



HAL
open science

La maladie et ses accords: le sexe social, mode de déclinaison et espace de résonance de la maladie chez les Moose du Burkina Faso

Marc Egrot

► **To cite this version:**

Marc Egrot. La maladie et ses accords: le sexe social, mode de déclinaison et espace de résonance de la maladie chez les Moose du Burkina Faso. 2001, 978-2-284-02210-7. ird-04131999

HAL Id: ird-04131999

<https://ird.hal.science/ird-04131999>

Submitted on 17 Jun 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Marc EGROT

LA MALADIE ET SES ACCORDS

LE SEXE SOCIAL, MODE DE DÉCLINAISON
ET ESPACE DE RÉSONANCE DE LA MALADIE
CHEZ LES MOOSE DU BURKINA FASO



Diffusion
Septentrion
PRESSES UNIVERSITAIRES
Thèse à la carte

Note du Diffuseur

Cet ouvrage est la reproduction *en l'état* de l'exemplaire de soutenance. Les Presses Universitaires du Septentrion ne peuvent être tenues responsables des « coquilles » ou toutes autres imperfections typographiques contenues dans les pages ci-après.

Note de l'auteur

La présente version sous format .pdf a été réalisée par l'auteur en 2006 suite à l'arrêt de la diffusion de la collection "Thèse à la carte" par les Presses Universitaires du Septentrion. A cette occasion, diverses erreurs ont été corrigées mais la pagination reste identique à celle de l'ouvrage initial.

En application de la loi du 1 Juillet 1992 relative au code de la propriété intellectuelle, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre Français d'Exploitation du Droit de Copie (20, rue des Grands Augustins - 75006 Paris)

© Marc EGROT
I.S.B.N. : 2-284-02210-3

Achévé d'imprimer sur les presses de l'A.N.R.T.

Dépôt légal : Juillet 2001

PRESSES UNIVERSITAIRES DU SEPTENTRION

Rue du Barreau BP 199 59654 Villeneuve d'Ascq CEDEX France
Tél : 03 20 41 66 80 Fax : 03 20 41 66 90

Web [http : //www.septentrion.com](http://www.septentrion.com)

UNIVERSITE DE DROIT, D'ECONOMIE ET DES SCIENCES D'AIX-MARSEILLE

FACULTE DE DROIT ET DE SCIENCE POLITIQUE

LABORATOIRE D'ECOLOGIE HUMAINE ET D'ANTHROPOLOGIE

LA MALADIE ET SES ACCORDS

**LE SEXE SOCIAL, MODE DE DECLINAISON
ET ESPACE DE RESONANCE DE LA MALADIE
CHEZ LES MOOSE DU BURKINA FASO**

THESE POUR LE DOCTORAT EN ANTHROPOLOGIE

présentée par

Marc EGROT

DIRECTEUR DE RECHERCHE

Jean BENOIST

MEMBRES DU JURY

- Doris BONNET

- Suzanne LALLEMAND

- Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN

1999

REMERCIEMENTS

Ce travail a été mené grâce à une allocation de recherche du Ministère de la Recherche et de l'Enseignement Supérieur d'une durée de trois ans, ainsi que d'une aide du Laboratoire d'Ecologie Humaine et d'Anthropologie (U.M.R. 6591 du C.N.R.S.). L'I.R.D. (ORSTOM) a participé au financement de l'enquête par une dotation budgétaire de L'U.R. 43 « Sociétés, Population, Santé », par l'intégration de cette recherche dans le programme de Bernard Tavernier au centre I.R.D. de Ouagadougou et par la mise à disposition de moyens logistiques pendant toute la durée du séjour sur le terrain.

Je remercie toutes les personnes qui sur le terrain ont accepté de me consacrer leur temps, de se compromettre avec le « blanc » au risque de se faire critiquer et de déclencher des jalousies. Ma reconnaissance va en priorité à Francis Ouedraogo, ami de longue date, qui a été tout à la fois d'une aide précieuse et qui a su m'apporter sans cesse des conseils, des informations et un réconfort dans les périodes difficiles. Bibata Nikiéma et Moussa Zoundi ont accepté pendant un an et demi de guider mes pas dans leur village de Kienfangue, de m'aider dans ma recherche, de mettre à ma disposition leurs connaissances du milieu, leurs relations sociales et familiales. Je tiens également à remercier en particulier Gontiga Compaore pour m'avoir permis pendant des semaines d'assister à ses séances de divination et avoir pris le temps de m'expliquer nombre de détails de sa pratique. Enfin, il reste toutes les personnes qui, de près ou de loin, m'ont aidé sur le terrain, mais qu'il serait trop long de remercier individuellement ici.

J'exprime également toute ma gratitude au Pr Jean Benoist pour avoir accepté de diriger cette thèse et pour m'avoir sans cesse encouragé et soutenu depuis le début de mon cursus universitaire en anthropologie.

Que Doris Bonnet trouve également ici un témoignage de ma reconnaissance, car elle n'a cessé, depuis notre première rencontre à Ouagadougou en 1989, de soutenir mes projets de recherche et de m'aider dans leur réalisation.

Je remercie particulièrement Bernard Taverne, qui a suivi mes progrès en anthropologie et a toujours su m'apporter des critiques constructives me permettant d'affiner ma réflexion et mon analyse. Il a notamment accepté d'intégrer mon travail dans son programme de recherche au Burkina Faso, me permettant ainsi de réaliser mon enquête dans des conditions optimales.

Je n'oublie pas bien sûr tous ceux qui ont contribué de diverses manières à la réalisation de cette thèse, et notamment Jules Kinda, linguiste à l'Université de Ouagadougou pour son enseignement de la langue *mòoré* et ses conseils, Lucie Zagre et Sébastienne Nikiema pour leur travail de transcription et de traduction, et Alain Epelboin pour son aide dans l'exploitation de mes films ethnographiques. Un grand merci également à Claudine pour ses multiples relectures.

Mais surtout, je remercie Dani pour son courage et Luc pour ses "marguerettes".

CONVENTIONS D'ECRITURE

Toutes les identités utilisées dans cette thèse, ou presque, sont fictives. L'anonymat de chacun est en effet respecté pour des raisons qui seront détaillées dans le chapitre sur les méthodes et les moyens de l'enquête.

Le *mòoré* est la langue des *Mòosé*. Le *mòoré* est une langue à tons. Ils sont indiqués par un accent aigu « ´ » pour les tons hauts et par un accent grave « ` » pour les tons bas. La présence d'un accent ne change donc pas la prononciation de la voyelle, mais simplement sa tonalité. À ce titre, le « e » muet n'existe pas en *mòoré* et un « e » se

prononce comme le é français. Ainsi « e », « é » et « è » se prononcent tous comme un é français, mais respectivement avec un ton moyen ou constant, un ton haut et un ton bas.

Le tilde ~ sert en *mòré* à marquer la nasalisation de la voyelle.

Une voyelle en *mòré* peut être brève ou longue. Une voyelle longue sera doublée lors de l'écriture. Par convention, la tonalité et la nasalisation de la voyelle n'est pas reproduite sur la deuxième, sauf lorsqu'il existe une modification tonale sur une voyelle longue (ex : *kòóm* = l'eau).

En dehors de la tonalité, de la nasalisation et de la longueur, trois voyelles inconnues dans l'écriture du français sont utilisées en *mòré*. Le « ε » correspond au è ou au ê français. Le « ı » est une voyelle entre le i et le é. Le « o » correspond à un o ouvert, intermédiaire entre un o et un u.

Enfin, certaines consonnes n'existent pas (c, q, x) et le d est équivalent au r puisque ces deux consonnes peuvent souvent permuter sans changer le sens du mot (il s'agit souvent de variations dialectales).

L'alphabet *mòré* adopte l'ordre des voyelles suivant : a, ã, e, ě, i, î, ı, o, õ, u, ù, o.

Tous les termes *mòré* seront écrits en italique et selon l'orthographe arrêtée par la Sous-Commission Nationale du *Mòré*. La référence utilisée est le dictionnaire orthographique du *mòré* de Norbert Nikiema et de Jules Kinda. Cependant, les différentes orthographes des termes *mòré* utilisées par d'autres auteurs apparaîtront dans les citations et les références bibliographiques.

SOMMAIRE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCTION | 1 |
| I/ MOYENS ET METHODES | 11 |
| 1/ Le vagabondage ou l'itinéraire de l'ethnologue | 14 |
| 2/ Choisir un lieu | 16 |
| 3/ La mobilisation des préjugés et l'illusion de la neutralité : installation de l'ethnologue | 22 |
| 4/ Un ethnologue avec des chaussures noires : le quotidien comme moyen d'enquête | 28 |
| 5/ Le langage, l'identité sexuelle de l'ethnologue et la question des intermédiaires | 34 |
| 6/ Les moyens de la collecte | 40 |
| 7/ Le traitement des résultats et la rédaction | 42 |
| 8/ Sexe social ou genre : historique et contenu d'un concept | 45 |
| II/ PRESENTATION DES <i>MOOSE</i> | 53 |
| 1/ Le pays des <i>Mòosé</i> | 54 |
| 2/ L'habitat | 57 |
| 3/ Les activités économiques | 63 |
| A/ L'agriculture | 63 |
| B/ L'élevage | 66 |
| C/ Chasse, pêche et cueillette | 67 |
| D/ La cuisine, la préparation des boissons et les autres activités domestiques | 69 |
| E/ Travaux de construction et artisanats féminins | 73 |
| F/ Travaux de construction et artisanats masculins | 76 |
| G/ Les activités commerciales | 80 |
| 4/ L'histoire de la fondation de l'empire | 82 |
| 5/ L'organisation politique et sociale | 89 |
| A/ Les "gens du pouvoir" | 91 |
| B/ Les "gens de la terre" | 96 |
| C/ Les autres groupes | 98 |
| D/ L'agencement politique des différents groupes | 102 |
| 6/ Représentations du monde | 104 |
| A/ <i>Wéndè</i> , instance supérieure du monde | 104 |
| <i>Wéndè</i> , le soleil, un chef marié de la lignée des gens du pouvoir | 105 |
| Chez <i>Wéndè</i> | 107 |

| | |
|---|-----|
| Une proximité lointaine | 108 |
| La toute puissance de <i>Wéndè</i> et la destinée maîtrisée | 110 |
| B/ <i>Ténga</i> , épouse de <i>Wéndè</i> | 112 |
| Une proximité rassurante et dangereuse | 112 |
| Une femme, des femmes ? | 113 |
| Une identité <i>yònyōaagá</i> | 114 |
| C/ La brousse, terre des génies | 114 |
| D/ Autels de la terre et autres lieux sacrés | 117 |
| 7/ Représentations de la personne humaine | 129 |
| 8/ Conclusion | 136 |

| | |
|--|-----|
| III/ LA MALADIE | 138 |
| 1/ Etude d'un vocabulaire | 139 |
| A/ Quand décrire n'est pas nommer | 141 |
| Description, catégorisation, nomination | 142 |
| Termes génériques et langage descriptif des symptômes | 143 |
| B/ Les principes de nomination | 145 |
| Le principe sémiologique : lorsque décrire, c'est aussi nommer | 147 |
| Le principe analogique | 149 |
| Le principe de référence étiologique | 156 |
| Le principe de référence thérapeutique | 159 |
| Le principe de « l'impératif socio-culturel » | 160 |
| Dénominations sans principe | 162 |
| C/ La nomination : un carrefour sémantique et l'impossible nosologie | 164 |
| D/ Nomination et rhétorique | 168 |
| La puissance de la parole | 170 |
| Le risque de nommer | 175 |
| E/ Nomination et sémantique ou les critères d'un diagnostic | 180 |
| À propos de quelques tableaux sémiologiques | 180 |
| La sémiologie respiratoire | 180 |
| Toux et expectorations | 180 |
| Difficultés respiratoires | 182 |
| Les maux de flanc et quelques maladies abdominales | 185 |
| Le flanc | 185 |
| Ventre gros, ventre bouché | 187 |
| Maladies de peau | 189 |
| Les difficultés d'une analyse sémantique | 193 |
| 2/ La notion de maladie | 198 |
| A/ Une conception ontologique de la maladie | 198 |
| B/ Personnification de la maladie | 200 |
| 3/ Les représentations étiologiques | 203 |
| A/ Les maladies de <i>Wéndè</i> et les autres | 204 |
| B/ Le modèle étiologique ontologique, exogène et additif | 207 |
| C/ À propos de quelques cas faisant exception | 209 |

| | |
|--|-----|
| D/ Imbrication des modèles de représentations étiologiques selon le niveau de recherche causale | 211 |
| 4/ Recherche causale et divination | 217 |
| A/ La recherche causale | 217 |
| Le <i>kìnkír-bagré</i> | 220 |
| Le <i>tònd-tòaga</i> | 223 |
| Le cadre et les acteurs | 223 |
| Le langage du bâton | 225 |
| Un exemple de consultation | 230 |
| Le <i>yòngr-bagré</i> | 234 |
| Présentation du devin | 235 |
| Un historique et une présentation de sa pratique | 239 |
| La table divinatoire | 241 |
| Le déroulement d'une consultation chez le <i>yòngr-baga</i> | 259 |
| B/ Interprétation du malheur et reproduction sociale | 263 |
| Les motivations du recours à la divination | 263 |
| Les réponses divinatoires | 266 |
| Les devins dans l'univers <i>mòaaagá</i> | 269 |
| 5/ La cure thérapeutique et ses acteurs | 272 |
| A/ L'éventail des recours possibles | 272 |
| B/ La notion de <i>tìim</i> et la perméabilité des frontières entre bénéfique et maléfique | 274 |
| | |
| IV/ SEXE SOCIAL | 277 |
| 1/ La numérotation des sexes | 279 |
| 2/ Contes, mythes et mythologie | 291 |
| 3/ Reproduction et socialisation | 298 |
| 4/ Les alliances matrimoniales | 302 |
| Promesse de femme | 302 |
| Les étapes de l'alliance | 306 |
| Le <i>pog-sóasgá</i> | 307 |
| Le <i>pog-kúuni</i> | 308 |
| Le <i>pog-beolengó</i> | 311 |
| Le <i>pog-poosém</i> | 312 |
| Le <i>pog-bí-pèegré</i> | 315 |
| Le <i>pog-bioogó</i> | 316 |
| Le <i>pog-yáagré</i> | 317 |
| Le <i>pog-gésgó</i> | 318 |
| Variations sur le thème de l'alliance | 321 |
| 5/ L'intégration des femmes : la socialisation et l'ancestralisation | 326 |
| 6/ Soins aux nourrissons et éducation des enfants : humanisation et socialisation | 331 |
| 7/ Conclusion | 334 |

| | |
|---|-----|
| V/ MALADIE ET SEXE SOCIAL | 345 |
| 1/ Les maladies d'enfants et la négligence des femmes | 347 |
| A/ Imprudences, négligences et maladies pendant les étapes de la reproduction | 348 |
| La grossesse | 348 |
| L'accouchement | 356 |
| L'allaitement | 359 |
| B/ Soins aux enfants et maladies | 368 |
| Description ethnographique des soins de maternage | 369 |
| Les soins des premiers jours de vie et le premier signe du lien entre nouveau-né et monde des morts | 373 |
| Quelques exemples de préparations | 376 |
| La fonction et le potentiel pathogène des soins | 381 |
| Le maternage comme cause de maladie des enfants mais aussi des adultes | 386 |
| C/ Mères prévenantes et épouses négligentes | 389 |
| 2/ L'action humaine : sorcellerie, malédiction, piège | 391 |
| A/ Les différentes actions humaines évoquées en cas de malheur | 392 |
| La sorcellerie par capture du <i>sìgá</i> | 392 |
| La sorcellerie instrumentale | 394 |
| Les pièges | 395 |
| Les malédictions | 396 |
| B/ Le sexe de l'auteur d'une action humaine | 397 |
| 3/ Stérilité, infécondité et impuissance | 399 |
| A/ Lune, dysménorrhées et troubles de la fécondité. | 400 |
| La lune et ses effets | 400 |
| Le cycle lunaire chez les <i>Mòosé</i> | 400 |
| Les phases lunaires et leurs effets sur le biologique et le social | 406 |
| <i>Kí-pεelgá</i> | 406 |
| <i>Kí-ráogo</i> ou <i>kí-vìoogo</i> | 407 |
| <i>Kí-likà</i> et <i>kí-pōosgó</i> | 408 |
| Cycle lunaire, cycle menstruel et fécondité | 409 |
| L'itinéraire thérapeutique de Karine | 410 |
| Série de valeurs oppositionnelles à propos de la grossesse | 416 |
| Règles, lunes et ordures | 419 |
| B/ La stérilité de la Terre | 422 |
| C/ Né pour mourir | 427 |
| D/ L'impuissance des hommes | 432 |
| E/ Reproduction entre divin et social | 436 |
| 4/ Maladies liées à la sexualité | 441 |
| A/ Quelques notions émiques d'anatomo-physiologie et le caractère ambigu du sperme | 442 |
| B/ "Maladies de femmes" : inventaire et limites de cette catégorie | 446 |
| C/ Sens préférentiel de transmission et gravité différentielle | 455 |

| | |
|--|---------|
| 5/ L'importance du champ d'interaction entre maladie et sexe social | 462 |
| A/ Etendue et limites du champ d'interaction. | 463 |
| B/ Niveau d'implication du sexe social | 467 |
| C/ Représentations féminines et masculines mobilisées dans le cadre de ces interactions | 472 |
| D/ La maladie confirme et renforce la séparation des sexes | 474 |
| La mobilité des femmes dans la gamme des valeurs symboliques | 474 |
| La péril féminin et la sexualité dangereuse | 477 |
| De la souillure à la maladie | 479 |
| La conduction des maladies | 483 |
| 6/ Le sida, une maladie récente et un nouveau lieu d'observation de l'interférence entre maladie et sexe social. | 487 |
| A/ Les représentations du sida | 489 |
| La nomination du mal | 489 |
| Les signes de la maladie | 491 |
| Représentation de la transmission | 495 |
| B/ Bref historique et contenu de la politique de lutte contre le sida | 509 |
| Reconnaissance officielle du sida et naissance des institutions de lutte | 509 |
| Sources de l'information sur le sida | 510 |
| contenu de l'information sur le sida | 514 |
| C/ Les modèles idéologiques structurant la politique de prévention | 522 |
| L'autre et l'autrement | 523 |
| Femme vectrice, homme victime | 525 |
| Tradition et ignorance ouvraient les portes au sida | 529 |
| D/ Dépistage et préservatif | 530 |
| E/ Interférence entre sida et représentations de l'un et l'autre sexe ou le mélange des genres | 533 |
| CONCLUSION | 536 |
| BIBLIOGRAPHIE | 547 |
| GLOSSAIRE | 564 |
| INDEX | 576 |

Liste des photographies

| | |
|---|---------|
| Photo n° 1 : “greniers” servant à entreposer les récoltes de céréales | 123 |
| Photo n° 2 : mortier collectif dans un quartier de Kienfangue | 123 |
| Photo n° 3 : la transformation du mil en farine sur le <i>néerè</i> | 124 |
| Photo n° 4 : le filage du coton | 124 |
| Photo n° 5 : la fabrication des briques | 125 |
| Photo n° 6 : le tissage du coton | 125 |
| Photo n° 7 : le commerce de produits alimentaires au marché | 126 |
| Photo n° 8 : fête annuelle du <i>bàsgá</i> avec offrande de dolo et de to sur les haches rituelles (<i>lé</i>) par un <i>zàk-sóabá</i> appartenant à un lignage <i>yònyòolé</i> | 127 |
| Photo n° 9 : <i>nàafó</i> , le bœuf, un masque <i>yònyòaaagá</i> | 128 |
| Photo n° 10 : <i>péosgò</i> , le mouton, un autre masque <i>yònyòaaagá</i> | 128 |
| Photo n° 11 : enfant souffrant d’un <i>ká-póga</i> | 188 |
| Photo n° 12 : aspect cutanée du <i>náo-tagdré</i> chez un jeune homme | 191 |
| Photo n° 13 : autel dédié aux génies du <i>yòngr-bagré</i> (vue d’ensemble) | 236 |
| Photos n° 14 à 16 : autel dédié aux génies du <i>yòngr-bagré</i> (détails) | 236-237 |
| Photo n° 17: préparation de la table divinatoire à l’aide du <i>wám-péega</i> | 243 |
| Photo n° 18 : partie supérieure de la table divinatoire du <i>yòngr-baga</i> | 244 |
| Photos n° 19 et 20 : détails de la table divinatoire du <i>yòngr-baga</i> | 245 |
| Photos n° 21 et 22 : libations d’eau et de dolo puis sacrifice d’une poule blanche sur l’un des autels du <i>yòngr-baga</i> pour prier les génies de rompre un “attachement”(sorcellerie) | 262 |
| Photo n° 23 : sac de coton à deux compartiments contenant l’argent pour les femmes et les hommes du patrilignage de la future épouse | 310 |
| Photo n° 24 : poulet sacrificiel replié en boule (<i>nó-gìlgú</i>) lors du <i>pog-kúuni</i> | 310 |
| Photo n° 25 : sac lignager servant à transporter les noix de cola et la boule de tabac au cours du <i>pog-poosém</i> . | 314 |

Liste des tableaux

| | |
|---|---------|
| Tableau n° 1 : vocabulaire relatif aux maladies, construit par association d'un terme anatomique avec le terme maladie (<i>báaga</i>) ou douleur (<i>zàbdè</i>) | 142 |
| Tableau n° 2 : noms de maladies obéissant à un principe sémiologique de nomination | 148 |
| Tableau n° 3 : liste des maladies et principes de nomination | 165 |
| Tableau n° 4 : description et signification des objets utilisés lors de la divination par le bâton | 228-229 |
| Tableau n° 5 : liste des symboles de la table divinatoire du <i>yòngr-baga</i> | 247-251 |
| Tableau n° 6 : exemples d'emploi de la numérotation des sexes dans divers domaines du social | 288 |
| Tableau n° 7 : valeurs oppositionnelles des deux phases du cycle lunaire | 406 |
| Tableau n° 8 : l'opposition chaud/froid à propos du cycle menstruel et de la grossesse | 417 |
| Tableau n° 9 : mobilisation de la notion de souillure dans le modèle étiologique de certaines maladies | 480 |

Liste des illustrations

| | |
|---|-----|
| Illustration n° 1 : Kienfangue et ses environs (carte) | 19 |
| Illustration n° 2 : Kienfangue (plan du village) | 20 |
| Illustration n° 3 : le Moogo et le Yatenga (carte) | 55 |
| Illustration n° 4 : la divination par le bâton, plan de l'espace de consultation | 225 |
| Illustration n° 5 : la table divinatoire du <i>yòngr-baga</i> | 246 |
| Illustration n° 6 : reproduction et socialisation, métamorphose du <i>kìnkírgà</i> et cycle du <i>sígà</i> | 300 |
| Illustration n° 7 : le cycle lunaire <i>mòaaagá</i> | 405 |
| Illustration n° 8 : cycle menstruel et fécondité, leur lien avec le cycle lunaire et les thérapies pour "changer" de lune | 419 |
| Illustration n° 9 : asymétrie sexuelle des registres étiologiques à propos des causes efficientes des troubles de la reproduction | 438 |
| Illustration n° 10 : champ d'interaction entre maladie et sexe social et différences des registres étiologiques entre féminin et masculin | 467 |

INTRODUCTION

Les étapes d'un questionnaire

Ce travail prend ses racines dans un passé professionnel en Afrique comme opérateur de développement dans des programmes de santé. Mes premiers contacts avec les *Mòosé*¹ furent, en 1986, établis dans un petit village à l'est de Ouagadougou. L'étonnement face à l'Autre, l'ébranlement des certitudes de médecin de santé publique m'ont alors progressivement amené sur les chemins de l'anthropologie. Cet itinéraire personnel fait nécessairement de la maladie chez les *Mòosé* un objet d'étude de choix.

C'est donc en partant de la maladie, reconnue aujourd'hui comme « un fait social total », que s'est faite l'approche de l'anthropologie et de cette société. Loin de limiter le champ de vision de l'ethnologue, la maladie permet progressivement d'avoir accès à tous les domaines du social. La maladie est « à la fois la plus individuelle et la plus sociale des choses » écrit Marc Augé². « Ainsi, ce qui se déroule autour du malade et de la maladie dit-il mieux que tout autre discours les réalités d'une société »³. La maladie agit en effet,

¹ Prononcer "Mossi". Le terme *mòosé* est le pluriel de *mòaaagá*. Le singulier a un sens particulier qui ne permet pas de l'employer pour désigner une personne appartenant au groupe des *Mòosé*. Il est en effet utilisé pour qualifier un individu qui n'est pas circoncis ou excisé et devient une insulte lorsqu'il est adressé à un homme ou une femme ayant réalisé cette initiation. Je réserve donc son usage à ces deux sens. En revanche, il peut être utilisé comme adjectif sans connotation péjorative (ex : la société *mòaaagá*). Par ailleurs, le terme *mòosé* recouvre deux réalités identitaires différentes. Dans son sens historique, il désigne ce que Michel Izard appelle « les Moose stricto sensu », c'est-à-dire les descendants des conquérants venus du royaume de Gambaga, signification qui a encore aujourd'hui son importance tant sociale que politique. Il représente également l'ensemble des habitants résidant sur le territoire *mòaaagá*, et que Michel Izard appelle « les Moose au sens large ». En l'absence de précision, c'est dans ce deuxième sens que je l'utiliserai (cette question sera traitée dans la deuxième partie de la thèse).

² AUGÉ M., 1984 : p. 36.

³ BENOIST J., 1993 : p. 11.

pour reprendre ici les mots de Didier Fassin, comme un « révélateur du social »⁴. L'absence de frontière entre la maladie et les autres espaces de la société permet d'explorer bien plus qu'un champ restreint et circonscrit. Autour de la maladie, événement biologique qui se manifeste au niveau du corps de l'individu, c'est « le jeu du social tout entier »⁵ qui se dévoile.

L'impulsion de cette recherche trouve son origine dans des faits et des discours de santé publique, constatés et entendus au Burkina Faso, mais également au Congo, lors de séjours sur le terrain effectués entre 1986 et 1993, puis lors de la préparation du colloque « Anthropologie et Sida » qui se déroula à Aix-en-Provence en 1994⁶. L'épidémie de sida fut en effet le principal révélateur de cet objet de recherche. La proclamation de son existence, puis la révélation de son importance épidémiologique et géographique, ont généré quantités de discours et d'analyses sur les différents modes d'expression de la sexualité et sur la notion d'exposition au risque.

Lorsque la transmission hétérosexuelle est apparue, notamment en Afrique, comme le principal mode de diffusion de la maladie entre adultes, les représentations du féminin et du masculin et les relations hommes/femmes ont été mises sur le devant de la scène. Les épidémiologistes, en travaillant dans le registre des “groupes à risque” puis des “comportements à risque”, ont favorisé la stigmatisation de certaines catégories de la population, particulièrement parmi les femmes. Les autorités sanitaires, les agences de coopération internationale et les organisations non-gouvernementales, en cherchant des outils et des méthodes de prévention qui passent notamment par la définition de populations cibles auxquelles sont destinés les messages d'information, ont placé les femmes au centre des programmes de lutte.

⁴ FASSIN D., 1992 : p. 22.

⁵ BENOIST J., 1993 : p. 17.

⁶ BENOIST J. et DESCLAUX A. (dir.), 1996.

Certains travaux ethnologiques se sont spécialisés dans l'étude des faits sociaux qui permettent d'expliquer la plus grande exposition des femmes au risque de sida⁷. Un regard sur ces publications permet de montrer l'abondance des études que l'on pourrait regrouper sous un même titre : "femmes et sida". La profusion d'articles, tant journalistiques que scientifiques sur ce thème, et les programmes de lutte qui, un peu partout, se concentrent préférentiellement sur la population féminine, ne sont-ils pas en train de stigmatiser encore plus les femmes comme responsables de la diffusion de l'épidémie ? Une politique de prévention qui concentre l'essentiel de ces efforts sur la promotion du préservatif auprès des populations féminines a-t-elle la possibilité d'être efficace ? Ce sont des questions auxquelles cette thèse apportera des éléments de réponses, même si elles ne représentent en fait que des interrogations annexes dans la problématique générale. À ce titre, la notion de "*gender*", abondamment sollicitée sans que cet usage repose nécessairement sur une définition univoque et unanimement admise, fera l'objet d'une présentation et d'une analyse.

Le sida a donc servi d'amorce pour cette recherche. Alice Desclaux souligne que cette maladie agit comme un « révélateur d'aspects sous-jacents du système social et du système symbolique... » et qu'« ... au Burkina comme ailleurs, la catégorisation sociale du sida est celle qui se base sur le genre »⁸. Les discours tenus par les populations pour en parler font effectivement apparaître une nette différence de perception en fonction des sexes. Le rôle de chacun dans la diffusion, l'expression des symptômes, la gravité du mal, la durée d'évolution, sont autant d'aspects pour lesquels des distinctions entre hommes et femmes sont établies.

Or la construction des représentations populaires du sida ne peut se comprendre et s'analyser sans tenir compte des messages d'information et d'éducation sanitaire émis par les pouvoirs publics et les organisations internationales. Le système médical au Burkina

⁷ SCHOEPF B. G., 1988 et 1991 ; RAO GUPTA G. et al., 1993 ; WARD M. C., 1993 ; BRUYN (de) M., 1992 ; FARMER P., 1996 ; etc.

⁸ DESCLAUX A., 1997 : pp. 1 et 8.

Faso, écrit Alice Desclaux à propos du sida, donne à la maladie sa forme « en créant les cadres de la production de l'information épidémiologique, [...] en donnant une visibilité à certaines populations atteintes et en ignorant d'autres populations, ... »⁹. Une première question peut alors être formulée : quelle est la part de matériaux émiques qui participe à la construction sociale des représentations de cette affection ? La forte influence des discours officiels rend très délicate la réponse à cette question par une étude limitée au seul sida. Il apparaît alors nécessaire de formuler la question différemment : une telle différenciation des sexes s'applique-t-elle à d'autres maladies ?

L'analyse montrera que certaines altérations de la santé, en particulier celles qui sont conçues comme sexuellement transmissibles, reposent sur un modèle d'interprétation analogue. Mais elles ne sont pas les seules à mettre en jeu la différenciation des sexes. Les troubles de la fécondité, les maladies des enfants et certaines maladies d'adultes, sans rapport avec la sexualité ou la reproduction, sont également concernés. L'étiologie sorcellaire, qui peut être évoquée dans la presque totalité des formes de maladies, se structure aussi autour de la frontière établie entre les deux sexes. Enfin, la majorité des traitements traditionnels fait l'objet d'un marquage symbolique qui se réfère à l'identité sexuelle de l'individu malade.

Si le sida a joué un rôle d'amorce de la réflexion, il ne peut pas, à l'évidence, permettre à lui seul de comprendre les enjeux sociaux impliqués dans la relation entre maladie et sexe social, de par son apparition récente et en raison surtout des arguments précédemment évoqués. Il fera l'objet d'un chapitre dans la dernière partie, mais ne constitue nullement le centre de ce travail.

⁹ DESCLAUX A., 1997 : p. 8.

L'objectif de cette thèse

L'objectif essentiel de cette thèse est d'étudier la maladie en référence au sexe social. Tout, hélas, ne sera pas dit pour la simple raison que seules des parcelles de réalité sont connues, celles que les interlocuteurs du terrain ont bien voulu dévoiler, celles que j'ai pu observer et enfin celles que la littérature révèle.

Vouloir étudier les interférences entre maladie et sexe social peut paraître de prime abord comme un objectif surprenant. En témoignent les réactions de scepticisme et de doute que la présentation de ce travail a pu susciter en de nombreuses occasions, depuis la naissance du projet il y a 5 ans jusqu'à maintenant. Peu de travaux existent en anthropologie sur ce thème et les anthropologues, qu'ils étudient la maladie ou la séparation des sexes, n'ont que très rarement travaillé sur l'intersection de ces deux champs.

Cette thèse, en étudiant les représentations de la maladie et la différenciation des sexes, se situera donc en permanence à l'interface du biologique et du social, par un incessant va-et-vient entre ces deux champs. Elle passera de l'individu, organe du corps social, à son corps malade. Elle établira parfois un lien entre la cause construite par la culture et la manifestation somatique du symptôme. Elle montrera comment la maladie bénéficie de traitements qui apaisent les souffrances du corps mais qui, dans le même temps, rétablissent un ordre social et religieux perturbé. Dans un autre registre, l'apparition des menstrues sera mise en relation avec le cycle lunaire et certaines activités domestiques. La naissance d'un enfant imposera l'évocation d'un ancêtre qui revient et d'un génie en métamorphose. Les émissions de lait ou de sperme dévoileront tout un système de pensée symbolique. Enfin, l'étude du sexe social empruntera un itinéraire, qui, bien que partant de la différence biologique entre les sexes, cheminera à travers une série oppositionnelle de valeurs, pénétrera au cœur de la parenté et des règles de l'alliance, parcourra l'univers des mythes et des contes ou encore, survolera les différents mondes que délimite l'animisme *mòaaagá*.

Le cheminement proposé

Pour atteindre le but fixé, l'étude envisagée se doit d'explorer préalablement les deux objets qui interfèrent, à savoir la maladie et le sexe social.

Concernant la maladie, il s'agira de montrer comment les *Mòosé* réagissent face à elle. Pour se faire, il faudra déterminer quelles sont les représentations qui forment les comportements face à cet événement néfaste.

Un inventaire des différents noms de maladies relevés sur le terrain sera présenté. Il permettra de mettre en évidence des constantes dans les dénominations, ce qui incitera à relancer le débat sur la pertinence des taxinomies ou des systèmes nosologiques proposés par les ethnologues qui travaillent dans le champ de la santé. Une analyse des « principes »¹⁰ et des « logiques de nomination »¹¹ révélera également un usage particulier de la parole qui utilise diverses formes rhétoriques afin d'éviter l'expression directe. Dire le mal, c'est en effet prendre le risque de l'attirer sur soi.

De là, il sera possible de repérer des « modèles étiologiques »¹² dominants qui ne prendront tout leur sens que par leur mise en relation avec les différents niveaux de recherche causale tels qu'ils ont été définis par Andras Zempléni¹³. À cette étape, un examen des différentes causes possibles de maladie obligera à revenir sur certaines conceptions religieuses et à approfondir le contenu de ces catégories étiologiques.

L'étude des institutions qui prennent en charge la maladie sera l'occasion de rendre compte de la possible complexité des itinéraires thérapeutiques dans une situation de pluralisme médical. L'opposition classique entre guérisseurs et devins sera alors rediscutée sur la base d'observations qui montrent que la frontière entre ceux qui sont

¹⁰ BIBEAU G., 1978.

¹¹ OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1994.

¹² LAPLANTINE F., 1986.

¹³ ZEMPLENI A., 1985.

« concernés par la maladie en tant que manifestation, c'est-à-dire par l'état du corps » et ceux qui ne s'intéresseraient qu'à « la maladie en tant qu'événement »¹⁴, n'est peut-être pas aussi tranchée qu'il y paraît. La compréhension de la cure thérapeutique obligera enfin à circonscrire la notion de “remède” et à étudier le fonctionnement de l'institution divinatoire.

Une série d'interrogations aidera à comprendre les représentations de l'un et l'autre sexe : que signifie “être homme” ou “être femme” chez les *Mòosé* ? Quelles valeurs, quelles qualités, positives ou négatives se rattachent au féminin et au masculin ? Comment le social s'organise-t-il autour de cette frontière établie entre les sexes par les représentations culturelles ?

Des éléments de réponses seront obtenus par l'étude de quelques faits sociaux pour lesquels la différenciation sexuelle est particulièrement prégnante. L'existence d'un couple de nombres référant aux femmes et aux hommes, fournira la base d'une première réflexion sur la séparation des sexes. La relecture de certains contes et de quelques mythes permettra de préciser quelques-unes des conceptions *mòosé* de la féminité et de la masculinité. Enfin, l'étude de la forme d'alliance matrimoniale la plus valorisée socialement, puis un retour sur les représentations de la procréation¹⁵ autorisera à formuler certaines hypothèses sur les liens qui unissent l'organisation sociale et les représentations des sexes.

Les situations dans lesquelles une altération de la santé interfère avec l'identité sexuelle des individus impliqués dans l'événement seront ensuite examinées. D'une part, les représentations et les conduites peuvent être divergentes lorsque certaines maladies affectent une personne de l'un ou l'autre sexe. D'autre part, les étiologies de diverses

¹⁴ FAINZANG S., 1986 : p. 9.

¹⁵ Déjà décrites et analysées par Doris Bonnet [1988].

affections impliquent préférentiellement des femmes ou des hommes dans leur schéma explicatif. Les discours et les pratiques au sein desquels la maladie est mise en relation avec le sexe social seront donc exposés. L'objectif sera alors de déterminer et de décomposer les mécanismes sociaux et les effets de cette différenciation des sexes dans le champ de la maladie.

Autour des principaux objectifs qui viennent d'être proposés, le présent travail a également pour but de fournir de nouvelles informations sur les *Mòosé*, essentiellement, mais pas seulement, dans le champ de la santé. La production d'éléments inédits permettra alors d'affiner des analyses ethnologiques déjà proposées et d'en soumettre de nouvelles. André Leroi-Gourhan affirmait qu'« on n'a jamais rencontré un outil créé de toutes pièces pour un usage à trouver sur des matières à découvrir »¹⁶. Si l'anthropologie veut inventer de nouveaux outils, il lui faut donc d'abord matière à penser et c'est ce que cette thèse se propose de livrer.

L'état des connaissances sur les *Mòosé*

Avant d'aborder les objectifs essentiels, une présentation générale des *Mòosé* sera faite. Elle permettra de décrire le cadre de l'étude et de fournir une synthèse des principales connaissances nécessaires à l'articulation des différents éléments de ce travail.

En effet, les travaux qui ont contribué à la description et la compréhension de cette société sont nombreux. Les missionnaires catholiques et les administrateurs coloniaux ont produit les premiers écrits, relayés dans cette tâche par des prêtres et des fonctionnaires voltaïques, puis burkinabè¹⁷. Les gens d'église avaient pour objectif de repérer dans le système de pensée des « païens », des « points d'appui, des points d'insertion pour la prédication de

¹⁶ LEROI-GOURHAN A., 1973 : p. 393.

¹⁷ La Haute-Volta est rebaptisée Burkina Faso par le Président Thomas Sankara en 1984.

l'évangile »¹⁸. Les administrateurs coloniaux, militaires ou civils, métropolitains ou voltaïques, cherchaient quant à eux les moyens d'asseoir l'autorité de l'Etat français, puis plus tard de la Haute-Volta, en se servant au mieux des structures sociales et politiques locales.

Bien qu'il ne s'agisse pas toujours de productions scientifiques et que les interprétations fournies soient parfois discutables, il n'en reste pas moins que de nombreuses descriptions ont un intérêt ethnographique non négligeable et que certaines analyses sont tout à fait pertinentes. Elles portent sur plusieurs aspects de la société *mòagá*. Le *mòoré*, langue des *Mòosé*, a fait l'objet de plusieurs travaux¹⁹. Ces études portent aussi sur l'organisation politique et sociale de l'empire du *Mòogó-nàabá*²⁰ ou des royaumes indépendants²¹, sur la pensée religieuse²², sur les représentations de la personne humaine²³, sur la maladie, le malheur et les remèdes traditionnels²⁴ ou encore sur la mort et les funérailles²⁵.

L'abondance des travaux de recherche en sciences sociales est, elle aussi, remarquable. Depuis plus de trente ans²⁶, Michel Izard décrit et analyse en profondeur les mécanismes du pouvoir et l'organisation de l'appareil d'Etat, tout en dévoilant les pages de l'histoire des *Mòosé*. Les travaux d'autres chercheurs se sont intéressés à l'organisation sociale, la parenté, la famille et l'alliance tant sur un plan anthropologique que démographique ou

¹⁸ MAURIER P., 1959 : p. 38.

¹⁹ FROGER F., 1923 ; ALEXANDRE G., 1953 ; ZAONGO J.-B., 1984-85, NIKIEMA R. & KINDA J., 1998.

²⁰ Empereur des *Mòosé*.

²¹ BINGER L., 1892 ; LAMBERT G. E., 1907 ; MARC A., 1909 ; DELAFOSSE M., 1912 ; TAUXIER L., 1924 ; DELOBSON A. A. D., 1933.

²² MANGIN E., 1960 ; OUEDRAOGO R., 1978 ; GRANIER H., 1959 ; MAURIER P., 1959a.

²³ GRANIER H., 1956 ; CLOU G., 1963 ; SAWADGO S., 1974, 1975, 1978.

²⁴ DELOBSON D., 1934 ; GRANIER H., 1956 ; MAURIER P., 1959c.

²⁵ MAURIER P., 1960.

²⁶ Sa première publication (bibliographie générale des Mossi) date de 1962.

juridique²⁷, à la pensée religieuse²⁸, aux mythes, contes, proverbes et chants²⁹, aux techniques³⁰, ou encore aux représentations de la vie, de la mort, du corps, de la procréation ou de la maladie³¹. Bien des travaux ne sont pas cités ici et feront l'objet de références ultérieures, mais leur abondance est un obstacle à toute exhaustivité.

La présentation générale des *Mòosé* proposée dans ce travail permettra donc de reprendre les grandes lignes des connaissances actuelles afin de situer le contexte de l'enquête et de fournir les éléments nécessaires à la compréhension des descriptions et analyses qui suivront.

Cette thèse comprendra donc cinq parties :

- la première décrira les moyens et les méthodes de l'enquête ainsi que les circonstances de sa réalisation.
- la seconde présentera le cadre de l'enquête par une description de la société *móagá*.
- la troisième sera consacrée à l'étude de la maladie.
- la quatrième explorera les représentations du sexe social.
- enfin, la cinquième analysera les interférences entre maladie et sexe social.

²⁷ SKINNER E. P., 1960 à 1972 ; PAGEARD R., 1969 ; MARSCHAL J.-Y., 1974 à 1984 ; CAPRON J. et KOHLER J.-M., 1975 ; LALLEMAND S., 1971 à 1981 ; MEYER P., 1988 ; BENOIT M., 1973 et 1977 ; BOUTILLIER J.-L., QUESNEL A. et VAUGELADE J., 1977 et 1985, GRUENNAIS M. E., 1979, 1984 et 1985.

²⁸ BADINI A., 1975 et 1978 ; SCHWEEGER-HEFEL A., 1980 et 1986 ; ILBOUDO P., 1966 ; RAYNAL M., 1995.

²⁹ CANU G., 1969 ; SCHWEEGER-HEFEL A., 1980 ; BONNET D., BONOGO D. et OUEDRAOGO M., 1982 ; BONNET D., 1982 ; FROBENIUS L., 1986 ; KABORE O. 1981 et 1985.

³⁰ MARTINELLI B., 1992 à 1995 ; MAÏZI P., 1993.

³¹ POULET E., 1969 ; BADINI A., 1979 et 1990 ; BONNET D. 1981 à 1994.

PREMIERE PARTIE :

MOYENS ET METHODES

Cette partie a pour but de présenter et de discuter les moyens et les méthodes mis en œuvre pour réaliser ce travail. L'éventail des techniques d'enquête en ethnologie est relativement restreint. Qu'il s'agisse du carnet de terrain, d'entretiens non-directifs ou semi-directifs, individuels ou en *focus-group*, d'observation participante ou directe, de prise de notes, d'enregistrements ou de capture d'images, il est aujourd'hui incontestable que le contenu et la qualité des informations obtenues dépendent en grande partie de la position de l'observateur et de son aptitude à établir des relations avec les différents interlocuteurs sur le terrain.

L'exposé des méthodes et des moyens doit donc permettre une appréciation des conditions de réalisation de l'enquête, des modalités d'acquisition des données et des biais induits dans la collecte³². C'est donc plus sur l'intégration de l'ethnologue, sur les interactions entre lui et le milieu social où il s'immerge que porteront l'exposé et la réflexion. Il n'est pas question ici d'une analyse en détail et en profondeur, telle que certains ont pu le faire en suivant l'impulsion donnée par George Devereux en 1966, sur la base de théories comportementalistes ou psychanalytiques.

L'objectif des chapitres suivants est de fournir les éléments les plus révélateurs de ma situation dans la zone d'enquête et ainsi d'explorer les « problèmes inséparablement pratiques et théoriques que fait surgir le cas particulier de l'interaction entre l'enquêteur et celui ou celle qu'il interroge »³³. Il s'agit de dévoiler les cheminements intellectuels qui ont gouverné certains des choix réalisés sur le terrain, de révéler les circonstances de rencontres les plus éloquentes, de montrer les situations de tension les plus significatives et la façon dont elles furent gérées, de trahir des périodes de doute, de malaise ou

³² DEVEREUX G., 1966.

³³ BOURDIEU P., 1993 : p. 903.

d'incompréhension. Ce sont donc surtout des pages de mon carnet de terrain qui apparaîtront, révélant des épisodes de vie au quotidien.

La méthode ethnographique, soutenue par une volonté d'intégration optimale, s'est toujours inscrite dans la durée, en raison principalement de la nécessité d'établir des liens inspirés par la confiance, l'empathie voire même souvent une certaine affinité. Cette spécificité de l'ethnologie place la personnalité des différents protagonistes et leurs comportements respectifs au cœur de la question méthodologique. Les frontières entre sphère privée et sphère professionnelle, entre vie quotidienne et relation de travail, entre intimité et espace public sont particulièrement perméables. Bernard Taverne rappelle ainsi que « la rencontre de l'Autre, la création de la relation, font partie d'une méthode "subtile" qui met en jeu toute une série d'ajustements interpersonnels imprévisibles, étroitement dépendants de la personnalité des individus en présence, mais aussi de leurs statuts et rôles sociaux »³⁴.

À ce titre, il n'y a jamais en ethnologie une simple collecte de matériaux mais création d'un corpus d'informations dont la forme et le contenu sont étroitement liés à des facteurs psychologiques, émotionnels et sociaux qui dépendent fortement de la nature et de la qualité des relations entre enquêteur et interlocuteurs. Ce n'est pas cet aspect qui remet en cause la scientificité du travail ethnologique, c'est son refoulement ou sa dissimulation, issue de ce « rêve positiviste d'une parfaite innocence épistémologique » évoqué par Pierre Bourdieu³⁵.

³⁴ TAVERNE B., 1991 : pp. 44-45.

³⁵ BOURDIEU P., 1993 : p. 905.

1/ LE VAGABONDAGE OU L'ITINERAIRE DE L'ETHNOLOGUE

Le terrain entraîne l'ethnologue dans des lieux en apparence éloignés de son centre d'intérêt premier. Mais, comme l'écrit Nicole Sindzingre, « le terrain produit de nouvelles questions, rend possible la connexion de domaines de la réalité, posés comme indépendants par d'autres disciplines, ainsi que l'élaboration de dispositifs explicatifs, là où, pour ces autres disciplines... n'existent que des questions sans réponses, ou même aucune question, donc aucun besoin de réponse »³⁶.

Qui aurait prédit, par exemple, que le travail au champ allait permettre d'aborder le traitement de certaines maladies, lorsque défrichant son terrain, Jean-Daniel en retirait toutes sortes de racines qu'il mettait dans un sac ? Etait-il possible de prévoir que ce vieux tisserand, en racontant l'histoire de son village, soulignerait l'importance de ces fourmis particulières que les *Mòsè* appellent *gúyà*³⁷, récipiendaires d'offrandes dans de nombreux cas de maladie et liées étroitement aux représentations de la mort et de la fécondité ? N'est-ce pas en discutant un jour avec des femmes en train de cuisiner que l'une des causes possibles d'impuissance me fut révélée par les rires et les cris que je déclenchais en voulant m'asseoir sur la pierre d'un ancien foyer ?

Inversement, même en partant de la maladie, le regard et la pensée s'éloignent parfois sur des voies qui pourraient être perçues comme accessoires et la réflexion se concentre sur des aspects qui pourraient apparaître comme des détails. Mais ce n'est que pour mieux revenir sur l'objet initial en l'observant sous un éclairage nouveau. C'est donc une démarche la plus holistique possible qui a inspiré cette enquête, sachant, un peu par expérience, beaucoup par des échanges avec d'autres ethnologues, que ce n'est pas

³⁶ SINDZINGRE N., 1985 : 10.

³⁷ Le terme *gúyà*, pluriel de *gúuri* désigne de grosses fourmis noires d'activité essentiellement nocturne, friandes de grains de mil ou d'autres céréales. Les quantités de nourriture qu'elles sont capables d'accumuler sont célèbres et leurs fourmilières servent de ressources en cas de famine. Le terme *gúuri* désigne également la fourmilière.

nécessairement en attaquant de front le problème de la maladie ou du sexe social que le maximum d'informations serait collecté.

Aucune voie ne fut donc intentionnellement négligée. Volontairement, les observations et les entretiens ont porté sur divers aspects de la société : le travail des champs, les funérailles, les travaux collectifs, les discussions avec des artisans, des pages de l'histoire restituées par des "vieux", des cérémonies de l'alliance matrimoniale, la parenté, sont autant d'exemples de domaines qui furent explorés. Si ces incursions dans divers lieux de la société se révélèrent souvent productives pour ce travail, d'autres furent en revanche des impasses ou des chemins trop longs pour pouvoir aboutir. À d'autres moments, ce furent des choix douloureux qu'il fallut faire, par exemple entre la visite chez un devin ou la participation à une messe charismatique qui promettait quelques guérisons, sans savoir, même aujourd'hui, s'il furent les meilleurs.

Néanmoins, l'objet de l'étude ne fut jamais oublié mais ce furent les options adoptées, la pertinence des questions, les opportunités du terrain qui permirent – ou non – d'avoir accès à certains lieux, à certaines personnes et pour finir aux informations présentées dans cette thèse.

L'examen des lieux de la tradition, un des fondements de l'ethnologie, fut prioritaire, bien conscient que j'occultais ainsi des pans entiers de la société, qui pour n'être pas traditionnels, n'en sont pas moins réels et actuels. Cette recherche laisse donc certainement dans l'ombre quelques comportements "marginiaux" ou récemment apparus, donnant peut être une image un peu trompeuse, trop cohérente, trop homogène, de la société contemporaine *mòaaagá*. Il m'a toutefois semblé important de cerner au mieux le fonctionnement traditionnel de la société avant de commencer l'exploration des marges. Dans des domaines où les individus souffrent, tels que la maladie, la mort ou le malheur, ce sont les représentations et les réactions les plus profondément enfouies qui souvent resurgissent, consciemment ou non, motivant les conduites sociales. Vouloir comprendre ou analyser ces comportements exige donc une exploration fine du système de pensée traditionnel.

La finalité n'est certes pas de démontrer une fois de plus l'extrême variabilité du mode de pensée d'une ethnie par rapport à d'autres, d'accréditer de nouveau la thèse d'un relativisme culturel non réductible. Le présent travail s'insérera le plus souvent possible dans des modèles théoriques d'interprétation, permettant ainsi une articulation avec d'autres systèmes de pensée. Mais au risque de subir un procès en culturalisme, j'oserai rappeler que ce sont les différences de conception et d'organisation qui ont enrichi – et enrichiront – les modèles d'interprétations du social. Alice Desclaux insiste sur le fait que la dimension culturelle et la dimension sociale ne sont pas dissociées dans la réalité, la première constituant souvent le fondement (motivation ou justification) de la seconde³⁸. Refuser d'adopter le point de vue culturel par crainte d'une « dérive culturaliste » tant redoutée³⁹, c'est s'interdire bien souvent de comprendre les liens entre social, politique et maladie au travers des valeurs et des symboles associés aux perceptions et aux constructions des différents champs du social.

2/ CHOISIR UN LIEU

L'espace urbain est depuis quelques temps présenté comme étant plus représentatif des sociétés africaines actuelles⁴⁰. Les objectifs de ce travail, l'option qui vient d'être développée et surtout le fait qu'au Burkina Faso, 85 % de la population vit dans les campagnes sont autant d'arguments qui ont motivé la réalisation de l'enquête en milieu rural.

Un village appelé Kienfangue, l'une des plus importantes localités du département de Komsilga dans la province du Bazega, a été initialement sélectionné. Plusieurs critères ont présidé à ce choix.

³⁸ DESCLAUX A. 1997 : p. 8.

³⁹ Cf. par exemple FASSIN D., 1992.

⁴⁰ BARGES A., 1997 : p. 17.

La présence à Kienfangue d'une population importante et d'un marché renommé qui attire tous les trois jours une foule appréciable, laissait augurer des potentialités accrues de lier des contacts.

L'existence au sein du village de gens du pouvoir, de forgerons, de gens de la terre, de *yársè*, de *silmíi-moosé*, de *silmíise* et de *sétba*, laissait entrevoir la possibilité de travailler avec les divers groupes qui fondent la société⁴¹. L'hypothèse selon laquelle chaque groupe serait susceptible de détenir des connaissances, des savoirs et des savoir-faire que les autres ignorent, m'avait semblé pertinente.

Enfin, l'histoire de la localité autorisait à soupçonner l'existence d'une piste intéressante pour l'approche du sexe social. Kienfangue est en effet l'un des quatre villages où le *Mòogó-nàabá* envoyait ses épouses pendant leurs périodes d'interdits sexuels. Le *nà-yíri* (la maison du chef) du village est d'ailleurs considéré comme la cour du *Mòogó-nàabá*. Le chef de Kienfangue fut jusqu'au début de la colonisation un captif castré mais néanmoins porteur du titre de *nàabá*. Représentant direct de l'empereur des *Mòosé*, tous les autres chefs devaient même (et doivent encore) se décoiffer devant lui. Le pouvoir sur le territoire du village était donc, jusqu'à une période récente, partagé entre ce chef castré et l'une des femmes de l'empereur. Cet aspect de l'histoire locale, tout à fait original dans une société fortement agnatique, avait donc retenu mon attention.

Kienfangue est situé à 25 km au sud-Ouest de Ouagadougou. L'accès au village se fait par une mauvaise piste en latérite, la route nationale n° 6, qui relie la capitale à la ville de Léo (à la frontière avec le Ghana). Environ cent mètres après le village de Bassemyam, l'itinéraire emprunte à droite, une voie carrossable qui permet d'atteindre Kienfangue après encore un kilomètre de route. En continuant dans cette direction sur 12 kilomètres, on traverse le village de Komsilga, chef-lieu du département, pour rejoindre ensuite le R.N. 1 (Ouagadougou/Bobo-Dioulasso) et aboutir à Tanghin-Dassouri (cf. carte p. 19).

⁴¹ Voir à ce propos la présentation générale des *Mòosé*.

À en croire le mythe d'origine, Kienfangue fut vraisemblablement fondé vers le début du XVIII^{ème} siècle par le *Mòogó-nàabá Zombre*, alors empereur des *Mòosé*. Il se divise en huit quartiers qui forment une ceinture autour du marché et de la cour du chef (cf. plan p. 20) :

- Dapoya, qui abrite surtout des forgerons et des “gens de la terre”⁴² gardiens des haches rituelles (*yònyòlê*), est aussi le territoire sur lequel se trouve la cour du chef du village et le marché.
- Kwankin est le quartier des “enfants de la terre” (les *tèng-n-bíisi*) apparentés au “maître de la terre” (le *tèngsoába*).
- Ropalin héberge le lignage des “gens de la terre” initiés au *súku*, c'est-à-dire le langage et le port des masques *yònyòsé* (les *súkoomsé*).
- Zamnogo est habité essentiellement par des “gens du pouvoir” définitivement écartés d'un accès à la chefferie (*Tàlse*).
- Nintao est l'espace où résident essentiellement des *yàrsé* qui revendiquent un lien généalogique avec un ancêtre commun originaire de Mi dans le nord du pays et qui fut le premier “gardien des femmes” de l'empereur.
- Saabin abrite un lignage de forgerons qui semble jouer un rôle essentiel dans le culte à l'un des autels de la terre, la “Colline” (*Tàngá*).
- Silmissin résulte de la sédentarisation de Peul après alliance avec des *Mòosé*.

⁴² Les “gens de la terre” ont des responsabilités religieuses importantes et sont classiquement présentés en opposition avec les “gens du pouvoir”, les *nàkomsé*, en référence au rapport historique entre autochtones et conquérants *Mòosé* (cf. infra).

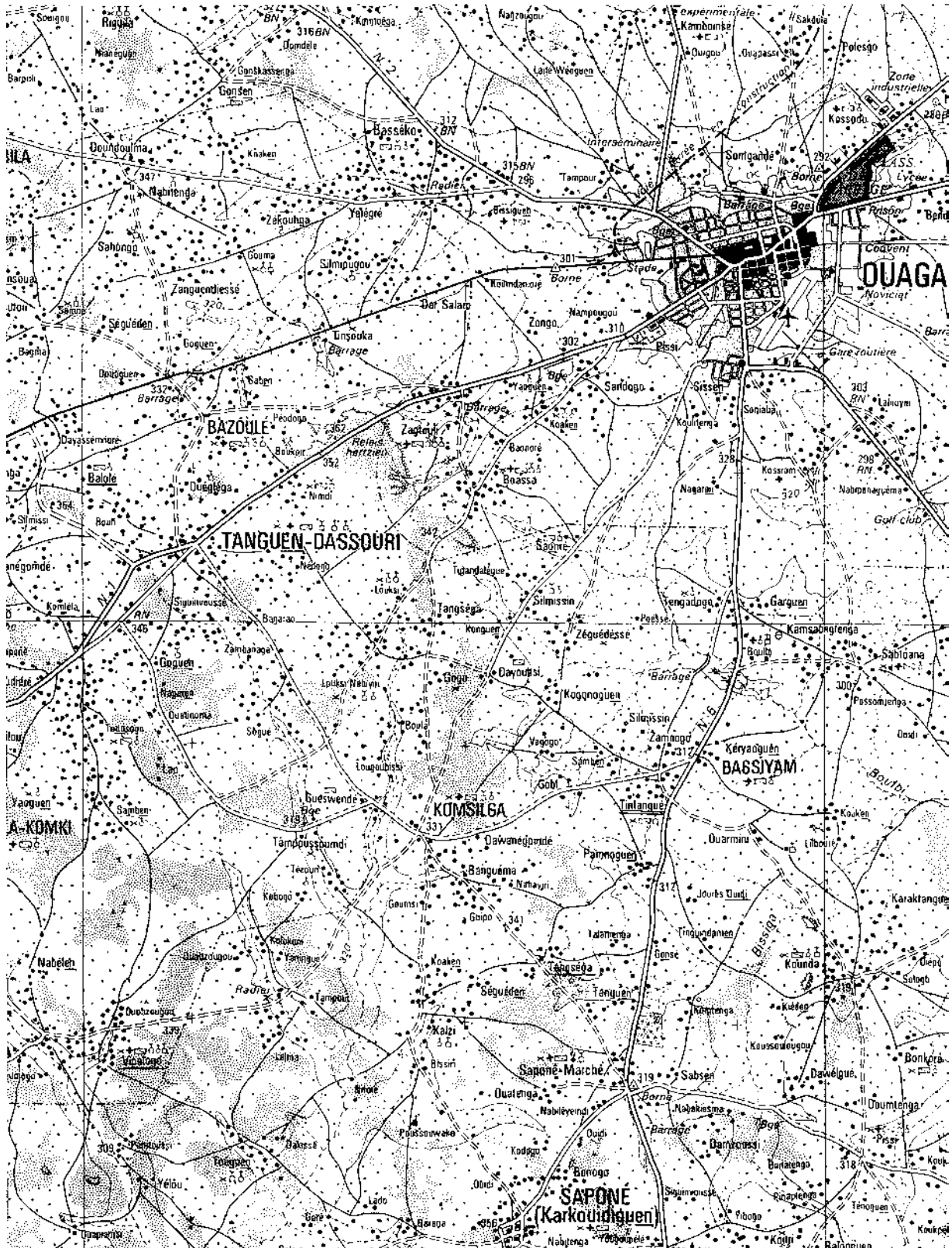


Illustration n° 1 : Kienfangué et ses environs

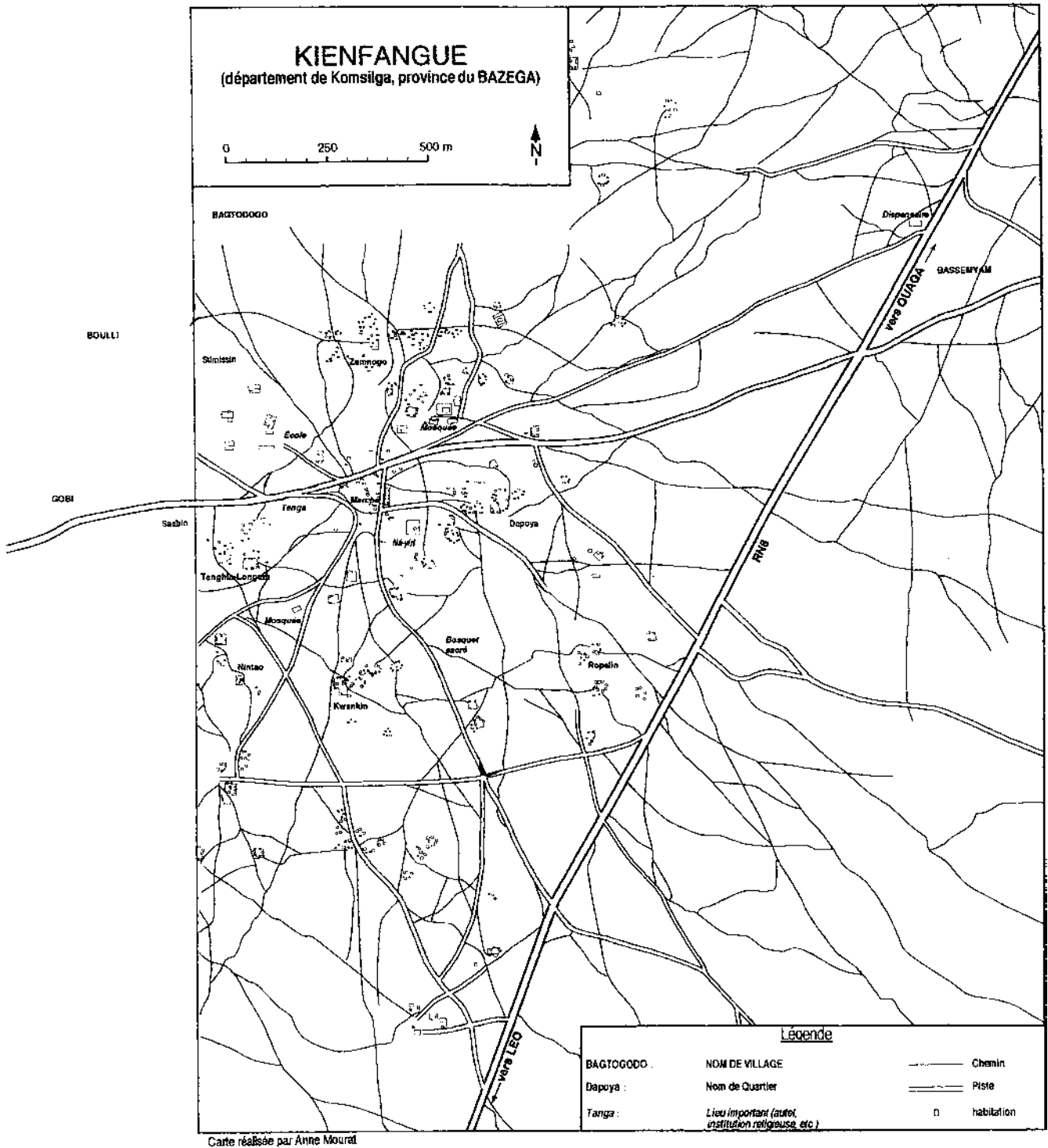


Illustration n° 2 : Kienfangue

Après quelques mois de terrain, l'espace choisi révéla quelques insuffisances, notamment dans le domaine des institutions sociales de prise en charge de la maladie et des obstacles liés à des enjeux de pouvoir entre différents quartiers. D'autres lieux furent donc investis en fonction des opportunités. C'est ainsi qu'une partie importante du travail fut réalisée dans des villages voisins situés dans un rayon de trente kilomètres autour de Kienfangué, notamment, pour ne citer que les principaux, ceux de Tangsèga, Tanghindambin, Bassemyam, Ouindin, Zipalgo et Balole. Cette décision d'ouverture de l'espace d'enquête fut heureuse, puisqu'elle permit d'avoir accès à des interlocuteurs qui ont apporté l'essentiel des informations contenues dans cette thèse. En réaction, des portes restées closes pendant longtemps dans le village de Kienfangué se sont ouvertes, personne n'ignorant rien de mes activités dans les autres localités. C'est ainsi qu'un devin, qui pendant plus d'un an avait gardé ses distances, accepta soudain, pendant le dernier mois de mon séjour, de m'expliquer quelques aspects de sa technique divinatoire. Il m'autorisa également à observer sa pratique et même à la filmer. Le fait que depuis six mois, deux autres devins, dans d'autres villages, travaillaient assidûment avec moi influença certainement sa décision. Un des responsables coutumiers de Kienfangué consentit à s'intéresser à mes requêtes, en partie parce qu'il savait que les gens de Balole m'autorisaient à pénétrer dans des lieux traditionnellement gardés secrets et m'invitaient à filmer des cérémonies coutumières, notamment les masques funéraires.

Rétrospectivement, il est possible de distinguer deux grandes phases durant les seize mois sur le terrain (novembre 1994 à février 1996). La première se déroula uniquement à Kienfangué. Elle fut peu productive en termes de quantité et de qualité des informations collectées, mais permit une immersion progressive et une insertion optimale. Particulièrement frustrante et déstabilisante⁴³, elle ne révéla en fait son importance que bien plus tard. Pendant ces six premiers mois, ce n'était certes pas moi qui étudiait le plus

⁴³ Cette "pauvreté" du début de terrain, cette "monotonie" des premiers temps sont soulignées par d'autres ethnologues. Cf à ce propos BARGES A., 1997 : p. 24 ; EPELBOIN A., 1983 et TAVERNE B., 1991.

le comportement de l'Autre, mais plutôt les habitants du village qui observait le mien. La deuxième phase fut par contre la période de la collecte. Le rythme des entretiens et des observations s'accéléra progressivement, pour rapidement devenir soutenu. Le nombre des opportunités fut même trop important pendant le dernier trimestre, obligeant à décliner certaines offres.

3/ LA MOBILISATION DES PREJUGES ET L'ILLUSION DE LA NEUTRALITE : INSTALLATION DE L'ETHNOLOGUE

Mon arrivée dans un village de la brousse burkinabè fut nécessairement un événement pour ses habitants. Voici un "blanc", qui vient s'installer, s'incruster, s'immiscer dans les différents champs de la vie quotidienne, qui veut voir, entendre, questionner, prendre des notes, enregistrer, photographier, voire même filmer. Quel est donc cet indiscret, cet importun, ce voyeur ? Qu'est-il venu faire ? Quels sont ses projets ? Pourquoi veut-il savoir tout ça ? Autant de questions qui traversent l'esprit des villageois, voire inquiètent les détenteurs d'un savoir, qui ne savent quelle confiance accorder à cet intrus étrange et étranger. Et si l'irruption de l'ethnologue est déjà difficile dans des domaines comme les techniques, le politique ou le religieux, l'entreprise s'annonce d'autant plus délicate que l'enquête porte sur la maladie, sur la mort ou sur la sexualité, c'est-à-dire lorsque l'ethnologue fait effraction dans l'intimité des personnes. Que veut donc savoir ce "blanc" avec ses questions ?

Si l'ethnologue est réputé faire l'effort d'estomper préjugés et stéréotypes, il n'en est pas toujours de même en retour de la part des populations d'accueil. "Blanc" implique argent, projets de développement, autorité, pouvoir, irrespect, bizarrerie ou encore incompréhension ; autant de stigmates générés par des décennies de colonisation et entretenus par l'image que véhiculent parfois les opérateurs de développement, certains acteurs économiques et plus rarement des touristes. Ce n'est qu'au fil des mois, que l'interrogation se fait moins présente, que l'habitude prend le pas sur l'étonnement initial,

et que, pour certains, la confiance voire une certaine affinité s'installe. Ce n'est que progressivement, par la répétition d'actes signifiants, par la démonstration quotidienne du respect et de la volonté d'intégration, que les *a priori* s'effacent. Mais, cette étape une fois franchie, certains effets moins perceptibles et plus difficiles à maîtriser, induits par la relation d'enquête, peuvent être mis en évidence. La simple présence de l'ethnologue, la forme qu'il donne à son enquête, la « structure sociale dans laquelle [elle] s'accomplit »⁴⁴ sont autant de facteurs qui modèlent les relations qui s'instaurent et participent à la construction des résultats.

Le caractère illusoire de la neutralité de l'observateur⁴⁵ est ainsi le deuxième aspect remarquable de l'installation et du séjour. L'ethnologue modifie inévitablement le terrain, mobilise les intérêts, réactive des conflits, ravive des plaies fermées ou entraîne des jalousies. L'expérience vécue pour la réalisation de cette thèse est à bien des égards riche d'enseignements. Kienfangué est le lieu d'une querelle ancienne concernant la chefferie. Le fait que le colonisateur français ait interdit la castration a changé fondamentalement les règles d'exercice du pouvoir dans le village. La venue de "l'étranger" devint alors un événement qui mobilisa les enjeux des différents acteurs. Rien ne me fut dit, rien ne me fut expliqué, mais toujours est-il que ma présence participa pour une part aux débats et à la querelle. Les objectifs d'une enquête ethnographique sont à la fois difficilement explicables par l'ethnologue et parfois obscurs pour les gens du village. Entreprendre des discussions, participer à divers événements, prendre des notes ou enregistrer sont autant de tâches qui n'apparaissent pas comme un réel travail aux yeux des agriculteurs. Il devient alors envisageable que cet étranger ne dise pas tout. Il cache quelque chose. Il ne dit rien pour l'instant parce qu'il est habile, mais d'ici peu il va dévoiler ses véritables projets. Il faut d'ici là avoir acquis sa confiance et si possible l'avoir près de soi, mais peut-être faut-il surtout s'en méfier et limiter son champ d'action.

⁴⁴ BOURDIEU P., 1993 : p. 904.

⁴⁵ BARGES A., 1997 : p. 25.

Les premiers temps au village furent donc un peu chaotiques. Je fus logé dès mon arrivée dans une grande maison appartenant à un riche commerçant de Ouagadougou, originaire du quartier Zamnogo de Kienfangue. Cette maison n'était qu'une demeure de passage pour ce commerçant qui ne venait que rarement au village et un lieu de résidence pour des jeunes célibataires de sa famille et quelques-uns des instituteurs de l'école primaire. La décision avait été prise sans me consulter par le chef du village, le maître de la terre et le directeur de l'école. Il eut été impoli voire même insultant de décliner l'invitation de ce commerçant et d'aller à l'encontre de la décision de trois personnages importants du village.

Mais dès le premier regard sur la maison en question, il était évident que je ne pouvais y rester. L'architecture était celle des "célibatorium" de la capitale, c'est-à-dire une cour rectangulaire autour de laquelle des chambres individuelles indépendantes étaient alignées. Un mur d'enceinte d'une hauteur de deux mètres constituait un obstacle à tout échange visuel avec le reste du village, donnant à l'ensemble l'aspect d'une forteresse, dont l'entrée était fortement gardée par un immense portail en tôles plates, hérissé de pointes métalliques. Les quelques semaines que j'y ai passées ont confirmé l'impression première ; personne n'osait venir dans cette cour sans y être expressément invité, attitude contraire aux règles élémentaires de bienséance. Il fallait absolument en sortir sans provoquer d'incidents relationnels. Les quelques semaines passées dans cette résidence furent mises à profit pour prendre les premiers contacts avec les représentants des différents quartiers et pour trouver dans le village une femme et un homme jeunes, pouvant me servir à la fois d'interlocuteurs privilégiés, de guides et d'interprètes.

Un jeune forgeron habitant le quartier de Dapoya, Moussa Zoundi, âgé de vingt-deux ans et toujours célibataire, accepta de travailler avec moi dès le début de mon séjour.

