sous le dessous du faîtage de la maison des hommes où ont lieu les rituels, ou à l'intérieur de la petite maison édifiée à l'arrière de l'habitation pour protéger les jumeaux. On peut citer entre autres exemples dans cette catégorie :

10. Expression utilisée pour désigner les enfants d'un même couple biologique.

11. *Mugale* : arbre poivrier d'Éthiopie, annonacée, *xylopi aethiopica* (*mugala*), dont l'écorce est encore utilisée dans certaines régions en architecture pour la confection des cloisons.

12. Renvoi à un mode de préparation culinaire en « paquet » (emballage de feuilles).

13. Enquête de 1995.

14. Maternité de l'hôpital de la mission américaine près de Lébamba.

Louetsi et *Muni*, noms de rivières. Leur grand-mère qui habite à 7 km est venue donner leur nom. Quand elles sont nées, leur mère n'a pas fait le *mwiri*.

« Elle est restée deux semaines à la maison comme pour les autres enfants. Elle a fait le maquillage et pris la corbeille, les plumes de perroquet et la cloche. La cloche venait d'une grand-mère qui avait eu des jumeaux. On fait faire la cloche quand il n'y en a pas dans la famille. Ça s'achète également. On peut la revendre. »

Ces attributs sont les signes distinctifs des mères des jumeaux : le maquillage spécifique et les plumes de perroquet, les désignent comme initié(e)s ayant accès au monde des esprits, la cloche permet de communiquer avec eux. La corbeille recevra les offrandes et les médicaments pour les jumeaux ¹⁵.

« Faire le *mwiri* » pour les mères de jumeaux signifie que cette puissance est venue au moment de la naissance par laquelle elles sont membres de droit de la société qui en porte le nom. Le fait de cette appartenance signifie que cette conception non humaine – par commerce avec les esprits – équivaut à l'initiation masculine. La naissance ayant lieu la plupart du temps à la maternité de l'hôpital, peu de femmes ont participé à cette cérémonie. Elles n'en bénéficient pas moins de la considération, qu'elles partagent avec les initiées de la société du *numbwiri*, culte de possession à fonction thérapeutique, réservé électivement aux femmes souffrant de stérilité. Dans ce cas, l'accès à ce statut nécessite une initiation, par laquelle ses membres féminins, largement majoritaires, sont considérées comme des mères de jumeaux dont elles partagent les privilèges et les pouvoirs : Elles reçoivent comme elles les cadeaux par deux au moment de leur initiation, portent le même maquillage et les plumes de perroquet (mais pas la cloche), crachent leur première gorgée sur le sol. Possédées par des esprits au moment de la transe qui survient au cours des rituels, elles jouissent à ce moment du pouvoir de divination. Elles sont également douées d'un pouvoir de guérison.

MUGHISI GUTSO MAAMBA : « LE GÉNIE DE L'EAU »

« La sirène nous donne beaucoup de jumeaux ». L'esprit de l'eau est désigné en français par le terme sirène. Il est aussi parfois représenté sous cette forme : « C'est une femme ». La naissance des jumeaux est annoncée chez les Punu par des signes particuliers très significatifs :

15. Signalons que chez certaines populations du bassin du Tchad, c'est le père qui est porteur d'un attribut de fer à forte charge symbolique : le couteau de jet (cf. Dumas-Champion, 91).

« Parfois vous ramassez deux plumes de perroquet, vous pouvez trouver deux pythons enroulés, un buffle ou un quelconque gibier récemment tué. »

Chez ces derniers, « les jumeaux sont les jumeaux » ; il n'y a pas de « faux » jumeaux. Pour les Nzebi, Il y a deux sortes de jumeaux : ceux qui sont nés « dans le même placenta », et ceux qui sont nés de deux placentas. Cela ne correspond pas à la distinction médicale de vrais et faux jumeaux ¹⁶ puisque la plupart d'entre eux y compris les jumeaux fille et garçon sont déclarés nés avec un même placenta. Une sage-femme explique : « parfois les placentas sont soudés, il faut observer ». Nés « dans le même placenta », les jumeaux s'aiment. Ils vont ensemble partout. On doit leur faire les mêmes cadeaux, les traiter l'un et l'autre exactement de la même façon. Il faut les mêmes biberons, les mêmes bidons d'eau, les mêmes corbeilles ; aucune différence ; « Là il n'y a pas de jaloux ¹⁷. » Si je prends un jumeau sur mes genoux, au bout de quelques minutes, on l'en retire pour mettre l'autre à sa place, et pour la même durée : on ne peut prendre l'un sans prendre l'autre. Il faut en plus faire une offrande :

« Si tu les touches, tu donnes l'argent. Il ne faut pas toucher seulement un seul. Il ne faut pas toucher sans donner. Il faut toucher les deux, sinon c'est mauvais. Il faut toucher les deux : tu en touches un, tu mets l'argent, tu touches l'autre, tu mets l'argent. »

Concernant les jumeaux, tout va ainsi par deux. On n'offre ou ne demande jamais un seul objet, toujours deux :

« Si les jumeaux demandent une assiette d'arachides, il faut amener deux assiettes d'arachides parce que l'autre va dire : Ah ! ce qu'on a donné, c'est pour l'autre !... même pour saluer leur mère, on dit deux fois : mbolo, mbolo ¹⁸, ah ! mbolo, mbolo, ah ! Une fois pour chaque jumeau ! »

Elle répond deux fois, une fois pour chaque jumeau.

Ils se trouvent dans le même placenta pour le plus grand nombre. Quand il y a deux placentas, il est rare que les deux vivent. « Quand tu as ça, tu as peur. Il faut toujours chanter, leur donner l'argent, appeler les gens. C'est difficile quand ils n'ont pas le même placenta. » Souvent il y a des avortements. Mais ce sont des cas rares. Ainsi *Timbimbi* et *Iloro*. *Timbimbi* désigne ce qui est fort. *Iloro* est parti étant petit. Il a « diminué »

16. La question est en fait complexe puisqu'il s'est avéré que les jumeaux monozygotes peuvent avoir des placentas et des poches amniotiques séparées, ou placenta commun et amnios séparés, ou encore placenta et amnios communs.

17. Il est intéressant de noter à ce sujet que les « rivales », *bapala* (sing. : *pala*) « coépouses » sont comparées à des jumeaux. On doit faire pour elles « comme pour les jumeaux » : « l'homme qui a deux femmes est comme une femme qui a des jumeaux », il ne doit marquer aucune différence, faire les mêmes dons à chacune « pour qu'il n'y ait pas de jalousie ».

18. Bonjour, bonjour !

dans le ventre. Il est parti, l'autre est resté. Ils commencent à se connaître dans le sein de leur mère où ils se trouvent en situation de rivalité. Leur vie sociale commence là : « Tout vient dans le ventre ». C'est là que naît l'antipathie ou l'amitié entre eux. Ils « discutent dans le ventre » pour savoir qui passera le premier. L'un des deux peut tuer l'autre, c'est le plus malin qui survit ¹⁹. Il peut contraindre l'autre à naître un an après lui :

Pour des jumeaux fille et garçon dont la fille est mort-né :

« Chacun voulait sortir le premier. La fille devait sortir la première, mais le garçon ne voulait pas. Ils ont discuté. Comme le garçon voulait sortir le premier, il a tué la fille on ne sait comment "c'est entre eux-mêmes". Ils étaient dans le ventre quand ils ont envoyé le nom, à terme. Minioungi (la fille) est partie [Minioungi désigne un petit arbre qui produit des fruits rouges]. Mevenge le garçon est resté [Mevenge désigne un bois rouge qui sert à soigner]. Il y avait un seul cordon. »

« Une femme allait accoucher, elle allait avoir des jumeaux. L'oncle maternel est venu alors qu'elle ne voulait pas qu'il vienne ²⁰. Un jumeau est mort. Celui qui souffrait est celui qui a survécu (le garçon). Celui qui était bien est parti (la fille). Ils n'ont pas amené leur nom. On a donné des noms comme ça. Peut-être que la personne qui a reçu les noms n'a pas su où étaient les jumeaux. »

C'est tantôt le premier né qui meurt, tantôt le second. Quand c'est le second, le premier « l'a poussé » ; Celui qui est venu en premier a fermé la porte au second. De deux jumelles, l'une est arrivée morte : la première « a fermé la porte », elle ne voulait pas que l'autre vienne. Il y a en a toujours un plus fort. S'ils survivent tous les deux, il y a une lutte d'influence. L'un veut dépasser l'autre ; il le rend malade, paralytique. Ainsi, à dix mois, un jumeau garçon punu n'arrive pas à s'asseoir : « c'est sa jumelle qui l'a piétiné ». Il y a toujours un jumeau qui amène l'autre, c'est le plus

19. Signalons que cela correspond à une certaine réalité puisque l'échographie révèle la variété des contacts des jumeaux entre eux *in utero* : indifférence, délicatesse, litige, évitement (Hubin-Gayte : 103). On retrouve cette particularité dans des sources religieuses occidentales anciennes. Ainsi Dampierre relève chez les Nzakara l'expression « commencer à faire des palabres dans le ventre de sa mère » (1967, 561-563), et établit un parallèle avec le texte de la genèse enseigné dans les missions (naissance de Esaü et Jacob), intégré dans les représentations locales au prix d'un « minimum de changement ». Il souligne par là que l'impossibilité de déterminer le rang de naissance et d'inscrire chacun dans la relation aîné/cadet, est une condamnation pour au moins un des jumeaux (le plus faible, qu'il soit né le premier ou le second), un même rang de naissance relevant de l'impossible et l'antériorité pouvant toujours prêter à contestation. Les Kongo nord-occidentaux considèrent quant à eux le premier né comme le plus jeune (Hagenbücher, 45), ainsi que les Moundang pour lesquels le dernier sorti est le premier (Adler, 184).

20. Dans la société nzébi, matrilineaire, l'oncle maternel est la personne la plus encline à exercer une action de sorcellerie.

malin et le plus fort. Si le deuxième n'est pas malin, il meurt ou il n'arrive même pas à sortir. Mais il peut aussi parfois être celui qui fait venir l'autre : « Sors d'abord le premier, et moi je viendrai après. » Les deux sont des génies, mais il y a des degrés de puissance. Le baptême enlève leur pouvoir aux jumeaux :

« Si on les bénit [baptise], ils deviennent « mabouls » et perdent leur puissance. Cela les anéantit. »

De deux jumeaux chétifs : la fille essayait de ramper, le garçon ne voulait même pas s'asseoir. Il était mécontent. Il y a des jumeaux qui se punissent eux-mêmes. D'autres accomplissent des miracles : un jumeau *eshira* s'est circoncis tout seul !

Pour deux filles nées à un an de distance, baptisées Christine :

« Elles se ressemblent beaucoup, ce sont des jumelles et elles devaient naître ensemble mais l'aînée n'a pas voulu ; elle a chassé l'autre qui est née un an plus tard. Elle a envoyé son nom à sa mère dans un rêve ; elle lui a dit : Si je nais, il faudra m'appeler *Mibaya*. La sage-femme lui a donné le nom *Mbumba* (python). Elle a aussi donné ce nom à sa « jumelle ».

L'enfant né immédiatement après eux, celui qui suit les jumeaux, le *njila mabasa*²¹, est considéré comme « le vrai jumeau », encore plus puissant qu'eux²². Il fait un peu peur et sa naissance ne donne pas lieu aux mêmes manifestations que celle des jumeaux. Il envoie aussi son nom parfois. Les triplés font également partie de cette catégorie d'enfants surnaturels²³, mais aussi les enfants nés par le siège²⁴.

RITES DE NAISSANCE : LES JUMEAUX ET LA « MÈRE DE JUMEAUX »

« Avant, les jumeaux étaient sacrés »

Les rites entourant leur naissance se sont considérablement réduits dans la durée et dans l'amplitude, notamment avec la naissance à l'hôpital ou au dispensaire où on ne peut plus les pratiquer dans leur totalité. Parfois toutes les étapes l'accompagnant et la suivant sont conservées avec

21. L'importance de l'enfant qui suit les jumeaux est une constante dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne. Un nom spécifique lui est réservé. Sa naissance est indispensable dans certaines populations pour restaurer l'équilibre perturbé par celle de deux enfants nés en une seule fois (Brand, 1995, 223 ; Métraux, 1984, 131-132).

22. Cela semble bien être une autre constante des sociétés de l'Afrique subsaharienne.

23. C'est un cas particulier de jumeaux. Dans certaines sociétés, le troisième enfant doit être sacrifié (Brand, 1995, 222).

24. Autre particularité récurrente des sociétés de l'Afrique subsaharienne.

une durée moindre. D'autres fois, certaines sont abandonnées. Récemment, la formation des matrones dans les PMI²⁵ par des sages-femmes professionnelles, a remis en cause énergiquement les représentations et pratiques qui y avaient lieu il y a encore peu de temps. Mais au sein des familles, ces abandons prescrits pourront être plus ou moins aménagés, même en cas de baptême qui, en principe, enlève leur pouvoir aux jumeaux. De même que l'attribution d'un nom chrétien et la déclaration à l'état civil ne supprimeront pas l'attribution et l'usage d'un nom coutumier ni l'appartenance clanique.

Leur venue est un événement exceptionnel, une joie. Lorsqu'ils naissent, on ne peut pas les toucher. Ils doivent rester sur la natte jusqu'à ce que le *mwiri* vienne reconnaître ses enfants²⁶. Leur seul père est en effet le *mwiri*, doué de toutes les puissances. Quand les femmes voient qu'il y a des jumeaux, elles avertissent les hommes. Il faut attendre la voix du *mwiri* pour prendre les enfants et pour couper le cordon.

« Quand on accouche des jumeaux, ils sont par terre. On appelle le père, on appelle l'oncle. Les enfants sont encore là à terre. L'oncle maternel et le père viennent, puis on appelle le *mwiri*. Après, on peut prendre les enfants. La mère soulève un enfant, l'autre femme (celle qui a aidé à accoucher) soulève l'autre enfant. Ils restent à la maison quatre mois²⁷. »

Le *mwiri* se tient derrière la maison pour l'accouchement et les cérémonies. Il insulte les parents, dit des grossièretés²⁸ que les parents ren-

25. Protection Maternelle et Infantile, section de l'hôpital réservée au suivi médical des mères et des nourrissons.

26. Chez les Moundang également, les jumeaux ne doivent pas être touchés avant qu'un rite ait été effectué (Adler, 1973, 170).

27. La durée de réclusion varie selon les régions et les personnes interrogées. Chez les Punu, on indique un an, six mois pour chaque jumeau. Le même temps était observé autrefois chez les Nzebi, qui correspond à la durée de l'allaitement « jusqu'à ce que l'enfant marche et ait toutes ses dents ». Cela « continue » dans certains villages : on entoure la maison de branches de palme. La mère ne peut sortir que par derrière, on lui porte à manger. Il faut payer pour entrer. Elle ne sort que quand les enfants marchent et peuvent sortir de la maison. La durée indiquée est dans l'ensemble beaucoup plus courte, mais il faut un nombre de mois pairs, le même pour chacun des jumeaux.

28. La sexualité des parents, et particulièrement celle de la mère, par définition extraordinaire, est volontiers évoquée. De fait, dans toutes les sociétés, y compris dans les sociétés occidentales avant les découvertes de la médecine, la présence d'un deuxième enfant pose/ait la question du père – réel ou surnaturel – et renvoie à une procréation hors normes, valorisée ou stigmatisée : évocation d'un « deuxième » père complice d'adultère au Moyen Âge (il faudrait deux hommes pour faire deux enfants) ; multiplicité des rapports sexuels chez les Yoruba (donc mœurs légères) qui « ne comprenaient pas qu'une femme qui n'était ni un animal ni une chèvre (en d'autres termes ni un animal sauvage ni un animal domestique) puisse donner naissance à deux enfants en même temps » (Johnson, cité par Pemberton, 35) ; comparaison de la femme à une truie, etc. Les Nzebi, précisent que « ce sont les animaux qui ont plusieurs enfants à la fois » ; et les Moundang : « Est-ce qu'une femme est une souris pour mettre au monde deux enfants en même temps ? » (Adler, 169).

voient. Le rituel comporte la danse des jumeaux exécutée par les initiés. La seule femme à entrer en contact avec lui et associée à la cérémonie est la mère. Étant mère de jumeaux, elle devient mère du *mwiri*. Comme les initiés, elle ne peut jurer que par son nom. Toute mère de jumeaux est quelqu'un de considéré, dont on dit « cette femme-là est vraiment forte ! », dont on dit aussi chez les Punu « qu'elle est en guerre ». Leur placenta est recueilli et donne lieu à une préparation à vertus magiques²⁹ : on l'écrase avec du kaolin et il est placé dans une corbeille. Cette corbeille est conservée par la mère soit sur un autel dans sa cuisine, soit dans une petite construction que l'on édifie derrière la maison, dans laquelle seront placés divers éléments destinés à protéger les enfants. Elle peut donner un peu de cette préparation aux femmes de sa famille. Cela peut soigner le mal des mères et des pères de jumeaux. Autrefois on plaçait le jumeau mort-né dans cette petite maison, dans une petite pirogue comme celle sur laquelle il était venu. Les jumeaux mort-nés sont enterrés directement dans la terre, on ne les place pas dans un cercueil. Pour *Minioungi*, la jumelle morte, on a fait une tombe derrière la maison « pour qu'elle ne vienne pas chercher son frère et ne dise :

« Pourquoi protéger l'autre et me laisser, moi, en brousse ? »

C'est une affaire grave quand un jumeau meurt à la naissance, parce qu'il faut protéger celui qui reste. Il ne doit pas se considérer comme n'ayant pas aimé l'autre, l'ayant tué. Sur la tombe de *Minioungi*, un petit monticule de terre représente *Mevenge*, son jumeau survivant pour qu'elle ne se sente pas seule. Régulièrement, leur mère y dépose de la nourriture afin qu'elle ne pense pas qu'elle réserve ses soins à ce dernier. On fait aussi chaque année, une fête familiale en son honneur, à l'extérieur (cf. document vidéo). Y assistent les parents et grands-parents. Chants et danses accompagnent la consommation, autour d'une natte placée sur le sol, de boissons et de préparations culinaires. Le jumeau est servi à part, comme les autres participants. Si on omet de le servir, il le fait lui-même : ainsi voit-on une bouteille de toni-cola dont on a oublié de le servir se renverser spontanément. Tout le monde comprend et s'exclame. Dans le cas d'une jumelle décédée à la naissance, les parents et la grand-mère dansent sur sa tombe. Celle qui est partie est venue par les pieds : « La membrane s'est refermée rapidement après la première. Si elle était venue par la tête, elle aurait pu repousser la membrane, mais, par les pieds, elle s'est

29. Pour une naissance normale, le placenta est enterré au pied d'un bananier ou « d'un arbre qui donne » (des fruits), le cordon vers le haut, afin de conserver sa fécondité à la mère. Le placenta est considéré comme le jumeau défunt du nouveau-né, le jumeau vivant pouvant ainsi être perçu comme un « défunt » présent.

asphyxiée ». On ne doit pas la pleurer : « elle est partie, mais elle est là malgré tout ! ». On allume une bougie sur sa tombe, on s'adresse à elle, on lui annonce ma visite. Je dois aussi lui parler, lui demander la chance pour tous. On lui demande pardon, de ne pas avoir de haine pour ses parents.

Une fois la cérémonie du *mwiri* accomplie, ou après la naissance si cette cérémonie n'a pas été effectuée (naissance à la PMI ou à l'hôpital), la mère est maquillée comme un initié : le visage blanchi au kaolin, une plume de perroquet de chaque côté du front, signe de sa rencontre avec les génies. Elle est en outre, chez les Punu, coiffée d'une peau de civette, animal carnassier qui protège la mère et les enfants. Elle tient de la main droite la cloche *kiindi* qui indique son état et avec laquelle elle répond aux saluts. Chez les Punu, lorsque le rituel est totalement observé, elle restera la poitrine nue pendant deux semestres, un pour chacun. Il y a seulement quelques années (encore en 1995), dans la région de Lébamba, le maquillage était effectué à la maternité de l'hôpital et la cloche agitée en l'honneur des deux nouveau-nés par les matrones elles-mêmes. Les salutations d'usage – faites aux jumeaux en signe de joie, pour leur dire qu'on les aime – étaient récitées, en faisant claquer la feuille des jumeaux (cf. document vidéo) : *Tsai, tsai! Kwai, kwai! alembele*³⁰ – formule exprimant la joie, pour dire aux jumeaux qu'on les aime – et les visiteurs faisaient un don d'argent à l'accouchée. Cet usage a été récemment supprimé avec la présence des sages-femmes professionnelles qui enseignent aux matrones que les jumeaux sont des enfants comme les autres et ne nécessitent pas de traitement différent. À la maternité de Bongolo près de Lébamba, tenue par la mission protestante américaine, aucun rite n'est possible depuis longtemps. À celle de l'hôpital de Mouila, exercent côte à côte des sages-femmes professionnelles et une matrone punu, mère de triplés, qui pratique les rites en dehors de la maternité. On rencontre ainsi des cas de figure très divers qui cohabitent et ne posent pas de problèmes particuliers.