Le prétexte pour changer de résidence était trouvé. Pour obtenir un rendement optimal, pour être en mesure de travailler tard le soir, pour pouvoir être averti jour et nuit du moindre événement, il fallait que je réside à proximité de ce jeune homme. La possibilité de loger chez lui, avec sa mère et ses frères, bien que séduisante par certains aspects,

posait néanmoins de nombreux problèmes : l'exiguïté de la cour, la densité de résidents dans cet espace restreint, la difficulté à s'isoler afin de travailler ou de réaliser des entretiens furent des arguments déterminants dans la décision. L'aîné de la famille proposait de me céder une surface d'un de ses champs de case, située à une cinquantaine de mètres de sa cour pour y construire un logement. Le chef du village finit par donner son accord après plusieurs jours d'hésitation ; le maître de la terre fit les sacrifices nécessaires et en deux mois une petite maison entourée d'un mur d'enceinte en banco (briques en argile séchée) fut construite, avec l'aide d'un maçon et des hommes du quartier, toute construction étant un acte collectif. Ce fut l'occasion d'observer et de participer aux différentes étapes, de la fabrication des briques jusqu'à la finition des enduits.

Parallèlement, des discussions se tenaient à propos de mon aménagement à Dapoya et des réunions s'organisaient notamment dans un autre quartier, celui des *yársè*, appelé Nintao. Je ne le sus que bien plus tard et n'en compris les enjeux que par la mise en relation avec d'autres événements qui survinrent durant mon séjour. Les habitants de Nintao revendiquent en effet le droit à la chefferie sur des arguments historiques qui seront étudiés ultérieurement. Certains d'entre eux, les mêmes personnes qui s'étaient réunies à propos de ma maison, seront à l'origine de la création d'une association des ressortissants de Kienfangue (organisation de manifestations sportives, préparation de cérémonies officielles avec les autorités administratives et surtout relations avec les O.N.G. et les organismes qui réalisent des projets dans le village), concurrente de celle qui existait depuis vingt-cinq ans et tentait de maintenir une certaine unité et un équilibre entre les différents quartiers.

Dans ce contexte, les rapports avec la chefferie furent particulièrement difficiles. Le chef de Kienfangue, par ailleurs fonctionnaire de police à la capitale, était peu présent au village. Son autorité, en apparence acceptée de tous, ne reposant en fait que sur un passé politique très récent débutant vers 1920 avec l'arrêt de nomination des captifs castrés par le *Mòogó-nàabá*, était fortement remise en cause par certains. Il vit dans mon installation

une menace potentielle. À ce titre, il convoqua Moussa pour lui intimer l'ordre de lui rendre compte de mes moindres faits et gestes et surtout pour lui interdire de me mettre en contact avec certaines personnes dans le village. Il tenta diverses manœuvres d'intimidation allant jusqu'à la menace d'expulsion du village.

Enfin, il m'exposa un jour un entretien qu'il aurait eu avec un notable dépendant du *Bálem-nàabá*, l'un des quatre "ministres" du *Mòogó-nàabá*. Ce dernier lui aurait reproché d'avoir dans son village un "blanc" qui participerait aux cérémonies coutumières et qui de surcroît prendrait des photos. D'après le chef, un homme de Kienfangue serait allé à Ouagadougou pour s'en plaindre. Il me fit part alors de sa crainte d'être convoqué par le *Bálem-nàabá*, voire d'être honni par le *Mòogó-nàabá* lui-même et me demanda en conséquence de cesser mes activités de recherche sur les "traditions". Cet épisode fut résolu rapidement et à l'amiable grâce à l'intervention d'autres notables de la région, mais mérite, malgré son caractère en apparence anecdotique, d'être relaté et discuté. Plusieurs hypothèses sont en effet envisageables. L'intervention du pouvoir central est soit réelle et provoquée par un membre du village, soit imaginaire mais mise en avant pour me convaincre de cesser mon travail. Dans les deux éventualités, ce n'est certes pas moi qui était la cible principale. Dans le premier cas de figure, l'intervention d'un ressortissant du village après du *Bálem-nàabá* cherchait plus à discréditer le chef auprès du pouvoir central qu'à m'empêcher de réaliser mon enquête. Dans le second cas, c'était surtout la crainte que ma participation à certaines cérémonies puisse servir d'arguments à d'éventuels adversaires politiques qui a déterminé l'attitude du chef de Kienfangue, puisqu'il avait initialement donné son accord avant que je ne vienne m'installer.

Un vieux *yònyōaagá*⁴⁶ avec lequel j'essayais de travailler en raison de sa réputation de thérapeute, vint un jour dans ma cour en rentrant du *yar*, (lieu de vente de la bière de mil situé en périphérie du village). Je n'étais à Kienfangue que depuis un mois et je ne compris que bien plus tard l'importance de sa démarche en relisant mes notes de terrain.

⁴⁶ *yònyōaagá* : pl. *yònyōosé* (gens de la terre : cf. infra)

Je crus sur le moment qu’il s’agissait de paroles confuses, inspirées par les vapeurs d’alcool tant ces propos m’avaient paru obscurs et décousus, et ce malgré les tentatives d’explication de Moussa. Il me fit part des rumeurs que ma présence suscitait. Les commentaires, selon lui, allaient bon train, non seulement au marché et dans les *yar*, mais également jusque dans les cours. Visiblement, le vieux Kuilga était inquiet non seulement pour moi, mais aussi pour lui. Il me confia : « je prie “Dieu”, mes ancêtres, la forge et la maison des masques pour que vous restiez en bonne santé » et j’ai aujourd’hui toute raison de croire à sa sincérité, compte tenu des relations que nous eûmes par la suite.

Puis, il se plaignit de la jalousie des gens : « même dans ma cour, les gens s’interrogent ! Est-ce que le vieux Kuilga est le seul habitant du village ? ». En clair, il me signifiait que mes visites dans sa cour étaient mal perçues et que lui-même risquait d’en pâtir. Enfin, il me lança avant de partir trois proverbes en guise de conseil et d’avertissement. « On ne dit pas la parole d’autrui pour avoir raison »⁴⁷ me signifiait ainsi, soit qu’il n’était pas d’accord avec les discours qui circulaient à mon sujet, soit qu’il attendait de moi un discours clair lorsque je serai confronté à certains propos dans le village. Il me dit ensuite : « si tu veux monter dans un arbre, il faut charmer les branches »⁴⁸, exprimant ainsi l’idée que pour arriver à obtenir des informations intéressantes, il me fallait progresser lentement en voyant les bonnes personnes et en commençant par les plus accessibles. Enfin, il affirmait que « cent chasseurs de pluie réunis ne peuvent pas altérer les éclairs du ciel »⁴⁹. Les “chasseurs de pluies” désignent sans aucun doute possible les “gens de la terre”, c’est-à-dire dans les circonstances d’élocution, les *yònyòsé* de Dapoya. Dans la bouche d’un *yònyòagá*, le ciel est une référence à *Wéndè*, le dieu des *Mòosé*⁵⁰. Mais, comme cela sera décrit et analysé

⁴⁷ *néd ká tògsd f tó gómd n pàam búmb yé.*

⁴⁸ *f sá n dàad dó tìngá, bí f bèlem wílá.*

⁴⁹ *sáag-rígb kòabg làgem táab pá tóe sàam sà-yágr yé.*

⁵⁰ Pour plus de détails, voir le chapitre sur la pensée religieuse. Mais il est tout de même nécessaire de noter ici qu’il existe une ambiguïté sur l’identité exacte de *Wéndè*. Il est habituellement associé au soleil, mais les mythes recueillis auprès des gens de la terre l’identifient également avec le ciel, notamment pour

ultérieurement, il est étroitement associé aux “gens du pouvoir”. Les éclairs du ciel désignent donc ici la puissance du chef. Kuilga m’avertissait donc que les “gens de la terre” de Kienfangue ne pouvaient rien contre la volonté du chef.

Mon installation avait donc pris un sens politique inattendu sur lequel je n’avais que peu de prises. Je ne sais pas, même aujourd’hui, jusqu’à quel point ce fait entrava mes recherches. Je ne sais pas non plus dans quelle mesure mon attitude et mes paroles sur le terrain ont pu y participer, en aggravant ou en apaisant le climat de tension. Toujours est-il que cette situation fut très encombrante pendant les quatre premiers mois de terrain et ne fut certes pas une source de bien-être et de sérénité.

4/ UN ETHNOLOGUE AVEC DES CHAUSSURES NOIRES : LE QUOTIDIEN COMME MOYEN D’ENQUETE

« Être simplement présent » et « partager le quotidien » sont, comme le souligne Bernard Taverne, des modes d’acquisition d’« une grande part des connaissances »⁵¹. Quelques semaines après le retour du terrain, j’appris qu’un ethnologue, qui avait vu quelques-uns de mes rushs sur la divination, avait manifesté son étonnement en voyant sur certaines images apparaître mes chaussures noires et mon pantalon en toile claire. Cette remarque n’est pas aussi anecdotique qu’il y paraît. Chaque détail du quotidien revêt pour l’ethnologue une importance et la tenue vestimentaire en fait partie. Quels habits porter et dans quelles circonstances ? Voici l’une des questions qu’il est en droit de se poser lorsqu’il enquête sur le terrain. Son intégration et la qualité des relations qu’il peut établir pourraient bien en dépendre.

les mythes de création. Il est fort probable que cette ambiguïté soit la conséquence d’un syncrétisme religieux ancien entre autochtones et conquérants.

⁵¹ TAVERNE B., 1991 : p. 48.

Chez les *Mòosé*, l'habillement est fortement conditionné par l'activité, par le lieu et par le statut social. Pour le travail, des vêtements déjà usés sont en général utilisés. Pour rester dans la cour ou même circuler dans le village, des tenues moins fatiguées mais souvent décontractées sont portées. Pour sortir du village ou rendre visite à quelqu'un, des toilettes plus élégantes apparaissent. Il est tout à fait frappant de voir la fréquence des changements de tenues vestimentaires dans un contexte pourtant bien pauvre. Toute personne qui n'est pas dans une situation de précarité dramatique possède au moins une tenue soignée. Être blanc de peau et ne pas se rallier à cette habitude sociale serait perçu comme une négligence voire un manque de respect. En ce sens, les petites choses du quotidien peuvent être, à bien des égards, considérées comme de véritables moyens de la recherche. Une des questions qui me firent hésiter au départ fut celle du moyen de locomotion. Pour les déplacements dans le village, la décision fut facile et immédiate, la marche à pieds représentant de loin le meilleur moyen d'observer et de discuter. Pour les autres, mon premier choix se porta sur le vélo, moyen de transport le plus fréquemment utilisé. Le succès fut immédiat dès ma première sortie en bicyclette avec les jeunes de Dapoya lors d'une cérémonie d'alliance matrimoniale se déroulant dans un village à dix kilomètres. La rumeur me revint en moins de quarante-huit heures par le directeur de l'école de Komsilga (chef-lieu de département) : « Le "blanc de Kienfangue" se déplace à vélo ». Rapidement, la mobylette, autre moyen de locomotion répandu, remplaça néanmoins le vélo pour des raisons de commodité (transport de matériel ou de personnes) et de rapidité.

Par contre, la possession d'une maison dans un des quartiers du village fut une option longtemps remise en cause. Rétrospectivement, le choix se révéla un excellent moyen d'intégration. Je devenais de fait chef de cour, c'est-à-dire *yír-sòabá*, "maître de maison". À ce titre, je fus soumis à certaines des obligations sociales inhérentes à mon statut. C'est ainsi que je fus par exemple dès les débuts convié à des réunions de quartier, notamment pour la préparation de quelques cérémonies de l'alliance matrimoniale pour des jeunes de Dapoya. La fête annuelle (*bàsǵá*) du "maître de la terre" (*têng-soabá*), du chef du village (*nàabá*), puis des différents chefs de famille pratiquant encore l'animisme, fut l'occasion

d'observer de près les préparatifs (ramassage collectif du bois, collecte de l'eau, construction des "hangars", battage du sorgho rouge, préparation du dolo, etc.), d'y participer lorsque cela était opportun et enfin de donner les cadeaux attendus de tout *yir-soba* en pareille situation (poulets, colas, bière de mil, sommes d'argent). Ce furent ensuite les levées de deuil de deux "doyens" décédés l'année précédente qui permirent de renouveler des expériences similaires.

En fin de saison sèche, le grand frère de Moussa vint me trouver pour me demander si je désirais des terres pour cultiver. Etait-ce une simple proposition ou un conseil habilement formulé ? Dans les deux cas, il eut été malhabile de refuser sachant que tout *yír-sòabá* se doit d'avoir ses champs et que les terres qui m'étaient proposées n'étaient plus exploitées depuis plusieurs années et donc ne privaient personne. J'eus donc droit à un champ de case pour semer un peu de maïs et deux champs de brousse où furent plantés du riz et des arachides. Pour le mil, ma cour étant sur les terres de la famille de Moussa et compte tenu du fait que je prenais tous mes repas avec lui et ses frères, il était clair que je dépendais du champ collectif. À cette période de l'année, réaliser des entretiens aurait de toute façon été bien difficile, les villages restant quasiment déserts de cinq heures du matin jusqu'au milieu de l'après-midi, les gens rentrant exténués après une dure journée de labeur. Cette étape de l'intégration fut par contre décisive et c'est après les premières semaines de la saison des pluies, lorsque tous les labours, les semis et les premiers sarclages étaient finis, que le travail d'enquête commença réellement à s'accélérer, que les portes commencèrent à s'ouvrir et les langues à se délier.

Enfin, la maison que j'habitais devint un lieu privilégié pour les entretiens. Rendre visite à un voisin du quartier ou du village est un acte banal et quotidien. C'est l'occasion de venir faire quelques salutations, de s'enquérir de l'état de santé de la famille et des amis, de la bonne marche du travail et de la vie domestique. Mais ces visites offrent également la possibilité d'exposer un problème, de solliciter une aide ("prêt" d'argent, prêt d'assiettes, de verres, de sièges, de la mobylette, d'un outil, demande de soins ou de médicaments), de venir remercier pour un acte posé les jours précédents, de requérir un

service (porter une lettre, accompagner quelqu'un à la préfecture ou au dispensaire, faire une course à la capitale, etc.). Autant de situations parfois très délicates, pour lesquelles il faut savoir tantôt dire non, tantôt accepter, mais qui sont chaque fois des occasions de créer des liens lorsque la discussion est habilement menée. Pour finir, ma cour est devenue un lieu où tout un chacun pouvait venir discuter sans que personne ne s'en étonne. Certains soirs, ce furent des jeunes du quartier qui vinrent voir le "blanc", d'autres fois ce furent des hommes plus âgés, mais aussi des femmes qui venaient passer un moment. Alors ma maison devint un lieu de rendez-vous pour des entretiens avec certaines personnes qui visiblement préféraient cette solution à toutes les autres possibilités. Ce fut notamment le cas de quelques femmes qui lors des entretiens se confiaient plus facilement à l'enquêteur que dans la cour de leur mari. La présence à mes côtés de Bibata, une jeune femme du village, retirait à l'événement toute ambiguïté. L'exemple le plus significatif fut l'un des responsables coutumiers de Kienfangue, qui refusait systématiquement de s'entretenir avec moi, mais qui finit par m'apporter nombre d'informations passionnantes lorsqu'il accepta de me retrouver chez moi. Il avait manifestement peur de parler ailleurs par crainte d'une oreille indiscrete lorsqu'il commençait à exposer certains aspects de la tradition.

La question de ma formation médicale initiale doit être discutée ici pour tenter de saisir les impacts qu'elle aurait pu avoir sur le travail d'enquête. Par choix, elle ne fut jamais cachée sans pour autant être mise en avant. L'occulter eut été maladroit, puisqu'elle pouvait se manifester à tout moment, au détour d'une discussion ou lors d'un événement pour lequel l'éthique aurait pu m'obliger à intervenir. Malgré cela, je fus très peu sollicité pour mes compétences médicales, bien moins que prévu initialement. Les explications relatives aux objectifs de mon travail et la proximité d'un dispensaire sont deux interprétations possibles de cet état de fait.

Pour les quelques cas qui me furent présentés et pour tous ceux qu'il me fut donné de voir ou dont j'entendis parler, ma formation de médecin fut souvent une aide précieuse. Quelques questions suffirent au médecin pour s'apercevoir que cette maladie

traditionnelle (*kóugà*) ne désigne pas seulement une hernie comme cela est communément admis dans la littérature et dans les dictionnaires *mòoré*-français, mais également certaines formes d'occlusion intestinale, que la cause en soit une hernie étranglée ou une autre. Il n'est pas inutile non plus d'être capable de reconnaître un psoriasis et de savoir que cette dermatose est chronique, évoluant par récurrence et que sa guérison est difficile. Les représentations que la population s'en fait sont certes dépendantes de ces quelques caractéristiques. Il est utile de savoir que les ascites sont liées à des causes le plus souvent incurables, ce qui éclaire en partie la représentation que les *Mòosé* se font du *kápoga*.

Enfin, les discussions avec des thérapeutes traditionnels étaient grandement facilitées, ne serait-ce que par des niveaux de connaissance de la sémiologie tout à fait comparables. Il semble en effet difficile de vouloir, par exemple, discuter avec un forgeron sans rien savoir de la physique des métaux, des alliages possibles entre différents minerais, des ressources du sol. De même, l'étude des techniques agricoles exige d'avoir des connaissances précises sur la nature des sols et les caractéristiques des espèces cultivées.

Nul doute néanmoins qu'une formation professionnelle de huit ans forge l'esprit du médecin dans une certaine approche de la maladie. Mais la culture médicale ainsi acquise peut, tout comme la "culture occidentale", être mise de côté dans un processus de relativisation culturelle pour lutter contre cet ethnocentrisme tant redouté. Tout ethnologue se doit de faire ce travail sur lui-même lorsqu'il se confronte à l'Autre. Cette refonte de l'esprit apparaît d'autant moins difficile pour des référents idéologiques, analytiques et techniques acquis consciemment par une formation professionnelle tardive, à un âge où nombre de conceptions, de valeurs sont déjà gravées par une enfance et une adolescence dans un milieu familial et culturel. Même un médecin, confronté au malheur, perd souvent sa prétendue rationalité scientifique pour se replonger dans des représentations bien plus profondément ancrées en lui que celles qui lui ont été inculquées durant son cursus universitaire. Réciproquement, de nombreux ethnologues font, consciemment ou non, référence à des modèles explicatifs biomédicaux dans leurs descriptions ou leurs analyses. Il n'est donc pas nécessaire d'être médecin pour prendre le modèle biomédical

comme référent, mais il n'est pas non plus indispensable de ne pas l'être pour en faire abstraction.

Même médecin, il n'est pas toujours facile de se trouver confronté à la souffrance de l'Autre. L'histoire de certains malades que j'ai côtoyé sur le terrain aurait sûrement apporté beaucoup à la compréhension de l'objet. Mais face à la souffrance, solliciter des entretiens est parfois délicat. Un jeune, revenu de Côte d'Ivoire, amaigri, dysentérique, mis à l'écart par sa famille dont il est le fils aîné, fut l'objet de toute mon attention jusqu'à son décès. Mais rapidement, je décidais d'abandonner mes projets d'enquête, par respect, par compassion et par souci de l'éthique.

Je pris également la décision d'intervenir, dans la situation que je viens d'évoquer mais également pour d'autres, notamment dans un cas tout à fait exemplaire que je relaterai ici. Je fis la connaissance assez tardivement et par hasard d'un enfant de quinze ans souffrant d'une attaque de sorcellerie se manifestant par un *kápoga*, une maladie qui fait "gonfler le ventre". La première fois que je le vis, il m'évoqua un cas de kwashiorkor tant son ventre était énorme et ses membres, maigres. Le visage à la fois émacié et œdématié au niveau des paupières, les chevilles déformées par l'œdème, la circulation collatérale abdominale évidente, les signes d'hémorragies diffuses (épistaxis, gingivorragies, hématuries) complétait le tableau de syndrome œdémato-ascitique grave avec insuffisance hépatique. La gravité des signes évoquait un stade terminal et l'évolution spontanée n'aurait guère laissé plus de quelques semaines de vie à Tengpoko, qui déjà n'arrivait presque plus à se lever de son lit. Si l'hypothèse d'un kwashiorkor était à exclure chez un enfant de cet âge en l'absence de situation de famine ou de conflit, bien d'autres orientations étaient possibles dont quelques-unes laissaient entrevoir des espoirs de guérison. Le diagnostic de tuberculose péritonéale fut finalement posé, et Tengpoko put bénéficier d'un traitement antituberculeux de plusieurs mois et de ponctions d'ascite qui évacuèrent au total plus de dix litres de pus.

En intervenant, je participais à l'histoire, modifiant ainsi le dénouement d'une des plus importantes affaires de sorcellerie qui me fût rapportée pendant mon séjour.

L'identification de la "sorcière" arrivait presque à son terme, mais les consultations divinatoires et les discussions familiales furent arrêtées dès que Tengpoko alla un peu mieux.

L'observation directe doit à mon sens garder certaines limites qui respectent les règles élémentaires de l'éthique et de la décence, bien conscient pourtant que dans de telles situations c'est peut-être plus l'angoisse et le sentiment de culpabilité de l'ethnologue qui motivent la décision que la pression sociale des habitants du quartier. Si je n'étais pas intervenu, personne dans le village n'aurait émis la moindre critique ou serait venu me solliciter. J'en veux pour preuve que Tengpoko était alité depuis cinq mois dans une cour presque voisine de la mienne lorsque je découvris son existence par hasard. Mais surtout, le *kápoga* n'est pas une affaire de "blanc" ou de dispensaire : seuls les devins et les médicaments de la tradition et des sacrifices peuvent éventuellement résoudre le problème.

Mais, dans ce registre, la frontière entre intervention et participation est bien délicate à cerner. Apporter des soins à un malade lorsque l'on travaille dans le champ de la santé constitue sans conteste l'une des modalités de l'observation participante, mais comme toute participation, elle modifie nécessairement l'histoire de l'événement.

5/ LE LANGAGE, L'IDENTITE SEXUELLE DE L'ETHNOLOGUE ET LA QUESTION DES INTERMEDIAIRES

Le *mòoré* est la langue des *Mòosé*, celle avec laquelle il me fallut communiquer pendant plus d'un an. Aux quelques rudiments que je possédais déjà du fait de mes précédents séjours, s'ajoutèrent des enseignements pris dans un centre de langue de Ouagadougou, puis avec M. Jules Kinda (linguiste et maître-assistant à l'université de Ouagadougou).

Pouvoir parler, saluer, s'informer de l'état de santé de la famille, de l'état d'avancement des récoltes, être capable de commenter un événement, de répondre à des sollicitations

diverses, de prendre part à une discussion sont autant de capacités qui permettent une meilleure insertion de l'ethnologue. Mais il faut souligner ici que l'expression : « il sait bien parler *mòoré* », a une étendue sémantique qui dépasse le champ purement linguistique. Elle est employée pour évoquer l'aptitude d'un étranger à suivre les règles de comportement et les usages traditionnels de la société. Cependant, il y a un fossé entre échanger des paroles au quotidien ou comprendre l'essentiel d'une conversation et percevoir les subtilités d'un discours ou se faire parfaitement comprendre par un maniement parfait du verbe.

L'emploi abondant de certaines formes de rhétorique dans le langage quotidien est tout à fait frappant. Les dits et les non-dits, les euphémismes, les périphrases, les métaphores, les métonymies, les litotes sont autant d'exemples de formes du langage fréquentes qui nécessitent plus qu'une compréhension littérale du propos. Nombre d'interlocuteurs se servent également de proverbes pour faire passer une idée ou exprimer un avis. Beaucoup de ceux qui me furent donnés ne furent même pas compris immédiatement par les interprètes qui travaillaient avec moi⁵².

Enfin, parler est une chose, discuter en est une autre. Argumenter, débattre, négocier pour que certains thèmes soient abordés sont généralement des situations complexes et ce fut un domaine dans lequel la jeune femme qui travailla avec moi excellait. Cela pouvait parfois prendre des dizaines de minutes, le temps de blaguer sur le thème, de se remémorer le cas d'"untel", de s'éloigner quelquefois grandement du sujet pour mieux y revenir. Elle sut souvent relancer les questions à plusieurs reprises sans pour autant énerver l'interlocutrice ou la vexer. Elle procédait par toutes sortes d'artifices et de subterfuges qui nécessitaient une grande connaissance de la langue et surtout du milieu. Ma maîtrise du *mòoré* était bien insuffisante pour me permettre de telles performances. « La proximité sociale et la familiarité assurent en effet deux des conditions principales

⁵² Doris Bonnet souligne également que « les jeunes Mossi n'arrivent guère à suivre les conversations proverbiales des vieux », car ils ne connaissent pas le code symbolique permettant de les comprendre [BONNET D., 1982 : p. 40]

d'une communication "non violente" », souligne Pierre Bourdieu. « Se trouve aussi assuré en ce cas un accord immédiat et continûment confirmé sur les présupposés concernant les contenus et les formes de la communication »⁵³.

La presque totalité des entretiens en *mòoré* fut donc réalisée avec un interprète. Le choix se fit parmi des jeunes du village et ce, pour trois raisons essentielles. Ces interprètes étaient également des interlocuteurs privilégiés et les entretiens commencèrent avec eux. Désirant enquêter sur les femmes autant que sur les hommes, il était nécessaire qu'un représentant de chaque sexe travaille sur le projet. Le fait qu'ils soient tous les deux originaires de la localité permettait également de bénéficier de leur connaissance du milieu. Pour aborder tel thème, ils savaient rapidement à quelles personnes s'adresser et surtout comment les approcher au mieux. Ils connaissaient le passé de chacun, ce qui simplifiait l'entrée en matière sur certains sujets. Le fait de savoir par exemple, qu'il y a deux ans, tel homme avait souffert de telle maladie, ou qu'il y a six mois, telle jeune femme avait pratiqué un avortement, facilitait énormément l'amorce des entretiens. Ils avaient tous deux un réseau social dense, ce qui rendait souvent la première approche plus aisée.

Le fait qu'il existe un intermédiaire entre l'ethnologue et l'interlocuteur n'était pas toujours une gêne notamment avec les « doyens (*nín-kěemá*) »⁵⁴, l'usage étant que tout étranger au lignage (qu'il soit *Mòosé* ou non) soit pris en charge par un « tuteur (*gáag-soábá*) »⁵⁵. Ce dernier a pour fonction d'accompagner la personne, de la conseiller sur

⁵³ BOURDIEU P., 1993 : p. 907.

⁵⁴ Le terme *nín-kěemá* est ici traduit par doyen. Il signifie littéralement être humain, personne (*nín-saalá*) aîné (*kěemá*). La traduction par vieux, vieillard dans le contexte francophone africain est tout à fait pertinente. Elle devient par contre trop péjorative dans le contexte francophone européen. La traduction par doyen est plus proche des notions de respect et d'autorité que lui attribuent les *Mòosé*.

⁵⁵ Le terme *gáag-soábá* désigne le "propriétaire" (*soábá*) du "lieu où l'on dort" (*gáagà*) mais sa traduction par logeur ou hôte [IZARD M., 1985b : p. 497 ; RAYNAL M., 1995 : p. 14 ; NIKIEMÀ R. & KINDÀ J., 1998 : p. 137] ne rend pas vraiment compte de la totalité de son rôle. Il doit en effet conseiller, guider les démarches et parler à la place des gens dont il a la charge. Il peut accueillir et diriger les déplacements et les discussions du visiteur sans pour autant le loger. Je lui préfère donc le terme de tuteur qui comprend à la fois une prise en charge matérielle et sociale.

les comportements et les attitudes en vigueur dans le village, de parler à sa place et de lui transmettre les réponses qui lui sont données.

Aussi étaient-ils tous deux plus que de simples interprètes, remplissant également les fonctions d'interlocuteur privilégié, de relais local avec le tissu social, de tuteur et enfin de traducteur. Ils furent aussi de précieux conseillers, m'informant des événements dans le village (décès, naissances, maladies, fêtes traditionnelles, rituels, etc.), tout en préparant ma venue par une sensibilisation à l'entretien en rassurant ou en démystifiant l'événement. Enfin, ils m'indiquaient quelles attitudes adopter, quelles paroles prononcer et quels gestes faire en diverses circonstances.

Malgré tout, le travail avec un interprète soulève certains problèmes. L'entretien est bien moins maîtrisé par le chercheur dès qu'un intermédiaire vient s'immiscer dans la relation. Les techniques d'entretien doivent être enseignées et sans cesse contrôlées par l'ethnologue, notamment l'absence ou la réduction de la directivité, le bannissement de toutes expressions d'un jugement de valeur, la relance de la confiance par les procédés habituels, la formulation non orientée des questions, etc.

La compréhension générale des échanges autorisait une première maîtrise de l'entretien durant les séances, permettant de corriger les erreurs ou de saisir une incidente intéressante du discours pour orienter l'enquête vers un autre sujet. L'existence de conflits familiaux ou personnels, d'affinité ou d'inimitié, la trop grande proximité parentale furent également des freins avec certaines personnes. Quelques réticences étaient à n'en pas douter motivées par la présence de l'interprète plus que par la mienne⁵⁶. Si l'interlocuteur était prêt à me confier certaines informations, il n'était pas toujours enclin à ce qu'un jeune du village puisse l'entendre.

⁵⁶ Doris Bonnet note cette méfiance à l'égard de son interprète de la part des vieilles femmes et des guérisseurs [BONNET D., 1988 : p. 81].

Pour recueillir le plus fidèlement possible les propos et aussi pour pallier aux imprécisions de la traduction simultanée, tous les entretiens furent enregistrés. La transcription en *mòoré* puis la traduction en français était faite le plus tôt possible, littéralement puis littérairement, le sens de chaque mot étant discuté et affiné (6h00 à 8h00 de traduction pour une heure d'entretien) avec saisie informatique immédiate⁵⁷.

L'occasion était fournie de rediscuter la manière dont l'entretien avait été mené, de critiquer certaines formulations, certaines erreurs ou certaines omissions. L'exercice autorisait la mise en évidence d'ouvertures sur d'autres thèmes, de points obscurs, de contradictions, permettant ainsi la formulation de nouvelles questions et la préparation de guides d'entretien personnalisés fondés sur les propos précédemment tenus. Aux entretiens non-directifs du départ succédaient progressivement des entretiens semi-directifs plus ciblés.

L'accélération du rythme de travail dans les six derniers mois modifia quelque peu les méthodes de travail. Premièrement, mes absences répétées du village de Kienfangue pour me rendre dans les villages voisins, laissaient inactifs les deux interprètes. Les performances de l'interprète femme et sa compréhension rapide des méthodes et des objectifs du travail autorisèrent la réalisation d'entretiens enregistrés en mon absence. Cette expérience révéla rapidement ses limites, mais permit tout de même la réalisation d'un certain nombre d'entretiens avec des femmes sur des sujets difficilement abordables en ma présence, notamment sur l'adultère, sur les maladies sexuellement transmissibles, sur le cycle menstruel ou sur les expériences de la vie maritale. Elle réussit également à réaliser trois entretiens en *focus-group* sur ces thèmes avec trois ou quatre jeunes femmes.

⁵⁷ La saisie informatique se faisait essentiellement au village, du moins durant les dix premiers mois, grâce à un ordinateur portable alimenté par une batterie de voiture régulièrement rechargée à Ouagadougou (environ une fois par mois).

Deuxièmement, la traduction immédiate devint rapidement difficile faute de temps et en raison de l'accroissement rapide du nombre d'entretiens. Deux étudiantes en maîtrise de linguistique à l'Université de Ouagadougou, Lucie Zagre et Sébastienne Nikiema, se chargèrent alors du travail de transcription en *mòré* puis de traduction avec saisie informatique. Chaque traduction était ensuite l'objet d'une relecture commune afin de dépister les erreurs et d'affiner le sens des propos.

L'abord du sexe social impose d'avoir des entretiens avec des hommes et des femmes. Le sexe de l'ethnologue pose-t-il alors un problème ? Cette question fut particulièrement prégnante lors de l'arrivée sur le terrain. Mon identité masculine allait-elle permettre d'aborder certains thèmes délicats avec les femmes et comment devais-je m'y prendre pour obtenir des résultats satisfaisants ? Le choix d'une intermédiaire femme pour les problèmes linguistiques exposés précédemment se révéla un moyen efficace de franchir la frontière des sexes et de faire disparaître certaines oppositions. Il est bien clair que je n'aurais pas pu ainsi entrer dans les cours, discuter des heures avec des femmes si Bibata n'avait pas été là. Les réserves, les pudeurs, les gênes furent essentiellement le fait des femmes jeunes, les plus âgées manifestant souvent moins de réticences.

Les thèmes abordés furent extrêmement variés et sur nombre d'entre eux, les femmes ont apporté en termes d'informations et d'échanges, autant sinon plus que les hommes. Cela tient au fait, à mon avis, que dans cette société du silence et du secret, dans cette société où la parole, considérée comme vivante et puissante, est manipulée avec le plus grand soin et les plus grandes craintes, les femmes sont moins tenues que les hommes de ne rien dire. Elles sont sensées ne pas détenir de savoir dans de nombreux domaines, mais elles sont présentes dans les cours, elles voient, elles entendent, et finalement savent quantité de choses qu'elles sont sensées ignorer, et dont elles peuvent parler sans crainte puisqu'elles n'ont jamais fait le serment de ne pas révéler ce qu'elles ne devraient théoriquement pas connaître.

6/ LES MOYENS DE LA COLLECTE

Les informations présentées dans cette thèse ont été obtenues grâce aux méthodes classiques de l'ethnographie. La plupart des entretiens ont été réalisés en *mòoré* dans les conditions précédemment décrites. Quelques-uns se déroulèrent en français notamment avec des jeunes scolarisés. Au total, cent vingt-quatre entretiens⁵⁸ ont été fait avec quarante-sept interlocuteurs ou interlocutrices, ce qui implique un nombre d'entretiens par individu variant de un à huit. Ils furent presque tous recueillis grâce à un magnétophone toujours placé en évidence. Seuls quelques-uns ne le furent pas en raison du refus de l'interlocuteur d'être enregistré. L'intégralité des échanges fut saisie sur traitement de texte, la traduction passant dans la plupart des cas par une transcription préalable en *mòoré*. Ultérieurement, une indexation par mots clés des différents entretiens permis un traitement plus rapide des résultats d'enquête.

L'observation participante avec prise de notes fut également utilisée mais de façon restreinte. Ce fut le cas pour les travaux des champs ou de maraîchage, les travaux de construction ou de rénovation des cours, la préparation et le déroulement de certaines cérémonies de l'alliance matrimoniale, de certaines fêtes rituelles (*basga* : fête annuelle de remerciements et de présentations de nouvelles récoltes aux ancêtres) ou de funérailles. Enfin, un thérapeute traditionnel m'invita une fois à réaliser en sa compagnie une cueillette de plantes.

En revanche, l'observation directe fut plus fréquemment utilisée⁵⁹. Ce fut le cas pour certaines étapes des cérémonies funéraires ou des fêtes traditionnelles, pour les soins aux enfants, pour des séances thérapeutiques, pour la préparation de certains remèdes. Enfin,

⁵⁸ Sont exclus de cet inventaire les entretiens non enregistrés et les entretiens filmés.

⁵⁹ Observation directe et observation participante sont souvent confondues comme le fait remarquer Bernard Taverne [TAVERNE 1991 : p. 48] en citant DELAPORTE Y., [1986, « L'objet et la méthode. Quelques réflexions autour d'une enquête d'ethnologie urbaine », *L'Homme*, n° 97-98, *Anthropologie. Etat des lieux* : pp. 164-182]. Il souligne que « la seule présence de l'observateur à l'occasion d'une situation particulière ne suffit pas à en faire une personne impliquée, participante de la situation relatée ».

ce fut le principal moyen utilisé pour l'étude de la divination. Trois devins furent observés sans qu'il n'y ait jamais participation active de ma part à la pratique divinatoire. Néanmoins, je pus assister à une quarantaine de consultations mais toujours comme observateur passif. En situation d'observation directe, quatre moyens de mémorisation de l'information furent utilisés : la prise de notes ou de schémas, l'enregistrement, la photographie et le film vidéographique (support Hi8). Environ cinquante heures de film furent réalisées sur le terrain, l'essentiel concernant la divination, les soins aux enfants et les funérailles.

Cette dernière technique fut particulièrement performante dans ces trois domaines. La richesse des événements, la rapidité d'enchaînement des actes, la quantité d'objets mobilisés dans certaines circonstances n'auraient pu être saisies avec autant de précision et de fidélité par un autre moyen. Les cérémonies funéraires avec la sortie des masques ne pouvaient, par exemple, être mieux mémorisées que par l'image vidéographique. Lorsque l'un des devins réalisait sa table divinatoire par dépôt et sculpture de plus de quatre cents petits tas de sable tout en m'expliquant leur signification, je n'aurais jamais pu recueillir la richesse d'information contenue dans ce temps très court sans l'outil vidéographique.

Cette technique de recueil offre par ailleurs la possibilité de revoir les images avec des interlocuteurs divers. Ce procédé fut par exemple utilisé pour les cérémonies funéraires. Un des porteurs de masques du village accepta de travailler trois jours avec moi pour me traduire les paroles prononcées en langue *súku*, langue rituelle incomprise de la plupart des *Mòosé*, pour me révéler le sens des mélodies émises par les flûtes ou les tambours et enfin pour m'interpréter une partie de la gestuelle des masques. Le film permet également une visualisation répétée autorisant une observation précise du moindre détail et une analyse fine des pratiques et des gestes. Enfin, le film est un outil de restitution de l'information, notamment auprès d'autres ethnologues autorisant alors une confrontation d'analyse sur des matériaux ethnographiques particulièrement fiables. Malgré les nombreux aspects positifs, la caméra entraîne quelques inconvénients. Même avec un grand angle, le champ de vision de l'ethnologue est nécessairement diminué, son

attention est focalisée sur une partie restreinte de l'espace et certains événements échappent nécessairement à l'observation. Enfin, la caméra sur l'œil est sans conteste un obstacle à la communication et la participation de l'ethnologue.

7/ LE TRAITEMENT DES RESULTATS ET LA REDACTION

Le temps de la rédaction doit nécessairement figurer au chapitre des méthodes de la recherche. Vouloir rendre accessible un an et demi de recueil d'informations et donner une forme intelligible à un corpus de résultats, sont des objectifs qui imposent un tri et le choix d'un mode de présentation qui nécessairement déforme la réalité. L'usage même de certains termes suscite le malaise du chercheur, bien conscient qu'ils ne sont pas toujours à même de rendre compte de la réalité entendue, observée et vécue sur le terrain. « Mais comme toute science sociale, l'anthropologie est contrainte de se servir des mots du langage ordinaire, même s'ils sont entre guillemets »⁶⁰. Schématiser, clarifier, modéliser sont autant d'actes réducteurs. Si tout scientifique se doit de réduire au maximum ce biais de rédaction, nul ne peut prétendre y échapper totalement.

Pour rédiger ce travail, j'ai donc choisi de partir de mes données. Des fichiers par thèmes ont recueilli progressivement toutes les informations issues des entretiens et des observations faites sur le terrain, permettant ainsi des recoupements et des triangulations. Chaque chapitre a été rédigé dans un premier temps à partir de ces seules données. Les résultats obtenus ont été ensuite confrontés de manière systématique aux présentations et analyses déjà produites sur la société *mòagá*, puis comparés à certains écrits concernant d'autres sociétés, voire à des modèles d'interprétations déjà élaborés en anthropologie. Ainsi, la présentation a été peu à peu complétée et enrichie et les hypothèses formulées ont été renforcées, confirmées, discutées ou infirmées. Le plus souvent possible, des descriptions ethnographiques ont été faites. Bien que parfois fastidieuses à lire, elles ont

⁶⁰ SINDZINGRE N., 1985 : p. 11.

l'avantage de restituer plus fidèlement l'information et surtout de fournir à tout ethnologue intéressé par la question, des données primaires plus facilement exploitables.

Les extraits d'entretiens sont restitués en français littéraire tout en restant fidèles au sens du propos. Ce choix repose sur la volonté de faciliter la lecture et surtout sur le fait que les interlocuteurs s'exprimant convenablement dans leur langue, il serait inopportun de rapporter leurs paroles dans un français grammaticalement incorrect.

Enfin, l'anonymat des interlocuteurs est respecté comme pour tout travail d'enquête scientifique révélant des informations sur la vie privée des individus. Cette précaution est d'autant plus importante que le non respect de la confidentialité pourrait, dans certains cas, entraîner des conséquences graves pour la personne qui s'exprime, notamment lorsqu'il s'agit de maladies stigmatisantes comme le sida, de récit d'adultère ou encore d'explications concernant certains aspects d'un rituel sur lequel le locuteur s'est engagé à garder le secret (langue des masques, des tambours ou des flûtes pendant les funérailles, initiation, pratiques rituelles, etc.). Les prénoms donnés dans le texte sont donc fictifs mais tous renvoient à des personnes bien déterminées.

Dans la mesure du possible, le maximum de précision a été recherché dans la description et dans l'identification des objets. C'est ainsi qu'un herbier, hélas incomplet, a été fait pour la plupart des produits végétaux intervenant dans certaines des pratiques décrites. Une identification botanique a été réalisée au centre I.R.D. de Ouagadougou pour les espèces ainsi collectées. De même, une identification entomologique de deux insectes utilisés dans des traitements ou pour certaines pratiques rituelles a été demandée au Muséum d'Histoire Naturelle à Paris. Elle mériterait d'être complétée, certaines espèces citées dans le texte n'ayant pu bénéficier du même traitement⁶¹. La description d'objets

⁶¹ À titre d'exemple, il n'existe pas en langue *mòoré* de terme générique pour désigner les fourmis ou les termites et mes interprètes eurent toujours d'énormes difficultés à me traduire les noms d'insectes et à m'expliquer de quel type de fourmis ou de termites il était question. Or des rituels ou des pratiques utilisant des fourmis et des termites sont décrits dans toute l'Afrique de l'Ouest, mais l'insecte n'est que rarement identifié ce qui exclut toute tentative d'analyse comparative.

rituels ou d'outils s'appuiera aussi souvent que possible sur des photographies ou des schémas.

La recherche bibliographique s'est effectuée au Burkina Faso puis en France. À Ouagadougou, les bibliothèques du Centre I.R.D., de la Faculté des Lettres, des Arts et des Sciences Humaines (F.L.A.S.H.), du Centre National de Recherche Scientifique et Technologique (C.N.R.S.T.), de l'Ecole Nationale d'Administration, du Centre Culturel Français (dépôt "Burkina Faso"), ont été explorées. Des documents non scientifiques ont été collectés auprès d'organismes divers et dans la presse locale. En France, la recherche bibliographique s'est poursuivie dans les bibliothèques universitaires. Certaines références bibliographiques n'ont hélas pas été trouvées, notamment des mémoires et des rapports cités dans d'autres travaux scientifiques. Des publications américaines, suisses, allemandes ou autrichiennes n'ont pas été consultées en raison du coût exorbitant exigé pour commander ces travaux.

Les matériaux cinématographiques ont tous été traduits à Ouagadougou. Les films ont été "dérushés" dans leur grande majorité. Cependant, une grande partie du travail d'analyse reste à faire et l'étude fine des images n'a été que très parcellaire en raison du temps de traitement relativement long de ce type de matériaux. L'absence dans l'académie d'Aix-Marseille de matériel vidéographique (lecteur HI8 et table de montage) et d'outils informatiques de traitement de l'image (carte de saisie vidéo et logiciels adaptés), accessible à un doctorant en ethnologie, a constitué un obstacle important à l'exploitation efficace des données iconographiques. Une partie des bandes a pu bénéficier d'un tel travail de décomposition de l'image par la mise à disposition de l'équipement adéquat au Laboratoire d'Ethnobiologie à Paris. Ce travail a notamment permis la restitution dans cette thèse d'une table divinatoire contenant plus de trois cents symboles en sable et l'inventaire des objets divinatoires utilisés par un autre devin utilisant une technique différente de la première.

8/ SEXE SOCIAL OU GENRE : HISTORIQUE ET CONTENU DU CONCEPT

Cette thèse, bien que portant sur la maladie, va devoir explorer l'univers du sexe social. Les conditions historiques de l'émergence du concept de genre doivent donc être rappelées afin de positionner le présent travail au sein des différents courants qui traversent ce champ d'études.

La question du genre se situe à l'interface du biologique et du social. Au départ, il y a un ancrage dans un universel biologique qu'est la différence entre les sexes : différence d'apparence physique, différence de fluide corporel (sang cataménial, lait, sperme) mais également différences dans des phénomènes physiologiques tels que procréation, allaitement ou cycle menstruel. Il s'agit là d'un donné biologique élémentaire, invariable d'une société à l'autre⁶².

Mais le sexe est également une catégorie sociale, invariablement présente dans l'ensemble des sociétés étudiées par l'ethnologie. Cette représentation sociale du sexe apparaît alors comme l'un des éléments principaux sur lequel les institutions sociales se construisent.

Ce que l'ethnologie a permis de mettre en évidence, c'est également, en citant Margaret Mead, l'extrême variabilité des valeurs attribuées à l'un et l'autre sexes en fonction de la société étudiée⁶³. À la différence biologique entre les sexes s'ajoute donc une différenciation sociale des sexes dans le sens où différencier « signifie à la fois faire apparaître la différence et établir une différence »⁶⁴. Le sexe biologique, tout naturel qu'il soit, est donc considéré, représenté, interprété et utilisé de façon fort diverses dans les différentes sociétés humaines. Ou, pour reprendre les mots de Françoise Héritier, l'observation des différences fournit « un alphabet symbolique universel, ancré dans la nature biologique commune », mais « décomposée, atomisée en unités conceptuelles »

⁶² Exception faite de quelques situations au sein desquelles la culture modifie la biologie : transsexualité, fécondation in vitro.

⁶³ MEAD M., 1966 : pp. 12-13.

⁶⁴ MATHIEU N.-C., 1991 : p. 561.

que chaque société recompose « en phrases culturelles singulières et qui lui sont propres »⁶⁵. « D'où l'utilité des notions de « sexe social » ou de « genre » (*gender* en anglais) pour analyser les formes et les mécanismes de la différenciation sociale des sexes »⁶⁶. Toute société impose en effet à chaque sexe biologique un sexe social au moyen de pratiques éducatives ou répressives.

Certaines sociétés vont même jusqu'à admettre la possibilité d'une divergence entre sexe biologique et sexe social, avec passage de la frontière des genres (*cross-gender*). Deux exemples sont classiquement cités pour illustrer cette transgression. Le premier relate l'existence d'un « troisième sexe », décrit par Bernard Saladin d'Anglure chez les Inuit⁶⁷. Tout enfant, dans cette société, est la manifestation du retour d'un ancêtre qui détermine en grande partie sa personne. Il en reçoit alors le nom et le statut en termes de parenté, indépendamment du sexe. C'est alors le sexe biologique de l'enfant qui pose problème s'il est différent de celui de l'ancêtre. L'enfant est habillé, éduqué, considéré en fonction du sexe de l'ancêtre. Cette divergence entre sexe biologique et sexe social est maintenue jusqu'à la puberté, moment à partir duquel l'individu reprend les activités et le statut propres à son sexe biologique, en vue du mariage et de la procréation. Un même individu peut donc appartenir diachroniquement aux deux sexes sociaux. L'autre exemple est fourni par les études de Desy et de Whitehead chez des indiens d'Amérique du Nord⁶⁸. Il s'agit là d'une « transgression du sexe par le genre » chez certains individus, les « berdaches ». « Garçon devenu femme sociale ou fille devenue homme social », les berdaches adoptent la tenue, les attitudes et les tâches de l'autre sexe ; ils ont des relations sexuelles et se marient avec des personnes de même sexe mais de genre opposé, réalisant ainsi une homosexualité biologique combinée à une hétérosexualité sociale⁶⁹. Un autre exemple, moins connu, est fourni par le mariage entre femmes chez les Bobo Niénégué

⁶⁵ HERITIER F., 1996 : p. 20-23.

⁶⁶ MATHIEU N.-C., 1991 : p. 660.

⁶⁷ SALADIN D'ANGLURE B. 1985 : PP. 159-168.

⁶⁸ DESY P., 1978 ; WHITEHEAD H., 1981.

⁶⁹ MATHIEU N.-C., 1991 : p. 661-662.

dans l'Ouest du Burkina Faso. Ainsi, « une femme Niénégué, parvenue à un certain âge sans avoir d'enfants, cherche à s'assurer par des moyens indirects les services d'une progéniture fictive grâce au *yaro hã* ou mariage entre femmes. Dans ce cas, elle procédera comme pour une union régulière et les démarches [...] seront effectuées sous son impulsion ». L'ensemble des cérémonies et des démarches ayant été effectuées, la jeune fille choisie « est introduite dans la maison de la femme qui est considérée comme son époux légal... Cette union singulière est soumise aux mêmes règles que le mariage ordinaire, les obligations des époux sont identiques ». Les enfants mis au monde grâce à un « concubin géniteur » appartiennent « à la « femme-mari » dont il porte le nom et qu'ils appellent *maa* (papa) »⁷⁰.

Les demandes de reconnaissance du couple homosexuel dans de nombreuses sociétés, lorsqu'elles s'accompagnent d'une volonté de modification du sexe biologique (transsexuels) ou d'une revendication au droit d'être parents à travers l'adoption ou la procréation artificielle, sont autant de situations où le « sexe ressenti » cherche à imposer un sexe social différent du sexe biologique, qui s'en trouve alors quelquefois partiellement modifié.

La perméabilité de la frontière des genres est également attestée lors d'inversions de sexes, rituelles ou socialement codifiées. Il s'agit en général de situations temporaires bien plus ponctuelles que dans les cas décrits plus haut. Les *Mòosé* fournissent plusieurs exemples de situations dans lesquelles des femmes revêtent temporairement la tenue, les attributs, les fonctions des hommes. Il en va ainsi de la régence du pouvoir assumé par la fille aînée du chef décédé, la *nàpokó*⁷¹. C'est le cas également des funérailles durant lesquelles une épouse du défunt va revêtir les habits du mort à l'envers et adopter pendant cinq jours un comportement d'homme théâtralise. De façon plus constante, toute femme

⁷⁰ TARAORÉ D., 1941 : p. 198-199.

⁷¹ Michel Izard précise que « la *nàpokó* n'est pas un personnage de paille, elle commande réellement, et son autorité n'est pas discutée ». Elle est de plus vêtue avec des habits masculins [IZARD M., 1985b : p. 137-138].

est synchroniquement considérée comme “femme-sociale” dans le village de son époux et “homme-social” dans son village d’origine. Les femmes de ces frères classificatoires l’appellent d’ailleurs *m sída*, “mon mari”, et adoptent vis-à-vis d’elle nombre d’attitudes habituellement adressées aux hommes. Inversement, certaines situations imposent une inversion de sexes d’individus masculins. Ainsi, les serviteurs royaux⁷² ou les danseurs de *wàrbá* (danse traditionnelle propre aux “gens de la terre”) portent des vêtements féminins et les forgerons ou certains *yònyòosé* se présentent à la cour du chef par “la porte des femmes” lors des cérémonies rituelles.

Mais, en dehors de ces quelques situations d’inversion de sexe par le jeu du social, l’étude du genre se concentre essentiellement sur les représentations symboliques des sexes, sur l’étude des espaces sociaux réservés à l’un et à l’autre et sur l’analyse de la répartition du travail et des pouvoirs entre féminin et masculin. C’est donc cette différenciation sociale des sexes qui occupe le champ sémantique du terme anglais *gender*, si difficile à traduire en français⁷³. La variété des expressions françaises utilisées – genre, sexe social, différenciation des sexes, séparation des sexes – témoigne en partie de cette difficulté linguistique. Mais elle est également le reflet d’une évolution ou d’une position conceptuelle dans l’approche de la question.

Hormis les travaux précurseurs de Margaret Mead et de Simone de Beauvoir sur le sujet⁷⁴, c’est dans les années soixante que se développe une orientation de recherches

⁷² IZARD M., 1985b : p. 87.

⁷³ « Traduire le mot anglais *gender* en français n’est pas une tâche facile : la signification du mot anglais, depuis quelques décennies a considérablement évolué. D’abord utilisé pour indiquer la différence (physique) de sexe, ainsi que celle du “genre grammatical”, ce mot connaît actuellement une nouvelle acception rajoutée aux deux autres, indiquant l’orientation sexuelle (ou rôle) culturellement acquise » [SCHOLL B., 1994 : p. 31] Ce linguiste souligne aussi que, si le terme *gender* résulte d’un emprunt au français, l’évolution de la langue anglaise ne permet plus d’établir une correspondance dans l’autre sens. Le mot genre en français se réfère en effet, soit au genre grammatical, soit à la notion d’espèce, de sorte, de type (*kind* en anglais). Le genre grammatical, sorti du contexte français, ne se limite pas à la dichotomie masculin/féminin. Le roumain conserve par exemple le « neutre » du latin, comme l’allemand. Le danois possède deux genres sans référence au sexe (le « neutre » et le « commun »). Enfin de nombreuses langues (africaines notamment) possèdent plus d’une dizaine de genres ou classes nominales.

⁷⁴ MEAD M., 1966 et BEAUVOIR (de) S., 1974.

pluridisciplinaires, couramment dénommées *women studies*. L'expression « études féministes », longtemps rejetée, est aujourd'hui reconnue comme étant « historiquement la plus juste », puisque « l'impulsion de départ de ces travaux est objectivement liée à la (re)naissance et à l'impact des mouvements de libération des femmes »⁷⁵. La première étape fut une critique épistémologique reposant sur « la mise en évidence de l'androcentrisme de la pensée scientifique ». Cette objection était d'autant plus importante en anthropologie puisqu'il s'agit alors d'une analyse faite par des membres – en général des hommes – d'une société sur d'"autres" sociétés en se basant sur des informations fournies essentiellement par des hommes. Le biais introduit dans le recueil des données se renforce également lors de l'analyse (telle société est reconnue pastorale alors que les femmes ont un travail agricole important) aboutissant à un phénomène « d'invisibilisation des femmes ». Le langage est également intéressant, révélant la pensée androcentrique du chercheur. Il en va ainsi du naturalisme qui sous-tend l'approche de phénomènes comme le "désir de grossesse" ou "l'instinct maternel" qui a longtemps empêché toute analyse objective de la procréation, des soins de maternage ou de l'éducation des enfants.

À cet état de fait qui caractérise la recherche de l'époque, les *women studies* répondent par "des études sur les femmes faites par des femmes". Elles sont réalisées par les « membres d'un groupe opprimé sur le critère du sexe » arguant du fait que « l'expérience minoritaire peut fournir une distanciation par rapport à la vision androcentrique et une acuité de perception des modalités de l'oppression dans d'autres sociétés ». Enfin, ce courant de la recherche permet d'obtenir le point de vue de femmes sur leur propre société. Il s'agit alors d'une anthropologie des femmes qui évoluera progressivement, mais non totalement, vers une anthropologie des sexes. Nous sommes encore loin dans les années 70 d'une approche sereine de la question de genre. Mais c'est grâce aux études féministes que la problématique des sexes a permis l'émergence du

⁷⁵ MATHIEU N.-C., 1991 : p. 275.

concept de genre et que l'analyse s'écarte de « l'idée de deux catégories dites jusqu'alors « biosociales » » pour passer « à celle d'une réalité entièrement socio-sexuée »⁷⁶.

La recherche sur le sexe social a ainsi permis d'ouvrir ou de réactualiser des champs de la recherche anthropologique :

- l'anthropologie sociale et politique se voit dans l'obligation de repenser les notions de pouvoir notamment en termes de pouvoir formel et informel, de domination et de hiérarchie ou d'égalité,
- l'anthropologie économique élargie son champ de recherche à des activités jusque-là négligées (échanges entre femmes, ramassage du bois, cueillette, production d'enfants, etc.)
- l'anthropologie symbolique s'engouffre dans l'analyse du sexe social qui permet une nouvelle approche dans l'analyse des représentations culturelles dichotomiques.
- la sexualité, la procréation, le maternage deviennent des champs de recherche dignes d'intérêt,
- etc.

Au sein même des études féministes existe une diversité de positions théoriques en rapport avec des divergences internes aux mouvements des femmes, mais également basées sur des analyses politiques et anthropologiques antérieures à la naissance du courant. Nicole-Claude Mathieu en distingue trois :

- certains s'inscrivent dans le courant fonctionnaliste et tente de montrer que l'idéologie androcentrée de la plupart des sociétés n'est qu'apparence. Le pouvoir « réel » des femmes qui atteste de la complémentarité des sexes est au centre de leurs préoccupations et oblige à revenir sur les définitions même du pouvoir, du statut social, de l'autonomie, de la domination, etc.

⁷⁶ MATHIEU N. C., 1991 : p. 277.

- d'autres, d'inspiration marxiste, donnent une place prépondérante à l'histoire en polarisant leur attention sur les « conditions d'apparition de l'inégalité entre les sexes selon les contextes socio-historiques : changement de mode de production, formation des classes, de l'état, déstructurations dues à la colonisation, au capitalisme, etc. ». La reconnaissance d'une domination masculine presque universelle va de pair avec l'affirmation de l'existence de sociétés égalitaires au niveau des sexes. L'idée qui sous-tend cette position théorique suppose l'existence de sociétés humaines initialement sans hiérarchie des sexes, contraintes d'évoluer sous l'effet de logiques sociales et économiques au cours de leur histoire, voire pour certains, à postuler l'existence d'un matriarcat originel.

- les plus radicaux, matérialistes ou marxistes, s'attachent à « rendre visible l'oppression des femmes à travers la construction même de la différence sociale des sexes », plutôt qu'à « visibiliser les femmes ». S'ils reconnaissent l'universalité de la subordination des femmes, ils ne la considèrent nullement comme inéluctable. Ils s'attachent donc à déterminer et à analyser « les mécanismes sociaux, matériels et idéels, de la différenciation, qui définissent dialectiquement les deux catégories ou "classes" de sexe : notamment les modes de contrôle masculin sur le travail, la sexualité et la conscience des femmes »⁷⁷.

La question de l'universalité de la dominance masculine est au cœur des débats pendant les années 70. Les partisans de l'universalité s'appuient sur une série de concepts duals pour décrire la séparation des sexes. Au travers des dichotomies « sphère domestique/sphère publique, nature/culture, reproduction/production, socialisation féminine/socialisation masculine, elles proposaient une explication pour la dominance universelle des hommes ». Implicitement ou explicitement, cette thèse met « la séparation des sexes et le rapport de pouvoir entre les sexes au même rang ; séparation voulait dire : exclusion des femmes du domaine des hommes »⁷⁸.

⁷⁷ MATHIEU N. C., 1991 : pp. 276-277.

⁷⁸ ROTH C., 1996 : p. 23.

D'autres abordent le problème de la séparation des sexes selon un point de vue théorique totalement opposé puisqu'elles concentrent leurs recherches « sur les conditions de relations égalitaires entre les sexes ». Si la séparation des sexes peut servir de base à la hiérarchisation des pouvoirs et donc à la dominance masculine, elle peut, si le rapport de sexes est égalitaire, notamment si les hommes et les femmes disposent de leurs propres institutions, de leurs propres processus de décision, de leurs propres ressources, ne pas induire de hiérarchie. Autrement dit, la séparation des sexes n'est pas nécessairement un indice d'inégalité⁷⁹. Susan Rogers va même jusqu'à conclure que la séparation des sexes serait plutôt un rempart évitant l'émergence d'une dominance des hommes⁸⁰. Claudia Roth souligne également qu'il est « pertinent de ne pas assimiler séparation des sexes et hiérarchie des sexes »⁸¹ puisque cette frontière permet de ménager des espaces de liberté qui sont autant d'obstacles à la mise en place d'une domination masculine dans tous les domaines du social.

Peu à peu, les études sur le genre s'orientent vers une analyse qui porte essentiellement sur le contenu et les modes de construction des représentations et sur les logiques culturelles et sociales qui les accompagnent. Elles cherchent surtout à comprendre la nature et la complexité des rapports entre hommes et femmes en se situant à l'interface du féminin et du masculin, et une analyse en termes de complémentarité émerge progressivement. Si l'histoire du concept de genre en sciences sociales continue d'imposer certaines orientations théoriques, les questions de pouvoirs, de domination et d'oppression sont néanmoins abordées d'une manière plus sereine et plus circonstanciée. Parallèlement, cet objet de recherche n'est plus aujourd'hui la propriété exclusive d'anthropologues femmes, ce qui en l'occurrence constitue un résultat fort satisfaisant au regard des objections épistémologiques qui ont participé à l'émergence de cette nouvelle problématique.

⁷⁹ ROTH C., 1996 : p. 25.

⁸⁰ ROGERS S., 1975 et 1978.

⁸¹ ROTH C., 1996 : p. 24.

DEUXIEME PARTIE :

PRESENTATION DES *MOOSE*

Cette présentation des *Mòosé* précise le contexte général de l'enquête. Elle permet de se familiariser avec une population, son environnement, son histoire, son organisation politique et sociale, ses ressources et son mode de vie. Au-delà d'une simple exposition de toile de fond, il est question de repérer dans le paysage les lieux sur lesquels reposent les questions de santé et de différenciation des sexes. Ainsi, de nombreux aspects indispensables à la compréhension des représentations de la maladie et du sexe social seront fournis dans cette deuxième partie de la thèse. De tous les éléments qui seront exposés ici, certains ressurgiront en effet dans la suite de cette étude, sous des formes diverses et parfois inattendues. Après une rapide description de l'environnement physique et géographique, un aperçu de l'habitat et des diverses activités économiques sera donné. L'histoire de la fondation de l'empire et son organisation politique et sociale seront également abordées, permettant notamment de circonscrire les différents groupes qui composent la population. Enfin, la pensée religieuse et les représentations de la personne humaine qui interviennent fréquemment dans le champ de la maladie seront décrites.

1/ LE PAYS DES *MOOSE*

Le *Mòogó*, c'est le terme qu'utilisent les *Mòosé* pour nommer leur territoire. Il s'étend sur une superficie estimée à 63 500 km², occupant le Centre-Est du Burkina Faso (274 000 km²) (cf. illustration n° 3 p. 55). Il est divisé en une vingtaine de royaumes⁸², repartis en deux groupes distincts, l'un sous domination du Yatenga, l'autre sous celle de Wogdogo (Ouagadougou). Le terme *Mòogó* peut alors prendre un sens historique et politique différent du premier. Le *Mòogó*, c'est en effet le territoire sur lequel règne le

⁸² Michel Izard en distinguait initialement 19 dans *Introduction à l'histoire des royaumes mossi* [IZARD M., 1970, Tome 1 page 141], puis 20 en 1985 [IZARD M., 1985b : p. 529].

Mòogó nàbá, empereur des *Mòosé*, vivant dans les royaumes dominés par celui de Ouagadougou.

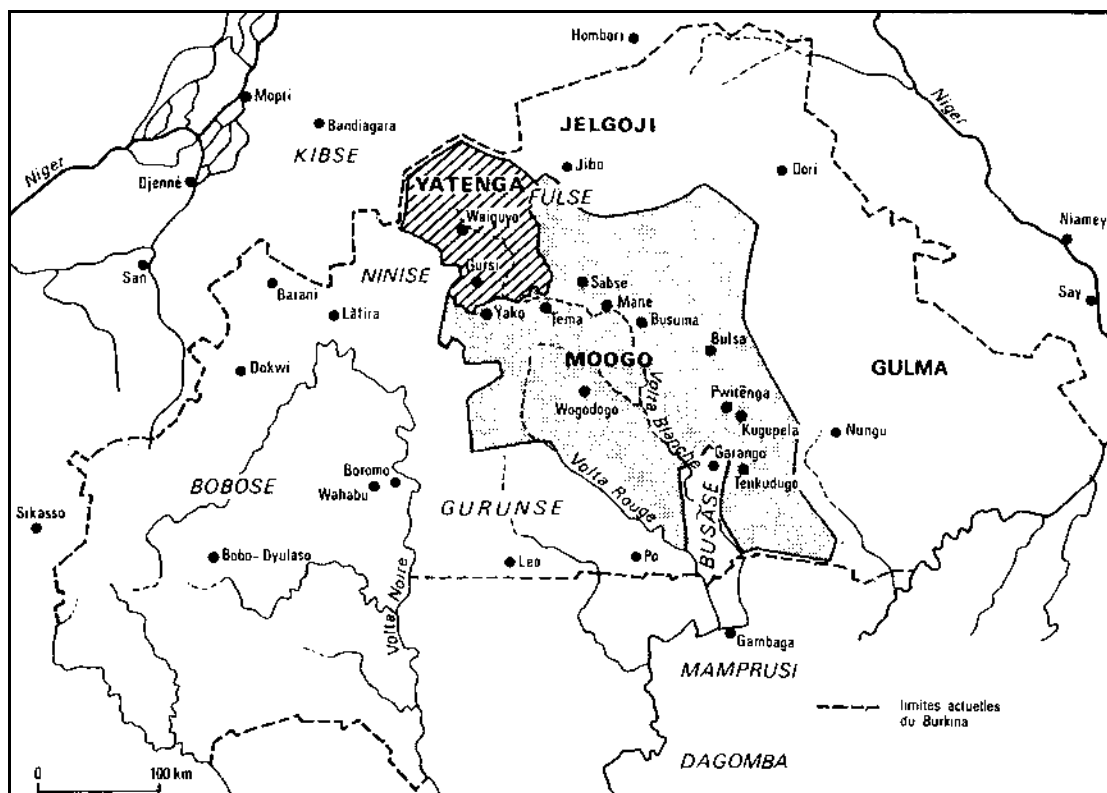


Illustration n° 3 : Le Moogo et le Yatenga

(Carte extraite de IZARD M., 1985b : p. 1)

Le *Mòogó* prend place sur un plateau légèrement incliné de 300 mètres d'altitude moyenne formant une pénéplaine, avec des sols majoritairement latéritiques et un relief plat et monotone. Le climat y est tropical, caractérisé par deux saisons. La plus courte est

la saison des pluies ou hivernage (*séogó* qui débute en juin et finit en octobre dans la région de Ouagadougou, moment où débute la saison sèche (*sípaoló*). Soudanien au Sud avec 1000 mm de précipitation sur 70 jours de pluies par an, le climat est sahélien au Nord, le niveau des pluies ne dépassant que rarement 500 mm d'eau sur 40 jours de pluies par an.

Les ressources en eau de surface sont assez limitées malgré un réseau hydrographique dense, le *Mòogó* occupant la totalité du bassin de la Volta Blanche et les parties septentrionale et orientale de celui de la Volta Rouge. Les nappes phréatiques fournissent aujourd'hui la majeure partie de l'eau consommée grâce à l'aménagement de puits ou de forages. Partant des savanes boisées, parsemées de quelques forêts claires dans le Sud et le centre, la végétation s'éclaircit rapidement en remontant vers le Nord pour faire place très vite à la steppe arborée puis arbustive, et enfin au désert sahélien. Dans les régions septentrionales, la désertification fait des dégâts considérables, le front du désert progressant de 1 km environ par an⁸³.

La pluviométrie aléatoire, la dégradation des sols par l'érosion et l'appauvrissement des terres fortement accéléré par la déforestation (surpâturage et déboisement), entraînent une faible productivité et offrent aux agriculteurs des conditions naturelles extrêmement médiocres. La disponibilité en terres cultivables (environ un tiers de la superficie totale au niveau national) et leur fertilité diminuent fortement lorsque l'on remonte vers le Nord.

Sur ce territoire vivent environ 4,5 millions de *Mòosé*, c'est-à-dire un peu plus de 48 % de la population du Burkina Faso, cet ensemble ethnique constituant le groupe numériquement majoritaire⁸⁴.

⁸³ DUMONT R., 1986.

⁸⁴ Les dernières estimations publiées en 1994 faisait état d'un effectif national dépassant les 9 millions d'habitants en 1991 et comprenant 48,6 % de *Mòosé*. La population de Burkina Faso se compose de plus de soixante ethnies différentes [INSD, 1994 : pp. 9, 18, 33].

2/ L'HABITAT

Les Mòosé vivent majoritairement en zone rurale à plus de 85 %. Ils résident alors dans des villages avec un habitat dispersé, regroupé en quartiers⁸⁵, *ságsè* (sg. *sákà*), qui en général abritent les membres d'un même lignage ou segment de lignage, le *bíudu*. Les différentes habitations qui composent le quartier hébergent donc des familles issues d'un ancêtre agnatique commun⁸⁶. Elles sont toutes placées sous l'autorité du plus vieux, le *bíud-kásmá*⁸⁷.

Dans une cour *mòaaǵá*, *yírì*, vivent en général un maximum de trois générations d'une même famille. Le doyen de la cour est considéré comme le chef de famille, comme le "maître de la cour", le *yír-sòabá*⁸⁸. Avec lui, peuvent donc résider ses fils et ses petits fils. Dans un tel cas de figure, les membres de la fratrie du *yír-sòabá* ne logent généralement plus chez leur frère.

Le décès du père et la naissance de la génération des petits-fils entraîne généralement une séparation de résidence, chacun des frères décidant progressivement de construire sa propre cour. Cette dislocation résidentielle survient même parfois avant, certains fils décidant de s'autonomiser du vivant de leur père. Inversement, une fratrie ayant précocement perdu son père peut décider de rester groupée, l'aîné des frères prenant alors le titre et la fonction de *yír-sòabá*. Un groupe domestique comprend donc plusieurs familles nucléaires et correspond à une unité de production et de consommation, du moins pour la principale denrée alimentaire, le mil.

⁸⁵ Un même quartier peut également être fractionné en plusieurs « essaims d'habitations » séparés par des étendues cultivées [REMY G., 1970 : p. 481].

⁸⁶ En raison du principe de virilocalité qui régit l'alliance matrimoniale, les alliées sont donc originaires d'un autre village ou d'un autre quartier.

⁸⁷ Composé de *bíudu* = lignage et de *kásmá* = chef de groupe, supérieur.

⁸⁸ Composé de *yírì*= la cour et *sòabá*= maître, propriétaire, possesseur dérivé du verbe *só* = posséder. Lorsqu'on salue un *yír-sòabá*, on s'enquiert toujours de la bonne marche de ce qu'il possède (*sóolém*) par la formule : *Y sóolém fáá ?* = Et l'ensemble de vos biens ? (*sóolém* désigne l'ensemble des biens, immobiliers ou mobiliers, ainsi que les animaux domestiques).

Vue de l'extérieur, une cour traditionnelle offre au regard un mur d'enceinte en banco (briques d'argile séchées), circulaire voire polycyclique, d'un mètre cinquante à deux mètres de hauteur. Une seule ouverture, *yír-noorè* (la "bouche de la cour") d'environ un mètre cinquante y est pratiquée chez les *Mòosé* du commun. Elle est obstruée la nuit par un secco, sorte de natte très épaisse et rigide faite de tiges végétales tissées, ou plus récemment par une vieille tôle ondulée.

Non loin de la porte, il est toujours possible d'apercevoir le grand pilon servant à l'égrainage des épis de mil, en général placé à l'ombre d'un arbre (cf. photo n° 2 page 123). Sur un côté de la cour, des greniers à mil contenant les produits de la dernière récolte, sont alignés (cf. photo n° 1 page 123). Grands cylindres de deux mètres faits de seccos enroulés et repliés en bas, puis coiffés d'un couvercle en paille de forme conique, ils reposent sur des piquets en bois formant une sorte de pilotis qui diminue les risques de dégradation par les rongeurs et l'humidité.

Dans la journée, un visiteur passant l'entrée débouche dans la partie la plus vaste de la cour. Il s'agit d'un espace commun à toute l'unité de résidence, dans lequel peuvent se trouver une paillote faite de piquets de bois recouverts de seccos et la meule traditionnelle, *néerè*, commune à toutes les femmes de la cour⁸⁹. Ce lieu peut accueillir les membres de la famille pour diverses activités, comme par exemple le meulage, le séchage de feuilles ou de gousses, l'épluchage, le triage et la coupe de légumes ou de condiments, le lessivage du linge, la fabrication ou la réparation d'outils ou d'objets domestiques, etc., mais aussi pour une sieste ou un divertissement. Il n'est pas rare d'y trouver également une femme allaitant son bébé, assise sur un petit tabouret ou sur une natte et adossée au mur.

Des enfants de tous âges y sont généralement présents, les plus petits dormant ou jouant sous la surveillance des adultes. Les plus grands se voient en revanche très tôt confier

⁸⁹ Il est possible que la meule soit commune à plusieurs cours d'un même quartier lorsque les cours, et donc les unités domestiques, sont de petites tailles. Elle est alors construite en dehors des cours.

diverses tâches et notamment celle de surveiller les poules et les chèvres en liberté dans la cour qui ne cessent de vouloir dérober la nourriture qui se trouve à leur portée. Plus ponctuellement, ils sont chargés de l'écorçage de racines ou de branches, du nettoyage d'ustensiles de cuisine ou encore du cirage des chaussures d'un aîné. Les jours de faste ou de fête, les jeunes garçons seront chargés de plumer et d'éviscérer les volailles que leurs mères ou leur sœurs prépareront⁹⁰. Mais nombreux sont les enfants partis à l'extérieur pour des activités diverses ou pour se rendre à l'école. En fonction des saisons, il est d'ailleurs possible que le visiteur ne trouve en rentrant qu'un lieu presque désert.

Dans une cour où le *yír-sòabá*, polygame, est le seul homme marié, l'architecture est relativement simple. L'espace commun donne accès à d'autres cours miniatures, alignées le long du mur d'enceinte. Chaque épouse a la sienne et y vit avec certains de ses enfants et d'autres qui lui ont été confiés, soit par des co-épouses moins âgées, soit par des jeunes épouses du *bíudu* ne résidant pas dans le même *yír*⁹¹.

Ces habitations de femmes se compose d'un mur d'enceinte circulaire qui ménage un espace autour d'une maison ronde, *ròogó*, de 2 à 3 mètres de diamètre, recouverte d'un toit en chaume conique. Dans l'un des deux recoins formés par la jonction entre la case et le mur d'enceinte, de grands canaris, *rógdò* (sg. *rókò*), sont posés ou partiellement enterrés et reçoivent les réserves d'eau affectées à la consommation courante (*kòòm-rókò*, canari à eau). Ces grandes poteries sphériques à large ouverture permettent à l'eau de décanter et de se conserver à des températures toujours fraîches même au moment des plus grosses chaleurs. De l'autre côté, trois grosses pierres sont fichées dans le sol et utilisées pour soutenir le *bùg-rókò*, le "canari de feu", destiné à préparer la nourriture. Un

⁹⁰ Cette tâche est exclusivement masculine, une fille ou une femme ne pouvant jamais, ni mettre à mort, ni vider un animal.

⁹¹ Je reviendrai ultérieurement sur les statuts et les fonctions de la mère génitrice et de la mère éducatrice déjà décrits par Suzanne Lallemand, 1976 et 1977.

deuxième foyer plus petit juxte le premier et sert à la préparation de sauces ou de décoctions.

Une petite porte, *ròog-nóorè* (la “bouche de la maison”), permet l'accès à la pièce unique que renferme l'habitation. Le sol forme un disque en terre damée et lissée, balayé en principe quotidiennement. Au fond, un segment de cette surface ronde est séparé du reste par un petit muret de vingt à trente centimètres. L'espace ainsi délimité soutient un empilement de canaris et de paniers dans lesquels sont entreposées les affaires personnelles de celle qui réside ici (ustensiles de cuisine, vêtements et parfois quelques richesses telles que photos, bijoux, amulettes, couvertures, etc.), ainsi que ses provisions en aliments et condiments, résultats de ses propres travaux de production agricole, de cueillette et de commerce (gombos, feuilles diverses, arachides, soubala⁹², cube Maggi, argent, etc.). Sur la droite en entrant un autre foyer est aménagé afin de pouvoir cuisiner les jours de pluies ou les mois de “grand froid”. Sur le reste de l'espace, des nattes sont étalées le soir pour que la femme puisse dormir avec les enfants dont elle a la charge.

La première maison de femme en entrant est généralement celle de la *pog-kéema*, l'aînée des épouses. Mais il s'agit ici d'une aînesse sociale qui n'est pas nécessairement liée à l'âge, bien que généralement, la *pog-kéema* soit l'une des épouses les plus vieilles. Elle est en fait l'épouse dont l'alliance est le résultat de la première promesse de femme⁹³ faite directement au *yír-sòabá* ou à un père classificatoire. En progressant vers le fond, l'âge des épouses diminue jusqu'à la dernière (qui est en général la “préférée”). Elle réside donc à côté de la maison du *yír-sòabá*, bâtisse bien plus grande que les autres, pouvant

⁹² Le soubala est un terme utilisé dans toute l'Afrique de l'Ouest pour désigner un condiment fait à base de graines de néré agglutinées en boule (*káolgò*).

⁹³ De *pog* radical de *pága* = femme et de *kéema* = ancien, vieux, aîné. Il s'agit de la première épouse arrivée dans la cour à la suite d'une alliance matrimoniale traditionnelle, résultat d'une promesse faite au *búudu* (segment de lignage). Une femme arrivée avant dans la cour, mais dont le mariage résulterait soit d'un « vol » ou d'une alliance par consentement mutuel, soit plus âgée et mariée par don, mais arrivée après, ne peut être *pog-kéema*. (cf. infra le rôle de la *pog-kéema* dans la cour et dans les cérémonies rituelles). Pour plus de détails, se reporter au chapitre sur l'alliance matrimoniale contenu dans la partie sur le sexe social chez les *Mòosé*.

contenir deux à trois pièces et souvent un mobilier plus riche (chaises, bancs, matelas avec ou sans sommier, lampe à pétrole, réchaud, etc.). Si la forme ronde traditionnelle se voit encore çà et là pour le *ròogó* du *yír-sòabá*, l'architecture rectangulaire est de plus en plus utilisée. Non loin de la maison du chef de cour, un espace carré est aménagé pour la toilette de tous les membres de la famille.

Lorsqu'un fils du chef de cour atteint un âge mature (vingt à vingt-cinq ans), il est fréquent qu'une maison attenante au mur d'enceinte soit construite à son intention, avec une porte donnant directement sur l'extérieur⁹⁴. Mais dès qu'il sera marié, cette demeure sera complétée par une maison pour sa femme, et un mur qui cette fois-ci ouvrira sur la cour commune (une partie de l'ancien mur est alors abattue pour permettre le raccordement des deux cours). Un *yírì* secondaire naîtra à l'intérieur du *yírì* paternel. Il s'agrandira en empiétant sur l'extérieur à mesure que d'autres épouses arriveront. Lorsqu'une famille reste ainsi unie, il est possible de voir des cours à l'architecture complexe, où l'espace commun se prolonge par un véritable labyrinthe qui serpente entre les *yíyà* (pluriel de *yírì*) secondaires. Mais cette éventualité est aujourd'hui plus rare, la dislocation résidentielle intervenant en général plus tôt. Une cour contenant plusieurs *yíyà*, chacune dirigée par un *yír-sòabá*, est alors désignée par le terme *zàkà*. Le *yír-sòabá* le plus âgé devient alors le *zàk-sòabá*.

La description qui vient d'être proposée ne rend que partiellement compte de la réalité. Il s'agit là d'une cour qui représente "l'idéal traditionnel" de l'architecture. Cet idéal n'est ni toujours accessible ni nécessairement apprécié et accepté. La pauvreté qui touche certaines familles ne leur permet pas toujours de refaire le mur d'enceinte qui s'écroule pendant la saison des pluies ou la toiture d'une maison que l'harmattan qui souffle pendant la saison sèche a arrachée. Il n'est pas rare non plus de voir des couples déjà très âgés vivant seul

⁹⁴ Une variante pour les célibataires est de construire une petite cour indépendante totalement détachée de la cour paternelle qui se transformera en *yírì* dès qu'une alliance matrimoniale sera conclue. À propos des variantes architecturales des cours *mòosé*, cf. les divers exemples fournis par ROUAMBÀ P. T., 1970 : pp. 133-136.

dans leur cour délabrée, faute de descendance ou parce que tous leurs enfants ont émigré en Côte d'Ivoire ou sont partis habiter en ville. Inversement, les jeunes hommes partis travailler ailleurs pendant plusieurs années dans l'espoir de s'enrichir — et ils sont nombreux à le faire —, n'acceptent pas toujours facilement de se placer sous l'autorité d'un père ou d'un frère lorsqu'ils retournent au village⁹⁵. Il n'est donc pas rare de voir des célibataires construire des maisons totalement détachées de la cour paternelle⁹⁶ même s'ils continuent de fonctionner économiquement dans le cadre de l'unité de production et de consommation paternelle pour les aliments de base, notamment le mil. L'architecture urbaine, elle-même subissant des influences internationales diverses, pénètre les villages avec les migrants qui reviennent. C'est ainsi que, dès que les revenus le permettent, les cours et les demeures deviennent rectangulaires, les maisons se couvrent de tôles et le ciment remplace l'argile⁹⁷. Enfin, le développement de la monogamie durant ces dernières décennies réduit la superficie des cours — et ce d'autant plus que les unités familiales tendent à se resserrer jusqu'aux familles nucléaires (père, mère et enfants) — et quelquefois entraîne une disparition des maisons de femme, le couple résidant alors dans un seul logement.

⁹⁵ Les rapports entre migration et changement socio-culturel chez les *Mòosé* ont été analysés par Elliott Skinner, notamment dans le registre de la production agricole et dans celui des alliances matrimoniales. Si les impacts sur l'architecture ne sont pas mentionnés par l'auteur, de nombreuses informations fournies dans son étude permettent néanmoins de comprendre certaines des logiques qui motivent l'éclatement résidentiel [SKINNER E. P., 1960].

⁹⁶ Paul Rouamba en donne trois exemples : le type "bracelet" qui correspond à la description qui vient d'être faite, le type "petit pois" qui témoigne d'une dislocation résidentielle et enfin le type "palais" qui correspond à une cour de chef de village [ROUAMBA P. T., 1970 : pp. 133-136].

⁹⁷ Sur ce changement architectural des cours dans la région de Kienfangue, cf. AUGUSTIN J.-P. et N., 1994 : pp. 56-59 (Sapone).

3/ LES ACTIVITES ECONOMIQUES

A/ L'AGRICULTURE

Les *Mòosé* sont avant tout des agriculteurs. Même si le chef de la cour, ou un autre membre de la famille, s'adonne à une activité professionnelle autre, tous doivent le moment venu, abandonner toute occupation, saisir leur houe, *kũurí*, et se rendre au champ (*póogò*, pl. *pótò*). Chaque *yír-sòabá* (ou *zàk-sòabá*) possède une surface cultivable située en dehors du village sur laquelle sont aménagés un grand champ collectif et plusieurs champs individuels. Le "champ de brousse", *wèoog-póogò*⁹⁸, collectif recevra principalement des semences de mil et sera cultivé par tous les membres de la famille, hommes, femmes et enfants. Chaque membre de la cour peut également obtenir des terres pour réaliser ses propres plantations. Enfin, des "champs de cases", (*kâtó*, sg. *kãoogó*), situés dans le village, en périphérie du mur d'enceinte de chaque unité résidentielle sont attribués essentiellement aux femmes et aux plus vieux. Le travail sur le champ collectif est toujours prioritaire sur les autres occupations agricoles.

En brousse, sont semées les principales denrées indispensables à l'alimentation de base de la concession, c'est-à-dire principalement les différentes sortes de mils (*kí* = forme collective de *káafó*). Le sorgho blanc (*bánínga*) avec ses épis en grappe de petits grains blancs fournira la farine qui sert à faire le plat quasi quotidien des *Mòosé*, le *ságbo* (le to). Le sorgho rouge (*ká-zěegá*) sert à préparer la bière de mil, le dolo (*rãam*). Le mil-chandelle, petit mil ou millet, *kázorè* ("mil-queue"⁹⁹) ou *kí* (usage restrictif) donne des épis cylindriques couverts des minuscules grains blanchâtres. Le mil "bon-à-croquer", *wàbd-noogó*, qui se consomme cru, est grignoté en fin de saisons des pluies lorsque les réserves dans les greniers commencent à tarir. Le *ká-lompéelgá* est un mil blanc qui arrive à maturité le premier et qui, bien que moins estimé, permet d'attendre jusqu'à la récolte

⁹⁸ De *wèoogó*, la brousse et *póogò*, le champ.

⁹⁹ *Pennisetum spicatum* [ALEXANDRE G., 1953 : p. 172].

des autres. D'autres variétés de mils sont également cultivées mais de manière plus modérée comme le *ká-zergá*, le *ká-mèka* ou le *ká-yilgá* et enfin le *ká-lombdi* servant à nourrir les chevaux¹⁰⁰.

La culture du mil est associée à celles d'autres plantes. Ainsi les plants de haricots (*béngà*) sont-ils plantés au milieu du mil et l'oseille, *bító*, placée en bordure des champs. Les autres cultures de brousse se font sur des champs indépendants et de manière plus individuelle. Dans le Bazega, la culture du riz, *mùí*, est importante et se fait dans les bas-fonds plus humides. Le maïs (*kámaanà*), les arachides (*nàngurí*), les pois de terre (*súma*, *sú-mòaaagá*), le gombo (*máaná*) et plus rarement le sésame (*sííní*) sont également bien développés. Enfin quelques champs de coton (*lámðò*) et des espaces couverts de calebasses apparaissent dans le paysage pour un usage individuel restreint ou du petit commerce. La rotation des espèces et la jachère sont toutes deux utilisées, le temps d'exploitation d'un champ ne dépassant que rarement cinq ans avec des temps de repos oscillant entre un et cinq ans en moyenne¹⁰¹. Le fumage et les engrais chimiques accessibles aux plus nantis réduisent quelque peu l'usage de ces techniques.

Les "champs de case" qui forment une large couronne autour de la concession sont partagés en lots, répartis entre différents membres qui y résident, en général parmi les plus âgés. Si certaines variétés de mils¹⁰², le maïs, l'arachide, le gombo et l'oseille peuvent être semés sur ces petites surfaces, en revanche le coton et le riz restent des cultures extra-villageoises. Le tabac (*tábá*) est par contre cultivé près de la concession ou dans les bas-fonds humides, généralement par des personnes déjà âgées car c'est une activité qui exige beaucoup de patience mais peu d'efforts.

¹⁰⁰ Sur cette question se référer à LALLEMAND S., 1977 : pp. 39-40.

¹⁰¹ Pour le détail des rotations, des associations de plantes, des nombres d'années d'exploitation en fonction des cultures, la lecture de la présentation qu'en fait Suzanne Lallemand apporte un éclairage simple et précis des méthodes d'agriculture en pays *mòaaagá* [LALLEMAND S., 1977 : pp. 39-42].

¹⁰² En général des mils à cycle court.

L'activité agricole est la première préoccupation des *Mòosé*, celle qui passe avant toute autre, celle qui rythme l'écoulement du temps et celle qui détermine l'enchaînement des cérémonies religieuses traditionnelles. Dans une société de précarité, c'est la survie des plus fragiles qui est en jeu, car, de la quantité de mil récoltée dépend en effet la qualité de l'alimentation. Ce problème crucial de la subsistance est d'autant plus aigu qu'il dépend de multiples facteurs qui rendent la production aléatoire¹⁰³. Le délai qui sépare l'instant où les greniers se sont vidés des réserves accumulées l'année précédente du moment de la récolte, appelé communément la "période de soudure", est étroitement dépendant de la production de mil. L'intervalle entre deux repas peut alors atteindre quarante-huit heures, état de fait d'autant plus pénible à supporter qu'il a lieu en pleine période de travaux des champs et de recrudescence de plusieurs maladies (notamment le paludisme). Chez les *Mòosé*, le travail, en particulier agricole, est une valeur hautement estimée et la réputation de leur ardeur à la tâche dépasse largement les frontières du Burkina Faso. Tous attendent donc avec impatience l'apparition des premières pluies qui surviennent en général dans la deuxième quinzaine du mois de juin. Le choix d'une date pour semer est l'objet de débats contradictoires, le caractère aléatoire des précipitations pouvant obliger parfois à recommencer deux, voire trois fois les semis¹⁰⁴.

Une autre activité agricole se développe, celle du maraîchage. L'accès à des terres humides situées dans des bas-fonds ou à proximité d'un marigot, ou encore d'une retenue d'eau, permet de produire quelques légumes durant les premiers mois de la saison sèche. Tomates, oignons, poivrons, haricots verts, aubergines "sauvages" rondes et vertes ou aubergines violettes oblongues, piments, sont produits sur des parcelles individuelles. La

¹⁰³ Gérard Rémy souligne que « la saison des pluies est courte et irrégulière, les sols sont le plus souvent médiocres, la population est très nombreuse, les exploitations agricoles sont très petites. Seuls ou associés, les trois premiers aspects se traduisent par un choix réduit de spéculations culturelles, des rendements faibles, un déficit vivrier fréquent, un calendrier agricole surchargé (semis renouvelé, sarclages d'autant plus nombreux que le sol est appauvri), de faibles disponibilités en terre » [REMY G., 1972 : pp. 513-514].

¹⁰⁴ Paul Rouamba signale que « le choix du jour même du début des semailles dépend d'indices empiriques comme l'apparition d'un fourmillon rouge velours (*sagh paga poko...*) [ROUAMBA P. T., 1970 : pp. 141].

production est peu consommée, mais surtout vendue, soit à des commerçants venant de la capitale, voire du Ghana ou du Togo, soit directement sur les petits marchés par un membre de la famille.

B/ L'ELEVAGE

Les Mòosé sont également des éleveurs. Au premier plan arrivent les poules (*nóosé*, sg. *nóaagà*), de par leur effectif important et leur omniprésence dans les cours. C'est de loin la viande la plus consommée, mais aussi la plus échangée par le jeu des dons et des remerciements¹⁰⁵. L'importance de cet animal réside également dans son importance rituelle, la quasi-totalité des sacrifices — et ils sont fréquents — impliquant l'égorgeage d'un ou de plusieurs de ces volatiles. Cette importance rituelle et symbolique des poules pour les offrandes se reflète en partie dans la richesse du vocabulaire permettant de les distinguer en fonction de leur couleur, de l'aspect de leur plumage ou d'autres caractéristiques physiques¹⁰⁶

Vient ensuite l'élevage de la pintade (*kàongó*, pl. *kíiní*), de la chèvre (*bóoga*, pl. *bóose*) et du mouton (*pésgò*, pl. *píisi*), utilisés également comme animaux sacrificiels et pour l'alimentation mais de manière plus exceptionnelle. Tous ces animaux sont élevés dans les concessions, de petites bergeries en banco permettant d'enfermer les caprins la nuit et lors des cultures pour protéger les plantations faites à proximité. Les plus nantis élèvent des bovins (*nàafó*, pl. *níisí*), le plus souvent en confiant leur troupeau à des Peul

¹⁰⁵ Personne ne consomme ses propres volailles. Seuls les échanges permettent donc de pouvoir en manger.

¹⁰⁶ Dix huit termes différents ont été relevés sur le terrain lors de prescriptions de sacrifices ou d'offrandes : *nó-péelgá*, poule blanche ; *nó-sáblgá*, poule noire ; *nó-zèegá*, poule rousse ; *nó-lígdi*, poule tachetée de blanc ; *gèm-kóoma*, poule à crêtes multiples ; *nó-yòndé*, poule gonflée de plumes au niveau des pattes ; *zùgumdí*, poule aux plumes désordonnées ; *zòy-kèegá*, poule à la queue tordue ; *katoko*, poule avec des grandes plumes derrière le cou ; *nó-rigré*, poule naine ; *nó-sáagà*, poule aux plumes semblables au balai ; *nó-raaogo*, coq ; *nó-raaog-kómdga*, coq qui apprend à chanter ; *nó-bila*, poussin ; *nó-bi-tùnga*, poussin rachitique ; *nó-yáangá*, vieille poule ; *nó-yáa-wullè*, vieille poule avec des tubercules ; *nó-kònkóbrè*, poule aux ailes déplumées.

(gardiens du bétail des *Mòosé* : cf. infra) installés en périphérie du village ou quelquefois, en chargeant des enfants de la cour de les surveiller en brousse pour les ramener tous les soirs dans un enclos aménagé à l'intérieur de la concession¹⁰⁷. L'élevage des porcs (*kùkúyá*, sg. *kùkúrí*) est, semble-t-il, une activité récente, cet animal ne participant à aucun rituel, à aucun don et servant uniquement au commerce de viande cuite dans les marchés. Quelques *yír-sòb-n-dãmbá* (sg. *yír-soàbá*) possèdent un âne (*bòangá*, pl. *bòaense*) pour tirer ou porter des charges. L'élevage du cheval (*wèefó*, pl. *wiidí*) est une activité qui tend fortement à diminuer¹⁰⁸. Il est réservé aux seuls chefs de village et aux membres de la dynastie des *nàkombsé*, le cheval restant l'un des emblèmes des "gens du pouvoir", symbole de la conquête du bassin de la Volta il y a cinq siècles. Enfin, le chien (*báaga*, pl. *báase*) est un animal domestique apprécié pour son rôle de surveillance des habitations, mais il est également sacrifié et consommé, notamment par les "gens de la terre"¹⁰⁹.

C/ CHASSE, PECHE ET CUEILLETTE

Les activités de chasse auraient fortement diminué du fait de la raréfaction du gibier, voire même la disparition de certaines espèces, notamment les lions et les éléphants qui n'existent plus guère que dans des réserves. C'est donc essentiellement du petit gibier qui est ramené lors des expéditions en brousse, tels que des lièvres (*soáambá*, pl. *sóomsé*) ou des oiseaux (*líuula*, pl. *líuuli*) et plus rarement des antilopes (*yâká*, pl. *yâgsé*). C'est une activité exclusivement masculine, les femmes ne devant jamais mettre à mort un animal.

¹⁰⁷ À noter, un petit paragraphe intéressant sur la gestion du fumier d'origine bovine par alternance de diverses zones de pâturage des troupeaux dans les champs de case et aussi sur les modes de rétributions entre Peul et *Mòosé* [ROUAMBÀ P. T., 1970 : p. 137]. Le caractère exceptionnel de l'élevage bovin domestique semble, d'après Gérard Rémy être la règle chez les *Mòosé* [REMY G., 1970 p. 488].

¹⁰⁸ D'après les doyens de Kienfangue, les derniers chevaux élevés dans le village auraient disparu il y a plus de vingt ans sans être remplacés.

¹⁰⁹ La distinction entre "gens de la terre" et "gens du pouvoir" faite ici selon les expressions de Michel Izard sera détaillée ultérieurement. Sommairement, elle recouvre la dichotomie conquérant/autochtone et pouvoir politique/pouvoir religieux.

La pêche est également pratiquée, individuellement dans les marigots ou les petits cours d'eau ou collectivement lorsque existe à proximité du village une rivière ou un fleuve. Les enfants ont également une forte activité de capture de petites bêtes telles que hérissons, poissons dans les marigots, chauve-souris, lézards ou petits oiseaux attrapés au lance-pierre, qui sont grillés sur quelques brindilles et consommés rapidement à l'abri du regard des envieux. Cette activité, qui passe souvent inaperçue, participe pour une grande part à l'alimentation des enfants tout comme la consommation des termites grillés pendant la saison des pluies.

La cueillette est une importante activité, principalement, mais pas exclusivement, féminine. Au premier plan arrivent les feuilles et les fruits, mais il peut également s'agir d'écorces, de racines ou d'herbes. L'usage des produits de cueillette est soit alimentaire, soit médicinal, tant dans un but préventif que curatif. Les principales feuilles utilisées dans la préparation de sauces pour le *sagbo* (pâte de mil connue par les francophones sous l'appellation de *to*) ou pour certains plats sont celles du baobab et pour les plantes cultivées, celles du haricot et de l'oseille. Elles sont partiellement consommées fraîches au moment de la cueillette ou séchées au soleil et conservées dans les canaris placés à l'intérieur des cases. Parmi les fruits, les karités et les gousses de néré constituent les deux produits les plus utilisés. Les premiers sont de loin les plus importants pour la vie courante compte tenu des multiples usages qui en sont faits. Lors de la cueillette, la pulpe des fruits est consommée avec délectation par les enfants et les femmes¹¹⁰, mais les noix ne sont pas jetées. Elles seront gardées partiellement tel quel pour certains usages qui seront étudiés ultérieurement. Le gros du stock permet la fabrication du beurre de karité (*káam*). Il rentre dans la composition de plusieurs plats, mais trouve également des débouchés dans la production de savon, d'huile pour des lampes¹¹¹, comme produits de soins pour les femmes et les enfants, ou comme support gras pour la préparation de

¹¹⁰ En théorie, tous les mets sucrés sont interdits au hommes.

¹¹¹ Cette usage est de moins en moins fréquent, les lampes à pétrole ayant supplanté les lampes traditionnelles dans presque toutes les maisons.

nombreux médicaments traditionnels. Les gousses de néré sont vidées de leur contenu, les graines servant à la préparation d'un condiment très apprécié, le soumbala, et la pulpe, qui se présente sous forme de poudre jaune compacte, est consommée directement ou vendue au marché. La cueillette des mangues, des "pains de singe" (fruit du baobab) et des papayes, est assurée principalement par les enfants.

D/ LA CUISINE, LA PREPARATION DES BOISSONS ET LES AUTRES ACTIVITES DOMESTIQUES

Toutes les activités de transformation ou de conservation des produits végétaux ou animaux dans un but alimentaire sont spécifiquement féminines. Il en va ainsi du séchage par étalement au soleil, mode principal de conservation des feuilles, mais aussi des poissons et parfois de la viande. Le fumage et le salage sont connus mais peu utilisés, le bois et le sel étant deux produits rares et chers.

Dans les concessions importantes, ou dans un quartier, existe toujours un grand mortier collectif dans lequel les femmes viennent successivement égrainer les épis de mil puis piler le grain. Dès 4h30 ou 5h00 le matin, le son sourd et rythmé des grands pilons se fait entendre. La céréale, une fois concassée, est récupérée puis vannée au vent par versement successif d'une calabasse dans l'autre. Le mil est ensuite transporté à la meule (*néerè*) pour y être transformé en farine¹¹². Celle-ci est récupérée avec un petit balai de graminée et sert ensuite à la fabrication du plat quasi quotidien, le *ságbo*.

Un canari est mis sur le feu avec de l'eau agrémentée de tamarin et parfois d'un peu de sel. La farine est versée progressivement dans le liquide bouillant sans cesser de remuer à

¹¹² L'activité de meulage est en voie de mécanisation par l'apparition de moulin à mil motorisé fonctionnant avec des moteurs à essence. Cette mécanisation diminue la charge de travail des femmes mais augmente les dépenses de l'unité familiale. Il n'en existe un que dans les gros villages, les femmes ou les enfants faisant la queue pour moudre le mil en payant entre 100 et 250 FCFÀ en fonction de la quantité de céréales.

l'aide d'une grande spatule en bois, jusqu'à obtention d'une pâte fluide. La qualité du to dépend alors beaucoup du savoir faire de l'opératrice pour l'étape suivante. Les deux mains fermement resserrées sur le manche impriment à la spatule un mouvement circulaire nécessitant une accentuation progressive de l'effort physique pour mettre en mouvement la pâte de plus en plus compacte. Ce brassage est régulièrement interrompu pour récupérer avec le bord de la main la pâte brûlante qui remonte jusqu'à l'ouverture du canari ou sur le manche de la spatule et le remettre au fond de la marmite. L'énergie nécessaire à la préparation du to, et la chaleur produite par le foyer, entraînent rapidement un abondant ruissellement de grosses gouttes de sueur sur le visage. Lorsque la consistance est jugée suffisamment épaisse, le *ságbo* est prélevé par petites quantités avec une calebasse en forme de louche et déposé par empilement dans plusieurs plats. Le to est en effet préparé pour tous les résidents d'une concession (*yírì* ou *zàkà*) qui se répartissent en différents groupes de consommateurs. Les critères participant à leur détermination sont le sexe — le plus strict de tous, les femmes et les hommes ne pouvant pas manger dans un même plat — mais aussi l'âge. La variation des sauces accompagnant le to est le principal élément qui vient rompre la monotonie de cet aliment traditionnel. Néanmoins l'utilisation d'une céréale autre que le sorgho blanc (maïs et autres variétés de mils) est également possible.

Cependant, si le *ságbo* constitue la base de l'alimentation, les femmes connaissent bien d'autres recettes. Le "riz gras" ou le "riz sauce", les viandes grillées ou sautées, les "lentilles sauvages" (*zàbné*), les pois de terre (*súma*) dit "calibres 12", les beignets de haricots (*sámsa*) sont autant d'exemples de plats qui peuvent venir rompre l'uniformité du régime alimentaire, mais qui sont soit saisonniers, soit réservés aux jours de fête. Enfin, les femmes préparent également diverses friandises destinées essentiellement à la vente sur les marchés. Les beignets (*sámsa*), les galettes (*mìisdù*), le *fóra* (mil bouilli, aigri et pimenté), les gâteaux de pâte d'arachides, sont les quatre productions les plus fréquemment rencontrées.

Au premier plan des activités féminines, outre les préparations culinaires, la fabrication de la bière de mil, le dolo (*rǎam*), revêt une importance considérable. Hormis la consommation quotidienne qui en est faite, le dolo est apprécié voire indispensable dans nombre de circonstances allant de l'accueil d'un étranger dans la cour aux offrandes rituelles en passant par les fêtes et les cérémonies traditionnelles. L'essentiel de la production est rythmé par les marchés qui se déroulent tous les trois jours. Les femmes y vendent leur dolo, activité qui leur assure quelques revenus. Dans presque toutes les cours, au moins une femme s'adonne à cette activité, parfois plusieurs. Lorsque le chef de la concession est musulman, il est possible qu'aucune femme ne soit autorisée à produire cette boisson alcoolisée, mais il est rare que cette interdiction soit la règle. Dans de nombreuses cours, différentes religions sont représentées (islam, christianisme, animisme) et les croyances et activités de chacun sont alors respectées, au pire tolérées.

La préparation du dolo nécessite un travail diurne et nocturne qui s'étale sur un peu plus de deux jours. Le sorgho rouge est égrainé et vanné, soit par les femmes lorsqu'elles travaillent pour leur propre compte, soit collectivement avec les hommes et les femmes lorsqu'il s'agit d'une commande du *yír-sóabá* ou du *zák-sóabá* pour une cérémonie, une fête ou une occasion rituelle. Le sorgho est, dans ce deuxième cas, égrainé à même le sol par battage à l'aide de bâtons sur une aire préalablement balayée. Il est ensuite vanné par les hommes qui projettent en l'air le grain à l'aide de grandes pelles en bois. La céréale est ensuite mise à germer dans l'eau. Après douze à vingt heures, le mil germé est écrasé puis bouilli dans des canaris prévus à cet effet au niveau du four à dolo. La cuisson à petit feu peut durer plus de dix heures, obligeant à se lever la nuit pour remuer la boisson en préparation. Le liquide brun-doré ainsi obtenu est enfin retiré. Il est versé sur des filtres d'où il s'écoule dans les cuves de fermentation à l'intérieur desquelles de la levure (*rábillé*) est ajoutée. La fermentation terminée, le dolo est placé dans des canaris de transport et la levure récupérée et séchée au soleil par petit tas.

Pour les musulmans, une partie de la boisson peut être prélevée avant la phase de fermentation donnant alors une décoction de mil rouge au goût légèrement sucré et

acidulé. Une autre boisson est préparée pour des situations bien précises (accueil de visiteurs, cérémonies d’alliance, fêtes traditionnelles ou religieuses) mais n’est jamais commercialisée sur les marchés. Il s’agit du *zòm-kòòm*, littéralement “eau de farine”, dite également “eau de bienvenue”, qui se prépare sans cuisson par un mélange de mil blanc concassé avec de l’eau acidulée (tamarin ou citron) dans laquelle est ajouté un peu de beurre de karité.

Parmi les nombreuses préparations culinaires, certaines ont une importance qui dépasse le seul domaine alimentaire (prise en charge de la maladie, soins aux enfants, alliance, etc.), raison pour laquelle elles font l’objet ici d’une mention particulière. La fabrication du beurre de karité (*káam*) nécessite des heures de travail pour retirer les coques des noix qui sont ensuite bouillies puis écrasées. Le soumbala (*káolgò*) est l’un des condiments les plus appréciés. Il est préparé à base de graines de néré bouillies, qui sont ensuite agglutinées en boule de diverses tailles. L’eau de cuisson (*kálběgnemã*) est récupérée pour ses propriétés médicinales ou comme liquide de consolidation des enduits de case ou de certaines constructions en argile (cf. fabrication des fours à dolo). La potasse (*zěém*) est obtenue par filtration d’eau sur des cendres de tige de mil et de terre. Elle est utilisée dans les préparations de sauces, comme liquide rituel pour certaines offrandes, pour ses propriétés médicinales et enfin pour la fabrication du savon (*sàfándè*).

Les femmes ont encore à leur charge nombre d’autres activités domestiques quotidiennes. L’approvisionnement en eau pour elles-mêmes et pour les hommes leur incombe. Un grand canari en équilibre sur la tête¹¹³, elles font d’incessants allers-retours entre le point d’eau le plus proche et la cour jusqu’à ce que l’ensemble des *kòòm-rògdò* de la concession soit remplis. Le balayage des maisons et de la cour, le lessivage du linge, le nettoyage des plats, la coupe et le ramassage du bois de chauffe en brousse absorbent une grande partie de leur temps et de leur énergie. Enfin, la production d’enfants, l’allaitement

¹¹³ Selon les calculs effectués lors d’une enquête menée par Maurice Yaogo et Bernard Taverne, le volume d’un canari varie entre 18 et 23 litres.

des bébés jusqu'à l'âge de deux ou trois ans, leur éducation et les soins minutieux qu'elles doivent leur apporter (cf. les chapitres ultérieurs traitant spécifiquement de ces questions) sont des occupations particulièrement prenantes.

E/ TRAVAUX DE CONSTRUCTION ET ARTISANATS FEMININS

Les femmes ont également d'autres activités, occasionnelles ou ponctuelles. L'entretien, la rénovation et la reconstruction de la meule collective en font partie. D'une hauteur de 60 à 80 cm, elle se compose d'un muret circulaire d'un diamètre d'environ 2 mètres sur lequel repose un plateau rond en argile lissé, soutenu à l'intérieur par un remblai. De gros galets de granit ovales (environ 30 x 15 cm), taillés pour en retirer tout un segment puis polis, sont incrustés dans le plateau à 20 cm environ de la périphérie. Ils sont distants les uns des autres de 40 à 50 cm, permettant ainsi à plusieurs femmes de travailler simultanément. Le diamètre de la meule et le nombre de galets de meulage sont donc fonction du nombre supposé de femmes pouvant travailler en même temps sur le lieu. Des galets plus petits, ayant subi un traitement similaire, sont utilisés pour moudre le grain par frottement sur les autres. Régulièrement, les femmes doivent entretenir la rugosité des surfaces de meulage en frappant avec un morceau de granit la face lisse des galets, provoquant ainsi de petits éclats qui rendent la meule plus mordante. Les femmes procèdent par écrasement entre deux pierres polies, l'une scellée dans la table de meulage et sur laquelle le grain est déposé, l'autre empoignée à deux mains et frottée sur la précédente (cf. photo n° 3 page 124). Enfin, l'aire de meulage est quotidiennement balayée.

Les femmes s'occupent également de leur four à dolo. En général, quatre grands canaris vont servir de récipients de cuisson. Chacune de ces poteries sphériques est posée sur trois plots en forme de cônes tronqués (20 cm de diamètre à la base sur 35 cm de hauteur), fabriqués avec de l'argile mouillée par l'eau de cuisson des graines de néré

(*kálbēgnemā*)¹¹⁴. Une paroi faite d'argile et de fibres végétales forme une voûte qui englobe les quatre canaris et s'insère dans les cols des poteries laissant ainsi les ouvertures rondes apparaître au-dessus de la construction. Une petite entrée est aménagée en bas du four pour l'introduction du bois de chauffe. À proximité du four, des canaris partiellement enfouis dans le sol servent de cuve de fermentation. Ils sont surplombés de grands entonnoirs faits de fibres végétales entrelacées qui servent de filtres.

La construction des foyers où les femmes cuisinent est réalisée peu de temps avant l'arrivée d'une épouse dans le village. Dès que les hommes ont terminé de construire la cour de la nouvelle épouse, « une des sœurs du futur époux vient placer les cailloux en trépied (foyer) pour servir de cuisine à la nouvelle épouse. La signification de cette disposition semblerait être pour la marmite, la fécondité de la femme, et les trois cailloux, le soutien et la virilité de l'homme »¹¹⁵.

Par ailleurs, certains artisanats sont spécifiquement féminins, bien que cette séparation sexuelle des tâches ne soit plus toujours aussi stricte en particulier dans la périphérie de Ouagadougou. Ainsi, des hommes s'adonnent aujourd'hui à la poterie et les femmes au tissage¹¹⁶. Mais classiquement, les femmes des familles de forgerons sont les seules à faire la poterie. Elles produisent alors l'ensemble des canaris ou des plats en terre nécessaires à la vie domestique qu'elles vendent à l'ensemble des résidents du village et des localités voisines, voire parfois dans la grande ville la plus proche. Le filage du coton est également une occupation féminine (cf. photo n°4 p. 124). Enfin, la fabrication du savon est assurée par les femmes pour un usage domestique et commercial. Il est obtenu par saponification du beurre de karité avec de la potasse (cf ci-dessus).

¹¹⁴ L'association ici des chiffres trois et quatre est à signaler. Le chiffre 4, celui des femmes, et le chiffre trois, celui des hommes, étant généralement réunit dans l'intention de symboliser la fécondité (cf. infra. le chapitre sur la numérotation des sexes).

¹¹⁵ NANA T. A., 1975 : p. 8.

¹¹⁶ Les artisanats ne se répartissent pas uniquement en fonction des sexes mais également en fonction des groupes ethniques qui composent la société *mòaaagá*. Ainsi, les potières sont des épouses de forgerons, les tisserands sont classiquement des *yársè*. Cette spécificité lignagère n'est également plus respectée en milieu urbain.

Toutes les tâches féminines qui viennent d'être décrites sont traditionnellement à la charge exclusive des femmes. Mais il n'est pas rare aujourd'hui de voir parfois un jeune homme aider sa mère pour certaines tâches comme la lessive, l'épluchage de légumes, le transport de l'eau (notamment avec les nouvelles techniques de transport en petites carrioles sur lesquelles sont posés des canaris ou des tonneaux en plastiques), ou encore la réfection d'un moulin à mil ou d'un four à dolo.

Les tâches féminines qui intéressent l'ensemble de la concession sont partagées entre co-épouses. Plus elles sont nombreuses et moins les activités sont répétitives, une rotation étant assurée pour chacune d'entre elles. Ainsi, dans une cour qui hébergeait douze co-épouses, chacune d'entre elles ne préparait le grand repas que trois à quatre fois par mois. Or, préparer le to pour cinquante personnes ou pour dix ne multiplie pas la charge de travail par cinq. En revanche, dans les unités monogames, la pesanteur du labeur domestique repose sur une seule femme, mais il est alors possible d'observer un transfert de tâches de l'univers féminin vers l'univers masculin. Quelques rares maris osent ainsi braver la tradition et sans crainte d'être la risée des plus vieux, lavent leur linge, portent l'eau à l'aide de jerricans sanglés sur un vélo ou balayent la maison (néanmoins la cuisine reste une activité purement féminine). Dans un autre registre, il arrive également qu'ils acceptent de manger avec leur femme et que le couple vive dans une seule maison.

Enfin, la description des activités féminines fait apparaître un certain nombre d'espaces exclusivement féminins. Ainsi, le mortier collectif, la meule et le point d'eau sont autant de lieux extérieurs à la concession où l'ensemble des femmes se retrouve entre elles, en dehors du contrôle des hommes. Les échanges, les confidences, les discussions, les commentaires peuvent se dérouler sans qu'une oreille masculine puisse entendre. Qualifié de bavardages incessants par les hommes, ce qui se dit parfois dans ces espaces de liberté est pourtant loin d'être anodin.

F/ TRAVAUX DE CONSTRUCTION ET ARTISANATS MASCULINS

Les travaux des hommes apparaissent comme moins répétitifs, moins monotones, plus variés que ceux des femmes. Certes, chaque année le même cycle d'activités recommence, mais sa période est annuelle, et non quotidienne ou mensuelle comme pour les femmes. Leurs rôles dans l'agriculture, l'élevage, la chasse, et la pêche ont déjà été décrits plus haut. Les tâches proprement domestiques des hommes sont relativement restreintes. Ils doivent cependant se charger de la mise à mort et de l'éviscération des animaux, actes formellement interdits aux femmes. La construction, la réparation et la réparation des biens immobiliers et de certains biens mobiliers ou d'outils leur incombent.

C'est ainsi que dès la fin des récoltes, ils partent en brousse couper les fibres végétales et les piquets de bois indispensables à la fabrication de divers objets nécessaires à la concession. Avant les récoltes, leur toute première mission sera de faire ou de refaire les greniers à mil. Il leur faudra alors tresser et tisser de grandes tiges végétales pour confectionner des pièces rectangulaires qui seront ensuite roulées en cylindre, puis fermées à l'une des extrémités en repliant les bords et en les fixant avec des lanières d'écorces cousues grâce à une grosse alène métallique. Le grenier est ensuite posé et fixé sur une série de piquets en bois fichés dans le sol. Le toit du grenier est un cône de pailles montées sur des cerceaux de branchages souples. Après le remplissage des greniers avec la nouvelle récolte, d'autres travaux commencent. La réparation du toit des hangars abîmés par la pluie est entreprise. Le creusement des fosses de fumage est rendu plus facile par une terre encore humide. Les activités de maraîchage se mettent en place.

Il faut ensuite réparer les dégâts provoqués par les tempêtes, les inondations ou les eaux de ruissellement de la saison des pluies. Si toutes les cours ne sont pas systématiquement endommagées par ces sinistres, de nombreuses réparations sont des travaux collectifs mobilisant les voisins. Les briques des murs écroulés sont déblayées puis triées, celles qui peuvent être réutilisées étant empilées à proximité de la cour.

La fabrication de nouvelles briques est réalisée en général par des hommes jeunes et des adolescents. Il s'agit d'un travail d'équipe impliquant plusieurs membres d'une fratrie (réelle ou classificatoire). Les sites d'argile sont souvent les mêmes d'une année sur l'autre et se présentent sous la forme de grandes fosses dans lesquelles l'eau stagne pendant plusieurs mois. Plusieurs équipes y travaillent simultanément.

L'argile est sortie à la main par deux ou trois personnes, mise dans des sceaux, puis remontée sur les berges du bassin où elle est déposée sous forme d'un gros monticule. D'autres se chargent alors du malaxage, puis de la mise en forme des briques à l'aide d'un moule rectangulaire en bois. Les briques sont alignées en plusieurs rangs parallèles et resteront dans cette position pendant trois jours avant d'être redressées sur la tranche. Elles demeureront ainsi environ deux jours pour achever leur durcissement et seront ensuite empilées avant d'être transportées jusqu'à la concession (cf. photo n° 5 p. 125). Une équipe en fabrique 50 à 150 par jour en fonction de son ardeur au travail. Il en faudra par exemple presque mille pour faire une case ronde. Certains en font une activité commerciale et vendent leur production (25 à 50 FCFÀ la brique) à ceux qui ont les moyens de ne pas les fabriquer eux-mêmes.

Dès que la quantité de briques est jugée suffisante, les travaux de réfection et de réparation commencent. Les briques sont scellées par un ciment fait d'argile et de paille, puis les murs sont recouverts d'un enduit lissé à la main. Les sols sont faits d'argile damée puis lissée. Lorsque la nécessité se fait sentir de construire une nouvelle maison ou une nouvelle cour, c'est également cette période de l'année qui est choisie. Pour ceux qui construisent en "dur" avec des briques et des enduits en ciment, ils doivent se rendre en brousse pour ramener de grosses quantités de sable et de gravier, ainsi qu'au puits ou à la pompe pour approvisionner le chantier en eau. Pour ces activités qui n'ont rien de traditionnel, si les hommes s'y investissent, les femmes sont également mises à contribution.

Les toits sont refaits également par les hommes. Des cerceaux concentriques étagés reposant sur une série de branches droites assemblées en forme de cône sont solidement

arrimés par des lianes. Une couche de chaume d'environ 10 cm est étalée sur cette armature en bois et maintenue en place par des lanières d'écorce. La pose d'un toit sur une maison nécessite la coopération d'une vingtaine de personnes. L'usage de la tôle ondulée sur les maisons en dur remplace progressivement mais encore ponctuellement les toitures traditionnelles.

Fin décembre, s'annonce le temps des fêtes, des initiations et des levées de deuil. À la demande du chef de village et du chef de terre, les chemins et les voies de passage doivent être débarrassés des mauvaises herbes qui les ont envahis pendant la saison des pluies. Ce travail est réalisé quartier par quartier, d'autant plus ardemment que les résidents savent qu'il s'agit là de lieux colonisés par les serpents. C'est alors que de nouveaux seccos sont fabriqués pour un usage collectif : les hangars du chef de village et du chef de terre pour célébrer la "nouvelle année" *mòaaagá*, les *kéoogò* (abri) des futurs circoncis et des futures excisées et les abris pour les masques qui sortiront bientôt.

La fabrication de différents outils en bois nécessaires à la vie quotidienne est assurée par les hommes sauf pour ceux qui ont les moyens de les acheter au marché. Spatules, cuillères en bois pour la cuisine, mais aussi manches de daba, de hache, de sarcloir, etc. sont taillés et sculptés avant le retour des pluies et le temps de passer commande au forgeron lorsque les parties métalliques de certains outils doivent être refaites.

Enfin, les hommes sont chargés pour chaque naissance de creuser un trou qui accueillera le placenta du nouveau-né et pour chaque décès du creusement de la tombe pour le défunt ou la défunte. Dans le premier cas, il s'agit somme toute d'un travail relativement facile et circonscrit au domaine familial. Dans le second cas, l'ampleur du travail est d'une tout autre dimension. L'architecture relativement complexe des fosses funéraires¹¹⁷ et la dureté du sol au-delà de trente à quarante centimètres de profondeur impose un travail de

¹¹⁷ À ce sujet, se référer à la thèse de Marie Raynal, 1995.

longue haleine qui peut prendre jusqu'à deux jours et la mobilisation de tous les hommes est requise.

Enfin, de nombreuses activités artisanales sont traditionnellement, spécifiquement masculines. Le travail du fer est réservé aux lignages de forgerons et cette activité est de loin celle qui a été le plus abondamment décrite jusqu'à présent. La teinture à l'indigo est également réservée à un groupe spécifique de la population. Elle se fait sur un monticule de terre dans lequel sont creusés une multitude de fosses cylindriques de quelques mètres de profondeur. Ces conduits sont remplis du liquide de teinture et surplombés d'un trépied en bois sur lesquels les tissus sont mis à sécher. Lorsque les fosses à teinture ne servent pas, elles sont recouvertes d'un toit conique très allongé fait avec de longues tiges de paille.

Le travail de tisserand est essentiellement pratiqué par le groupe des *yársè* (cf. photo n° 6 p. 125), mais cette spécificité est moins exclusive que pour les deux activités précédentes. La révolution sankariste a également fait disparaître la division sexuelle qui s'appliquait à cet artisanat en incitant les femmes à tisser le coton afin d'augmenter leur possibilité de revenus.

La vannerie et la cordonnerie sont également des activités masculines et sont souvent associées. La fabrication des chapeaux traditionnels en forme de cônes très évasés associe ainsi le tissage de fibres végétales et des ornements en cuir. Il en va de même pour de nombreux paniers. Enfin, la fabrication des cordes à base de lianes est également assurée par les hommes.

G/ LES ACTIVITES COMMERCIALES

L'activité commerciale tient également une place centrale dans la vie des *Mòosé*. Toutes les activités précédemment décrites peuvent donner lieu à un commerce soit directement dans la cour, soit sur les marchés.

Dans un même village, le marché se déroule tous les trois jours. Il est par contre décalé de un ou deux jours par rapport à ceux des villages voisins. Il est donc possible d'avoir une activité commerciale quotidienne à condition de faire quelques kilomètres à pied ou à vélo. Tout ce qui est vendu dans les cours l'est aussi au marché. Une description du marché de Kienfangue servira ici d'illustration.

L'espace où il se déroule est couvert d'arbres et chaque commerçant(e) possède un emplacement déterminé sur lequel il, ou elle, peut construire un petit hangar en seccos soutenus par des piquets de bois. À chaque marché, un percepteur collecte les taxes auprès de chaque commerçant, le tarif étant lié au type de produits vendus.

Les abris les plus élaborés sont ceux des dolotières, les clients pouvant s'asseoir pour consommer. Ils sont alignés de chaque côté d'une allée centrale qui divise le lieu en deux parties inégales. Les deux tiers du marché sont occupés par des femmes qui vendent des denrées alimentaires présentées en tas ou dans des bassines émaillées, posés sur une natte ou une petite bâche en plastique ou en tissu (cf. photo n° 7 p. 126). Tous les légumes issus du maraîchage ou des cultures de l'hivernage y sont vendus. On y trouve également des préparations telles que pâte d'arachides, beurre de karité, soubala, piments et feuilles séchées. Le tout s'étale sur une immense surface offrant au regard une multitude de couleurs qui n'a d'égal que celle des pagnes que portent les commerçantes.

Les hommes travaillent dans l'autre partie, bien que la séparation des sexes soit moins évidente dans cette zone du marché. Les étals des bouchers occupent un coin du marché,

à côté d'un lieu d'abattage situé en dehors du périmètre commerçant. Zébus, moutons, chèvres, poulets et pintades y sont vendus. Non loin de là des hommes jeunes font griller de la viande sur des barbecues de fortune bricolés avec des fûts d'essence coupés en deux. À côté, des jeunes filles du village vendent des beignets, des gâteaux, des galettes de mil, ou encore des arachides grillées, fabriquées par une grande sœur ou par une mère. En continuant, ce sont les réparateurs de vélos et de mobylettes, en général des forgerons recyclés, qui possèdent un groupe de stands qu'ils partagent avec les vendeurs de cordages et les vendeuses de poteries et de Calebasses. Enfin, en retournant vers l'intérieur du marché, quelques hangars abritent des couturiers qui travaillent avec des machines à coudre mécaniques.

De nombreux commerçants viennent également de Ouagadougou et vendent des produits manufacturés tel qu'ustensiles de cuisine, cosmétiques, seaux, et enfin des tissus. D'autres répondent aux besoins de matériels scolaires en vendant quelques stylos, des cahiers et des manuels pédagogiques. Les "tabliers" sont fixes ou ambulants et offrent à la vente des cigarettes, des briquets, des allumettes, des bonbons, des comprimés d'origine mal identifiable et de plus en plus souvent des préservatifs. Quelques vendeurs de remèdes traditionnels se déplacent également de marché en marché pour vendre des préparations sous forme de petits sachets de poudre aux propriétés multiples.

4/ L'HISTOIRE DE LA FONDATION DE L'EMPIRE

Remonter le cours de l'histoire des *Mòosé* oblige à naviguer au cœur de la tradition orale, en écoutant les récits, les légendes, les mythes ou la parole des griots avec toutes les variations, les divergences de versions et les imprécisions attachées à ce type d'exploration¹¹⁸. Le désir d'embellissement, le refoulement de certains faits et la volonté, encore très forte aujourd'hui, de privilégier le pouvoir et l'influence de certains groupes de descendance dynastique par rapport à d'autres expliquent pour une grande part l'existence de ces variantes. La reconstruction des faits impose de revenir sur des événements qui eurent lieu, il y a plus de cinq siècles. Sur ce point, deux courants s'opposent dans l'analyse historique de l'empire *mòaaagá*. Le premier trouve sa source dans les travaux de Marcel Poussi et d'Oumarou Dao et situe la fondation des royaumes *mòosé* par le *Mòogó-nàabá* Wubri au XI^{ème} siècle¹¹⁹. Cette position repose principalement sur les récits de Yamba Tiendrébéogo (*Làrlé-nàabá*, c'est-à-dire "ministre de la guerre" du *Mòogó-nàabá* jusqu'en 1982)¹²⁰ et sur les écrits de Dim Delobson, administrateur colonial voltaïque dans les années 30¹²¹ et sur ceux encore antérieur de Maurice Delafosse et de Louis Tauxier¹²².

Le deuxième courant s'appuie sur les travaux de Michel Izard qui propose l'année 1495 comme date probable de l'installation de *Nàabá* Wubri à Guilongou¹²³. La multitude des informations collectées par l'auteur, la précision apportée dans la confrontation de versions contradictoires, les calculs de probabilité sur la durée des règnes de chaque

¹¹⁸ Dominique Zahan souligne à ce propos que « lorsque nous essayons de faire l'histoire des Mossi, nous rencontrons des difficultés immenses : les informations se contredisent, les récits diffèrent, les périodes sont incertaines, les faits et les événements revêtent un caractère symbolique. C'est pour avoir voulu à tout prix faire de l'"histoire", que ceux qui se sont occupés du passé mossi se sont engagés sur une fausse route en prenant à la lettre les récits relatifs aux origines » [ZAHAN D., 1961 : p. 7].

¹¹⁹ POUSSI M., 1973.

¹²⁰ TIENDREBEOGO Y., 1963.

¹²¹ DELOBSON D., 1933.

¹²² DELAFOSSE M., 1912 et TAUXIER L., 1912 et 1924 : p. 16-25.

¹²³ IZARD M., 1970.

Mòogó-nàabá, la pertinence des critiques et des analyses obligent à considérer la deuxième position comme étant la plus vraisemblable. D'après Yveline Déverin-Kouanda, des recherches récentes en archéologie apporteraient des éléments en faveur de la thèse de Michel Izard¹²⁴.

Les paragraphes qui vont suivre omettent volontairement de relater nombre de faits historiques, pourtant bien connus, par souci de clarté et de brièveté. L'objectif est ici de dépeindre sommairement un cadre historique, sur la base d'informations déjà contenues dans la littérature, permettant ainsi de mieux comprendre la société étudiée. Il s'agira donc seulement d'une histoire de la fondation de l'empire, nécessaire la compréhension de l'organisation politique et sociale et des processus identitaires de *Mòosé*.

Dans la seconde moitié du XV^{ème} siècle, des cavaliers venus du sud pénètrent le bassin de la Volta Blanche. Ces conquérants *mòosé*, originaires du royaume de Gambaga situé dans le Nord de l'actuel Ghana, trouve alors sur place diverses populations qui devront se soumettre ou fuir devant l'envahisseur. Les irréductibles et les insoumis sont repoussés au-delà des frontières de l'empire¹²⁵, décimés ou capturés pour devenir des serviteurs royaux. Ceux qui acceptent de négocier et se laissent imposer un nouveau pouvoir sont assimilés mais leur identité ethnique et leur histoire sont alors effacées pour être refondues en des identités fonctionnelles propres à servir le nouvel état¹²⁶.

La légende de l'invasion *mòaaagá*, sur laquelle cette thèse reviendra en détail ultérieurement, est encore très présente aujourd'hui dans les esprits et dans la vie publique burkinabè. Elle met en scène la fille du roi de Gambaga, la princesse Yenenga, qui, selon les versions, aurait fui par dépit ou se serait perdue par mégarde. Son cheval l'aurait alors amenée dans une forêt où elle aurait rencontré un chasseur du nom de Riale avec lequel

¹²⁴ DEVERIN-KOUANDA Y., 1992 : p. 46. Des fourneaux archaïques de type pré-*nàkoambgá* auraient été retrouvés lors de fouilles à Pabre, à quelques kilomètres au Nord de Ouagadougou et la datation au Carbone 14 des restes de charbon de bois situait leur utilisation au XV^{ème} siècle.

¹²⁵ Ce fut notamment le cas des dogon [IZARD M., 1985b : p. 67].

¹²⁶ IZARD M. 1985b : pp. 67-68.

elle aurait eu un enfant. Il fut baptisé Wedraogo, “Cheval mâle” (*wèfó* : cheval, *ráogo* = mâle) en l’honneur de l’étalon chevauché par la princesse. C’est ce fils conçu en brousse, en dehors de toute alliance matrimoniale¹²⁷, qui, revenant dans le royaume de son grand-père, se verra doté d’une armée de cavaliers pour partir vers le Nord fonder son propre empire. Il est considéré comme l’ancêtre commun de toute la dynastie des “gens du pouvoir”, les *Mòosé* “*stricto sensu*”, les seuls pouvant prétendre à l’exercice du pouvoir politique (cf. infra).

La date exacte de la conquête par *Nàabá* Wedraogo et celle de son installation dans le bassin de la Volta Blanche ne sont pas déterminées avec précision. En suivant la démonstration de Michel Izard, ces événements auraient eu lieu dans la seconde moitié du XV^{ème} siècle¹²⁸. Dans leur progression vers le Nord, les conquérants *mòosé* découvrent des populations d’agriculteurs sédentaires et d’éleveurs nomades, dont les descendants actuels sont encore considérés comme les autochtones¹²⁹. Il s’agit au Sud et à l’Ouest des *kalamse*, des *ninisi* et des *kìbsé* (dogon), organisés en communautés villageoises. Plus au Nord, ce sont des groupes de *fólse* indépendants et enfin le royaume du Lurum (partie centrale du Jelgogi actuel et la partie orientale du Yatenga) dirigé par les kurumba (dénommés *fólse* par les *Mòosé*) et au sein duquel une partie de la population sonray a été assimilée¹³⁰. Cette rencontre des “gens de la terre”, ou *yònyòosé*, et des “gens du pouvoir”, ou *nàkombsé*, donnera naissance à la société *mòaaagá*.

Pendant longtemps, la capitale du *Mòogó* ne fut pas fixe, le lieu de résidence du *Mòogó-nàabá* devant obligatoirement changer lors de chaque succession et pouvant également être modifié au cours d’un même règne. Les frontières du *Mòogó* seront, pendant

¹²⁷ Sur ce point encore, les versions divergent. Dim Delobson et R. Randau rapportent la célébration d’un mariage entre Riale et Yenenga [DELOBSON D., 1933 : p. 4, RANDAU R., 1934 : p. 21]. Toutes les autres versions rapportées dans la littérature ou entendues sur le terrain ne font pas état d’un quelconque mariage.

¹²⁸ IZARD M., 1985a : p. 15. L’auteur estime que le périple de *nàabá* Rawa, un des fils de *nàabá* Wedraogo, vers le Nord-Ouest de cette région, commence au plus tôt en 1465, au plus tard en 1495

¹²⁹ Les notions d’autochtonie et de territorialité seront discutées et nuancées un peu plus loin.

¹³⁰ IZARD M., 1985a : p. 19.

longtemps encore, fortement labiles. Les premiers commandements *mòosé* du XV^{ème} siècle restèrent concentrés au sud du *Mòogó* actuel. C'est avec *nàabá* Rawa que débute vraiment la conquête de la presque totalité du bassin de la Volta Blanche tout en évitant l'affrontement avec le royaume du Lurum¹³¹. En soumettant les régions plus au Nord, *nàabá* Rawa crée des commandements locaux dans les villages qu'il distribue aux membres de sa famille ou à ses compagnons de guerre avec création d'un royaume fragile, dispersant ses forces, sans véritable autorité centrale ; le Rawatenga ne survivra que le temps d'une génération pour ne laisser persister qu'un modeste royaume dans sa partie Nord.

En fait la conquête sera progressive, chaotique et parcellaire jusqu'aux environs de 1560-70, par afflux de petits groupes de guerriers (dont certains agissent pour leur propre compte) arrivant par des voies de pénétration différentes et s'imposant sur des territoires dispersés. Pendant que *nàabá* Rawa livre bataille aux *kìbsé* dans le nord-ouest, d'autres descendants de *nàabá* Wedraogo restent dans le Sud avec *nàabá* Zungrana (un autre fils de *nàabá* Wedraogo). Dès la seconde génération, les versions divergent. Dans la généalogie des *Mòogó-nàabá* rapportée par la tradition orale du *Mòogó*, *nàabá* Zungrana est le successeur de *nàabá* Wedraogo¹³². Dans celle du Yatenga, *nàabá* Rawa est présenté comme le fils aîné de *nàabá* Wedraogo et comme son premier successeur¹³³. Les fils de *nàabá* Zungrana sont à l'origine de la fondation de trois royaumes. Ceux du Ratenga et du Zitenga au Nord feront plus tard partie de l'empire du Yatenga.

Par contre, *nàabá* Wubri, fils de *nàabá* Zungrana, donne naissance au royaume de Wubritenga (entre 1480 et 1510), futur royaume de Wogodogo (Ouagadougou). « Souverain de la génération III, *nàabá* Wubri crée un nouvel espace politique dans la partie centrale du bassin de la Volta ; très vite, avec les fils de *nàabá* Wubri, cette zone va

¹³¹ IZARD M., 1985a : p. 20. Selon Michel Izard, la première capitale de l'empire est fondée par lui, vraisemblablement à Pugó, village situé dans la région de Garango, en pays bisa.

¹³² DELOBSON D., 1933 : p. 287.

¹³³ Cette divergence de version n'a rien d'étonnant, chacun des deux empires ayant intérêt à s'appropriier le fils aîné de *nàabá* Wedraogo pour légitimer leur pouvoir.

s'étendre dans toutes les directions... »¹³⁴. *Nàabá* Wubri, installé à Guilongo décède entre 1510 et 1525 à Koudougou lors d'une expédition dans l'Ouest de son empire¹³⁵. Quatre de ses fils vont lui succéder : *nàabá* Soarba (décédé à Lougsi près de Wogodogo), *nàabá* Naskeemde (décédé à La, dans la région de Yako au cours d'une guerre), *nàabá* Nasbiire (s'installe à La où il décédera et sera enterré) et enfin *nàabá* Nyingnemdo (statut historique incertain dans le *Mòogó* central, inconnu dans la tradition orale du Yatenga¹³⁶) [Génération IV : 1510/1525-1540]¹³⁷. Pendant ces quatre règnes, les efforts militaires se concentrent dans la région de La, témoignant de la volonté d'extension du territoire vers le nord-ouest et des obstacles rencontrés du fait de la « résistance opiniâtre » des autochtones et de l'intérêt stratégique de cette place « pour la pénétration de l'actuelle région de Gursi et plus généralement pour le lancement d'expéditions militaires contre les villages *ninisi* »¹³⁸.

À cette étape de l'histoire, un événement important pour l'histoire du Yatenga, mais aussi pour celle du *Mòogó* central, va se dérouler. Il est lui aussi l'objet d'une controverse selon que l'une ou l'autre des traditions orales s'exprime. Le passage de la quatrième génération de *Mòogó-nàabá*¹³⁹ à la cinquième ne se fait pas sans heurt. Deux prétendants au trône sont en effet pressentis pour devenir *Mòogó-nàabá*. Il s'agit de *nàabá* Yadega et de *nàabá* Kumdumye. Dans le Yatenga, le premier est présenté comme l'aîné du second,

¹³⁴ IZARD M., 1985a : p. 25.

¹³⁵ DELOBSON D., 1933 : p. 287.

¹³⁶ Dim Delobson apporte certainement l'explication à cette discrétion observée à propos de ce *Mòogó-nàabá*. Il serait, selon la légende que rapporte l'auteur, le fils d'une fille de *nàabá* Wubri avec laquelle ce dernier aurait commis l'inceste. Lorsque l'entourage de *nàabá* Wubri voulut mettre à mort sa fille et son enfant, le roi aurait répondu : « N'en faites rien. C'est moi avec la chair (*némdò*) de mon corps (*yínga*) ». De cette réponse viendrait le nom de ce *Mòogó-nàabá*, Yingnemdo, "chair de mon corps". Il est donc pour les trois autres fils de *nàabá* Wubri frère de même père et neveu utérin. Mais lorsque l'on connaît la gravité de l'inceste en société *mòaaagá*, on imagine facilement que les *Mòosé* ne soient pas particulièrement réjouis de cet épisode de l'histoire (mythique ou réel ?) qui ternit fortement l'image du fondateur de l'empire du *Mòogó* Central.

¹³⁷ DELOBSON D., 1933 : p. 287 et IZARD M., 1985a : p. 15 et 31.

¹³⁸ IZARD M., 1985a : p. 31.

¹³⁹ Il ne s'agit pas à proprement parler de génération de *Mòogó-nàabá*, l'empire du *Mòogó* Central voyant le jour que sous le règne de *nàabá* Wubri. *nàabá* Zungrana et son père, *nàabá* Wedraogo ne sont donc pas *Mòogó-nàabá* dans le sens aujourd'hui attribué à ce titre.

version fortement contestée par les *Mòosé* du centre¹⁴⁰. Au moment de la succession, *nàabá* Yadega est au Nord avec des guerriers et ignore tout de la mort du roi alors que son rival resté à La, sera intronisé *Mòogó-nàabá* par le collège électoral aux environs de 1540. *Nàabá* Yadega, furieux, redescend à La et s'emparera des insignes du pouvoir de son grand-père, le *nàabá* Wubri avec la complicité de sa sœur Pabre, fille aînée de *nàabá* Nasbiire, pour ensuite s'enfuir secrètement¹⁴¹.

L'acte ainsi posé prive le nouveau *Mòogó-nàabá* Kumdumye des emblèmes de la royauté qui représentaient le bien-fondé du pouvoir des rois du *Mòogó* central depuis *nàabá* Wubri. Il fournit en revanche à *nàabá* Yadega une légitimité et le pouvoir d'être roi. Ce dernier part donc vers le Nord et fonde son propre royaume qui deviendra l'empire du Yatenga, dont l'histoire bien connue par les travaux de Michel Izard ne sera pas relatée ici¹⁴². L'acte qui a provoqué la scission à la fois dynastique et territoriale entre *Mòogó* central et Yatenga est encore aujourd'hui commémoré lors d'une cérémonie hebdomadaire se déroulant tous les vendredi matins devant le palais du *Mòogó-nàabá*. Baptisée le "faux départ", elle reproduit les préparatifs en vue d'une expédition destinée à récupérer les insignes du pouvoir et les pressions exercées par les dignitaires de cour pour dissuader le *Mòogó-nàabá* de poursuivre son frère¹⁴³.

¹⁴⁰ En fait, aucune certitude n'existe sur l'identité réelle du père de Naaba Kumdumye. Il s'agirait donc de l'un des quatre fils du *Mòogó-nàabá* Wubri. Michel Izard [1985a : p. 33] formule l'hypothèse qu'il ne peut s'agir que de Naaba Soara ou de Naaba Naskeemde, tous deux frères aînés du père de Naaba Yadega, ce qui placerait Naaba Kumdumye dans la position d'aîné en regard des règles de succession du trône. Cependant, les dignitaires de cour chargés de nommer le nouveau *Mòogó-nàabá* peuvent trancher pour résoudre les rivalités de pouvoir en nommant par exemple l'aîné d'une branche cadette plutôt que celui de la branche aînée, écartant alors définitivement du pouvoir un segment entier du patrilignage. Il existe dans l'état *màaagá* une « aînesse politique » qui prime sur l'« aînesse segmentaire » [IZARD M., 1985b : pp. 34-37]. Il n'est donc pas indispensable que Naaba Kumdumye fut l'aîné de Naaba Yadega pour obtenir le trône. La colère de ce dernier et son acte désespéré peuvent accréditer la thèse selon laquelle il fut bien un aîné définitivement écarté du pouvoir.

¹⁴¹ IZARD M., 1985a : p. 33 et 1985b : pp. 212-213.

¹⁴² Pour l'histoire du Yatenga, se reporter à IZARD M., 1970, 1985a, 1985b et 1992.

¹⁴³ Le déroulement de la cérémonie tente à prouver que l'expédition n'a jamais eu lieu puisque le *Mòogó-nàabá* se laisse convaincre d'abandonner son projet et son cheval est descellé et reconduit à l'écurie. Michel Izard avance également un argument, à savoir que les deux Cours royales ont entretenues des relations jusqu'au environ de 1570-1600. La tradition orale du Yatenga fait pourtant état d'une poursuite infructueuse qui ne laissa au *Mòogó-nàabá* que le crottin de cheval de *nàabá* Yadega comme emblèmes royaux.

C'est donc avec *nàabá* Wubri que débute réellement l'empire. Il fut le premier à prendre le nom de *Mòogó-nàabá* et à choisir des emblèmes du pouvoir. Il est considéré comme le fondateur de la dynastie des *Mòosé* de Ouagadougou. Il entreprit la conquête et la pacification d'un vaste territoire et fixa les bases de l'organisation politique, ouvrage continué et consolidé par ses fils¹⁴⁴.

Le règne du *Mòogó-nàabá* Kumdumye voit apparaître quelques-uns des petits royaumes indépendants¹⁴⁵ (Boussouma, Konkizitenga, Riziam, Yako, Mane, Tema) placé sous l'autorité d'un roi (*rímà*), frère ou fils de l'empereur. Si l'impulsion de ces scissions repose sur des dissidences, ces royaumes restent néanmoins sous l'autorité du *Mòogó-nàabá*. C'est avec *Nàbá* Warga que l'élaboration d'une administration centralisée à Ouagadougou arriva à sa forme la plus achevée¹⁴⁶. Les bases du *Mòogó* étaient alors posées et l'histoire verra, de 1550 environ à nos jours, se succéder 27 *Mòogó-nàambsé* après *nàabá* Kumdumye (cf. liste des *Mòogó-nàambsé* en Annexe). Les fondations de l'empire et son fonctionnement résisteront relativement bien à l'entreprise de colonisation puis plus tard à l'indépendance pour permettre encore aujourd'hui d'observer une structure et une organisation politique vieille de cinq siècles. Le *Mòogó-nàabá* actuel réside toujours au palais de Ouagadougou et la Cour impériale est toujours présente et active. La société *Mòaaagá* « présente un type accompli de société étatique... Cet empire "féodal" [est] est un exemple unique de pérennité dynastique en Afrique de l'Ouest »¹⁴⁷. Il existe ainsi un véritable état *mòaaagá* dans l'état burkinabè, l'autorité présidentielle et gouvernementale s'obligeant à composer avec l'autorité traditionnelle¹⁴⁸.

¹⁴⁴ DELOBSON D., 1933 : p. 6-7.

¹⁴⁵ Cf notamment SKINNER E. P., 1968 : p. 35.

¹⁴⁶ SKINNER E. P., 1968 : p. 35.

¹⁴⁷ ROUAMBÀ P. T., 1970 : pp. 130-131.

¹⁴⁸ Le Président Thomas Sankara, pourtant farouche combattant des modes d'asservissement inhérents à l'organisation politique traditionnelle, dut abandonner certains de ses projets révolutionnaires destinés à réduire l'influence du *Mòogó-Nàabá*. Actuellement, la tendance s'est plutôt inversée. Le pouvoir traditionnel est ainsi mis à contribution quelquefois pour renforcer ou légitimer le pouvoir en place.

5/ L'ORGANISATION POLITIQUE ET SOCIALE

La société *mòagá* est une société composite, formée d'éléments dont l'histoire, l'origine et le statut social diffèrent. L'identité *mòagá*, finement stratifiée et divisée est extrêmement complexe à saisir. Dans une société où cohabitent "gens du pouvoir" et "gens de la terre", lorsque l'on sait par ailleurs que les "gens de la terre" se perçoivent eux-mêmes comme composés de plusieurs groupes et qu'au sein des "gens du pouvoir", le système politique crée de nouvelles identités, on est encore loin d'avoir cerné l'ensemble du problème. Viennent encore s'ajouter des groupes, spécialisés dans une activité particulière en relation avec le travail de production ou le service des rois, tel que les forgerons (*sáaba*) et leurs femmes potières ; les *póesé*, devins royaux et gardiens des femmes des rois ; Les serviteurs des rois et les notables de la Cour ; les Peuls nommées *sìlmíise*, gardiens du bétail ; les *sétba*, griots et artisans du bois des Peuls ; les tambourinaires et les griots de la Cour ; les *yársè*, commerçants et tisserands ; les *wèem-dâmbá*, les gens du pardon ; etc.

Ces différents groupes n'ont pas la même importance, que ce soit sur le plan numérique ou par leur fonction dans l'édifice social et politique *mòagá*. Ils n'ont pas non plus la même histoire, certains étant le résultat de la construction d'un nouvel ordre social par les "gens du pouvoir", d'autres étant des survivances de la période pré-étatique qui s'est achevée vers le milieu du XV^{ème} siècle. L'état *mòagá* opère en effet un classement des hommes « non pas en fonction de ce qu'ils sont (réfèrent historique ou « ethnique »), mais en fonction de ce qu'ils font, de leur travail »¹⁴⁹. Cette opération, qui vise à un renforcement du pouvoir étatique, n'est cependant pas encore suffisamment achevée et de nombreuses identités ethniques des sociétés pré-*mòosé* sont encore bien présentes. En partie du fait du discours unificateur de l'appareil d'état, en partie par la fixation d'une identité commune par le pouvoir colonial, une grande partie des individus de cette société

¹⁴⁹ IZARD M., 1985b : p. 67.

est appelée et se présente elle-même, du moins aux “étrangers”¹⁵⁰, par le terme *Mòosé*. Seuls en fait les *sìlmíise* et les *sétba* se perçoivent, et sont perçus et présentés, comme non-*Mòosé*. Pour tous les autres, la revendication d’une identité *mòaaagá* existe. Ceci n’exclut nullement que dans son cadre familial et social, chacun se positionne et s’identifie au sein de rapports sociaux et politiques qui relient les différents éléments de la société, revendiquant alors d’autres identités. La distinction faite par Michel Izard entre *Mòosé stricto sensu*, c’est-à-dire les “gens du pouvoir”, descendants de *nàabá* Wedraogo et *Mòosé* “au sens large”, c’est-à-dire l’ensemble des habitants de l’empire, repose sur un référent historique et sur une réalité politique, toutes deux bien réelles. Mais les cinq siècles d’histoire qui se sont écoulés depuis la fondation de l’empire ont forgé une identité ethnique commune à la presque totalité des habitants du *Mòogó*. Dans cette thèse, l’appellation *Mòosé*, sans autre précision, désignera les *Mòosé* au sens large.