Les jumeaux nés, il convient de se protéger de leur puissance. Les personnes les plus exposées sont la famille proche, y compris la mère. Les enfants, leurs parents et leurs grands-parents portent croisées sur la poitrine des « cordes », lanières de la tige de la liane *lufuri* que l'on trouve en brousse, réservée à cet usage. Une poudre composée de la graine et d'écorces d'arbres médicinaux est soufflée avec force sur tout visiteur. On ne doit rien refuser aux jumeaux qui ont « beaucoup de caprices ». Le moindre mécontentement donne lieu à diverses représailles de leur part :

30. La plante des jumeaux, *lelembele togo*, est mentionnée ainsi par Raponda-Walker et Sillans : poivrier *piper umbellatum* « plante fétiche et médicinale » (1995, 348).

ils peuvent envoyer des rêves, des maladies. Ils « frappent » leur mère dans son sommeil :

« Ils sont petits, ils frappent déjà ! C'est en rêve »... « Ils me frappent... c'est comme si on m'avait trempée dans l'eau froide avec une forte fièvre, mais pas comme le palu... Les pieds et les mains sont froids, les membres se raidissent comme si on m'avait attachée. »

On met les joncs à celui qui frappe la mère ainsi qu'à la mère « pour la protéger de la bastonnade ». Chez les Punu :

« Ils peuvent même vous maudire, vous donner des maladies : fièvre instantanée, abcès... rater une chance.. »

Ou encore :

« Si vous n'avez pas foi en eux, vous arrivez, vous trouvez un gibier attaché au piège. À votre arrivée, le gibier se détache et il s'en va ».

Plusieurs expressions soulignent le pouvoir – passé ou effectif – dont sont dotés ces enfants, selon les différents commentateurs :

« Avant, ils avaient beaucoup de pouvoir. Ils avaient la possibilité de te maudire, de te dire : tu es malade. Le lendemain tu te grattais, tu enflais. Ils donnaient des abcès »... « On faisait des cérémonies, des danses pour eux... On bousculait la cloche... Il faut les choyer, chanter pour eux. »

Ils donnent des abcès quand ils ne sont pas bien choyés, quand on ne chante pas pour eux. Les maladies envoyées par les jumeaux sont : les démangeaisons, la fièvre. Quand on voit la mère malade, on dit que ce sont les jumeaux. Pour guérir, on doit cueillir un gros fruit tombé *malembe to* dont on ramasse les graines *djing*. On dit la formule et on pile les graines avec le kaolin pembe. On demande pardon aux jumeaux et on fait le traitement. On peut aussi soigner les démangeaisons avec un mélange d'argile et d'huile. C'est le malade qui prépare, la mère des jumeaux donne les produits, le chant leur demande pardon. Leur venue est source de joie, on les fête. Mais leur puissance est ambivalente et pour bénéficier de ses aspects positifs, on effectue de nombreuses veillées au cours desquelles sont chantés les chants des jumeaux ³¹. Avant de sortir, la mère se maquille et met les plumes de perroquet :

31. Un répertoire de chants leur est réservé, visant à les calmer au besoin en leur faisant peur. Ils placent ainsi les jumeaux dans un certain rapport de force avec leur entourage, et ont souvent une connotation sexuelle (cf. note 28). Ainsi dans un chant, la mère menace ses jumeaux « d'enlever son pagne ». Hagenbücher-Sacripanti relève les mêmes démonstrations chez les kongo nord-occidentaux (groupe kugni, yombe, vili et woyo) : « Les femmes chantent et dansent en retroussant leur pagne... elles s'arrêtent de temps à autre devant les nouveau-nés pour remonter plus haut leur pagne et faire mine d'exhiber leurs attributs sexuels » (1969, 47).

« C'est un signe. N'importe qui la rencontre sait... Elle tient la cloche à la main... On maquille avec le kaolin et on met les plumes. Partout où tu passes, il faut une satisfaction [une offrande] ».

Mécontents, ils envoient des maux. C'est pourquoi il convient de leur faire des cadeaux, de satisfaire leurs caprices afin de se les concilier. Satisfaits, ils envoient des bienfaits comme donner des indications en rêve :

« Va à tel endroit et tu trouveras du gibier attaché ».

La personne va, elle trouve. L'animal est là, il ne peut rien faire. Ou bien cela peut être un boa : on vient, il ne peut pas attaquer. En rêve, le jumeau peut dire :

« Va à la rivière, tu verras passer un tam-tam. Tu laisses passer. Tu verras passer un second tam-tam, tu laisses passer. Tu prendras le troisième tam-tam... Et en ouvrant ce troisième tam-tam, la personne trouve toutes sortes de choses... Les colis sont annoncés en rêve. Dans un endroit précis, tel que vous l'avez vu en rêve, vous trouverez ce que les jumeaux vous ont offert : pagnes, argent... »

ou encore [chez les Punu] :

« ... une occasion providentielle pour voyager, l'admission à un examen, voire la prédiction d'une naissance dans un foyer qui n'a jamais fait d'enfants... tous ces signes font des jumeaux des êtres mystérieux... Ils sont capables de tout dans une contrée. Dans le cas de famine dans le village, miraculeusement, le village peut devenir un des plus grands producteurs de bananes ou d'ignames de la région ³². »

Leurs pouvoirs suscitent la jalousie. On cherche donc à se les approprier. Quand on « mange en sorcellerie », on s'approprie les capacités de celui que l'on mange. Sorciers, ils le sont aussi, mais leur sorcellerie s'exerce d'une manière qui leur est propre, liée au rêve, visible seulement par ses effets. C'est une puissance qu'ils peuvent exercer l'un contre l'autre : la possibilité de « faire des miracles » (envoyer maux et bienfaits). On les désigne comme les deux sorciers *baloghi* (sing. *muloghi*), désignation qui ne leur est pas réservée, le terme étant utilisé pour désigner tous les sorciers. On ne le dit jamais en face des personnes concernées, mais « elles comprennent ».

32. La venue des jumeaux comme annonciatrice de prospérité et leur capacité à annoncer des bienfaits en rêve se retrouve dans d'autres populations bantoues : « La naissance de jumeaux est non seulement la marque de la fécondité sexuelle, mais l'annonce d'une prochaine prospérité dont bénéficiera tout le clan, car ceux-ci envoient à leurs parents des rêves dans lesquels ils leur révèlent les plus sûrs moyens de s'enrichir. » (Hagenbücher : 48). Chez les Yoruba la venue de jumeaux est annonciatrice de richesse et de prospérité : « Twin will transform person in raps into a paragon of royal dress and richness » (Thompson, 1993, 252).

« Des fois, ils viennent en rêve parler avec une personne. Mais quand tu te réveilles, tu ne les vois pas ! [...] Ils viennent te déplacer quelque chose : l'argent, la viande, plein de choses, et si tu ne viens pas ramasser, ils viennent te taper. Tu ne les vois pas taper comme ça, c'est en sorcellerie. Tu pleures, tu tombes. Ils font ça plutôt quand ils sont petits. C'est pour la famille ³³ [...] »

C'est pourquoi il convient de les protéger autant que de s'en protéger : peu après la naissance, en édifiant derrière la maison la petite construction *mabungo*, dans laquelle on place notamment des petites pirogues, semblables à celles par lesquelles ils sont venus « par la rivière ». Cette « petite maison » est une sorte de barrière, une protection pour qu'ils n'aient pas peur, pour qu'ils ne soient pas emmenés par les sorciers ». Ils sont en effet une cible de choix pour la sorcellerie contre laquelle il convient de les prémunir. Tout petits, il importe de « blinder » leur corps, le « fermer » par un nombre important d'amulettes (*mukudu* ³⁴, *munji*) et la construction de la petite maison. Lors des deuils, on place à cet effet sur leur tête des feuilles médicinales, pour qu'ils ne perdent pas l'esprit ³⁵ ou ne meurent. Elle ne sera détruite que vers leur dixième année, après que certains rites auront mis fin à leurs pouvoirs et donc à la nécessité de les protéger ³⁶. Elle est gardée par un vieux. Quand les enfants ont 2 ou 3 ans, on déplace le petit édifice. On construit une nouvelle maison. On fait en sorte qu'elle demeure propre. La maison reste jusqu'à ce qu'on leur « ferme le corps ». On leur ferme le corps trois fois :

« Fermer le corps, c'est le protéger. Quand on se promène comme ça sans protection, le corps est "ouvert" ³⁷. »

33. Rappelons ici que la sorcellerie ne peut s'exercer qu'au sein de la famille, ou avec la complicité d'un de ses membres.

34. Pl. *mikudu* : Corde, ficelle, liane. Par extension amulette qui se présente sous la forme de sachets contenant des substances magiques, fixés sur des liens, en diagonale simples ou croisés sur la poitrine, enserrant les poignets et les chevilles, ou ceinturant les hanches (notamment quand il s'agit de lutter contre la stérilité).

35. Le sommet de la tête est un lieu du corps hautement symbolique et sensible, par lequel passe ce que l'on peut percevoir comme le souffle vital, l'âme, ce qui caractérise la personne vivante, son identité. C'est cette partie du corps qui éclate chez le nourrisson dont le père s'est rendu coupable d'adultère (cf. Dupuis 1984 et 1996).

36. On indique aussi l'âge du mariage pour la destruction de la petite maison.

37. Tous les êtres fragiles, parce que susceptibles de susciter la jalousie, sont l'objet d'une protection particulière : femmes enceintes, mères allaitantes, enfants non sevrés, et plus que tous les jumeaux jusqu'à leur puberté.

« On leur prend les ongles, puis les cheveux (on leur rase la tête], on ferme le corps. On donne ça à une vieille femme qui ne fait plus d'enfant, qui ne fait plus l'amour ³⁸, et elle cache ça. »

Quand on retire la maison, on fait une grande fête. On écrase le placenta et le kaolin. Les deux grands-mères s'assoient à terre, face à face, écrasent le mélange dont elles font des boules, trois chacune. Chaque famille prend trois boules. Cela soigne beaucoup de choses. Si un jumeau est malade, on le frotte avec cette substance et il guérit.

Dans leur comportement quotidien, les jumeaux montrent beaucoup d'assurance. Ils « n'ont pas honte » comme les autres enfants, c'est-à-dire qu'ils ne craignent pas de regarder les adultes dans les yeux. Quand ils sont grands, ils oublient ce qu'ils faisaient étant petits... d'autres conservent ce comportement.

Chez les Punu voisins, ces pouvoirs ne prennent pas fin à l'adolescence et durent toute leur vie. Chez les Eshira par contre, population vivant au centre du Gabon, ne peut rester vivant que l'un des deux. C'est pourquoi les missionnaires s'efforcent de les baptiser afin de les délester de leur dangerosité et d'éviter l'élimination de l'un d'eux. La pratique était observée à la fin des années 1970.

La majorité des naissances ayant aujourd'hui lieu le plus souvent en maternité, peu de mères de jumeaux ont fait le *mwiri*, cette cérémonie ne pouvant être effectuée qu'au village. C'est pourquoi l'observation de la période de réclusion varie. Quatre mois sont indiqués le plus souvent. En fait la réclusion est souvent de deux semaines comme pour les naissances ordinaires actuelles. Chez les Punu, le délai est strict : un semestre pour chaque enfant, pendant lesquels la mère restera les seins nus, revêtue seulement des lianes protectrices entrecroisées sur la poitrine. Le maquillage et le port des lianes ne concernent pas seulement la mère mais également l'oncle maternel, le père, les grands-parents, pendant la même durée que la mère. Le jour avant la sortie, la mère doit être placée dans une rivière et a lieu une cérémonie au cours de laquelle sont chantés des chants spécifiques et effectués des sacrifices.

Aujourd'hui, du fait de l'introduction dans les établissements de santé de personnels formés professionnellement (sages-femmes dans les petites maternités, gynécologues dans les villes), certaines pratiques sont tolérées ou prohibées. Ainsi la pratique de « l'eau chaude » qui intervient après tout accouchement est commentée positivement par le gynécologue de

38. Elle ne craint notamment plus rien pour sa propre fécondité. Elle ne peut non plus exercer une action de sorcellerie sur une rivale ou une coépouse par l'intermédiaire d'un partenaire sexuel commun. Chez les Masa du Tchad, ce sont d'autres êtres situés hors fécondité – des enfants – qui auront pour rôle de protéger les parents du risque gémellaire (Dumas-Champion, 87).

Mouila ³⁹, et également par les sages-femmes et ne fait l'objet d'aucune objection bien au contraire, car elle présente des avantages hygiéniques et thérapeutiques. Cela consiste en projection d'eau à l'intérieur du vagin « jusqu'au fond » afin d'en nettoyer, d'en resserrer et d'en raffermir les parois, et en massages, de tout le corps, le tout alternativement avec de l'eau chaude puis froide. L'effet est apprécié des femmes : « C'est comme une gymnastique, après on se sent toute légère ⁴⁰ ! » La femme qui ne le fait pas est considérée comme sale. Par contre, certaines pratiques traditionnelles concernant les jumeaux sont, comme on l'a vu, proscrites. Des matrones qui en 1995 récitaient la formule de salutation en agitant la cloche y avaient renoncé en 2000 et dénonçaient même cette façon de faire. Il en est différemment des parents qui se positionnent par rapport à la décision de l'ensemble du groupe familial. De même, certains clivages sont possibles, tel le cas de la matrone de la maternité de Mouila, mère de triplés, cité plus haut. C'est pourquoi il convient de parler d'aménagement et non d'abandon ou de maintien des coutumes anciennes. On peut ainsi observer plusieurs cas de figure, que l'on peut illustrer par quelques exemples :

– Madeleine K. matrone à la maternité et moi-même rendons visite dans un quartier de Lémbamba à une jeune accouchée de jumeaux. Les parents nous présentent les enfants, couchés sur leur lit. En les découvrant, nous apercevons un linge liant curieusement leurs pieds de manière lâche mais à dessein de les redresser car ils ne sont pas bien positionnés nous dit leur père en précisant « c'est leur sorcellerie » (la position de leurs pieds). Madeleine précise que cette solution est inutile, que cela arrive souvent aux nouveau-nés, que ce n'est rien et qu'il est facile d'y remédier autrement d'une manière qu'elle indique. En quittant cette famille, je pense qu'elle a eu une position purement médicale. Elle semble en effet désapprouver les manifestations rituelles et ne touche la cloche que du bout des doigts et avec répugnance. C'est pourquoi je lui pose la question : « Penses-tu que les jumeaux sont des génies ? » Une telle question la choque. Elle me répond indignée : « Bien sûr que les jumeaux sont des génies ! » De même, un vicaire, oncle de jumelles, s'interrogeait à propos de cette question de la nature des jumeaux. Il me demanda : « Pensez-vous qu'il y a un mystère des jumeaux ou que c'est la société ? » Il s'interrogeait

39. Il précise que c'est une pratique africaine fortement investie et efficace à laquelle il serait impensable et absurde de renoncer.

40. Effectué traditionnellement par l'entourage féminin, c'est devenu en ville une profession exercée par certaines femmes que l'on paye pour cela, lorsque l'accouchée n'est pas entourée de sa famille.

et me conduisit dans plusieurs familles où étaient survenues des naissances gémellaires, me fournissant explications et commentaires à leur sujet.

– Je m'entretiens avec un couple protestant, parent de jumeaux garçons. Le père est instituteur. Les jumeaux arrivent en sixième position dans la fratrie. Le père m'explique :

« Nous sommes des chrétiens. Nous ne pratiquons plus ces coutumes. Si nous les pratiquions, ma femme devrait encore être maquillée... »

Les chrétiens considèrent que les jumeaux sont des enfants envoyés par Dieu.

Sa femme m'explique que les jumeaux ont envoyé leurs noms *Migala* et *Bambonga*, qui désignent deux sortes d'écorces avec lesquelles on construit les maisons : « Nous sommes venus construire notre famille », ont annoncé les jumeaux en rêve à un malade de Makongonio, qui n'était pas de la famille.

Avoir des jumeaux est considéré par les femmes comme souhaitable, d'un point de vue purement pratique :

« Tu as des contractions une fois pour deux, c'est une chance... L'allaitement, une fois pour deux... Si tu faisais deux fois les enfants, deux grossesses, tu fais aussi deux fois la maternité : neuf mois de grossesse... mais là c'est une fois pour deux. C'est plus facile... Les jumeaux, c'est héréditaire. Ma grand-mère a eu des jumeaux... Si mes filles ne font pas des jumeaux, ce seront les garçons. J'ai fait cinq grossesses avant les jumeaux. J'ai fait sept enfants. J'ai arrêté. Je prends la pilule. Avant, il fallait faire beaucoup, beaucoup [d'enfants]... tu as des problèmes... On s'est entendu avec mon époux, mes parents aussi [pour la prise de la pilule.] »

Indépendamment de cet aspect pratique, cette naissance ne pose de problèmes que si la famille est réduite et dispose de peu de moyens. Il est en effet important d'avoir de la famille parce que :

« Quand tu as de la famille, tu es à l'aise... Comme ça tu as le temps de te reposer. Mais quand tu n'as pas ça, il faut encore aller en brousse chercher l'eau, faire ceci, cela... Il faut que rien ne manque. »

La mère de jumeaux doit donc être entourée pour jouir pleinement de ce privilège.

RITES DE CROISSANCE ET DE PASSAGE À L'ÂGE ADULTE

« Quand vous avez des jumeaux, il faut parfois s'attendre à tout. C'est délicat. »

Les rites accompagnant la croissance des enfants sont destinés à les protéger de la jalousie, mais aussi à les satisfaire afin de désarmer leurs

éventuelles représailles : les jumeaux ont dit-on beaucoup de caprices qu'il convient de satisfaire. Ils ont en général des problèmes de santé. Ils sont souvent malades. Ils montrent en rêve les médicaments avec lesquels il faut les soigner.

« Pour les aider à se rétablir, il faut toujours chanter, ça les aide, ça les remet dans leur ambiance... Il y a des jumeaux qui se fâchent quand on ne fait pas les chansons. Ils préfèrent partir. L'expérience montre que, après de telles cérémonies, le calme revient. Mais souvent, ce sont les moyens qui font défaut : il faut de la nourriture, des dépenses importantes. Organiser ces fêtes nécessite des moyens. Il faut avoir des parents pour vous soutenir ⁴¹. »

Au moment de la puberté chez les Nzebi, une cérémonie met fin à leurs pouvoirs et les consacre comme simples individus. On défait la petite maison édifiée pour leur protection tant qu'ils étaient dotés de leur puissance et objets de la jalousie. Ils conserveront parfois cependant des particularités. Ainsi la jumelle *Manienga* présente la particularité de « ne pas régler » (ne pas avoir de règles) :

« *Manienga*, elle fait des enfants, mais elle ne règle pas. C'est la première fois qu'on a vu ça... dès qu'elle accouche, elle met la garniture, il n'y a rien. On lui fait seulement l'eau chaude comme ça, c'est tout. Les règles ne reviennent jamais, même après l'allaitement. C'est parce qu'elle est jumelle. »

Chez les Punu par contre, les jumeaux gardent leur pouvoir toute leur vie. *Yaade* ⁴² a eu des triplés. Il y avait trois cordons et un seul placenta. Ils pesaient 1,7 kg, 1,520 kg et 1,65 kg. Ils s'appellent *Mumfumfu*, *Dwalu* et *Mwana Gari* (l'enfant du milieu). Le *mwiri* est venu. Elle est restée deux mois à l'hôpital. Le premier est sorti par la tête, les autres par les pieds, ils sont *musunda* ⁴³. Sa tante a pilé le placenta avec le kaolin mélangé à de la cendre. Dans une marmite en terre, elle a pilé le bois *mumbanba*, avec des lianes sasoru et des graines *mulondulu*, dans une marmite en terre ⁴⁴. Ce mélange est conservé un à deux ans sous le lit de la mère ⁴⁵. On y ajoute de la cendre « jusqu'à ce que cela soit sec », à mesure que cela pourrit :

« Mais ce n'est pas à terre. Sur un petit coussinet, vous mettez la marmite là. Ce sont des êtres qui sont là ! C'est considéré comme s'ils étaient vivants dans cette terre-là... Après ce sera une autre cérémonie pour faire sortir cette terre-là, pour la diviser en deux... On prendra le vin de palme, le vin

41. F. Hagenbücher relève la même nécessité d'effectuer des cérémonies chez les Kongo nord-occidentaux « pour les maintenir en vie » (1969, 49).