Il n’est pas question de rendre compte en quelques lignes de la complexité d’un univers social et politique. Michel Izard qui travaille depuis plus de vingt-cinq ans à cet objectif, a produit quantité de livres et d’articles que je résume ici dans les pages qui suivent. Essai délicat et périlleux qui m’oblige à laisser dans l’ombre nombre de subtilités socio-politiques, voire des pans entiers de l’édifice social. Que l’on m’excuse d’avance des inévitables raccourcis et déformations de la réalité – mineures, j’espère – que génère nécessairement toute entreprise de synthèse et de schématisation. Si dans l’abord de la question politique, l’œuvre de Michel Izard est incontournable, de nombreux auteurs ont également abordé ce thème et leurs travaux viendront utilement renforcer ou compléter la présentation.

¹⁵⁰ J’entend ici étranger dans le sens que les *Mòosé* donnent à ce terme, soit toutes personnes qui n’est pas *Mòosé*.

A/ LES “GENS DU POUVOIR”

Les “gens du pouvoir” sont les inventeurs et les seuls détenteurs possibles du *náam*, ce principe d’origine divine qui permet de commander aux autres hommes. Ils se présentent tous comme descendants de l’ancêtre commun *nàabá* Wedraogo et se pensent donc comme un seul groupe de descendance patrilinéaire. Possibilité d’accès au *náam* et origine dynastique commune sont tout à la fois les fondements théoriques du pouvoir et la légitimation de sa détention. La destinée théorique et la volonté de tout possesseur potentiel du *náam* « est de disposer d’un pouvoir et donc d’être un chef », c’est-à-dire d’accéder au titre de *nàabá*. Mais, si chaque *náam* individuel est équivalent aux autres, il existe néanmoins une hiérarchisation de l’ensemble « fondée sur la hiérarchie lignagère de ceux qui les détiennent »¹⁵¹. Il existe en effet une arborescence du pouvoir qui part du *Mòogó-nàabá*, l’autorité suprême, pour se diviser en une multitude de chefferies de village. Localement, un groupe de villages voisins est lui-même hiérarchisé, l’un d’entre eux ayant autorité sur les autres. En amont, c’est le *kòmbéré*, (transformé en chef de canton par l’autorité coloniale) qui assure le relais entre les *nàambsé* (pluriel de *nàabá*) locaux et les autorités supérieures. Enfin, l’étude de l’histoire du *Mòogó* a montré que l’empire se composait d’un ensemble de royaumes, chacun d’entre eux étant dirigé par un “roi”, *rímà*. L’accès à l’une quelconque de ces chefferies confère le titre de *nàabá*. Le fils d’un *nàabá* est *nà-bííga* (de *nàabá* = chef et *bííga* = enfant). Mais la transmission patrilinéaire du *náam* n’entraîne pas nécessairement un accès à la chefferie pour tous les *nà-bííse*.

« De ce que le *naam* se transmet uniquement de *naaba* à *nabiiga*, il appert qu’un *nabiiga* qui ne devient pas *naaba* exclut sa descendance de toute possibilité d’accès au *naam* de son père : ainsi est introduit le statut de *nakombga*. Un *nakombga* est un descendant agnatique de chef à partir de la génération des petits-fils ; un *nakombga* n’a donc, par son statut propre, aucune possibilité d’accès au *naam* par rapport auquel ce statut le définit, ce

¹⁵¹ IZARD M., 1985b : p. 20-21.

qu'exprime bien le terme qui le désigne : *nakombga*, quelqu'un qui n'a pas (ou n'a pas encore) réussi à accéder au *naam* »¹⁵².

Apparaît donc ici une première différenciation qui divise les "gens du pouvoir" en *nàabá/nà-bíise/nàkombsé*.

Mais les *nàkombsé* se scindent encore en deux groupes. Les fils de *nà-bíise* susceptibles encore d'accéder au pouvoir et ceux qui en sont définitivement écartés. Les voies d'accès au *naam* suivent en principe une ligne patrilinéaire, de père à fils aîné, combinée à une transmission latérale au sein de la fratrie. Lorsqu'un *nà-bíiga* meurt avant son aîné, ses fils sont donc définitivement écartés du pouvoir. Ils deviennent les *yárense* de leur grand père, c'est-à-dire des descendants agnatiques, à partir de la génération des petits-fils d'un chef, irrémédiablement écartés de la compétition pour la détention du *naam*. D'autre part, la limitation de l'extension territoriale ne permet plus aujourd'hui à un chef de donner de nouveaux commandements territoriaux à tous ses fils ou neveux agnatiques. Dans ce contexte, un chef supérieur peut alors, par l'imposition d'un de ses fils dans une chefferie dépendante de la sienne, entraîner une mise à l'écart irréversible d'un groupe local de *nà-bíise* dans la compétition pour le pouvoir. Cette saturation de l'espace utilisable et la marginalisation de groupes de *yárense* par éloignement généalogique aboutit à l'émergence d'un ensemble de *nàkombsé* de vieille souche, qui deviennent alors des *tálsè*¹⁵³, sorte de roturier pour l'aristocratie royale. L'arrêt de l'extension territoriale des *Mòosé* et la succession des générations ont fait du groupe des *tálsè*, le plus important de tous.

La production de groupes de *tálsè* fournit par contre pour les gens du pouvoir de nouvelles unités exogames¹⁵⁴. C'est aussi parmi les *tálsè* que seront choisis les dignitaires

¹⁵² IZARD M., 1985b : p. 23.

¹⁵³ *Tálgà*, pl. *tálsè*, mot d'origine arabe (*talaka*), homme ordinaire. Pour le détail du processus de marginalisation des *nàkombsé*, cf. Michel IZARD, 1985b, pp. 23-28 et pp. 34-36.

¹⁵⁴ Cette production de nouvelles unités exogames est tout à fait conforme aux règles de l'alliance qui exige quatre générations d'écarts pour permettre les alliances. En effet, Michel Izard note ailleurs que

et serviteurs de la Cour des chefs, les *nà-yír-dãmbá*, les « gens de la maison du chef » également appelés les *nesomba*, « les hommes du bien »¹⁵⁵. C'est notamment le cas des plus hauts dignitaires de l'empire, ceux qui dirigent le palais et l'empire du *Mòogó-nàabá*. Le *Wiidí-nàabá* ("chevaux chef") est chargé du choix et de l'entretien des chevaux du chef, ainsi que des relations avec les *kòmbéembá* (sg. *kòmbéré*). Le *Làrlé-nàabá*, deuxième "ministre" de l'empereur, est responsable des tombes royales (rapporteur ou répétiteur des paroles du chef, intermédiaire entre le chef et les gens de la terre). Le *Góngé-nàabá* est le chef des féticheurs¹⁵⁶ et accompagnait le Tansoba en cas de guerre¹⁵⁷. Le *Bálem-nàabá* est l'intendant de la maison du chef et maître des serviteurs royaux¹⁵⁸.

Sans entrer dans les détails complexes de la machine étatique *mòagá*, notons avec Michel Izard qu'au sein d'un royaume, les chefferies sont hiérarchisées, chaque chef d'un rang donné étant chargé de nommer les chefs d'un rang inférieur à lui, certaines unités territoriales ayant sous leur autorité plusieurs autres sous-unités et ce jusqu'à la chefferie des plus petits villages. Le « chef supérieur », le *Mòogó-nàabá*, de rang 1 à en charge la nomination des chefs de rang 2, eux-mêmes ayant en charge celle des chefs de rang 3, etc.¹⁵⁹. Le chef supérieur est quant à lui nommé par les dignitaires du pouvoir de sa Cour, les *nesomba* "supérieurs", nommés par le précédent *Mòogó-nàabá*. Or les *nesomba* sont choisis parmi les *tálsè*, c'est-à-dire parmi les descendants les plus éloignés généalogiquement du chef en exercice. Le chef de rang 1 nomme donc des *nesomba*,

« L'histoire du Yatenga montre qu'il n'y a jamais plus de trois niveaux de *naam* au sein d'une formation politique autonome et que les occurrences d'un troisième niveau sont rares » [IZARD, 1985b : p. 26]

¹⁵⁵ IZARD M., 1985b : pp. 29-30.

¹⁵⁶ MARC A., 1909.

¹⁵⁷ DELOBSON D., 1933.

¹⁵⁸ Dans le Yatenga, des fonctions similaires existent bien que les noms différents. Ainsi, le *togo naaba* est le rapporteur ou répétiteur des paroles du chef, intermédiaire entre le chef et les gens de la terre, le *balum naaba* chargé de l'entretien de la maison du chef et le *weranga naaba*, chargé de l'entretien des chevaux et des relations avec les *nàkombsé*.

¹⁵⁹ Dans le Bazega et tout le *Mòogo* central, persiste notamment les chefs régionaux, les *kòmbéré*, intermédiaires entre le pouvoir central (rois ou empereur) et les pouvoirs les plus périphériques, ceux des villages. Cette institution, résiduelle dans le Yatenga d'après Michel Izard, fut d'ailleurs utilisée par le colonisateur français dans sa définition des cantons. IZARD M., 1985b : p. 37].

chefs en quelque sorte de « rang 0 », qui auront la charge de nommer le successeur de celui qui les a nommés, le futur chef de rang 1. Les *tálsè*, après avoir été écartés de la marche vers une chefferie, se voient donc attribué par le chef supérieur le titre de *nàabá*, acte nécessaire puisqu'un chef ne peut être nommé que par un autre chef. Les *nesomba* supérieurs sont donc détenteurs du *nàam*.

Il y a donc au sommet de la pyramide du pouvoir *màaagá* un retour des héritiers du *nàam* les plus éloignés du pouvoir en place. Cette « double clôture spatio-temporelle » qui associe la limitation de l'extension territoriale et multiplication des héritiers du *nàam* par la succession des générations fait naître, pour Michel Izard, l'appareil d'État. « Le pouvoir central rapproche de lui les *talse* les plus éloignés et éloigne les *nakombse* les plus proches »¹⁶⁰ et cette apparition « des gens de Cour dans l'univers du pouvoir » est la manifestation d'un système politique qui nie le système lignager hiérarchique qui est à son origine. Ces « gens de la force », *pàng-soàbá*¹⁶¹, avec qui le chef supérieur gouverne « contre » les *nàkombsé*, servent de rouages dans les rapports du pouvoir avec l'ensemble des groupes qui habitent les royaumes, gens de la terre et gens du pouvoir compris. Ils sont le ciment de l'appareil d'État et peuvent trancher pour résoudre les rivalités de pouvoir en nommant par exemple chef supérieur, l'aîné d'une branche cadette plutôt que celui de la branche aînée, écartant alors définitivement du pouvoir un segment entier du patrilignage¹⁶². L'aîné de cette branche, qui se sent injustement écarté du pouvoir au nom de la transmission segmentaire par rang d'aînesse généalogique, peut alors choisir l'exil ou la révolte, deux solutions dont l'histoire des royaumes *mòsè* fournit de célèbres exemples.

¹⁶⁰ IZARD M., 1985b : p. 33.

¹⁶¹ De *pàngá*, la force et *soàbá*, détenteur, maître [IZARD M., 1985b : pp. 28-29].

¹⁶² Fait politique théoriquement impossible en cas d'application du seul principe idéologique de la transmission linéaire du *nàam*. L'idéologie du *nàam* fait apparaître une « aînesse politique » qui prime sur « l'aînesse segmentaire ». Il n'est pas possible de s'étendre ici sur ces aspects complexes de l'exercice du pouvoir. Cf. Michel IZARD, 1985b : pp. 34-37.

Mais l'appareil d'état ménage une autre solution honorable puisque ce chef supérieur potentiel écarté du pouvoir, devenant un *tálgà* aux yeux du nouveau pouvoir, a un statut tout à fait enviable qui lui est réservé, (ainsi qu'aux membres de son segment de lignage déjà possesseurs d'une chefferie), celui de « gens de la guerre » *tãnsob-n-dãmbá*, eux aussi porteurs du titre de *nàabá* et détenteur du *nàam*. Ces membres de dynasties antérieures du royaume se voient confier des territoires au sein du *Mòogó* qui leur appartiennent irrémédiablement, assurant ainsi une territorialisation de ces *nàkomsé* déchus, qui les rapproche des gens de la terre. « Le pouvoir local stable des maîtres de la guerre » apparaît alors comme « un contrepoids politique au pouvoir local instable des *nakombse* »¹⁶³.

« Du point de vue du *naam*, les trois catégories de chefs sont hiérarchisées comme suit : *nakombse/tãnsobanamba/nayiridemba* ; du point de vue de *panga* [la force], cette hiérarchie s'inverse : *nayiridemba/tãnsobanamba/nakombse* ». « En effet, l'histoire du royaume est celle de la progressive marginalisation des *nakombse*, que le pouvoir royal tient à l'écart dans le même temps où il favorise le développement du pouvoir des serviteurs royaux et des maîtres de la guerre... Logique de l'inversion qui transforme les vainqueurs en vaincus et les vaincus en vainqueurs, qui échange de l'historique contre du politique »¹⁶⁴. Les « gens du pouvoir » se distinguent donc en *nànambsé*, *nà-bíise*, *nàkomsé* et *tálsé*, ce dernier groupe étant susceptible de fournir les *tãnsob-n-dãmbá* et les *nà-yír-dãmbá*.

¹⁶³ IZARD M., 1985b : p. 39.

¹⁶⁴ IZARD M., 1985b : p. 38 et 46.

B/ LES “GENS DE LA TERRE”

L’opposition classique entre “gens du pouvoir” et “gens de la terre” est en fait le résultat de ce que Michel Izard appelle une « historicisation » : « le fait de la conquête définit l’identité ethnique ou historique du conquérant, mais nie celle de l’autochtone soumis à son pouvoir »¹⁶⁵.

Toutefois, si les “gens de la terre” (*yònyõose* pl. *deyònyõaagá*) sont considérés par le nouveau pouvoir comme un même groupe, ceux-ci continuent de maintenir, à leur niveau, leurs anciennes différenciations. Il existe ainsi au sein des royaumes *mòosé* une diversité de groupe (*kibse*, *kurumba*, *ninise*, ...) qui revendiquent tous l’identité *yònyõaagá*. Cette identité est construite sur un ensemble d’éléments fédérateurs. Leurs mythes d’origine, malgré certaines variations régionales, les présentent comme sortis de terre ou descendus du ciel, notamment pour les masques¹⁶⁶. Cette origine céleste ou chtonienne est étroitement liée au fait qu’ils sont considérés comme les enfants du couple divin (Ciel-soleil/Terre). Cette parenté mythique leur confère alors le pouvoir de maîtriser les éléments tels que la pluie, le vent ou la terre. C’est donc dans cette logique qu’ils occupent des fonctions sociales et religieuses particulières. Origine divine, autochtonie et maîtrise de la terre apparaissent comme les trois éléments religieux et sociaux qui caractérisent les *yònyõosé* comme un groupe unifié.

Ils sont en effet considérés par les “gens du pouvoir, et se considèrent eux-mêmes, comme “autochtones”, c’est-à-dire qu’ils auraient occupé le territoire avant l’arrivée des conquérants. L’identité *yònyõaagá* englobe ainsi une multitude de groupes à travers l’ensemble du pays *màaagá* et semble être « une dénomination collective pour cette population qui fut rencontrée par les [*Mòosé*] au moment de leur implantation dans leur

¹⁶⁵ IZARD M., 1985b : p. 17.

¹⁶⁶ ILBOUDO M.-L., 1990 : p. 16-23, HALPOUGDOU M., 1992 : pp. 45-49.

lieux d'habitations actuels »¹⁶⁷. Mais la question de l'autochtonie des *yònyòosé* n'est pas totalement élucidée et probablement partiellement inexacte. Ainsi, certains groupes seraient venus également de Gambaga¹⁶⁸ et les gens du pouvoir n'ont par ailleurs pas hésité à déplacer certains d'entre eux à l'intérieur du *Mòogó* pour leur assigner la fonction de "maître de la terre" dans une région qui n'était pas la leur¹⁶⁹. Cette autochtonie semble parfois construite en dehors de toute antériorité d'occupation territoriale.

Les *yònyòosé* de la région de Kienfangue se définissent eux-mêmes en quatre groupes : *tèng-n-bíisi*, *yònyòolé*, *súkoombse* et *wís-kàmbá*, identités sur lesquelles une recherche est encore à mener¹⁷⁰. Les premiers sont responsables des autels de la terre, les seconds des haches rituelles, les troisièmes des masques et les derniers des flûtes. Les *tèng-n-bíisi* (les enfants de la terre), qui ont à leur charge les autels de la terre (*tèn-kúgà*), fournissent également le lignage au sein duquel le *tèng-soàbá* est choisi. Ils transforment par leurs pouvoirs la terre sauvage en terre cultivable, ils domptent les éléments dangereux de la nature et de l'au-delà pour les rendre plus dociles et entretiennent avec les morts d'étroites relations destinées à les satisfaire dans leurs exigences pour les apaiser et les rendent bienveillants. Ils solutionnent les problèmes qui existent entre la terre — leur divinité —,

¹⁶⁷ SCHWEEGER-HEFEL A., 1966 : p. 251. Les *kurumba*, étudiés par l'auteur, forme par exemple un groupe bien circonscrit habitant un territoire bien délimité dans le royaume du Yatenga. Ils se disent tous *yònyòosé* mais tous les *yònyòosé* de cette région ne sont pas nécessairement des *kurumba*.

¹⁶⁸ Ainsi, dans la région de Koudougou, la tradition orale produit un mythe d'origine des gens de la terre qui fait état d'une migration à partir de Gambaga. Aucune précision n'est donnée sur la période de cette migration, mais en partant de sa terre d'origine, l'ancêtre des gens de la terre de Koudougou aurait dit (à qui ?) : « Moi, je vais commander la brousse et je vous laisse la maison », déclaration qui laisse penser qu'il était déjà en relation avec les gens du pouvoir dans le royaume de Gambaga [YAMEOGO C. B., 1960 : p. 3].

¹⁶⁹ Le lignage de gens de la terre de Kienfangue est issu d'un ancêtre originaire de la région de Ziniare auquel le *Mòogó-nàabá* Zombre aurait imposé d'assurer la maîtrise de la terre dans ce village nouvellement conquis par les gens du pouvoir.

¹⁷⁰ Ces trois groupes sont réciproquement les *yònyòosé* possesseurs de haches (*lê*), ceux qui sont initiés au *súkù* (langue et port des masques), et enfin les "enfants des flûtes". Ces identités se superposent avec des lignages entre lesquels n'existe aucune alliance matrimoniale possible. Les fonctions de chacun de ces groupes sont complémentaires, notamment lors des funérailles. Chaque masque est par exemple représenté par une hache rituelle et aucun masque ne peut sortir si les *yònyòolé* n'amènent pas la hache qui lui correspond et si les *wís-kàmbá* n'apportent pas les instruments qui doivent nécessairement l'accompagner (cf. à ce propos la répartition des gens de la terre dans les différents quartiers en fonction de leur identités : p. 18). D'autres informations complémentaires sur ces questions identitaires sont présentées dans la thèse de Virgine Vinel [VINEL V., 1998].

le monde sauvage et les hommes. Leur maîtrise du territoire s'exerce également sur l'au-dessus, c'est-à-dire sur le vent, les nuages et la pluie et sur l'au-dessous, les sépultures. Ils n'interviennent dans le règlement de problèmes humains que s'ils ont rapport à un conflit avec l'au-delà. L'ordre du monde doit demeurer inaltéré : « la terre n'en autorise pas la subversion »¹⁷¹.

Les conquérants, en installant leur pouvoir, ont laissé aux autochtones la maîtrise de la terre et le pouvoir religieux. Toute unité territoriale est ainsi placée sous une double autorité politique et religieuse, le *nàabá*, chef de village, et le *têng-soabá*, le maître de la terre. Si le second est placé sous l'autorité politique du premier, ce dernier ne peut exercer son pouvoir sans le concours du second. Ainsi les "gens de la terre" assure la légitimation du pouvoir du *nàabá*. Décrivant le rituel du *ringu*, qui permet à un *nàabá* de devenir roi, Michel Izard précise : « Par le *ringu*, le roi des Moose devient le roi du royaume et le seul prêtre de cette religion abstraite qui associe Tenga, divinité des gens de la terre, à Wende, divinité des chefs, et en fait un couple : Naaba Wende et Napaga Tenga (napaga = épouse de chef) ». La séparation et la complémentarité des savoirs et des pouvoirs constituent ainsi deux fondements importants de la société *mòaaagá* qui assurent stabilité et équité au sein du *Mòogó*.

C/ LES AUTRES GROUPES

Les forgerons occupent une place stratégique dans la société *mòaaagá*. Ils sont en quelque sorte "les gens du feu". Mais leur statut et leurs fonctions dépassent largement leur seule pratique artisanale de travail du fer et la fabrication des poteries assurée par leurs épouses. Ils ont la maîtrise du feu, du chaud et du brûlant sous diverses formes. La foudre notamment est domestiquée et commandée par les forgerons. De par leurs savoirs et leurs pouvoirs, ils interviennent dans divers champs du social tels que le travail (fabrication

¹⁷¹ IZARD M., 1985b : p. 19.

d'outils), la guerre (fabrication des armes), l'alimentation (récipients pour la cuisine et l'approvisionnement en eau), le règlement de conflit, la thérapie de certaines maladies liées à la chaleur ou à la foudre, etc. Si "les gens de la terre" transforment la nature sauvage en nature domestique, les forgerons, eux, transforment « la matière brute en matière ouvrée, en fabriquant les outils en fer nécessaires à la culture des plantes cultivées (métallurgie des hommes) et les ustensiles en terre nécessaires à la cuisson des aliments (poterie des femmes) »¹⁷². Mais la forge (*kúdogu*) est également un lieu sacré particulièrement puissant, un *tèn-kúgrì* (littéralement "pierre de la terre" = autel de *Ténga*) dont seuls les forgerons ont la charge.

La question de l'origine des forgerons n'est pas entièrement éclaircie. Considérés comme des autochtones au même titre que les "gens de la terre", il est tout de même probable que les conquérants armés venant de Gambaga aient amené avec eux des artisans du fer capables de leur fabriquer des armes. Mais comme le souligne Michel Izard, la position des forgerons demeure immuable dans l'histoire. Le groupe des forgerons existait avant la conquête, notamment dans la société *Fólgá*, avec un statut social similaire. De plus, si l'identité de forgeron s'acquiert par la naissance, il est aussi possible de le devenir lors d'un contact avec la forge¹⁷³. Cette « temporalité a-historique » propre aux forgerons s'associe à une « territorialité a-sociale » : « la forge est un lieu dont ne s'approche pas volontiers le non-forgeron de crainte de devenir lui-même forgeron »¹⁷⁴. À Kienfangue, par exemple, le *Kienfang-nàabá*, le chef du village, préfère effectuer un détour plutôt que de passer devant la forge. Si d'aventure, il doit par nécessité se rendre en ce lieu, c'est à lui de saluer en premier le forgeron assis à la forge en enlevant son bonnet de chef¹⁷⁵.

¹⁷² IZARD M., 1985b : p. 19.

¹⁷³ Les forgerons distinguent eux-mêmes ceux qui sont "nés avec la forge" et les "forgerons entrés", c'est-à-dire ceux qui y sont "entrés" « au titre d'un acte d'adhésion et d'admission » [MARTINELLI B., 1997 : pp. 13-14].

¹⁷⁴ IZARD M., 1985b : pp. 19-20.

¹⁷⁵ Michel Izard, dans un propos sur les forgerons du Yatenga, écrit qu'en dehors de cette région, « le travail de la forge est une spécialisation artisanale parmi d'autres, dépourvue d'implications sociologiques ou idéologiques particulières » [1985b : p. 17]. Si les forgerons du Yatenga sont soumis à une « vision de la société familière à l'aire culturelle soudanaise », il n'en reste pas moins que même dans le Bazega,

« La parole du forgeron », nous dit Michel Izard, « intervient après celle du chef et/ou du maître de la terre, elle est dernière : qui refuse de l'entendre périra foudroyé ». « Les forgerons, gens du feu, exorcisent sans cesse le grand danger disparu mais toujours prêt à renaître d'un monde trop « chaud » pour que l'homme y ait sa place... En échange du risque qu'ils prennent à leur compte, d'affronter des forces toujours malaisément dominables, les forgerons demandent aux hommes de vivre en paix »¹⁷⁶. Ainsi, le forgeron est « responsable de rituels de pacification », mais également d'alliance et de fécondité¹⁷⁷.

Les captifs royaux sont des prisonniers de guerre, des individus capturés lors de razzias, des condamnés à mort graciés et, notamment depuis l'indépendance, les descendants de tous ces gens, puisque le statut de captif se transmet en ligne agnatique. Ils entraient au service royal en échange de leur maintien en vie, sauf certains qui étaient « des étrangers qui se sont mis de leur plein gré au service du pouvoir ». Ce dernier « a besoin des captifs pour les tâches dont l'accomplissement est nécessaire à la manifestation de la force mais recèle des risques qu'un homme ordinaire ne peut prendre. « Dépersonnalisé, désocialisé du fait de la capture, le captif est ensuite repersonnalisé ». Les musiciens royaux (*bëndá*, *lónsè*, *péndsè*, *gàngãndo* = nom des tambours et des tambourinaires) sont associés étroitement au pouvoir. Le *bèndré* a une fonction importante pour la transmission de la connaissance de la généalogie royale et dans les grandes cérémonies du royaume. Par la parole et la musique des tambours, ils disent le pouvoir du *náam*, l'histoire des rois, et ce faisant légitime le pouvoir par l'évocation de la force (*pàngá*) et le rappel du passé. Gens de la parole à côté des captifs, gens de l'action, ils forment l'ensemble des gens de la force dévoués au pouvoir¹⁷⁸. Les devins royaux, les *Póeesé*, chargés de la surveillance des femmes du chef et de la révélation des cas d'adultère par

l'activité de la forge est loin d'être une activité artisanale comparable aux autres et le fait d'être forgeron procure un statut social et des pouvoirs qui n'ont pas d'équivalent pour les autres activités artisanales.

¹⁷⁶ IZARD M., 1985b : pp. 19-20.

¹⁷⁷ MARTINELLI B., 1997 : p. 13-14.

¹⁷⁸ IZARD M., 1985b : p. 54-55.

une pratique divinatoire spécifique, le *póeeré* forme un groupe particulier encore peu étudié, dirigé par le *póe-nàabá*¹⁷⁹.

Les *sìlmíise* (Peul), pasteurs, gardiens du bétail des *Mòosé*, sont considérés, du point de vue du pouvoir royal, et au même titre que les gens de la terre et les forgerons, comme une société pré-étatique. Les *sétba*, griot et artisans du bois des *sìlmíise* « fabriquent les instruments en bois nécessaires au recueil des produits de l'élevage (lait, beurre) comme à la consommation d'une nourriture dans la composition de laquelle entre ces produits »¹⁸⁰. Les *sìlmi-moosé* résultent d'une alliance entre ces deux groupes. Cette double origine historique explique leur double activité économique : agriculture et élevage. Ils sont sédentaires et résident sur le territoire du village et non en brousse.

Les *yársè* sont des commerçants et artisans du coton, puisque tisserands et teinturiers, généralement d'origine étrangère, sorte de "groupe international" parcourant les routes et s'arrêtant dans les marchés où ils vendent les produits de leur artisanat. Cette production à visée vestimentaire ne manipule plus le fer, la terre ou le bois mais des plantes cultivées à finalité non-vivrière, le coton et l'indigo. Ils n'ont pas comme les autres artisans de rôle dans l'entreprise de domestication de la nature. Ils seraient des Mande venus s'installer au *Mòogó* vers le milieu du XVIII^{ème} siècle¹⁸¹, aujourd'hui sédentarisés dans les villages jusque dans le centre du pays, comme à Kienfangue dans le quartier de Nintao.

Michel Izard rapporte que les cordonniers de Ouahigouya appartiennent également à un même lignage. Il serait utile d'approfondir l'étude de ce groupe qui outre le travail du cuir, assure dans le Bazega la fabrication d'amulettes, la confection d'ornements pour les chevaux de chef et d'objets pour les cérémonies traditionnelles (sac de l'alliance matrimoniale, sac des danseurs *yònyòose*, etc.).

¹⁷⁹ À propos des *póeesé*, cf. Michel Izard, 1985b : p. 89. L'épreuve du *póeeré* pour les épouses royales avait lieu chaque année, après les fêtes de *filiga*. Une description est fournie par Michel Izard 1985b : pp. 110-111.

¹⁸⁰ IZARD M., 1985b : p. 65.

¹⁸¹ MARC A., 1909 : p. 171.

D/ L'AGENCEMENT POLITIQUE DES DIFFERENTS GROUPES

Michel Izard propose une analyse qui repose sur l'énonciation des tambourinaires royaux du Yatenga. Lors des cérémonies annuelles, ils invoquent dans l'ordre les devises des gens de la terre et des enfants de la terre, des forgerons, des tambourinaires, des captifs royaux, des *silmíise* puis enfin des *sétba* avant de commencer l'énumération des "noms de guerre" de tous les rois, du premier jusqu'au dernier. Il s'agit donc, dans une « vision propre au pouvoir central », d'une « nomenclature des groupes qui, avec les descendants de Naaba Wedraogo – les Moose *stricto sensu* –, constituent le « monde » historique « pensé » comme une totalité close par les tenants du pouvoir moaga »¹⁸². Le caractère hétérogène de cet inventaire est souligné par Michel Izard :

« Nous y trouvons un groupe "ethnique", les Silmiise, des groupes pluri-ethniques, les gens de la terre et les forgerons, des groupes intérieurs à la société mooga mais liés au pouvoir royal, les tambourinaires et les captifs royaux, enfin un groupe intérieur à la société silmiiga, les *setba* ».

Trois mondes sont donc distingués :

- Monde agricole pré-étatique avec agriculteurs (gens de la terre) et forgerons (gens du feu, travailleurs du fer et de la terre) ;
- Monde étatique (sans relation au travail) associant gens du pouvoir et gens de la force (captifs et tambourinaires royaux) ;
- Monde pastoral pré-étatique représenté par les pasteurs, les *silmíise* et leur griots et travailleurs du bois, les *sétba* .

Les *silmi-mosé* et les *yársè* sont absents de l'évocation des tambourinaires, ces deux groupes étant conçus par les *Mòosé* comme une conséquence de l'apparition de l'État. Le pouvoir distingue en effet la population selon une terminologie et des critères où le travail

¹⁸² IZARD M., 1985b : p. 63 et suivantes. Le chapitre sur les cérémonies annuelles *mòosé* reviendra plus en détails sur les cérémonies dont il est ici question.

et la fonction priment sur les identités historiques et généalogiques. Il en respecte certaines (*silmíise*, *sétba*), en fusionne d'autres (gens de la terre, forgerons), en crée de nouvelles (tambourinaires, captifs) et fragmente même son propre groupe (gens du pouvoir = *nàabá/nàbíise/nàkomsé/tálsè*) afin de servir au mieux les intérêts de l'État¹⁸³. Tout est mis en œuvre pour que le pouvoir soit respecté, craint, servi et pour que l'État fonctionne. « Une société pour l'Etat » est l'une des formules de Michel Izard qui résumait au mieux la logique du système politique.

Les divers éléments de la société *mòaaagá* s'intègrent à l'empire par :

— « une autorité politique unique, à la fois « pouvoir » (*naam*) et « force » (*panga*) » incarnée au plus haut niveau par l'existence du *Mòogó-nàabá*, l'empereur des *Mòosé* ;¹⁸⁴

— « une langue largement dominante, le moore, ce mot désignant aussi la manière d'être des Moose » ;

— « une organisation sociale majoritairement homogène (patrilinéarité, patri-virilocalité, classement horizontal des parents agnatiques et classement vertical des parents utérins, exogamie étendue aux quatre patrilignages des grands parents d'Ego) » ;

— « une organisation politico-religieuse qui, par le truchement de grands rituels annuels, associe « gens de la terre » (autochtones) et « gens du pouvoir » (conquérants) et, plus généralement, concerne la totalité des groupes de descendance et de localité du royaume » ;

— « un discours du pouvoir qui rend compte de l'identité du roi et du royaume, et donc de l'unicité d'un peuple » ;

¹⁸³ Sur le processus de l'incorporation politique de divers petits groupes disparates, se référer également à SKINNER E. P., 1968 : pp. 32-46.

¹⁸⁴ Elliot Skinner soulignait déjà que la « cohérence mossi » est principalement le résultat de « facteurs liés aux institutions politiques communes dans tous les royaumes et principautés » utilisées « pour maintenir une cohésion interne et pour incorporer des étrangers au sein de leurs diverses unités politiques ». Il mentionne également la langue, les rituels communs et le mythe de l'origine commune des « Maisons Royales » comme facteurs de cohésion [SKINNER E. P., 1968 : p. 36].

— « un cadre de référence unique spatial (le territoire du royaume) et temporel (l’histoire de la dynastie royale), recouvrant de multiples spatio-temporalités particulières »¹⁸⁵.

6/ REPRESENTATION DU MONDE

L’essentiel des représentations religieuses est lié aux gens de la terre et doit peu aux gens du pouvoir, même si l’instance supérieure du monde *mòaaagá* est associée aux *nàkombsé*. Ce sont les *yònyõose* qui, par les liens qu’ils entretiennent avec la terre sont chargés de légitimer le pouvoir de détenteurs du *náam*. Le savoir et les pratiques des *yònyõose* apparaissent comme totalement occultes aux *Mòosé*. En ce sens les recherches d’Annemarie Schweeger-Hefel, réalisées auprès de gens de la terre restent à ce jour les plus complètes¹⁸⁶. Michel Izard souligne que les chefs *mòosé* « répugnent à s’établir auprès des maîtres de la terre les plus importants, car les forces que ceux-ci manipulent sont d’autant plus inquiétantes que les [*Mòosé*] n’ont aucune prise sur elles ; complémentirement, les gens de la terre estiment que les [*Mòosé*] ne sauraient vivre en paix auprès d’un autel de la terre puissant »¹⁸⁷.

A/ Wéndè, INSTANCE SUPERIEURE DU MONDE

Wéndè est l’Etre suprême du monde *mòaaagá*. Rien ni personne n’existe au-dessus de lui. Il est à l’origine de toute chose, de tout être et de tout événement. Il est unique et a le don d’ubiquité¹⁸⁸. Si *Wéndè* est aujourd’hui clairement identifié au soleil et aux “gens du pouvoir”, il est permis de penser, conformément aux mythes collectés auprès des gens de

¹⁸⁵ IZARD M., 1985b : p. 13.

¹⁸⁶ SCHWEEGER-HEFEL A., 1986.

¹⁸⁷ IZARD M., 1985b : p. 26.

¹⁸⁸ Marie-Georgette Ouedraogo rapporte à ce propos diverses expressions, notamment : « *Wend ka yib ye* (Wende n’est pas deux) » ou « *Wend ka a sè ka ye* (Wende n’a pas de lieu où il n’est pas) ». [OUEDRAOGO M.-G., 1973 : p. 9]

la terre par divers ethnologues, qu'il fut pour eux initialement confondu avec le ciel¹⁸⁹. L'hypothèse, difficilement vérifiable dans l'état actuel des connaissances, d'une modification de l'identité de *Wéndè* par syncrétisme religieux entre conquérants et autochtones est alors envisageable.

Wéndè, LE SOLEIL, UN CHEF MARIE DE LA LIGNEE DES GENS DU POUVOIR

Wéndè, le soleil, a pour épouse *Ténga*, la terre. Même si l'alliance matrimoniale n'est pas le seul lien de parenté qui les réunit, c'est généralement celui-ci qui est souligné en première intention par les interlocuteurs du terrain et divers auteurs¹⁹⁰. Amadé Badini cite à l'appui de cette notion une formule sacrificielle utilisée par un devin lors d'un sacrifice :

« le roi soleil ne boit pas de dolo mais sa femme Terre en boit : qu'elle se lève donc et reçoive l'eau de la nouvelle année... »¹⁹¹.

Dieudonné Tiendrebeogo rapporte une incantation prononcée lors d'un sacrifice visant à disculper le sacrifiant d'une accusation, ce faisant d'invalider une malédiction formulée à son encontre et ainsi envisager une éventuelle cérémonie du pardon. Voici donc ses paroles :

¹⁸⁹ Cette identification de l'Être suprême au ciel semble commune à de nombreuses ethnies d'Afrique de l'Ouest comme le soulignait déjà Maurice Delafosse en 1912 : « La plupart en effet des peuples indigènes de l'Afrique Occidentale, tous même très probablement, croient à l'existence d'un Dieu unique, Dieu créateur, qu'ils ne sont pas loin de se figurer comme un pur esprit, auquel ils n'attribuent jamais, en tout cas, le caractère anthropomorphique, mais qu'ils confondent souvent [...] avec le ciel » [DELAFOSSÉ M., 1912, Tome III : p. 163]. L'étude comparative effectuée par J. Zwernemann dans plusieurs ethnies voltaïques démontre également cette correspondance, notamment par des arguments linguistiques [ZWERNEMANN J., 1961 : p. 94-98].

¹⁹⁰ Le chapitre suivant risquera l'hypothèse d'une polygamie probable de *Wéndè* et de l'existence de plusieurs *Ténse* (pl. de *Ténga*). Dans le chapitre sur *Wéndè*, nous nous en tiendrons à la présentation classique en attirant l'attention du lecteur sur le fait que les formules sacrificielles citées dans ce chapitre se réfèrent toujours à un village donné. Le sacrifice peut donc s'adresser à l'épouse de *Wéndè*, mais tout aussi bien à une des épouses, celle du village où se déroule le sacrifice.

¹⁹¹ BADINI A. 1978. Amadé Badini ne précise hélas pas de quel type de sacrifice il s'agit. Compte tenu de la référence à l'« eau de la nouvelle année », il est fort probable qu'il s'agisse de la fête annuelle du *bàsgá* (ou *rá-yũgà*) qui remercie les ancêtres pour la nouvelle récolte.

« Je jure par *naba Wende* et par sa femme, la Terre et son fil, le chemin, je jure par *Wende* que ce n'est pas moi »¹⁹².

Wéndè est donc masculin, mari de *Ténga*. Appelé souvent *nàabá Wéndè*, il est qualifié de chef au même titre qu'un chef politique. Les *Mòosé* invoquent souvent aussi le *wénnàám*, ou *nàám* représente ce principe de pouvoir suprême, propre au *nàkomsé*, héréditaire, qui leur donne le pouvoir de gouverner politiquement les autres.

« Le *naam*, que les *Moose* se donnent pour vocation de détenir, est l'avatar humain du *wendnaam*, pouvoir émanant d'un principe divin de nature céleste, personnifié sous l'appellation de "*Naaba*" *Wende* : le dieu des *Moose* est un « chef »¹⁹³.

Et *Wéndè* n'est pas seulement le détenteur du *wénnàám*, il est la personnification du pouvoir. Dans le langage courant, les deux mots sont synonymes et l'on dit aussi bien : « c'est une maladie de *Wéndè* » que « c'est une maladie du *wénnàám* ». De même, les termes *wénd-yíri* et *wénnàám-yíri* désignent la maison (*yíri*) de *Wéndè*.

Cette association *Wéndè* / "gens du pouvoir" se retrouve dans un culte solaire qui se manifeste notamment lors des cérémonies quotidiennes de sortie du *Mòogó-nàabá*, que Dim Delobson décrit et que Amadé Badini relate en ces termes¹⁹⁴ :

« Les principaux moments de cette cérémonie rituelle évoquent les différents niveaux et couleurs du soleil au cours de sa trajectoire dans le firmament. En effet, tous les matins, le *Mogho Naaba*, empereur des *Mosé*, fait sa première apparition par la porte Est de la cour, précisément à l'endroit que frappe le soleil levant. Il est alors vêtu d'une grande tunique rouge-vif (symbole de la lumière du jour à cette heure de la matinée) [...] L'apparition du monarque est annoncée par l'hymne au soleil levant : "*Wénd pug yah*" qui signifie "*Dieu Soleil se montre*" [...] Après les salutations qui suivent cette apparition, le *Mogho Naba* rentre dans sa maison et ressort vêtu de blanc, couleur à travers laquelle il incarne la pleine lumière du soleil et la clarté du jour ».

¹⁹² TIENDREBEOGO D., 1992.

¹⁹³ IZARD M. 1992 : p. 8.

¹⁹⁴ DELOBSON D., 1933 : pp. 57-58 et BADINI A., 1978 : pp. 28-29.

L'auteur précise que ce culte solaire, propre à ce groupe social dominant que sont les *nàkomsé*, est bien loin des préoccupations des gens du commun et « a un sens réduit pour le profane ». Enfin il ajoute que *Wéndè* reste plus « symbolique, plus spirituel et partant plus “Dieu” que la terre »¹⁹⁵.

CHEZ *Wéndè*

Wéndè possède une maison à laquelle les *Mòosé* font référence sous l'appellation de « *wénd-yírì* », « maison de *Wéndè* », désignée aussi par « *wénd-nèngē* », « chez *Wéndè* ». Doris Bonnet situe cette demeure en zone terrestre non cultivée, comme chez les gourmantché voisins¹⁹⁶. Dans la maison de *Wéndè*, existe l'élément originel de chaque chose ou de chaque événement de la vie des hommes. L'observation et les entretiens réalisés avec un devin permettent d'en préciser un certain nombre : *rógem* = la descendance, la fécondité ; *káadém* = l'alliance matrimoniale ; *báaga* = maladie ; *néd nùgù* = « la main de quelqu'un », *sóodo* = la sorcellerie ; *sù-báaga* = maladie de coeur ; *yèl-sómdé* = bienfait ; *sù-sáangà* = latristesse ; *yòodó* = le gain ; *bôné* = la perte ; *níntám* = les larmes. Ce même devin expliquera à certains patients : « vous êtes un *séta...* » ou « un *sílmíga...* » ou bien encore un « *kínkírgà* (génie) de la maison de *Wéndè* ». Enfin, la date et les circonstances de la mort de chacun sont également déterminées en ce lieu divin. Il y aurait chez *Wéndè*, un représentant de chaque être, de chaque chose, de chaque événement, de chaque sentiment ; en quelque sorte une essence divine de chaque élément du *Mòogó*, tout comme le *wénnàám* serait l'essence divine du *náam* des *nàkomsé*.

« Du “monde” (*dunya*) régi par le *Wendnaam* est né le “monde” (*Moogo*) régi par le *naam* »¹⁹⁷.

¹⁹⁵ BADINI A., 1978 : p. 29.

¹⁹⁶ BONNET D., 1994 : p. 96.

¹⁹⁷ IZARD M., 1992.

UNE PROXIMITE LOINTAINE

Wéndè, comme souvent les divinités, est un être profondément ambigu. Eugène Ouedraogo nous parle de la « lointaineté et de la lenteur » de *Wéndè* pour répondre aux sollicitations des hommes. Doris Bonnet l'évoque comme « un Dieu unique et inaccessible »¹⁹⁸. Amadé Badini explique également que « la divinité Soleil, qui semble en principe plus puissante que la Terre ne s'occupe pas des affaires des hommes. Elle ne punit pas ». Si certaines de ces affirmations peuvent être prise en défaut sur de nombreux exemples — qui seront analysés plus loin —, elle souligne toutes ce caractère distant et peu accessible de *Wéndè*. Dans la vie quotidienne, les *Mòosé* ont effectivement peu de fois recours directement à *Wéndè* pour solliciter une faveur ou résoudre un problème. Et pourtant ! *Wéndè* n'est pas si distant des hommes. Il fait des incursions quotidiennes dans la vie de chacun, ne serait-ce qu'au travers des salutations et des formules de politesse, qui systématiquement en appellent à sa volonté, pour apporter de l'aide, pour donner la santé, pour protéger un voyage, pour obtenir la richesse, pour assurer une protection, pour participer à des remerciements, etc. :

Wénd ná ròle = Que *Wéndè* vous le rende,
Wénd ná pàas pàngá = Que *Wéndè* augmente votre puissance,
Wénd ná kò béoogo = Que *Wéndè* vous donne demain (en bonne santé),
Wénd ná kò nìndáare = Que *Wéndè* vous donne prochainement,
Wénd ná kò làafí = Que *Wéndè* vous donne la santé,
Wénd ná táasè = Que *Wéndè* vous fasse arriver, etc.

La liste des formules de politesse que les *Mòosé* utilisent en invoquant le pouvoir de *Wéndè* serait trop longue à détailler¹⁹⁹. Il en existe pour chaque événement, pour chaque fête, pour chaque malheur. L'omniprésence de sollicitations à *Wéndè* traduit une certaine

¹⁹⁸ BONNET D., 1988.

¹⁹⁹ Pour d'autres formules, cf. FROGER F., 1923 : pp. 104-105 et 136-149.

proximité avec les hommes, qui s'en remettent systématiquement à lui pour pallier leurs propres défaillances, pour combler leurs propres manques. Et si l'accessibilité difficile de *Wéndè* et son éloignement sont indiscutables, il n'est pas possible d'affirmer qu'il ne s'occupe pas des affaires du *Mòdogó*. Bien au contraire, il s'occupe en principe de tout comme le chapitre précédent l'a montré, mais quand il en a le temps et rarement en réponse directe à une sollicitation. Maurice Delafosse, dans sa présentation générale des "civilisations" de l'Afrique occidentale, soulignait que « les peuples indigènes [...] ne croient pas à son intervention directe et seraient plutôt disposés à admettre que, si tout ce qui arrive n'arrive qu'avec la permission de Dieu et parce que Dieu l'a voulu, l'homme ne peut pas obtenir de cet Etre suprême qu'il modifie ses plans pour faire plaisir à ses créatures »²⁰⁰. La communication entre les hommes et *Wéndè* est en effet réduite. Peu de prières lui sont adressées directement et aucun autel sur lequel un culte serait rendu ou des sacrifices effectués n'existe dans les villages²⁰¹. Néanmoins, il peut aider mais aussi punir. En témoigne notamment le conte mythique de la création des hommes que rapporte Amadé Badini²⁰². Le conte explique comment *Wéndè* fut accueilli généreusement par un homme qui utilisât, pour lui offrir à manger, les derniers grains de mil qu'il possédait. Au moment des pluies, l'homme désemparé ne pouvait travailler faute de semences. *Wéndè* vint à son secours, lui procurant richesse, bétail et semences, mais décida également de détruire le reste du monde :

« “ Tu m’as fait du bien, dit Ouendé [*Wéndè, sic.*], c’est pour cela que je t’ai récompensé. Maintenant va-t-en loin avec tout ce que tu possèdes car je vais tuer tout ce qui reste ici, y compris ta femme et tes enfants qui sont des mauvaises gens ”. L’homme partit et huit jours plus tard, Ouendé fit tomber une pluie qui dura six mois sans s’arrêter. Toutes les cases furent démolies, tous les gens furent noyés, alors que l’homme charitable et sa

²⁰⁰ DELAFOSSE M., 1912, Tome III : p. 163-164.

²⁰¹ Cf. également OUEDRAOGO M.-G., 1973 : p. 17 : « le Mossi croit que Dieu [*Wéndè*] intervient rarement d'une manière directe parmi les hommes, et que les hommes eux-mêmes s'adressent indirectement à Dieu ». GRANIER H. , 1956 : p. 198 ; « On dit volontiers que les Moose ne s'occupe guère de lui », « ne recourt pas directement à Lui » et « ne lui offrent pas de sacrifice particulier ».

²⁰² BADINI A., 1978 : p. 34.

nouvelle famille prospèrent et s'étendirent partout. Et les hommes actuels en proviennent »²⁰³.

Dieudonné Tiendrebeogo rapporte des formules imprécatoires qui visent à attirer la malédiction de *Wéndè* sur une personne afin de que cette cible se « couvre de honte », qu'elle s'« abîme », qu'elle « plonge dans une misère indicible » ou enfin qu'elle meurt²⁰⁴. Son intervention peut également être sollicitée pour retarder l'échéance de la mort, mais la demande passe alors par un autel de la terre.

LA TOUTE PUISSANCE DE *Wéndè* ET LA DESTINÉE MAÎTRISÉE

Wéndè est, en théorie, cause de tout et tout puissant. Le nombre d'épouses qu'un homme peut acquérir (*káádém*), la fécondité d'une femme (*rógem*), la date de la mort de chaque être, les maladies (*báase*) qui « attraperont » tout un chacun... Tout, en principe, est décidé par lui. « La promesse prénatale, appelée *pulemde* en moore programme pour chacun ses maladies, le nombre de ses conjoints, sa fécondité, le jour et les circonstances de sa mort »²⁰⁵. Un devin évoque la prédétermination des événements humains en ces termes :

« Par exemple pour le mariage ou les enfants, si tu ne les as pas obtenus chez *Wéndè*, tout le reste n'est rien. Quoi que tu fasses, tu ne les auras pas ! Par contre, si tu les acquiers par *Wéndè*, quelles que soient les tentatives de quelqu'un pour t'empêcher de les avoir, tu vas les gagner ».

Si la destinée de chacun est déterminée par *Wéndè*, est-ce à dire que les *Mòosé* sont fatalistes²⁰⁶ ? Lorsqu'une femme encore célibataire dit : « j'aurais autant d'enfants que

²⁰³ BADINI A., 1978 : p. 34.

²⁰⁴ TIENDREBEOGO D. 1992 : p. 14.

²⁰⁵ BONNET D. 1994 : p. 94.

²⁰⁶ Le fatalisme est ici compris dans son sens métaphysique, à savoir comme une doctrine philosophique selon laquelle tout ce qui se produit est inévitable, quels que soient les efforts contraires de la volonté ou de l'intelligence humaine [CUVILLIER A., 1956 : p. 98].

Wéndè veut », cela signifie-t-il qu'elle subira dans la résignation une stérilité, dont la gravité en Afrique est bien connue ? Certes, non ! Bien que la volonté de *Wéndè* soit incontournable, les *Mòosé* n'acceptent pas sans peine l'infortune et ne se résignent ni facilement, ni rapidement, comme la suite permettra de le montrer. Mais alors, comment les *Mòosé* arrivent-ils à combiner cette notion de destin, de prédétermination de leur existence et leur propre volonté d'agir sur le malheur, l'infortune, la maladie ?

Avant tout, *Wéndè* est loin de ses sujets, peu présent et peu interventionniste. Il semble absent de beaucoup d'événements humains et fréquemment il s'abstient de prendre position même lorsqu'il est sollicité. La porte est alors ouverte à toutes sortes d'interprétations autres. Rappelons également que *Wéndè* est détenteur du *náam* suprême, et par là même assimilé à un chef, *nàabá*. Il n'est donc pas étonnant que les *Mòosé* adoptent vis-à-vis de *Wéndè* une attitude similaire à celle qu'ils ont à l'encontre du pouvoir. Dans la vie quotidienne, ils font rarement appel à un chef pour résoudre leur problème. Un proverbe dit même que « celui qui a raison ne s'assied pas à la cour du chef »²⁰⁷. L'autorité du *nàabá*, le profond respect et la crainte qu'il inspire, le font considérer comme un être du dernier recours, d'autant plus que sa décision est irrévocable. Si avant d'être informé, le chef n'avait pas d'avis et que dès lors toutes solutions étaient possibles, après avoir pris le problème en charge, son avis ne peut plus être contourné. Si une femme n'est pas féconde, ce n'est pas toujours parce que *Wéndè* l'a voulu. Mais si cette femme lui demande la fécondité et qu'il refuse, il n'y a plus d'espoir.

Par contre, avoir la santé, des enfants, des femmes, la richesse dans la maison de *Wéndè*, n'empêche ni un sorcier, ni un autel de terre, ni un génie de rendre malade, voir même de tuer (de "rappeler"), d'amener la pauvreté, la stérilité, de nuire à la conclusion d'alliance matrimoniale. Il faut alors agir pour apaiser les humeurs contrariées ou les intentions de nuisance de ces forces humaines ou surnaturelles. Avant de s'informer de la volonté de

²⁰⁷ CANU G., 1969 : 139.

Dieu, dont on craint le verdict, mieux vaut donc chercher si la cause n'est pas ailleurs. Cependant, le sort est parfois si puissant que rien ne peut être fait. Les fautes commises sont parfois si graves que *Ténga* (la Terre), les *tèn-kúgà* (les autels de la Terre), les *kìnkírsì* (les génies) ou les ancêtres prennent des décisions irrévocables.

Enfin, *Wéndè* peut être sensible aux prières qu'on lui adresse et rien de ce qui est décidé n'est définitif. Les *Mòosé* savent même influencer sur les décisions de *Wéndè* : réclamer plus de femmes, plus d'enfants, voire reculer la date de la mort. Amadé Badini a fort justement souligné cette vision d'un monde créé par *Wéndè* pour les hommes. Ils en seraient le centre et pourraient en disposer à leur guise. Il est, en ce sens proche des hommes, sensibles à leurs malheurs et conciliant avec eux.

B/ *Ténga*, EPOUSE DE *Wéndè*.

UNE PROXIMITÉ RASSURANTE ET DANGEREUSE

Ténga, est donc une femme, épouse de *Wéndè*. Si *Wéndè* est marié, sa femme vit donc dans sa cour, évoquée dans les expressions déjà mentionnées telle que *wénd nèngě* (chez *Wéndè*) ou *wénd-yírì* (la cour de *Wéndè*). Le parallèle est alors évident. Qui offre l'eau dans une cour *mòagá*, qui traditionnellement s'occupe de nourrir les gens de la cour, qui s'occupe des soins aux enfants, qui est toujours présente pour accueillir l'étranger qui vient rendre visite ? Ne trouve-t-on pas déjà une explication à la plus grande familiarité de *Ténga*, une femme, une sœur, une épouse ou une mère. Amadé Badini souligne que la divinité Terre,

« très puissante, est infiniment plus terrible, plus crainte et, par voie de conséquence, plus adorée que le soleil. Ceci tient du fait qu'elle est la grande divinité morale, justicière et vengeresse de la communauté. Elle participe à la vie quotidienne des humains et est irritée chaque fois que fautes et crimes viennent à être commis par les hommes »²⁰⁸.

²⁰⁸ BADINI A., 1978 : p. 30.

Elle est alors responsable de diverses calamités et c'est l'intervention du *tèng-soabá*, le maître de la terre, qui viendra, par des sacrifices, apaiser la colère de *Ténga*. Un des intérêts de *Ténga* par rapport à *Wéndè*, c'est son accessibilité et sa plus grande rapidité pour répondre aux demandes des hommes. *Ténga* joue un rôle de suppléance à la lointaineté et à la lenteur de *Wéndè*.

UNE FEMME, DES FEMMES ?

La deuxième question qui affleure dans ce contexte, c'est l'hypothèse d'une polygamie de *Wéndè*. Est-il concevable qu'un chef, un *nàabá* soit monogame ? Rien pour l'instant dans la littérature ou dans les observations sur le terrain ne permet de l'affirmer. Il serait tout de même envisageable que *Wéndè* ait plusieurs femmes.

Le mot *ténga* signifie la terre, la région, le territoire, mais aussi le village. Lorsqu'un sacrificateur adresse une demande à *Ténga*, il l'adresse à la divinité de son village. Chaque village possède son propre autel à *Ténga* alors qu'il n'existe pas d'autel pour *Wéndè*. Sur la table divinatoire en sable d'un devin, *Ténga*, revient quatre fois, pour chaque village des parents du consultant : le village paternel, le village de l'épouse ou du mari, le village de la mère, le village de la grand-mère paternelle. Nous avons donc sur une même table divinatoire, quatre *Ténga*, pour une seule représentation de *Wéndè*. Si tous les autels n'étaient que de multiples lieux de culte d'une seule divinité, comment expliquer qu'ils soient conçus comme autant de causes possibles du malheur, tout comme les autres *tèn-kúgà* ? Enfin, il existe une fête traditionnelle en hommage à la terre qui se nomme *Ténse*, pluriel de *Ténga*.

Lorsqu'un *Mòosé* adresse une requête, une offrande, un sacrifice à une puissance, il le fait au représentant le plus proche de lui-même : un ancêtre proche de la famille (un père ou un oncle récemment décédé); aux *kìnkírsì*, ancêtres jumeaux de la famille; au *kìnkírgà*, gardien du champ familial, etc. Lorsqu'il sacrifie à *Ténga*, il ne le fait tant pour la femme, unique, de *Wéndè* que pour une de ses femmes, puissance chtonienne du village.

UNE IDENTITE *yònyõaagá*

Chaque village nomme un *tèng-soabá*, maître de la terre, choisi par les *tèng-n-bíisi*, les enfants de la terre, pour assurer la gestion du culte à *Ténga*. Si *Wéndè* est associé au *nàkombsé*, *Ténga* est quant à elle associée aux *yònyõosé*. Si le premier, détenteur du pouvoir, est chargé de l'organisation générale du *Mòogó* et de la définition de la fonction et du destin de chaque élément, *Ténga* est chargée de la gestion quotidienne de tous ces éléments, que ce soit l'eau (la pluie), la nourriture (les récoltes, la fertilité), les génies de lieux (*kìnkírsì*, fécondité), les rapports avec les ancêtres enterrés en son sein, etc. Ainsi, les *tèng-n-bíisi* tirent-ils l'essentiel de leur puissance tant redoutée du fait qu'ils ont la charge de maintenir l'équilibre et l'harmonie entre monde visible et monde invisible par l'ensemble des rituels adressés à *Ténga*.

C/ LA BROUSSE, TERRE DES GENIES

La brousse, *wèogó*, est un espace qui sépare les mondes humains et divins. Situé entre ciel et terre, ce territoire, celui des animaux sauvages et de la nature inapprivoisée, abrite également des *kìnkírsì*, des génies de brousse. Petits êtres invisibles avec « de grosses têtes », de la taille des « enfants de 4 à 5 ans »²⁰⁹, « malins et farouches », « rusés, puissants et timides »²¹⁰, espiègles, inversant tous les gestes du quotidien (la droite et la gauche notamment), ils vivent dans le “monde renversé”, le *nén-lebende*, véritable image en miroir du monde des hommes. Ils sont friands de sésame, de pois de terre, de haricots, de pintades et de miel²¹¹, mais détestent le piment. Ils habitent certains lieux particuliers où il est déconseillé de passer, de s'attarder ou de faire du bruit. Ce sont des

²⁰⁹ OUEDRAOGO M.-G., 1973 : p. 17.

²¹⁰ TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1974 : pp. 31 et 33.

²¹¹ TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1974 : p. 32.

petites zones arides nommées *zî-pɛɛlá* ou *ràsempoussé*, des arbres, des marigots, etc. Ils sont propriétaires et éleveurs des animaux sauvages, cultivateurs de certaines plantes de brousse. Ils vivent en assez bonne entente avec les hommes mais sont très irritables lorsqu'ils sont dérangés ou contrariés²¹².

Ces génies jouent un rôle important mais non exclusif dans l'interprétation symbolique de la fécondité. Ils représentent le potentiel génésique des femmes *mòosé*. Pour qu'une femme soit enceinte, il faut qu'un *kìnkírgà* la suive jusque dans sa cour²¹³ et entre en elle lors des rapports sexuels avec le mari²¹⁴. L'enfant à naître est alors le frère ou la sœur de ce *kìnkírgà*, qu'il aura la faculté de voir. Les babillages de l'enfant sont interprétés comme un dialogue avec ce frère génie. Les peurs nocturnes sont considérées comme résultant d'une vision de *kìnkírsì*. Les premières années de vie sont comprises comme une période d'essai. Si la vie dans sa nouvelle famille ne lui convient pas, l'enfant repart dans le monde des génies. Il pourra ensuite revenir et repartir plusieurs fois comme l'a montré Doris Bonnet²¹⁵. Jusqu'à l'acquisition de la marche, des dents et du langage, l'enfant est considéré comme un génie entre deux mondes, un *kìnkírgà* en voie de métamorphose. Un enfant non désiré fut nommé par sa mère *kìnkír-wèegá*²¹⁶, c'est-à-dire *kìnkírgà* têtue. La mère fut en effet enceinte alors que le dernier-né, certes déjà grand, était « maladif ». Les tentatives d'avortement demeurèrent infructueuses !

La jumeauté est estimée comme la venue au monde de *kìnkírsì*. Le terme jumeaux en *mòoré* est d'ailleurs le même, c'est-à-dire *kìnkírsì*, remplacé par *kìnkír-dògse* (*kìnkírsì*-nés) lorsqu'il existe une confusion possible. Ils sont alors très craints car considérés

²¹² BONNET D., 1988 : pp. 21-23.

²¹³ Diverses méthodes pour attirer les génies ont été décrites dans la littérature : usage d'un pagne à franges, dépôt de friandises, etc. [TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1974 : p. 33].

²¹⁴ OUEDRAOGO M.-G., 1973 : p. 20.

²¹⁵ BONNET D., 1994.

²¹⁶ Il s'agit là d'une appellation maternelle et non d'un *yóorè*. Elle appelait sa fille de cette façon uniquement dans la cour et dans l'intimité, particulièrement dans des situations d'énerverment.

comme détenteurs de pouvoirs puissants par les relations privilégiées qu'ils entretiennent avec le monde des génies.

Certaines personnes sont capables de voir et/ou d'entendre les *kìnkírìsì*. Outre les enfants, ce sont essentiellement les devins qui ont cette faculté. L'activité divinatoire est possible grâce à l'aide des génies qui soit parlent directement avec le devin, soit communiquent avec lui par d'autres moyens (souris, bâtons, etc.).

Les *zín-dâmbá*.

Un *zínà* est aussi un génie. Ils sont beaucoup moins présents dans les discours et bien moins souvent évoqués comme cause de maladie sauf pour la folie où ils semblent jouer un rôle. L'hypothèse d'un emprunt culturel est envisageable. Premièrement les *zín-dâmbá* sont beaucoup moins intégrés dans la vie sociale que les *kìnkírìsì*. Deuxièmement, le terme même n'est pas sans évoquer le terme arabe *djinn* employé dans des sociétés voisines d'Afrique de l'Ouest et dans les pays d'Afrique du Nord. Une informatrice me dira d'ailleurs que les *zín-dâmbá*, « c'est une affaire de marabout », donc de musulmans. De plus, le pluriel de *zínà* se fait par l'adjonction du suffixe *dâmbá*, qui est celui réservé notamment aux termes d'emprunt²¹⁷. Troisièmement, les descriptions d'un *zínà* sont très frustrées et recouvrent souvent en partie les propos tenus sur les *kìnkírìsì*. Enfin, une table divinatoire qui sera décrite ultérieurement placent les *zín-dâmbá* en dehors et bien loin de la représentation générale du *Mòogó*, proche d'éléments récemment apparus dans l'univers social tels que voitures, vélos ou cyclomoteurs (cf. p.246 la reproduction de la table divinatoire d'un *yòngr-baga* – devin-souris). Néanmoins, les *zín-dâmbá* trouvent leur place dans les représentations de divers événements. Ainsi, Doris Bonnet écrit à leur propos :

²¹⁷ Il devrait, comme les noms de personnes, d'individus ou de groupes de personnes s'intégrer dans la classe nominale -ga/-se,-si : *kìnkírgà/kìnkírìsì* ; *mòaaagá/mòosé* ; *sìlmííga/sìlmííse* ; *nàkoambgá/nàkombsé* ; *yònyòaaagá/yònyòosé* etc.).

« Les "zina" sont dépeints hauts de taille prenant dans certaines circonstances l'enveloppe corporelle d'animaux sauvages, donnant la connaissance aux chasseurs et la folie à ceux qui s'aventurent sur leur territoire. Les esprits de lieux sont en fait des forces vitales d'anciens êtres humains qui ont raté leur "ancestralisation" »²¹⁸.

D/ AUTELS DE LA TERRE ET AUTRES LIEUX SACRES

À côté de l'univers divin et du monde sauvage, l'espace des hommes se dessine. Ce troisième monde se disperse en une multitude de villages qui s'insère dans celui de la brousse. Espace habité, socialisé, celui des humains, il est le lieu où sont aménagés des lieux sacrés permettant de communiquer avec les divinités, les génies et les ancêtres.

Les "autels de la Terre" sont désignés par le terme *tèn-kúgà* qui signifie littéralement les pierres (*kúgrì*, pl. *kúgà*) de la terre (*ténga*). Ils segmentent le territoire en diverses entités, toutes dépendantes de *Ténga*, divinité épouse de l'être suprême. Ils sont plusieurs par villages et leurs attributions sont différentes. Les informations fournies par diverses personnes (notamment des devins) distinguent au moins les *tèn-kúgà* suivants²¹⁹ :

- *Ténga*, la terre ;
- *Tánga*, la colline ;
- *Pîigá*, le rocher ;
- *Kólgá*, le marigot ; (symbole de l'eau)
- *Kúdgú*, la forge ; (symbole du feu)
- *Tîngá*, l'arbre ;
- *Gòaamá*, le granit ;

Si seul le *tèng-soabá* est investi du pouvoir d'adresser des sacrifices à *Ténga*, les autres *tèn-kúgà* sont accessibles à d'autres que lui. Certains d'entre eux sont placés sous

²¹⁸ BONNET D., 1988 : p. 7.

²¹⁹ Le nom des lieux sacrés sera écrit avec une majuscule. Ainsi, par exemple, *Kúdgú* désignera l'autel de la Terre "Forge" et *kúdgú*, une forge dans son sens profane.

l'autorité d'un groupe particulier. Toute demande à la forge, par exemple, passe nécessairement par les forgerons. La "Colline" se partage entre *tèng-n-bísi* et forgerons. *Gòamá*, et peut-être *Pìigá* semble être rattachés aux *wèem-dàmbá*, tous originaires d'un lieu nommé *Yòaslá*. Lorsqu'après une consultation divinatoire, un *Mòosé* doit demander pardon à ces *tèn-kúgà*, les *wèem-dàmbá* et parfois les *binère* (griots) sont appelés pour exécuter les sacrifices.

Si les *tèn-kúgà* cités plus haut sont présents pour chaque unité territoriale, d'autres sont spécifiques au lieu et aux fondateurs du village. Le village de Kienfangue par exemple possède un lieu sacré nommé *Nàabá Zàaná*, et appelé en français « bosquet sacré », représenté par un groupe d'une centaine d'arbres. Chaque village possède ainsi un lieu sacré, lié à sa fondation et témoin de son histoire²²⁰.

Les *tèn-kúgà* ont leur autonomie et peuvent notamment se déplacer, en particulier la nuit. Une jeune femme de vingt six ans, originaire du village, raconte :

« On dit souvent que le bosquet sacré, et puis la colline qui est de l'autre côté se rendent fréquemment visite durant la nuit. Donc, si tu te lèves une nuit où ils se sont rendus visite, tu peux les croiser . Lorsqu'ils s'en retournent... Une fois, c'était au clair de lune. La maman est sortie. C'était en saison pluvieuse, au mois de septembre-octobre. On faisait alors la récolte des arachides. Elle avait planté des arachides à côté du bosquet sacré. Un jour, elle était sortie au clair de lune. Quand elle s'est levée, elle a vu le clair de lune et elle s'est dit que : tiens ! il faisait déjà jour. Elle s'est levée pour aller décortiquer les arachides. Elle a dit que quand elle était en train de décortiquer, il y a un vent violent qui l'a terrassée. Elle a failli s'évanouir. Quand elle s'est levée, elle a pris ses affaires et elle a couru. Elle était presque arrivée, mais elle est tombée et elle n'a même pas pu se relever. Donc, le vieux a expliqué après qu'à l'heure où elle est sortie, c'est certainement le bosquet qui est parti rendre visite à la colline ». ²²¹

²²⁰ Dominique Zahan rapporte l'existence d'un autel de la terre spécifique au marché dans le Yatenga. Le "chef de Terre" fiche une pierre en terre lors de la création d'un nouveau marché, sur laquelle libations et sacrifices seront effectués. « Cette pierre, dite *ra-kuguri* (pierre du marché), est en fait l'autel, *Tēga*, du marché » [ZAHAN D., 1954 : p. 371]. Cet autel est également signalé par Louis Tauxier [TAUXIER L., 1912 : p. 537].

²²¹ Entretien en français.

Les *tèn-kúgà* sont réputés « suivre » les gens. Par cette expression, les *Mòosé* entendent que le *tèn-kúgrì* s'attache de façon permanente à la personne et pourra à la fois la protéger ou lui entraîner des désagréments, selon que certaines obligations seront ou non respectées.

À côté de ces « autels de la terre », d'autres lieux sacrés existent et n'appartiennent pas à ce que les *Mòosé* appellent *tèn-kúgà*. Ce sont, soit des autels lignagers (terrain, ancêtres, objets sacrés, etc.), soit des autels spécifiques à un groupe social (*yònyòosé*, forgerons, *nàkombsé*, etc.).

Pour ce dernier cas, les villages qui ont servi de résidence pour un roi au cours de l'histoire, et qui furent donc un temps capital d'un royaume, « tous ces hauts lieux de l'histoire des conquérants » *mòosé* ont acquis le statut de *kíims-ténga*, de « village des ancêtres ». Ils sont les lieux sacrés du pouvoir, l'inscription territoriale de ces conquérants venus d'ailleurs. Cette « autochtonisation »²²² des gens du pouvoir s'accompagne d'une spécificité concernant la chefferie. Les *kíims-ténse* sont généralement dirigés par un *tànsoabá*, un maître de la guerre, qui n'est autre qu'un ancien *nàkoambgá* définitivement écarté de la course vers le pouvoir royal²²³. Les maîtres de la guerre sont donc également « maîtres des ancêtres ». « Par la médiation des ancêtres, les maîtres de la guerre sont proches de la terre » constatent Michel Izard et cette territorialité est « à bien des égards comparable à celle des gens de la terre ». Et l'auteur s'appuie aussi sur le cas d'un village du Yatenga dont le chef « joue le rôle de maître de la terre pour le roi ».

Il existe dans la cour de ces chefs de village, une case appelée *kíims-dògò*, c'est-à-dire la « maison des *kíimse* (ancêtres) ». Elle est située au niveau du mur d'enceinte de la cour du chef et ouvre par deux portes : une à l'Est vers l'intérieur de la cour ; l'autre à l'Ouest vers l'extérieur. L'ouverture extérieure est fermée presque constamment par un petit secco. Elle ne s'ouvre que lors de certaines cérémonies coutumières. Dans cette case, se

²²² IZARD M., 1985b : p. 48.

²²³ Cf. le chapitre sur l'organisation politique.

déroule des rituels, notamment celui du *bàsgá*. S’y trouvent l’autel et les fétiches de toute la dynastie des chefs qui se sont succédés depuis la fondation du village. C’est l’un des autels qui, à ma connaissance, n’est pas identifié comme *tèn-kúgrì*. Si ce lieu sacré tient une place importante pour les “gens du pouvoir”, les autres lignages ont également le leur. Chaque segment de lignage dispose en effet d’une “maison des *kíimsè*”, où sont rassemblés les amulettes et les fétiches qui lui appartiennent. Le *búud-kásma* en a la responsabilité ainsi que celle de faire les sacrifices et les rituels qui s’y déroulent²²⁴.

Une famille *mòaaagá* possède au niveau de sa cour des lieux sacrés qui lui sont propres :

— *Tèn-peelém*, littéralement, territoire blanc, qui désigne le terrain sur lequel une famille a établi sa résidence. C’est à cet endroit que le *tèng-soabá*, avant la construction, avait demandé à la terre si l’édification d’une nouvelle cour était possible. Aucun objet matériel ne semble matérialiser le lieu. Lors des sacrifices au *Tèn-peelém*, un cercle est tracé, de 30 à 35 cm de rayon. Les offrandes d’eau, de dolo, de sang, de plumes, etc. se font alors au centre. Le *Tèn-peelém* est étroitement lié à *Ténga*, et représente en quelque sorte le mandataire de *Ténga* auprès du *búudu*.

— le *Sígre* se trouve généralement dans la cour, près d’un muret intérieur, derrière un silo à mil, près d’une case, etc. Il est en général matérialisé par une pierre, recouverte par un *sàrè* (calotte de canari cassé), un vieux plat ou un panier retourné. C’est l’autel des ancêtres du lignage ou du segment de lignage²²⁵. Il sert notamment pour la grande fête du *bàsgá* (ou *rá-yũugà*), qui se déroule entre février et avril selon les villages. Au sein d’un village, le *tèng-soabá* est le premier à programmer (14 jours avant) puis à exécuter le rituel. Le chef de village, puis

²²⁴ SABÀ K., 1975 : pp. 9-10.

²²⁵ Cet autel est rarement mentionné dans les écrits sur les *Mòosé*. Kouka Saba le décrit néanmoins sans le nommer, en le distinguant bien du *kíims-dòogó* : « En dehors des fétiches familiaux que détient [le *búud-kásma*], les autres membres de la famille peuvent avoir eux aussi leurs fétiches particuliers, formés autour des autels. Ces autels sont constitués par un granit sur lequel sont entassées des plumes d’oiseaux domestiques » [SABÀ K., 1975 : p. 10].

chaque chef de famille peuvent ensuite partager avec les ancêtres les fruits de ses récoltes précédentes. Le *Sígre* est alors destinataire des offrandes et des sacrifices. Chaque ancêtre est invité à boire l'eau, puis le dolo de la « nouvelle année ». Une erreur de formule, un oubli, une maladresse de la part de sacrificateur peut entraîner maladie, malheur et même décès.

— Le *Kìnkírgà*, terme qui dans son sens commun désigne un génie de brousse, est ici un autel. Plusieurs fêtes du même nom s'y déroulent, l'une bien avant le *bàsǵá*, après les semailles, l'autre une semaine avant le *bàsǵá*. Elles fournissent des occasions de solliciter et de remercier les génies protecteurs des champs pour l'obtention de bonnes récoltes²²⁶. À Kienfangue, la première s'accompagne de la construction d'une hutte en paille qui permet au génie de s'abriter. Selon Yamba Tiendrebeogo et Robert Pageard, l'autel *Kìnkírgà* « peut avoir l'aspect d'un monticule de terre ou de pierre, d'un ou de plusieurs canaris. Dans la région de Ouagadougou, son gardien est une femme désignée obligatoirement par un devin [...]. La gardienne désignée doit avoir sa case à côté de celle de la [*pog-kéema*] qui ne peut elle-même recevoir cette charge. La gardienne se nomme [*kìnkirs'ma*"], mère des *kìnkírsì* ».

— Un autre autel familial se nomme *Kìnkírsì*. Mais il s'agit alors de *kìnkírsì* dans le sens de jumeaux, c'est-à-dire des *kìnkír-dògse*. Cet autel est destiné à des jumeaux nés dans la famille et décédés. Il est matérialisé par deux boules blanchâtres, disposées côte à côte au pied d'un mur, à l'intérieur d'une case, dans une concavité creusée dans le sol et entourée d'un petit rebord en argile. Il permet une communication privilégiée avec le monde des génies par l'intermédiaire de ces jumeaux qui ont vécu un temps dans la cour. Il sert notamment à demander santé,

²²⁶ L'autel et la fête sont déjà mentionnés par divers auteurs. Le rituel se déroule à proximité des champs, où une pintade et une poule sont sacrifiées vers l'Ouest [ILBOUDO P., 1966 : pp. 66-79 ; KOHLER J. M., 1971 : p. 101-103 ; TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1974 : p. 31 et 34-35].

réussite, protection, etc. par des sacrifices. Les réalisations des vœux exigent alors des remerciements sous formes d'offrandes ou de sacrifices.

— Enfin chaque chef de famille dispose d'une case renfermant des objets sacrés, transmis d'une génération à l'autre.

Certains autels ou objets sacrés sont propres à un groupe particulier. Sans être exhaustif, fautes d'informations suffisantes, seuls trois d'entre eux seront évoqués.

— Certaines forges sont propres à des familles et ne sont pas le *tèn-kúgrì Kúdogu* du village. Il n'en reste pas moins qu'elles sont des lieux sacrés pour le *búudu* et permettent notamment de soigner certaines maladies, de lever certaines malédictions ou encore d'agir sur la foudre ou ses conséquences²²⁷.

— Certains devins possèdent un objet sacré qui leur est propre et s'appelle *Tìbó*. Il est symbolisé sur une table divinatoire décrite dans un chapitre ultérieur. L'un des devins avec lequel j'ai travaillé possède également un autel nommé *Bàgré*, dédié aux génies qui "l'aident" dans sa pratique (cf. photo n° 13 à 16 p. 236-237).

— Les *yònyòsè*, responsables des masques, des tambours et des flûtes possèdent également des lieux et des objets sacrés qui peuvent devenir causes de malheur ou de maladie (cf. photo n° 8 p. 127).

L'intervention de ces différents objets ou lieux se retrouve dans les méandres des discours entendus et des observations faites sur le terrain. La liste fournie n'est certainement pas exhaustive mais permet d'illustrer leur diversité. Il apparaît clairement qu'ils permettent d'établir une communication entre le monde humain et les puissances divines ou chtoniennes, avec les génies et les ancêtres.

²²⁷ À Kienfangue existent trois forges, mais une seule est un autel de la Terre.



Photo n° 1 : “greniers” servant à entreposer les récoltes de céréales.



Photo n° 2 : mortier collectif dans un quartier de Kienfangue



Photo n° 3 : la transformation du mil en farine sur le *néerè* (la meule)



Photo n° 4 : le filage du coton



Photo n° 5 : la fabrication des briques
(De la droite vers la gauche : malaxage, moulage, séchage, stockage)



Photo n° 6 : le tissage du coton



Photo n° 7 : le commerce de produits alimentaires au marché



Photo n° 8 : fête annuelle du *bàsgá* avec offrande de dolo et de to sur les haches rituelles (*lé*) par un *zàk-sóabá* appartenant à un lignage *yònyòlè*



Photo n° 9 : *nàafó*, le bœuf, un masque *yònyòaaagá*



Photo n° 10 : *péosgò*, le mouton, un autre masque *yònyòaaagá*

7/ REPRESENTATIONS DE LA PERSONNE HUMAINE

Lorsqu'un *Mòosé* meurt, les rituels funéraires lui permettent en principe de rejoindre le monde des ancêtres où il pourra vivre paisible. Les collines d'un village du nom de Pilumpiku sont classiquement présentées dans la littérature comme le territoire des morts. Cette précision dans la localisation territoriale ne fut jamais confirmée lors de l'enquête. Bien au contraire, une franche hésitation et une certaine confusion, voire une totale ignorance chez les jeunes règnent lorsqu'il s'agit de dire où sont les ancêtres : sous terre, au ciel ou en brousse.

Une certitude en revanche, c'est que les ancêtres sont honorés, priés et consultés lors de différentes cérémonies. Ils sont par exemple remerciés pour les récoltes au moment du *bàsgá* ou priés d'accueillir le défunt pendant les funérailles. Leur accord est sollicité lors des alliances matrimoniales. Ils sont interrogés lors de la naissance d'un enfant pour savoir lequel d'entre eux est revenu²²⁸. Mais toute omission, toute erreur, toute négligence est fortement punie.

Toutefois, lorsqu'un mort est interpellé ou se manifeste, c'est tantôt l'une ou l'autre des composantes de l'être qui est évoquée. Il est alors nécessaire de revenir sur la notion d'"âme" humaine *mòaaagá*, habituellement présentée dans la littérature comme composée de trois éléments – le *síga*, le *tóollé* et le *kíuma* – reliées au corps (*yínga*) de l'individu²²⁹. Ils forment une combinaison de « doubles particuliers dont l'ensemble constitue la force vitale »²³⁰. Or, les contours et le contenu de ces notions sont souvent variables, dans les écrits ethnologiques d'une part, mais également dans les discours des interlocuteurs du terrain. Ainsi, par exemple, beaucoup de jeunes interrogés sur ce sujet étaient bien incapables de répondre avec précision et donnaient parfois des versions contradictoires.

²²⁸ BONNET D., 1994 : pp. 93-110.

²²⁹ Cette existence des trois composantes est signalée très tôt dans la littérature [OUEDRAOGO M.-G., 1973 : p. 21], mais se sont surtout les travaux d'Amadé Badini qui ont le mieux permis d'en cerner les contours et le contenu.

²³⁰ Formulation empruntée à Claude Lévi-Strauss, 1958 : p. 215.

Seuls certains doyens ont été affirmatifs et précis. Les descriptions qui suivent résultent donc d'une synthèse entre connaissances déjà publiées et informations issues de l'enquête.

Le *síga* est étroitement lié au patrilignage. Celui d'un être humain en vie est la résurgence de celui d'un ascendant agnatique décédé. La conception d'un enfant nécessite effectivement une « parcelle ontologique d'ancêtre »²³¹, le *séegre*, issu du morcellement du *síga* de cet aïeul qui revient. Il est une partie de la « force vitale » de la personne dont les particularités méritent d'être précisées. Doris Bonnet explique notamment que « le retour de l'ancêtre vise à communiquer à l'enfant les qualités du défunt agnatique : sagesse et sens de la justice pour un homme, bonne fécondité pour une femme »²³². Il est également la conscience de l'individu. Il lui arrive régulièrement de quitter l'enveloppe charnelle notamment au cours du sommeil, mais également en cas de coma ou d'inconscience transitoire. Les activités et les paroles du *síga* pendant les phases oniriques impliquent pleinement la responsabilité de l'individu. Il est également « sujet et objet de sorcellerie »²³³ et joue également un rôle important dans les représentations de la maladie. Il est étroitement lié à la vie sociale de l'individu puisqu'il détermine en partie sa volonté, ses actes et ses paroles. Il est la composante de la personne qui joue le plus grand rôle dans le quotidien de l'individu. Il est invisible pour la grande majorité des gens, contrairement aux deux autres. Il est néanmoins visible dans certaines circonstances et par certaines personnes, notamment les sorciers et les devins. Le *síga* survit après la mort et ne semble pas inspirer de crainte particulière comme le *kíima*. Lors du décès, le *síga* se rend en un lieu, le monde des morts, dans lequel tous les *síise* des défunts du village continuent d'entretenir des liens sociaux et une vie durant laquelle ils seront notamment amenés à consommer boissons et aliments. Ils perpétuent l'ordre généalogique et sont donc sollicités par leurs descendants encore vivants, lors de toutes

²³¹ BONNET D., 1988 : p. 126.

²³² BONNET D., 1988 : p. 126, note 31.

²³³ BONNET D., 1988 : p. 111-112.

décisions importantes (naissance, alliance, malheur, décès, etc.). Le *sígre* est le lieu sacré permettant une communication entre vivants et ancêtres au sein du *búudu*. Le *kíima* est une composante dont les *Mòosé* parlent moins. Elle ne peut se manifester qu'en fin de vie et après la mort. Son apparition est en effet le signe d'un décès imminent contre lequel rien ne peut-être entrepris. Il est alors potentiellement visible par toute personne. Il est décrit comme anthropomorphe, ressemblant à l'individu mort sans pour autant lui être totalement identique (contrairement au *tóollé*). Il est notamment plus grand voire géant, et les traits du visage sont parfois transformés. En cas de mort violente (accident, noyade, foudre, suicide, etc.) ou anormale (certaines maladies), il est rouge et s'appelle alors *kìim-míuugu* (*kíima* rouge)²³⁴. Au moment de la mort, il est dit que le *kíima* s'enfuit vers la brousse et y reste jusqu'à la célébration des secondes funérailles²³⁵. Il est craint en raison de sa violence possible, de son agressivité potentielle, de sa méchanceté éventuelle²³⁶. Cette composante de la personne reste sur terre et peut éventuellement revenir importuner les vivants si les rituels funéraires ne sont pas correctement effectués. Si le *síga* part dans "un monde des ancêtres", le *kíima* reste plus proche des hommes et une maison au niveau du village lui est d'ailleurs ouverte, le *kíims-dòogó*, la "maison des *kíimse*" (pl. de *kíima*).

Le *tóollé* est en quelque sorte le double virtuel de l'individu. Il est lui aussi potentiellement visible par tous lorsqu'il se manifeste. Il est souvent dans les discours, associé à l'ombre du corps (*sùlumsukú*) par de nombreux interlocuteurs. Une émotion, une peur, une frayeur peuvent provoquer la séparation du *tóollé* et du corps de l'individu. Il est alors possible de les voir en deux endroits différents en même temps, le *tóollé*

²³⁴ Henri Granier l'évoque dans son chapitre sur la mort [GRANIER H., 1956 : p. 197]. Trois interlocuteurs sur le terrain en ont parlé dans les mêmes termes. Amadé Badini précise que ces morts ont « un cimetière à part, entachés de quelques interdits précis » [BADINI A., 1975 : p. 43]

²³⁵ BADINI A., 1975 : p. 48.

²³⁶ Michel Izard définit le *kíima* comme la « composante immortelle de la personne : l'« âme » des *Mòosé* [IZARD M., 1985b : p. 77]. En regard de ce qui vient d'être exposé, ces précisions ne permettent pas à elles seules de distinguer entre *síga* et *kíima*, ces deux éléments étant des composantes de l'âme, toutes deux immortelles de surcroît. À propos de la crainte inspirée par le *kíima*, Kouka Saba rapporte qu'il peut terrasser un individu, et que s'il arrive alors à lui cracher dans la bouche, c'est ce dernier qui meurt et non celui qui a vu son *kíima* le quitter [SABÀ K., 1975 : p. 17].

prenant alors l'aspect d'un sosie en tout point identique à l'être qu'il a quitté. La personne n'en a jamais conscience et ne ressent aucune souffrance particulière si la séparation n'excède pas quelques jours. L'entourage, informé par un proche de l'existence d'un tel fait, doit immédiatement effectuer des sacrifices et des offrandes permettant le retour du *tóollé*. En revanche, cette composante de la personne ne semble pas persister après la mort.

Le rituel funéraire a pour objectif d'assurer une rupture définitive de ces composantes de la personne et du corps. Les discussions et les questions faites avec le mort s'adressent alors à l'une (ou à plusieurs) de ces composantes encore liées entre elles. Mais une certaine confusion persiste dans les écrits ethnologiques à propos des composantes de "l'âme", reflet certain de l'imprécision des discours. Ainsi Marie Raynal écrit-elle à propos des funérailles que le *kíma* du mort « quitte son quartier lors du bris du lien, pour y revenir au moment de la levée de deuil. Dans le temps des cérémonies funéraires, cette composante de la personne qu'est le *kíma* s'écarte du groupe d'habitations pour mieux se fixer par rapport à la maison des ancêtres, qui en constitue le centre »²³⁷. L'interprétation de Marie Raynal associe ensuite le retour d'un ancêtre au moment de la naissance²³⁸ et la fixation des *kímse* dans le *kíims-dòogó* du village. Or, lorsqu'il est question de retour d'ancêtre à la naissance, Doris Bonnet, comme Suzanne Lallemand, se réfèrent toujours et à juste titre, non au *kíma* mais au *síga*. C'est en effet le *séegre*, parcelle du *síga* d'un ancêtre agnatique qui constitue le germe du *síga* de l'enfant. Néanmoins, la précision apportée par l'auteur est fort intéressante et apporte un éclairage nouveau sur l'existence simultanée dans les villages de *sígre* et de *kíims-dòogó*, deux lieux bien

²³⁷ RAYNAL M., 1995 : p. 26-27.

²³⁸ Elle utilise alors les analyses de Doris Bonnet et de Suzanne Lallemand sur le retour de l'ancêtre au moment de la naissance en confondant *síga* et *kíma*. « Au-delà de ce parcours, tout se passe comme si les funérailles conduisaient à penser la venue au monde visible qu'est la naissance comme un passage aboutissant à un retour vers un monde invisible qui s'inscrit dans l'espace socialisé [le *kíims-dòogó*] » [RAYNAL, 1995 : p. 27]. Or, c'est le *síga* de l'ancêtre qui revient et le *kíma* du mort qui se fixe dans le *kíims-dòogó*.

différents permettant le culte des ancêtres. Le premier, autel familial, permet de s'adresser au *síse* ; le second, autel d'un lignage ou d'un village, héberge les *kímse*.

Les informations rapportées par Marie Raynal corroborent par ailleurs la notion de fuite vers la brousse du *kíma* que de nombreux interlocuteurs m'ont décrite. Lors des rituels funéraires, le mort est questionné par un neveu utérin ou par les germains du veuf lorsqu'il s'agit d'une défunte. Dans l'interrogatoire, une référence explicite est faite à un éventuel parcours en brousse²³⁹ au cours duquel le *kíma* aurait pu suivre des "compagnons"²⁴⁰. Marie Raynal s'interroge alors en ces termes : « ce qui incite le défunt potentiel à s'y rendre en suivant ses compagnons doit être éclairci ». La question se pose aussi de savoir qui sont ses compagnons. Le terme *táase* (sg. *táaga*) qui les désigne est le même terme qui qualifie les compagnons génies d'un enfant²⁴¹. Il existe un parallèle frappant entre ce retour en brousse où le défunt voudrait rester avec ses compagnons et les représentations des décès d'enfants par retour en brousse décrites par Doris Bonnet. L'hypothèse qu'il pourrait s'agir du *síga* du mort avancée par Marie Raynal et qui repose sur « la capacité reconnue aux *síse* [...] de quitter leurs enveloppes corporelles, en particulier lors du sommeil » me paraît peu convaincante. La séparation du *síga* de l'enveloppe corporelle est en effet possible du vivant de l'individu, pendant le sommeil mais également en cas de capture par sorcellerie ou de coma. Mais une fois la mort survenue, les différentes composantes de la personne se disloquent et les gens évoquent toujours le *kíma* comme entité individuelle partant en brousse²⁴². Ce retour en brousse

²³⁹ Cf notamment BADINI A., 1978 p. 253 et RAYNAL M., 1995 : p. 76.

²⁴⁰ « On s'adresse à un "tu" qui, s'il paraît se rapporter a priori à la personne défunte, implique à l'évidence, l'existence de composantes de la personne distinctes de l'enveloppe charnelle. On questionne en effet le mort pour savoir s'il a suivi ses compagnons en brousse et s'il y est resté, alors que sa dépouille est bien présente ("si tu as suivi tes compagnons, si tu es allé en brousse et que tu y es resté, alors viens...") » [RAYNAL M., 1995 : 77].

²⁴¹ Deux linguistes l'on récemment traduit par « co-actant, l'autre membre d'une paire » NIKIEMA N & KINDA J., 1998 : p. 877.

²⁴² « Si nous cherchons à préciser, c'est de *siiga* qu'il s'agit pour nos interlocuteurs » [RAYNAL, 1995 : p. 78] Est-ce sûr ? Si le passage du *siiga* « en dehors de l'enveloppe corporelle est sous-entendu comme cause de décès », celui du *kiima* aussi et de façon bien plus certaine que pour le *siiga*. En effet le *siiga* peut sortir plusieurs jours en cas de maladie grave avec trouble de la conscience ou en cas de capture du *siiga* par une *soeya* (sorcière), sans que l'issue soit nécessairement fatale. Tout au long de la vie, le

du *kíma* avant sa fixation dans la maison des *kúmse*, l'évocation de ces "compagnons de brousse" n'est pas sans évoquer une référence aux *kìnkírì*²⁴³.

Je risque donc ici une hypothèse qui demandera confirmation : chaque composante de la personne serait issue d'un des trois mondes (ancêtres, génies, couple de divinités *Wéndè-Ténga*) qui composent l'univers *mòaa*gá.

Le fait est indéniable pour le *síga*, qui, pour chaque enfant qui naît, n'est que celui d'un ancêtre qui revient. Il est l'élément patrilinéaire de l'individu. Il retournera après la mort de celui-ci dans le monde des ancêtres et les descendants de la famille continueront à communiquer avec lui par l'intermédiaire du *sígre*, l'autel sacré familial (dimension temporelle, historique et généalogique, de l'individu)²⁴⁴.

Le *kíma* pourrait être un *kìnkírgà* transformé. Chaque être humain est en effet conçu par la pénétration d'un *kìnkírgà* dans l'utérus maternel lors d'un rapport sexuel. Mais si chaque enfant est considéré comme un *kìnkírgà* en métamorphose jusqu'à un âge avancé, que devient ce *kìnkírgà* originel à la mort de l'individu ? Or le *kíma* n'est pas sans rappeler les *kìnkírì* par certains aspects. Il est présenté comme farceur, provocateur, acariâtre voire méchant. Il s'enfuit vers la brousse et c'est là que la possibilité de le croiser est la plus forte. Il est anthropomorphe mais présenté parfois comme difforme,

síga sort du corps pendant le sommeil et y revient sans qu'il y est de conséquence néfaste pour l'individu. Par contre le *kiima* est toujours annonciateur ou révélateur de mort. Voir ou entendre le *kiima* d'un être proche, c'est nécessairement synonyme de mort. Tous les informateurs sont formels sur ce point et également sur le fait que le *kíma* se dirige toujours vers la brousse.

²⁴³ Une notion encore peu décrite mentionne l'existence d'un double génie pour chaque être humain. Ainsi, une jeune femme de Kienfangue me dira à plusieurs reprises qu'elle ne peut pas faire certaines choses parce que son « *kìnkírgà* n'aime pas ça ». Kouka Saba se réfère également à cette conception d'un génie qui "suit" tout individu de sa naissance à sa mort [SABÀ K., 1975 : p. 15]. Cf. également : [TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1974 : p. 31].

²⁴⁴ La proximité linguistique des termes *síga*, pl. *síse*, et *sígre* doit être notée et un éventuel rapprochement avec la cérémonie désormais célèbre des Dogon, le *sigi* reste à explorer. Le chapitre sur l'histoire des *Mòosé* a en effet montré que les dogon, appelés *kibse* par les *Mòosé*, étaient présents dans le bassin de la Volta Blanche au moment de la conquête. De nombreux auteurs ont également souligné la proximité culturelle, religieuse et linguistique entre *Mòosé* et Dogon. « Quand aux Mossi, ils ont eu de tout temps des contacts religieux et culturels avec leurs voisins dogon » [CALAME-GRIAULE G., 1987 : p. 263]. « La symbiose religieuse mossi-dogon est tellement forte qu'aucune des deux races ne voit, par exemple, un inconvénient à ce que le Dogon fasse les sacrifices habituels à la *tenga* » [ZAHAN D., 1950 : p. 229].

notamment au niveau de la tête, ce qui rappelle la grosse tête des *kìnkírsì*. Certes, la grande taille pourrait fournir un argument contre le rapprochement entre *kíuma* et *kìnkírgà*²⁴⁵. Mais ne peut-on penser qu'il s'agit alors d'un génie mature ou d'un génie humanisé ? L'existence d'une maison pour les *kíumse* partis en brousse après la mort n'est-il pas le signe qu'ils sont invités à venir séjourner au cœur du village et n'y a-t-il pas alors, comme l'écrit Marie Raynal « un retour vers un monde invisible qui s'inscrit dans l'espace socialisé » (dimension spatiale de l'individu dans ses rapports brousse/village).

Enfin, le *tóollé* pourrait être la dimension divine de l'homme, l'essence même de la vie humaine, sa prédétermination dans la "maison de Dieu". L'ombre en relation directe avec le soleil (*Wéndè*) est considérée comme l'image du *tóollé* rendu visible par sa projection sur la terre, l'épouse de *Wéndè*. L'argument linguistique serait à confirmer. En effet *tóolgá* (pl. *tóolsé*, chaud), *tóolgó* (la chaleur), *tóole* (verbe d'état qui signifie « être chaud »), sont des termes qui semblent avoir la même racine et l'association à *Wéndè* est, là encore probable.

Dans une telle hypothèse, la mort, en provoquant la dislocation des différentes composantes de la personne, permettrait un retour de celles-ci dans leur lieu d'origine, conception parfaitement cohérente avec la philosophie *mòaaagá* d'une vie cyclique. Ainsi la mort serait le voyage et l'installation du *síga* dans le monde des ancêtres agnatiques mais aussi le retour du *kíuma* en brousse et sa fixation dans le *kíums-dòogó*, sorte de maison d'accueil pour grands *kìnkírsè*, lieu d'inscription de l'invisible dans le monde socialisé. Par ailleurs, le décès permettrait également le rappel du *tóollé* dans la "maison de *Wéndè*" et le retour du corps à la terre.

Cette herméneutique des discours, cette exégèse de la pensée religieuse des *Mòosé* ne sont bien sûr que des interprétations ethnologiques de propos qui sont loin d'être

²⁴⁵ Les linguistes pourraient éventuellement ici participer au débat en étudiant une éventuelle racine commune entre les termes *kíuma* et *kìnkírgà*.

unanimement partagés et qui sont même parfois contradictoires. Il ne s'agit nullement d'une analyse émiq̄ue fournie par les acteurs eux-mêmes. Elle n'a donc peut-être comme seul intérêt que le fait d'être séduisante, cohérente et représentative du mode de pensée des *Mòosé*.

CONCLUSION

Cette description et cette réflexion sur les représentations des différentes composantes de la personne humaine, clôture cette partie de présentation des *Mòosé*. L'effort de synthèse sur certaines des connaissances déjà acquises sur cette population était une étape nécessaire à la compréhension de ce qui va suivre.

En effet, la maladie s'inscrit dans cet environnement et cet univers social comme de nombreuses références ultérieures le montreront. Ainsi, la simple nomination d'une maladie impose parfois l'évocation d'un statut social particulier (*nàabá*) ou oblige à connaître le rythme des saisons et celui des travaux agricoles, ou encore se réfère directement à la fabrication de telle ou telle préparation culinaire. Mais surtout, l'interprétation étiologique nécessite d'avoir déjà une bonne connaissance de la société. Les divinités, les génies, les autels de la terre y tiennent notamment une place considérable. La sorcellerie impose d'avoir présent à l'esprit l'existence des différentes composantes de la personne humaine.

Des activités quotidiennes, en apparence anodines, peuvent se révéler dangereuses dans des circonstances bien précises et participer à l'avènement d'une maladie. Ainsi par exemple, le ramassage du bois, le balayage d'une case ou encore le travail à la meule sont autant d'actes qui peuvent intervenir dans l'interprétation étiologique.

Enfin, les traitements peuvent, selon les situations, faire intervenir tantôt un forgeron, d'autre fois un chef de terre, quelquefois les "gens du pardon". Les préparations

thérapeutiques utilisent divers produits de l'agriculture, de l'élevage ou encore diverses préparations telles que le soumbala ou le beurre de karité.

Ces quelques exemples choisis au hasard permettent donc d'illustrer l'abondance des liens entre la maladie et les autres champs du social.

L'étude des représentations du féminin et du masculin bénéficiera elle aussi des chapitres qui précèdent. À titre d'exemple, elle obligera à revenir sur l'histoire de la conquête du *Mòogó* qui fournit une image particulière de la femme en la personne de la princesse Yenenga et offre également un exemple d'inceste symbolique. Elle reviendra sur la séparation sexuelle des espaces et des activités de production déjà largement abordée ici. Elle se référera également à la pensée religieuse, notamment au couple divin Soleil-Terre et aux génies.

Ainsi, les différents thèmes abordés dans cette partie vont resurgir tout au long de ce travail. Ils permettront parfois de mieux comprendre et d'autres fois serviront de bases à la production d'analyses.

TROISIEME PARTIE :

LA MALADIE

1/ ETUDE D'UN VOCABULAIRE

Le simple exposé des noms de maladies fournit déjà de riches informations ethnographiques. La terminologie rapportée ici est un ensemble d'appellations entendues dans la région du Bazega, dans les départements de Komsilga, Sapone, Tanghin-Dassouri et Komki-Ipala. Des variations linguistiques existent à travers le pays *mòaaagá* qui peuvent expliquer quelques différences avec des études faites dans d'autres régions. Certains noms de maladie, empruntés à la littérature, seront parfois cités pour enrichir la présentation. La région d'observation sera alors précisée.

Les objectifs de ce chapitre sont de rendre compte du vocabulaire des maladies et d'analyser l'acte de nommer. Un simple inventaire n'aurait qu'un intérêt descriptif, certes légitime dans une étude ethnographique, mais néanmoins limité. Cependant, il fournit des informations sur la base desquelles une analyse des logiques de nomination sera proposée. Par ailleurs, une étude linguistique, sémantique et rhétorique, fournira les premiers éléments qui permettront ensuite une étude des représentations de la maladie. Les problèmes que soulèvent les traductions habituellement proposées pour nombre de ces noms seront ensuite soulignés et discutés. Enfin, si certaines des maladies évoquées ici seront reprises ultérieurement de manière plus détaillée pour des objectifs de recherche tout autre, ce chapitre initial sur la terminologie constituera un corpus dans lequel il sera toujours possible de se repérer tout au long de la thèse.

Le souci de rendre intelligible une liste de dénominations oblige à opérer une présentation, et donc de fait un classement. Cet exercice, s'il autorise la mise en évidence d'un certain nombre de principes d'appellation, risque en revanche de déformer la réalité car il n'existe pas à proprement parler de classification *mòaaagá* des maladies. La seule taxinomie signifiante pour un *Mòosé*, analysée dans un autre chapitre, repose sur une distinction des causes. Cette analyse ultérieure montrera notamment que de nombreuses maladies n'ont pas d'étiologie qui leur soit constamment attribuée. Ainsi, une classification des noms de maladies en référence à la cause ne serait pas pertinente. Par

ailleurs, la pensée *mòagá* établit des liens étroits entre les symptômes, les circonstances de survenue, la cause et le traitement. Cette connexité des différents temps de l'événement se trouve souvent implicitement résumée dans le nom même de l'affection. Ce fait rend alors difficile une classification des appellations selon des critères sémiologiques, étiologiques ou thérapeutiques, car les noms de maladies appartiendraient nécessairement à plusieurs, voire à toutes les classes ainsi définies. Ce chapitre proposera donc une analyse qui reposera sur les principes de nomination, même si elle ne reproduit qu'une perception ethnologique de faits ethnographiques et ne correspond pas à une réalité culturelle produite par le discours des informateurs.

À vouloir analyser des noms de maladies que les discours ont fournis, il apparaît rapidement que la presque totalité d'entre eux désigne, dans un sens premier, tout autre chose que des maladies. L'usage de certaines figures de rhétorique pour les désigner offre alors la possibilité d'une analyse purement linguistique du vocabulaire. Celle-ci permettra en effet d'étudier l'acte de nomination, le rôle de la parole dans la survenue d'un tel événement et d'introduire quelques notions sur les représentations étiologiques de la maladie.

Nommer la maladie nécessite au préalable de reconnaître un certain nombre de symptômes signifiants qui permettent d'identifier une affection bien définie. Mais l'étape du diagnostic, qui pourrait sembler obligatoire à la poursuite d'une quête thérapeutique, peut parfois être absente. Une maladie peut ainsi être prise en charge sans nécessairement l'avoir nommée ou même identifiée, notamment tant que le traitement reste dans le domaine familial. La consultation divinatoire est un autre lieu qui n'impose pas toujours un diagnostic et seule l'identification causale y est parfois effectuée. En revanche, la dénomination devient indispensable pour des recours auprès de thérapeutes traditionnels spécialisés qui prescrivent des médicaments pour une maladie bien définie.

Enfin, la dénomination peut dans certains cas être évolutive au cours d'un même événement, en relation avec la progression du mal qui affecte le malade ou en fonction du thérapeute ou du devin consulté. L'apparition d'un nouveau symptôme, la découverte de

la cause, l'aggravation, ou tout autre changement dans la situation de la maladie pourra entraîner une modification de terminologie. Inversement, une même entité nosographique, peut correspondre à plusieurs syndromes fort divers en apparence, mais qui souvent se réfèrent à la même cause.

À QUAND DECRIRE N'EST PAS NOMMER

Avant toute démarche de nomination, le malade et son entourage doivent analyser les différentes manifestations ressenties par l'individu souffrant et observer les éventuelles modifications physiques de son corps. Les *Mòosé*, comme toute société humaine, disposent alors d'un vocabulaire descriptif qui permet d'avancer dans la démarche diagnostique. Devant un tableau sémiologique évident, l'acte de nomination sera alors rapidement effectué, mais dans les formes frustrées ou inhabituelles, le débat peut durer, voire s'éterniser sans qu'un diagnostic certain ne soit jamais définitivement arrêté.

Dans cette tentative d'identification du mal, deux logiques sont mises en œuvre. La première cherche à localiser la maladie en termes anatomiques. La seconde tente de décrire les symptômes. Mais la distinction entre les termes appartenant au vocabulaire sémiologique et les véritables appellations de maladies n'est pas toujours facile à établir. Pour illustrer cette difficulté et amorcer la réflexion, une première série de mots, tous construits sur un principe similaire, sera présentée. Elle permettra alors de distinguer deux sortes de termes. Les premiers ont pour fonction de diviser le champ de la santé en plusieurs catégories très générales de maladies. Les seconds ont pour objectif de décrire les symptômes.

DESCRIPTION, CATEGORISATION, NOMINATION

Dans la démarche d'identification d'une maladie, les *Mòosé* tentent, lorsque cela est possible, de localiser la région anatomique atteinte. Ils établissent par ailleurs une autre distinction qui se réfère à l'existence d'une douleur. Ainsi, certains mots associent une zone anatomique avec le terme *báaga*, maladie ou le terme *zàbdě* qui signifie mal, douleur.

| zone anatomique | | <i>zàbdě</i> = douleur | <i>báaga</i> = maladie | Traduction littérale |
|-----------------|---------------|------------------------|------------------------|---------------------------|
| <i>zúgù</i> | tête | <i>zú-zàbdě</i> | — | maux de tête |
| <i>nífù</i> | oeil | <i>ní-zàbdě</i> | <i>nín-báaga</i> | maux ou maladie des yeux |
| <i>tobré</i> | oreille | <i>tobr-zàbdě</i> | <i>tobr-báaga</i> | maux ou maladie d'oreille |
| <i>lógre</i> | flanc | <i>lóg-zàbdě</i> | — | maux de flanc |
| <i>sùurí</i> | cœur | <i>sù-zàbdě</i> | <i>sù-báaga</i> | maladie ou maux de coeur |
| <i>síifu</i> | côte | <i>síi-zàbdě</i> | <i>síi-báaga</i> | maladie ou maux de côtes |
| <i>séega</i> | rein | — | <i>séε-báaga</i> | maladie de reins |
| <i>pèndé</i> | bas-ventre | <i>pèn-zàbdě</i> | — | maux du bas-ventre |
| <i>póga</i> | ventre | <i>pó-zàbdě</i> | — | maux de ventre |
| <i>tàooré</i> | sexe (devant) | <i>tàooré-zàbdě</i> | <i>tàooré-báaga</i> | maladie ou maux du devant |
| <i>kárga</i> | ped | <i>kár-zàbdě</i> | — | maux de pied (plante) |

Tableau n° 1 : vocabulaire relatif aux maladies construit par association d'un terme anatomique avec le terme maladie (*báaga*) ou douleur (*zàbdě*)

(Le tiret — indique que le terme correspondant n'a jamais été entendu lors des entretiens ou des observations faites sur le terrain. La liste des termes ainsi formés n'est pas exhaustive.)

Si les termes composés avec *báaga* sont uniquement anatomiques, les mots composés avec *zàbdě* sont également symptomatiques puisqu'ils font ouvertement référence à la douleur. Ce premier vocabulaire permet déjà une mise au point indispensable sur le vocabulaire relatif aux maladies.

Tous les termes reposant sur une localisation, sur une description littérale d'un symptôme ou sur les deux, s'intègrent dans une démarche d'observation ou de perception des signes physiques. Mais les termes élaborés selon ces principes ne forment pas un groupe

homogène. Certains relèvent de la « symptomatologie populaire », c'est-à-dire le « langage descriptif des symptômes »²⁴⁶. S'ils appartiennent bien au vocabulaire relatif à la santé, il ne s'agit pas nécessairement de noms de maladies, néanmoins cette éventualité n'est cependant pas formellement exclue pour l'ensemble des mots contenus dans le précédent tableau. Il est alors possible de faire un tri des différents termes formés selon un principe de localisation ou un principe de description en trois groupes qui n'ont pas la même fonction. Le premier regroupe des termes appartenant au domaine purement sémiologique. D'autres sont ce que Gilles Bibeau appelle « une pré-nomination de caractère très général », délimitant « les frontières d'un sous-domaine de la pathologie » que j'appellerai des termes génériques. Enfin, certains des termes répondent à un principe sémiologique de nomination et sont par conséquent de véritables noms de maladie, en ce sens qu'il s'agit réellement d'une entité nosographique associant un (ou parfois plusieurs) tableau clinique bien défini, un modèle étiologique dominant²⁴⁷ et un schéma de traitement. Dans la série de mots fournie ci-dessus, trois sont ainsi de véritables noms de maladies (*sũ-báaga* ou *sũ-zàbdě*, *lóg-zàbdě*, *síi-zàbdě* ou *síi-báaga*) et seront par conséquent étudiés dans le chapitre sur la nomination.

TERMES GENERIQUES ET LANGAGE DESCRIPTIF DES SYMPTOMES

Ainsi, certains des termes présentés dans le tableau précédent sont des termes génériques qui ne désignent pas en conséquence une maladie déterminée. En effet, *pó-zàbdě* englobe l'ensemble des maux de ventre, celui de *tàoorě-zàbdě*, les maladies touchant le sexe, *pèn-zàbdě*, les douleurs pelviennes, *nín-báaga*, les maladies des yeux, *tobr-báaga* les maladies de l'oreille, *zú-zàbdě*, les maux de tête. Chacun de ces termes forme en fait une classe au sein de laquelle plusieurs maladies trouvent leur place. Si tous ces termes ont pour

²⁴⁶ OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1994 : p. 19.

²⁴⁷ Il s'agit en général d'une causalité *a priori*, qui n'exclut pas nécessairement l'évocation d'autres causes possibles *a posteriori*. (cf. chapitres ultérieurs sur les causes et la recherche causale).

fonction d'opérer un classement très général des maladies, ils participent également à la description de l'affection en la localisant et en évoquant parfois l'existence d'une douleur par le terme *zàbdě*. Ainsi, ces catégories génériques se définissent-elle en référence à deux critères : la localisation et la douleur. Mais ces termes ne permettent jamais un acte de nomination d'une maladie. Ils ne préjugent pas d'une explication causale, ni d'un schéma de traitement.

Dans ce même tableau, les termes *ní-zàbdě*, *tobr-zàbdě*, *kár-zàbdě* décrivent une douleur en la localisant respectivement au niveau des yeux, de l'oreille ou du pied. Ces trois termes sont utilisés dans le langage courant plus pour décrire un symptôme que pour effectuer une catégorisation. Évidemment, le vocabulaire *mòagá* relatif aux maladies possède bien d'autres termes désignant des symptômes. Mais seuls quelques-uns seront signalés ici à titre d'exemple parce qu'ils reviendront fréquemment dans les pages suivantes. Ainsi, la toux est appelé *kòsgó* et la diarrhée *sáagà*. Le terme *kàgfó* désigne une masse sous-cutanée et peut décrire aussi bien un kyste, qu'un abcès, les nodules de l'onchocercose ou une adénopathie. Le terme *nóada* qualifie toute lésion de la peau ou d'une muqueuse qui constitue une effraction du tissu. Il peut s'agir d'une plaie (traduction habituellement fournie), mais également d'une ulcération, d'une fissure, d'une crevasse, d'une brûlure, d'un aphte (*nóor-nóada* = plaies de bouche), etc., c'est-à-dire autant de lésions que l'on retrouve dans diverses entités nosologiques *mòagá*. Le mot *tóol-bíisi* se compose de *tóolem*, la chaleur et de *bíisi*, les enfants, les fruits. Il nomme les boutons de diverses maladies éruptives. Le langage descriptif des symptômes ne s'arrête donc pas aux quelques termes présentés ici. La langue *mòoré* dispose notamment de verbes qui décrivent également le désordre d'un corps. La sémiologie s'exprime aussi dans un discours qui fait un usage abondant de périphrases, d'euphémismes, de comparaisons. La manière de décrire la maladie apparaîtra à plusieurs endroits dans les pages suivantes, mais il était nécessaire de distinguer dès maintenant les termes qui relèvent d'une logique de nomination de ceux qui décrivent un symptôme.

B/ LES PRINCIPES DE NOMINATION

Rendre compte des résultats de l'enquête en restant au plus proche de la pensée des acteurs sociaux est le défi que se fixe l'ethnologue. L'ensemble des noms de maladie recueillis sur le terrain s'organise-t-il de façon logique ? Constitue-t-il un système bien ordonné ? Existe-t-il une classification des maladies dans la société étudiée ? Voici quelques-unes des questions qui surgissent lorsqu'il faut effectuer la synthèse de l'enquête ethnographique. Mais avant d'y répondre, il est possible d'effectuer un premier survol du vocabulaire relatif aux maladies en étudiant le sens de chaque terme afin de dégager ce que Gilles Bibeau appelle « les processus intellectuels en jeu dans l'acte de nomination »²⁴⁸.

Si l'observation des signes physiques détermine à n'en pas douter la reconnaissance de telle ou telle maladie, la sémiologie n'est pas seule en jeu dans la logique de nomination. Gilles Bibeau insiste sur le fait que l'étude d'un vocabulaire référant à la maladie dans une société doit considérer l'ensemble des liens qui unissent les termes, non seulement avec la réalité biologique et physique du corps malade mais également avec l'univers physique, symbolique, culturel et social dans lequel ce corps est plongé. Autrement dit, il est nécessaire de faire une étude minutieuse et exhaustive des liens qui unissent « le mot avec l'objet qu'il désigne »²⁴⁹. Le présent chapitre proposera six principes de nomination qui président à l'élaboration du vocabulaire médical traditionnel. Les choix effectués s'inspirent notamment de divers travaux²⁵⁰, qui ont déjà proposé des grilles d'analyse qui apparaissent pertinentes pour l'étude du vocabulaire *mòaaagá* des maladies :

²⁴⁸ BIBEAU G., 1978 : p. 89.

²⁴⁹ BIBEAU G., 1978 : p. 88.

²⁵⁰ Ainsi, par exemple, Gilles Bibeau propose six principes de nominations : localisation, ressemblance, représentation, référence étiologique, référence thérapeutique, impératif socio-culturel [BIBEAU G., 1978 : pp. 88 et suivantes]. Sylvie Fainzang utilise cinq types de dénominations : descriptive littérale en référence au corps, descriptive littérale en référence aux symptômes (ou aux effets), descriptive métaphorique, causale, relative à la technique curative [FAINZANG S., 1986 : pp. 52-66]. Cf. également FIORE B., 1994 et MALLART-GUIMERÀ L., 1977.

- un principe sémiologique : il permet de nommer une maladie soit en désignant uniquement la région anatomique qui souffre (principe de localisation), soit en fournissant une description littérale de l'un des symptômes (principe descriptif), soit enfin en associant les deux en un seul terme.

- un principe analogique : il permet de désigner une maladie par une image, par une représentation basée sur une similitude. Il établit un lien entre une maladie et un élément de l'environnement physique et naturel. Ce lien repose le plus souvent sur une analogie entre un symptôme et une des caractéristiques de l'objet qui soutient la comparaison, mais s'associe souvent à d'autre logique de nomination²⁵¹.

- un principe de référence étiologique : il opère en nommant la maladie par la cause qui la provoque. C'est donc dans le registre interprétatif que sont choisis certains noms de maladie.

- un principe de référence thérapeutique : il nomme la maladie par un aspect du traitement habituellement mis en œuvre.

- un principe de "l'impératif socio-culturel" : il établit un lien entre une maladie et une conception culturelle, le plus souvent de l'ordre de la circonstance de survenue ou de la transgression d'interdit.

²⁵¹ Les termes élaborés selon ce principe sont presque tous des métaphores. Gilles Bibeau, dans le cadre de la société qu'il étudie, distingue ici deux principes de nomination (ressemblance et représentation). Le second « prolonge la ressemblance car il y introduit l'abstraction et refuse de fonctionner en référence exclusive à la séquence comparaison-identification » [BIBEAU G., 1978 : p. 105]. La différence entre ces deux principes est relativement délicate et ne se sera pas retenue dans la description du vocabulaire *mòaaagá* relatif aux maladies. En effet, choisir un animal, un insecte, une plante, etc. pour désigner une maladie, c'est déjà fournir une image de celle-ci, donc une représentation. La relation entre les deux objets désignés par le même terme n'existe que par isolement, d'un symptôme d'une part, d'une qualité de l'objet premier d'autre part, portant spécialement l'attention sur ces deux aspects en négligeant les autres. Il y a donc bien une opération d'abstraction en ce sens qu'il n'y a pas analogie entre deux objets mais seulement entre des qualités similaires de chacun d'eux. Il n'y a pas identification de la maladie à l'objet, mais l'une des caractéristiques de l'objet est pensé comme particulièrement représentative de l'un des symptômes.

LE PRINCIPE SEMIOLOGIQUE : LORSQUE DECRIRE, C'EST AUSSI NOMMER

Localiser la maladie et décrire un symptôme sont deux démarches qui relèvent de la sémiologie. Les processus intellectuels de la nomination, qu'ils utilisent un principe de localisation, un principe descriptif ou les deux simultanément, ne sont donc pas foncièrement différents. Par contre, les noms de maladies ainsi formés sont parfois difficilement identifiables. Ils sont en effet très proches, dans leur forme, des termes génériques ou du langage descriptif des symptômes précédemment définis.

Une localisation anatomique isolée se retrouve par exemple dans un terme comme *sũ-báaga* ou *sũ-zàbdě*, qui signifie littéralement “maladie ou maux de cœur”. Mais il ne s'agit plus alors de termes génériques ou de simples descriptions sémiologiques. Au contraire, il est question ici d'une véritable entité nosographique traditionnelle en ce sens qu'elle possède un riche éventail de symptômes parfaitement définis. Elle est par ailleurs une maladie à “étiologie constante”, puisque « d'emblée, l'énoncé nosologique contient un énoncé étiologique »²⁵² — celui de sorcellerie —, qui lui-même implique un schéma thérapeutique.

Les appellations *śĩ-báaga* ou *śĩ-zàbdě* sont également les deux noms d'une maladie très proche de la précédente. Le *lóg-zàbdě*, plus couramment appelé *lógre*, le “flanc”, est aussi une entité nosographique bien définie. Enfin, bien d'autres noms de maladies, présentés dans le tableau ci-dessous, obéissent au même principe de nomination.

²⁵² FAINZANG S., 1986 : pp. 82-83.

| Appellation | Étymologie | Traduction littérale | Traduction littéraire | L | D |
|------------------------|--------------------------------|----------------------------------|--|---|---|
| <i>sù-báaga</i> | <i>sùurí / báaga</i> | cœur / maladie | maladie de cœur | x | |
| <i>síí-báaga</i> | <i>síífu / báaga</i> | côte / maladie | maladie des côtes | x | |
| <i>lógre</i> | <i>lógre</i> | flanc | maladie du flanc | x | |
| <i>yínga</i> | <i>yínga</i> | corps | maladie du corps | x | |
| <i>kòkórāná</i> | <i>kòkòrè / rāná</i> | gorge / <i>rāná</i> | gorge ? ²⁵³ | x | |
| <i>séε-móonde</i> | <i>séεga / móonde</i> | anus, fesses / rouge | fesses rouges | x | x |
| <i>róod-sénegà</i> | <i>róodém / sénegà</i> | urines / ceinture ²⁵⁴ | miction douloureuse | x | x |
| <i>róod-sén-míuugu</i> | “ / <i>míuugu</i> | “ / rouges | “ rouge | x | x |
| <i>róod-sén-pèεlgá</i> | “ / <i>pèεlgá</i> | “ / blanches | “ blanche | x | x |
| <i>nín-kòb-túla</i> | <i>nínì / kòbgó / túla</i> | yeux / poil / envers | cil retourné (orgelet) | x | x |
| <i>pò-beedo</i> | <i>póga / beedo</i> | ventre / mauvais | ventre mauvais (extériorisation de vers) | x | x |
| <i>póg-kóεenga</i> | <i>póga / kóεenga</i> | ventre / sec | ventre sec (spasmes sans diarrhée) | x | x |
| <i>rào-kóεenga</i> | <i>ràogo / kóεenga</i> | homme (verge) / sec | homme sec (anéjaculation) | x | x |
| <i>nó-kaafó</i> | <i>nóorè / kaafó</i> | bouche / mil | mil de la bouche | x | |
| <i>wàoodó</i> | <i>wàoodó</i> → <i>wàage</i> | [couper, casser] | maladie qui coupe... | | x |
| <i>kóugà</i> | <i>kóugà</i> → <i>kól, kól</i> | évocation des bruits | ventre qui fait <i>kól</i> ... | | x |
| <i>kòs-léo-leo</i> | <i>kòsgó / léo-leo</i> | toux / rapide | toux rapide | | x |
| <i>kòs-zím</i> | <i>kòsgó / zím</i> | toux / sang | toux sanglante | | x |
| <i>fóosré</i> | <i>fóosré</i> → <i>fóoge</i> | [aspirer, pomper] | difficulté respiratoire | | x |
| <i>bá-beoogo</i> | <i>báaga / beoogo</i> | maladie / mauvaise | mauvaise maladie | | x |
| <i>bá-moatgá</i> | <i>báaga / moatgá</i> | maladie / enflée | maladie qui fait enfler | | x |
| <i>bá-maasgá</i> | <i>báaga / maasgá</i> | maladie / frais, lent | maladie lente | | x |

Tableau n° 2 : noms de maladies obéissant à un principe sémiologique de nomination

(le signe → indique que le terme, intraduisible, nécessite une référence à la forme verbale d'origine qui est ensuite traduite entre []). L : principe de localisation et D : principe descriptif)

²⁵³ Le sens du terme *rāná* est incertain. Un nom pourrait éventuellement correspondre sous réserve de confirmation par un linguiste (nasalisation, tons et longueurs des voyelles) ou par des interlocuteurs du terrain. Le terme *rāná* est en effet le pluriel de *rāndé*, qui désigne une petite branche de *rāndgá*, un arbuste (*Combretum micranthum*) dont les tiges sont utilisées en vannerie. Aucune confirmation de cette hypothèse n'a pu être établie sur le terrain, et aucun lien causal ou thérapeutique confirmé avec l'arbuste en question.

²⁵⁴ Un rapport avec le verbe *ségne*, nouer autour des hanches, ceindre peut éventuellement fournir une première hypothèse à discuter pour évoquer une douleur pelvienne associée.

Des termes du vocabulaire relatif aux maladies ne peuvent, faute d'informations suffisantes, être définitivement identifiés comme noms de maladie, termes sémiologiques ou termes génériques :

Le *sée-báaga* signifie littéralement maladie de la région lombaire.

Le *yín-wérsè*, de *kàm-wérsè*, désigne respectivement le corps (*yínga*) ou les bras (*kànga*, pl. *kámse*) écrasés (*wérsè*) désignant ainsi une symptomatologie rhumatismale touchant l'ensemble du corps ou les membres.

Le *kòs-kódgo*, vieille toux et le *kòs-kòodré*, toux jaune renseignent sur la chronicité de la toux et l'aspect de l'expectoration.

Le *zú-kódgo*, "vieille tête" est un terme utilisé pour qualifier les céphalées chroniques ou récidivantes.

LE PRINCIPE ANALOGIQUE

Les noms de maladie formés selon un principe analogique associent un symptôme de la maladie avec l'une des caractéristiques d'un élément de l'environnement physique, naturel ou social. L'analogie entre le sens propre et le sens figuré du mot est donc de l'ordre du symptôme. À ce titre, ces termes prolongent le registre sémiologique du précédent chapitre. Cependant, la grande différence avec le vocabulaire étudié jusqu'ici réside dans le fait que l'analogie inscrit la maladie dans un environnement naturel ou un contexte social. Ainsi, le support de la métaphore est choisi, soit dans le règne animal — où les arthropodes tiennent une grande place —, soit dans le registre végétal. Plus rarement, la comparaison s'établit avec un lieu, un objet, une fonction sociale ou une référence au travail.

Les noms de maladie obéissant à un principe analogique de nomination forment de loin le groupe le plus important tant du point de vue numérique que du point de vue sémantique.

En effet, leur étude montrera que le lien sémiologique qui unit la maladie à l'objet qui la désigne n'est généralement pas le seul. Très souvent, une relation causale ou une référence au traitement peuvent également être mise en évidence et elles seront signalées dans ce chapitre afin de n'avoir pas à les reprendre ultérieurement.

Les arthropodes

Les métaphores utilisant des arthropodes (mille-pattes, chenilles, fourmis ou araignées), sont les plus fréquentes et ont un point commun caractérisé par la présence de signes cutanés, en général avec démangeaisons.

Le *gũundí*, qui dans son sens propre désigne un iule de petite taille²⁵⁵, un myriapode noir et luisant qui s'enroule en spirale quand on le touche, dénomme également une maladie de peau avec prurit et lésions cutanées squameuses et arrondies²⁵⁶.

Le *bĩis-gũyà*, dont le sens littéral est « fourmis des seins » de *bĩisrĩ* = le sein et *gũyà*, fourmis (pluriel de *gũuri* = fourmi noire d'espèce bien définie) représente une maladie caractérisée par des lésions cutanées (notamment les crevasses) et des démangeaisons des seins, en général pendant l'allaitement.

Le *sólga*, l'araignée, désigne plusieurs syndromes. L'un est cutané et rappelle les lésions provoquées par une piqûre d'araignée. L'autre est "interne" et se manifeste en particulier par un vertige qui est mis en relation avec la spirale des toiles de ces

²⁵⁵ ALEXANDRE G., 1953 : p.146

²⁵⁶ Alice Desclaux évoque *gũundí* dans la région de Bobo-Dioulasso comme « une maladie de l'urine qui touche l'homme et la femme et fait maigrir » [DESCLAUX A., 1997 : p. 152] Rien dans mes observations ne permet de confirmer la validité de cette description en pays *mòaaagá*. Néanmoins, nombre de maladies de peau ont un tableau sémiologique "externe" le plus souvent exclusivement cutanée et un tableau "interne". L'existence de cette deuxième forme sémiologique reste donc à confirmer.

arachnides. Le nom de cette maladie obéit également à un principe de référence étiologique.

Le *sólg-wóbgò*, araignée-éléphant, est une affection semblable à la précédente mais considérée comme plus grave et réputée causée par une araignée plus grosse.

Le *gòatem-góaalà*, chenille processionnaire²⁵⁷, est, dans le sens qui nous occupe, une maladie de peau qui démange et provoque des lésions cutanées au niveau des pieds pendant l'hivernage. Elle est attribuée au fait de marcher dans la terre humide recouverte de *pog-yáangá* (littéralement « vieille femme », fine couche de moisissure verdâtre) ou souillée par des excréments humains. L'analogie avec lésions urticariennes provoquées par la chenille processionnaire, et celles attribuées aux autres causes, pourrait être à la base de la métaphore.

Le *ná-kuuma* représente dans son sens propre un mille-pattes, et au sens figuré, une rougeur de l'anus en anneau semblable au mille-pattes en spirale²⁵⁸.

Les autres animaux.

Le règne animal fournit encore de nombreuses métaphores hors des arthropodes.

Au sens propre, le *dìndísghà* est une civette²⁵⁹, petit mammifère carnassier, qui a la réputation en pays *mòagá* de dormir beaucoup. Dans son sens figuré, il s'agit d'une maladie caractérisée par un sommeil, notamment diurne.

²⁵⁷ ALEXANDRE G., 1953 : p. 142 : « *Gotemgölle*, pl. *goatemgoäla*. Chenille processionnaire »

ZAONGO J. B., 1984, tome I : p. 86 : « *gòtèn-gòolle*, *gòten-góolá* (*góaalá*). petite chenille rouge processionnaire ».

²⁵⁸ Rapportée également par Adèle Meulenbrœk dans la région de Kaya, Mars 1990 : p 16.

²⁵⁹ ALEXANDRE G, 1953 : p. 90. : « *Dindisga*, pl. *dindissi*. Civette, grand dormeur. *fo ya dindisg la n gwë woto* ? Es-tu une civette pour dormir ainsi ? (D'après les indigènes, cet animal étouffe les bêtes en leur mettant sa queue sur la bouche) ».

ZAONGO J. B., 1984, français-moore : p. 86 : « Civette ; *dindisga*, *dindisò*. *Civittietis cuvetta* ».

Le *kígà*, est un rongeur, écureuil ou rat palmiste²⁶⁰, et désigne une maladie qui fait mal et qui « ronge le sexe » (lèvre de la vulve, sexe de l'homme)²⁶¹.

Le *kóob-zúlgu*, petit oiseau rouge²⁶², est une déchirure périnéale survenant chez les femmes après un accouchement²⁶³.

Le *líuula*, habituellement nom d'un oiseau, représente aussi une maladie qui provoque un évanouissement (*sóbgè*) précédé d'un cri semblable à celui de l'oiseau et accompagné de mouvements convulsifs des membres qui évoquent des battements d'ailes. L'oiseau tient également une place importante dans le modèle étiologique de la maladie²⁶⁴.

Le *tén-túri*, signifie littéralement : « qui creuse la terre », de *ténga* = la terre ; *tú* = creuser longtemps (un puits, une tombe), mais aussi récolter en creusant

²⁶⁰ ZAONGO J. B., 1984, moore-français, tome I : p. 190 : « *kiigà*, *kiisè* ; écureuil ; rat palmiste ; *euxerus erythropus*. ».

ALEXANDRE G., 1953 : p. 176 : « *Kigha*, pl. *kisé* 1/.Rat palmiste ne grim pant pas. Écureuil fouisseur (*Euxerus Erythropus*). 2/ Dans : *tub-kigha* : ouïe fine. ».

²⁶¹ Le terme est également utilisé pour les animaux : *bá-kígà* = *kígà* du chien ; *bóog-kígà* = *kígà* de la chèvre, etc.

²⁶² *kóob-zúlgu* ou *kóob-zúlga* dérive de *kóob-* qui est la racine de *kóobre*. C'est un nom d'oiseau, mais cet oiseau a deux noms différents : il y a le *kóob-zúlgu* et le *kóob-yìrgá*. On les distingue par la couleur de leur plume. Selon ALEXANDRE G., 1953 : p. 184 : « *Kobre* = petit oiseau rouge, à la saison où il perd ses couleurs, on l'appelle *yìrga* » et p. 503 : « *Zulga* = oiseau aquatique ».

²⁶³ Kuilga, une vieille femme, raconte : « Quand on dit qu'un tel est un *kóob-zúlgu*, c'est une femme. Ça se trouve au niveau du *tàooré* (devant = sexe). Si la personne va accoucher, il faut qu'on l'aide, mais malgré tout, ça s'ouvre profondément. Même si tu as fini d'accoucher, et que tu es rétablie, ça se ferme, mais, ça va se rouvrir profondément ».

²⁶⁴ Il existe d'autre nom de maladie pour désigner les convulsions, notamment *kísin-kíiri*, qui semble correspondre à l'épilepsie (cf. infra). D'autres métaphores sont rapportées dans la littérature, notamment le lièvre (*soamba*) et l'hippotrague (*wilpeoolgó*), mais elles n'ont pas été retrouvées sur le terrain pour la première et désigne autre chose qu'une simple épilepsie dans la seconde (cf. infra) [MEULENBROEK A. , 1990 : p. 16]. Le *kísin-kíiri* pourrait être une forme d'épilepsie de l'adulte dérivé des formes infantiles qui viennent d'être mentionnées et qui auraient été mal traitées [BONNET D., 1995 : p. 511].

(arachides, patates, termites, etc.). Au sens propre, il s'agit d'un oryctérope ²⁶⁵. Dans son sens figuré, c'est une maladie de peau²⁶⁶.

Le serpent, *wáafó*, est également une maladie de peau. C'est alors la desquamation importante qu'elle provoque qui évoque la mue du reptile. Cette dénomination est également causale.

Le *yébgà*, le crocodile, a deux sens en termes de maladie. Le terme désigne en effet, soit une inflammation de la mâchoire, soit une "grosseur" au niveau du cou, évoquant à chaque fois le renflement du cou du crocodile.

Le *yàk-zúgù*, la "tête de gazelle"²⁶⁷, représente une céphalée²⁶⁸ à type d'hémicrânie, intense, persistante du matin jusqu'au soir, avec douleurs rétro-oculaires, évoquant des migraines. L'analogie est établie avec la gazelle qui frotte ses cornes sur les troncs d'arbres. Un rapport de causalité existe également par l'intermédiaire du bois de ces arbres, par consommation comme bois de chauffe, voire même par simple contact.

Le *wìlpeoolgó*, dans son sens premier, désigne un koba (*Hippotragus koba*), une antilope-cheval. Cette affection mortelle atteindrait les femmes ayant nouvellement accouché. Elles présenteraient alors des « soubresauts » semblable à ceux de l'animal lors de sa capture. Un mode de nomination étiologique serait également en œuvre ici, la survenue de la maladie pouvant être parfois mise en relation avec la consommation de viande de koba pendant la grossesse²⁶⁹.

²⁶⁵ « mammifère de l'ordre des édentés, mais ayant des dents, des poils et de très fortes griffes qui lui servent à creuser son trou. On croit qu'en levant la patte droite en l'air, il peut chasser la pluie. Se nourrit de fourmis et de termites. » [ALEXANDRE G., 1953: p. 382].

ZAONGO J. B., 1984, moore-français, Tome II : pp. 418—419. Oryctéropus afer.

²⁶⁶ Rapportée par Adèle Meulenbroek dans la région de Kaya. La nature du lien qui motive la métaphore n'est pas précisée par l'auteur.

²⁶⁷ De *yàká*, pl. *yàgsé* = « gazelle à front roux (*Tazella rufifrons*) » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 284] et de *zúgù* = tête

²⁶⁸ ZAONGO J. B., 1984, moore-français, Tome II : p. 282.

²⁶⁹ GRANIER H., 1956 : p. 196.

Les plantes et dérivés végétaux.

Les plantes ou les dérivés végétaux sont également utilisés pour désigner des maladies.

Le *bì* est le nom de la graine de *bító*, plante (*Hibiscus sabdariffa*)²⁷⁰ traduit communément en français par oseille. Dans son sens figuré, il devient une maladie éruptive pédiatrique, et dont les lésions cutanées papuleuses évoquent les graines de *bító*.

Le *rà-yáka*, signifie littéralement bois fourchu, et dans son sens figuré une fissure anale²⁷¹.

Le *tígá*, l'arbre, est une maladie de peau dont les lésions auraient l'aspect de l'écorce. Un rapport de causalité est également avancé pour expliquer l'appellation²⁷².

Autres métaphores.

D'autres métaphores, ni animales, ni végétales, sont aussi utilisées.

Le *nàabá* est le mot qui désigne habituellement un chef politique traditionnel, c'est-à-dire le plus puissant personnage de la hiérarchie sociale dans l'unité territoriale. C'est également le terme d'appellation d'une maladie également nommée *gèndbá*, considérée par les *Mòosé* comme la plus puissante de toutes.

Le *ràsempongó*, petit endroit aride circulaire où rien ne pousse, désigne aussi une alopecie localisée (teigne, pelade, etc.).

²⁷⁰ ALEXANDRE G., 1953 : pp. 39 et 48.

²⁷¹ De *ràogó* = bois et de *yáka* = fourchu. ALEXANDRE G., 1953 : pp. 80 et 460 et MEULENBRØEK A. (Kaya), 1990 : p. 16.

²⁷² Dans le Ganzourgou, cette maladie semble désigner les cas d'onchocercose [KAMONO A., 1988 : pp. 17-36], mais cette notion n'a pas été retrouvée.

Le *dáar-máasem*, qui signifie littéralement un jour (*dáare*) lent, caractérise une journée où l'on ne travaille pas (en général pour des raisons religieuses ou rituelles). L'inactivité sert alors de base pour une comparaison avec la maladie du même nom, qui se manifeste notamment par un sommeil diurne.

Le *yámdo*, chaîne en fer, est une maladie de peau caractérisée par des taches claires polycycliques évoquant des anneaux²⁷³.

Le terme *náo-gadá*²⁷⁴, obéit également à un principe analogique de nomination. Il s'agirait d'une maladie douloureuse provoquant des plaies au niveau des pieds (*náooré*) et empêchant la personne de marcher. Le mot *gádré*, (pl. *gádá*) désigne le morceau de corde utilisée pour entraver les pieds d'un âne, l'empêchant ainsi de s'éloigner²⁷⁵. Les "gádá du pied" évoquaient alors les blessures occasionnées parfois par ce type de contention et l'impossibilité de se mouvoir.

Le *bĭis-kálbĕngemã* est une maladie de l'enfant qui provoque un ballonnement abdominal avec borborygmes, mais également le lait (*bĭisĭm*) qui en est la cause. La maladie est ainsi nommée en référence au liquide de cuisson des graines de néré, *kálbĕngemã*, qui d'une part provoquerait des symptômes similaires et qui d'autre part rentre dans la composition du traitement donné à la mère pour modifier le lait.

Une maladie proche, le *bĭis-súdo* (lait-miel), provoque chez l'enfant un "noircissement de la peau" et entraîne des régurgitations après les tétées. Chez la mère, cette altération du lait, considéré comme trop sucré, est responsable d'un dessèchement du mamelon.

²⁷³ Rapportée également par ALEXANDRE G., 1953 : p. 285 (région de Koupela) et ZAONGO J. B., 1984 : moore-français, Tome II : p. 283.

²⁷⁴ MEULENBREK A., 1990 : p. 16.

²⁷⁵ NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 231. Les *Mòosé* attachent les deux pattes avant avec une corde obligeant l'âne à se déplacer par petits bonds. Cette technique permet à l'âne de se mouvoir à proximité de la cour sans pour autant avoir besoin ni d'enclos, ni d'un piquet, ni d'une surveillance soutenue.

Le *yàog-tóm*, littéralement “poussière ou terre de tombe (*yàogó*)”, est une maladie de l’enfant, qui fait blanchir le corps, tout comme la poussière soulevée par le creusement de la tombe. Elle est liée au fait que le mari est allé creuser une tombe et qu’ils ont eu ensuite un rapport sexuel. La poussière apparaît alors clairement comme un agent causal dans les discours²⁷⁶.

Les termes *mòsé* sur les maladies, lorsqu’ils mettent en jeu un principe analogique vont souvent plus loin que la simple similitude entre un trait significatif du tableau sémiologique et une qualité de l’objet, initialement signifiée par le mot utilisé. Des relations avec la cause et le traitement sont souvent incluses dans les liens qui unissent les deux champs sémantiques du mot. En ce sens, les divers principes de nomination ne sont nullement indépendants l’un de l’autre.

LE PRINCIPE DE REFERENCE ETIOLOGIQUE

De nombreux termes, présentés antérieurement et reposant sur un principe analogique de nomination, ne se contentent donc pas de décrire un symptôme par une métaphore. Le support de la comparaison est, dans certains cas, perçu aussi comme la cause de la maladie. Cette éventualité ayant été signalée pour chacun des termes concernés, ces derniers ne seront pas mentionnés une nouvelle fois. En revanche, certaines dénominations entretiennent avec la maladie désignée, uniquement des rapports de cause à effet.

Le *kòóm*, l’eau, est une maladie de l’enfant, se manifestant par « le corps chaud », une respiration rapide et difficile. Le lien qui unit les deux champs

²⁷⁶ Le *yàog-tóm* est un exemple de nom qui utilise en même temps la métonymie et la métaphore en ce sens que la “poussière de tombe” est cause de la maladie mais qu’elle entretient également avec la maladie un rapport d’analogie entre un symptôme, le caractère terne de la peau et la blancheur du corps recouvert de “poussière de tombe”.

sémantiques du mot est fondé sur le fait que cette maladie survient pendant ou tout de suite après les pluies, l'eau étant alors associée à la survenue de la maladie.

Le *wèogó*, la brousse, est une maladie se manifestant par un syndrome "corps chaud" avec arthralgie, myalgie, céphalées. Elle survient généralement en saison des pluies, lorsque les gens vont travailler les champs en brousse. Elle est la version adulte du *kòóm*.

Le *sáag-búgum*, la foudre, littéralement, le feu du ciel²⁷⁷, représente une maladie de peau qui fait « des plaies » (*nóada*) sur tout le corps, évoquant des brûlures. Elle est due au contact ou au passage sous un arbre qui a été foudroyé et pour lequel les forgerons n'ont pas encore fait le rituel qui va « éteindre » l'arbre²⁷⁸.

Le *bĩis-móogo*, littéralement la paille du sein²⁷⁹, est une maladie du sein qui se manifeste par une tuméfaction mammaire douloureuse pendant l'allaitement. Le *bĩis-móogo* s'attrape lorsque la femme boit et avale par mégarde une petite herbe se trouvant dans le liquide. L'appellation se réfère également au traitement qui utilise un morceau de paille.

Le *pog-wùdgú* signifie littéralement ventre pubescent²⁸⁰, c'est-à-dire un utérus recouvert de petits poils très fins imitant le duvet. Certains fruits ou certaines plantes présentant un revêtement poilu nommé *wùdgú* doivent en effet être évités pendant la grossesse. Il s'agit en fait d'une maladie obstétricale responsable de fausses couches répétées, attribuées à la présence de *wùdgú* « dans le ventre » de la femme. Le traitement consistera en la préparation d'une bouillie contenant une

²⁷⁷ De *sáaga* = ciel, pluie et de *búgum* = feu.

²⁷⁸ Cité également par ALEXANDRE G., 1953 : p. 339.

²⁷⁹ De *bĩisrí*, le sein et *móogo*, l'herbe, la paille ou la brindille.

²⁸⁰ De *poga*, le ventre ou utérus, et de *wùdgú*, petits poils très fins imitant le duvet que l'on trouve sur le pain de singe (fruit du baobab) ou sur les tiges et les feuilles de riz. Cette pubescence est réputée pour les urticaires qu'elle peut provoquer.

préparation à base de pain de singe pilé avec ses *wùdgú*. Il existe donc une double référence, étiologique et thérapeutique, dans cette nomination.

Le *bó-kóbdó*, poils de chèvre, est une maladie pédiatrique, intéressant le nombril et réputée provoquer des douleurs qui font pleurer l'enfant lorsqu'il est porté sur le dos ou quand, plus grand, il localise ses douleurs au nombril et au bas-ventre (*pèndé*). Des poils de chèvre situés dans le ventre sont responsables de ces symptômes. Lors du traitement, des filaments semblables à des poils de chèvres se formeront après balayage du nombril enduit d'une préparation. Ce dernier signe confirmera le diagnostic.

Le *sâb-tolgó* (pl. *sâb-tondó*)²⁸¹ est, dans son sens premier et communément admis, une préparation (*tíim*) qui se matérialise sous forme d'objet et qui, accrochée près d'un champ ou sur un arbre, protège les récoltes contre un vol éventuel. Toute personne qui, par ignorance ou inattention, irait cueillir ce qui ne lui appartient pas, serait alors sanctionnée par une maladie du même nom provoquant notamment des hémorroïdes²⁸².

Ce chapitre est l'occasion de souligner une éventuelle confusion possible, comparable à celle qui fut signalée à propos du langage descriptif des symptômes et des termes génériques. Ainsi, au sein du vocabulaire relatif aux maladies, certains mots font directement référence à la cause mais sans désigner une maladie spécifique. Il n'y a plus alors, comme le souligne Jean-Pierre Olivier de Sardan, « logique de nomination » mais

²⁸¹ L'étymologie du terme reste à éclaircir. Le radical *sâb-* pourrait dériver de *sâbga*, arbre fruitier donnant des fruits en grappes, comestibles, de la famille des anacardiées. Un autre arbre, similaire, se nomme également *sâb-túlgá* (*Lanea barteri*) [NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 796 et 798]. Le sens du terme *tolgó* n'est pas éclairci, mais l'hypothèse qu'il puisse s'agir d'une forme nominale du verbe *tòle* : « ramasser en grande quantité » [NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 941] reste à débattre (*tonde* est une forme verbale de *tòle*).

²⁸² Comme la plupart des maladies affectant la région anale, le traitement du *sâb-tolgó* est spécifiquement du ressort des forgerons. Mais dans ce cas-ci, un autre facteur intervient pour expliquer la nécessité d'un recours aux gens de la forge. Ils sont en effet les garants de la bonne entente entre les hommes, les gens de la paix sociale et sont en conséquence fréquemment sollicités lorsqu'il s'agit d'apaiser une querelle ou de réparer une faute.

uniquement « logique d'imputation »²⁸³. C'est le cas d'un terme comme *wěnd-báaga*, maladie de *Wěndè*, qui désigne des maladies considérées comme “naturelles”, c'est-à-dire conforme à l'ordre du monde tel que *Wěndè* l'a créé. Les termes de *bà-màanem*, la “maladie qu'on a fait” ou de *néd-núgù*, la « main de quelqu'un » évoquent clairement la sorcellerie. La “maladie de la viande”, *némd-báaga*, fait directement référence à l'excès de consommation de viande comme cause du mal mais peut correspondre à diverses affections (diarrhées, maux de ventre, dysenterie, etc.).

LE PRINCIPE DE REFERENCE THERAPEUTIQUE

Les termes référant à un aspect ou à un élément du traitement ont déjà tous été cités dans les chapitres précédents, sauf un, le *káam*.