42. Matrone à l'hôpital de Mouila.

43. *Musunda* : nés par les pieds. Ce sont des enfants particulièrement puissants du fait qu'ils sont trois.

44. La marmite en terre est aussi utilisée pour baigner les nouveau-nés.

45. Pratique différente de celle des Nzebi (cf. ci-dessus).

d'en haut, pas le vin de palme qu'on déracine ⁴⁶... le vin d'en haut avec les liqueurs que vous mélangez. Ça devient une pâte pour former deux blocs... Attention : ce sont deux enfants ! »

On confie ensuite la marmite à une personne qui en sera la gardienne, une vieille femme qui n'a plus de mari ⁴⁷. On en donne aux enfants et à la mère afin de les protéger :

« C'est contre les sorciers et les mauvais esprits, pour qu'ils ne viennent pas sur les enfants... Il y a eu beaucoup de veillées. Chaque soir on chantait, tout le monde dansait. »

Les triplés sont adultes mais ne sont pas encore mariés. Leur mère fait encore des cérémonies. Quand ils sont malades, il faut faire une veillée. Le mariage des jumeaux est différent. Au moment de leur mariage, les jumelles punu doivent dormir ensemble avec leur époux pendant deux nuits ⁴⁸.

Leurs pouvoirs perdus après la cérémonie qui marque pour eux le début d'une vie normale, les jumeaux nzebi conservent parfois une particularité. Si par contre cette cérémonie n'a pas eu lieu, ils rencontrent des difficultés, des problèmes de santé. Ainsi, pour *Ikanga* et *Manienga*, la cérémonie n'a pu être effectuée. Josiane (*Ikenga*), déjà grande, est en permanence souffrante. Sa maladie est ainsi décrite par son oncle :

« Elle a une excroissance à l'intérieur de la tête. Elle a tout le temps mal à la tête, elle ne peut pas la baisser ; c'est un problème au niveau de la fontanelle, du front, à l'intérieur. Elle est inquiète en permanence. »

Pour remplacer cette cérémonie qui permettrait de la guérir, il faut réunir tous les vieux et les parents et faire le *mwiri* ou le *njembé* ⁴⁹. On demande aux génies si on peut la guérir. Il faut une ou deux semaines de cérémonies. Cela nécessite des moutons, de la marchandise, le coût du

46. Le vin de palme *midouenge* comporte plusieurs états : On distingue le vin d'en haut *malama*, prélevé en haut du palmier, d'une qualité particulière correspondant à la sève de l'arbre vivant, et le vin d'en bas *lengeba*, obtenu en abattant le palmier à qui l'on prélève ainsi d'un coup toute sa sève, mais qui mourra ensuite, solution de facilité. Le vin d'en haut fraîchement prélevé est d'une telle qualité qu'on en donne aux nouveau-nés lorsque la mère est morte ou qu'elle s'absente ou s'éloigne longtemps et confie son nourrisson. Il est considéré comme aussi pur et nourrissant que le lait maternel.

47. La gémelette est liée à la sexualité exceptionnelle de la mère du fait de son commerce avec les esprits. La vieille femme « qui n'a plus de mari », contrairement à d'autres sociétés est perçue positivement, non dangereuse, précisément parce qu'elle n'a plus de relations sexuelles par lesquelles elle peut agir maléfiquement. Cf. également note 36.

48. B. Juillerat signale des circonstances comparables chez les Mouktélé pour les deux premières nuits, une des jumelles pouvant être remplacée par une autre femme (Juillerat, 199-200).

49. Le *njembé* est la société initiatique féminine. Le terme désigne la société elle-même et les cérémonies : « on fait le *njembé* ».

déplacement des vieux. On donne la marchandise en offrande aux divinités à leur endroit préféré, afin de les calmer et de leur dire :

« Ne poursuivez plus les enfants. Voici votre part de richesse... Ce sont les moyens qui font défaut, "c'est moyennant" : il faut acheter de la nourriture et faire face à des dépenses importantes. »

Mindouli et *Miyebe*, Sophie et Séraphine par leur nom chrétien, racontent leur histoire :

« C'est bien d'être jumelles, ça ne pose pas de problèmes ».

Elles ont 23 ans, sont nées à Libreville. Elles ont donné leur nom en rêve à une femme qui est venue l'annoncer à leur maman. Ils désignent respectivement un bois médicinal amer (*Mindouli*) et une grande rivière qu'on ne peut traverser (*Miyebe*).

Toutes deux ont trois enfants qu'elles ont eues en même temps, de 7, 4 et 2 ans. Elles s'entendent bien et n'ont pas de copines. Elles se promènent à deux. Parfois on les confond, mais l'une est plus grosse, l'autre a maigri après avoir perdu son mari.

Jusqu'à la mort de leur père *Itsala*⁵⁰ en 1982, il y a eu beaucoup de cérémonies. C'est lui qui organisait les veillées, avec la participation de leur mère. Il faut le père pour le *mwiri*. Il dit par exemple :

« Je veux que la mère des jumeaux réponde ! »

« On veillait la nuit, on mettait le kaolin. Notre papa faisait sortir le *mwiri*. On disait que c'était pour qu'on ne tombe pas malades, qu'on ne se fâche pas, qu'on soit bien. On peut se fâcher et retourner : on meurt. »

Les veillées étaient de bons moments. Du fait de la mort du père, la cérémonie qui aurait dû avoir lieu alors qu'elles avaient 14 ans, n'a pas été effectuée :

« Ce sont les parents qui décident et qui peuvent faire ».

À leur naissance, il y avait deux assiettes blanches où l'on mettait l'argent des offrandes de la naissance, il y avait aussi deux corbeilles où l'on conservait le bois rouge et le kaolin du maquillage, et les feuilles des jumeaux. Il y avait aussi deux cloches. Après la mort de leur père, elles ont conservé ce matériel. Mais la maison a été inondée et la cloche a été cassée par la rouille, les corbeilles sont parties avec l'eau. On a juste fait une veillée avec quelques chants. Il aurait dû y avoir une veillée avec les parents paternels et maternels, mais comme leur papa était mort et n'a pu l'organiser, il y a eu seulement les chants. *Mindouli* et *Miyebe* disent :

50. Cette relation a été recueillie en 1995.

« Nous allons laisser ; on préfère laisser tout ça », mais elles disent aussi : « Pour nous, cela n'a pas été très bien fait. Parfois, on rêve qu'on est dans la misère, ce n'est pas bien... On peut peut-être avoir le mal de tête, des petites fièvres. À l'avenir, il faudra faire autre chose s'il y a assez de moyens... Il faut quelqu'un qui a déjà fait les jumeaux, qui peut montrer. »

LA MORT DES JUMEAUX

On a vu que la mort des jumeaux n'est pas interprétée comme celle d'une personne ordinaire dont on cherche systématiquement qui l'a tuée. Ils partent de leur plein gré, ou l'un peut tuer l'autre s'il ne l'aime pas. La mort de l'un des jumeaux à la naissance s'explique comme on l'a vu par la lutte de rivalité entre eux, dès le sein de leur mère. Dans les autres cas, elle n'est pas interprétée comme la disparition d'une personne dont on recherche la cause, voire l'auteur, mais s'explique par leur origine surnaturelle : les jumeaux choisissent tout simplement de retourner d'où ils sont venus. Les Punu utilisent des métaphores pour expliquer ce retour : pour une jumelle, on dira qu'elle est allée « puiser l'eau » ; pour un jumeau, on dira qu'il est « parti couper du bois de chauffage ⁵¹ ». Si les deux disparaissent : « ils sont retournés chez eux ». On ne doit donc pas les pleurer. Leur départ donne lieu à une cérémonie du même type que celle qui les célébrait de leur vivant. « Si l'un meurt, l'autre reste jumeau, il continue à faire des miracles... jusqu'à 10 ans, 15 ans. Là, il ne sait plus qu'il était jumeau. Il est comme tous les enfants, il ne fait plus les miracles... Il faut bien le soigner pour qu'il ne continue plus "à faire ça". » Quand ils sont morts petits, on continue à s'occuper d'eux, comme s'ils étaient encore vivants. On chante et on apporte de la nourriture sur leur tombe, on organise des cérémonies et des veillées au cours desquelles ils sont servis comme les membres de la famille. Ils le demandent en rêve. Si on ne le fait pas, ils demandent : « Pourquoi vous ne chantez plus, vous ne donnez plus la nourriture ? » On retrouve cette poursuite des soins aux jumeaux défunts dans nombre de populations de l'Afrique subsaharienne. Chez les Ewe du Togo notamment, comme chez les Yoruba plus connus, le jumeau défunt est remplacé par une statuette à qui l'on prodigue les mêmes soins qu'à un enfant vivant – le laver, l'habiller, le nourrir ⁵² (chez

51. On retrouve une expression comparable pour les jumeaux fon dont on dit lorsqu'ils meurent « qu'ils s'en vont dans la forêt ou qu'ils sont allés chercher du bois de chauffage » (Savary, 1976, 2156).

52. Souvent d'une grande qualité esthétique, les statuettes de jumeaux Yoruba *ibedji* sont connues et recherchées comme « objets d'art » dans les ventes publiques et les galeries spécialisées (cf. Amrouche, 2001, Chemèche, 2003, Vogelzang, 1994).

les Yoruba on les couche la nuit et on les lève le jour) – obligation qui ne concerne pas que les parents et se transmet au sein de la famille quand ces derniers disparaissent. La taille d'une statuette concerne plus particulièrement des populations de l'Afrique de l'Ouest. On la rencontre cependant chez quelques groupes bantous. Ainsi chez les Kongo du Loango étudiés par F. Hagenbücher, une statuette substitut est taillée et remise à la mère : « Celle-ci devra la vêtir du même tissu dont elle habille le jumeau survivant, la gronder et la récompenser ainsi qu'elle le fait de son véritable enfant. Ce dernier, parvenu à l'âge de 6 ou 7 ans reçoit son *nguli basa*, une reproduction réduite de la statuette détenue par sa mère, qu'il devra conserver sur lui jusqu'à sa mort. Il sera enterré à côté d'une tombe spécialement creusée pour cette sculpture » (1969, p. 49-50)⁵³. Chez les Nzébi, les jumeaux défunts sont placés directement en terre, derrière l'habitation de la mère quand ils sont mort-nés comme on l'a vu. S'il y a un survivant, comme mentionné plus haut, il peut être représenté sur la tombe de son jumeau par un petit monticule de terre qui le représente, afin de lui tenir compagnie. Chez les Kongo nord-occidentaux, ce sera un palmier qui sera planté dans le même but d'apaisement du défunt et de représentation du survivant. Ce n'est donc pas la mort des jumeaux en tant que telle qui est redoutée, mais leur attaque par les sorciers ou les représailles que, morts ou vivants, ils sont susceptibles d'envoyer si on les mécontente.

CONCLUSION

« Deux ou trois en une seule fois, c'est une grande richesse ! »

Tout le monde ne peut pas avoir des jumeaux. Bien que l'on mette l'accent sur la joie et la fierté que leur naissance apporte du fait de leur origine et du pouvoir dont ils sont porteurs, les sentiments qu'inspirent ces enfants – « les plus dangereux », imprévisibles, dans un rapport de force permanent avec leur entourage et l'un envers l'autre, « dès le ventre » – demeurent profondément marqués d'ambivalence. Autour de leur naissance, ce sont les notions de danger, de rivalité, de jalousie, mais aussi de puissance et de richesse, auxquelles il est abondamment fait allusion. Cet éveil de la convoitise est suscité par toute famille pourvue de nombreux enfants, dont les jumeaux représentent la forme la plus désirable.

53. Elise Fau mentionne également, chez les Vili du Congo, le remplacement du jumeau défunt par une pièce de bois auprès du survivant. Elle ne serait conservée que pendant l'enfance de ce dernier (Fau, 78).

Ils cristallisent des forces particulièrement actives et significatives de la société et non visibles si ce n'est en rêve et par leurs effets : les jeux de la rivalité, le pouvoir sorcier, les relations avec le monde des esprits, la richesse dont ils peuvent être la source. Ils sont des êtres situés entre deux mondes : celui des humains et celui des esprits, celui des vivants et celui des morts, auxquels on les assimile, des ancêtres présents en quelque sorte. Ils représentent de ce fait la possibilité d'un certain idéal social de puissance et d'opulence toujours menacé. Cette position enviable n'est en effet jamais définitivement acquise et ne s'actualise dans ce cas particulier que si la mère est convenablement entourée et si la famille a des moyens suffisants pour faire face et assumer efficacement cette situation. Autrement dit, pour recevoir protection et bienfaits du monde des esprits, et jouir du prestige que cela confère, il faut d'abord pouvoir donner.

Mais au-delà de cette valence particulière dont sont dotés les jumeaux chez les Nzébi, on retrouve ce questionnement et cette fascination lancinants qu'ils suscitent et ont toujours suscité dans toutes les cultures. C'est en effet tout autant – si ce n'est davantage – leur différence que leur ressemblance qui est questionnée, l'impossibilité de les assimiler totalement l'un à l'autre : même semblables, ils n'en sont pas moins deux. Ce que signale Lévi-Strauss en rappelant que « même les seins ne peuvent être jumeaux » (1991, p. 91), soulignant par là l'impossibilité de l'identité totale et la nécessité d'inscrire tout être dans un ordre et une hiérarchie généalogiques, nécessité qui s'exprime sous des formes diverses, soit par le déni ou le refus de la dualité – les considérer comme une seule et même personne (Dumas-Champion, p. 85), ou éliminer les deux ou l'un des deux (Dampierre, cf. note 20) – soit au contraire par son renforcement : désignation de du premier ou du dernier sorti comme l'aîné ou le plus jeune (cf. note 19), plus près de nous, mention sur les feuilles de sécurité sociale, à côté de la rubrique « date de naissance du bénéficiaire des soins » : « rang de naissance, si jumeaux » !

N'est-on pas confronté de façon aiguë et quasiment insupportable, à travers ces êtres à la question du même et de l'autre, du double rêvé et haï, qui justifie l'« horreur sacrée allant jusqu'à la vénération » dont parle Lévi-Strauss à propos des Incas (1991, p. 89) ? Ne s'agit-il pas, ici, de ce questionnement récurrent, auquel chaque culture répond à sa manière, déclinant ainsi diverses possibilités d'interprétation de ce qui apparaît comme un scandale tout autant que comme un miracle : l'impensable accompli, qui place ainsi les jumeaux du côté de l'extraordinaire voire du surnaturel et du divin ? Rappelons l'importance des jumeaux dans la mythologie, l'origine et le destin qui les distinguent : Castor et Pollux, Romulus et Remus, sans oublier la légende du masque de fer... et l'assi-

milation de la personne du roi aux jumeaux et/ou des jumeaux aux rois dans certaines populations de l'Afrique subsaharienne (cf. Adler ; Pemberton ; Thompson (1971, p. 78 ; Tcherkézoff, p. 99) : « Chez les Banyamwezi de l'Afrique orientale, où le roi lors de son couronnement, est traité en nouveau-né, les jumeaux sont, dès leur naissance, considérés et traités comme des rois » (Paulme, p. 454, note 1).

BIBLIOGRAPHIE

- ADLER, A. 1973. « Les jumeaux sont rois », *L'homme*, vol. XIII, n° 1-2, p. 167-192
- AMROUCHE, P. 2001. *Ibedji. Le culte des jumeaux*, Paris, Galerie Flak.
- AUGE, M. 1982. *Du paganisme*, Paris, Gallimard.
- BRAND, R. 1981. « Rites de naissance et réactualisation matérielle des signes de naissance à la mort chez les Wéménou (Bénin/Dahomey) », dans *Naître, vivre et mourir*, Musée d'ethnographie de Neuchâtel.
- BRAND, R. 1995. « Réalité anthropologique des jumeaux et cultes vodu au Sud Bénin », dans C. Savary et Gros, *Des jumeaux et des autres*, Genève, Musée d'ethnographie.
- CHEMECHE, G. 2003. *Ibedji*, Paris, 5 continents.
- COLLOMB, G. 1979. « Les sept fils de Nzebi. Un mythe cosmogonique des Banzèbi du Gabon », *Journal des africanistes*, 49, 2, p. 88-134.
- DAMPIERRE, É. DE. 1967. *Un ancien royaume bandia du Haut-Oubangui*, Paris, Plon, p. 248, 561-562.
- DUMAS-CHAMPION, F. 2002. « La place de l'enfant dans la vie rituelle des Masa », *Journal des africanistes*, 72-1, p. 73-103.
- DUPRE, G. 1982. *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM.
- DUPUIS, A. 1999. « Ego féminin chez les Nzébi du Gabon : de la norme à la marge », dans D. Jonckers, M.C. Dupré et R. Carré (sous la direction de), *La représentation des femmes. Discours, normes et conduites*, Paris, éditions de la MSH, p. 29-35.
- DUPUIS, A. 1997. « La vie spirituelle des femmes chez les Nzébi », dans Louis Perros (sous la direction de), *Terres du Gabon, l'esprit de la forêt*, Musée d'Aquitaine, Bordeaux (à l'occasion de l'exposition du Musée des Beaux-Arts), p. 80-87.
- DUPUIS, A. 1991. « L'homme musombi, la couvade chez les Nzébi (Gabon) », dans Suzanne Lallemand, *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, p. 77-101.
- DUPUIS, A. 1985. « Être ou ne pas être : quelques sociétés de femmes du Gabon », *Objets et mondes*, Paris, t. 23, (fasc. 1-2), p. 79-90.
- DUPUIS, A. 1985. « Du sperme au lait : symbolisme et rituels de naissance chez les Nzébi (Gabon) », *Environnement de la naissance*, Paris, Collège national des gynécologues et des obstétriciens français, p. 313-325 (actes du colloque des 20 et 21 novembre 1985).
- DUPUIS, A. 1984. « Quelques représentations relatives à l'enfant de la conception au sevrage chez les Nzébi du Gabon », *Journal de la Société des africanistes*, Paris 1981 (1984), t. 51, fasc. 1 et 2, p. 117-132.

- FAU, E. 2002. *Jumeaux et génies de l'eau. Croyances et pratiques chez les Vili (Congo-Brazzaville)*, mémoire de maîtrise, Université de Provence Aix-Marseille.
- HAGENBÜCHER-SACRIPANTI, F. 1973. *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume du Loango (Congo-Brazzaville)*, Paris, ORSTOM, p. 45-50.
- HOULBERG, M.H. 1973. « Ibeji Images of the Yoruba », *African Arts*, VII, 1, p. 20-27.
- HUBIN-GAYTE, M. 1998. *Les jumeaux. Du pareil au même ?*, Paris, Découvertes Gallimard.
- JEAN, S. 1975. « Les Bandjabi », chapitre IV, dans *Les jachères en Afrique tropicale. Interprétation technique et foncière*, Paris, Institut d'ethnologie, p. 97-131.
- JUILLERAT, B. 1971. *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun). Structures lignagères et mariage*, Paris, mémoire de l'Institut d'ethnologie VIII, p. 199-200.
- KINGSLEY, M. 1897. *Travels in West Africa*, London-New York, Macmillan, p. 322-328.
- LASH, J. 1993. *Twins and the Double*, London, Thames and Hudson Ltd.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1991. *Histoire de lynx*, Paris, Plon, p. 87-92.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MAYOR, A. 1995. « Jumeaux dogon : nouvelles enquêtes sur la mythologie et les cultes », dans Claude Savary et Christophe Gros, *Des jumeaux et des autres*, Genève, Musée d'ethnographie.
- MÉTRAUX, A. 1984 (1958). *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, p. 129-136.
- MICHEL-JONES, F. 1999 (1978). *Retour aux Dogon. Figures du double et ambivalence*, Paris, L'Harmattan.
- NADAILLAC, L. DE. 1992. *Lexique inzebi-français. Parler de Mbigou, au Gabon*, Lyon.
- PAPIERNIK, É. et PONS, J.C. 1994. *Les grossesses multiples*, Paris, Doin.
- PAULME, D. 1984 (1948). « Jumeaux », dans *Organisation sociale des Dogon*, Paris, Jean-Michel Place, p. 451-458.
- PEMBERTON. 2003. « Êre ibeji : une affirmation de la vie face à la mort », dans Che-meche, *Ibeji*, Paris, 5 continents, p. 31-49.
- PISON, G. 1987. « Les jumeaux en Afrique au Sud du Sahara ; fréquence, statut social et mortalité », *Dossiers et recherches*, n° 11, INED.
- RAPONDA-WALKER, A. et SILLANS, R. 1995 (1961). *Les plantes utiles du Gabon*, Paris, Éditions Sépia, Fondation Raponda Walker, Centre culturel français de Libreville.
- RAPONDA-WALKER, A. et SILLANS, R. 1966. *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence africaine.
- SAVARY, C. 1976. *La pensée symbolique des Fon du Dahomey*, Genève, Médecine et hygiène.
- SAVARY, C. ; GROS, C. 1995. *Des jumeaux et des autres*, Genève, Georg éditeur.
- SAND, G. 1967. *La petite Fadette*, Paris, Flammarion (rééd.).
- THOMPSON, R.F. 1971. « Sons of thunder : Twin Images among the Oyo and other Yoruba Groups », *African Arts*, IV, n° 3, p. 8-13 et 77-80.
- THOMPSON, R.F. 1993. « Ibeji », dans *Face of the Gods. Art and Altars of Africa and the African Americas*, New York, The Museum of African art, Prestel München, p. 251-261.