Le *káam* ou beurre de karité, figure une maladie de l'enfant, qui voit « son corps blanchir » (*pèlgd à yínga*) et « devenir froid » (*à yínga máag zàngá*), qui présente une diarrhée avec amaigrissement. Lors du traitement par une décoction, l'eau résultant de la toilette de l'enfant formera un surnageant gras que la mère devra récupérer et aller enterrer dans un trou préalablement creusé en dehors de la cour. Cette technique curative fournit un dernier symptôme qui signe le diagnostic.

Toutes les autres maladies, déjà citées, seront juste mentionnées ici sans reprendre l'ensemble de la description. Seul le lien entre nomination et traitement sera de nouveau souligné.

Le *pog-wùdgú* est traité par une préparation contenant les *wùdgú* du pain de singe.

Le *sáag-búgum*, dermatose liée à un contact avec un arbre foudroyé est traitée par les forgerons, détenteur du pouvoir sur le feu et la foudre.

²⁸³ OLIVIER DE SARDAN J. P., 1994 : p. 19.

Le *bì* est traité par une préparation liquide contenant du *bì*, c'est-à-dire des graines de *bító*.

Le *bó-kóbdó* est soigné par un procédé thérapeutique utilisant un balayage qui produit des filaments semblables aux poils de chèvre (*bó-kóbdó*).

Le *bîs-gúyà*, maladie des seins est soignée par un procédé thérapeutique similaire au précédent qui fait apparaître, après balayage des seins, des petits agglomérats noirs semblables aux *gúyà* (pl. de *gúuri*).

Le *bîs-kálbēngenmã* est traité par ingestion d'un médicament contenant de l'eau de cuisson de graines de néré, *kálbēngenmã*.

Le *yàog-tóm*, "poussières de tombe", est traité avec un petit morceau du pieu ayant servi à creuser la tombe et avec un morceau de savon utilisé pour laver le corps du défunt.

Le *gúundí* (dermatose) est traité par un calcinât fabriqué notamment avec un *gúun-dáogo*, un *gúundí* mâle.

D'autres termes obéissent certainement au même principe. Mais la composition des traitements de toutes les maladies identifiées sur le terrain n'est pas nécessairement connue et le lien entre dénomination et traitement n'est donc pas possible pour chacune d'elles.

LE PRINCIPE DE « L'IMPERATIF SOCIO-CULTUREL »

Trois noms de maladies obéissent uniquement à ce principe chez les *Mòosé*. Ils font directement référence à la circonstance de survenue. Tousser pendant l'acte sexuel ou pendant l'accouchement est en effet formellement déconseillé, car dangereux pour le partenaire dans le premier cas, pour l'enfant dans le second. Tout *Mòosé* fait d'autre part toujours attention aux endroits où il marche et à ce qu'il enjambe.

Le *pog-kòsgó*, la toux de la femme, ou *sòng-kòsgó*, la toux de la natte (*sòngó*), évoque l'acte sexuel pendant lequel l'un des partenaires a toussé, fait grave qui entraînera ensuite une toux rebelle, chronique et difficile à traiter chez l'autre partenaire.

Le *pog-rògd-kòsgó*, « toux de l'accouchement », est une toux de l'enfant qui survient si la mère tousse alors que le nouveau-né est encore relié à elle par le cordon.

Le *náo-tagdré* se manifeste par une douleur de jambe, associée le plus souvent à des "plaies". Sa cause est clairement identifiée et constante. Un acte de sorcellerie instrumentale (utilisant un support matériel) est toujours évoqué. Le sortilège est en général contenu dans un *túm* (préparation ayant une action sur le corps, utilisée notamment pour jeter un sort). Ce dernier est enterré dans un lieu susceptible d'être traversé par la personne visée. Le discours fait état d'un sort puissant émanant d'un *yònyònsé* et destiné à tuer un individu déterminé. Le *náo-tagdré* atteint alors une personne (autre que la cible) qui par mégarde aurait piétiné ce *túm* qui ne lui était pas destiné, d'où son nom de "pied (*náooré*) qui a marché sur (*tágre*)²⁸⁴".

Néanmoins trois autres maladies déjà décrites précédemment sont conçues comme survenant par non-respect d'un impératif socio-culturel qui ne peut se confondre avec un interdit. Il s'agit du *líuula*, maladie de l'oiseau, étroitement liée au fait que la mère a dormi le soir en dehors de sa maison et du *yàog-tóm*, la poussière de tombe, provoquée par une mise en contact du mari qui vient de creuser une tombe avec son épouse enceinte (ces deux maladies seront étudiées en détail dans un chapitre ultérieur). Le *sàb-tolgó* atteint des individus qui ont volé les produits agricoles ou les fruits dans un champ ou un arbre protégé par un *túm*. Il y a alors dans tous ces cas, négligence de certaines règles ou non-respect d'interdits.

²⁸⁴ NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 885. *Tágre* serait une forme verbale de *táge* = mettre le pied sur, fouler du pied.

DENOMINATIONS SANS PRINCIPE

Certains noms de maladie ne réfèrent ni à un symptôme, ni à une cause, ni au traitement, ni à la circonstance de survenue, du moins pas de façon certaine. La première hypothèse serait qu'il existe chez les *Mòosé* des noms de maladie uni-sémiques et qui serviraient exclusivement à la nomination d'une maladie. La seconde est que les recherches étymologiques et ethnographiques n'aient pas été suffisamment approfondies, laissant dans l'ombre le sens premier du mot. Enfin, certains noms pourraient être des emprunts à des ethnies voisines.

Le terme *kooko*, que tout le monde présente comme d'apparition récente, est un terme d'emprunt venant vraisemblablement des pays côtiers du Sud²⁸⁵. Son étendue sémantique reste encore imprécise sans néanmoins atteindre l'éventail de sens identifié par Chiara Alfieri dans le Sud-Ouest du Burkina Faso. De façon certaine, il intègre les hémorroïdes et recouvre donc le sens du *sāb-toolgo*, précédemment étudié. Néanmoins, il semble que *kooko* puisse également désigner une diarrhée chronique avec irritation anale ou hémorroïdes associées et dans ce contexte, une certaine ambiguïté demeure sur les liens de *kooko* avec le sida.

Le terme *apolo*, désigne des conjonctivites, purulentes ou non, sans qu'il soit possible de savoir d'où vient cette appellation. Il en va de même pour des termes comme *meogo*, le rhume ; *kuga*, une maladie se manifestant par des douleurs du bas-ventre attribuées à certains aliments ; *móena*, conjonctivite néonatale attribuée au contact des yeux de l'enfant avec le "sang" (*zím*) de l'accouchement.

²⁸⁵ Voir à ce propos l'article de Chiara Alfieri (1997) sur le *kooko* à Bobo-Dioulasso.

Le terme *sábga* (pl. *sábse*) est utilisé par nommer une diarrhée accompagnée d'éruption cutanée²⁸⁶. Un lien avec l'arbre du même nom²⁸⁷ reste à établir (symptôme, cause ou traitement ?) ainsi qu'avec le terme *sáagà* désignant une diarrhée.

Le *sáb-noaadgá* (pl. *sáb-noodsé*) est une dysenterie, mais l'étymologie du terme reste encore obscure. Le radical *sáb-* peut tout aussi bien se référer à *sábga*, la maladie ou l'arbuste, qu'à *sáagà*, la diarrhée. Le sens de *noaadgá* reste également incertain.

De même, le *pòagá* désigne de façon certaine tout hydrocèle et notamment la forme majeure de l'éléphantiasis provoqué par les filaires lymphatiques (*Wuchereria bancrofti*)²⁸⁸. Néanmoins, il existe d'autres formes de *pòagá* qui se manifestent par des symptômes bien différents, notamment par des vertiges. Le même terme désigne également l'« appareil digestif dans son ensemble », « le ventre en tant que siège de l'émotion et certains sentiments telle l'assurance » et également une plante à bulbe²⁸⁹. Rien dans les discours recueillis sur le terrain ne permet d'établir pour l'instant un lien entre les trois significations qui viennent d'être données et la maladie. Il existe également une forme féminine, le *pog-pòagá*, le « *pòagá* de la femme », évoqué devant une masse rouge au niveau de la vulve.

Le *tùmá* est une maladie transmise lors des rapports sexuels ou d'autres modes de transmission accessoires, habituellement identifiée à la syphilis. L'étymologie du terme est inconnue et son étendue sémantique se limite à cette seule signification.

²⁸⁶ NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 796.

²⁸⁷ « Arbre de la famille des anacardiées, produit des fruits en grappes ressemblant à du raisin » [NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 796]. Les formes du singulier et du pluriel, les tons et la nasalisation de la première voyelle sont parfaitement similaires.

²⁸⁸ Le consultant d'un devin souffrait de cette forme de *pòagá*, mais aucun entretien ne fut possible, ni avec l'homme qui en était victime, ni avec le devin. Lors des questions sur cette forme de *pòagá*, aucune des personnes interrogées pendant toute la durée du terrain ne fut en mesure (ou ne voulut) de fournir des détails complémentaires.

²⁸⁹ NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 681.

Le *kòenkóende* (*kòndkónde*) est une inflammation sous maxillaire, habituellement traduit par oreillons, mais qui peut également correspondre à une lithiase ou un abcès salivaire.

Enfin, *gáeemdo* n'a qu'un sens et désigne la folie.

C/ LA NOMINATION : UN CARREFOUR SEMANTIQUE ET L'IMPOSSIBLE NOSOLOGIE

Le tableau qui suit reprend la liste des différentes maladies qui viennent d'être présentées en précisant pour chacune d'elles le ou souvent les principes de nomination mis en œuvre par la pensée *mòaaagá*. Il distinguera les principes de localisation (loc.), descriptif (des.) ; analogique (anal.) ; étiologique (étio.) ; thérapeutique (thér.) et enfin celui de l'impératif socio-culturel (i.s.c.).

| | | loc. | des. | anal. | étio. | thér. | i.s.c. |
|-------------------------------|------------------------------------|------|------|-------|-------|-------|--------|
| <i>sû-báaga</i> | maladie de cœur | x | | | | | |
| <i>síi-báaga</i> | maladie des côtes | x | | | | | |
| <i>lôgre</i> | flanc | x | | | | | |
| <i>lôg- làondgò</i> | flanc-rate | x | | | | | |
| <i>lôg-síifu</i> | flanc-côte | x | | | | | |
| <i>yínga</i> | corps (lèpre) | x | | | | | |
| <i>kòkóráná</i> | angine | x | | | | | |
| <i>séε-móonde</i> | anus rouge | x | x | | | | |
| <i>ká-póga</i> | ce n'est pas une grossesse | x | x | | | | |
| <i>ròod-sén-miuugu/peεlga</i> | miction douloureuse rouge/blanche | x | x | | | | |
| <i>nín-kòb-túla</i> | oeil-poil-retourné | x | x | | | | |
| <i>pó-beedo</i> | ventre-mauvais | x | x | | | | |
| <i>póg-kóεεnga</i> | ventre-sec | x | x | | | | |
| <i>rào-kóεεnga</i> | homme-sec | x | x | | | | |
| <i>nó-kaafó</i> | mil de la bouche | x | x | x | | | |
| <i>wãoodó</i> | lèpre | | x | | | | |
| <i>kóuigà</i> | ventre qui fait <i>kóu, kóu...</i> | | x | | | | |
| <i>kòs-léo-leo</i> | toux rapide et longue | | x | | | | |
| <i>kòs-zim</i> | toux-sang | | x | | | | |
| <i>fóosré</i> | aspiration, pompage de l'air | | x | | | | |
| <i>bá-beoogo</i> | maladie-ennemie | | x | | | | |
| <i>bá-moatgá</i> | maladie-enflée | | x | | | | |
| <i>bá-maasgá</i> | maladie-lenteur | | x | | | | |
| <i>gúundí</i> | iule | | | x | x | x | |
| <i>bíis-gúyà</i> | seins- <i>gúurí</i> (fourmi) | x | | x | | x | |
| <i>sólga/ sól-g-wóbgò</i> | araignée/ araignée-éléphant | | | x | x | | |
| <i>gòatem-góaalà</i> | chenille processionnaire | | | x | | | |
| <i>ná-kuuma</i> | mille-pattes | | | x | | | |
| <i>díndísgà</i> | civette | | | x | x | | |
| <i>kígà</i> | rat palmiste | | | x | | | |
| <i>kóob-zúlgú</i> | (nom d'un oiseau) | | | x | | | |
| <i>líuula</i> | oiseau | | | x | x | | x |
| <i>tén-túri</i> | oryctérope | | | x | | | |
| <i>wáafó</i> | serpent | | | x | x | | |
| <i>yébgà</i> | crocodile | | | x | | | |
| <i>yâk-zúgù</i> | tête de l'antilope | x | | x | x | | |
| <i>wíipeoolgó</i> | koba | | | x | x | | |
| <i>bí</i> | graine d'oseille | | | x | | x | |
| <i>rà-yáka</i> | bois fourchu | | | x | | | |
| <i>túigá</i> | arbre | | | x | x | | |
| <i>náabá</i> | chef | | | x | | | |
| <i>ràsempongó</i> | espace aride | | | x | x | | |
| <i>dáar-máasem</i> | jour chômé | | | x | | | |
| <i>yámdo</i> | chaîne en fer | | | x | | | |
| <i>bánga</i> | fer (cf. <i>séε-móonde</i>) | | | x | | x | |
| <i>náo-gadá</i> | entrave du pied | x | x | | | | |
| <i>bíis-kálbēngemã</i> | lait-décoction de néré | x | | x | | x | |
| <i>bíis-síido</i> | lait miel | x | | x | | | |
| <i>kòóm</i> | eau | | | | x | | |
| <i>wèoogó</i> | brousse | | | | x | | |
| <i>yàoog-tóm</i> | poussière de tombe | | | x | x | x | x |
| <i>sáag-búgum</i> | foudre | | | x | x | x | |
| <i>bíis-móogo</i> | herbe des seins | x | | | x | x | |
| <i>pog-wùdgú</i> | ventre (utérus) pubescent | x | | | x | x | |
| <i>bó-kòbdo</i> | poils de chèvre | | | x | x | x | |
| <i>sâb-tolgó</i> | (objet "magique" de protection) | | | | x | | x |
| <i>káam</i> | beurre (de karité) | | | x | | x | |
| <i>pog-kòsgó/ sòng-kòsgó</i> | toux de la femme/ toux de la natte | | | | | | x |
| <i>pog-rògd-kòsgó</i> | toux de l'accouchement | | | | | | x |
| <i>náo-tagdré</i> | pied qui a marché sur | x | | | | | x |

Tableau n° 3 : Liste des maladies et principes de nomination [loc. = localisation ; sémi. = sémiologique ; anal. = analogique ; étio. = étiologique ; thér. = thérapeutique ; i.s.c. = impératif socio-culturel]

Le tableau qui précède montre bien qu'un même terme peut mobiliser à lui seul plusieurs principes de nomination. Nommer la maladie projette alors dans plusieurs espaces sémantiques et la pluridimensionnalité de la maladie apparaît alors par la simple évocation du nom. La métaphore, qui suggère un symptôme de la maladie par analogie, contient par exemple souvent un rapport de cause (l'objet premier désigné par le mot) à effet (la maladie). Dans d'autres cas, il existe un lien entre le support de la comparaison et le traitement. Enfin, symptôme, cause et traitement peuvent être signifiés par le même terme. La localisation se combine quelquefois à la métaphore ou à une dénomination causale.

Il paraît alors difficile, dans le cas des *Mòosé*, de « structurer directement le cadre classificatoire sur les principes de la nomination » selon un tableau sur six colonnes au sein desquels chaque nom de maladie viendrait prendre place, en « tendant à particulariser un aspect particulier de la maladie »²⁹⁰. Bien des auteurs ont ainsi tenté une proposition de classification des maladies construite sur une étude sémantique des appellations²⁹¹, mais toujours avec la plus grande prudence. Ces classifications posent en effet un problème que Sylvie Fainzang prend soin de souligner dans son introduction. Elle précise en effet que « cette mise en système est... le résultat d'une élaboration personnelle, et non l'expression d'une conceptualisation opérée par les Bises eux-mêmes. Dès lors, cette classification n'a pas valeur, en tant que telle, de matériau ethnographique... Il nous a toutefois paru nécessaire d'ordonner et d'assembler (bref de formaliser) des données qui constituent dans la pratique un ensemble disparate et non-systématisé, afin de saisir les processus cognitifs qui les sous-tendent »²⁹².

De telles classifications perturbent en effet la perception du système de pensée traditionnelle. Le processus d'assignation d'un nom à une maladie est souvent plus

²⁹⁰ BIBEAU G., 1978 : pp. 108 et suivantes.

²⁹¹ Cf. notamment MALLART-GUIMERA L., 1977, n° 1 : pp. 9-51 et n° 2 : pp. 9-47 ; FAINZANG S., 1986 : pp. 52-66 ; FIORE B., 1994 : pp. 9-33.

²⁹² FAINZANG S., 1986 : pp. 52-53.

complexe qu'une simple description de symptômes, qu'une simple comparaison, qu'une simple référence à la cause ou encore au traitement. Plusieurs procédés intellectuels sont souvent impliqués dans l'acte de nomination et la question se pose alors de savoir en quoi une classification des termes vernaculaires apporte des éléments supplémentaires de compréhension sur la manière d'appréhender et de penser la maladie.

Nicole Sindzingre adopte à ce propos une position critique en écrivant que « les monographies ethnologiques où sont détaillées diverses taxinomies d'une société donnée... , tout en disposant d'une légitimité cognitive interne à l'anthropologie, ont pour implicite une grille conceptuelle préconçue, c'est-à-dire ces objets forment des taxinomies »²⁹³. Elle insiste dans un autre article sur « le caractère fluctuant et lâche des catégories nosologiques » des Senufo de Côte d'Ivoire²⁹⁴. Elle est rejointe sur ce point par Didier Fassin qui parle lui de « nosographie instable »²⁹⁵. Enfin, Jean-Pierre Olivier de Sardan souligne que les divers types de maladies chez les Songhay-Zarma du Niger ne sont « guère stabilisés » et il souligne l'« ambivalence des classifications »²⁹⁶.

Il en va de même chez les *Mòosé*. Non seulement, il n'est pas possible d'identifier clairement une taxinomie des maladies. Il est également possible d'affirmer que le sens de certaines d'entre elles est évolutif. L'ensemble des arguments développés incite donc à ne pas proposer de classification des maladies chez les *Mòosé*, et de s'en tenir à cette présentation selon les principes de nomination qui, si elle n'est pas idéale est tout de même moins rigide qu'une taxinomie. L'étude des principes de nominations apporte plus d'informations sur la manière de penser la maladie que toute tentative de classification. Mais comme le dit Gilles Bibeau, la nomination est aussi une classification, en ce sens que nommer c'est bien en effet classer des éléments du réel ou du moins les perceptions que l'on en a.

²⁹³ SINDZINGRE N., 1985 : p. 9-10.

²⁹⁴ SINDZINGRE N., 1984 : p. 115.

²⁹⁵ FASSIN D., 1989 : p. 69.

²⁹⁶ OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1994 : p. 38.

Néanmoins, tout n'a pas été dit pour autant sur la logique de nomination des maladies. En effet, il est tout de même frappant que la plupart des noms présentés jusqu'ici soient, au sens premier, tout autre chose qu'une maladie. La langue *mòré* est suffisamment riche pour rendre compte des divers domaines du réel par des vocabulaires qui sont propres à chaque champ. C'est par exemple le cas des animaux, des insectes, des plantes, de l'environnement physique ou des régions du corps. Or, rares sont les maladies qui aient un nom qui leur soit propre en *mòré*. Désigner la presque totalité des altérations de la santé par des mots dont le sens propre est ailleurs, c'est faire un usage un peu trop systématique de la rhétorique pour que le fait soit anodin. Or, les artifices linguistiques, lorsqu'ils ne sont pas utilisés pour embellir le langage, cherchent alors à évoquer sans nommer, s'efforcent de désigner tout en évitant la confrontation directe avec l'objet signifié. C'est donc une exploration des artifices rhétoriques utilisés dans le champ de la santé qui débute et qui permettra par la suite d'aborder la manière de penser la maladie, *báaga* (pl. *báase*).

D/ NOMINATION ET RHETORIQUE

Cette présentation selon les figures de rhétorique restreint l'étude des noms à un niveau purement linguistique. Elle permettra de focaliser l'analyse sur l'acte de nommer une maladie et de montrer l'importance que peut revêtir le simple usage de la parole dans la survenue et le déroulement de l'événement. Les théories causales, les conceptions de la transmission, les principes de traitement qui affleurent ici dans la nature des liens logiques et qui fondent la construction de noms de maladie, seront traités dans d'autres chapitres.

Les *Mòsé* utilisent toutes sortes d'artifices linguistiques pour nommer les maladies par une figure de rhétorique. Ces figures qui donnent à un mot une signification, qui n'est pas précisément le sens propre de ce mot, correspondent à ce que les linguistes appellent des tropes. Ils se distinguent par la nature du lien logique unissant le sens propre au sens

figuré. Dans le cadre qui nous intéresse, trois relations sémantiques sont principalement utilisées. Il s'agit d'une connexion pour la synecdoque, entre la partie et le tout, c'est-à-dire ici entre un symptôme ou la région anatomique souffrante et la maladie. La ressemblance est contenue dans la métaphore sous la forme d'une comparaison abrégée entre deux objets de natures différentes, tels que par exemple un animal et une maladie. Il y a correspondance entre deux concepts dans la métonymie notamment entre cause, traitement ou circonstance de survenue et maladie.

Les métaphores représentent le type de dénominations le plus fréquemment rencontré. Généralement, l'analogie entre le sens propre et le sens figuré se réfère à l'un des symptômes. Ces métaphores permettent d'évoquer un trait caractéristique de la maladie en partant d'une image. Les arthropodes évoquent des démangeaisons et des lésions cutanées semblables à leur propre revêtement comme, par exemple, l'aspect strié et rouge d'une inflammation anale (*ná-kuuma*), la civette évoque le sommeil, l'écureuil fouisseur, une plaie ulcérée, etc.

Dans d'autres cas, les *Mòsè* ne nomment qu'un des symptômes ou une zone anatomique pour évoquer l'ensemble de la maladie. Cette désignation du plus par le moins, la synecdoque, se retrouve dans des cas comme la "maladie qui fait enfler", la "maladie lente" ou l'"homme sec".

La métonymie permet d'établir un lien logique entre cause et effet, entre circonstances de survenue et conséquences, entre traitement et maladie. Le *pog-wùdǔ* évoque en même temps la cause, c'est-à-dire cette pubescence de l'utérus qui empêche le développement normal de l'embryon, et également le traitement qui contiendra un fruit, lui aussi pubescent. Le *pog-rògd-kòsgó*, la "toux de l'accouchement" ; le *sòng-kòsgó*, la "toux de la natte" ou le *pog-kòsgó*, la "toux de la femme", évoquent quant à eux la maladie par les circonstances de survenue.

Les liens entre les deux sens du mot sont parfois complexes et relèvent en même temps de la métaphore et de la synecdoque ou de la métaphore et de la métonymie. Mais la fonction

des tropes est toujours la même. Ils permettent d'évoquer un objet — en l'occurrence ici, une maladie — au travers d'un mot dont le sens propre est tout autre. Le langage euphémique dépasse d'ailleurs largement le seul acte de nomination et s'utilise également dans la description des symptômes (par exemple, "sa voix est partie en voyage" pour dire qu'une personne est aphone) ou pour évoquer la cause (*néd-nugù*, la "main de quelqu'un", ou *bà-maanem*, la "maladie qu'on a fait", pour évoquer la sorcellerie ; *yík-bóndò* la "chose qui s'envole" pour parler d'un oiseau responsable d'une maladie, *líuula*). Les raisons de cet usage presque systématique des euphémismes dans le champ de la santé méritent d'être analysées. Pour y parvenir, il est nécessaire d'élargir provisoirement et brièvement le champ d'étude à l'usage de la parole dans d'autres contextes, afin de comprendre quelles valeurs les *Mòosé* accordent au langage.

LA PUISSANCE DE LA PAROLE

Durant tous les entretiens, les informateurs ont toujours montré quelques réticences à prononcer les noms de maladie. Ils utilisaient plus aisément une locution atténuée, détournée, pour en adoucir l'expression, comme si la parole était source de danger.

Cette crainte du pouvoir de la parole se retrouve dans des champs autres que celui de la maladie. Une expression revient d'ailleurs souvent chez les *Mòosé* : « Chez nous, on ne parle pas au hasard ». Cette locution est apparue fréquemment dans les discours, notamment lors de la préparation des entretiens sur des thèmes un peu délicats.

Quelques proverbes *mòosé* disent également la valeur accordée à la parole :

- « L'eau, une fois versée au sol, ne retourne jamais dans la calebasse²⁹⁷ ».
- « Si tu retires une paille du toit, tu ne pourras jamais la remettre à la même place ».
- « La langue d'une personne est son autel sacré ».
- « La sorcellerie de la bouche est plus puissante que la vraie sorcellerie ».

²⁹⁷ Proverbe également rapporté par COMPAORE M. A., s.d. : p. 2.

L'eau et la paille symbolisent ici la parole, qui une fois prononcée, ne peut jamais s'annuler. Tout peut être mis en œuvre, l'eau absorbée par la terre ne retournera pas dans laalebasse. Personne ne pourra remettre la paille arrachée exactement dans la même position et le toit en sera donc à jamais modifié. Non seulement la parole est définitive, mais elle a également le pouvoir de modifier l'environnement²⁹⁸. Enfin, elle apparaît dans le dernier proverbe comme plus puissante que la sorcellerie. Même ivres, les *Mòsé* considèrent la parole émise comme engageant pleinement la responsabilité de l'individu²⁹⁹.

L'usage répété des proverbes et des dictons dans les discours quotidiens s'intègre également dans cette logique de responsabilité quant à la parole émise. Émettre un avis sous forme de proverbe signifie que la personne « ne parle pas avec ses propres paroles, ne communique pas une opinion personnelle, mais se retranche derrière une autorité : celle des ancêtres, du clan, de la tradition... »³⁰⁰. Cette « dépersonnalisation de l'émetteur »³⁰¹ permet alors de ne pas endosser la responsabilité de la parole prononcée puisque son auteur parle alors au nom d'un collectif ancestral derrière lequel il se protège.

Bien d'autres auteurs soulignent ainsi l'importance et la force de la parole. Michèle-Amélie Compaore affirme que « la parole est vivante ; une fois prononcée, elle devient une puissance »³⁰². Dieudonné Tiendrebeogo montre également, au travers d'une étude sur la malédiction, que celle-ci, « une fois proférée, crée la peur... l'autorité de la parole vient de son expression même, elle contient [en elle] sa puissance »³⁰³. Gaston Canu

²⁹⁸ Cette conception ontologique de la parole est souligné par Oger Kabore : « les Moose, ainsi que d'autres sociétés africaines, conçoivent la parole comme un phénomène mystérieux, une entité vivante qui prend sa source dans le domaine métaphysique. Cette conception de la parole influence toute la vision du monde et le système de pensée » [KABORE O., 1987 : p. 117].

²⁹⁹ Contrairement à ce qui semble être le cas à Bamako, où « l'alcool rend la parole anodine (une parole d'ivrogne est une parole qui ne prête pas à conséquence) » [BARGES A., 1997 : p. 221].

³⁰⁰ ZIMMER W., 1994 : p. 16-17.

³⁰¹ BONNET D., 1982 : p. 39.

³⁰² COMPAORE M.-A., s.d. : p. 13.

³⁰³ TIENDREBEOGO D., 1992 : pp. 14 et 17.

conclut quant à lui que « le verbe participe [...] de la divinité, il crée et nommer un objet, c'est lui prêter vie »³⁰⁴.

Le père Maurier³⁰⁵ mentionne quelques circonstances où la nomination est évitée. Ainsi, le « *loko* », un poison préparé en brousse³⁰⁶ pour enduire les flèches des chasseurs n'est jamais appelé par son nom mais par toute une série d'autres termes évoquant une mort rapide tel que *kùm-míuugu*, le « *kùma* rouge » d'une personne décédée subitement ou de mort violente ; *wíbgá*, l'épervier, oiseau de proie dont les éleveurs connaissent bien l'efficacité et la célérité ; *sóeya*, la sorcière ; *nóagà*, la poule, qui a toute les chances de connaître une mort violente en raison de la fréquence des sacrifices. Le nom d'autres préparations magiques sont, de la même façon, retirés du langage courant et remplacés par d'autres sur un mode métaphorique.

Dans un autre registre, « les parents n'aiment pas qu'on dise “*ti biga ya soma, t'a noba mé, t'a ya zisgho, t'a wenda mé*” (Que l'enfant est beau, qu'il a grossi, qu'il est lourd, qu'il leur ressemble). Ils craignent le mauvais œil (la mauvaise bouche) »³⁰⁷ affirme le père Maurier. Dim Delobson explique également que le terme *wáafó*, serpent, n'est jamais prononcé pour désigner le reptile qui vient de mordre. Il est alors remplacé par *móogo*, la paille, ou *pòndrè*, le crapaud³⁰⁸. Dans le même ordre d'idée, Michel Izard rapporte que « le nom du lion (*gigemde*), roi des animaux, ne doit pas être prononcé devant le Yatenga naaba, roi des hommes ; pour parler du lion devant le roi, on l'appelle “chat” »³⁰⁹. Gaston Canu relate également que *wè-nín-kěemá*, c'est-à-dire le “vieux de la brousse” est un « euphémisme employé par crainte superstitieuse d'attirer le lion »³¹⁰.

³⁰⁴ CANU G., 1969 : p. 31.

³⁰⁵ MAURIER P., 1959 : p. 253.

³⁰⁶ Une description précise de la fabrication et des rituels est faite par Dim Delobson [1934 : p. 96] et par le père Maurier, 1959 : 224-226. Le *lòkó* est également le terme utilisé pour désigner le carquois.

³⁰⁷ Cf. également OUEDRAOGO R., 1973 : pp. 66-68.

³⁰⁸ DELOBSON D., 1934 : p. 198.

³⁰⁹ IZARD M., 1985b : p. 118 (note 1).

³¹⁰ CANU G., 1969 : p. 56.

Lorsqu'une femme est enceinte, le fait est tu le plus longtemps possible et lorsque son état obstétrical est évoqué, il l'est toujours par un euphémisme en disant qu'«elle a changée». La parole apparaît également néfaste lors de la préparation des médicaments. Après la remise d'un *túm* (remède) par un thérapeute traditionnel, aucune parole ne doit plus être prononcée, pas même un remerciement ou des salutations d'adieu pourtant si importantes en pays *mòaaagá*. La transgression de cet interdit ôterait immédiatement toute efficacité au remède. Toujours dans la même logique, la réalisation d'offrande ou de préparation pour une cure thérapeutique doit toujours se faire «le matin de bonne heure, sans parler à personne», l'émission d'une seule parole annihilant totalement l'efficacité de la pratique³¹¹. Des obligations similaires de silence et d'interdiction de se retourner existent aussi pour certains rituels de l'enterrement³¹², l'émission d'une parole à proximité de la fosse funéraire ou la pose du regard sur la tombe encore ouverte ayant pour conséquence de retenir le mort parmi les vivants.

L'expression « il parle bien *mòoré* » est fréquemment utilisée à propos d'une personne qui n'est pas *Mòosé* pour exprimer qu'il agit en diverses circonstances selon les règles sociales traditionnelles, et ce même si, en réalité, il maîtrise très mal la langue. Être *Mòosé*, c'est avant tout parler *mòoré* ; pas tant finalement par une bonne connaissance du vocabulaire et une maîtrise de la syntaxe, que par la manière de se comporter, de parler et aussi de se taire. Cette constatation est faite pour bien d'autres ethnies d'Afrique de l'Ouest dans des études portant sur la parole³¹³. Dominique Casajus décrit avec précision pour les Touareg cette puissance de la parole, qui contient en elle-même un risque de

³¹¹ Dim Delobson signale un interdit de parole similaire, mais sans en donner la raison : « avant de faire sa première sortie du matin, le Mogo-Naba ne parle à personne. Ce n'est que lorsque ses devoirs sont terminés et qu'il regagne ses appartements que ses "tampa" (sœurs) lui donne le bonjour ». Or cette première sortie du *Mòogó-nàabá* est destinée à la réalisation d'une cérémonie quotidienne nommée « *Wend'pous yan* » (*Wéndè* se montre). [DELOBSON D. A., 1933 : p. 59]. Les paroles adressées au mort pendant les funérailles : « ne te retournes pas et ne regardes pas derrière toi » [RAYNAL M., 1995 : p. 90] ne sont pas sans rappeler les conseils donnés à l'individu qui doit se rendre en brousse le matin de bonne heure pour la réalisation de certains traitements. L'émissaire qui doit annoncer le décès de certains dignitaires est également tenu d'observer les mêmes prescriptions [YAMEOGO C. B., 1960 : p. 5].

³¹² IZARD M., 1985b : p. 135.

³¹³ TUBIANA M.-J, 1987 : p. 251 et CASAJUS D., 1987 : p. 102.

malchance, une ouverture au malheur au même titre que le « mauvais œil » dans d'autres sociétés. Du risque de nommer une maladie, on passe donc au risque de parler, la parole apparaissant comme une cause possible du malheur³¹⁴.

Geneviève Calame-Griaule, abordant ce thème, précise que l'euphémisme est « précisément une manière d'éviter, tout en introduisant une notion nécessaire au contexte, de prononcer un nom précis lorsqu'il est inopportun de provoquer cette coïncidence entre le nom et l'objet qui caractérise l'actualisation »³¹⁵. Anne Barges souligne que « cette démarche euphémique sera employée pour tout ce qui concerne l'inconnu, le secret, le puissant et le “potentiellement dangereux”, ce qui doit rester virtuel, sans nom, pour ne pas exister “concrètement” »³¹⁶.

Ainsi, la nomination des maladies n'est certes pas la seule situation dans laquelle une société fait usage de la rhétorique pour atténuer les effets néfastes potentiels de la parole. Mais les observations et les analyses du maniement du verbe réalisées pour d'autres champs du social ou dans d'autres ethnies, permettent de mieux comprendre les mécanismes intellectuels en œuvre dans l'acte de nommer une maladie.

Dans la langue *mòoré*, le terme qui désigne une maladie entre dans l'espace sémantique du mot *yóorè*, le “nom” ou “substantif”, à propos duquel Maurice Houis explique que *yóorè* « s'applique aussi bien aux lieux, au temps, qu'aux personnes et aux choses... Nommer un être ou une chose, c'est en parler d'une certaine façon, c'est l'énoncer publiquement, c'est lui conférer par la parole, une existence »³¹⁷. Le chapitre suivant reviendra donc sur la nomination des maladies, non plus pour étudier le sens des mots, mais plutôt le sens de l'énonciation.

³¹⁴ CASAJUS D., 1987 : p. 104.

³¹⁵ CALAME-GRIAULE G., 1965 : pp. 363-364.

³¹⁶ BARGES A., 1997 : p. 336.

³¹⁷ HOUIS M., 1963 : p. 9.

LE RISQUE DE NOMMER

Deux maladies font l'objet de mentions particulièrement riches dans les discours : *gèndbá*, et *kũnukũngú*. Une étude précise de ces dernières va permettre de mieux cerner les raisons qui motivent l'usage presque systématique des euphémismes dans le champ de la santé. Elle fournira par ailleurs les premiers éléments qui serviront de support pour une analyse ultérieure du concept *mòagá* de maladie, *báaga*.

Avec peu de doutes possibles, *gèndbá* est le terme *mòoré* qui désigne la variole. Si, le fait que ce soit la traduction habituellement fournie n'offre pas de garantie de certitude, il représente néanmoins un premier argument non négligeable dans ce cas précis. En effet, les symptômes de la variole sont suffisamment caractéristiques et spécifiques pour ne pas avoir d'hésitation. Mais surtout, les informations recueillies auprès de divers interlocuteurs à propos du *gèndbá*, valident cette affirmation.

Le *gèndbá* « a totalement disparu avec l'arrivée du blanc »³¹⁸. Elle est contagieuse et les symptômes décrits sont assez évocateurs. Kuilga, une vieille femme de Kienfangue nous raconte :

« ce sont de nombreux boutons qui apparaissent... Quand ça t'attrape, ça fait des boutons qui apparaissent et éclatent... Cette maladie se limitait aux gros boutons qui apparaissaient sur le corps. C'était très gros. Quand le corps était chaud, les boutons éclataient et devenaient des plaies (*nóada*)... C'était comme une lame qu'on a prise pour couper ton corps. Quant au visage (*néngà*), si ce n'est les pupilles (*nin-biisi*), tu ne vois rien. Tout ça là, c'est des plaies... Le malade ne pouvait pas se couvrir, il ne pouvait rien faire. S'il se couchait sur le sol, ça s'aggravait. Ça se collait contre le sol et, si tu tirais, c'était douloureux et tu pleurais. C'était comme ça... Le corps te fait mal. Quand tu as ça, tu as mal à la tête, aux yeux... Puis le corps est chaud. Ta vue s'affaiblit puis tu ne vois pas bien ».

³¹⁸ La variole fut déclarée éradiquée par l'Organisation Mondiale de la Santé en 1975, après dix années sans un seul nouveau cas déclaré.

La concordance des signes est frappante : apparition des “ gros” boutons” (vésicules puis pustules de grosses taille) en phase fébrile, prédominance de l'éruption au niveau du visage avec néanmoins une atteinte de tout le corps, éclatement des pustules qui laissent des ulcérations, céphalées, et même diminution de l'acuité visuelle et douleurs oculaires pouvant survenir par kératite virale. D'autre part, cette maladie survenait le plus souvent par épidémie.

Par ailleurs, le *gèndbá* entraînait des interdits, notamment le piquetage de la meule (cf. infra). On ne peut s'empêcher de voir dans cette activité de piquetage qui rend la pierre grêlée, une analogie avec les cicatrices que laissait la variole. Enfin, le traitement était difficile :

« Si tu avais ça,... on déposait du sable dans la maison, on coupait des feuilles du *sánga*³¹⁹ qu'on posait au-dessus du sable, puis on se couchait là-dessus. Le remède (*tím*) contre cette maladie était difficile. C'est avec l'arrivée du *nására* (du blanc) que la maladie a pu être enrayerée. On la soignait avec le *mòos-tím* (le médicament des *Mòosé*), mais on ne pouvait pas l'enrayer. On détrempeait le *bì* (graines d'oseille), on les faisait bouillir et on arrosait tout le corps avec ça, le malade étant assis. À la fin, vous rassembliez les feuilles du *sánga* pour venir les poser sur le sable puis le malade se levait pour rentrer se coucher ».

Tous les arguments concordent donc pour permettre d'affirmer sans nul doute possible que le *gèndbá* est bien la variole. Mais, le terme n'est en fait que rarement prononcé et se trouve remplacer dans le langage par son synonyme *nàabá*, le chef.

Le *kùnukũngú* est très certainement la maladie du sommeil, trypanosomiase humaine africaine, dans sa phase neurologique. Seules les vieilles personnes ont pu en parler et disent toutes qu'elle a presque disparu, elle aussi, « avec l'arrivée du blanc ».

³¹⁹ Identifié au centre I.R.D. de Ouagadougou : *Lannea microcarpa* (Engl. et K. Kr), Famille des *anacardiaceae*. Arbre produisant des fruits en grappes ressemblant à du raisin.

Deux métaphores et trois synecdoques sont utilisées pour nommer le mal sans avoir besoin d'utiliser son véritable nom :

- *dìndísgà*, la civette, évoque le sommeil,
- *dáar-máasem*, un jour chômé, évoque l'inactivité et le sommeil,
- *bá-beoogo*, la mauvaise maladie (*báaga* = maladie, *béoogo* = ennemi, qui n'est pas ami, qui est mauvais),
- le *bá-moatgá*, la maladie qui fait enfler (*móatgá* = qui enfle, dérivé de *móde* = enfler),
- le *bá-maasgá*, la maladie lente ou maladie froide *máasgá* = froid, frais, mais aussi lent, inactif, mou).

Les cinq termes évoquent donc chacun un des symptômes de la maladie qui sont l'inactivité et le sommeil, l'œdème de certaines parties du corps (*móatgá*), la gravité (*béoogo*). Les *Mòosé* disent que ce mal « refroidit » le corps. Le malade devient « lourd » (*zíosgó*), ne fait que dormir, ne veut pas travailler et enfle (*móde*, *fíngdè*), notamment au niveau des pieds, du cou et du ventre. Ces cinq appellations mentionnées ci-dessus ne sont pas des mots du langage descriptif des symptômes en ce sens que ce sont de véritables synonymes du terme *kùnukũngú*. Cependant le terme *bá-beoogo* prend actuellement un autre sens, celui de sida, le premier n'étant plus guère utilisé du fait de la forte diminution de la prévalence de la maladie du sommeil³²⁰.

C'est encore *Kuilga* qui décrit la nature du lien analogique qui fonde la métaphore entre la civette et la maladie :

« Le *dìndísga* peut se mettre à dormir à côté d'ici, puis tu tapes sur son derrière : *kím* ! Le *dìndísga* va se lever et se mettre à courir, mais il n'ira pas loin et tombera non loin d'ici et se mettra à dormir encore... Le *dìndísga* se trouve en brousse. Le *dìndísga* vit toujours. Si ce n'est pas dans les grandes forêts, on ne le trouve pas ici. Quand il marche, il ne fait que

³²⁰ À titre indicatif, le nombre de cas annuels de trypanosomiasés recensés par le ministère de la santé de la Haute-Volta entre 1982 et 1985 varie entre 9 et 44 [EGROT M., 1990 : p. 23]. Malgré toutes les précautions nécessaires pour l'interprétation de chiffres issus d'une surveillance épidémiologique aléatoire, ces informations sont une indication de la rareté des cas. Dans les discours recueillis, tous les doyens sont unanimes pour signaler la forte diminution, voire la disparition du *kùnukũngú* depuis fort longtemps, la plupart de ceux qui en ont vu devant alors faire appel à des souvenirs d'enfants.

dormir. Tu peux lui taper dessus, il se lèvera, mais rien ne va le faire... il n'ira pas loin et se remettra à dormir. C'est ça qu'on appelait dans le passé *kùnukũngú* ».

Kudgu, une autre vieille femme raconte :

« Même le *dìndísga* qui se trouve dans la brousse, si tu ramasses le bois du *dìndísga* pour faire du feu, même si tu es assise au marché, tu dors. Le *dìndísga* court en dormant. Une fois qu'il arrive sous un arbre, il dort seulement. S'il cherche le bois puis il projette certains bois en courant, si tu le ramasses pour faire du feu, on dit que « une telle a fait du feu avec le bois du *dìndísga* », voilà pourquoi, elle marche en dormant ».

Pour deux des métaphores précédemment évoquées, le *nàabá* et le *dìndísga*, des explications sur la fonction même de ce procédé de langage ont été fournies.

L'usage de la métaphore *nàabá* pour le *gèndbá* est ainsi expliqué :

« En ce qui concerne la toute première maladie, le *gèndbá*, on appelle ça *nàabá*. Le *nàabá*, c'est le *gèndbá*. Comme son *yóore* (nom, appellation) n'est pas *yàarè* (on ne le nomme pas au hasard : *yóor ká yàar yé*) et comme ça tue, on appelle ça *nàabá* ».

Kuilga explique clairement la fonction de l'autre figure de rhétorique :

« Le *kùnukũngá*, le *dìndísga*, les manifestations de ces maladies sont les mêmes. Si tu dors beaucoup, on dira qu'un tel est un *kùnukũngá* et comme on ne veut pas prononcer le mot *kùnukũngá*, on dira qu'un tel est un *dìndísga* ».

C'est bien la crainte de prononcer le nom de ces maladies graves qui motive l'usage de la métaphore. Pour le *kùnukũngú*, cinq tropes recensés permettent de le désigner. Et si ce n'est pas le cas pour le *gèndbá*, la force de l'unique métaphore utilisée est importante pour les *Mòosé*, lorsque l'on connaît l'autorité, la puissance et le profond respect associés au *nàabá*. Or ces deux maladies, bien individualisées, particulièrement graves, faisaient partie, à l'époque, des affections les plus redoutées. La question se pose alors de savoir si l'usage quasi-systématique de tropes pour désigner les maladies ne relève pas du même souci d'utiliser des euphémismes, la nomination même de la maladie étant de mauvais augure.

Si, pour reprendre les termes de Maurice Houis, nommer une maladie, c'est lui conférer par la parole, une existence, il est compréhensible que les *Mòosé* préfèrent utiliser un euphémisme que l'expression directe. Le cas du sida, apparu récemment dans le paysage *mòaaagá* des maladies, a été baptisé de noms divers, qui obéissent toujours au même souci d'évitement dans la dénomination. Lors des multiples entretiens sur ce thème, le mot sida ne fut quasiment jamais prononcé, même par mes interprètes pourtant familiarisés à mes questions. Les termes alors utilisés furent : la « maladie », le « mal du siècle », la « mauvaise maladie », la « maladie des femmes », la « maladie des *woroni*³²¹ ». Dans d'autres cas, il n'était fait mention que d'un symptôme, retenu et reconnu comme particulièrement significatif, voire pathognomonique. Il « fait beaucoup la diarrhée », il « maigrit », « il revient de Côte d'Ivoire », etc. Nul doute que faute de référents symboliques dans une situation récemment apparue, les *Mòosé* utilisent les euphémismes les plus simples pour désigner cette nouvelle maladie.

En somme, la maladie, considérée comme entité vivante et possédant une volonté propre, n'est donc pas nommée de peur d'attirer son attention sur le locuteur. C'est sur cette conception ontologique de la maladie qu'il faudra s'attarder en effectuant une étude sémantique du terme *báaga*.

Néanmoins, avant de commencer cette analyse, une dernière question concernant le vocabulaire relatif aux maladies mérite d'être abordée. Il s'agit de la délimitation du champ sémantique de chaque nom de maladie. Une telle étude impose de déterminer sur quels critères tel diagnostic est retenu ou rejeté par le malade, son entourage ou les thérapeutes consultés.

³²¹ *Woroni* : nom du gorille en *mòoré*.

E/ NOMINATION ET SEMANTIQUE OU LES CRITERES D'UN DIAGNOSTIC

Hormis certains travaux récents d'anthropologie médicale³²², la majorité des auteurs a jusqu'à présent privilégié le registre étiologique ou thérapeutique aux dépens de l'étude de la sémiologie populaire. Myriam Roger-Petitjean souligne que « si la reconstitution de l'étiologie de la maladie est toujours précise, on ne peut en dire autant de sa symptomatologie »³²³. Ce chapitre a donc pour objectif de préciser quelques-uns des processus cognitifs qui permettent aux *Mòosé*, lorsqu'ils sont confrontés à un tableau symptomatique, d'établir des critères d'inclusion ou d'exclusion dans une entité nosologique déterminée.

Il n'est pas question dans cette thèse de produire une étude fine de l'étendue sémantique de chaque nom de maladie par une analyse de la sémiologie populaire. L'ampleur d'un tel travail est bien trop importante pour pouvoir l'insérer ici. L'exercice n'est pourtant pas sans intérêt et sera donc proposé pour quelques cas choisis parmi les plus représentatifs et les mieux connus. Incidemment, cette approche permettra d'aborder le délicat problème des traductions en français et des éventuelles concordances habituellement proposées.

À PROPOS DE QUELQUES TABLEAUX SEMIOLOGIQUES

La sémiologie respiratoire

Toux et expectorations

L'un des symptômes importants dans le domaine respiratoire est la toux (*kòsgó*). Plusieurs diagnostics existent alors en fonction de sa forme (rapidité, chronicité) et de

³²² Cf. notamment FASSIN D., 1989 ; BONNET D., 1990 ; JAFFRE Y., 1991 ; ROGER-PETITJEAN M., 1992 ; OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1994 ; CHARMILLOT M., 1997 ; ALFIERI C, 1997 ; etc.

³²³ ROGER-PETITJEAN M., 1992 : p. 88.

l'aspect de l'expectoration. Hélas, les informations recueillies lors de l'enquête sont parcellaires et de qualité très variable.

Le *kòs-léo-leo* décrit une toux pour laquelle l'onomatopée *léo-leo* vient ajouter la notion de rapidité et d'intensité. Le terme désigne ainsi une maladie qui concerne les enfants et se manifeste par des quintes de toux particulièrement longues, allant même jusqu'à la perte de connaissance : « si la toux le prend, il ne peut même pas s'arrêter, puis la respiration cesse, l'enfant tombe et il reste coucher ». Elle survient en général sur un mode épidémique. Elle fait partie de ce que les *Mòsè* appellent les maladies de la tradition (*ròg-n-míkì* = né-trouver). Elle est une maladie "naturelle", une maladie de *Wéndè*, une des affections qui doit avoir touché un enfant pour qu'il soit considéré comme appartenant au lignage. Cette entité nosologique est extrêmement précise, et les descriptions sémiologiques ne laissent aucun doute quant au caractère quinteux de la toux. Ainsi, la coqueluche, qui est la traduction habituellement fournie, correspond très certainement au *kòs-léo-leo*.

Le *kòs-zim*, littéralement toux sanglante, de *kòsgó* = la toux et de *zim* = le sang, désigne les maladies se manifestant par des expectorations sanglantes, dont la tuberculose pulmonaire et le cancer du poumon font certainement partie. Mais il n'est néanmoins pas certain que l'étendue sémantique de ce terme soit aussi restrictive. Ainsi, un interlocuteur m'affirma un jour que : « *pog-kòsgó yáa kòs-zim* » (le *pog-kòsgó* est un *kòs-zim*). Or, l'expectoration de cette autre forme de toux est blanche, assimilée à du sperme, lui-même considéré comme dérivé du "sang".

Deux autres termes, *kòs-kódgo* (vieille toux) et le *kòs-kòodré* (toux jaune) existent également. Mais les informations les concernant sont en trop faible quantité pour permettre une analyse fiable.

Enfin, le *pog-kòsgó* (la toux de la femme) ou *sòng-kòsgó* (la toux de la natte) désigne une toux chronique, évoluant par récurrence, accompagnée d'expectorations blanchâtres "semblables à du sperme". Il s'agit d'une entité nosologique populaire connue en principe

de tout adulte. Elle “attrape” un individu lors d’un rapport sexuel pendant lequel le partenaire aurait toussé. Elle réfère donc à un modèle étiologique bien déterminé, à savoir le non-respect d’un impératif, lui aussi bien connu : ne pas tousser pendant le coït. La survenue d’un tel incident entraîne immédiatement divers types de conduite d’évitement qui seront décrites dans un chapitre ultérieur. Lorsqu’un individu, en général longtemps après, souffre effectivement de cette maladie, c’est soit la négligence de l’incident déclenchant qui est évoqué, soit l’échec des pratiques préventives. Divers traitements curatifs sont alors possibles. Cette dernière maladie se distingue donc des autres types de toux par son modèle étiologique bien déterminé et la précision des conduites préventives et thérapeutiques qu’elle déclenche.

Une autre maladie, *pog-rògd-kòsgó* (la toux de l’accouchement), obéit à un modèle étiologique similaire (ne pas tousser pendant l’accouchement), mais hélas, la sémiologie détaillée de cette affection m’est encore inconnue.

Il existe donc chez les *Mòosé* une diversité de maladies évoquées en cas de toux. Au regard des informations actuellement disponibles, la définition de certaines d’entre elles apparaît comme particulièrement précise (*kòs-léo-leo*, *pog-kòsgó*), lorsque d’autres semblent reposer sur des représentations plus fluides (*kòs-kòdgo*, *kòs-kòodrê*).

Difficultés respiratoires

Lorsque les *Mòosé* diagnostiquent *sù-báaga* (“maladie de cœur”), ils désignent par ce terme un état dans lequel le malade présente une dyspnée, que certains décrivent avec une oppression thoracique. Ils possèdent divers termes pour décrire le principal symptôme de *sù-báaga*. Le verbe *sèse* signifie en effet “être gêné pour respirer, être oppressé, essoufflé, respirer péniblement, haleter”. Ils disent également que la respiration est « retournée » ou « à l’envers » (*vóosem-lèbge* ou *vóos-túlli*). Ce symptôme principal peut s’accompagner d’autres signes tel qu’une asthénie intense, une anorexie ou un « corps chaud ».

Mais en opérant une spatialisation anatomique lors de la nomination, le terme renvoie à une représentation culturelle de l'organe. L'importance symbolique associée au cœur, *sùurí*, a déjà été décrite et analysée par Étienne Poulet. Les sentiments et les tendances affectives émanent du cœur : désir et dégoût, amour et haine, colère et apaisement, tristesse et joie prennent leur source dans cet organe comme le montre la richesse des expressions *mòoré* rapportées par l'auteur et dont on trouve confirmation dans le dictionnaire de Gustave Alexandre³²⁴. Dans le registre de la représentation de la physiologie, le cœur est conçu par les *Mòosé*, comme le moteur des poumons, donc comme source ultime de vie. Un des nombreux euphémismes pour évoquer la mort fait d'ailleurs directement référence au cœur : *a sùur fǎsgàme* (son cœur s'est détaché)³²⁵. Cette maladie est donc conçue comme particulièrement grave, car annonciatrice d'une mort programmée. Elle est réputée atteindre essentiellement les individus âgés, notamment ceux qui ont des responsabilités sociales ou rituelles importantes. Elle est constamment attribuée à une acte de sorcellerie. Ainsi, l'évocation de *sù-bǎága* obéit simultanément à une logique de nomination et à une logique d'imputation.

L'appellation *síi-bǎága* ("maladie des côtes") désigne une maladie proche de la précédente. Il existe également une dyspnée associée cette fois à une douleur thoracique : « les côtes sont attachées » par le sorcier qui peut également les briser pour tuer sa victime. Un des signes inconstant qui ne trompe pas pour évoquer le *sù-bǎága* ou le *síi-bǎága*, c'est le fait que « lorsque la personne veut parler, elle s'évanouit ». Elles sont toutes deux craintes particulièrement par les "doyens" (*nín-kěemá*) qui demandent spécifiquement la protection des ancêtres contre elles lors des cérémonies annuelles du *bàsgá*.

La douleur semble être le critère discriminant permettant d'évoquer l'une ou l'autre entité nosologique traditionnelle face à une difficulté respiratoire. La sémiologie, la gravité du

³²⁴ POULET E., 1969 : pp. 34-43 et ALEXANDRE G., 1953 : pp. 370-375.

³²⁵ ALEXANDRE G., 1953 : p. 107. Le terme *fǎsgà* signifie casser en tirant, cueillir, détacher [NIKIEMÀ N., KINDÀ J., 1998 : p. 183].

tableau, l'évolution chronique et généralement fatale, l'âge souvent avancé des personnes atteintes sont autant de critères retenus comme pertinents par les *Mòosé* pour établir le diagnostic. Le fait qu'aucun des dictionnaires *mòoré*-français actuellement disponibles ne mentionnent ces deux termes pourtant bien connus est assez révélateur de la difficulté à leur trouver une traduction autre que littérale. En effet, une multitude de diagnostics biomédicaux pourrait être évoquée, sans jamais pourtant avoir la certitude de l'exactitude³²⁶. Néanmoins, la gravité de la plupart des diagnostics suggérés explique certainement l'imputation sorcellaire et l'anxiété des doyens face à la survenue d'une telle maladie, raison pour laquelle une demande de protection aux ancêtres est renouvelée chaque année.

En regard de ces deux maladies, une autre entité nosologique populaire bien plus fluide apparaît : le *fóosré*. Le terme dérive des verbes *fóosè* et *fóogè*, qui expriment tous les deux la notion d'aspirer, de pomper³²⁷. Le critère d'inclusion dans cette catégorie semble être la difficulté respiratoire, qui peut s'accompagner ou non de toux, de fièvre ou d'expectoration. Ce nom est habituellement traduit par bronchite, pneumonie ou insuffisance respiratoire, qui sont autant de traductions réductrices par assimilation d'un symptôme (ou d'un syndrome) à une entité biomédicale. Il semble par ailleurs que certaines maladies affectant les voies aériennes supérieures soient également incluses dans le champ sémantique du terme *fóosré*. En plusieurs occasions, il fut évoqué comme désignant "une sorte d'angine" qui gêne la respiration, description plus en rapport avec une laryngite³²⁸, voire une épiglottite. Dans cette dernière forme, le *fóosré* se différencie

³²⁶ À titre d'exemple, *síi-báaga* peut être aussi bien une embolie pulmonaire, un épanchement pleural, un angor voire un infarctus qu'une pneumonie ou un pneumothorax, qui sont autant de diagnostics possibles, compte tenu des informations fournies par les interlocuteurs du terrain. Il n'est pas certain pour autant que la liste ainsi établie soit complète, ni que certaines des affections évoquées ici ne puissent être incluses dans d'autres entités nosologiques traditionnelles.

³²⁷ NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 213.

³²⁸ Ainsi, la diphtérie, encore présente au Burkina Faso, pourrait éventuellement être nommée *fóosré*. Un autre argument en faveur de cette hypothèse est la traduction proposée par Jean Biigtarma Zaongo : « angine pernicieuse couenneuse » [ZAONGO J. B., 1984, *Mòoré-Français*, Tome I : p. 85] qui rejoint celle de Gustave Alexandre [ALEXANDRE G., 1953 : p. 118]. Au contraire, le dernier dictionnaire publié par deux linguistes de l'Université de Ouagadougou opte pour la traduction par bronchite ou pneumonie [NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 213].

du *kòkórãná* (douleurs pharyngées et dysphagie) lors duquel aucune difficulté respiratoire n'est évoquée. Trop peu d'informations ont été récoltées et aucune observation directe n'a été réalisée, ce qui rend difficile une analyse plus poussée de ce qui semble être une "maladie prosaïque" « sans responsable, sans persécution, sans faute »³²⁹.

Il existe une intersection sémiologique évidente entre *fóosré* et les deux maladies précédentes, sans que cela n'implique une quelconque inclusion des secondes dans la première. Mais ce fait est encore un argument supplémentaire pour rejeter ici toute tentative d'établissement de correspondances. À titre d'exemple, une pneumonie, selon sa forme clinique, peut être nommée par l'un ou l'autre des trois termes.

La présentation d'une autre entité nosologique, qui peut éventuellement se manifester par une difficulté respiratoire, va être faite. Mais en raison de la multiplicité des formes possibles, dont certaines sont abdominales, son étude ne peut s'inclure dans ce chapitre.

Les maux de flanc et quelques maladies abdominales

Le flanc

Le terme flanc doit être compris ici dans son sens populaire, à savoir : « la partie latérale du corps de l'homme » et non dans son sens anatomique qui restreint cette partie à la région située sous les côtes³³⁰. Le terme *lóg-zàbdě* (maux de flanc) est en fait peu utilisé dans le langage courant. La nomination de cette maladie est le plus souvent réduite à la région anatomique qui souffre, *lógre*, qui désigne le flanc.

La forme commune du *lógre* associe une douleur dans la région basithoracique, à une difficulté respiratoire et un "corps chaud". Il est alors sémiologiquement proche du *síi-báaga* et cette similitude se renforce par le fait que l'étiologie sorcellaire est également

³²⁹ OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1994 : p. 33.

³³⁰ Petit Robert, 1990 : p. 791.

évoquée. L'existence d'évanouissements semble être le seul critère permettant d'établir une distinction entre ces deux affections.

Une autre forme du *lôgre*, qui touche essentiellement les enfants, irradie légèrement vers l'abdomen. Il peut alors être appelée *lôg-làondgò* (*làondgò* = rate), sans que cette précision linguistique soit systématiquement nécessaire. Outre les symptômes précédemment décrits, cette deuxième forme se diagnostique à la palpation de l'abdomen qui localise une masse douloureuse dans la région de l'hypochondre gauche. Dans ce cas, le *lôgre* évoque bien évidemment une splénomégalie fébrile douloureuse qui peut se voir dans de nombreuses pathologies infectieuses ou hématologiques. Elle peut notamment correspondre dans certains cas à un paludisme, dont la prévalence est particulièrement élevée. Le *lôg-làondgò* vient alors s'ajouter à la longue liste, élaborée par Doris Bonnet, des termes *mòré* qui peuvent inclure à un paludisme³³¹.

Une autre forme de *lôgre*, qui peut éventuellement se nommer *lôg-síifu* (*síifu* = côte), survient chez une personne bien portante qui éprouve une douleur dyspnéisante sur le côté (thorax ou abdomen) pendant un temps bref de deux à trois minutes lors d'un effort. Elle est considérée comme bénigne et spontanément résolutive. Cette forme est sans nul doute la plus fréquemment évoquée par le terme *lôgre* et correspond d'après les observations faites sur le terrain au "point de côté" français³³².

Cette entité nosologique est intéressante à deux points de vue. D'une part, elle démontre une nouvelle fois que la diversité des formes possibles d'une maladie populaire est souvent un obstacle à toute tentative de traduction par des termes empruntés au vocabulaire biomédical. D'autre part, elle montre que les découpages du corps en régions

³³¹ BONNET D., 1990. L'auteur démontre en effet que le paludisme peut être signifié par quantité de termes issus de la nosologie populaire, chacune de ces entités ayant par ailleurs une étendue sémantique qui dépasse largement la désignation de cette parasitose.

³³² On notera au passage que le symptôme "corps chaud" est ici respecté en raison de la chaleur corporelle dégagée par l'effort. Cette constatation vient donc renforcer les analyses de Doris Bonnet à propos de cette notion, à savoir qu'elle ne recouvre pas uniquement le sens de fièvre [BONNET D., 1985].

anatomiques effectuées par les *Mòosé* et par la biomédecine ne sont pas toujours superposables.

Ventre gros, ventre bouché

Le *ká-póga* signifie littéralement « ce n'est pas une grossesse », de *póga* = le ventre, mais également la grossesse et *ká* qui indique la négation (*ká... yé*). Le mal ressemble à une grossesse, mais ce n'est pas une grossesse (*ká póg yé*). Le nom décrit par une litote le principal symptôme de la maladie, à savoir une augmentation de volume de l'abdomen. Peuvent s'y associer un amaigrissement allant jusqu'à la cachexie, des œdèmes de la face, des chevilles, des hémorragies chroniques au niveau urinaire, gingival, nasal ou digestif, une turgescence des veines pariétales abdominales³³³ (cf. photo n° 11, page suivante). Mais le symptôme qui unit en une même entité les diverses formes du *ká-póga*, c'est le gros ventre.

Il s'agit en général d'une ascite dont les causes biomédicales peuvent être multiples (cirrhose alcoolique, virale, syndrome néphrotique, infection ou tuberculose péritonéale, cancers digestifs, malnutrition grave, etc.). Mais il n'est pas possible d'éliminer formellement d'autres maladies telles que, par exemple, un volumineux kyste de l'ovaire. Le *ká-póga* est interprété comme résultant de l'introduction dans le ventre d'objets ou d'animaux tels qu'aiguilles, margouillats, hérissons, tortues, etc. Il résulte toujours soit d'un acte de sorcellerie instrumentale, soit d'une capture du *síngà* par une sorcière, qui introduit ou dépose alors directement des objets au niveau du "double" de l'individu.

³³³ Symptômes observés sur un enfant de 15 ans souffrant de *ká-póga*. Le diagnostic biomédical de tuberculose péritonéale fut posé à l'hôpital de Ouagadougou. Le traitement par ponctions-lavages du péritoine et antibiothérapie antituberculeuse donna des résultats spectaculaires en quelques mois.



Photo n° 11 : enfant souffrant d'un *ká-póga*

Le *kóugà*, habituellement traduit par hernie, englobe en fait l'ensemble des affections au cours desquelles existe une occlusion intestinale avec ballonnement abdominal et des borborygmes. Il est alors dit que le ventre fait "*kón, kón, kón*". Si la hernie étranglée, traduction habituellement fournie, peut être l'une des causes évidentes de ce syndrome, elle est loin d'être la seule. Néanmoins, il semble dans ce cas que la traduction influence parfois la représentation que certains interlocuteurs se font du *kóugà*.

Maladies de peau

Le registre sémiologique des affections dermatologiques est particulièrement riche. Il permet alors de distinguer de multiples maladies sur des critères discriminants souvent très stricts. Les entités nosologiques populaires dans ce domaine sont donc particulièrement nombreuses et généralement bien définies. Compte tenu de la variété des maladies de peau, il ne sera donc pas possible de les étudier toutes dans ce chapitre.

Leur étude présente néanmoins un intérêt particulier. Il s'agit le plus souvent d'entités nosologiques « plus simples, plus univoques, plus stables ou plus cristallisées »³³⁴ que celles qui ont été présentées jusqu'à présent. Elles reposent sur des représentations bien définies qui laissent peu de marges pour le diagnostic ou l'interprétation. Elles s'inscrivent en effet souvent dans des modèles étiologiques solidement construits qui imposent la mise en œuvre de thérapies précises. Une bonne part de ces affections exigent d'ailleurs un recours auprès de thérapeutes traditionnels spécialisés, parmi lesquels les forgerons tiennent une place importante.

La présentation du *gèndbá* (la variole), une dermatose particulièrement bien définie à déjà fait et ne sera mentionnée ici que pour mémoire.

Le serpent, *wáafó*, est une métaphore qui évoque avec précision le signe pathognomonique de cette affection. Elle provoque en effet une desquamation importante qui rappelle le phénomène de mue du reptile. Il s'agit d'une maladie qui affecte principalement les enfants et qui s'accompagne d'une forte fièvre. La cause de sa survenue est également bien définie, puisque c'est un événement pendant la grossesse qui est systématiquement mentionné. Un contact de la mère, direct ou médiatisé, avec un serpent, est en effet conçu comme étant à l'origine de la maladie³³⁵. La scarlatine avec sa

³³⁴ OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1994 : p. 32.

³³⁵ « Si une femme enceinte est mordue par un serpent, ou enjambe un serpent, son enfant sera malade et sa peau tombera comme celle du serpent, lorsqu'il mue » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 428]. Cf. également ZAONGO J. B., 1984, moore-français, Tome III : p. 464. Les modalités exactes du traitement me sont pour le moment inconnues.

desquamation importante, notamment dans sa forme classique “en doigt de gants” au niveau des extrémités, est au minimum incluse dans cette pathologie traditionnelle. Mais, il est probable que d’autres toxidermies, allergiques ou infectieuses, soient également incluses dans cette entité nosologique. Gustave Alexandre suggère quant à lui qu’il pourrait parfois s’agir de certaines formes de lèpre.

Or la lèpre est souvent désignée par le terme *wãoodó*. Le verbe *wãoone* signifie tout à la fois « devenir lépreux » et « enlever par endroits ». Le verbe *wã* qui exprime l’acte de casser, de briser, de rompre et son dérivé *wãage*, couper, fourniraient alors la racine du mot³³⁶. Cette nomination métonymique, en évoquant les amputations des extrémités, ne laisse aucun doute sur sa correspondance avec la lèpre. Mais il s’agit alors d’une forme clinique particulière, la lèpre lépromateuse, responsable de lésions nerveuses cutanées extensives et sévères. Les *Mòosé* disposent en effet d’un autre terme, *yínga* (le corps), qui sert notamment à désigner la lèpre, mais dans sa forme tuberculoïde qui se manifeste par des taches achromiques et hypoesthésiques localisées, dispersées sur l’ensemble du corps. Par contre, il n’est pas certain que cette deuxième entité nosologique ne puisse pas désigner d’autres maladies dyschromatiques, notamment le vitiligo et le pityriasis versicolor. Ainsi, aucune correspondance absolue ne peut être établie dans ce cas entre la lèpre et une entité nosologique populaire précise.

Le *náo-tagdré* est une maladie qui se manifeste par des lésions cutanées des jambes et des chevilles. Elle est le plus souvent unilatérale et s’accompagne de douleurs en général intenses. La sémiologie cutanée est souvent complexe et peut varier d’un malade à l’autre. Elle peut associer diverses lésions trophiques telles qu’une peau luisante et fine, des troubles de la pigmentation, parfois une sécheresse cutanée avec desquamation superficielle, quelquefois des ulcérations, ou encore un oedème qui, dans certains cas, est chaud et douloureux. Cette maladie atteint préférentiellement des personnes déjà âgées. De rares cas très graves avec évolution rapide vers la mort ont été décrits par certains

³³⁶ NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : pp. 1039, 1040 et 1047.

interlocuteurs, mais en général, le *náo-tagdré* évolue sur un mode chronique ou récidivant. Deux cas observés sur le terrain permettent d'affirmer que les dermites post-phlébitiques avec insuffisance veineuse et ulcères variqueux et que l'érysipèle (infection du tissu sous-cutané : cf photo n° 12 ci-dessous) sont incluses dans cette entité nosologique. Ceci n'exclut nullement qu'il puisse s'agir par exemple de phlébite à la phase aiguë, de névrite (maladie inflammatoire ou infectieuse des nerfs périphériques), voire d'une ischémie aiguë d'un membre inférieur, etc. Son étiologie, déjà mentionnée, se réfère toujours à un acte de sorcellerie instrumentale.



Photo n° 12 : aspects cutanés du *náo-tagdré* chez un jeune homme

Le *séé-móonde*, “anus ou fesses rouges” est une maladie affectant habituellement les enfants et correspondant certainement à l'érythème fessier. Un synonyme fourni par deux femmes âgées est *bánga*, le fer, un autre présenté comme récent serait *zìg-tígi*³³⁷. Le *séé-móonde* pourrait, selon certains interlocuteurs, se voir chez des adultes et toucherait à la fois l'anus et la bouche. Le fait que cette éventualité soit peu présente dans les discours pourrait laisser supposer qu'il s'agit d'un phénomène récent. Le *séé-móonde* pourrait alors correspondre également à une candidose généralisée, notamment buccale et anale, en recrudescence depuis l'émergence du sida, et ce d'autant plus, que dans cette forme adulte, une transmission par voie sexuelle est évoquée. Comme pour la plupart des maladies cutanées affectant la région anale (*ná-kuuma*, *sâb-tolgó*, *kooko*), le traitement traditionnel du *séé-móonde* est détenu et délivré par les forgerons.

Enfin, une dernière entité nosologique pouvant se manifester au niveau cutané va être présentée ici, bien qu'elle puisse également s'exprimer dans d'autres registres sémiologiques. Elle fournit en effet une illustration de configuration complexe de représentations, associant en un seul ensemble des désordres corporels extrêmement variés. L'élément fédérateur de ces différents tableaux sémiologiques repose sur une théorie causale particulièrement élaborée.

Le *sólga*, l'araignée, désigne ainsi plusieurs syndromes dont le plus banal est externe, c'est-à-dire purement cutané, avec une éruption localisée, prurigineuse et migrante, parfois vésiculeuse et douloureuse, qui évoque celle que provoque une piqûre d'araignée. La négligence de l'affection ou un traitement inefficace laisse la maladie « pénétrer le corps ». Le malade peut alors présenter une vision trouble (« les toiles d'araignée lient tes yeux »), des vertiges (confection d'une toile d'araignée dans la tête), des urines blanches (oeufs d'araignées). Le décès survient si le cœur est atteint, c'est-à-dire lorsqu'une toile vient l'enserrer. Le *sólga-wóbgò*, araignée-éléphant, est une affection

³³⁷ L'étymologie du terme *zìg-tígi* ne m'a pas été donnée sur le terrain mais à titre indicatif, *zìgrí* signifie clitoris.

semblable à la précédente mais en général plus grave. Quelle que soit la forme symptomatique, le modèle étiologique du *sólga* attribue toujours la survenue d'un tel événement à une piqûre d'araignée, récente ou ancienne, réelle ou supposée. Dans sa forme cutanée, le *sólga* peut correspondre aussi bien à une urticaire qu'à un zona³³⁸, une varicelle ou un herpès. Prise dans sa totalité, cette entité renvoie à des domaines sémiologiques extrêmement variés et cette multiplicité de formes est un obstacle à toute tentative de traduction ou de réalisation de correspondance.

LES DIFFICULTES D'UNE ANALYSE SEMANTIQUE

Vouloir étudier l'étendue sémantique de chaque nom de maladie apparaît à plusieurs titres comme une entreprise particulièrement ardue. La diversité des discours sur une même maladie en fonction des informateurs laisse à penser que les représentations de la maladie ne sont pas figées mais évolutives (*séε-móonde*, *sâb-tolgó*, *kooko*, *bá-beoogo*)³³⁹. Il est également légitime de penser que, selon l'informateur, le niveau de connaissance varie. Ces fluctuations sont notamment liées au fait que l'interlocuteur a, ou n'a pas, vécu lui-même ou observé dans son entourage proche, la maladie sur laquelle l'entretien s'attarde. Dans les villages où l'enquête s'est déroulée, certaines personnes avaient la réputation de "bien connaître la tradition". Il est alors probable que des personnes moins "cultivées" intègrent dans leur discours une part importante de représentations personnelles ou déforment un message culturel qu'elles n'ont pas nécessairement bien écouté ou bien compris. Enfin, quelques entités nosologiques autrefois clairement identifiables et correspondant à un ensemble de symptômes bien précis selon plusieurs interlocuteurs, peuvent, du fait de certaines modifications épidémiologiques, changer de sens et de

³³⁸ Le *sólga* est notamment évoqué lors d'un zona et d'un herpès survenant chez un malade du sida.