- SIDIBIÉ, M. 1943. « Les jumeaux chez les Dogons de la région de Bandiagara », *Notes africaines*, n° 17, p. 8-9.
- TCHERKE ZOFF, S. 1986. « Logique rituelle, logique du tout. L'exemple des jumeaux nyamwezi (Tanzanie) », *L'Homme*, 100, p. 91-116.
- TURNER, V. 1990(1969). *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF.
- VAN BEEK, W. 2002. « Why a twin is not a child : symbols in kapsiki birth rituals », *Journal des africanistes*, 72-1, p. 119-147.
- VINCENT, J.-F. 2002. « Des enfants pas comme les autres, les jumeaux dans les montagnes mofu-Diamaré (Nord-Cameroun) », *Journal des africanistes*, 72-2, p. 119-147.
- VOGELZANG, J. 1994. *Ere Ibeji*, Berg en Dal, Afrika Museum.
- ZAZZO, R. 1986. *Les jumeaux, le couple et la personne*, Paris, PUF.
- ZAZZO, R. 1984. *Le paradoxe des jumeaux*, Paris, Stock.

*Rites de vie, rites de mort
(enfants mixtèques du Mexique)*¹

Mars 1984. Arrivée depuis trois mois à San Pedro Yosotato, un village du pays mixtèque, au sud du Mexique, pour y mener des recherches dans le cadre d'une thèse d'ethnologie, j'assiste pour la première fois à la veillée mortuaire d'un enfant. Ayant déjà été présente à celle d'un vieillard, je donne, selon la coutume, quelques sous, les *centavos*, les « centimes », à la maîtresse de maison, qui m'introduit dans la pièce où le corps est exposé. Le vieillard était enveloppé dans un linceul, mais l'enfant défunt est dans un cercueil ouvert, posé sur une table. Son teint est verdâtre, il est vêtu de blanc, des fleurs blanches sont posées sur sa poitrine. Me voilà pour la première fois face au cadavre d'un enfant, que je dois asperger d'eau bénite. Et à peine assise, on me sert un plat de haricots noirs bouillis. Postée face au cercueil, j'ai vraiment du mal à avaler ce mets. Un jeune homme assis à mes côtés lit, lui, tranquillement sa bande dessinée. « Comment se passent les funérailles dans ton pays ? » me demande-t-il ? « Chez nous, on pleure », lui réponds-je. « Cela ne sert à rien de pleurer, ce qu'il faut c'est lutter contre la mort. Mais une fois que la personne est morte, tant pis. Ceux qui pleurent ont le cœur trop tendre ». J'ai assisté ensuite à plusieurs enterrements d'enfants. Je me suis habituée aux veilles du corps, mais les décès m'ont toujours affectée, d'abord par mon impuissance face à la mort de ces enfants et ensuite par la mort elle-même, surtout la mort d'êtres jeunes, à laquelle nous sommes si rarement confrontés en Occident. Au contact de ces paysans, j'ai cependant appris à comprendre un autre mode d'expression de la douleur, une autre attitude face à la mort, une autre philosophie de la vie.

1. Je remercie les habitants de San Pedro Yosotato, ainsi qu'Aline Hémond, Claire Laurant, Guilhem Olivier, Perig Pitrou et Nathalie Ragot pour leur lecture attentive de ce texte.

SITUATION DE LA RÉGION

Le pays mixtèque couvre la moitié occidentale de l'état d'Oaxaca et une frange des états de Puebla et Guerrero. Son étendue correspond à celle des seigneureries mixtèques de l'époque préhispanique, conquises progressivement par les Aztèques entre le XIV^e et le XVI^e siècle, puis par les Espagnols en 1521. Il se répartit entre la Haute Mixtèque (Mixteca Alta), au nord-est, la zone des hauts plateaux au-dessus de 2 000 mètres d'altitude, la Basse Mixtèque (Mixteca Baja), au nord-ouest et à l'ouest, zone de hauts plateaux également mais à moins haute altitude, et la Mixtèque de la Côte (Mixteca de la Costa), au sud, qui englobe la Sierra Madre du Sud, au relief escarpé, et la plaine côtière du Pacifique.

Les Mixtèques, inclus culturellement dans l'aire mésoaméricaine ², constituent le principal groupe indien de la région. D'autres groupes, également locuteurs de langues de famille otomangue, les Chocho, Popolocas, Triquis et Amuzgos, constituent de petites enclaves ³. Le nombre de colons espagnols n'ayant jamais excédé 15 % de la population (Pastor, 1987), les habitants de la région considérés comme « métis » sont en majorité des Indiens qui ont abandonné leur langue. L'ensemble de la population est principalement catholique, les Espagnols ayant évangélisé les Indiens dès le début de la colonisation. L'influence des missionnaires protestants venus des États-Unis ne s'est fait sentir que dans quelques villages.

Comme tout le sud-est du pays, cette région est caractérisée par un relief montagneux, un réseau de communication insuffisant, une forte proportion de population indigène, une tenure foncière minifundiste, des activités basées sur l'agriculture vivrière. Les conditions d'habitat, d'instruction, de santé sont bien en dessous de la moyenne nationale ⁴. La Mixteca est également connue comme zone d'émigration, vers la capitale, vers les zones de production agricole intensive et les États-Unis. L'émigration

2. Le concept de Mésoamérique a été établi par l'ethnologue Kirchoff (1943) à partir de traits culturels communs aux populations indiennes au moment de la conquête espagnole. L'aire culturelle mésoaméricaine regroupe les populations d'agriculteurs sédentaires qui occupaient (et occupent encore avec des populations métisses) les deux tiers sud du Mexique (excluant la zone aride du nord), le Belize, le Guatemala, le Salvador et la partie occidentale du Honduras, du Nicaragua et du nord du Costa Rica.

3. Le mixtèque compte près de 450 000 locuteurs, le triqui et le chocho-popoloca environ 15 000 et l'amuzgo un peu plus de 40 000. Du point de vue démographique, les Mixtèques sont le quatrième groupe indien du pays et constituent environ 7 % de cette population, qui forme elle-même 7 % de la population totale du pays (près de 100 millions d'habitants) (INEGI, 2002a ; 2002b, 59-60).

4. Très peu de médecins sont tentés d'exercer dans les zones reculées, aussi sont-ils tenus à un « service social » de deux ans dans un dispensaire rural avant d'obtenir leur diplôme.

y a pris encore plus d'importance depuis la fin des années 1990, lorsque le gouvernement s'est lancé dans une politique de libéralisation à outrance et a cessé d'aider les zones rurales en marge du développement du pays. Il est désormais impossible à ces communautés paysannes, y compris celles qui bénéficiaient de meilleures conditions écologiques, de vivre uniquement de l'agriculture.

Le village de San Pedro Yosotato est situé au sud de la Haute Mixtèque, sur le versant qui sépare les hauts plateaux de la Mixtèque de la Côte. Son terroir s'étend sur un dénivelé entre 800 et 2300 m d'altitude. Ce versant recevant d'abondantes précipitations, les paysans y cultivent le café, qui a été leur principale source de revenus. San Pedro Yosotato dépend du district de Tlaxiaco et de l'état d'Oaxaca. Il est peuplé à la fois par des « métis » et des « indiens », des locuteurs d'espagnol et de mixtèque, ces derniers étant âgés pour la plupart de plus de 50 ans et presque tous bilingues. Depuis les années 1960, la majorité des familles ne transmet plus le mixtèque à leurs enfants, tandis qu'il est encore couramment pratiqué dans les villages voisins. Tous les habitants partageant la même culture, je m'y référerai en tant que « Mixtèques », quelle que soit leur langue usuelle.

Dans cette société, comme dans de nombreuses sociétés paysannes, les gens souhaitent avoir beaucoup d'enfants. La fertilité humaine est aussi valorisée que la fertilité de la terre. Au début de mon terrain, dans les années 1980, on me racontait que des maris battaient leur femme si elle n'avait pas un enfant tous les deux ans. Les campagnes pour le planning familial avaient encore peu d'impact. Seules quelques familles avaient alors décidé de limiter les naissances. Beaucoup de gens se méfiaient encore des diverses méthodes contraceptives censées « dessécher la matrice » et craignaient qu'elles soient irréversibles. Au fur et à mesure des changements de conditions de vie, la natalité s'est mise à décroître, surtout à partir de la fin des années 1990, avec l'augmentation de l'émigration vers les États-Unis⁵. Certains programmes de développement du gouvernement semblent avoir aussi poussé à une plus grande médicalisation de l'accouchement et à une prévention des pathologies des enfants en bas âge. La sage-femme traditionnelle qui exerçait le plus fréquemment dans le village – et avait reçu des formations auprès des services de santé dans les années 1970 –, affirme n'avoir été consultée au cours des dernières années qu'en cours de grossesse par des femmes qui ont accouché à

5. Le taux de fécondité dans l'état d'Oaxaca, 3,25 %, est encore l'un des plus élevés du pays, la moyenne nationale étant de 2,86 %. Ce taux a diminué dans l'ensemble du pays depuis les dernières décennies, et notamment le nombre de femmes ayant plus de six enfants a décliné (INEGI, 2002b, 33-39).

l'hôpital, tandis que dans les années 1980, la plupart des femmes accouchaient à la maison, aidées par leur mari, une parente et une sage-femme ou un accoucheur traditionnels (Katz, 1996). La sage-femme ou l'accoucheur sont probablement investis d'un rôle rituel. Un chroniqueur espagnol observa dans cette région à l'époque coloniale que « la sage-femme baptisait [l'accouchée] avec l'eau d'une fontaine, tenue pour sainte... » (Dahlgren, 1966, p. 284). Les accoucheurs du village étudié sont « des hommes qui savent prier », notamment pour soigner les « frayeurs » (*espanto*, *kwe'i yu'vi*), c'est-à-dire la perte d'une entité animique, qu'on rappelle en « parlant avec le lieu » (*hablando con el lugar*).

LA NAISSANCE : LE DÉBUT D'UNE FRAGILE EXISTENCE

Dès sa naissance, le bébé est conçu comme un être fragile (*delicado*), à l'égard duquel il faudra prendre de grandes précautions pour assurer sa survie, en particulier pendant les semaines qui suivent l'accouchement. Certaines personnes disent qu'à la naissance d'un garçon, les oiseaux et les fourmis (des animaux liés à la pluie et donc à la fertilité) font la fête pendant huit jours, et cinq jours quand il s'agit d'une fille. Si la naissance d'un enfant est célébrée dans le monde animal, elle n'est pas annoncée publiquement dans le monde des humains, par précaution face aux dangers qui guettent le nouveau-né.

Dans le ventre de sa mère, le fœtus est comme dans le monde souterrain, le monde des morts, des ancêtres. Il s'y transforme progressivement, il y est « cuit » comme à feu doux, comme dans une marmite ou un four de terre où les aliments mijotent pendant plusieurs heures. Divers mythes situent l'origine des hommes, ou du moins de certaines communautés, dans des grottes dans la montagne. Les grottes recèlent aussi les ossements d'ancêtres païens et des trésors. C'est également de grottes que proviennent, toujours d'après les mythes, les premières semences des plantes vivrières (maïs, haricot) et les nuages. Les grottes sont une matrice terrestre, sombre et humide, source de fertilité.

Au moment de l'accouchement, la femme, qui était « chaude » pendant sa grossesse, perd sa « chaleur ». Quant au bébé, comme tout être au début de sa vie, il est « froid ». Il a certes acquis de la « chaleur » au cours de la gestation, mais celle-ci est encore insuffisante. Il en faut peu pour que la mère et l'enfant basculent vers le froid total de la mort. Les femmes de la famille proche prennent bien soin d'eux. Diverses précautions sont prises pendant cette période liminale (Katz, 1996).

La mère ne fait aucun effort pendant vingt jours ou, si possible, quarante jours ⁶. Elle évite en particulier de soulever du poids, de balayer, de coudre, ou de laver du linge, l'eau et les aiguilles étant « froides », tout comme le vent créé par le balayage. Ses vêtements et ceux du bébé doivent être lavés dans un seau et l'eau de lessive versée sur la terre, car l'eau courante d'un ruisseau leur provoquerait des maladies de peau. La mère et l'enfant ne doivent à aucun prix s'approcher des morts. Si leurs proches se rendent à une veillée mortuaire, un enterrement ou un cimetière, avant de rentrer à la maison, ils doivent se débarrasser du « mauvais vent » (*mal aire* ; *tachi shee*), également « froid », qui émane des défunts, en passant par exemple au-dessus de braises où se consomment des substances « chaudes » (sucre, piment, café...). La mère tient presque constamment le bébé près d'elle. En tout cas, on ne le laisse jamais seul, de peur qu'il soit emporté par le « mauvais vent », qu'on écarte en plaçant près du bébé des spathes de maïs avec du sel ou une croix en palme des Rameaux.

La jeune accouchée doit consommer des aliments « chauds » ou même « très chauds » (bouillon de poule, galettes de maïs bien grillées...) et éviter les aliments « froids » (haricots, avocat, fruits acides...), au risque d'attraper une maladie de ventre « froide », comme la diarrhée (Katz, 1992). Pire encore, elle peut mourir si elle se met en colère (un état « très chaud ») après avoir mangé des aliments « froids ». Et surtout on la baigne, tous les trois jours, pendant toute cette période, dans un bain de vapeur ou au moins avec une décoction de plantes, appelée « bain de cuisson » (*baño de cocimiento*), le bébé l'accompagnant un court instant dans le bain de vapeur. Le bain sert à « cuire » (*cocer, chi'yo*) le corps « froid » de la mère et du bébé, à les fortifier, à les solidifier (*macizar su cuerpo*). Cette pratique constituant un rite de naissance, nous allons la décrire en détail.

LE BAIN DE VAPEUR COMME RITE DE NAISSANCE

Van Gennep (1909) a noté il y a déjà un siècle l'importance dans toutes les cultures de ce qu'il a appelé « les rites de passage ». Après sa naissance biologique, l'individu doit passer par des rites de naissance afin d'être intégré dans sa propre société. En pays mixtèque, comme dans toute une partie de la Mésoméridique, le passage de l'enfant dans le bain

6. Les Indiens du Mexique ont des systèmes mathématiques vigésimaux et vingt jours correspondent à un mois dans les calendriers anciens (le calendrier solaire de dix-huit mois et le calendrier rituel de treize mois). La période de repos de quarante jours correspond à la quarantaine européenne et coïncide avec deux unités de vingt jours. Elle était limitée à vingt jours dans certains villages de la Haute Mixtèque dans les années quarante (Dahlgren, 1966, 285) et plus récemment dans d'autres régions de l'aire mésoaméricaine (Cominsky, 1982).

de vapeur, généralement connu sous le nom de *temazcal* (du *nahuatl* *temazcalli* ⁷) est l'objet d'un rite de naissance. Néanmoins, actuellement, chez les Mixtèques, il n'est pas énoncé comme tel, sinon comme un soin.

S'il existe des bains de vapeur dans quelques sociétés indiennes d'Amérique du Nord et du Sud, le *temazcal* est l'un des traits culturels caractéristiques de l'aire culturelle mésoaméricaine (Kirchhoff, 1943, p. 102-103) ⁸. Réparti à l'époque préhispanique sur une aire très large, sous diverses formes architecturales, le *temazcal* est actuellement restreint aux hautes terres, mais encore commun à plusieurs ethnies qui l'utilisent pour des fonctions thérapeutiques, hygiéniques et rituelles. Dans certaines régions, on y baigne les mourants, et dans les hautes terres du Guatemala, l'accouchement y a lieu ; il soigne diverses pathologies et partout, il sert aux soins du post-partum (Servain, 1986) ⁹. Décrit comme un corps humain, semblable à la matrice terrestre, il sied aux rites de passage. Son usage est totalement à cheval entre le rite et le soin, entre « la médecine et la religion » (Katz, 1993). Dans les hautes terres mixtèques, il est protégé par Sainte Christine et Saint Christophe, maîtres de la terre, également protecteurs du foyer. Dans certains villages mixtèques et triquis, on raconte que le bain de vapeur est protégé par la grand-mère de deux jumeaux qui devinrent lune et soleil après avoir tué l'époux de celle-ci, qui était un cerf (Jansen et Pérez, 1980 ; Hollenbach, 1977). En raison de sa haute température (plus élevée que celle d'un sauna), l'usage du bain de vapeur requiert des précautions. On dit qu'il est « très délicat » (*muy delicado*), qu'on risque d'y avoir une « frayeur », qu'un guérisseur doit ensuite soigner en priant Sainte Christine ou Saint Christophe.

Il existe dans la Haute Mixtèque deux sortes de bain de vapeur (en mixtèque *ñi'i*). L'un, appelé en espagnol local *temazcal* ou *baño de pared* (bain avec des parois), est une construction permanente en briques de terre ou en pierres. L'autre, le *baño de torito*, est une construction temporaire en branches, dont l'armature est recouverte de nattes et de couvertures ¹⁰. Le

7. En espagnol du Mexique, de nombreux termes sont issus du *nahuatl*, langue parlée par les Aztèques, qui a servi de langue véhiculaire dans leur empire puis au début de la colonisation espagnole. L'étymologie des termes *nahuatl* a été vérifiée dans le dictionnaire de Siméon (1977).

8. La nécessité de réchauffer le corps de la femme après l'accouchement est une notion largement répandue en Asie du Sud-Est, où un foyer est placé près du lit de la jeune accouchée pendant quarante jours (Massard, 1978). À Timor, cette pratique est appelée « bouillir la femme », car celle-ci est de plus enveloppée dans des linges humides (Frieberg, 1980).

9. Dans les années soixante, les Tonaques faisaient tout d'abord un rituel propitiatoire au maître du *temazcal*, lorsqu'un bébé y entrait pour la première fois, puis la quatrième, et ensuite une cérémonie de « sortie du *temazcal* » semblable à un baptême (Ichon, 1973, 329-331).

10. Il est appelé ainsi pour sa ressemblance avec les *toros* pyrotechniques, une armature en forme de taureau portée par un homme qui danse, sur laquelle sont placés des feux d'artifice (Ichon, 1973), utilisés lors de fêtes communautaires comme le Carnaval.

temazcal est censé être « frais » et le *baño de torito* « très chaud ». Dans les villages où les deux types coexistent, c'est le *baño de torito* qui est recommandé après l'accouchement. À Yosotato, il est le seul à être utilisé. On le construit en fonction des besoins, en plantant dans le sol des arceaux en branchage, sur lesquels on ficelle plusieurs tiges. À une extrémité, dans une petite niche de pierres amoncelées, on brûle des bûches jusqu'à ce que les pierres soient incandescentes. Puis on recouvre l'armature de vieilles nattes et de couvertures pour que la chaleur ne s'échappe pas à l'extérieur. La personne qui entre dans le bain crée de la vapeur en jetant unealebasse d'eau sur les pierres (et doit immédiatement s'allonger pour ne pas être brûlée par la vapeur chaude qui monte). Une femme « qui sait baigner » (généralement une parente) entre dans le bain avec la jeune accouchée et la fouette avec des feuilles sur tout le corps, de haut en bas et de tous les côtés. Le bébé n'entre qu'un court instant, à un moment où le bain n'est pas trop chaud. La femme lui passe doucement les feuilles sur le corps, également de haut en bas, en commençant par la tête, ensuite devant et enfin derrière. Le bain de vapeur soignerait une maladie de peau appelée *algorra* (ou *alforra*), une sorte d'irritation dont souffrent fréquemment les bébés.

Une jeune femme qui a été baignée par sa grand-mère raconte : « Ma grand-mère parle au bébé, elle lui dit que c'est pour le soigner. Elle lui parle pour qu'il ne s'effraie pas. Et elle parle à Dieu, pour soigner le bébé. Et quand je me baigne, je demande à Dieu de me soigner, de m'aider, parce que ce bain c'est un remède. » Une autre femme dit : « Baigner le bébé, c'est l'accepter parmi les vivants, parmi ses gens. »

En se faisant « cuire » à la vapeur dans le « ventre » du bain, la mère et l'enfant subissent une nouvelle gestation, comme dans un ventre humain ou dans celui de la terre. Ils y sont nettoyés et purifiés. Lorsqu'ils en sortent, la tête la première, ils vivent une seconde naissance. À la fin de cette période liminale de vingt ou quarante jours, pleine de danger, ils sont véritablement réintégrés dans le monde social des vivants. Un chroniqueur espagnol de l'époque coloniale décrit d'ailleurs que les Mixtèques célébraient la déesse des bains de vapeur pendant cette période et faisait une fête pour le bébé au bout de vingt jours, ainsi qu'à son premier anniversaire (Dahlgren, 1966, p. 284).

L'IDENTIFICATION DU NAHUAL

Le deuxième type de rites rapportés à la naissance concerne l'identification du *nahual*¹¹. Le *nahual* est une notion complexe, générale à la Mésoamérique, que les ethnologues ont définie comme l'*alter ego* de la personne qui, généralement, naît, vit et meurt en même temps que lui. Le *nahual* est fréquemment un double animal, mais il peut aussi être un phénomène météorologique ou un autre être (López Austin, 1980, p. 416-431)¹². La croyance au *nahual* ayant été réprimée par les missionnaires espagnols du XVI^e siècle en tant qu'idolâtrie, les Indiens ne se livrent pas facilement à des confidences sur ce sujet. Il m'a fallu des mois avant qu'on m'en parle et des années avant qu'on me décrive ces rites.

À San Pedro Yosotato, des villageois racontent qu'on s'attachait autrefois à identifier le *nahual* de l'enfant en examinant les traces de pas d'animaux laissés sur de la chaux qu'on avait versée autour de la maison ou près de la porte. Dans certains villages, le bébé était même exposé dans la forêt. « On parsemait du sable ou de la terre meuble autour de lui, on le laissait seul pendant quelques heures, parfois toute la nuit, pour que l'animal vienne le lécher et le protéger, puis on revenait voir quel animal avait laissé ses traces près de l'enfant »... « pour voir comment l'enfant allait s'appeler¹³ ». L'animal, toujours sauvage, peut être un « lion » (puma), un « tigre » (jaguar), un ocelot, un cerf, un coyote, un renard, un lapin, un tatou, un opossum, un écureuil, un raton-laveur, un coati, un aigle, un faisan, une colombe, une grue... Il peut aussi être un serpent de la pluie (*koo savi*) (qui est la manifestation d'une tempête), la foudre (*taxya*) ou la bandolera (*tachi yuku*), un être malfaisant assimilé à un mauvais vent. « Dès sa naissance, un enfant a son *nahual*. Et la personne devient cet animal pendant la nuit. » « Le *nahual* est dépendant de la personne, tout

11. Le terme *nahual* vient du nahuatl *nahualli*. Dans le dialecte mixtèque de Yosotato, il se dit *kiní*, « animal », ou *kiní nuvi*, « animal en lequel on se transforme », *taxya nuvi*, si l'être se transforme en foudre (*taxya*). Dans le mixtèque de Jamiltepec, près de la côte Pacifique, *nahual* se dit *uvira* au masculin, *uviña* au féminin, *uvi* signifiant « deux » (Flanet, 1982, 162-165).

12. López Austin (*ibid.*) établit une distinction entre le *nahualli*, l'*alter ego*, et le *tonalli*, la substance animique ou chaleur vitale que l'être humain et son *nahualli* ont en commun. Les Mixtèques de Jamiltepec font la même distinction entre *nahual* et *tono* (Flanet, *ibid.*), tandis que dans le district de Tlaxiaco, les Mixtèques parlent en espagnol de *nahual* ou de *tona* comme synonymes. La *sombra* (voir ci-dessous) semble correspondre ici, comme le suggère Perig Pitrou (doctorant EHESS, com. pers.), au *tonalli*, mais les Mixtèques de Jamiltepec distinguent aussi la *sombra* du *tono*. Je n'entre-rais pas ici dans la discussion de ces notions fort complexes.

13. Les Mixtèques de Jamiltepec placent l'enfant dans la nature, à la croisée de deux chemins, pour attendre que passe un animal ou bien ils consultent un guérisseur qui a des visions après avoir ingéré une plante hallucinogène (Flanet, *ibid.*).

comme la personne est dépendante de son *nahual*. S'il est blessé, la personne tombe malade. »

Le *nahual* peut aussi apparaître ensuite dans les rêves de la personne. Un homme m'a raconté s'être senti dans la peau d'un « lion » au cours de ses rêves, les pattes posées sur une barrière à regarder des chèvres qu'il avait envie de manger, poursuivant un cerf sous la pluie, ou encore échappant à des coups de fusil qui lui avaient causé une grande frayeur. La plupart des gens n'ont qu'un *nahual*, mais certains peuvent en avoir deux, trois, jusqu'à sept, ce qui leur laisse des chances de vivre plus longtemps que la moyenne. Certains *nahuales* sont plus puissants que d'autres. Un lion ou un jaguar sont de toute évidence plus puissants qu'un écureuil et un *nahual* foudre est particulièrement dangereux. D'après Monaghan (1995, p. 348), seuls les gens qui ont plusieurs *nahuales* ou un *nahual* très puissant ont la capacité de les contrôler. On les appelle *tenuvi* (« hommes qui se transforment »). Ils sont plus intelligents que la moyenne et, à l'âge adulte, peuvent devenir guérisseurs, faiseurs de pluie, défenseurs de leur communauté.

Il m'est difficile de savoir si le rite d'identification du *nahual* se pratique encore dans le village que j'ai étudié. Il est certain que la croyance s'amenuise et que les gens se posent aussi des questions sur les changements de leurs conditions de vie. Certains affirment que tout le monde a un *nahual* et d'autres n'en sont pas sûrs : « c'est plus dangereux d'avoir un *nahual*. Quelqu'un qui n'a pas de *nahual* peut guérir simplement avec des médicaments quand il tombe malade. » Une femme se demande d'ailleurs si un enfant qui naît aujourd'hui dans un lieu très habité, ou à plus forte raison, dans un hôpital urbain, peut encore avoir un *nahual* : « Avant, il y avait des bois à l'emplacement des villages. L'odeur de ces animaux restait là où les gens dorment. Et, comme au village les enfants naissaient sur le sol, ils absorbaient l'odeur de ces animaux. C'est pour cela qu'ils ont la *sombra* ("l'ombre") [une entité animique] de cet animal. Maintenant tout est béni [= tout a déjà été consacré], on a déjà habité en ces lieux. Les premiers qui sont venus habiter ici ont déjà recueilli ces animaux. L'odeur de ces animaux, le bébé la prend, et son *nahual* se forme... Ceux qui naissent sur le sol, si cet animal est encore là, ils le prennent. Ou bien n'est-il plus là si d'autres gens ont déjà vécu à cet endroit ¹⁴ ? »

14. « Antes, donde había un pueblo, había monte. El olor de esos animales se quedaba donde durmian. Como en el pueblo, nacen los niños en el suelo, por eso recogen ese olor de esos animales. Por eso tienen su sombra de ese animal. Ahora todo está bendito, es un lugar donde ya vivimos... Los primeros que vivieron ahí recogieron de esos animales. Su olor de esos animales, lo recoge esa criatura. Ya forma un *nahual* de él o de ella... Los que nacen en el suelo, si hay todavía ese animal, lo recogen o ¿ya no hay porque han vivido varios ahí ? »

LE BAPTÊME

Le troisième type de rites concerne le baptême catholique qui coïncide avec la dation du nom. Jusqu'à récemment, avant que les personnages de la télévision n'inspirent de nouveaux prénoms, il était commun de donner au bébé le nom du saint de son jour de naissance. Cette coutume européenne a probablement fusionné avec une coutume précolombienne similaire.

Les Mixtèques, comme d'autres groupes mésoaméricains, recevaient le nom du jour de leur naissance selon le calendrier rituel de 260 jours. Ce calendrier était composé de treize mois de vingt jours, chaque jour étant désigné par un chiffre combiné au nom d'un animal ou d'un élément naturel. Ce nom était attribué lors d'une cérémonie de naissance par un(e) spécialiste des calendriers, qualifié(e) de « devin » par les Espagnols, car le destin du nouveau-né était lié aux symboles de son jour de naissance. Dès 1550, les nobles mixtèques, qui furent les premiers à se convertir, portaient des noms de baptême, encore combinés à un nom du calendrier rituel porté comme un nom de famille. Dans les décennies suivantes, ils acquirent des patronymes espagnols, ce qui se généralisa progressivement dans le reste de la population. Au cours du XVII^e siècle, de nombreuses personnes portaient les deux types de noms, mais semblaient utiliser leur nom mixtèque dans leur cercle villageois, ces noms continuant à apparaître dans des documents jusqu'au début du XVIII^e siècle (Terraciano, 2001, p. 150-154 ; 315). À l'époque coloniale, les enfants des nobles recevaient un surnom à l'âge de 7 ans (Dahlgren, 1966, p. 184)¹⁵.

Des habitants de Santiago Nuyoo considèrent qu'au moment où un enfant voit le jour, « apparaît à la lumière », il reçoit son « jour » (*kivi*) ou son « destin » (*ta'vi*). Son destin inclut des caractéristiques physiques et de genre, sa personnalité, son comportement, son *nahual* et même la façon dont il mourra (Monaghan, 1995, p. 198-199). Ce « jour » est susceptible d'être une réminiscence du destin lié au calendrier rituel préhispanique.

Pour éviter qu'un bébé ait une « frayeur » dans le bain de vapeur, « on prononce son nom ». Il est possible qu'un nom soit attribué juste après la naissance, peut-être en rapport avec l'identification du *nahual* – puisqu'on observait les traces « pour voir comment l'enfant allait s'appeler » – mais qu'il ne soit pas révélé ou prononcé en public.

15. Un grand souverain mixtèque du XI^e siècle était appelé Huit-Cerf Griffé-de-Jaguar. Huit-Cerf était son nom calendaire, Griffé-de-Jaguar probablement ce que les Espagnols ont appelé le « surnom » (Dahlgren, *ibid.*).

À Yosotato, il y a quelques décennies, l'enfant était baptisé vers l'âge de huit jours. Mais depuis qu'il y a une paroisse dans un village proche, il est baptisé quand il sait déjà marcher, généralement vers l'âge d'un an et demi. On craignait en effet que l'enfant ne meure avant son baptême, tandis qu'aujourd'hui le curé peut ondoyer les enfants. Avant son baptême, l'enfant, encore un nourrisson (*criatura, yiki*), est considéré comme un païen (*moro*, « maure », *tiumi*), et « il ne porte pas encore de nom » (*no tiene nombre*), on l'appelle simplement *el nené*, « le bébé ». Le baptême lui fait accéder au statut d'être social, de « chrétien » (*cristiano*)¹⁶. Son parrain (*padrino*) et sa marraine (*madrina*) de baptême doivent jouer un rôle important à son égard mais aussi vis-à-vis de ses parents, dont ils deviennent le compère (*compadre*) et la commère (*comadre*), renforçant des liens de solidarité. La relation de compérage a pris en effet en Mésoamérique une importance qu'elle a perdue en Europe.

D'après Romney et Romney (1966, p. 85-86), les Mixtèques distinguent différents stades dans l'enfance : celui de nourrisson (*criatura*), dont le nom mixtèque (non indiqué par les auteurs) signifie « dans l'obscurité » et impliquerait que l'enfant n'a pas encore de « conscience ». Après le sevrage, vers l'âge de 1 ou 2 ans, il acquiert de la « conscience » et est appelé « l'enfant sait maintenant ». La petite enfance se termine à la perte des dents de lait, vers 6 ou 7 ans. À partir de là, l'enfant est capable de raisonner. Il devient un adolescent à l'âge de 12 ans, prenant conscience de la sexualité. À San Pedro Yosotato, le baptême semble coïncider avec la période de sevrage.

Des habitants de Santiago Nuyoo pensent qu'il est préférable d'attendre quelques années avant de baptiser un enfant, car cela lui laisse le temps d'acquérir plus d'un *nahual*, de devenir éventuellement un *tenuvi*. Dans ce cas, au lieu d'être baptisé à l'église, l'enfant était « baptisé » dans un étang dans la montagne protégé par un « serpent de la pluie » (*koo savi*) qui le bénissait en le léchant. On faisait flotter l'enfant dans une petite caisse en bois. S'il s'élevait de la brume rouge, « comme la lumière du soleil couchant », cela signifiait que le bébé mourrait sous peu ; si la brume était blanche, on lui prédisait une longue vie, en tant que *tenuvi* partageant sa conscience avec la foudre. Or les *tenuvi* sont aujourd'hui peu nombreux et cet étang aurait été emporté il y a quelques années par un glissement de terrain (Monaghan, 1995, p. 347-349). Pour les Mixtèques de Jamiltepec, le baptême chrétien n'est pas antithétique du nahua-

16. Les « gens d'avant » (*la gente de antes*), ces païens (*tiumi*) d'avant la christianisation sont décrits comme des êtres pas encore sociaux. Un mythe raconte qu'ils ont disparu dans des grottes lorsque le soleil est apparu pour la première fois.

lisme, au contraire il sert à protéger le *nahual* de l'enfant. « Baptiser » c'est « offrir à Dieu le petit animal », qui est pris en charge par le *nahual* de son parrain jusqu'à ce qu'il devienne assez fort (Flanet, 1982, p. 162-165).

LE DÉCÈS DES ENFANTS ET LEURS RITES

En pays mixtèque, jusque dans les années 1960, les mères estimaient qu'il leur fallait concevoir dix enfants pour en élever six (soit environ 40 % d'enfants décédés). Dans la Basse Mixtèque en 1954-55, Romney et Romney (1966) évaluaient même ce nombre à cinq. Dans les années 1980, j'ai eu l'occasion d'assister à plusieurs enterrements d'enfants. Actuellement les décès infantiles seraient plus rares, les naissances étant aussi moins nombreuses, un important pourcentage de la population en âge de procréer ayant émigré aux États-Unis. Les récents programmes de développement visant les mères de famille ont aussi pu porter leurs fruits. Notamment, les mères de famille sont maintenant conviées par le dispensaire le plus proche à déparasiter leurs enfants tous les six mois. On les incite aussi à faire bouillir l'eau à boire. En 2004, à San Pedro Yosotato, on ne m'a mentionné que le cas d'une fillette mort-née deux ans auparavant. Néanmoins, au niveau de l'état d'Oaxaca, selon le recensement de 2000, le pourcentage d'enfants décédés par rapport au nombre d'enfants nés vivants était de 14,3 %, comme en 1990. Il était encore le plus élevé du pays, la moyenne nationale étant de 10,7 % (INEGI, 2002b, p. 44). Les risques de mortalité infantile sont, comme ailleurs, plus élevés à la naissance et au moment du sevrage. Les deux tiers des enfants meurent avant l'âge d'un an (INEGI, 2002c, p. 117), la moitié d'entre eux pour causes liées à la période périnatale et 15 % pour malformations congénitales ou anomalies chromosomiques ; les pathologies les plus fréquentes sont la grippe, la pneumonie, les infections intestinales et les infections respiratoires aiguës (*ibid.*, p. 130).

Pour les enfants comme pour les adultes, la maladie ou le décès peut être interprété comme une atteinte du *nahual*. Une femme de Yosotato, âgée d'une cinquantaine d'années, qui vit à la ville, se souvient que pendant son enfance, les gens parlaient fréquemment de *nahuales*, « bien plus souvent qu'aujourd'hui ». Dès que quelqu'un était malade, on pensait que son *nahual* avait été blessé. Lors de rares occasions, le *nahual* m'a été évoqué au sujet de la mort d'un enfant.

Un jour, trois femmes étaient en train de récolter du café, lorsqu'elles ont trouvé un petit faon que les chiens ont attrapé. Elles l'ont achevé à coups de bâton et se sont ensuite partagé la viande. En rentrant à la

maison, l'une d'elles a trouvé son fils de 2 ans en train de vomir du sang, comme le faon au moment où elles l'avaient frappé. Elle a compris que c'était le *nahual* de son fils. L'enfant est décédé.

Un homme dont la femme était enceinte allait aux caféières avec un compagnon et une fillette. La fillette, qui courait sur le chemin, a marché sur un serpent. L'homme a essayé de le tuer à coup de machette, mais le serpent s'est échappé. Un mois plus tard, sa femme a accouché avec difficulté d'une petite fille qui est venue par les pieds. Elle est morte juste après sa naissance. Elle portait la marque du coup de machette.

Lorsqu'un enfant ou un adulte est malade, on fait tout son possible pour le sauver, ce qui est parfois difficile en l'absence de médecins à proximité. Lors de mon séjour au village, dans les années 1980, la coopérative de café a prêté plusieurs fois une camionnette pour transporter un malade à l'hôpital du chef-lieu de district. À une occasion, malgré tous ces efforts, un enfant de 3 ans n'a pu être sauvé. Toute la famille en a éprouvé une très grande tristesse. La sœur et la jeune tante de l'enfant étaient en larmes au moment de l'enterrement. Or une fois que la personne est morte, on doit s'y résigner. Les larmes sont signe de faiblesse, même pour des enfants. Lorsque j'en ai parlé avec ces fillettes quelques mois plus tard, elles ont nié avoir pleuré. La mort n'est pas conçue comme quelque chose de triste, mais comme la continuité de la vie. Il est d'ailleurs assez fréquent de blaguer dans les veillées mortuaires.

Les rites de décès des enfants sont différents de ceux des adultes et varient également selon l'âge et le statut de l'enfant. C'était déjà le cas à l'époque préhispanique. D'après l'archéologue Ronald Spores (com. pers., 2004), en pays mixtèque, les enfants étaient enterrés sous les maisons et les adultes à l'extérieur. Cette différence a également été notée dans les croyances des Aztèques au moment de la conquête espagnole (Ragot, 2000*a* et *b*). Les rites que j'ai observés semblent avoir peu changé depuis cinquante ans, d'après les données recueillies par Romney et Romney (1966, p. 78-84).

Le terrain du cimetière a été béni par un prêtre, mais pas les bords. Le cimetière (en espagnol local *panteón*) est d'ailleurs appelé en mixtèque *ñu'u 'ii*, « terre bénite » ou encore *ñu'u ni'i*, « terre des défunts ». Les enfants non baptisés (*moritos*, *tiumi*) sont enterrés sur les marges du cimetière. Si une femme meurt en couches dans le village, on l'ouvre et on enterre à part le fœtus, au même endroit que les non baptisés, tandis que la mère est inhumée auprès des autres adultes. Les enfants qui ont été ondoyés par le prêtre peuvent être enterrés comme ceux qui sont baptisés.

Les enfants baptisés, jusqu'à environ l'âge de 7 ans, sont considérés comme des « petits anges » (*angelitos*) « parce qu'ils n'ont pas encore

péché ». Certains les considèrent des « anges » jusque vers 12 ans, comme l'avaient également constaté Romney et Romney (1966, p. 86) qui notaient qu'à partir de cet âge-là, l'adolescent était responsable de son statut dans l'au-delà.