³³⁹ Cf. à ce propos OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1994 : pp. 32-33.

forme. Les changements nosologiques consécutifs à l'épidémie de sida fournissent de ce point de vue de remarquables illustrations³⁴⁰.

L'existence de plusieurs noms de maladies pour des tableaux sémiologiques très proches oblige également à s'interroger sur les mécanismes intellectuels mis en œuvre dans la nomination. L'exemple des gênes respiratoires ou celui des douleurs thoraciques ont tous les deux montré que les limites entre deux maladies populaires sont parfois très difficiles à tracer. La douleur et l'évanouissement sont alors apparus comme deux critères discriminants. Un autre exemple, celui des diarrhées, aurait pu fournir également une illustration du mode de raisonnement utilisé dans la démarche diagnostique. Ainsi, les *Mòosé*, et particulièrement les femmes, sont capables de discerner plusieurs types de diarrhées sur des critères de couleurs, de consistances, de signes d'accompagnements (rectorragies, éruption cutanée, "corps chaud", etc.) ou d'expression de la douleur qui éventuellement les accompagne. La diarrhée n'est d'ailleurs pas le seul symptôme qui, selon la forme qu'il revêt, peut susciter l'évocation d'un large éventail de maladies. Les douleurs abdominales, les toux, le corps chaud³⁴¹, les éruptions cutanées ou les convulsions comptent parmi ceux-là. La variété de noms de maladies attachés à un symptôme particulier renseigne également sur l'importance symbolique ou sémantique conférée au désordre biologique observable. La richesse ou la pauvreté du vocabulaire relatif à un domaine particulier est en effet toujours un bon indicateur de l'intérêt qu'une société lui accorde³⁴².

Mais, l'orientation diagnostique ne fonctionne pas seulement sur des mécanismes cognitifs. Un présupposé sur l'étiologie peut en effet orienter le diagnostic vers une entité

³⁴⁰ Cf. à ce propos le chapitre sur les représentations du sida et ALFIERI C., 1997 : p. 138.

³⁴¹ BONNET D., 1985.

³⁴² Cette remarque se vérifie dans de multiples domaines. Ainsi, la richesse du vocabulaire concernant les gallinacés, déjà signalée dans le chapitre sur l'élevage, est le reflet de l'importance rituelle et symbolique de ces volatiles. La diversité des termes qui permet aux *Mòosé* de distinguer plusieurs espèces de fourmis est également révélateur de l'intérêt qui leur est accordé (offrandes, rituels, thérapie, etc.). En regard, et à titre d'exemple, l'existence d'un seul terme générique pour désigner l'ensemble des papillons témoigne d'une pauvreté de langage qui incite à penser que les *Mòosé* ne voient pas dans ces insectes ailés matière à construire des représentations symboliques.

nosologique déterminée. Le contexte familial et social dans lequel se trouve le malade, les circonstances de survenue, certains faits récents ou même parfois anciens, imposent alors des choix qui permettent de mettre en conformité l'histoire du malade avec l'événement qui l'affecte.

Par ailleurs, la diversité d'appellations est parfois le résultat d'une juxtaposition, voire d'une superposition d'entités nosographiques issues d'horizons différents, notamment par des emprunts interethniques. Ainsi par exemple, lorsqu'un homme disant souffrir du *kooko* se présente à l'un des forgerons de Kienfangué, ce dernier, sans pour autant contredire le malade, prépare le remède du *sâb-tolgó*³⁴³. Cette anecdote montre aussi que la nomination d'une maladie est dépendante du lieu d'énonciation du diagnostic (familial, secteur thérapeutique traditionnel, institution divinatoire, etc.). Ainsi, par exemple, si le *fóosré* est un « diagnostic populaire »³⁴⁴, le *sù-báaga*, le *síi-báaga* ou le *lógre* sont des maladies que généralement, seul un devin peut révéler.

Inversement, un seul nom de maladie peut être évoqué devant des tableaux sémiologiques extrêmement variés. En première analyse, rien ne semble pouvoir expliquer la raison d'un tel assemblage de manifestations aussi diverses. Jean-Pierre Olivier de Sardan a notamment montré, à propos d'une étude sur le *weyno* au Niger, comment certaines « entités nosologiques populaires » sont appréhendées comme « des configurations de représentations » qui « rendent compte de phénomènes conçus par les populations comme empiriques et apparentés, sans pour autant que se dégage une théorie construite de ses apparentements ». Certaines de ces configurations, particulièrement complexes, équivoques et instables sont alors désignées par le terme de « maladies prosaïques ». Leurs évocations laissent, selon l'auteur, une « grande marge d'interprétation » fondée sur des « représentations fluides [...] qui se contentent de fournir un sens minimum et

³⁴³ Dans la scène qu'il m'a été permis de voir, le malade venait de la capitale située à une trentaine de kilomètres.

³⁴⁴ OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1994 : p. 33.

logique, à finalité pratique »³⁴⁵. Le *kooko*, entité nosologique populaire récemment apparue au Burkina Faso, répond par exemple parfaitement à cette définition³⁴⁶, même si en milieu rural *mòaaǵá*, elle semble peu utilisée et revêt pour l'instant une forme moins complexe que dans le Sud-Ouest du pays.

Cependant, les configurations *mòosé* bénéficient généralement de représentations moins fluides et moins instables que les deux entités nosologiques précédemment évoquées. Pour les plus complexes d'entre elles, comme par exemple le *sólga*, il est notamment possible de mettre en évidence une théorie causale qui légitime le regroupement de tableaux sémiologiques variés sous une même dénomination, et ce, même s'il s'agit souvent d'imputation *a posteriori*.

Un dernier élément interfère avec l'étude sémantique des noms de maladie. Le Burkina Faso est, depuis quelques décennies, un pays francophone. Le français, langue officielle au niveau national, est aujourd'hui accessible pour une proportion non négligeable de burkinabè, notamment du fait d'une scolarisation croissante. Il n'est pas rare alors que l'ethnologue reçoive certaines informations en français ainsi que la présentation qui vient d'être faite l'a montré. Or, la traduction de la plupart des termes relatifs à la maladie est généralement bien établie, issue d'habitudes fixées depuis la période coloniale, par un usage oral ou par l'élaboration de lexiques et de dictionnaires. Mais, les équivalences ainsi proposées ne correspondent quasiment jamais à la réalité observée sur le terrain, sauf pour quelques cas bien déterminés.

Elles sont tantôt trop précises, limitant en conséquence l'étendue sémantique du terme *mòoré*. Le cas de figure le plus fréquemment rencontré consiste à faire correspondre un syndrome à une pathologie biomédicale bien déterminée, confondant par exemple des convulsions avec un paludisme (*líuula*), ou un syndrome occlusif avec une hernie étranglée (*kóugà*). Plus rarement, la traduction donne au terme un sens plus large que

³⁴⁵ OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1994 : pp. 32-33.

³⁴⁶ ALFIERI C., 1997 : pp. 127-131.

celui qu'il a réellement. Ainsi, les *Mòosé* distinguent parfois différentes entités nosographiques séparées pour lesquelles la biomédecine ou la langue française agrège l'ensemble en une seule unité comportant plusieurs formes cliniques (lèpre, paludisme³⁴⁷).

Or, l'essentiel du vocabulaire des maladies, bien antérieur aux premiers contacts avec les colons et les missionnaires, obéit à des logiques internes à la culture. La recherche d'une hypothétique transposition sémantique dans la terminologie médicale ou la langue française est un exercice ardu et dangereux, souvent réducteur et parfois erroné. Certes, quelques termes sont des emprunts au français, comme : *gõeem-bããaga* = maladie du sommeil ou *sóompiisi* = chaude pisse. Mais l'introduction puis la réinterprétation dans le contexte traditionnel d'un mot étranger ne permet pas non plus toujours d'établir des correspondances systématiques avec ce terme originel.

Cependant, les intersections de champs sémantiques avec le vocabulaire français ont été signalées et ce pour trois raisons :

- les traductions françaises des termes *mòoré* sont des réalités de terrain auxquelles l'ethnologue est sans cesse confronté en zone francophone,
- elles sont révélatrices des écarts entre deux nosologies et l'analyse de cette discordance n'est pas sans intérêt en termes de santé publique et d'épidémiologie, comme Doris Bonnet l'a déjà montré à propos du paludisme et du "corps chaud"³⁴⁸chez le *Mòosé*,
- les discordances sémantiques que ces traductions recèlent sont susceptibles de provoquer des modifications dans les représentations traditionnelles (*kóugà*) et inversement, des réinterprétations des messages d'éducation sanitaire à propos de certaines maladies.

³⁴⁷ BONNET D., 1990.

³⁴⁸ BONNET D., 1985 et 1990.

2/ LA NOTION DE MALADIE

A/ UNE CONCEPTION ONTOLOGIQUE DE LA MALADIE

Le concept même de maladie existe dans la pensée *mòaaagá*, exprimé en *mòoré* par le terme *báaga* (pl. *báase*). Mais encore faut-il définir le sens exact du mot, la nature précise de l'objet ainsi signifié.

Une altération de la santé est conçue comme une agression du corps et non comme un état. Un individu ne dit pas « je suis malade », ni « j' ai une maladie », mais « *báaga tár máam* : la maladie me possède »³⁴⁹. Et pour chaque maladie, la construction sera semblable comme par exemple : *méooogò tár máam*, le rhume m'a eu ; *kòsgó tár á*, la toux l'a eu, etc. D'autres constructions linguistiques sont possibles et utilisent toujours des verbes d'action dont le sujet n'est pas l'individu malade, mais la maladie. Dans le chapitre sur le risque de nommer, la parole est apparue comme moyen risquant d'attirer le mal sur soi. La prononciation de son *yuure* peut en effet devenir une invitation, un appel et il peut alors « avoir (*tára*) », « attaquer (*zàbe*) », « attraper (*yókè*) », ou « prendre (*yákè*) » quelqu'un.

Il existe deux types de maladies : certaines entités sont libres de leurs déplacements et peuvent attraper un individu ; d'autres sont présentes à l'intérieur même du corps. Parlant du *pog-wùdgu*, une maladie provoquant des fausses couches, une informatrice explique que :

« c'est une maladie qui se trouve dans le ventre de quelqu'un. Le *pog-wùdgu* est une maladie qui se trouve à l'intérieur ; *Wéndè* en créant l'Homme, a mis différentes choses en lui ; c'est comme les arbres qui sont ici : il y a le *bèrengá*³⁵⁰ (cannabis) ; il y a le *máandé* (gombo) : le *máandé* contient du *wùdgu* ; le *bèrengá* est un *bèreng-wùdgu*. Pourtant le *bító* (l'oseille) n'en a pas. Le *béngdò* (feuilles de haricot) n'en a pas. Mais s'il t'a créé avec le

³⁴⁹ Le verbe *tára* signifie avoir, posséder, tenir et *máam* est pronom personnel réfléchi à la première personne du singulier en position post-verbale.

³⁵⁰ Nom du chanvre, *Hibiscus cannabinus* ; on utilise en particulier ses fibres pour confectionner des cordes.

wùdgú, il y aura le *wùdgú* dans ton ventre. C'est ce que *Wéndè* a fait qui est le *pog-wùdgú* ».

Cette notion apparaît aussi dans l'explication du *pog-pòaaagá*. Un devin explique :

« Le *pog-pòaaagá* est localisé en chacune seulement ».

Une jeune femme complète l'information :

« Le *pog-pòaaagá*,... il n'y a pas de femme qui ne l'ait pas, mais cela ne sort pas systématiquement... ce sont les vieilles femmes d'avant qui l'ont. Les enfants de maintenant ne l'ont pas. Il existe, mais il ne sort pas ; comme on accouche dans les maternités, ... il ne sort plus, mais il existe ».

Kuilpoko, une vieille femme raconte :

« le *bìs-kálbēngemā* (lait amer) et le *bìs-súdo* (lait-miel)³⁵¹ proviennent de l'intérieur de l'être humain... Comme c'est une maladie qui se trouve dans le ventre de la femme, ce que *Wéndè* a prévu, est-ce que tu peux savoir ça ? C'est *Wéndè* qui l'a fait et la mise à cette personne ».

Ainsi donc, certaines maladies sont conçues comme une création de l'être suprême, *Wéndè*, situées à l'intérieur du corps de l'individu. À ce titre, le ventre semble être la zone anatomique de prédilection pour contenir les maladies. Celles-ci sont présentes dès la naissance, elles font partie intégrante de l'individu, mais sont inactives, au repos et ne se manifestent que dans certaines circonstances. Cette notion est intéressante puisqu'elle montre que la notion de porteur sans symptôme n'est pas étrangère à la pensée *mòaaagá*.

En revanche, d'autres maladies, notamment celles qui sont décrites comme épidémiques, sont conçues comme des éléments autonomes qui attrapent les individus d'un village et peuvent toucher tout le monde sans notion de prédétermination. Elles sont situées en dehors du corps des individus et proviennent de l'extérieur au moment de l'événement

³⁵¹ Les deux traductions données ici sont très approximatives, notamment celle du terme *kálbēngemā* qui désigne en fait l'eau de cuisson des graines de néré utilisées pour la préparation du soumbala. Un chapitre entier sera consacré plus loin aux maladies de l'allaitement et reviendra en détail sur ces deux maladies du lait.

pathogène. Certaines d'entre elles appartiennent à un groupe particulier que les *Mòosé* nomment par différents termes : maladies de l'année (*yoomd-báase*) ; maladies de la tradition (*rōg-n-míkì-báase*), maladies du passé (*pīnd-báase*). Le *gèndbá* en faisait partie et s'y intègrent encore aujourd'hui le *kùnukūngú*, le *bì*, le *kòs-léoleo*, les trois principales maladies de la « tradition » *mòaaǵá*³⁵².

B/ PERSONNIFICATION DE LA MALADIE

La maladie, qu'elle soit interne ou externe, agit sur et dans le corps. Elle « rentre », « sort », « se déplace », « descend ». Pour certaines entités nosologiques, différents syndromes peuvent ainsi apparaître. Pour la plupart des dermatoses par exemple, les signes cutanés n'en sont que l'expression externe. Elles peuvent « rentrer dans le corps » et donner alors d'autres tableaux cliniques, totalement différents du précédent, et souvent plus graves. L'exemple du *sólga*, est particulièrement riche de ce point de vue (cf. description sémiologique antérieure).

Une maladie ne se contente pas d'agir, elle a également une personnalité, un caractère, une susceptibilité. Le *gèndbá* est par exemple contrarié par trois actes érigées en interdits en période d'épidémie :

« On ne doit pas prendre le *kòaaǵá* taper “*kó-a-koa*” sur la meule³⁵³ durant toute l'année. Une fois qu'il y a l'épidémie de *gèndbá* dans un village, *néd ká kóosd ye* (personne ne doit piquer la meule) ; si tu fais le *kóosgò* du *néerè*, pour la rendre plus mordante, lorsqu'on va broyer quelque chose là-dessus, *ténga sâamdámé* (le village sera gâté). Tout le monde meurt. Quand ça t'attrape, tu meurs seulement ; et il ne faut pas que tu prennes le *kòaaǵá* et faire le *kóosgò*. Quand le *gèndbá* attrapait des gens d'une région donnée, tu ne dois plus mouder

³⁵² D'après les interlocuteurs qui ont mentionné cette notion, la venue d'un enfant n'était considérée comme définitive que si ce dernier avait survécu au passage de ces quatre maladies dans le village.

³⁵³ *Kòaaǵá* : outil qui sert à piquer la meule, *néerè*. “*kó-a-koa*” est l'onomatopée qui reproduit le bruit du piquetage. Cette activité (*kóosè*), purement féminine, a pour objectif de rendre les pierres polies de la meule suffisamment rugueuses pour permettre de réduire le mil en farine.

sur une meule, tu ne dois pas piquer la meule, on ne devait pas faire du bruit. La maladie n'aimait pas ces trois choses-là. »

Le *gèndbá* a donc des aversions pour certaines choses. Il s'énerve et punit quiconque ne respecte pas sa volonté. Il apparaît comme exigeant, autoritaire, susceptible et colérique, personnalité qui renforce encore l'analogie établie avec le *nàabá*.

La personnalité du *pog-pòaaagá* conditionne sa manifestation. Une vieille femme nous explique :

« Le *pog-pòaaagá*, c'est quand une femme accouche beaucoup... Mais ce ne sont pas toutes les femmes. Ça dépend du *báaga* (maladie) de tout un chacun. Certaines accouchent beaucoup, mais le *pòaaagá* ne sort pas. D'autres aussi après six maternités, le *pòaaagá* sort seulement ».

Le *pog-pòaaagá* apparaît donc comme doté d'une volonté, d'un désir d'expression qui varie d'un *pog-pòaaagá* à l'autre, chaque femme ayant le sien en elle-même. Il s'agit en effet ici d'une maladie interne à chaque corps, placée en tout individu par *Wéndè* et qui pourra ou non se manifester. Si elle est de ce point de vue en opposition avec le *gèndbá*, maladie externe au corps des individus, elle partage avec lui ce caractère ontologique. C'est dans les deux cas la maladie qui décide ou non de se manifester et de rendre tel individu malade et d'épargner tel autre.

Les remarques qui précèdent permettent d'affirmer que dans la majorité des cas, la maladie est appréhendée selon un mode de pensée ontologique³⁵⁴. La maladie est un être. Interne au corps, elle peut se manifester dans certaines circonstances ou selon sa propre volonté. Externe, véritable être vivant présent dans l'environnement, elle peut "attraper", "prendre", "attaquer" les individus. Certaines d'entre elles, notamment le *bi*, sont même réputées laisser des traces dans le sable³⁵⁵. Hormis quelques cas particuliers qui seront analysés plus loin, le modèle ontologique de représentation de la maladie, tel que

³⁵⁴ Anne Bargès souligne également que la maladie se comporte comme une « chose vivante » en pays Bambara [BARGES A., 1997 : p. 367].

³⁵⁵ Information communiquée par Bernard Taverne. Cf. également MEULENBROEK A., 1990 : p. 77.

François Laplantine l'a défini, domine largement. Le mode de pensée est en effet centré sur les maladies, conçues comme des « entités morbides », comme des « êtres » le plus souvent physiques, comme « quelques-choses d'étranger » localisables « quelque part ». La représentation procède par « réification de la maladie », par isolement d'une maladie-objet. Il s'agit d'une « compréhension substantialiste », profondément dualiste, présentant le malade comme une victime et la maladie comme un ennemi, comme « une altérité qualitative absolue », comme « un mal en soi qui n'est pas moi »³⁵⁶.

Néanmoins, l'analyse qui va suivre montrera que le modèle relationnel, pourtant conçu initialement par François Laplantine comme opposé au précédent, est également présent dans les représentations que les *Mòosé* se font de la maladie. Une logique des humeurs, d'une rupture d'équilibre, une recherche de responsabilité du malade dans la survenue de l'événement, la prise en compte de l'histoire de l'individu, sont autant d'éléments qui peuvent être mobilisés dans la recherche de causalité. En étudiant les principes de nomination, puis le concept *mòagá* de maladie, l'analyse a plusieurs fois amorcé un glissement vers les représentations étiologiques par le simple fait que l'étude sémantique des noms de maladie entraîne inévitablement vers le sens du mal. Ainsi, pour poursuivre la démarche amorcée ici, une présentation des différentes causes possibles de malheur doit être faite. En effet, exceptées quelques-unes, toutes les maladies étudiées dans les chapitres précédents sont, en règle générale, perçues *a priori* comme des maladies « naturelles », en ce sens qu'elles sont d'essence divine (*wénd-báaga* = maladie de *Wéndè*) et ne nécessitent pas l'intervention d'un tiers pour se manifester. Il ne faudrait pas pour autant conclure hâtivement, que les étiologies magico-religieuses ou l'imputation à un déséquilibre du corps biologique ou du corps social sont peu fréquentes chez les

³⁵⁶ LAPLANTINE F., 1986. L'objectif que se fixe l'auteur, est de faire apparaître et d'analyser « des formes élémentaires de la maladie et de la guérison » permettant de repérer des « invariants de l'expérience morbide et de l'espoir de guérir » au sein de l'extrême variabilité des schémas d'interprétations de la pathogénie et de la thérapie d'une société à l'autre. Il propose huit modèles étiologiques et huit modèles thérapeutiques, associés entre eux par paires de modèles opposables. Le modèle ontologique s'oppose ainsi au modèle fonctionnel.

Mòosé. Les chapitres qui suivent montreront au contraire que d'autres conceptions étiologiques sont également mobilisées.

3/ LES REPRESENTATIONS ETIOLOGIQUES

Si la maladie est une forme particulière de l'événement, elle a la particularité de reposer sur un paradoxe. Elle est un événement individuel qui dans certaines circonstances devient pleinement social. Deux logiques sont alors mises en œuvre. La personne malade et son entourage proche se soucient avant tout d'apaiser les douleurs du corps souffrant. Mais la recherche de sens s'impose également à la société face à un événement qu'il faut interpréter. La mobilisation de divers schémas interprétatifs disponibles peut alors apparaître comme peu cohérente, dénuée de logique, lorsqu'elle se disperse dans plusieurs directions. Or la société *màagá*, comme toutes sociétés aujourd'hui, connaît une situation de pluralisme médical, qui, en multipliant les références à divers modes de pensées, multiplie également les possibilités de recours.

Les différentes causes possibles de maladies présentées dans le présent chapitre ne sont pas spécifiques au champ de la santé. Elles peuvent en effet induire toutes sortes d'événements sociaux néfastes. D'autre part, l'inventaire des étiologies possibles de malheur ne donne un reflet, ni de la complexité de certaines interprétations de l'événement, ni de la démarche des *Mòosé* en cas de malheur. En effet, les différentes étiologies qui vont être évoquées ne sont pas nécessairement exclusives et ne représentent souvent qu'un des niveaux de causalité possibles, celui de l'agent responsable du malheur. L'itinéraire suivi pour effectuer la recherche causale n'est pas toujours simple et rectiligne, mais fait parfois appel à des recours multiples envers diverses institutions. Enfin, au cœur de cette démarche, l'institution divinatoire constitue la référence la plus performante. Une présentation de la divination chez les *Mòosé* sera donc réalisée dans le prochain chapitre et permettra alors d'obtenir une mise en évidence des différents niveaux

de causalité et une illustration de la complexité des recherches étiologiques engagées par les malades et leurs proches.

A/ LES MALADIES DE *Wéndè* ET LES AUTRES

Wéndè, le soleil, est l'instance divine supérieure du monde *mòagá*. Les *Mòosé* distinguent clairement les maladies de *Wéndè* (*wénd-báaga*) et les autres. Quel est le sens exact de cette démarcation ? Certaines maladies seraient-elles d'origine divine et d'autres non ? Ou bien pour chacune d'entre elles, certains cas seraient-ils provoqués par la volonté de *Wéndè* et les autres, par d'autres agents ? Enfin, les maladies, comme tout le reste des éléments du *Mòogó*, ne seraient-elles pas toutes des créations de *Wéndè* ? Si les divinités *mòosé* et leurs rapports avec l'homme, la mort et la fécondité ont précédemment fait l'objet d'un chapitre à propos des représentations du monde, leurs implications dans le champ de la santé restent à préciser.

Diverses informatrices expliquent, par exemple, que

« le *kòdgo*³⁵⁷, c'est un travail de *Wéndè*, si cela arrive » ; « le *kùnukũgá* est une maladie de *Wéndè* (*wénnàám-yir-báaga*³⁵⁸) » ; « Le *kí̀sìnkí̀rì* (convulsions) est une maladie du *wénnàám...* » ; « Le *kòkó-loogò* (goitre) aussi est une maladie qui provient de *Wéndè* ».

³⁵⁷ Le terme *kòdgo* désigne ici un saignement utérin anormal pendant les menstruations (ménorragie) ou en cours de cycle (métrorragie) ou bien encore constant (méno-métrorragie). Le sens commun de ce mot s'applique normalement à la croûte qui se forme au fond de la marmite après la cuisson du *to* et accessoirement à de nombreux autres résidus considérés généralement comme sales. Le verbe *kòdge* signifie racler ce qui est au fond d'un récipient, racler une saleté qui s'est attachée, qui a collé (croûte du *to*, tartre des dents, aliments ou tabac dans la bouche, boue sur les pieds ou les chaussures, pulpe à l'intérieur des calebasses) [NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 422 et ALEXANDRE G., 1953 : p. 185]. Il s'agit donc d'une nomination analogique qui utilise une métaphore entre l'écoulement de sang partant de l'utérus et la croûte de *to* dans la marmite. La suite de la thèse montrera que l'usage de cette métaphore qui compare l'utérus et la marmite est habituel chez les *Mòosé*.

³⁵⁸ Littéralement il s'agit ici d'une maladie (*báaga*) de la maison (*yíri*) du pouvoir de *Wéndè* (*wénnàám*). Les termes *wénd-báaga*, *wénnàám-báaga*, *wénnàám-yir-báaga* peuvent être considérés comme synonymes et désignent tous des maladies de *Wéndè*.

Un devin déclare également à propos de l'origine des différentes maladies :

« Il y a la toux venant de chez *Wéndè* (*wénnàám-yir-kòsgó*), mais il y en a d'autres... » ;
« la lèpre, si elle est une maladie de *Wéndè*, on peut la soigner » ; « si c'est la maladie, c'est ce que je vous ai dit. Il y a certaines qui sont une volonté de *Wéndè*. Un *tèng-kúgrì* (autel sacré) peut aussi te rendre malade. Il te suit, tu ne sais pas, et cela te prend ».

Un autre devin, lors de ces consultations divinatoires, précisera souvent au consultant que la maladie est – ou n'est pas – de *Wéndè*. Parmi les maladies présentées jusqu'ici dans cette thèse, seules *sù-báaga*, *síi-báaga*, *náo-tagdré* et *ká-póga* sont des maladies à étiologie constante, la sorcellerie. Toutes les autres sont *a priori* perçues comme étant d'origine divine. Elles sont alors interprétées comme “naturelles”, c'est-à-dire conformes à l'ordre du monde, comme ne révélant aucun désordre du social ou du religieux et comme potentiellement curable sans nécessairement mobiliser les forces de l'au-delà. Mais cette imputation *a priori* n'élimine jamais totalement qu'une étiologie *a posteriori* soit évoquée. Si un autre agent est incriminé comme cause du mal, les *Mòosé* n'utilisent plus alors le terme de *wénd-báaga*.

Comment alors s'opère la distinction entre, par exemple, une toux de *Wéndè* et une toux due à une autre cause ? Est-ce le tableau clinique, l'évolution, ou les circonstances de survenue ? Le patient, l'entourage, les thérapeutes traditionnels sont-ils capables de faire la différence ou seul le devin est-il en mesure de révéler la cause efficiente³⁵⁹ de la maladie ? Ces questions seront en partie éclaircies ici mais ce sont surtout les chapitres sur la divination et la recherche causale qui apporteront les réponses essentielles.

Une même maladie, un même symptôme, un même syndrome peuvent être provoqués par divers agents : *Wéndè*, un *tèng-kúgrì*, un autel lignager, un ancêtre, un *kìnkírgà*, un *zínà* ou un(e) sorcier(ère).

³⁵⁹ La notion de cause efficiente renvoie, selon la définition d'Andras Zempleni, à l'agent qui provoque le mal, cette identification permettant de répondre à la question : « qui » est à l'origine du mal ? [ZEMPLENI A., 1985].

Une maladie est appelée *wénd-báaga* quand le contexte et la forme que revêt le mal apparaissent comme habituels et lorsque aucun autre agent n'est évoqué. Une maladie est toujours considérée comme création de *Wéndè*. Une fois créée, elle possède une relative autonomie et peut agir de son propre chef. Mais, si sa survenue peut être le fait d'une volonté du créateur, elle peut également intervenir sur sollicitation d'un tiers, humain ou non. Ceci étant, lorsque les *Mòosé* attribuent la maladie à *Wéndè*, c'est pour dire qu'il s'agit d'une maladie banale, qui, lorsqu'elle est curable, peut en général se soigner par des moyens simples. Une maladie interne peut se manifester, une maladie externe peut « attraper ». Qu'elle soit passagère, qu'on puisse ou non la soigner, qu'elle devienne chronique, l'appellation *wénd-báaga* signifie qu'elle survient sans l'intervention d'une puissance sacrée ou humaine. Pour la plupart des maladies de *Wéndè*, il existe un traitement traditionnel puisqu'il est dit que si *Wéndè* a introduit des maladies dans le *Mòogó*, il a également mis à la disposition des hommes les moyens de la soigner. Ainsi, une « maladie de *Wéndè* » est une maladie naturelle et banale. Elle ne nécessite généralement pas de recherche causale particulière, du moins dans un premier temps, puisque sa survenue n'implique habituellement pas l'intervention d'un tiers. Sa prise en charge s'effectue dans l'univers familial ou villageois, sans que le recours à un devin soit nécessairement envisagé. Le traitement est soit du registre de la thérapie populaire communément partagée, soit de celui de thérapeutes traditionnels plus spécialisés. Le traitement utilise alors toutes sortes de préparations à base d'éléments végétaux, animaux ou telluriques, voire parfois d'objets produits par l'artisanat (tissu, bague, cuir, etc.). Le recours à des puissances de l'au-delà est possible, mais dans le cadre d'une demande de soutien pour guérir et non dans le but de réparer une faute commise.

La survenue d'une maladie de *Wéndè* n'élimine cependant pas formellement la possibilité d'avoir recours à une institution divinatoire pour connaître la cause du mal, soit par souci de confirmation étiologique, soit parce que la maladie prend une forme inhabituelle par la nature, la gravité ou la durée des symptômes. Certains effectuent en effet un recours systématique dès que le moindre incident survient, d'autres, moins inquiets ou moins méfiants, attendent le résultat des premières mesures avant d'entamer cette démarche. Le

devin peut alors, soit confirmer le caractère naturel de l'événement et rassurer le malade et l'entourage, soit déceler à propos de cette maladie l'œuvre d'un agent humain ou sacré. Dès lors, le changement de registre interprétatif impose la réalisation de recours thérapeutiques supplémentaires.

Ainsi, de nombreuses maladies de *Wéndè* peuvent être des événements provoqués intentionnellement. La sorcellerie est alors l'une des principales étiologies évoquées. Les autres causes font intervenir dans le schéma interprétatif une ou plusieurs puissances de l'univers religieux. Ainsi par exemple, *Ténga* a pu agir, seule ou avec l'aide d'un *tèng-kúgrí*. Et outre les deux divinités, existent toutes sortes d'intermédiaires (étudiés précédemment) entre elles et les hommes. Ils sont de natures fort diverses, possédant chacun une parcelle de pouvoir et de puissance, des fonctions et des attributions spécifiques. L'ensemble de ces divinités, de ces êtres sacrés, de ces génies, de ces ancêtres, de ces autels sacrés ou de ces objets fétiches peuvent interférer en différents lieux du champ de la maladie, à la fois causes redoutées ou recours possibles voire indispensables. Hormis les quelques maladies à étiologies constantes évoquées précédemment, la presque totalité des maladies ont une étiologie variable.

B/ LE MODELE ETIOLOGIQUE ONTOLOGIQUE, EXOGENE ET ADDITIF

La maladie, *báaga*, a été décrite dans un chapitre précédent comme étant l'objet d'une représentation ontologique de la maladie, comme un être à part entière, capable de décisions, d'actes, de volonté. Elle est totalement distincte du sujet. Elle est censée venir de chez *Wéndè*, dès la conception de l'individu dans le cas des maladies internes, plus tard au cours de l'existence pour les maladies externes. Dans la majorité des cas, elle se localise à un endroit anatomique précis. Elle se rattache donc parfaitement au modèle étiologique ontologique antérieurement défini³⁶⁰.

³⁶⁰ LAPLANTINE F., 1986 : p. 62.

Lorsque d'autres causes que *Wëndè* sont évoquées, la maladie demeure dans certains cas cet « être » maléfique, envoyé cette fois par un auteur mystique ou humain. Les sorciers (ou les sorcières), par exemple, sont réputés pouvoir profiter d'une épidémie pour envoyer à leur ennemi un mal en tout point identique à la maladie "naturelle" mais "attaché" à la personne malade par des liens artificiellement "fabriqués". Ainsi, par exemple des cas de rougeole, de coqueluche ou de "sida" sont présentés comme relevant du domaine sorcellaire, ou comme le résultat d'une malédiction agissant le plus souvent par l'entremise d'un autel de la terre. L'évocation d'une sanction émanant d'un génie, d'un ancêtre ou d'un autel de la terre (*těng-kúgrí*), voire de la Terre elle-même (*Těnga*), est également possible. Il s'agit bien alors du même « être », certes mandaté par une puissance humaine ou non humaine, mais qui s'intègre néanmoins dans le même modèle ontologique que précédemment.

Une entité nosologique traditionnelle *a priori* "naturelle" peut donc *a posteriori* être imputée à un agent personnalisé qui n'est pas *Wëndè*. Dans tous ces cas, la pensée *mòaaǵá* de la maladie obéit également à un "modèle étiologique additif", en ce sens qu'il s'agit toujours de « quelque chose en plus », d'une présence dans le corps de l'individu malade qu'il faudra extraire, d'une invasion contre laquelle il faudra lutter. L'exogénéité du mal est évidente lorsqu'il s'agit d'une affection intentionnellement provoquée ou pour toutes les "maladies de Dieu" présentées comme externes. Elle est moins manifeste dans certains cas de *wënd-báase*, comme le *pog-wùdǵú*, le *pog-pōaaǵá*, le *bǐis-súdo* ou encore le *bǐis-kálběngenmã*. Dans ces quatre exemples, la maladie est souvent conçue comme présente dès la naissance dans le corps de l'individu. L'endogénéité pourrait alors être évoquée puisqu'« elle part de l'intérieur de l'individu ». Néanmoins, l'accent est mis sur la maladie et non sur le malade qui n'est pas tenu pour directement responsable de l'existence du mal. Les discours sur ce point ont le mérite d'être précis : C'est *Wëndè* qui a placé le mal dans le corps de l'individu. Comme toute autre maladie, les exemples qui viennent d'être cités ont leur essence divine dans la maison de *Wëndè*. Il s'agit alors d'une exogénéité en quelque sorte "congénitale" en opposition aux autres maladies caractérisées par une exogénéité "acquise" au cours de l'existence. La matrice dominante

de la pensée *mòagá* est donc bien ontologique, exogène et additive³⁶¹. Cependant, cette première lecture de la représentation *mòagá* de la maladie mérite diverses nuances et le signalement des quelques exceptions.

C/ À PROPOS DE QUELQUES CAS FAISANT EXCEPTION

Certains événements affectant un individu n'obéissent pas au modèle dominant qui vient d'être identifié et obligent à revenir sur les notions déjà décrites de composantes de la personne.

Lorsqu'un individu subit un choc psychologique ou une émotion forte, son *tóollé* peut « sortir » sans qu'il en soit conscient. Le *tóollé* séparé du corps est totalement identique à l'individu lui-même. La victime d'un tel événement ne ressent, du moins au début, aucun symptôme particulier et le fait lui sera soigneusement caché, sa révélation pouvant rendre définitive la séparation. C'est alors un proche qui, apercevant la même personne en deux lieux différents avertit l'entourage afin de procéder aux rituels nécessaires à la réintégration du *tóollé* dans le corps qui est le sien. Sans cette thérapie adorcistique³⁶², l'individu s'affaiblit et finira par mourir³⁶³.

Dans les cas de sorcellerie spirituelle (de type *witchcraft*³⁶⁴), le *sígà* est capturé, puis ingéré ou caché. Là également, seul un adorcisme pourra permettre la guérison de la

³⁶¹ François Laplantine souligne cette relation privilégiée entre l'ontologique, l'exogène et l'additif. Mais cette liaison préférentielle n'est ni nécessaire, ni constante et d'autres combinaisons de modèles peuvent former des matrices différentes [1986 : p.112].

³⁶² DE HEUSCH L., 1965.

³⁶³ À propos de la sortie du *tóollé*, se référer notamment à GRANIER H., 1956 : p. 196.

³⁶⁴ EVANS-PRITCHARD E., 1972 (1937) : Le *witch* agit « sans rites ni incantation, et se sert de pouvoirs psycho-psychiques pour parvenir à ses fins » [p. 446] s'oppose au *sorcerer*, « celui qui possède des médecines mauvaises et s'en sert dans des rites de sorcellerie » [p. 37]. L'auteur distingue alors les deux modes de sorcellerie par les termes *witchcraft* et *sorcery*. Je nommerai la première sorcellerie spirituelle, c'est-à-dire agissant par la seule force de l'esprit ; la seconde, sorcellerie instrumentale, c'est-à-dire utilisant un support matériel pour agir. Le terme spirituel est utilisé ici dans son sens métaphysique par opposition à matériel, c'est-à-dire désignant quelque chose « qui concerne l'esprit ou qui est de la nature de l'esprit » [CUVILLIER A., 1956 : p. 219].

personne atteinte. Dans le rêve, il y a également sortie du *sígà* qui laisse le corps en sommeil, s'en va rendre visite à d'autres *súsè* ou encore part réaliser des activités dans le village ou en brousse. L'importance du rêve tient notamment au fait que l'individu est responsable des actes et des paroles de son *sígà*, même pendant son sommeil. En cas de coma ou d'inconscience passagère, une séparation du *sígà* et de l'enveloppe charnelle est également évoquée.

Enfin, la mort s'annonce et se confirme par la sortie du *kíma* qui part en brousse et dont l'aspect géant, nu, parfois difforme, n'en est pas moins anthropomorphe et physiquement proche de l'individu qui décède.

Dans ces trois cas, l'événement apparaît comme un déséquilibre entre les différentes composantes de la personne humaine, l'une d'elles faisant défaut. L'événement est ici une dislocation des composantes de la force vitale.

Ainsi, si l'imputation étiologique *mòagá* est presque constamment additive par intrusion d'un être ou d'une substance dans les corps, il existe cependant des cas pour lesquels les *Mòosé* pensent la maladie, ou plutôt l'altération de la personne, selon un modèle soustractif. Néanmoins le modèle ontologique demeure, chacune des composantes étant considérée comme un être anthropomorphe, doué d'une volonté propre, d'une autonomie et d'un caractère, et enfin d'une capacité à se mouvoir sans l'assentiment de la personne elle-même. Le caractère exogène de ce type d'événement est par contre à discuter. Dans les situations de sorcellerie spirituelle, ce n'est pas le *sígà* qui agit mais le sorcier qui le capture. L'étiologie est donc bien exogène. La sortie du *tóllé* est provoquée par une émotion, une peur, un choc responsable de la séparation. Celle du *kíma* est étroitement liée à la survenue de la mort. Il semble alors licite dans ces deux cas de retenir le modèle endogène³⁶⁵. Ainsi donc, la matrice associant les modèles ontologique, exogène et

³⁶⁵ Si l'hypothèse selon laquelle chaque composante de la personne était issue d'un des trois mondes qui composent l'univers *moaga* se trouvait confirmée, chacune de ces composantes pourrait alors être pensée comme originellement exogène et non plus endogène et nous retrouverions dans un modèle étiologique ontologique exogène, mais cette fois-ci soustractif, de la maladie.

additif, n'exclut pas, ainsi que François Laplantine l'avait d'ailleurs mentionnée, l'existence d'autres modes de représentation. Deux matrices accessoires existent en effet dans la pensée *mòagá*, toutes deux associant les modèles ontologique et soustractif avec d'une part le modèle endogène et d'autre part le modèle exogène.

D/ IMBRICATION DES MODÈLES DE REPRÉSENTATIONS ÉTIOLOGIQUES SELON LE NIVEAU DE RECHERCHE CAUSALE

Dans le premier niveau d'analyse précédemment développé, la matrice associant les modèles ontologique, exogène et additif est donc apparue comme prépondérante. La maladie est en effet conçue comme « un mal en soi qui n'est pas moi », comme une « altérité qualitative absolue », comme un « ennemi » qu'il faudra combattre. C'est l'être-maladie, l'« entité morbide »³⁶⁶ qui agresse la personne.

D'après François Laplantine, la responsabilité du sujet dans la survenue de son affection constitue l'un des principaux critères de distinction entre l'ontologique et le fonctionnel (ou relationnel). Dans le modèle ontologique exogène, le malade serait une simple victime sans aucune responsabilité. Dans l'autre cas, ce serait le comportement même du sujet qui entraînerait un déséquilibre. Pourtant, dans de très nombreux cas relevés sur le terrain, le comportement de l'individu, le non-respect d'interdits, des fautes ou des imprudences commises, font de lui l'un des acteurs principaux de l'événement qu'il subit.

Outre cette question de la responsabilité, la maladie chez les *Mòosé* est fréquemment présentée — en reprenant ici les termes de François Laplantine — comme la manifestation d'un déséquilibre « entre l'homme et le cosmos » ou « entre l'homme et le milieu social »³⁶⁷ et la thérapie visera alors à retrouver l'équilibre perdu. Ainsi, c'est par exemple la blessure ou la mort accidentelles d'un animal qui fournira l'explication de

³⁶⁶ Toutes ces expressions sont empruntées à François Laplantine.

³⁶⁷ LAPLANTINE F., 1986 : pp. 72-75.

certaines maladies. C'est l'oubli, la négligence, le mauvais déroulement d'un rituel sur un "autel de la terre" qui justifiera la sanction. C'est encore la faute commise envers un génie qui motivera la vengeance. C'est le non-respect de l'interdit sexuel pendant l'allaitement qui entraînera l'apparition d'une maladie chez l'enfant. C'est également un décalage entre cycle menstruel et cycle lunaire qui rendra parfois intelligible la survenue de fausses couches ou l'existence d'une stérilité. Enfin, c'est l'existence d'une jalousie ou d'un conflit qui permettra d'éclaircir les motivations d'un acte de sorcellerie. Autant d'exemples pour lesquels l'interprétation d'une altération de la santé s'intègre alors parfaitement dans le modèle fonctionnel tel qu'il est défini par son auteur.

Mais même dans ces situations, c'est bien le *síga* de l'animal, le *tèng-kúgrì*, la lune, le génie ou le sorcier qui « sont appréhendés comme des entités morbifiques ». La maladie n'est plus alors « de l'ordre de l'altération mais de l'altérité ». Il s'agit d'un « modèle dualiste et non plus moniste ». Il y a deux réalités qui s'affrontent : l'individu malade et une « adversité morbide »³⁶⁸. Ces constatations sont autant d'arguments qui incitent cette fois à rejeter le modèle relationnel au profit de l'ontologique.

Cette ambiguïté tient au fait que François Laplantine place le fonctionnel (ou relationnel) dans une « opposition polaire à l'ontologique »³⁶⁹. Chez les *Mòosé*, ces deux modèles se conjuguent néanmoins au sein d'un même discours. Faut-il alors remettre en cause la valeur heuristique de ces modèles ? L'auteur souligne d'ailleurs lui-même le paradoxe des variantes religieuse et sorcellaire de son modèle relationnel :

« C'est lorsque la pensée étiologique fait du malheur biologique un simple cas de figure du malheur social, ou si l'on préfère, lorsque le second est tenu pour originel et le premier seulement pour dérivé, que l'on assiste subrepticement au retour inattendu du modèle qui lui est pourtant logiquement le plus opposé.

Ainsi [dans] la pensée africaine traditionnelle, que l'on considère et qui, à bien des égards, se considère elle-même [...] comme *relationnelle*, (la relation de l'homme au sacré, c'est-à-dire

³⁶⁸ LAPLANTINE F., 1986 : p. 75.

³⁶⁹ LAPLANTINE F., 1986 : p. 73.

pour l'ethnologue de l'homme au social), est aussi une pensée délibérément *substantialiste* »³⁷⁰.

Faut-il réellement voir dans cette combinaison des deux modèles pensés initialement comme oppositionnels, de l'inattendu, un paradoxe et un manque de logique ?

Premièrement, le référent spatial dans lequel le raisonnement se déroule doit être précisé. Dans le modèle fonctionnel, dont le prototype choisi par François Laplantine est la médecine humorale, tout comme dans le modèle ontologique, le raisonnement prend le corps biologique de l'individu (ou plutôt les représentations de ce corps) comme référentiel. Dans l'extrapolation au modèle relationnel, c'est-à-dire dans les deux variantes précédemment citées (sorcellaire et religieuse), le référentiel s'étend subrepticement au corps social ("cosmos" et milieu social). En maintenant le raisonnement dans un même cadre de référence — le corps de l'individu malade — il sera démontré que le système de pensée *mòaaagá* répond principalement à la définition du modèle ontologique.

Deuxièmement, le niveau de recherche étiologique est important à considérer et ce sont les écrits d'Andras Zempleni³⁷¹, qui permettent d'affiner l'analyse. Dans un premier niveau de questionnement qui répond à la question : « qu'est ce que c'est ? », « quel est ce mal qui apparaît ? », la recherche causale procède par reconnaissance de symptômes qui permettent d'identifier la maladie. Cette investigation permet de mettre en lumière la cause primaire de l'événement (cf. note ci-dessus). Il s'agit d'une logique d'identification, qui s'accompagne généralement d'une logique de nomination³⁷². À ce niveau de la recherche

³⁷⁰ LAPLANTINE F., 1986 : p. 74.

³⁷¹ ZEMPLÉNI A., 1985 : pp. 13-44. Andras Zempleni isole en effet quatre opérations possibles dans la recherche de causalité et propose une terminologie permettant de les distinguer. La première est celle de la reconnaissance, de l'identification et de l'éventuelle nomination qui répond à la question "qu'est-ce que c'est ?" ou "quelle est cette maladie ?" que je nomme ici la cause primaire. Le second niveau de questionnement répond à la question "comment est-elle survenue ?", "par quel mécanisme l'ai-je attrapée (ou m'a-t-elle attrapé) ?" et fournit alors la « cause instrumentale ». La question suivante, "qui (ou quoi) l'a produite ?" identifie l'éventuel agent responsable, la « cause efficiente ». Enfin, la reconstitution de l'origine, le « pourquoi est-elle survenue en ce moment, sous cette forme et chez cet individu » permet d'accéder à la « cause ultime ».

³⁷² La recherche de causalité peut dans de nombreux cas ne pas aller au-delà, le trouble ne requérant parfois qu'une identification nosologique et un traitement adapté, notamment pour toutes les *wénd-báaga*

causale, les *Mòosé* se placent résolument dans un modèle ontologique. C'est le *bi*, le *díndísgà* ou le *sáag-bugúm* qui a pris quelqu'un. C'est le *tóollé*, le *súga* ou le *kíuma* qui est sorti. C'est le *pog-wùdgú*, mis dans l'utérus d'une femme par *Wéndè*, qui empêche la conception et provoque les fausses couches. Ce sont des margouillats, des aiguilles de hérissons, des crapauds qui, introduits dans le ventre par un sorcier ("sorcerer"), déclenche le *kápoga*. C'est un *túm* sur lequel on a marché, que l'on a ingéré, que l'on a touché qui provoque l'épisode morbide (*náo-tagdré*, *săb-tolgó*).

Un autre niveau d'interprétation cherche à identifier l'agent qui aurait pu provoquer l'événement, c'est-à-dire la cause efficiente du malheur. Une « logique de l'imputation »³⁷³ est alors mise en œuvre. À cette étape de la recherche étiologique, l'éventail de causes possibles est tout à fait restreint, la plupart d'entre elles ayant déjà été évoquées. L'être suprême du monde *mòaaagá*, *Wéndè*, en fait partie. Diagnostiquer une *wénd-báaga*, c'est en effet évoquer une création divine, et donc rendre ce Dieu au moins responsable de son existence. Toutefois, ces "maladies de Dieu" sont alors considérées comme "naturelles", c'est-à-dire conformes à l'ordre normal et traditionnel du monde. Imputer une maladie à *Wéndè*, c'est donc indirectement affirmer que toute recherche d'une cause ultime, c'est-à-dire d'un « pourquoi ? » est inutile et superflue. En revanche, *Ténga*, divinité protectrice et proche des hommes, est également chargée d'assurer l'équilibre et de maintenir l'ordre immuable du monde. À ce titre, quiconque commet une faute sera sanctionné, directement ou par l'intermédiaire d'un des "autels de la terre", tous conçus d'ailleurs comme des êtres à part entière, pouvant agir pour leur propre compte. Les génies, les ancêtres, les animaux sont également des agents possibles de malheur. Enfin, les humains sont aussi des acteurs possibles, notamment — mais pas seulement — en cas de sorcellerie. Dans ce registre, la pensée fonctionne encore en

Une maladie n'est pas systématiquement une affection sociale à guérir et les thérapeutes traditionnels possèdent des connaissances et des savoir-faire empiriques leur permettant de faire face aux événements pathologiques. Inversement, dans certaines situations, cette étape est parfois absente de la démarche, l'identification des causes efficientes et ultimes étant seule nécessaire à la prise en charge thérapeutique.

³⁷³ OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1994.

référence à un modèle ontologique, mettant en présence un individu et un agent, le plus souvent anthropomorphe, qui utilise alors un être ou un objet pour provoquer une maladie. Individu malade, cause primaire et cause efficiente sont alors les protagonistes ou les objets du drame qui se déroule.

En revanche, les deux autres niveaux de causalité obéissent à un modèle relationnel. La cause instrumentale répond à la question « comment cette maladie est-elle survenue ? ». Elle n'est pas systématiquement recherchée, son évocation s'imposant surtout en cas de "maladie de Dieu" (*wënd-bãaga*), ou de sorcellerie (*néd-nugù* ou *bã-màanem*)³⁷⁴. Elle oblige alors à décrire le mécanisme qui produit l'événement, le mode de transmission des maladies, les notions de contagion, de contamination et de transmission, la manière dont le sort atteint sa cible, autant de concepts ou de notions qui seront traités ultérieurement dans des chapitres spécifiques. Mais quel que soit le mécanisme évoqué (contact direct ou médiatisé, ingestion, enjambement, piétinement, inhalation, etc.), une erreur de comportement de l'individu est généralement incriminée, ainsi parfois que la rupture d'un équilibre par excès ou par défaut (chaud/froid, sucré/salé, sperme/lait, mort/naissance, Est/Ouest, etc.) C'est dans ses rapports avec l'environnement et le corps social que l'individu rencontre une maladie.

Le dernier niveau de la recherche étiologique est le "pourquoi ?", c'est-à-dire la cause ultime, celle qui donne à l'événement tout son sens. À cette étape de l'interprétation, la maladie est perçue comme le symptôme d'un désordre social dont la cause sera recherchée dans une faute commise. Ce n'est plus alors le corps biologique qui est pensé comme malade, mais bien le corps social. L'individu, un membre de sa famille ou du village a commis une faute, a posé un acte, a oublié un rituel, a commis une négligence et

³⁷⁴ Pour des maladies imputées aux puissances chthoniennes, aux génies ou aux ancêtres, aucune cause instrumentale n'est en général décelable. Ces forces de l'au-delà semblent agir directement par leur seule volonté. Pour la sorcellerie spirituelle, le mécanisme n'est pas évoqué car connu de tous. La personne agit en effet grâce à son *sîga* qui capture celui de l'individu visé. Néanmoins, c'est ensuite sur le mode de séquestration et par la description des sévices infligés à cette "force vitale" prisonnière que les symptômes seront expliqués.

c'est ce comportement qui est pensé comme l'amorce de l'événement. La maladie devient le symptôme d'un déséquilibre du social, d'un oubli ou d'une erreur et répond alors pleinement à la définition du modèle fonctionnel.

Il existe donc une superposition de deux modèles d'interprétation qui ne sont nullement antinomiques. Considérant l'individu malade, le système de pensée *mòagá* est résolument ontologique, que ce soit cette entité *báaga*, véritable être vivant ou un être surnaturel qui agresse l'individu. C'est par l'analyse des relations entre les différents protagonistes du drame que le raisonnement quitte le corps biologique atteint pour s'intéresser au corps social, laissant ainsi le modèle ontologique qui identifie et réifie le mal au profit d'un modèle relationnel qui révèle un déséquilibre entre divers éléments du social³⁷⁵. Si dans le premier référent l'événement est pensé comme maléfique, dans le second, le malheur « n'est plus considéré comme une aberration à juguler, mais comme un message à écouter et à décrypter. La maladie est une réaction qui a, sinon une valeur, du moins un sens »³⁷⁶. Si l'expérience morbide individuelle (*illness*) est préférentiellement interprétée comme maléfique, elle devient « pleinement signifiante d'un déséquilibre au niveau du groupe »³⁷⁷ (*sickness*) et donc socialement bénéfique car révélatrice d'un dysfonctionnement qui pourra dès lors être corrigé³⁷⁸.

³⁷⁵ La conception ontologique de la maladie et de la cause efficiente pourrait inciter en première analyse à utiliser comme référence la notion de *personalistic medical system* de George Foster [FOSTER G.M., 1976 : p. 775]. Néanmoins, cette imbrication des modèles étiologiques selon le niveau de causalité est une nouvelle illustration de la pertinence des critiques de Marc Auge à propos de ces "typologies tranchées" qui ne tiennent pas compte du fait que l'explication causale de la maladie en Afrique peut associer dans un même modèle étiologique "l'action d'un agent extérieur" avec "une rupture d'équilibre" [AUGE M., 1986 : pp. 82-83]. Si George Foster reconnaît que les systèmes médicaux *personalistic* et *naturalistic* peuvent s'associer, « il ne fait coexister que ce qu'il a indûment séparé : les définitions contrastées de la santé et de la maladie en termes de compatibilité et d'incompatibilité, d'équilibre et de déséquilibre entre substances ou qualités ne sont pas contradictoires avec une conception persécutive de la maladie » [AUGE M., 1984 : p. 47].

³⁷⁶ LAPLANTINE F, 1986 : p. 134.

³⁷⁷ LAPLANTINE F, 1986 : p. 118.

³⁷⁸ Sur ces concepts de *disease*, *illness* et *sickness*, cf. notamment FABREGÀ H., 1977 ; EISENBERG L., 1977, KLEIMAN A., 1980 et BENOIST J., 1983 (notamment à propos des précisions apportées à propos du concept de *sickness* qu'il utilise pour désigner « le processus de socialisation de *disease* et *illness* » p. 56).

4/ RECHERCHE CAUSALE ET DIVINATIONA/ LA RECHERCHE CAUSALE

Les causes de maladies ont été abordées isolément et la démarche diagnostique, bien que hiérarchisée selon les niveaux de causalité, n'a fait l'objet que de descriptions somme toute très simples et linéaires. Ce mode de présentation ne permet pas une évocation fidèle de la réalité. Ainsi, les différentes interprétations ne sont nullement exclusives et plusieurs causes peuvent coexister au sein d'une interprétation. Il est tout à fait possible qu'un *tèn-kúgrì* intervienne pour qu'une maladie de *Wéndè* attrape un individu ; qu'un sorcier demande l'aide de ses ancêtres pour réaliser un sort ; qu'un *tèn-kúgrì* fasse agir un *kìnkírgà* pour faire connaître son mécontentement. Henri Granier utilise la notion d'exécuteur pour exprimer cette éventualité d'action conjointe³⁷⁹. Ainsi, le serpent ou le scorpion peuvent être envoyés par un homme, notamment par les *yònyòose*. Les « gens de la terre » sont également célèbres par leurs aptitudes pour commander à un tourbillon de terrasser un individu ou de détruire sa cour. Les forgerons s'adressent quant à eux à la forge pour que celle-ci, à son tour, sollicite la foudre. Mais cette volonté de nuire ou de sanctionner quelqu'un peut utiliser bien d'autres formes animales ou végétales. Ainsi l'attaque d'un lion est parfois présentée dans la littérature comme la manifestation d'une volonté humaine. La chute d'un arbre peut s'interpréter comme l'action du *tèn-kúgrì Tìgá* ("Arbre") résultant de la demande d'un tiers, de même qu'une noyade serait liée à l'intervention du *tèn-kúgrì Kóilga* ("Marigot"), la foudre ou le feu à celle du *tèn-kúgrì Kúdogu* ("Forge").

Comprendre les représentations de la maladie chez les *Mòosé*, c'est essayer de recréer la complexité des associations de différentes causes dans une même histoire pathologique. L'éventail des réponses possibles est construit sur la base des différentes causes efficaces déjà décrites : *Wéndè*, *Ténga*, un *tèn-kúgrì*, un *kìnkírgà*, un *zínà*, un animal,

³⁷⁹ GRANIER H., 1956 : p. 193.

un ancêtre, un sorcier, quelqu'un ayant prononcé une malédiction, etc. Pour cette recherche de causalité, seule la consultation divinatoire permet alors une identification claire ou, pour le moins, une ébauche du profil de (ou des) l'agent étiologique. Parmi les *tèn-kúga*, par exemple, le choix est vaste. Il peut ainsi s'agir d'un des *tèn-kúgà* situé dans le village paternel (*bá-yiri*), maternel (*yés-ténga*), ou bien maternel du père (*bá-yés-ténga*). La reconnaissance d'un acte de sorcellerie comme origine de la maladie ne suffit pas. Encore faut-il savoir qui a fait le sort. L'auteur est le plus souvent un membre de la famille ou de l'entourage. Les réponses divinatoires habituelles permettent de limiter le champ des recherches par l'apport de critères supplémentaires : homme/femme, jeune/vieux, petit/grand, teint clair/teint noir.

Enfin, la recherche de la cause ultime est fondamentale pour de nombreux cas de maladie car c'est au travers de la réponse apportée que l'événement prend tout son sens et peut être convenablement traité. Ce n'est jamais sans raison qu'un *tèn-kúgrì*, un ancêtre ou un génie décident d'agir. Quelle est alors la faute commise ? Il peut s'agir du non-respect des règles lors d'un rituel funéraire³⁸⁰, d'une alliance matrimoniale, d'un sacrifice pour une fête traditionnelle, qui va mécontenter un ou plusieurs ancêtres. C'est le vol dans le champ d'autrui, l'adultère, ou une dette qui n'est pas honorée, qui va attirer, par exemple, la colère de *Ténga*. C'est alors toujours en termes de règles non respectées ou d'interdits transgressés que le problème se pose. L'autre question qui surgit en cas de sorcellerie est : « qu'ai-je fait qui puisse expliquer la jalousie d'un parent ou d'un voisin ? ». Si l'entourage du malade a souvent une idée des causes qui peuvent être évoquées, c'est toujours le recours à la divination qui permettra un bilan précis de la situation. Seules les réponses à toutes ces questions autorisent ensuite une prise en charge efficace de la

³⁸⁰ Marie Raynal donne un exemple de faute commise lors d'une des cérémonies des funérailles, le *webo*. Avant l'enterrement d'un mort, chaque individu mature du lignage et des lignages alliés doit présenter au mort des animaux qui seront frappés au sol face au pied du cadavre, couché et attaché sur un brancard et recouvert de couvertures. L'omission d'un don par un individu peut être cause de maladie, mais il lui est alors possible de réparer son erreur lors du *webo* d'un autre défunt « comme si ce nouveau mort était chargé de transmettre ce don » à celui, victime de l'oubli, qui l'a précédé. [RAYNAL M., 1995 : p. 73]

maladie en permettant le traitement à tous les niveaux de l'événement. La principale institution qui se charge de trouver « le sens du mal » est donc la divination.

Lorsqu'un *Mòsé* veut consulter un devin, son choix est vaste, puisqu'une dizaine de méthodes de divination semblent être pratiquées en pays *mòagá* :

- les marabouts qui pratiquent la géomancie,
- les devins qui officient à l'aide d'un bâton fourchu, d'un sac rempli d'objets et de trois pièces métalliques (*tònd-tòaga*),
- la divination par les cauris,
- les *kìnkír-bagba*, officiant, une femme le plus souvent, qui rentre directement en contact avec les *kìnkírsì* par la parole,
- la divination par le papillon,
- la divination par l'eau³⁸¹,
- la lecture des lignes de la main,
- la divination par les enfants,
- le *yòngr-bagré* ou la divination par la souris,
- la divination par la tourterelle *wán-miiga*³⁸².

Enfin, deux situations particulières peuvent être rapprochées de la divination³⁸³. Lors d'un l'enterrement, la cérémonie du *kúum-sòkré* permet d'interroger le défunt sur les causes de sa mort. Dans la vie quotidienne, il est également possible de consulter la "Terre" (*Ténga*) ou les ancêtres pour obtenir des réponses à des questions précises.

Trois méthodes de divination seront décrites ici, les seules que le terrain a permis d'approcher suffisamment : le *kìnkír-bagré*, le *tònd-tòaga* et le *yòngr-bagré*.

³⁸¹ Ces deux techniques (eau, papillon) sont notamment décrites par Dim Delobson : DELOBSON D. A., 1934 : p. 39-48 et 73-76 et citées aussi par TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1975 : p. 37.

³⁸² TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1975 : p. 37.

³⁸³ TIENDREBEOGO D., 1992 : p. 25.

Le *kìnkír-bagré*

Sur trois *kìnkír-bagbá* identifiés dans la région d'enquête, deux sont des femmes. Cette technique divinatoire semble être la seule qui ne soit pas exclusivement pratiquée par des hommes. Les témoignages apportés par la littérature et les discours de divers interlocuteurs incitent même à penser que les devins de ce type sont majoritairement féminins. Les deux femmes devins rencontrées sur le terrain ont un certain nombre de points communs. Jeunes, âgées de trente ans environ, mariées depuis quelques années mais sans enfants, elles appellent toutes deux les *kìnkírsì* qui viennent pour les consultations : « mes enfants »³⁸⁴. L'hypothèse d'une relation entre infécondité féminine et pratique du *kìnkír-bagré* semble alors séduisante du fait de sa convergence avec les représentations de la procréation mais elle mériterait néanmoins confirmation.

Lors de mon séjour, seule une des deux femmes accepte l'intrusion d'un ethnologue. Elle travaille dans une petite case ronde traditionnelle, de construction récente, réservée uniquement à cet usage. En entrant, se trouve à gauche un petit tabouret bas pour le consultant³⁸⁵ et à droite un espace rituel. Au sol, un minuscule muret d'argile lissé, de dix centimètres de haut, délimite une zone circulaire, de quarante centimètres de diamètre environ, adjacente au mur de la case.

Dans cette concavité, un *sàrè* (calotte de jarre cassée) est posé au milieu, convexité vers le haut. Il constitue l'autel de divination et il est fort probable qu'il recouvre un ou plusieurs objets sacrés. Dans cette enceinte circulaire, se trouvent également une lance qui prend appui sur le mur, un couteau sacrificiel, et enfin une petitealebasse conservée entière appelée *sìlsàka*. Ce dernier objet est utilisé à la manière d'un hochet pour produire un son

³⁸⁴ D'autres auteurs ont déjà mentionné que cette divination est en général pratiquée par une jeune fille ou une femme qui considère alors les génies comme ses enfants [DELOBSON D. A., 1934 : pp. 51-73 ; TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1974 : P. 32].

³⁸⁵ Le terme de consultant est équivoque puisqu'il désigne aussi bien celui qui vient réclamer une consultation que celui qui la réalise. Dans ce travail, je réserve l'usage de ce mot pour nommer la personne qui demande une consultation.

rythmé auquel les *k̀̀nk̀̀rs̀̀* sont particulièrement sensibles³⁸⁶. L'autel et le mur adjacent sont recouverts de sang séché, témoin des sacrifices antérieurs.

Devant cette aire rituelle se trouve un tabouret bas en bois sur lequel la *k̀̀nk̀̀r-bagá* s'assoit pour discuter avec le consultant et les génies. Au-dessus, deux bâtonnets de bois fichés dans le mur en banco permettent de tendre une ficelle d'un mètre de long environ. Sur celle-ci, divers objets sont suspendus. Une couverture en bandes de coton tissé appelée *gáang-la p̀̀eɛlga* (tissu traditionnel et rituel des *M̀̀osé*) est soigneusement plié et déposé sur ce fil. Une grande queue-de-cheval noire, dont la base est enserrée dans un manchon de cauris y est également accrochée, ainsi qu'une grande queue marron en poils (bœuf ou cheval ?), quatre petits sacs de toile contenant des « médicaments (*túm*) »³⁸⁷, un petit panier en osier et enfin une grandealebasse sertie sur le pourtour extérieur de deux rangées de cauris, utilisée pour les sacrifices destinés à l'autel. Un grand bâton d'un mètre et demi, fourchu à son extrémité supérieure est appuyé au mur, à gauche de l'aire rituelle. Enfin, à droite de cette aire rituelle, des cauris (35 à 40) sont entassés et trois petites pierres rondes sont alignées.

Après les salutations d'usage, la *k̀̀nk̀̀r-bagá* s'assoit devant l'autel, face orientée vers le mur. Elle tourne donc le dos au consultant. Mais, contrairement à certaines affirmations entendues sur le terrain, il n'existe ni cloison, ni morceau de tissu sur la tête, qui empêcherait le consultant de voir la *k̀̀nk̀̀r-bagá* pendant la séance. Celle-ci commence sa consultation en saisissant son *s̀̀lsáka*, qu'elle tient dans sa main droite, la partie renflée vers le haut. Un mouvement circulaire du poignet permet alors de produire un bruit régulier émis par les graines contenues dans laalebasse et ainsi d'appeler les *k̀̀nk̀̀rs̀̀*.

³⁸⁶ Désigne également un « petit panier en paille tressée, ayant la forme d'une bouteille et dans laquelle on a mis des cailloux : sert de hochet pour les enfants » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 360]. D'après plusieurs auteurs, le son du *s̀̀lsáka* est produit par des graines de *k̀̀nkalgá* (*Azelia africana*), introduites à l'intérieur de laalebasse. Or cet arbre est celui que préfèrent les génies, tant pour y résider que pour se délecter de ses fruits mûrs [DELOBSON D. A., 1934 : p. 48-50 ; TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1974 : p. 32].

³⁸⁷ Le contenu exact des sacs et la composition des ces préparations ne me sont pas connus.

En quelques minutes, « si les génies sont disposés à travailler », la voix aiguë et quelque peu criarde de l'un d'entre eux se fait entendre pour commencer des salutations avec le consultant. Les *k̀̀nk̀̀rs̀̀* utilisent le corps de la *k̀̀nk̀̀r-bagá* pour produire leurs paroles. Son cou se gonfle dès que les génies s'expriment et le son émis par ventriloquie emplît la case. Sur invitation des génies, le consultant devra dans un premier temps exposer brièvement la nature de sa demande, puis il sera tenu de répondre à leurs questions jusqu'au terme de la séance.

Si la réponse du consultant est trop évasive, sans rapport direct avec la question, si la question n'est pas comprise ou si elle est suivie d'un temps d'hésitation trop long, des signes d'énervement se font sentir. Il arrive même que les *k̀̀nk̀̀rs̀̀* menacent de repartir. La *k̀̀nk̀̀r-bagá* est parfois obligée d'intervenir pour servir de médiatrice entre le consultant et les génies. Son corps émet alors alternativement sa propre voix, articulée, claire et de tonalité habituelle, et la voix des *k̀̀nk̀̀rs̀̀*.

Durant toute la consultation, le *s̀̀ls̀̀ka* ne cesse d'émettre sa musique. Bien qu'une journée entière de consultations ait pu être observée, enregistrée et filmée, il n'est pas possible d'en rapporter ici les termes faute d'un traitement approprié des bandes sonores où les voix sont couvertes en permanence par le bruit du *s̀̀ls̀̀ka*. Néanmoins, les raisons qui motivent les consultations, la nature des questions soulevées, les causes évoquées et les solutions à apporter diffèrent peu de celles qui ont été observées auprès d'autres devins utilisant des techniques différentes.

Le *tònd-tòaga*

Cette deuxième technique divinatoire³⁸⁸, connue et aperçue dès le début de l'enquête ne fut accessible que dans les deux derniers mois de terrain.

Le cadre et les acteurs

Les jours de marché, deux ou trois hommes viennent s'installer à cinq cents mètres du lieu réservé aux commerçants, de l'autre côté de la piste qui traverse le village et s'assoient sous un même arbre, le dos appuyé au tronc. Ils sont tous les trois devins. Ils vident alors le grand sac qui leur sert à transporter les instruments nécessaires à leur travail et le disposent en tapis sur le sol afin d'y mettre en tas, près de leurs pieds, leurs nombreux objets divinatoires. Trois pièces métalliques carrées, les *sá-pɛɛsé* (sg. *sá-pɛɛgá*), très légèrement concaves, de 6 centimètres de côté sur 1 centimètre d'épaisseur environ, sont placées en ligne sur le sac, de l'autre côté du tas d'objets.

Le devin possède en plus deux outils. Le premier est cette petitealebasse particulière appelée *sílsáka*, semblable à celle utilisée par la *kínkír-bagá*. Par le même procédé que celle-ci, il produit ce son particulier qui a pour fonction d'appeler les *kínkírì* chargés d'apporter les réponses aux questions posées. Mais contrairement à ce qui a été décrit précédemment, la production musicale n'a lieu qu'en début de consultation et ne sera renouvelée qu'épisodiquement au cours de l'entretien, afin de maintenir la communication avec les génies. Le deuxième outil est un bâton, nommé *bàg-róorè* (de *bàgré* = divination et *róorè* = bâton coudé ou fourchu) d'une soixantaine de centimètres de long, fourchu à son extrémité supérieure, équipé d'un manchon métallique à l'autre extrémité. Le devin

³⁸⁸ L'étymologie et le sens du terme *mòré* ne m'a pas été donné et le mot ne figure dans aucun des dictionnaires. Cette technique divinatoire a déjà été décrite dans d'autres ethnies du Burkina Faso, notamment chez les Bisa (Sylvie FAINZANG, 1986) et chez les Lyela.

maintient le bâton de la main gauche, en plaçant le pouce et le majeur sous les deux branches de la fourche et l'index à l'intérieur du V.

Enfin, le devin possède une corne de bœuf (*nàaf yíllé*) qui contient une préparation (*túm* dont la forme et la composition n'ont pas été fournies), utilisée pour enduire les *sá-pɛɛsé* à l'aide d'une queue (très certainement en poils de bœuf).

L'une des particularités de cette pratique divinatoire, qui exige d'avoir certaines connaissances particulières (cf. infra), est que le questionneur n'est pas toujours le consultant. Si la personne qui désire voir un devin « ne sait pas tenir le bâton », elle vient avec un parent, une relation ou un ami qui sert alors d'intermédiaire. C'est lui qui, d'une part questionne les *kìnkírsì* et, d'autre part, approfondit avec l'individu concerné certains problèmes soulevés par l'évolution des réponses. Le consultant se tient alors un peu en retrait, à côté du questionneur. Ce dernier, assis en tailleur en face du devin, devant les trois pièces métalliques, enserre le manchon en fer du bâton avec la main droite. Dès qu'il a prononcé les incantations divinatoires, le devin adopte une attitude nonchalante et distraite et regarde ostensiblement, ailleurs que sur le tapis³⁸⁹. De toute la consultation, il ne prononcera plus un mot sauf pour discuter avec son collègue assis un peu plus loin ou dans des discussions sans rapport direct avec le problème traité.

³⁸⁹ Sylvie Fainzang, à propos d'une technique divinatoire similaire des Bisa, souligne que le devin est sensé être aveugle pendant la consultation [FAINZANG S., 1986 : pp. 119-120].