Juste après un décès a lieu la veillée mortuaire, qui dure toute la nuit. Le corps du défunt est placé devant l'autel domestique, la tête orientée vers l'autel. Normalement l'autel devrait être orienté vers l'est ou l'ouest, mais beaucoup de gens ne prêtent plus d'attention à cette coutume. Les adultes sont placés sur une natte au sol, les enfants plus fréquemment sur une petite table, avec une croix en palme sur la poitrine. On leur laisse les yeux ouverts, tandis qu'on ferme ceux des adultes dès le décès. Le « petit ange » est vêtu de blanc, ou parfois des couleurs d'un saint particulier. S'il est placé dans un cercueil, celui-ci est également tapissé de blanc. Autour du corps, on allume des veilleuses et on dispose des vases de fleurs, blanches ou de couleurs claires. L'arum est particulièrement commun, tant pour les enfants que pour les adultes. Un verre contenant de l'eau bénite est également placé près du corps, afin que chaque visiteur l'asperge à l'aide d'une fleur.

Aujourd'hui, l'usage du cercueil, souvent élaboré sommairement avec quelques planches, s'est généralisé. Mais autrefois les gens étaient enterrés dans une natte de palme (*petate, yuwi*), de même qu'ils étaient conçus, naissaient et se mariaient sur une natte, ce qui est d'ailleurs représenté dans l'iconographie préhispanique (Terraciano, 2001, p. 169).

Les proches, de la parentèle réelle et rituelle, se rendent à la veillée. Ils évitent de se laver auparavant, car « la crasse empêche au « mauvais vent » du mort de pénétrer par les pores de la peau ». Chacun amène quelques sous (les *centavos*, les centimes) pour aider la famille, des fleurs, des veilleuses, des cigarettes – que l'on fume pour se protéger du « mauvais vent ». Les femmes apportent des aliments : de la pâte ou des galettes de maïs, des haricots, du pain, et aident à la préparation de la collation. La présence du parrain (*padrino*) de l'enfant est de rigueur. Normalement, il doit danser à la veillée (ce qui ne se pratique pas systématiquement), car il doit se réjouir du départ de son filleul dans l'au-delà. Ainsi quelqu'un me dit un jour en blaguant : « *Se va a cansar el padrino. Va a tener que bailar, porque murió su ahijado muy tierno* » (Il va se fatiguer le parrain. Il va devoir danser, car son filleul est mort très jeune).

La veillée se déroule avec des prières (des *Ave Maria* et le *canto de los ángeles*, « le cantique des anges »), menées par deux ou trois catéchistes du village, puis une collation est servie. La collation la plus modeste consiste en du pain sucré et du café ou de l'*atole* (boisson de maïs), mais on sert plus fréquemment un plat de haricots noirs bouillis avec des galettes de

maïs, ou des tamales (*tikoo*), des petits paquets de pâte de maïs enveloppée dans des feuilles, « blancs » (sans farce) ou fourrés avec des haricots, le tout cuit à la vapeur. On ne consomme pas de tamales fourrés à la viande (*carne, kuñu*) ou tout autre plat carné, car « le défunt est de chair ». Les *tamales* sont le mets de prédilection des rites de mort. Enveloppés comme le corps d'un défunt dans une natte, ils sont cuits à la vapeur dans une marmite semblable au *temazcal* et à l'inframonde embrumé, lieu des origines et monde des défunts. On fait circuler des cigarettes et surtout une macération de plantes dans de l'eau-de-vie (*aguardiente curado*), à base d'ail, de piment, et de « plantes du vent » (*hierbas de aire*), dont les gens s'aspergent pour se protéger du « mauvais vent » du mort. L'eau-de-vie, de préférence aromatisée à la rue (*Ruta chalepensis*), plante protectrice, coule aussi à flots dans les gosiers. La présence d'hommes ivres-morts fait partie de l'ambiance habituelle des veillées.

Le lendemain matin, les proches se rendent à nouveau à la maison du défunt, y font encore des prières. On sert encore un repas, éventuellement constitué de haricots ou de *tamales* ou de viande en bouillon ou en sauce. Des hommes du cercle familial vont creuser la tombe au cimetière. Puis après une prière au domicile – ou dans l'église pour les adultes – un ou des hommes, dont le parrain, portent le cercueil jusqu'au cimetière, suivis par le cortège funèbre des proches qui portent des fleurs ou de l'encens.

Le cimetière est situé sur une colline qui surplombe le village. C'est la règle pour tous les cimetières de la région, car les morts doivent être « en haut » (*arriba, sukun*). Au cimetière, on descend le cercueil dans la tombe, à l'aide de cordes, puis les participants l'aspergent d'eau bénite et jettent dessus des poignées de terre et des fleurs avant de l'ensevelir. Le corps d'un enfant est enterré face au soleil levant, comme s'il le regardait, car « il était au début de sa vie et peut espérer revivre », tandis qu'un adulte est enterré face au soleil couchant. Toutes les tombes sont donc orientées est-ouest. Le cycle de la vie humaine est ainsi comparé au trajet du soleil qui, selon les croyances mésoaméricaines, poursuit sa course dans l'inframonde pendant la nuit. Quant à la tombe, « c'est notre vraie maison ». À une occasion, un enfant a été enterré à côté de son grand-père, comme si ce dernier allait lui tenir compagnie.

« Il n'y a plus que le corps qui est là, l'âme est déjà partie », dit un jour au cimetière la marraine d'un enfant qu'on enterrait, en agitant au-dessus de la tombe une poêle remplie de braises et d'encens. L'âme des « petits anges » part directement au ciel – *a la gloria* –, car ils sont considérés libres de tout péché.

Il n'en est pas de même pour les adultes. Il faut encore prier pendant une neuvaine (*nueve días*) pour le repos de l'âme d'un défunt « qui a

péché », puis à nouveau au bout d'un an, pour l'anniversaire du décès (*cabo de año*), qui répète le rituel de la neuvaine. Même si l'âme du défunt (*anima*) quitte son corps au bout de neuf jours, son « ombre » (*sombra*) ne part qu'au bout d'un an. Pendant la neuvaine, la prière a lieu autour d'une croix en pétales de fleurs laissée là où a reposé le corps pendant la veillée, puis au neuvième jour, quatre compères et commères du défunt vont porter ces fleurs sur la tombe. Ce type de croyance existait avant la conversion au catholicisme. Les Aztèques considéraient que l'âme ne partait qu'au bout de quatre jours et, au bout de quatre-vingts jours (soit quatre mois de vingt jours), ils réalisaient une nouvelle cérémonie que les Espagnols ont appelée *cabo de año* (Ragot, 2000a, p. 81).

Si au lieu de mourir dans sa maison (un lieu qui a été béni), quelqu'un meurt dans la nature (chemin, champ, bois), à plus forte raison d'une mort violente, son âme reste dans le lieu, qui devient « pesant » (*pesado*), car l'âme reste en peine (*pena, i'na*).

OÙ VONT LES MORTS ?

La description des lieux de destination des morts varie selon les individus. Les représentations indigènes et chrétiennes se mêlent. Selon certaines personnes, notamment des gens âgés, les morts, adultes ou enfants, – ou plutôt leur âme (*anima*) – vont à *ñu xi'i*, « le lieu des morts », à l'intérieur d'une grande montagne appelée Yuku Kasa (le Mont Kasa). Certains doutent de son existence réelle, mais d'autres affirment qu'elle se trouve sur le terroir d'un village du même district, Itundujía, ce que mentionnent également des habitants d'autres villages. Certains disent que l'étymologie de Kasa est le terme espagnol *casa* (maison), car « c'est là qu'est notre vraie maison », mais des personnes âgées pensent que les deux termes n'ont rien à voir l'un avec l'autre. « Le Yuku Kasa est une grotte, une grande montagne, mais personne ne peut y aller. Là, les morts y tiennent un marché, où ils ne vendent que du piment. » C'est aussi au sein de cette montagne que se forment les nuages au moment de la saison des pluies (Katz, 2002).

« Dans le village voisin de Santiago Nuyoo, les habitants disent que les morts vivent dans le “lieu des âmes”, *ñuu anima*, qui est sous la terre, là où le soleil brille pendant la nuit » (Monaghan, 1995, p. 118).

Pour se rendre au « lieu des morts », à Yosotato d'aucuns racontent qu'il faut traverser une rivière avec l'aide d'un chien, ce qui est décrit par la plupart des Indiens actuels du Mexique, comme chez les Aztèques (Ragot, 2000a, p. 94). Une femme mentionne qu'il s'agit du Jourdain (*el río Jordán*). Les enfants aussi auraient à traverser cette rivière. Également

sous influence chrétienne, une personne ajoute qu'il y a deux chemins pour s'y rendre : un mauvais chemin pour ceux qui se sont bien comportés, et un bon pour ceux qui se sont mal comportés. D'autres ne mentionnent même pas le Yuku Kasa. Ils disent que les morts vont au ciel (*ndyivi*), et de là Dieu juge, selon le comportement de chacun (« *Cuando se muere uno, se va al cielo. De ahí comparte Dios, depende como nos portamos* »), ou bien qu'ils vont au ciel, sauf ceux qui sont très mauvais, ou encore que les défunts passeraient tous un an en enfer à payer leurs péchés avant d'aller au ciel. En ce qui concerne les enfants, tous les habitants interrogés, y compris ceux qui parlent du Yuku Kasa, disent que « les petits anges vont à la *gloria*. Ils vont directement au ciel, là où sont Jésus et la Vierge Marie ».

Selon les Aztèques, les enfants morts au sein allaient dans un lieu spécifique, le Chichihualcuauhco, où ils tetaient les feuilles de l'arbre de vie. Ragot (2000a, p. 139, p. 149-151 ; 2000b) pense que la croyance en la résurrection des nourrissons défunts est envisageable mais non démontrable uniquement à partir de l'étude des textes anciens, mais d'après d'autres sources, l'enfant à naître était probablement perçu comme la réincarnation d'ancêtres défunts, ou plus exactement la continuité des disparus. Chez les Totonagues, dans les années 1960, lorsqu'un enfant mourait, la sage-femme qui l'avait fait naître demandait « aux Mères » de le reprendre et de renvoyer son âme après l'avoir gardée quelque temps, d'envoyer un nouvel enfant qui viendrait remplacer le disparu. Dans un village, ce rite avait même lieu dans un temazcal, comme les rites propitiatoires de naissance (Ichon, 1973, p. 209-210, p. 331).

Le « lieu des morts » est donc à la fois l'inframonde et le ciel. Le cycle de la pluie, par exemple, met en évidence une communication entre ces deux espaces (Katz, 2002). La conception chrétienne du paradis céleste s'est en fait mêlée à des croyances anciennes. Selon Ragot (2000a, p. 133), qui explore dans son ouvrage la diversité des au-delà aztèques, « dans les croyances de nombreux groupes contemporains, comme dans les temps anciens, l'au-delà s'intègre dans la structure de l'univers, et sur l'axe vertical du monde se superposent l'inframonde, la terre et le ciel. C'est toujours autour de ces trois niveaux que s'organisent les séjours des morts. La sphère céleste de l'univers occupe une place importante dans la vie religieuse mais qui reste secondaire par rapport à celle accordée à l'inframonde ». Elle note l'importance du monde souterrain, source de subsistance, pour ces sociétés encore majoritairement agraires.

LA FÊTE DES MORTS (*DÍA DE LOS MUERTOS*)

Si les âmes des « anges » partent immédiatement dans l'au-delà, elles ont l'occasion, comme celles des adultes, de revenir sur terre une fois par an. À la Toussaint (*Todos Santos*), les âmes des défunts et des défunes (*anima tee ni'i/ánima ñá'a ni'i*, ou *ánima nu 'ii*, « âmes bénites ») viennent au village rendre visite aux vivants, selon des normes définies spatialement et temporellement : « les âmes ont beaucoup marché, car elles viennent de très loin ». Leur chemin dans le village est délimité par des arceaux ornés d'œillettes d'Inde orangés (*flor de Todos Santos, 'ita kwaa*) (*Tagetes*), la fleur des morts par excellence. Des arceaux similaires décorent l'église, les autels domestiques et les tombes.

Chaque famille accueille ses défunts en déposant sur l'autel des offrandes de fleurs, de bougies, d'encens, d'eau, de sel et de nourriture. « La bougie représente le soleil, la lumière, l'amour, Dieu et la foi. Le verre d'eau sert à rafraîchir les âmes. C'est aussi un symbole de la foi. La lumière et l'eau vont ensemble. Le sel est ce qui donne saveur à la vie. C'est le sel du baptême. Le pain représente l'aliment de l'homme. Les fruits sont là pour que les âmes reçoivent leur arôme, leur odeur, tout comme celui des fleurs et de l'encens de copal ». Le 31 octobre à midi, arrivent les *angelitos*. On leur offre des aliments sucrés, mais pas d'aliments carnés ou pimentés : des fruits – bananes, odorantes goyaves, anones, oranges, tiges de canne à sucre –, des courges sucrées, de l'*atole*, une boisson sucrée à base de maïs, des épis laitieux, prémices des récoltes, des « pains des morts », pains sucrés en forme de personnages, et de l'eau, pour qu'ils boivent. Ils sont censés absorber l'odeur, la vapeur des aliments. Ces aliments sont ensuite offerts aux proches qui viennent rendre visite.

Le 1^{er} novembre à midi, les « anges » prennent congé et laissent la place aux adultes. On débarrasse l'autel des offrandes qui n'ont pas été consommées et on en place de nouvelles : les mets les plus appréciés des parents défunts, des plats carnés, de l'alcool, de nouveaux fruits.

Le 2 novembre à midi, les offrandes qui restent sur l'autel sont portées sur les tombes où on les partage à nouveau. Une messe est donnée au cimetière. Le même soir, un bal est donné pour fêter le départ des âmes.

La fête des morts correspond à des célébrations qui existaient à l'époque préhispanique et a parfaitement coïncidé avec la fête chrétienne de la Toussaint (Nutini, 1988). Lors d'une de ces fêtes, appelée *huico tuta*, les prêtres mixtèques faisaient des offrandes élaborées à des « idoles », partageant ainsi les prémices des récoltes avec les ancêtres sacrés ; dès le milieu du XVI^e siècle, la Toussaint y fut associée à ces anciennes célébrations (Terraciano, 2001, p. 311). La Toussaint se situe en effet à la fin de

la saison des pluies et du cycle agricole, au moment de la récolte des premiers épis de maïs, indispensables sur l'autel. Chez les Mixtèques actuels, les défunts sont remerciés, car c'est du monde des morts que viennent les semences et les nuages, ils sont à la source de l'abondance.

CONCLUSION

Rites de naissance et rites de mort se répondent. Lors de sa gestation, le fœtus est comme dans le giron de la terre. Après sa naissance, l'enfant doit retourner symboliquement dans l'inframonde en prenant un bain de vapeur. Il renaît alors socialement, fortifié, un peu plus prêt à affronter les dangers de l'existence. Mais si malgré les précautions prises, l'enfant vient à mourir, il sera veillé et inhumé, il retournera à la terre, à l'inframonde d'où il est venu. Semblable au soleil levant interrompu trop tôt dans sa course, c'est face à cette direction qu'il est enterré, avec l'espoir que son âme revivra bientôt. Ainsi son enterrement ne doit pas être triste, car si la vie engendre la mort, la mort engendre la vie.

BIBLIOGRAPHIE

- COMINSKY, Sheila. 1982. « Childbirth and change : a Guatemalan study », dans C. McCormack (sous la direction de), *Ethnography of Fertility and Birth*, London-New York, Academic Press, p. 205-229.
- DAHLGREN, Barbro. 1966 (1954). *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*, México, UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México).
- FLANET, Véronique. 1982. *La maîtresse mort. Violence au Mexique*, Paris, Berger-Levrault. 184 p.
- FRIEDBERG, Claudine. 1980. « Boiled woman and broiled man : myths and agricultural rituals of the Bunaq of Central Timor », dans J. Fox (sous la direction de), *The Flow of Life : Essays on Eastern Indonesia*, Cambridge (Mass.) ; London, Harvard University Press, p. 266-289.
- HOLLENBACH, Elena. 1977. « El origen del sol y de la luna. Cuatro versiones en el trique de Copala », *Tlalocan*, 7, p. 123-170.
- ICHON, Alain. 1973. *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indígenista, 512 p.
- INEGI. 2002a. XII *Censo general de población y vivienda 2000*, México, INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática). www.inegi.gob.mx
- INEGI. 2002b. XII *Censo general de población y vivienda 2000*. Perfil sociodemográfico de los Estados Unidos Mexicanos. México. INEGI, 220 p. www.inegi.gob.mx
- INEGI. 2002c. *Anuario estadístico, Oaxaca*, t. 1, Oaxaca, INEGI/Gobierno del Estado de Oaxaca, 500 p.
- JANSEN, Maarten ; PEREZ, Gabina Aurora. 1980. « Stoombaden in het Mixteekse hoogland », *Verre nasten naderbij* (Leiden), 3, p. 70-90.

- KATZ, Esther. 1992. « Del frío al exceso de calor : dieta alimenticia y salud en la Mixteca », dans P. Sesia (sous la direction de), *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS / Gobierno del E° de Oax., p. 99-115.
- KATZ, Esther. 1993. « El temazcal : entre religión y medicina », dans B. Dahlgren (sous la direction de), *III Coloquio de Historia de las Religiones en Mesoamérica y Areas Afines*, México, IIA-UNAM (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), p. 175-185.
- KATZ, Esther. 1996. « Recovering after childbirth in the Mixtec Highlands », dans E. Schröder et coll. (sous la direction de), *Médicaments et aliments. Approche ethnopharmacologique / Medicines and foods. Ethnopharmacological approach*, Paris, ORSTOM - Société française d'ethnopharmacologie, p. 99-111.
- KATZ, Esther. 2002. « Rites, représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie (Mixteca, Mexique) », dans E. Katz, A. Lammel, M. Goloubinoff (sous la direction de), *Entre ciel et terre : climat et sociétés*, Paris, Ibis Press/IRD éditions, p. 63-88.
- KIRCHHOFF, Paul 1943. Mésoamérique : sus limites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana*. 1 (1), p. 92-107.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología*, México, IIA-UNAM, vol. 1, 490 p. ; vol. 2, 334 p.
- MASSARD, Josiane. 1978. « Un retour à la simplicité. L'alimentation de la jeune accouchée en Malaisie », *ASEMI (Asie du Sud-Est et Monde insulindien)*, 9 (3-4), p. 141-149.
- MONAGHAN, John D. 1995. *The covenants with earth and rain : Exchange, sacrifice and revelation in Mixtec sociality*, Norman (Oklahoma), University of Oklahoma Press, 394 p.
- NUTINI, Hugo. 1988. « Prehispanic component of the syncretic cult of the dead in Mesoamerica », *Ethnology*, 27 (1), p. 57-78.
- PASTOR, Rodolfo. 1987. *Campesinos y reformas : la Mixteca 1700-1856*, Mexico, Colegio de Mexico, 589 p.
- RAGOT, Nathalie. 2000a. *Les au-delà aztèques*, Oxford, Paris Monographs in American Archeology 7, BAR International Series 881.
- RAGOT, Nathalie. 2000b. « Le *Chichihualcuauhco*, la résurrection et la renaissance dans la pensée aztèque », *Journal de la société des américanistes*, 86, 49-66.
- ROMNEY, Kimball ; ROMNEY, Romaine. 1966. *The Mixtecs of Juxtlahuaca, Mexico*. Six cultures studies of child rearing, vol. 4, New York, Krieger-Huntington. 150 p.
- SERVAIN, Frédérique. 1986. « Tentative de classification des bains de vapeur en Mésoamérique », *Trace (México)*, 9, p. 39-50.
- SIMÉON, Rémi. 1977. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 783 p.
- TERRACIANO, Kevin. 2001. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Nudzahui history, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford, California, Stanford University Press, 514 p.
- VAN GENNEP, Arnold, 1909. *Les rites de passage*, Paris, Picard.

*Doris Bonnet
Laurence Pourchez*

Postface

*Pour une anthropologie de la petite enfance
appliquée à la santé.
La médicalisation de la petite enfance*

En Europe, la pédiatrie s'est structurée à la fin du XVIII^e siècle à partir de la critique et du rejet des pratiques populaires des campagnes par le corps des médecins hygiénistes et par l'État. La médicalisation de la petite enfance a imposé des règles d'hygiène et de prévention qui ont été accueillies de différentes manières. Les classes sociales supérieures et moyennes, assez proches du monde médical, ont tenté d'atteindre ces nouvelles normes en vigueur, tandis que les classes populaires restaient attachées à leurs croyances et à leurs habitudes anciennes (M.-F. Morel, 1993, L. Boltanski, 1976).

Dans les pays du sud, la médicalisation de la petite enfance, à partir du XX^e siècle, s'est d'abord appuyée sur le modèle pastorien mis en place par la médecine coloniale (vaccinations infantiles de masse, lutte contre les grandes maladies infectieuses et contagieuses, éradication des grandes endémies tropicales). Puis, elle a tenté progressivement de se structurer sur un modèle contractuel de prévention où la relation entre le médecin et les parents de l'enfant devait être, théoriquement, de nature essentiellement pédagogique. Il s'agissait de « responsabiliser » et de « conscientiser » les populations à leurs problèmes de santé. Ce modèle contractuel, toujours en vigueur, suppose que les familles doivent « accéder et adhérer largement aux propositions de prévention et d'amélioration de la santé émanant de la biomédecine (J.-P. Dozon, 2001, p. 41). Les critères médicaux d'un enfant en bonne santé se sont donc forgés à partir de modèles occidentaux qui considéraient les sociétés rurales du sud comme réfractaires au changement social et marquées par une absence d'hygiène. Mais le discours hygiéniste cherche à changer les attitudes des parents sans prendre

véritablement en compte l'environnement matériel de la famille (accès à l'eau, à l'éducation, type d'habitat, etc.). Son but est d'éduquer ou de re-éduquer. Dans les faits, la relation entre le médecin et la mère de l'enfant s'est articulée d'une manière dichotomique selon le modèle de « celui qui sait » (le médecin ou l'infirmier) et de « celle qui ne sait pas » (la mère ignorante). La culture des professionnels s'est, de fait, opposée à la culture profane des familles. Encore aujourd'hui, même si le personnel de santé est socialisé dans l'enfance en zone rurale, la culture professionnelle supprime la culture familiale de l'homme de médecine et provoque un clivage dans son regard sur l'Autre. D'un côté, il sait, de l'autre, il ne sait plus. Il se réfère au monde de la science et de la technique et clive sa connaissance des savoirs profanes des familles. On s'éloigne, de fait, d'une relation contractuelle ou même de négociation pour aboutir à une relation de subordination où les populations doivent se soumettre aux normes médicales scientifiques pour accéder aux soins. De plus, les populations rurales et même urbaines, sont confrontées, comme partout ailleurs, à un pluralisme d'idées sur la santé et la maladie de l'enfant. Dans ces situations, certains savoirs sont incorporés et d'autres pas. Mais il faut distinguer le monde de la connaissance de celui de l'action. En effet, on observe une utilisation plurielle de différentes thérapies (recours au guérisseur, au marabout, au devin, ou processus de conversions religieuses vers différents mouvements modernes d'inspirations diverses, etc.). Là aussi, il y a un clivage, mais dans un cas il est d'ordre pragmatique (recherche de la guérison par toute tentative exploratoire), alors que les hommes de sciences et les politiciens de la santé vont se référer à une médecine de la preuve scientifique (le vrai *vs* le faux). Dans ce contexte, les pratiques de maternage et les soins aux jeunes enfants sont appréhendés par le personnel de santé comme étant irrationnels, et induisant de fait des comportements fatalistes, susceptibles d'engendrer de la négligence envers les enfants.

Le modèle de prévention contractuel, mis en place par les politiques de coopération internationales dans des États qui n'ont pas les moyens de prendre en charge l'éducation et la santé des enfants, laisse, in fine, à l'ordre familial et lignager la maîtrise du destin corporel et de la vie privée des femmes et des enfants. En fait, ce modèle, qui ne repose pas sur un véritable dialogue où seraient prises en compte les opinions subjectives des individus, s'avère indissociable d'un processus d'individuation des individus, et en particulier des femmes (autonomie matérielle, accès à la planification familiale, décisions en matière de soins non assujetties à la volonté du conjoint ou du chef de famille, etc.). Les femmes peuvent y voir, alors, la possibilité d'une émancipation par rapport au conjoint ou à la belle-

famille. Ainsi, il nous a été donné d'observer des jeunes femmes qui puissent dans les recommandations d'une structure de Protection Maternelle Infantile (PMI) l'opportunité de s'affranchir de la tutelle d'une belle-mère à travers l'apprentissage de nouveaux soins de puériculture. Dans ce cas, la famille (représentée ici par la belle-mère) et le médecin sont dans des rapports de rivalité.

LES APPORTS DES ANTHROPOLOGUES DE LA PETITE ENFANCE

Les travaux des anthropologues et des psychologues ont toutefois permis d'appréhender la rationalité des modèles parentaux en matière de soins et de rites entourant la naissance et la prime enfance. Cette période comporte de nombreux interdits pour les parents de l'enfant (alimentaires, sexuels), et des pratiques se référant à des savoirs spécialisés et transmis de manière transgénérationnelle. Ces modèles parentaux font valoir la perception d'une bonne croissance de l'enfant, les gestes de soins quotidiens, les savoirs profanes sur la santé et les maladies de l'enfant et les modes d'acquisition des savoirs médicaux.

Certaines pratiques sont néfastes à la santé de l'enfant (par exemple, les purges intestinales répétées de manière excessive), et il ne s'agit pas ici de les valoriser. Notre intention est plutôt de surmonter deux excès : soit le rejet de toute culture exogène à la nôtre, soit une exotisation aveugle de la culture de l'Autre. Connaître une communauté ou une société permet d'identifier les contraintes des populations en matière de développement social. L'observation des pratiques alimentaires ou de couchage, des soins aux jeunes enfants (allaitement, sevrage, toilette quotidienne, etc.), des pouvoirs décisionnels au sein d'une famille, des rites qui accompagnent la naissance et la croissance d'un enfant, doit permettre de mieux aiguiser notre regard sur la diversité des normes en matière de puériculture et d'adapter les modes d'intervention des acteurs médico-sociaux ou éducatifs au sein d'une famille ou d'une communauté, d'une manière qu'on peut espérer davantage dans le registre de la « négociation ». De plus, les techniques de puériculture qu'on peut considérer comme « traditionnelles » – même si l'on sait qu'elles ont toutes intégré au cours de leur histoire maintes influences exogènes – sont susceptibles de devenir, dans un monde globalisé, des marqueurs identitaires contemporains. Elles métaphorisent une narrativité historique que l'on observe aussi dans d'autres champs, telle que la revendication de biens du patrimoine (médicaments à base de plantes, etc.). La référence à l'identité peut devenir une référence à l'ethnicité et s'appuyer sur des savoir-faire où les individus se reconnaissent davantage dans les soins et rites de leurs familles que dans les gestes

recommandés par les PMI ou les services de pédiatrie. Il importe que les professionnels de la santé soient conscients de cette situation, d'une part pour ne pas enfermer les mères dans leurs marqueurs identitaires (et s'orienter vers un « racisme institutionnel »), d'autre part, pour ne pas qu'ils se sentent agressés par ces attitudes, qui peuvent manifester un conflit de plusieurs systèmes de valeurs, et engager, de fait, une relation conflictuelle. D'autant que les mères peuvent vivre aussi au sein de leurs familles, et aussi en elles-mêmes, ces conflits entre plusieurs systèmes de valeurs. D'autres, par contre, s'en accommoderont et seront capables de se référer avec aisance tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Ainsi que les travaux de F. Loux le soulignaient déjà en 1983 pour la France : « cette fidélité à la tradition ne signifie pas nécessairement une opposition au changement » (1983, p. 124).

Dans le domaine de la socialisation des jeunes générations, la mise en perspective de données sociologiques permet d'appréhender les différentes dynamiques d'apprentissage des mères et de développement d'enfants élevés dans des milieux aux environnements matériels et économiques variés.

APPLICATIONS POSSIBLES

Ainsi, cet ouvrage peut constituer un outil de formation et de réflexion à destination de l'ensemble des acteurs présents autour de la mère et de l'enfant, de tous ceux qui, de près ou de manière plus lointaine, s'intéressent à la prime socialisation : étudiants en sciences de l'éducation, étudiants des IUFM, enseignants, personnels médico-sociaux, puéricultrices, sages-femmes, personnels infirmiers, médecins...

À ceux de la zone nord, il ouvrira le champ vers d'autres pratiques culturelles que celles traditionnellement présentées dans les cursus éducatifs ou médico-sociaux trop souvent euroéo-centrés. Il leur permettra de comparer, d'analyser, de comprendre certaines conduites qu'ils seraient susceptibles de rencontrer dans leur pratique professionnelle et qui, quand elles ne sont pas connues, peuvent provoquer divers jugements de valeur à l'encontre des mères (c'est le cas par exemple des toilettes et des massages conduits par les mamans africaines en milieu hospitalier). De plus, au-delà de cette première approche, les différents apports fournis pourront leur permettre de dépasser l'opposition rejet d'une culture exogène / exotisation aveugle de la culture de l'autre. Il s'agira, comme ont commencé à le faire certains professionnels de la santé¹ qui sortent de l'anta-

1. Voir à ce sujet, De Gasquet et coll., 2005.

gonisme pour choisir une voie médiane, de considérer (ou de reconsidérer) certains aspects traditionnels des soins aux enfants au regard de la biomédecine afin, non de les critiquer mais d'en tirer parti avec l'objectif d'une meilleure prise en charge des mères et des tout-petits. Enfin, face à une globalisation et à une standardisation des pratiques – qui ne fait que suivre un mouvement plus vaste et planétaire d'uniformisation de la culture –, les usages présentés dans cet ouvrage et dans le DVD qui l'accompagne montrent, par la diversité des pratiques, que n'existent pas une bonne manière et une mauvaise manière d'organiser et de conduire les soins aux enfants ainsi que les rites qui les accompagnent. Bien au contraire, la prime enfance doit être le lieu par excellence de la reconnaissance de la diversité, du respect de l'autre et de son développement.

Aux lecteurs de la zone sud, eux aussi de plus en plus influencés par un modèle biomédical et éducatif unique qui leur fait parfois oublier, ou rejeter, tout l'intérêt présent dans les conduites familiales, il offre aussi un instrument de travail. Ce travail constitue aussi une forme de restitution de la part des chercheurs : en effet, trop souvent, les chercheurs de la zone nord ont exploré les savoirs présents dans les aires géographiques et chez les populations qu'ils étudiaient, sans que les données recueillies et les analyses qu'elles suscitaient ne puissent être utilisées par les professionnels de la santé dans un but d'amélioration des prises en charge médicales.

DESTIN DE L'ANTHROPOLOGIE DE L'ENFANCE

La comparaison et l'analyse des différentes situations présentées ne peuvent que nous ramener à une interrogation plus globale liée au projet même de l'anthropologie. L'anthropologie de la petite enfance, aujourd'hui, ne peut s'inscrire que dans une réflexion sur l'évolution de la famille et les nouvelles formes de parenté, quelles que soient les régions du monde. Les techniques de soins et les rites associés à la petite enfance doivent suivre la trace de ces recompositions familiales et identitaires. Ces techniques, vont-elles se « nicher » dans des politiques ethniques, ou intégrer de nouveaux savoirs sans dimension conflictuelle ? Autrement dit, comment va se mobiliser et se localiser la culture identitaire dans les années à venir ? On s'apercevra, alors, que ces « pratiques de routine » et ces rites de la vie quotidienne, ont une dimension éminemment politique qu'on avait peut-être jusque-là sous-estimée.

BIBLIOGRAPHIE

- BOLTANSKI, L. 1976. (1^{re} édition, 1969), *Prime éducation et morale de classe*, Paris, Mouton.
- BRIL, B. ; LEHALLE, H. 1988. *Le développement psychologique est-il universel ?* Paris, PUF.
- DE GASQUET, B. et coll. 2005. *Bébé est là, vive maman ! Les suites de couches*, Paris, Éditions Robert Jauze.
- DOZON J.-P. 2001. « Quatre modèles de prévention, », dans J.-P. Dozon, D. Fassin (sous la direction de), *Critique de la santé publique. Une approche anthropologique*, Baland, coll. « Voix et regards », p. 23-46.
- DUMONT, L. 1983. *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil.
- LEVY, J. 2002. *Entretiens avec François Laplantine. Anthropologies latérales*, Montréal, Éditions Liber.
- LOUX, F. 1983. *Traditions et soins d'aujourd'hui*, Paris, interéditions, 315 p.
- MOREL, M.-F. 1993. « L'enfant malade aux XVIII^e et XIX^e siècles », dans Jon Cook et Jean-Paul Dommergues (sous la direction de), *L'enfant malade et le monde médical. Dialogue entre famille et soignants*, Paris, Cyros, p. 21-40.
- SAILLANT, F. ; GAGNON, E. 1999. « Vers une anthropologie des soins ? », *Anthropologie et sociétés*, vol. 23, n° 2, p. 5-15.

Les auteurs

Véronique ARNAUD, chargée de recherches en anthropologie au CNRS, LASEMA (Laboratoire Asie du Sud-Est et Monde Austronésien), UMR 8170, Centre Asie du Sud-Est, CNRS, Centre A.G. Haudricourt, 7 rue Guy-Môquet, 94801, Villejuif Cedex

E-mail : marie.dunard@wanadoo.fr

Elle a effectué une série de missions en Chine du Sud, aux Philippines et à Taiwan depuis 1972, travaillant sur la littérature orale et la lexicographie des langues austronésiennes de Taïwan, notamment sur le yami de Botel Tobago. Ses travaux l'ont conduite à explorer les représentations liées à l'enfance et à l'univers maritime, et à analyser, à partir de supports audiovisuels, des rituels et des pratiques de soins infantiles.

Sophie BLANCHY, chargée de recherches en anthropologie au CNRS, Maison René Ginouvès, archéologie et ethnologie, Université Paris X - 92023 Nanterre Cedex

Email : sophie.blanchy@mae.u-paris10.fr

Elle travaille depuis 1980 aux Comores et depuis 1990 à Madagascar. Ses recherches portent sur l'organisation familiale, sociale et politique comorienne et sur les pratiques religieuses malgaches. Actuellement, elle poursuit son étude des pratiques religieuses malgaches à partir d'archives ethno-historiques.

Doris BONNET, directeur de recherches en anthropologie à l'IRD, est rattachée à l'Unité de recherche 107 « Constructions identitaires et mondialisation » de l'IRD, membre associé au Centre d'études africaines (EHESS, Paris), et affectée au Centre IRD d'Ile de France, 32 av. Henri-Varagnat, 93143, Bondy, Cedex

Email : Doris.Bonnet@bondy.ird.fr

Après avoir travaillé sur la littérature orale des Mossi du Burkina Faso, elle a consacré depuis 1977, la plupart de ses recherches à l'anthropologie de la maladie, et en particulier à celle de l'enfant. Elle travaille aussi depuis quelques années sur les évolutions des représentations de l'hérédité dans le cadre d'une maladie génétique en Afrique subsaharienne et auprès de familles migrantes originaires d'Afrique subsaharienne en Ile-de-France.

Véronique DUCHESNE, anthropologue et vidéaste, est chargée de cours à Paris I, à Paris VIII et à l'Institut catholique de Paris, et membre du Centre d'études des

mondes africains (CEMAF), UMR 8171 CNRS/univ.Paris1/univ.deProvence/EPME,
27 rue Paul Bert 94204, Ivry-s/Seine Cedex

Email : duchesne@ivry.cnrs.fr

Elle travaille depuis 1989 sur la divination et la possession dans l'aire culturelle akan (Côte d'Ivoire et Ghana) et réalise des films à visée scientifique et pédagogique. Elle poursuit également des recherches sur les pratiques thérapeutiques et assure des formations en France dans le domaine de l'anthropologie et de la santé.

Annie DUPUIS, ingénieur chercheur en anthropologie sociale et en anthropologie de l'art au CNRS, est enseignante à l'École du Louvre, et membre du laboratoire « Techniques et culture », 27 rue Paul Bert, 94204 Ivry-Cedex

Email : adupuis@mnhn.fr

Elle poursuit l'exploitation de matériaux recueillis depuis 1971 au Sud-Gabon sur les sociétés de femmes et les rites et représentations concernant la naissance. Elle effectue également des recherches sur les arts de l'Afrique subsaharienne et la muséologie. Elle a illustré ses différents travaux par la réalisation de films sur les rites d'initiation, la sculpture dogon et la peinture des temples vodou au Togo.

Claudie HAXAIRE, maître de conférences à la faculté de médecine de Brest (UBO), est membre du CESAMES (UMR 8136 -CNRS- Paris 5, INSERM U. 611)

Faculté de médecine et des sciences de la santé, département de sciences humaines, CS 93837, 29238 Brest Cedex 3

Email : claudie.haxaire@univ-brest.fr

Après avoir travaillé sur les médecines traditionnelles et les pharmacopées gbayà de République Centre Africaine (1976), puis gouro de Côte d'Ivoire (1982), Claudie Haxaire s'est consacrée à des recherches en anthropologie du médicament tant en Côte d'Ivoire (2000) qu'en France (sur les psychotropes, 1995). Ses enquêtes en pays gouro concernent la santé de la mère et de l'enfant. Depuis plus d'une dizaine d'années, elle suit l'évolution des pathologies et des soins dans le contexte de l'épidémie de sida.

Danielle JONCKERS, chargée de recherches en anthropologie au CNRS, membre du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (GSRL-EPHE), professeur à l'Université libre de Bruxelles (ULB)

E-mail : danielle.jonckers@wanadoo.fr

Elle mène depuis 1971 des recherches sur les dynamiques sociales et religieuses au sud du Mali. Ses travaux sur l'enfance portent sur les dons d'enfants, l'alimentation et les activités religieuses. Elle a été lauréate de la Fondation Fyssen pour l'analyse des pratiques enfantines de la transe et des sacrifices en 1985. Elle étudie actuellement l'adhésion des jeunes à des courants musulmans réformateurs qui coexistent avec les cultes de possession.

Esther KATZ, chargée de Recherches en anthropologie à l'IRD, est rattachée à l'UR 169. « Patrimoines naturels, territoires et identités » de l'IRD, et affectée au Muséum national d'histoire naturelle, département « Hommes, natures, sociétés », 57 rue Cuvier, 75231 Paris Cedex 05

Email : Esther.Katz@orleans.ird.fr

Elle a mené depuis 1983 des recherches au Mexique, en Amérique Centrale, au Congo, en Indonésie et au Laos. Le fil conducteur de ses travaux est la relation entre les sociétés et l'environnement, la toile de fond en est l'identité culturelle. Elle s'intéresse à l'ethnobotanique, l'anthropologie de l'alimentation et la perception du milieu. Elle projette actuellement d'étudier les changements alimentaires en Amazonie brésilienne.

Nicolas MONTIBERT, doctorant en anthropologie visuelle à Paris VII depuis 2003, stagiaire au Service audio-visuel de l'IRD, Centre d'Ile-de-France, 32, av. Henri-Varagnat, 93143, Bondy, Cedex

Email : nicolasmontibert@yahoo.com

Étudiant en thèse de doctorat, il cherche à intégrer l'écriture audio-visuelle au cœur de sa méthodologie de recherche. Son sujet de thèse porte sur le rôle de l'enfant dans l'intégration sociale en ville des familles d'origine rurale en Bolivie.

Marie-France MOREL, anciennement maître de conférences en histoire à l'École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud

Email : marie-france.morel@wanadoo.fr

Elle est historienne de la petite enfance, principalement dans la France des XVIII^e et XIX^e siècles. Travaillant dans une perspective pluridisciplinaire avec des anthropologues, des historiens d'art, des psychologues et des médecins, elle a écrit sur la grossesse, la naissance, l'allaitement, la médecine des enfants, les pratiques de prime éducation, la mise en nourrice, l'abandon et la mort.

Laurence POURCHEZ, anthropologue et ethnocinéaste, est chargée de cours à l'université et dans les écoles de sages-femmes et d'infirmières à l'Île de La Réunion. Elle est membre affilié à l'UMR 5176 « techniques et cultures » MNHN (Muséum national d'histoire naturelle).

Email : laurencetabuteau@hotmail.com

Elle consacre ses recherches depuis 1994 à la santé des enfants à l'île de La Réunion. S'intéressant également à une anthropologie de la reproduction, ses travaux s'orientent à présent vers les savoirs des femmes et les relations de genre, d'une manière comparative, dans les sociétés créoles (Réunion, Maurice, Rodrigues, Cuba).

Jacqueline RABAIN-JAMIN, chargée de recherche au CNRS, est membre du laboratoire « Langage, mémoire et développement cognitif » (LMDC), UMR 6215, Université de Poitiers

Email : rabain-jamin@wanadoo.fr

Après avoir effectué ses premières enquêtes de terrain en 1963-1965 chez les Wolof du Sénégal, abordant l'étude de la socialisation de l'enfant, elle a poursuivi ses recherches en mettant l'accent sur le rapport entre langage et socialisation : travaux comparatifs sur le langage de la mère adressé au bébé (France/Sénégal), sur l'étayage de l'adulte et des pairs dans l'acquisition du langage de l'enfant (France/Sénégal/Mexique). Depuis 2003, elle s'intéresse à l'émergence de la narration chez l'enfant (Sénégal).

Marie ROUÉ, directrice de recherches en anthropologie au CNRS, membre de l'UMR 51-76, du département « Hommes natures sociétés » du Muséum national d'histoire naturelle

Adresse professionnelle : MNHN, 57 rue Cuvier, 75005, Paris.

Email : roue@mnhn.fr

Elle a conduit des recherches sur les Samis du nord de la Norvège, sur les Inuits et les Indiens Cris du Québec et plus récemment en France sur le parc national des Cévennes. Elle s'intéresse aux savoirs locaux, aux relations des sociétés autochtones à la nature, et à l'émergence de nouveaux acteurs sociaux dans la gestion et la conservation de la nature au sein des organisations non gouvernementales (ONG), des parcs nationaux et autres zones protégées.

Charles-Édouard DE SUREMAIN, chargé de recherche en anthropologie à l'IRD, UR 106 « Nutrition, alimentation, sociétés », rattaché à l'Institut d'étude du développement économique et social (IEDES), Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne), 45bis, avenue de la Belle Gabrielle, 94736 Nogent-sur-Marne Cedex
Email : suremain@ird.fr

Après avoir étudié la genèse des identités et l'émergence des stéréotypes ethniques dans les grandes plantations de café au Guatemala (1985-1994) et sur les fronts de colonisation agricoles en Équateur (1989-1991), il a travaillé sur les soins (alimentation et santé) liés au développement et à la socialisation du jeune enfant au Congo (1995-1997) puis en Bolivie (1998-2003). Il poursuit actuellement ses recherches sur les politiques alimentaires (Mali et Sénégal), d'une part, et sur les relations entre les images du corps et l'alimentation (Mexique), d'autre part.

Maria TEIXEIRA, anthropologue, est affiliée au Laboratoire d'anthropologie sociale, 52 rue du Cardinal Lemoine 75005 Paris

Email : maria.teixeira.f@gmail.com

Elle conduit des recherches sur le système rituel Manjak en Guinée-Bissau et au Sénégal depuis 1990. Tout d'abord, elle a analysé des rites de contre-sorcellerie dirigés par des devineresses-guérisseuses puis a poursuivi ses réflexions sur les soins ponctuels ou quotidiens destinés aux nourrissons et aux enfants. Aujourd'hui elle continue ses recherches sur l'expression sociale des émotions dans les rituels funéraires et la notion de personne dans cette population.

Sommaire du DVD

1. Transformer le corps de l'enfant à La Réunion.

Laurence Pourchez, 12mn 13, formats originaux super 8 et DV, tournage 1997 et 2004 (Réunion), © Laurence Pourchez, 2004.

2. Au fil de la faja. Enrouler et dérouler la vie en Bolivie.

Nicolas Montibert (réalisateur), Charles-Edouard de Suremain (directeur scientifique), 20mn 16, format original DV CAM, tournage 2004 (Bolivie), © IRD, 2005.

3. Soins au bébé dans la région batik toba à Sumatra.

Suzanne Lallemand, 10mn 22, format original HI8, tournage 1997 (Sumatra, Indonésie), © CNRS / LASEMA, 2004.

4. Toilette Mossi.

Doris Bonnet, 10 mn 16, format original DV, tournage 2000 (Burkina Faso), © IRD, 2004.

5. Toilette et massage de Laurence.

Maria Teixeira, 9mn 47, format original DV, tournage 2001 (Sénégal), © CNRS / SMM n° 0490, 2004.

6. Le Tambavy des bébés à Madagascar.

Sophie Blanchy, 11mn 26, format original DV, tournage 2001 (Madagascar), © CNRS, 2004.

7. Premiers pas dans le monde.

Marie Roué, 14mn 12, format original DV, tournage août 2001 (Indiens Cris, Québec subarctique), © CNRS UMR 5176, équipe APSONAT, 2004.

8. Le nya des enfants, rituel Minyanka.

Danielle Jonckers, 11mn 54, format original S8, tournage 1985 (Mali), montage vidéo en 1999, © CNRS, 1999.

9. Jeu d'enfants ou rituel de possession ?

Véronique Duchesne, 9mn 18, format original HI8, tournage 1993, 1999 (Bongouanou, Côte-d'Ivoire), © CNRS / Véronique Duchesne, 2004.

10. De la saynète au rite : mise en scène d'un rite de mariage par les enfants (wolofs du Sénégal).

Jacqueline Rabain, 9mn 19, format original HI8, tournage 1994 (Sénégal), © Jacqueline Rabain, 2005.

11. Les jumeaux chez les Nzebi du Gabon.

Annie Dupuis, 11mn 48, format original HI8, tournage 1998 (Gabon), © CNRS UMR 5176 / Annie Dupuis, 2005.

Table des matières

DÉDICACE. SUZANNE LALLEMAND ET LA PSYCHANALYSE

Geneviève Delaisi de Parseval..... 7

INTRODUCTION

<i>Doris Bonnet, Laurence Pourchez</i>	11
L'anthropologie de l'enfance	12
L'apport des travaux de Suzanne Lallemand.....	19
Image et construction du regard anthropologique sur l'enfance	20
Démarche scientifique, démarche cinématographique, mise en réseau	21
Soins et rites	22
Les façonnages du corps	24
L'enfant, acteur de rituel	27
Conclusion	32
Bibliographie	33

I. LES FAÇONNAGES DU CORPS

1. LES TRANSFORMATIONS DU CORPS DE L'ENFANT :

FAÇONNAGE DU VISAGE ET BANDAGE DU TRONC DE L'ENFANT

À L'ÎLE DE LA RÉUNION

<i>Laurence Pourchez</i>	43
L'Espérance-Les-Hauts dans le nord-est de l'île de La Réunion, le 8 février 2003, 9 h 15	43
Durcir l'enfant : données réunionnaises.....	46
Toilette, habillage et transformations du corps de l'enfant	47
Techniques du corps et identité réunionnaise	55
Conduites familiales, soins, rites et influence coloniale	56
Conclusion	58
Bibliographie	59
Filmographie	59

2. HISTOIRE DU MAILLOT EN EUROPE OCCIDENTALE

<i>Marie-France Morel</i>	61
Dans l'Antiquité	62
Au Moyen Âge	63
Aux siècles classiques	64
Significations pratiques et symboliques du maillot	69

Les critiques du maillot	70
Les évolutions aux XIX ^e et XX ^e siècles	73
Bibliographie	83
3. AU FIL DE LA FAJA. ENROULER ET DÉROULER LA VIE EN BOLIVIE	
<i>Charles-Édouard de Suremain (avec la coll. de Nicolas Montibert)</i>	85
Les différentes facettes de l'emmaillotement	87
L'importance de l'emmaillotement dans les premiers mois du cycle de la vie	88
Emmailloter au quotidien	89
Ce qu'emmailloter veut dire... ..	92
Comment on devient femme ou la transmission d'attitudes féminines idéales	94
Conclusion	98
Bibliographie	101
4. SOINS, TOILETTE DU NOUVEAU-NÉ ET RITES D'IMPOSITION DU NOM CHEZ LES GOURO DE CÔTE D'IVOIRE	
<i>Claudie Haxaire</i>	103
Soins de toilette.....	104
Composition des remèdes	107
Conclusion	110
Bibliographie	111
5. LA TOILETTE DES NOURRISSONS AU BURKINA FASO : UNE MANIPULATION GESTUELLE ET SOCIALE DU CORPS DE L'ENFANT	
<i>Doris Bonnet</i>	113
De la toilette du nouveau-né à la toilette du bébé	116
Le lavement anal	119
L'ingurgitation	121
Le massage.....	121
La toilette : un « travail » de maternage	121
L'expression d'un contrôle familial.....	122
À qui appartient l'enfant ?	123
Conclusion	124
Bibliographie	126
6. PARACHEVER L'HUMANITÉ. TOILETTE, MASSAGE ET SOINS DES ENFANTS MANJAK (GUINÉE-BISSAU, SÉNÉGAL)	
<i>Maria Teixeira</i>	129
Avant et après la naissance	130
Toilette et propreté	133

Les manipulations au niveau de la tête, du visage, des oreilles, des yeux et du cou	135
Le massage du corps : stimulation, humanisation, modelage	137
Le façonnage du caractère	140
Conclusion	142
Bibliographie	144
Filmographie	145
7. LE <i>TAMBAVY</i> DES BÉBÉS À MADAGASCAR :	
DU SOIN AU RITUEL D'ANCESTRALITÉ	
<i>Sophie Blanchy</i>	147
Les plantes	149
Un héritage ancestral du lignage	150
Les conditions rituelles	152
Le déroulement du rituel	157
Le développement de la personne	158
Maladies et autres <i>tambavy</i>	160
<i>Tambavy</i> et charme ancestral	161
Alliance, filiation et ancestralité	162
Bibliographie	165

II. L'ENFANT, ACTEUR DE RITUEL

8. PREMIERS PAS DANS LE MONDE CHEZ LES INDIENS CRIS	
<i>Marie Roué</i>	169
Les premiers pas d'un enfant dans le monde du dehors	169
Le premier cercle	172
Le deuxième cercle et les cadeaux aux Aînés	173
Les propos d'un Ancien	175
La présentation des oies	176
Le système rituel cri	178
Invention de la tradition ou renaissance ?	179
Bibliographie	181
9. « LA SOUILLURE DES EXOCETS S'ENVOLE À JAMAIS ! »	
RITES PROPHYLACTIQUES RELATIFS AUX ENFANTS YAMI	
(BOTEL TOBAGO, TAIWAN)	
<i>Véronique Arnaud</i>	183
« L'appel rituel des poissons volants vers le port »	186
Protéger la santé de ses enfants :	
mythes d'origine des poissons volants	194
Le poisson bon à manger	198

Intensification des rites prophylactiques destinés à « chasser la souillure »	199
Les amulettes du père	201
Gestes et invocations de la mère pour « décrasser ses enfants »	202
Gestes et invocations de la mère pour « décrasser ses taros »	204
Gestes et invocations du père pour « expulser la souillure à jamais »	206
Conclusion	207
Bibliographie	209

10. LES VIEILLES PETITES PERSONNES AUTONOMES

PRATIQUES DE LA TRANSE ET DES SACRIFICES

PAR LES ENFANTS MINYANKA BAMANA DU MALI

<i>Danielle Jonckers</i>	211
D'où viennent les enfants ?	212
Portée sur la santé de l'attribution du nom	215
Interdits alimentaires	216
Enfants messagers	216
Autonomie des enfants	217
Le culte de Nya, un jeu d'enfant ?	219
Apprentissages et savoir religieux	221
La familiarité avec la transe	223
Fonctions rituelles des enfants au culte de Nya	224
Images des enfants acteurs de rituels	225
Apports et limites du film ethnographique	226
Bibliographie	228

11. LE RITUEL DE POSSESSION : UN JEU D'ENFANTS ?

JEUX ENFANTINS ET PRATIQUE RELIGIEUSE

<i>Véronique Duchesne</i>	231
Les enfants : des acteurs du rituel	232
Jeu et apprentissage	234
Jeu et pratique religieuse	238
Bibliographie	240
Filmographie	240

12. DE LA SAYNÈTE AU RITE : MISE EN SCÈNE D'UN RITE

DE MARIAGE PAR LES ENFANTS WOLOF DU SÉNÉGAL.

<i>Jacqueline Rabain-Jamin</i>	241
Une mise en scène du <i>céyt</i> par les enfants	242
Les modes de participation des fillettes en fonction de leur âge	250

Conclusion	252
Bibliographie	253
13. RITES REQUIS PAR LA NAISSANCE, LA CROISSANCE ET LA MORT DES JUMEAUX. LEUR AMÉNAGEMENT DANS LE MONDE MODERNE. LE CAS DES NZEBI DU GABON	
<i>Annie Dupuis</i>	255
Des enfants exceptionnels	256
<i>Mughisi gutso maamba</i> : « le génie de l'eau »	259
Rites de naissance : les jumeaux et la « mère de jumeaux »	262
Rites de croissance et de passage à l'âge adulte.....	271
La mort des jumeaux.....	275
Conclusion	276
Bibliographie	278
14. RITES DE VIE, RITES DE MORT (ENFANTS MIXTÈQUES DU MEXIQUE)	
<i>Esther Katz</i>	281
Situation de la région	282
La naissance : le début d'une fragile existence	284
Le bain de vapeur comme rite de naissance	285
L'identification du nahual	288
Le baptême	290
Le décès des enfants et leurs rites.....	292
Où vont les morts ?	296
La fête des morts (día de los muertos)	298
Conclusion	299
Bibliographie	299
POSTFACE. POUR UNE ANTHROPOLOGIE DE LA PETITE ENFANCE APPLIQUÉE À LA SANTÉ. LA MÉDICALISATION DE LA PETITE ENFANCE	
<i>Doris Bonnet, Laurence Pourchez</i>	301
Les apports des anthropologues de la petite enfance	303
Applications possibles	304
Destin de l'anthropologie de l'enfance.....	305
Bibliographie	306
LES AUTEURS	307
SOMMAIRE DU DVD.....	311

DÉJÀ PARUS DANS LA COLLECTION
« PETITE ENFANCE ET PARENTALITÉ »

Sous la direction de Doris Bonnet et Laurence Pourchez
Du soin au rite dans l'enfance

Sous la direction de Sylvie Rayna et Xavier Belan
Quel accueil demain pour la petite enfance ?
Elaborer une politique et des pratiques adaptées aux évolutions de la société française

Martine Delfos
De l'écoute au respect, communiquer avec les enfants

Sous la direction de Catherine Sellenet
Les pères en débat
Regards croisés sur la condition paternelle en France et à l'étranger

Sous la direction de Benoît Schneider
Enfant en développement, famille et handicaps
Interactions et transmissions

Sous la direction de Christa Preissing et Petra Wagner
Les tout-petits ont-ils des préjugés ?
Éducation interculturelle et anti-discriminatoire dans les lieux d'accueil

Suzon Bosse-Platière
Accueillir les parents des jeunes enfants
Un soutien à la parentalité

Sous la direction d'Odile Reveyrand-Coulon et Zohra Guerraoui
Pourquoi l'interdit ?
Regards psychologiques, culturels et interculturels

Sous la direction de Carlos Deana et Georges Greiner
Parents-professionnels à l'épreuve de la rencontre

Marie-Laure Cadart
Des parents dans les crèches, utopie ou réalité ?
Accueillir la diversité des enfants et des familles dans le réseau des crèches parentales

Odile Périno
Des espaces pour jouer
Pourquoi les concevoir ? Comment les aménager ?

Sous la direction de Michel Dugnat, Gérard Neyrand, Georgette Revest,
Jean-Noël Trouvé
Familles et petite enfance
Mutation des savoirs et des pratiques

Jean-Paul Moulin
Les bébés et les jeunes enfants à la piscine
Vers une théorie de la pratique

Michel Vandenbroeck
Éduquer nos enfants à la diversité
Sociale, culturelle, ethnique, familiale

Coordonné par Geneviève Bergonnier-Dupuy
L'enfant, acteur et/ou sujet au sein de la famille

Sous la direction de Benoît Schneider, Marie-Claude Mietkiewicz et Sylvain Bouyer,
Grands-parents et grands-parentalités

Suzon Bosse-Platière, Anne Dethier, Chantal Fleury,
Nathalie Loutre Du Pasquier
Accueillir le jeune enfant : quelle professionnalisation ?

Sous la direction de Geneviève Appel, Anna Tardos
Prendre soin d'un jeune enfant
De l'empathie aux soins thérapeutiques

Sous la direction de Marie-Blanche Lacroix et Maguy Monmayrant
Enfants terribles, enfants féroces
La violence du jeune enfant

Sous la direction d'Alain Haddad, Antoine Guedeney, Tim Greacen
Santé mentale du jeune enfant
Prévenir et intervenir

Sous la direction de Georges Greiner
Fonctions maternelle et paternelle

Bernadette Rondot-Mattauer
Interruption volontaire de grossesse : la dynamique du sens
Un autre regard dans l'accompagnement psychologique

Sous la direction de Myriam De Léonardis, Véronique Rouyer,
Hélène Féchant-Pitavy, Chantal Zaouche-Gaudron, Yves Prêteur
L'enfant dans le lien social
Perspectives de la psychologie du développement

Sous la direction de Geneviève Appel et Elisabeth Scheurer
Avec la collaboration de Sylviane Giampino
Vidéo et accueil des jeunes enfants
Pourquoi ? Pour qui ? Comment ?

Sous la direction de Chantal Zaouche-Gaudron
La problématique paternelle

Sous la direction de Marie-Blanche Lacroix et Maguy Monmayrant
Les liens d'émerveillement
L'observation des nourrissons selon Esther Bick et ses applications

Rosella Sandri
Penser avec les bébés
Parcours, réflexions à partir de l'observation du bébé selon Esther Bick

Sous la direction de Gilles Hermet et Martine Jardiné
Le jeune enfant, son corps, le mouvement et la danse

Achévé d'imprimer par



Imprimerie France Quercy
46090 Mercuès

N° d'impression : 72324
Dépôt légal : octobre 2007

Imprimé en France

Réunissant les travaux d'anthropologues, de psychologues et d'historiens de la petite enfance, cet ouvrage aborde la question des modèles parentaux en matière de soins et de rites entourant la naissance et la prime enfance dans différentes régions du monde. L'observation des soins aux jeunes enfants (allaitement, sevrage, toilette quotidienne, etc.), et des rites qui accompagnent leur croissance, permet de mieux aiguïser notre regard sur la diversité des normes sociales et culturelles en matière de puériculture et d'adapter les modes d'intervention des acteurs médico-sociaux ou éducatifs au sein d'une famille ou d'une communauté.

L'étude des sciences sociales et humaines sur la petite enfance s'inscrit aujourd'hui dans une réflexion sur l'évolution de la famille et les nouvelles formes de parenté, quelles que soient les régions du monde. Les techniques de soins et les rites associés à la petite enfance suivent la trace de ces recompositions familiales et identitaires. Les auteurs montrent ici que ces techniques se « nichent » dans des politiques identitaires ou s'intègrent à de nouveaux savoirs. On s'apercevra, alors, que ces « pratiques de routine » ont une dimension éminemment politique qu'on avait peut-être jusque-là sous-estimée.

Doris Bonnet, directeur de recherche en anthropologie à l'Institut de recherche pour le développement (UR 107), est membre associé du centre d'études africaines (EHESS, Paris) où elle dirige avec Catherine Rollet un séminaire intitulé « Regards croisés sur la petite enfance ».

Laurence Pourchez, anthropologue et ethnocinéaste, consacre ses recherches depuis 1994 à l'anthropologie de la créolité. Ses travaux s'orientent plus particulièrement vers la santé des enfants, les savoirs des femmes, et les relations de genre d'une manière comparative (Réunion, Maurice, Rodrigues, Cuba).

Préface de Geneviève Delaisi de Parseval

Avec la participation de : Véronique Arnaud, Sophie Blanchy, Véronique Duchesne, Annie Dupuis, Claudie Haxaire, Danielle Jonckers, Esther Katz, Nicolas Montibert, Marie-France Morel, Jacqueline Rabain-Jamin, Marie Roué, Charles-Édouard de Suremain, Maria Teixeira.



Dans le DVD qui accompagne cet ouvrage, les films présentés autorisent une analyse visuelle des données ainsi qu'un comparatif direct entre les différentes sociétés sur la manière dont le corps de l'enfant peut être contraint, sur les toilettes d'enfants dans différentes sociétés, sur les rites de passage, sur les jeux (mais s'agit-il bien de jeux ?) ou sur les cultes spécifiques aux enfants ou encore celui rendu aux enfants morts.

ISBN : 978-2-7492-0801-5
DVD gratuit inclus
Prix : 30 €
Imprimé en France

www.edition-eres.com



9 782749 208015