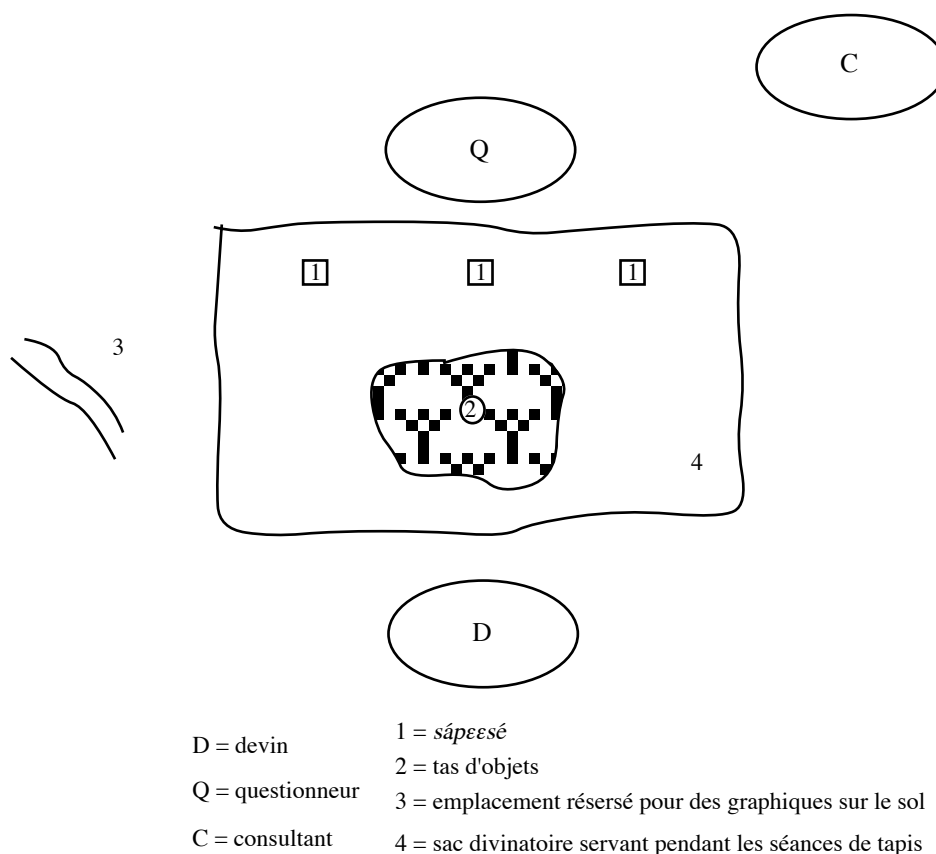


Illustration n° 4 : la divination par le bâton, plan de l'espace de consultation

Le langage du bâton

Le devin possède le don d'entrer en contact avec des *kìnkírsì*. Son corps permet en effet d'établir la communication avec le consultant (ou le questionneur). Son bras gauche va en effet transmettre au bâton les réponses que les *kìnkírsì* fournissent aux questions qui leur sont posées. Le *bàg-róorè* reliant ainsi la gauche – l'univers non visible des génies, des ancêtres, du sacré – à la droite – le monde des humains – symbolise bien cette position du devin à cheval entre deux réalités et son rôle de relais dans la communication entre les deux. Pour énoncer l'avis des génies, le bâton peut s'exprimer dans quatre registres mis à sa disposition.

Le premier est constitué par les *sá-πεεsé*. Au nombre de trois, ils permettent, par des percussions sur le métal, d'apporter des réponses à des questions fermées ou à des

hypothèses formulées par le questionneur. Pendant toute la durée de la consultation, le questionneur marmonne ou chuchote d'une voix basse et inaudible ses interrogations et ses orientations³⁹⁰. Généralement, l'un des trois *sá-pεεsé* est plus fréquemment percuté³⁹¹ que les deux autres. La position de repos du *bàg-róorè* est verticale, l'extrémité inférieure métallique posée sur le tapis, devant le questionneur. La percussion se pratique tout au long de la consultation sur un rythme relativement rapide. Le nombre de termes élémentaires disponibles dans ce registre dépasse la simple opposition oui-non.

La percussion du *sá-pεεgá* (S) peut être unique ou multiple (deux ou trois le plus souvent) avec retour en position de repos sur le tapis (R) entre chaque percussion (schéma : R-S-R / R-S-R-S-R / R-S-R-S-R-S-R / etc.). Elle est parfois, mais rarement, de plusieurs coups successifs (Schéma : R-S-S-R ou R-S-S-S-R). Enfin, le *bàg-róorè* se lève souvent pour retomber et rebondir sur le tapis au même endroit (R-R), ou va frapper à côté (S°)³⁹² d'un *sá-pεεgá* (R-S°-R). Les hochements de tête entendus du questionneur montrent bien que chaque salve de percussion a pour lui un sens. L'ensemble, certainement incomplet, des termes identifiés (sept) s'applique en outre aux trois *sá-pεεsé*³⁹³.

La percussion des *sá-pεεsé* semble servir également de ponctuation. Le discours se fait par épisodes, sortes de paragraphes, séparés par des pauses durant lesquelles le bâton reste immobile. Avant et après chaque pause, une ou deux percussions sont exécutées sur un *sá-pεεgá*. Jamais le bâton ne commence à s'exprimer ou ne s'arrête de parler sans avoir percuté un carré de métal. Au sein de chaque paragraphe, les mouvements, dont certains très complexes, sont tous séparés par un retour, même bref, à la position de

³⁹⁰ Cette pratique des questions chuchotées ou des vœux exprimés intérieurement se retrouve dans les rituels sacrificiels, le sacrifiant posant alors sa main sur l'autel où se déroule le sacrifice.

³⁹¹ Il est certain que chaque *sá-pεεgá* a son propre sens, sans que je ne sache lequel, ni s'il change au cours de la consultation et d'une consultation à l'autre.

³⁹² Le fait que le bâton rate son objectif semble en effet signifiant mais cette hypothèse reste à vérifier.

³⁹³ Une solution possible pour l'interprétation des percussions serait de chercher une équivalence rythmique comme cela a été fait pour des signes binaires de la géomancie [JAULIN R., 1966].

repos, immédiatement suivi d'une ou plusieurs percussions d'un *sá-pεεgá* ou du tapis avant de reprendre un autre mouvement.

Le second support d'expression est le corps du questionneur. Le bâton peut toucher, ou désigner sans contact, une partie du corps du questionneur (le pied = une femme³⁹⁴, la main = salutation ou travail, la bouche = parole ou querelle, le genou, la cuisse, etc.). Il peut également exécuter en regard d'une zone anatomique des petits mouvements verticaux. Un mouvement vertical sous chaque œil signifie que quelqu'un a versé des larmes. Un mouvement vertical en regard du flanc droit puis gauche signifie *lâafí*, la santé. Enfin, la localisation d'une maladie peut également être exprimée de cette manière.

Le troisième registre est constitué par le sol à côté du tapis, qui permet une expression graphique. Le *bâg-róorè* part quelquefois y dessiner des figures. Deux traits parallèles représentent par exemple le chemin et font alors référence à un voyage passé ou futur. Deux traits qui se croisent symbolisent le croisement de deux chemins où il faudra par exemple déposer une offrande.

Enfin le quatrième registre se compose des objets divinatoires disposés en tas devant le devin. Ils permettent d'identifier les causes de l'événement, de déterminer la composition des offrandes et des sacrifices ainsi que leur destinataire, leur but et le lieu d'exécution. Le tableau suivant fournit des exemples d'objets identifiés et précise pour la plupart d'entre eux le sens qu'ils ont dans le cadre divinatoire.

³⁹⁴ Sylvie Fainzang explique cette signification de la jambe par la virilocalité qui régit les alliances matrimoniales et qui oblige les femmes à partir à pied dans le village de leur mari [FAINZANG S., 1986 : p. 131].

| SIGNIFIANT | TRADUCTION ou DESCRIPTION | SIGNIFIÉ |
|--|--|---|
| <u>ANIMAL OU OBJET DE SACRIFICES OU D'OFFRANDES</u> | | |
| <i>rúng-yúllé</i> | | |
| <i>nàaf-yúllé</i> | corne de bœuf | bœuf |
| <i>bóog-yúllé</i> | corne de chèvre | chèvre |
| <i>péosg-yúllé</i> | corne de bélier | mouton |
| | | |
| <i>nó-náooré</i> | patte de poulet | poulet |
| <i>zóore</i> | queue | cheval |
| | | |
| <i>góorè</i> | cola séchée | cola |
| <i>míisdù</i> | galette rassis | galette |
| <i>sámsa</i> | beignet rassis | beignet |
| <i>gànga</i> | bracelet fait d'herbes tressées | ? |
| <i>núgbínga</i> | bague en argent | <i>wánzurfù</i> = argent (métal) |
| <i>zùurí</i> | bracelet en argent | ? |
| <i>kàlembānga</i> | bracelet en fer et cuivre entrelacé | <i>kàlem-kàlem</i> = mélange de plusieurs aliments (offrande) |
| <i>tob-lóngo</i> | boucle d'oreille | |
| <i>tám-dāmbá</i> | anciennes pièces de 1 FCFA | valeur de l'offrande (1 = 5 FCFA) |
| <i>gárweong-kāmbá</i> | coquille très effilée de gastéropodes type mitridé | ? |
| <i>kúg-pèelle</i> | petit caillou blanc et plat | <i>yāmsém</i> = sel (offrande) |
| <u>AGENT CAUSAL OU DESTINATAIRE D'OFFRANDE ET DE SACRIFICE</u> | | |
| <i>tùg-bííga-sáblgá</i> | graine noire d'un arbre | <i>nín-sáblgá</i> = personne de teint noir |
| <i>tùg-bííga-zèegá</i> | graine marron d'un arbre | <i>nín-zèegá</i> = personne de teint clair |
| <i>tùg-bííga-sáblgá yàa bílfrí</i> | petite graine noire d'un arbre | personne de teint noir, petite |
| <i>tùg-bííga-zèegá yàa bílfrí</i> | petite graine marron d'un arbre | personne de teint clair, petite |

suite du tableau page suivante...

| SIGNIFIANT | TRADUCTION ou DESCRIPTION | SIGNIFIÉ |
|---|-------------------------------|--|
| <u>Individu désigné par son prénom issu d'un autel de la terre ou par sa "parenté</u> | | |
| <i>kúgà</i> (cailloux) | | |
| | caillou noir | Ténga (terre) |
| | caillou marron | Kólgá (marigot) |
| | caillou jaune pâle | Tánga (colline) |
| | caillou gris | Gòamá (granit) |
| | caillou blanc | Pìgá (rocher) |
| | | |
| <i>bánga</i> (fer) | écrou | Kúdgu (forge) |
| | | |
| <i>búgulli</i> | petit grelot en cuivre | <i>yònyòagá</i> |
| <i>kànkam-bíga</i> | fruit du <i>kànkangá</i> | <i>kìnkírgà</i> (génie de brousse) |
| <i>kìndfú</i> | petite perle blanche | <i>nàsáara</i> = "blanc" (être humain) |
| | | |
| <u>Autels de la Terre</u> | | |
| | pièce métallique de mobylette | <i>Kúdgu</i> (Forge, autel) |
| | | |
| | gros caillou noir rugueux | <i>Tánga</i> (Colline, autel) |
| | gros caillou marron | <i>Kólgá</i> (marigot, autel) |
| | gros caillou jaune pâle | <i>Tánga</i> (colline, autel) |
| | gros caillou gris | <i>Gòamá</i> (granit, autel) |
| | gros caillou blanc | <i>Pìgá</i> (rocher, autel) |

Tableau n° 4 : description et signification des objets
utilisés lors de la divination par le bâton

Enfin, deux exemples observés lors de séances divinatoires montrent que le bâton peut parfois s'exprimer en dehors de ces quatre registres. Le bâton pointe vers le consultant pour signifier que, ce qu'il va dire maintenant, le concerne directement. Le bâton lève son extrémité inférieure vers le ciel et semble ainsi fixer l'heure d'un événement à midi.

Un exemple de consultation

Un jeune consultant de 25 ans (CT), Madi, vient à propos d'un voyage que son jeune frère doit entreprendre. Il arrive avec un doyen, Kamb-naaba, qui sera le questionneur (Q) et qui s'installe en face du devin (D). Madi est assis un peu en retrait à gauche de Kamb-naaba.

Après les salutations d'usages, le devin attrape son *sílsáka* dans la main droite et appelle les *kìnkírsì*. Il prononce les incantations divinatoires (inaudibles) demandant l'aide des génies, des *tèn-kúgà* et des ancêtres pour répondre aux questions. De la main gauche, il saisit le *bàg-róorè* et frappe une fois les trois *sá-pɛɛsé* en partant de sa gauche vers sa droite, puis deux fois le *sá-pɛɛgá* du milieu, encore une fois celui de gauche et pose le bâton devant Kamb-naaba. Ce dernier saisi alors l'extrémité inférieure métallique et Madi dépose 100 CFÀ sur le coin du tapis situé devant lui.

Voici quelques extraits qui permettent de se représenter le déroulement de la consultation.

Le *bàg-róorè* se met en mouvement, frappe une fois sur le tapis devant chaque *sá-pɛɛgá* puis se lève et pointe vers le consultant pour revenir sur le tapis et frapper une fois le *sá-pɛɛgá*³⁹⁵. Il repart immédiatement et vient toucher avec insistance (pression circulaire) la plante du pied gauche de Kamb-naaba, revient au tapis et frappe un coup le *sá-pɛɛgá*. Il se lève ensuite trois fois pour retomber puis frappe deux fois le *sá-pɛɛgá* alors que l'on voit Kamb-naaba marmonner du bout des lèvres et opiner négativement de la tête entre chaque mouvement. Le *bàg-róorè* se lève retombe puis part pointer vers le consultant, revient au tapis pour repartir vers la région médiosternale du questionneur et revenir au tapis en décollant de nouveau pour venir tracer deux traits parallèles sur le sol à droite de Kamb-naaba, frapper le sol une fois au niveau de chacun des traits tracés, revenir au tapis. Le *bàg-róorè* ira frapper le *sá-pɛɛgá* trois fois et Kamb-naaba demande alors à Madi :

Q : « Ils sont partis ? »

CT : « Ils devraient partir ce matin, mais je les en ai empêchés en leur disant de rester (un coup sur le *sá-pɛɛgá*) pour que j'aie quelque part avant de revenir ». (un coup sur le *sá-pɛɛgá* puis le bâton vient faire deux petits mouvements verticaux devant les régions

³⁹⁵ Durant cette séance, un seul *sá-pɛɛgá* fut utilisé par le *bàg-róorè*.

basithoraciques droite puis gauche de Kamb-naaba pour revenir au tapis et frapper encore une fois le *sá-pεεgá*).

Q : « Il y a une femme (*nín-poáka*) qui les suit ? »

CT : « S'il y a une femme qui les suit, je ne l'ai pas su ».

Q : « Ils sont deux ! ». (frappe une fois le *sá-pεεgá*)

CT : « C'est lui et son compagnon... »

Q : (coupant la parole à Madi) « Je te dis qu'ils sont deux ! ».

CT : « huhum ». (Un coup sur le *sá-pεεgá*)

Q : « Il y a une femme (*nín-poáka*) qui va les saluer ». (Le bâton vient effectuer deux petits mouvements verticaux en face des régions basithoraciques droite puis gauche de Kamb-naaba, revient sur le tapis et frappe un coup sur le *sá-pεεgá*).

Q : « La femme va les croiser en cours de route ».

Le début de la consultation fixe les données du problème. Le bâton désigne le consultant, évoque le voyage (deux traits parallèles au sol) en précisant le nombre de personnes concernées (deux coup frappés sur le sol) et prévient de l'existence d'une femme (piéd gauche de Kamb-naaba), source potentielle d'ennuis, puisque tout *Mòosé* sait qu'une femme, notamment croisée en brousse, peut être une sorcière ou un *kínkírgà* ayant pris forme humaine. La consultation ne dira pas plus de choses sur cette femme, mais des offrandes et sacrifices seront prescrits pour placer ce voyage sous la protection de certains *tèn-kúgà* et des génies (cf. infra).

Par ailleurs, le questionneur chuchote d'une voix inaudible formulant vraisemblablement des questions ou des hypothèses auquel le bâton répond par des coups sur le tapis ou sur le *sá-pεεgá*. Les informations et les réponses fournies par le *bàg-róorè* sont également vérifiées par les interrogations directes du questionneur au consultant.

Enfin, le questionneur fait progressivement part au consultant des informations qu'il obtient. Le consultant doit répondre sans détour et seulement lorsqu'il est sollicité comme le souligne la légère remontrance formulée par Kamb-naaba : « Je te dis que... ! ».

Reprenons le cours de la consultation quelques secondes plus tard.

Le *bàg-róorè* frappe le *sá-pεεgá*, puis part dans le tas d'objets et en ramène successivement deux devant Kamb-naaba : un petit cylindre métallique et une patte de poulet. Il frappe le *sá-pεεgá* cinq fois puis va dessiner deux traits entrecroisés sur le sol à droite, revient au tapis et frappe une fois le *sá-pεεgá*. Il se lève et pointe vers le consultant, revient au tapis et tape un coup sur le *sá-pεεgá*. Il vient fouiller le tas d'objets et ramène un beignet rassis, se pose sur le tapis et frappe un coup sur le *sá-pεεgá* pour repartir immédiatement frapper le sol à droite, revenir au tapis et frapper une fois le *sá-pεεgá*. Il vient fouiller le tas et touche deux objets (pièces ?)...

Quelques secondes plus tard, Kamb-naaba explique :

« Il faut aller chercher un beignet et dix francs (*sáms à yémbri là lígd à yìbú*³⁹⁶)... afin de faire une offrande (*doaga*) sur un croisement de route (*só-palèmpaagá*)... pour son voyage... ». Puis plus loin : « Il faut chercher un poulet (*nóaaagá*)... donner au *kúdogu*... puis tu diras au *kúdogu* de l'aider pour qu'il revienne en bonne santé ».

Le bâton de divination détermine ici une offrande et un sacrifice à faire pour que le voyage se déroule dans de bonnes conditions. Ce sont les objets divinatoires (beignet, pièces, patte de poulet, pièce métallique cylindrique) et le graphisme au niveau du sol (croisement de route) qui a permis au bâton d'effectuer sa prescription.

Dans la suite de la consultation, le *bàg-róorè* laisse de côté le motif initial de consultation et explore l'environnement du consultant révélant pendant les cinq dernières minutes d'entretien des problèmes en cours ou à venir :

— un sacrifice oublié pour *Tánga* : donner un poulet à la colline.

— l'ami du frère a une femme dans le village où ils doivent se rendre ? Cette femme a un champ. : le propriétaire qui lui a laissé l'usufruit de ce champ devra faire une offrande de to de maïs un mardi, « ainsi les *kìnkírì* du champ resteront ».

³⁹⁶ Le nombre *yìbú* signifie deux, sauf en ce qui concerne l'argent. Les *Mòsè* compte en effet l'argent en multiple de 5. Nous aurons donc 1 = 5 F CFA ; 2 = 10 F CFA; 3 = 15 F CFA... 20 = 100 F CFA, etc.

— dans ce même village, un vieux s'appelle Pĩiga : il faut lui dire de chercher deux colas, de se frotter la tête avec et aller faire une offrande sur le *tẽn-kúgrì Pĩiga*. Il s'agit en toute logique d'un remerciement oublié pour le *tẽn-kúgrì* protecteur de ce vieux qui risque, probablement, d'entraîner une maladie au niveau de la tête.

— le bâton révèle qu'il y a eu un problème au niveau d'un *tẽn-kúgrì Tìgá*. Le consultant confirme que le frère a effectivement eu une maladie après les funérailles de son père : « son corps lui faisait mal ». C'étaient des sorciers qui l'avaient alors attrapé et il était parti demander l'aide d'un *tẽn-kúgrì*, un *Tìgá*, dans une cour voisine. Kamb-naaba explique qu'il faudra apporter un poulet (patte de poulet) au propriétaire de ce *tẽn-kúgrì* et que ce dernier fasse un sacrifice pour la santé du frère.

— un problème avec le *tẽn-kúgrì Gòamá*, dans le village maternel du consultant est également révélé, qui aurait entraîné des larmes (deux mouvements sous les yeux de Q) chez la mère de Madi. Elle doit donc « enlever de l'eau avec sa main » pour la lui donner et ainsi « l'apaiser ».

Le *yôngr-bagré*

Le *yôngr-bagré* (*yôngré* = souris ; *bagré* = divination) est la méthode de divination reconnue comme la plus performante et la plus fiable par la plupart des *Mòssé*³⁹⁷. Elle a été peu décrite jusqu'à présent et toujours de façon sommaire³⁹⁸. Elle est considérée comme une technique divinatoire *mòaaagá*, même si elle se retrouve dans d'autres ethnies voisines³⁹⁹. La technique divinatoire par le renard pâle⁴⁰⁰ serait, aux dires des Dogon eux-mêmes, un dérivé de la divination par la souris des *Mòosé*⁴⁰¹.

Cette spécificité ethnique laisse donc supposer que sa description et son analyse apporteront plus d'informations sur la société *mòaaagá* que les autres méthodes de divination. De plus, la table divinatoire dessinée avec du sable, contenant presque quatre cents symboles, est un support ethnographique qui permet une approche de la maladie, du malheur et du monde *mòaaagá* particulièrement riche. Elle va permettre de montrer un vaste échantillon des causes possibles d'événements néfastes, ainsi qu'un aperçu des traitements habituellement prescrits en pareil cas (offrandes et sacrifices).

³⁹⁷ DELOBSON D. A., 1934 : p. 37. « Cependant les Mossi ajoutent plus grande foi aux prescriptions des “ Nions'bagha ” qu'à celles qui sont données par d'autres procédés. Pour eux, la *niongré* (souris) est infaillible ».

³⁹⁸ Cf. DELOBSON D. A., 1934 : pp. 30-38 ; PACERE T. F., s.d ; et. PATERNOT M., 1949 : pp. 99-103.

³⁹⁹ Notamment, chez les Dagari [PATERNOT M., *op. cit.*] et chez les Leyla [informations orales lors d'un séminaire à l'Ecole Pratique de Hautes Etudes à Paris par Luc Pecquet et Danouta Liberski. À noter également une observation faite par Sabine Steinbrich – ethnologue allemande – chez les Leyla]

⁴⁰⁰ GRIAULE M., 1937 : pp. 113-141 et PAULME D., 1937 : pp. 1-14.

⁴⁰¹ PAULME D., 1937 : pp 1. Information confirmée oralement par Bruno Martinelli lors d'un séminaire de recherche au Laboratoire d'Ecologie Humaine et d'Anthropologie d'Aix-en-Provence et par Germaine Dieterlen lors du séminaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris. Michel Izard signale également l'existence dans le Yatenga ancien (*a priori* sous le règne de Naaba Kango – 1757-1787) d'un devin « connu sous le nom de Waana dans les récits, spécialiste de la divination par le renard pâle (*waaga*, *Vulpes palida*) », qui était consulté par le roi avant toute action guerrière [IZARD M., 1985b : p. 79].

Présentation du devin

Kuilga a environ cinquante ans. Il est *nàkoambgá*, appartenant au lignage des chefs du village. Il a huit épouses encore présentes dans sa cour. Deux autres sont décédées et une fut répudiée pour sorcellerie. Sur 38 enfants, 11 étaient morts au moment de l'enquête. Kuilga est animiste, ce qui ne l'empêche pas d'arborer sur le torse un crucifix. Cette double identité religieuse, fréquente en pays *mòagá*, ne semble pas poser de problème théologique particulier ni aux personnes venant le consulter, ni à son entourage.

L'enceinte circulaire de sa cour est constituée d'un mur en banco. On y pénètre par une porte située au nord, arrivant alors sur un large *nèéré* (table à meuler circulaire). A droite en rentrant, se trouve une petite case ronde de cérémonie, suivie d'une petite bergerie, ronde également, où les chèvres passent la nuit. En suivant le mur d'enceinte, le regard aperçoit deux cases rondes bien plus grandes dans lesquelles résident les deux plus vieilles épouses du devin, dont l'une est la *pog-kéema*. Tout juste derrière le mur d'enceinte de la case de la *pog-kéema*, se trouve un autel avec un canari encadré de deux arbustes. Complètement au fond, à droite, une petite case ronde abrite cinq canaris sur lesquels Kuilga vient régulièrement faire des sacrifices pour les consultants. Toujours un peu plus loin sur la droite, se trouve un vaste espace de parcage nocturne pour les boeufs.

Sur la gauche en entrant, sept cases rondes pour les femmes s'alignent le long du mur d'enceinte. Enfin, après la septième case qui est occupée par la plus jeune femme, se dresse une maison rectangulaire en banco, celle du chef de famille, enduite au ciment, avec des fenêtres et une porte métalliques. Non loin de la meule, vers le fond de la grande cour, masquant en grande partie la maison du devin, se dresse un "hangar" dont le toit est formé d'un entrelacement de branches d'un arbuste épineux particulier (cf. infra). Au fond de cet espace ombragé, se cache un grand autel légèrement surélevé, composé de plusieurs canaris, de statues, de manches de houes, de pierres et de divers autres objets sacrés (cf. photos n° 13 à 16 pages suivantes).



Photo n° 13 : autel dédié aux génies du *yôngr-bagré* (vue d'ensemble)



Photo n° 14 : autel dédié aux génies du *yôngr-bagré* (détail)



Photo n° 15 : autel dédié aux génies du *yôngr-bagré* (détail)



Photo n° 16 : autel dédié aux génies du *yôngr-bagré* (détail)

Cet autel est dédié aux génies censés aider Kuilga dans sa pratique divinatoire (cf. infra). Le “hangar” sert également de “salle d’attente” aux consultants. L’espace entre ce “hangar” et la chambre de Kuilga ménage une allée qui aboutit à l’espace réservé à la “douche”, construction carrée où la toilette s’effectue avec un seau d’eau et où certaines ablutions thérapeutiques se déroulent. Dans le coin entre cette allée et la chambre du devin, adossé au mur de la cour de la dernière épouse, se trouve un autel surélevé de 60 centimètres, avec deux gros canaris (cf. photos n° 21 et 22 page 262), et souvent une statuette représentant une femme nue scarifiée, maquillée, portant l’une des coiffures traditionnelles *mòsé* (*gèm-daogó*).

Kuilga se dit avant tout agriculteur et éleveur (boeufs, moutons, chèvres, poules, pintades), même si ce sont essentiellement ses femmes et ses enfants qui accomplissent les tâches agricoles quand lui-même s’occupe de ses consultations. De bonne heure le matin, les premiers consultants arrivent et s’assoient dans la cour. Rapidement une des femmes vient les saluer et leur tend unealebasse d’eau fraîche. Très fréquemment, Kuilga n’est pas présent à l’arrivée des premiers consultants. Il part presque chaque jour avant le lever du soleil faire des visites ou les courses du jour, ne sachant jamais à l’avance si son travail de devin et de thérapeute lui laissera du temps libre dans la journée. Dès que Kuilga revient, il salue les étrangers présents, chaque salutation durant, comme il se doit chez les *Mòsé*, quelques minutes. Il prépare ensuite sa table divinatoire avant d’appeler le premier consultant. Jusqu’au départ du dernier, Kuilga va alterner diverses activités divinatoires (souris, cauris et lignes de la main), thérapeutiques (sacrifices, préparations de remèdes) et quelquefois domestiques (sculpture de manche de houe, nettoyage de son cyclomoteur, réparation d’une chambre à air, alimentation de chiots, etc.).

L’activité des femmes est ininterrompue du matin au soir : piler, vanner, moudre, aller chercher l’eau, nettoyer, etc. Mais cette effervescence a lieu dans une ambiance bon-enfant, joviale et même par moments, dans un chahut au sein duquel Kuilga est parfois

partie prenante, comme acteur, voire comme victime de certains jeux. Les enfants sont, dès qu'ils le peuvent, mis à contribution par Kuilga pour l'aider dans sa pratique : plumage, cuisson et découpage des volailles sacrifiées tout au long de la journée, décorticage des racines, remplissage des canaris des autels, etc.

Un historique et une présentation de sa pratique

Kuilga aurait commencé la divination, il y a trente-deux ans. Il aurait donc débuté son activité aux environs de 20 ans. Il dit être orphelin de père et de mère sans en fournir la date et avoir dû se « débrouiller seul avec ses frères ». Dans son discours, l'apprentissage de ses pratiques divinatoires et thérapeutiques a été réalisé par des génies de la brousse (*kĩnkĩrsi*) lors de son sommeil, de manière progressive, chaque nouveau rêve étant une étape supplémentaire de l'acquisition. Kuilga raconte son instruction sans hélas préciser l'âge auquel elle a commencé :

« La première fois qu'ils sont venus m'instruire, j'étais endormi. Un jour, ils m'ont dit que je devais chercher du sable (*bĩrsĩ*) et le tamiser pour qu'ils viennent me montrer une pratique. J'ai cherché du sable, je l'ai tamisé puis ils sont revenus quand il faisait nuit. Ce sont eux qui sont venus prendre le sable avec le *wám-péega*⁴⁰² pour l'étaler. Ils sont venus avec leurs gens, les ont réunis dehors, afin de choisir ensuite les personnes pour chaque consultation. Quand ils ont fini les consultations... ha ! Ils m'ont montré ce qui se passait. La souris sort les rejoindre et ceux qu'ils ont fini de consulter (*gètè*) se lèvent pour sortir. Après ce jour, ils sont revenus me montrer le *tím*⁴⁰³ que je dois chercher pour pouvoir pratiquer. A chaque fois que je cherche ce *tím*, ils m'accompagnent. Quand je suis couché et une fois que je m'endors, je les suis. Là où se trouvent leurs habitations, je me promène avec eux là-bas. »... « Je ne leur ai pas demandé ce pouvoir, ce sont eux qui sont venus d'eux-mêmes ».

⁴⁰² Littéralement morceaux de calebasse. Dans ce contexte, il s'agit d'un outil confectionné par Kuilga pour réaliser la table divinatoire en sable et faire ses incantations divinatoires (cf. infra)

⁴⁰³ Le mot *tím* (pl. *tító*) est difficile à traduire. Il recouvre à la fois la notion de médicaments, de remèdes, de préparation support d'un pouvoir, que ce soit pour ensorceler quelqu'un, se protéger contre les sorts ou d'autres forces, acquérir le pouvoir de soigner, de faire la divination, etc.

Les *kìnkìrsì* lui ont donné également les graines de l'arbre (*kàngre*⁴⁰⁴) qui se trouve aujourd'hui au centre du grand autel de sa cour et dont les branches épineuses forment le toit du "hangar" d'attente pour les consultants. La disposition et la composition du contenu des canaris lui ont été conseillées par les *kìnkìrsì*, ainsi que le mode de préparation de la plupart des *tító* (pluriel de *túm*) qu'il fabrique. Ce discours sur l'apprentissage en rêve est classique, dans le domaine de la divination en particulier⁴⁰⁵. Il n'a pas été possible de reconstruire l'histoire sociale de sa pratique telle que Doris Bonnet l'a décrit lors d'un rituel de nomination d'un nouveau devin dans la région de Kaya⁴⁰⁶, ou d'identifier le mode de passation du savoir comme Sylvie Fainzang le montre à propos de la transmission intralignagère des devins Bisa⁴⁰⁷. La seule trace d'une intégration sociale de sa pratique divinatoire réside dans ce court passage de son discours :

« Pour officialiser mon travail, je suis allé dire à notre chef du village qu'ils [les *kìnkìrsì*] sont venus me montrer un travail mais je ne peux pas commencer le travail sans vous prévenir. Alors je suis parti chercher des poulets et il n'y a pas un *tén-kúgrì* dans ce village à qui je n'ai pas remis des poulets par l'intermédiaire de Nabiiga⁴⁰⁸ pour qu'il fasse le sacrifice. C'est quand j'ai fini de faire tout ça que j'ai commencé le travail. »

Sa pratique reçoit donc l'aval de l'autorité politique, le chef de village, et de l'autorité religieuse, les "gens de la terre", par les *tén-kúgà*.

Kuilga décrit son apprentissage par les *kìnkìrsì* comme progressif. Ils lui auraient montré les médicaments et les techniques divinatoires au fur et à mesure. Kuilga voit les *kìnkìrsì*

⁴⁰⁴ Identifié par un botaniste de l'I.R.D. de Ouagadougou : *Dichrostachys glomerata*, fam. *Mimosaceae* (Forssk, Chiov)

⁴⁰⁵ BONNET D., 1988 : pp. 61-67 et MAUPOIL B., 1943 : p. 10 (note 1) et ch. IV. L'apprentissage en rêve est également décrit chez les *Mòsé* pour l'acquisition des recettes de certains remèdes par des thérapeutes traditionnels [SIB F. S. et al., 1976 : p. 72]. Le verbe *zàmse* signifie d'ailleurs rêver mais également apprendre.

⁴⁰⁶ BONNET D., 1988 : pp. 64-66.

⁴⁰⁷ FAINZANG S., 1986 : pp. 120-126. Dim Delobson affirme que cette divination ne nécessiterait pas la détention de fétiche pour pouvoir s'exercer : « On nous a affirmé qu'il n'était point besoin de fétiche pour devenir augure du *niongré*. Tout au plus déclare Tinga, certains d'entre nous possèdent un gris-gris qui a pour effet de hâter la venue de la souris » [1934 : p. 37].

⁴⁰⁸ Nabiiga : Nom propre de personne composé de *nà* qui signifie chef et de *bùga* qui signifie enfant.

dans son sommeil mais jamais en état d'éveil. Il confirme le caractère invisible des génies pour la plupart des gens et la possibilité de les voir dépend pour lui de la volonté des *kìnkírsì* « qui se présentent ». Il les décrit comme vivant en brousse, petits de taille, sexués, pouvant être gros mais jamais grands. Le *kìnkírgà* serait comme l'homme, éleveur et agriculteur. Ils élèveraient des poulets, des pintades sauvages (*wè-kííní*) et de nombreux animaux sauvages seraient en fait la propriété des *kìnkírsì* comme les *yíísá*, les *wálse*, les *wìl-peendó*⁴⁰⁹. Ils cultiveraient les mêmes céréales que les hommes. Leurs nourritures se composeraient de mil, de riz, de lait. Ils n'aiment pas le piment⁴¹⁰.

La table divinatoire

Chaque matin, Kuilga prépare une “table divinatoire” sur le sol de la case de son avant-dernière femme, sur laquelle une souris viendra marcher, laissant sur les symboles en sable des traces que le devin devra ensuite interpréter.

Le sol est minutieusement balayé. Un tas de sable très fin s'élève en arrière du foyer, à même le sol. Kuilga s'assoit sur un petit tabouret en bois, face au mur Ouest de la case, la porte sur sa droite. Il tient dans la main droite un *wám-pééga*. Il s'agit d'un morceau dealebasse, confectionné en découpant un demi-fuseau dans la sphère végétale. Il forme donc une sorte de spatule triangulaire, isocèle et concave, dont la base fait environ 5 centimètres et la longueur, approximativement 15. L'outil ainsi obtenu a quatre usages. La surface convexe s'utilise pour aplatir les différents tas de sable déposés à la main. La base de la spatule est dentelée et permet d'effectuer des surimpressions sur le dessin aplati et lisse, soit par pression verticale, soit par effleurement tangentiel. La pointe du triangle permet également d'ajouter des empreintes (petit point, trait fin, surface pointillée, etc.). Enfin les deux cotés isocèles permettent de réaliser des traits larges, profonds et presque

⁴⁰⁹ Les termes désignant ici certaines espèces de la faune de brousse sont : *wè-kàongó* (pl. *wè-kííní*) = pintade sauvage ; *yíísí* (pl. *yíísá*) = biche-cochon (*Cephalosporus sp.*) ; *wálga* (pl. = *wálse*) = petite biche (*Ourebia negricaudata*) et *wìl-peendó* (pl. *wìl-peendó*) = Coba (*Hippotragus koba*). [ALEXANDRE G., 1953 : pp. 292, 431 et 448 et NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : pp. 1031, 1079 et 1188].

⁴¹⁰ Pour plus de détails sur la description des *kìnkírsì*, se référer au chapitre sur les causes de maladies.

rectilignes. Outre ses fonctions d'outil graphique, le *wám-péεga* a également une fonction rituelle lors des incantations divinatoires qui introduisent chaque consultation.

Kuilga commence son dessin en partant de la gauche vers la droite. Il saisit une grosse poignée de sable qu'il dépose en tas de différentes grosseurs et différentes formes (tas ronds, ovales, en lignes, en cercles, en croissants, en V, etc.). Il procède en laissant couler le flux de sable entre l'auriculaire replié et la paume de sa main droite. Il tient sa main en supination et peut donc, par inclinaison et réglage de l'ouverture réalisée avec son auriculaire, accélérer ou ralentir l'écoulement du sable, mais ne peut jamais totalement le contenir. Le dépôt demande donc précision, rapidité et dextérité. Après avoir déposé les tas d'une rangée ou d'une figure complète⁴¹¹, Kuilga procède à leur aplatissement puis à l'impression des empreintes à l'aide du *wám-péεga* ou des doigts. Certains symboles sont la résultante d'inclusions concentriques de plusieurs tas, de superpositions de tas de diamètres décroissants, voir quelquefois un enchevêtrement complexe de plusieurs tas. Au fur et à mesure que le dessin se construit, Kuilga racle le sable perdu devant lui pour le ramener sur le monticule entre ses pieds. Progressivement, il se recule pour laisser la place à de nouveaux symboles.

Le dessin est compartimenté par de grandes lignes de sable transversales, en cinq endroits. Le dessin peut varier d'un jour à l'autre par changement de place de certains symboles, le plus souvent en restant à l'intérieur d'un même compartiment. Il arrive souvent à Kuilga d'ajouter, en bas du dessin, des symboles pendant les consultations. Ils sont soit nouveaux et en rapport avec le contexte, soit habituellement inclus dans la table divinatoire mais trop abîmés par des passages répétés de la souris et des effacements itératifs (cf. infra). Le dessin terminé occupe presque la totalité de la surface de la case, laissant seulement un passage devant la porte et à gauche en entrant. Ce passage permet à

⁴¹¹ J'appellerai symbole un élément composé de un ou plusieurs tas de sable, ayant un sens déterminé ; rangée un alignement de symboles et figures un agencement non linéaire mais néanmoins cohérent de symboles (cf infra).

Kuilga d'aller s'asseoir sur son tabouret en s'adossant sur le mur Est de la case. Le consultant s'assoit lui sur un petit banc situé entre le devin et la porte.

Le dessin final comprend plus de 400 symboles. La signification de la totalité des symboles n'a pu encore être déterminée avec précision. Kuilga a bien voulu les commenter à cinq reprises, mais a toujours omis les mêmes symboles dans son explication. Certains sens sont donc déduits de l'observation des traces en rapport avec les réponses divinatoires⁴¹² et d'autres restent pour l'instant inconnus.



Photo n° 17: préparation de la table divinatoire
à l'aide du *wám-péega*.

⁴¹² Un travail sur bande vidéo comportant une vingtaine de consultations filmées avec visualisation des traces est en cours et a déjà permis l'identification de nombreux signes.



Photo n° 18 : partie supérieure de la table divinatoire du *yǒngr-baga*



Photos n° 19 et 20 : détails de la table divinatoire du *yongr-baga*.

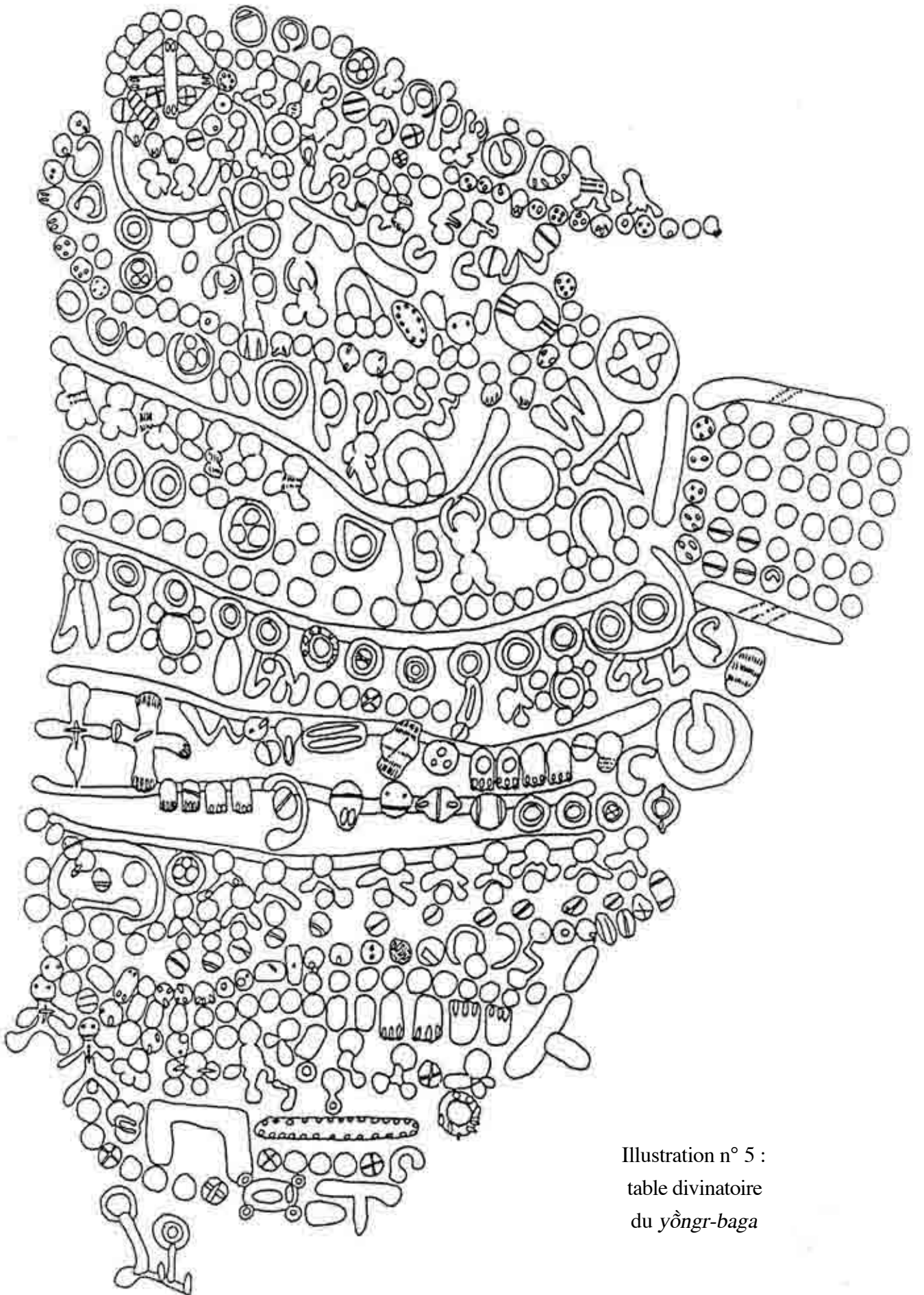


Illustration n° 5 :
table divinatoire
du yongr-baga

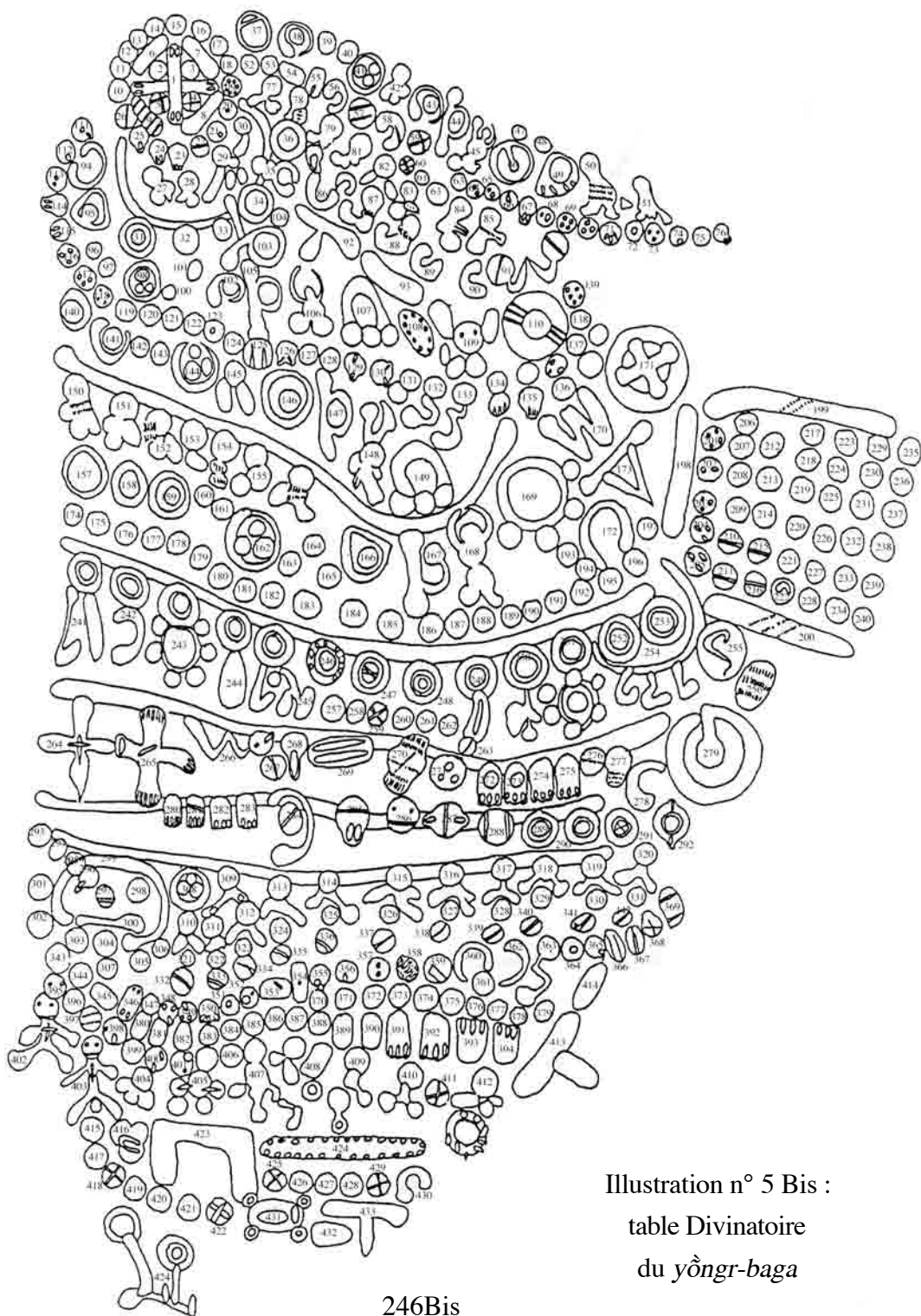


Illustration n° 5 Bis :
 table Divinatoire
 du yongr-baga

Tableau n° 5 : liste des symboles de la table divinatoire

| | | | |
|--|---|---------------------------------------|-------------------------------------|
| <u>Wénd nengè</u> : (chez Wéndè) | | 56 : zóondò | (bronze) |
| 1 : Wéndè | (Wéndè) | 57 : wánzurfù | (argent) |
| 2 à 9 : | sens inconnus | 58 : kirga | |
| 10 : yòodó | (gain) | 59 : sánem | (or) |
| 11 : bôné | (perte) | 60 : fú-míuugu | (habit rouge) |
| 12 à 18 : | sens inconnus | 61 : kîndfú | (perle) |
| 19 : níntám | (larmes) | 63 et 63' : | sens inconnus |
| 20 : yèl-sômdé | (bienfait) | 64 : wèefó | (cheval) |
| 21 : rógem | (fécondité) | 65 : nàafó | (boeuf) |
| 22 : káádém | (mariage) | 66 : bôangá | (âne) |
| 23 : sù-sáangà | (tristesse) | 67 : péosgò | (mouton) |
| 24 : sù-báaga | (maladie de coeur) | 68 : bóoga | (chèvre) |
| 25 : néd-nugù | (main de quelqu'un) | 69 : báaga | (chien) |
| 26 : báaga | (maladie) | 70 : yùugá | (chat) |
| 27 à 30 : * | kînkírgà, sîlmíiga et séta de chez Wéndè | ? nóaagà | (poule) |
| 31 à 36 : | sens inconnus | 71 : nó-kònkóbrè | (poussin sans plume) |
| | | 72 : nó-géllé | (oeuf de poule) |
| | | 73 : káooongó | (pintade) |
| | | 74 : káo-géllé | (oeuf de pintade) |
| | | 75 : làalé | (musaraigne) |
| | | 76 : bîisím | (lait) |
| | | 77 : bî-púgl-bílfri | (fille petite) |
| | | 78 : bî-púgl-sáblgá né yàa bílfri | (fille de teint foncé et petite) |
| | | 79 : bî-púgl-kásengà | (fille grande) |
| | | 81 : bî-púgl-sáblgá né yàa kásengà | (fille de teint foncé et grande) |
| | | 82 : pog-kōoré | (veuve) |
| | | 83 : pog-kō-sáblgá | (veuve de teint foncé) |
| | | 84 : yágen-dáogo | (petit-fils) |
| | | 85 : yágen-poáka | (petite-fille) |
| | | 86 à 90 | sens inconnus |
| | | 91 : káooobgó | (la promesse) |
| | | 92 : ká réeg-polemdé | (vœu non exaucé) |
| | | 93 : réeg-polemdé | (vœu exaucé) |
| <u>Tèn-kúgà</u> | | | |
| 37 : *Ténga | (terre) | | |
| 38 : *Tánga | (colline) | | |
| 39 : *Pîgá | (rocher) | | |
| 40 : *Kólgá | (marigot, rivière) | | |
| 41 : *Kúdgú | (forge) | | |
| 42 : *Tìgá | (arbre) | | |
| 43 : *Gòaaamá | (granit) | | |
| 44 : | sens inconnu | | |
| 45 : *Kînkír-dògse | (jumeaux) | | |
| 46 à 51 : | sens inconnus | | |
| <u>Motifs d'une dispute, d'un mécontentement</u> | | | |
| 52 : kóodò | (céréale) | | |
| 53 : lígdi | (argent, monnaie) | | |
| 54 : fúugù | (pagne, habit) | | |
| fú-sáblgá | (habit blanc) | | |
| 55 : fú-góilengá | (pagne tacheté) | | |

Tèn-kúgà (deuxième série)

| | |
|------------------------|--|
| 94 : <i>Ténga</i> | (terre) |
| 95 : <i>Tánga</i> | (colline) |
| 96 : <i>Píigá</i> | (rocher) |
| 97 : <i>Kóilgá</i> | (marigot, rivière) |
| 98 : <i>Kúdgú</i> | (forge) |
| 100-101 : <i>Tùgá</i> | (arbre) |
| 102 : <i>Gòaaamá</i> | (granit) |
| 103 à 105 : | sens inconnus |
| 106 : <i>Kínkírísì</i> | (jumeaux) |
| 107 : <i>báagrè</i> | (enclos pour bovins, [lieu de sacrifice]) |
| 108 : <i>Tìrbó</i> | [fétiche de divination] |
| 109 : <i>Wáongo</i> | (masque) |
| 110 : | sens inconnu |

Animaux destinés aux sacrifices sur les tèn-kúgà

| | |
|-------------------------|--|
| 111 : <i>wèd-moaagá</i> | (cheval) |
| 112 : <i>bòangá</i> | (âne) |
| 113 : <i>nàafó</i> | (boeuf) |
| 114 : <i>péosgò</i> | (mouton) |
| 115 : <i>bóoga</i> | (chèvre) |
| 116 : <i>báaga</i> | (chien) |
| 117 : <i>yùugá</i> | (chat) |
| 118 : <i>káaongó</i> | (pintade) |
| 119 : <i>nóaaagá</i> | (poule) |
| 120 : <i>nó-peelgá</i> | (poule blanche) |
| 121 : <i>nó-sáblgá</i> | (poule noire) |
| 122 : <i>nó-zèègá</i> | (poule rouge) |
| 123 : <i>nó-lígdì</i> | (poule tachetée de blanc) |
| 124 : <i>ká-pongá</i> | (beurre de karité non raffiné) |
| 125 : <i>gèem-kóoma</i> | (poule à crête large) |
| 126 : <i>nó-yòandó</i> | (poule aux pattes gonflées de plumes) |
| 127 : <i>bùllá</i> | (chevreau) |

| | |
|------------------------------|--|
| 128 : <i>zùgumdí</i> | (poule aux plumes désordonnées) |
| 129 : <i>nó-kòbdó</i> | (plumes de poule) |
| 130 : <i>zóy-kèegá</i> | (poule à queue tordue) |
| 131 : <i>katoko</i> | (poule avec des grandes plumes derrière le cou) |
| 132 : | sens inconnu |
| 133 : <i>nó-rigré</i> | (poule naine) |
| 134 : <i>nó-sáagá</i> | (poule aux plumes semblables au balai) |
| 135 : <i>nó-raaog-kómdga</i> | (coq qui apprend à chanter) |
| 136 : <i>káan-wálga</i> | (pintade tachetée) |
| 137 : <i>nó-yáa-wullè</i> | (<i>wullè</i> = tubercule, <i>nó- yáangá</i> = vieille poule) |
| 138 et 139 : | sens inconnus |

Tèn-kúgà (troisième série)

| | |
|-----------------------------|--------------------|
| 140 : * <i>Ténga</i> | (terre) |
| 141 : * <i>Tánga</i> | (colline) |
| 142 : * <i>Píigá</i> | (rocher) |
| 143 : * <i>Kóilgá</i> | (marigot, rivière) |
| 144 : * <i>Kúdgú</i> | (forge) |
| 145 : * <i>Tùgá</i> | (arbre) |
| 146 : * <i>Gòaaamá</i> | (granit) |
| 147 : * <i>Kínkír-dògse</i> | (jumeaux) |
| 148 et 149 : | sens inconnus |

Les sorciers et sorcières

| |
|-------------------------------------|
| 150 : sorcier |
| 151 : sorcier teint foncé |
| 152 : sorcier teint clair |
| 153 : sorcière |
| 154 : sorcière (précision inconnue) |
| 155 : sorcière teint clair |
| 156 : sorcière teint foncé |

Tèn-kúgà (quatrième série)

| | |
|----------------------|--------------------|
| 157 : *Tèn-peelém | (territoire) |
| 158 : *Ténga | (terre) |
| 159 : *Tánga | (colline) |
| 160 : *Píigá | (rocher) |
| 161 : *Kóilgá | (marigot, rivière) |
| 162 : *Kúdogu | (forge) |
| 163-4-5 : *Tìigá | (arbre) |
| 166 : *Gòaamá | (granit) |
| 167 : | sens inconnu |
| 168 : * Kínkír-dògse | (jumeaux) |
| 169 et 170 | sens inconnus |
| 171 : Búlga | (le puit) |
| 172 et 173 | sens inconnus |
| 174 à 197 : | sens inconnus |

Affaires composant des offrandes

| | |
|---------------------------------|---------------------------------|
| 198 à 200 | délimitations |
| 201 à 205 : gúuri | (fourmis <i>Messor</i>) |
| 206 à 211 : gó-míidu | (kolas rouges) |
| 202 à 216 : gó-pèelgá | (kolas blanches) |
| 217 à 222 : míisdù | (galettes), |
| 223 à 228 : fòra | (mil bouilli, aigri et pimenté) |
| 229 à 234 : sámsa | (beignets) |
| 235 à 240 : | sens inconnus |
| 255 : ság-dòaaga ⁴¹³ | (offrande de to) |
| 256 : zè-pèelgá | (sauce blanche) |
| 241 à 254 : | sens inconnus |

⁴¹³ Le terme *dòaaga* (pl. *dòose*) utilisé par le devin serait d'après Gustave Alexandre d'origine arabe [ALEXANDRE G., 1953 : p. 91]

Les jours de la semaines

| | |
|---------------|------------|
| 257 : àrzúmà | (vendredi) |
| 258 : síbrì | (samedi) |
| 259 : hátò | (dimanche) |
| 260 : tènè | (lundi) |
| 261 : tàláatò | (mardi) |
| 262 : árbà | (mercredi) |
| 263 : làmúsà | (jeudi) |

Différents types d'événements

| | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| 264 : sáag sá wè | (quand la foudre frappe) |
| 265 : zím | (sang) |
| sâmpogré | (blessure) |
| 266 : wáafó | (serpent) |
| 267 : báaga | (maladie) |
| 268 : néd-nugù | (main de quelqu'un = sorcellerie) |
| 269 : sâmpog-yàogó | (blessure-tombe) ⁴¹⁴ |
| 270 : yòodó | (le bénéfice) |
| 271 : bônè | (la perte) |
| 272-273: nú ná pídí ⁴¹⁵ | (mains pleines, richesse) |
| 274-275 : nú-vioogó | (mains vides, pauvreté) |
| 276 : láado | (rires) |
| 277 : níntám | (larmes) |
| 278 : zàbré | (bagarre, querelle) |
| zàb-zíiga pòoré | (querelle de terrain) |
| 279 : wèoogó | (la brousse) |

Différents types de maladies

| | |
|--------------------|-------------------|
| 280 + 281 : náooré | (maladie de pied) |
| 282 + 283 : núgù | (maladie de main) |

⁴¹⁴ Traduction littérale = il s'agit des tombes faites pour les morts sanglantes ou violentes où le cadavre est enterré sans funérailles.

⁴¹⁵ Littéralement, "des mains qui se rempliront". La marque *ná* signale ici la projection dans un futur certain.

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| 284 : <i>tobr-báaga</i> | (maladie de l'oreille) |
| 285 : <i>sù-báaga</i> | (maladie de coeur) |
| 286 : <i>nín-báaga</i> | (maladie des yeux) |
| 287 : <i>séε-báaga</i> | (maladie des reins) |
| 288 : <i>sí-zàbdé</i> | (maladie des côtes) |
| 289 : <i>póga</i> | (grossesse) |
| 290 : <i>zàbd-záalém bálá</i> | (mal de ventre simple) |
| 291 : <i>ká-póga</i> | non traduisible |
| 292 : <i>po-yírì</i> | (fausse-couche, avortement) |

Le consultant, sa cour et sa famille

| | |
|--------------------------|---|
| 293 à 300 : | (cour du consultant ?) |
| 303 à 308 : | sens inconnus |
| 309 : | consultant |
| 310 à 320 : | famille du consultant (femmes ou mari et enfants) |
| 321 à 331 : <i>làafí</i> | (santé, pour chaque membre de la famille) |
| 232 à 242 = <i>báaga</i> | (maladie, pour chaque membre de la famille) |

Rangée d'objets pour offrandes (*dōos-tèdō*)

| | |
|-----------------------------|--|
| 301 : <i>kóod-kàl-kàlem</i> | (mélange de céréales) |
| 302 : <i>láongò</i> | (coton) |
| 343 : <i>gòr-bíisi</i> | (graine de coton) |
| 344 : <i>lígd-pèεlgó</i> | (cauri) |
| 345 : <i>péen-pèεlgá</i> | (foulard blanc) |
| 346 : <i>wén-lebèndé</i> | (“envers du soleil”, plante toujours tournée vers le soleil ⁴¹⁶) |
| 347: <i>sàfándè</i> | (savon) |

| | |
|--|---|
| 348 : <i>yálle</i> | (cafard) |
| 349 : <i>pòndré</i> | (crapaud) |
| 350 : <i>nó-bi-tũnga</i> | (poussin rachitique) |
| 351 : <i>nó-géllé</i> | (oeuf de poule) |
| 352 : <i>káo-géllé</i> | (oeuf de pintade) |
| 353 : <i>zè-kòóm</i> | (potasse) |
| 354 : <i>búd-kòóm</i> | (eau qui reste après avoir extrait le beurre de karité) |
| 355 : <i>bùg-sáalle</i> | (braises ardentes) |
| 356 : <i>bùg-zéooongó</i> | (charbon de bois) |
| 357 : <i>bí</i> | (graines d'oseille) |
| 358 : <i>síili</i> | (sésame) |
| 359 : <i>wáká</i> | (daba) |
| 360 : <i>zóondò</i> | (le bronze) |
| 361 : | sens inconnu |
| 362 : <i>bùndú</i> | (plante “gluante” ⁴¹⁷) |
| 363 : <i>yúlunyúugá</i> | (plante ⁴¹⁸) |
| 364 : <i>ká-nàaré</i> | (beurre caillé, non fondu) |
| 365 : <i>ká-néere</i> | (joli beurre), |
| 366 : <i>gáng-péende</i> | (tissu rayé Faso-Dan-Fani) |
| 367 : <i>ném-zéooogó</i> | (viande rouge) |
| 368 : <i>péen-míuugu</i> | (foulard rouge) |
| 369 : <i>kó-kídga</i> | (chiffons, lambeaux de tissu) |
| 370 à 379 : <u>les charbons</u> (<i>bùg-zéooongó</i>) et <u>les braises</u> (<i>bùg-sáalle</i>), braises éteintes (<i>bùg-sáa-kóeondo</i>), etc. [non détaillé]. | |
| 380 à 388 : <u>les os</u> (<i>kóaba</i>), <i>kób-wéendo</i> (vieil os), etc. [non détaillé]. | |
| 389 et 390 : | sens inconnus |

⁴¹⁷ *Ceratholteca* [NIKIEMA N et KINDA J., 1997 : p. 158]

⁴¹⁸ *Ocinum americanum* [NIKIEMA N et KINDA J., 1997 : p. 1226]

⁴¹⁶ *Crotalaria striata* [NIKIEMA N et KINDA J., 1997 : p. 1068]

- 391 à 394 *kénd là léégré*
(voyage aller-retour)
- 395 à 401 : les plumes (*kōbdó*), plumes de poule simples (*nó-kōb-zállé*), plumes de poules blanches (*nó-kōb-pēlgá*), etc. [non détaillée].
- 402 : *zín-poáka* (*zína* femme)
- 403 : *zín-dáogo* (*zína* homme)

Identités religieuses ou sociales des destinataires d'offrandes

- 404 : *wèembá* (femmes-chefs ; “gens du pardon”)
- 405 : *séta* (travailleur du bois des Peul)
- 406 : sens inconnu
- 407 : *yònyòaaagá* (“gens de la terre”)
- 408 : *mór-záalà* (musulman simple)
- 409 : *sáya* (forgeron)
- 410 : *sílmíga* (peul)
- 411 : sens inconnu
- 412 : *bèndrè* (tambourinaire)
- ? *(gourounsi)
- 413 : *réeg-polemdé* (vœu exaucé)
- 414 : *ká réeg-polemdé* (vœu non-exaucé)
- 416 : *zâmsdò* (le rêve)
- 415, 417 à 422 : sens inconnus
- 423 : « si elle finit de parler, la souris vient piétiner çà »⁴¹⁹.
- 424 : *tóomde* (le travail)
- 425 à 429 : *lígdi* (l'argent)
- 430 : *zàbré* (bagarre, querelle)

- zàb-lígd pòoré* (querelle d'argent)
- 431 : *móbilli* (véhicule)
- 432 : * (vœu exaucé ?)
- 433 : * (vœu non-exaucé ?)
- 434 : *mòtére* (“moteur” = cyclomoteur)

* = hypothèse formulée par déduction.

⁴¹⁹ Tant que ce symbole n'est pas marqué par la souris, cette dernière veut encore « parler » et le devin lui laisse alors un délai supplémentaire.

Cette table divinatoire représente donc une image du monde *mòaaagá*, avec les différents éléments qui le composent. D'autres auteurs ont déjà reproduit isolément certains symboles de table divinatoire d'un *yòngr-baga*. Dim Delobson en rapporte soixante-six, le père Paternot, trente-sept et Titinga Pacere, soixante-douze⁴²⁰. Si les significations de la plupart d'entre eux se recoupent, la représentation graphique est par contre variable. Il semble donc que le graphisme soit propre à chaque devin et que certains éléments du dessin soit spécifiques d'une région, d'un contexte ou d'un praticien.










Kuilga commence toujours son dessin par la confection d'une croix qui représente *Wéndè* (symbole [S.] n° 1), puis construit ensuite la figure qu'il nomme *Wénd-nengè*, «chez *Wéndè*» (S. n° 2 à 26). Y sont présents toutes sortes d'événements qui peuvent survenir dans la vie de chaque être. Le champ d'influence de la prédétermination divine (*wénd-polemdé*) apparaît ici avec plus de précision. Le terme *néd-nugù*, « la main de quelqu'un » (S. n° 25), est un euphémisme qui désigne la sorcellerie. Elle est création divine et la survenue d'un ensorcellement pourrait donc être inscrit dans la destinée d'un individu. La maladie en général, *báaga* (S. n° 26) est bien sûr présente, mais une maladie bien spécifique, *sũ-báaga*, « maladie de cœur » (S. n° 24) est la seule entité nosologique traditionnelle qui soit spécifiée.

Les symboles 27 à 30 sont rattachés à la maison de *Wéndè* par une limite circulaire nette tracée par le devin avec du sable, qui évoque un mur d'enceinte. Leur sens n'a jamais été donné par le devin au cours des diverses séances d'explication. Toutefois, il est fort probable qu'il s'agisse d'identités de groupe ou d'êtres résidant dans la cour de *Wéndè*. Au cours de consultations, le *yòngr-baga* révélera en effet aux consultants qu'ils sont un *kìnkírgà*, un *sìlmíiga* (peul) ou un *séta* de chez *Wéndè*. Il est probable que ces trois éléments sont inclus dans les symboles n° 27 à 30. Le sens des symboles n° 31 à 36 n'a

⁴²⁰ DELOBSON D. A., 1934 : pp. 30-38, PACERE T. F., s.d. et PATERNOT M., 1949 : pp. 99-103.

pas non plus été fourni, mais leur position à cheval sur l'enceinte circulaire oriente vers une association avec la cour de *Wéndè*.

La rangée 37 à 51 figure une série d'autels sacrés, dont huit ont pu être identifiés. Il s'agit de sept *tèn-kúgà* de 37 à 43, soit respectivement *Ténga*, *Tánga*, *Píigá*, *Kóilgá*, *Kúdgu*, *Tìigá*, *Gòaamá*. Le symbole 45 représente l'autel *Kínkír-dògse*, c'est-à-dire l'autel consacré à des jumeaux nés dans la famille. Ces huit autels se retrouvent dans quatre séries (37-43 ; 94-110 ; 140-149, 157-168) sur la table divinatoire avec, chaque fois un graphisme identique.

| | | |
|---|-----------------------|-------------------------------|
|  | = <i>Ténga</i> | 37, 94, 140 et 158 |
|  | = <i>Tánga</i> | 38, 95, 141 et 159 |
|  | = <i>Píigá</i> | 39, 96, 142 et 160 |
|  | = <i>Kóilgá</i> | 40, 97, 143 et 161 |
|  | = <i>Kúdgu</i> | 41, 98, 144 et 162 |
|  | = <i>Tìigá</i> | 42, 100-101, 145, 163-164-165 |
|  | = <i>Gòaamá</i> | 43, 102, 146, 166 |
|  | = sens inconnu | 44, 105, 147, 167 |
|  | = <i>Kínkír-dògse</i> | 45, 106, 148, 168 |

Deux interprétations de cette répétition sont possibles. Le *yòngr-baga* fait référence lors de chaque consultation à au moins trois séries de *tèn-kúgà* : ceux du village paternel (*bá-yiri*), ceux du village maternel (*yés-ténga*) et enfin ceux du village de la grand-mère

paternelle (*bá-yés-ténga*). Moins souvent, une quatrième série apparaît pour le *bá-yiri* d'une épouse ou du mari. Dans une première hypothèse, chaque série correspondrait à un village. Dans une seconde, la fonction de chaque série serait différente. L'une permettrait de déterminer quel *tèn-kúgrì* est à l'origine d'un événement. Il s'agirait alors certainement de la première rangée d'autels, située dans le prolongement de la maison de *Wéndè*, au-dessus d'une rangée déterminant les causes de disputes et de mécontentements. Une autre permettrait de choisir le *tèn-kúgrì* destinataire d'un sacrifice. Une rangée de symboles détermine en effet les animaux à sacrifier sur un *tèn-kúgrì* (S. n° 111 à 139). La deuxième série de *tèn-kúgà* se situe tout juste au-dessus, la troisième, en dessous. La fonction de désignation de l'autel destinataire pourrait alors, en toute logique, être allouée à l'une des deux. Enfin, la quatrième série de *tèn-kúgà* est incluse dans un compartiment de la table — soit entre deux grandes lignes de sable qui traversent le dessin — où se trouvent les symboles figurant les responsables d'actes de sorcellerie (*sóeeba* [sg. : *sóeya*] : S. n° 150 à 156). Elle pourrait donc servir à déceler grâce à quel *tèn-kúgrì* le sorcier a agi. Dans cette seconde hypothèse, le village d'appartenance du *tèn-kúgrì* incriminé serait déterminé par la position de la trace sur le symbole. Hélas, ces hypothèses n'ont pas pu être réexaminées sur le terrain et demandent donc encore confirmation.

Les motifs de disputes ou de mécontentements sont représentés par les symboles n° 52 à 93. Ce groupe nous offre donc un inventaire de causes ultimes possibles d'un événement. L'objet de désaccord peut être un bien matériel (céréales, argent, habit, bracelet ou bague en métal, etc.) ou un animal (domestique, d'élevage ou sauvage⁴²¹). Une femme ou les enfants d'une femme du village peuvent également être en cause. Une jeune fille, de teint clair ou foncé, grande ou petite, peut être désignée (S. n° 77 à 81), pour un problème d'alliance matrimoniale, de querelle conjugale ou de répudiation. Le conflit

⁴²¹ La musaraigne (*làalé*) est à ce titre un exemple particulier. Tuer intentionnellement ou accidentellement un *làalé* est un acte grave chez les *Mòosé*, qui peut avoir des conséquences dramatiques telles que maladies, décès, stérilité, etc. Lorsqu'un tel accident survient, les *Mòosé* organisent alors des funérailles pour le *làalé*, seul moyen de conjurer les conséquences de la mort de l'animal. La mort d'un chat, d'un oiseau appelé *nàkomsúgrì*, obéissent aux mêmes règles. Un chapitre intitulé "né pour mourir", situé dans la dernière partie de cette thèse, reviendra plus en détail sur cette question.

peut découler d'une difficulté en rapport avec le lévirat concernant une veuve de la famille (S. n° 82 et 83). Enfin, les rapports étroits qui unissent un individu à son *yés-ténga* (village maternel) ne sont pas oubliés. Un petit-fils ou une petite-fille du village (S. n° 84 et 85), soit un fils ou une fille d'une femme du village partie après son alliance matrimoniale dans le village de son mari, sont ici retenus comme sources potentielles de malheur.

Le compartiment du haut permet donc d'accéder au monde sacré de *Wéndè*, des divinités chthoniennes, des génies et des ancêtres. Causes efficaces et ultimes de l'événement y sont inventoriées ainsi que les moyens d'y remédier (sacrifices, offrandes).

Le deuxième compartiment contient trois figures de sorciers et quatre de sorcières⁴²² associées à une rangée d'autels déjà évoquée. La signification de la rangée de 22 signes identiques (S. n° 174 à 197) n'a jamais été donnée. Il pourrait s'agir d'argent destiné à des offrandes, chaque tas représentant 5 FCFA.

Le troisième compartiment comprend une rangée de symboles complexes (S. n° 241 à 253) dont le sens n'a également jamais été donné. L'hypothèse la plus probable est que chaque élément représente l'identité sociale, ethnique ou clanique d'un individu choisi par la souris comme destinataire d'une offrande ou comme cause de l'événement. Des similitudes morphologiques avec d'autres symboles de la table divinatoire fournissent un premier argument en faveur de cette interprétation. Les symboles 243 ou 251 évoquent le *bèndrè*, tambourinaire détenteur d'un tambour du même nom. Le n° 245 ressemble au n° 407, figurant un *yònyõaagá*. Il est fort probable que le binôme 252-253, entouré d'un trait circulaire, représente des jumeaux vivant dans la cour. Le deuxième argument est la présence dans ce même compartiment des symboles n° 257 à 262, figurant les sept jours de la semaine. En effet, dans ses prescriptions, le devin ordonnera souvent des offrandes

⁴²² Il est important de noter ici la symbolique des chiffres trois pour les hommes et quatre pour les femmes sur laquelle un chapitre ultérieur reviendra en détail.

à un Peul, à un mendiant, à un *séta*, à des jumeaux, à un *yònyōaagá*, etc. à remettre un jour défini de la semaine.

Le quatrième compartiment comprend une seule rangée de symboles (S. n° 264 à 278) désignant la nature de l'événement : la foudre, une blessure avec émission de sang, une morsure de serpent, une maladie, un acte de sorcellerie, une mort « rouge »⁴²³, un bénéfice ou une perte, la richesse ou la pauvreté, la joie (le rire), la tristesse (les pleurs) et enfin une querelle. Le symbole n° 279 désigne la brousse qui représente un espace dangereux à plusieurs points de vue. Les *kìnkírsì* et les *zín-dàmbá* y habitent, le *kíima* d'un ancêtre peut y chercher à nuire, une sorcière peut y attendre sa proie, etc. Dans cet espace, c'est une logique d'identification du type de malheur et des circonstances de survenue qui est à l'œuvre.

Le cinquième compartiment précise les différents types de maladie (S. n° 280 à 292), essentiellement sur des critères anatomiques : pieds, mains, oreille, cœur, yeux, lombes, côtes, ventre (maux de ventre, *ká-póga*, fausse-couche). Une logique de localisation, voire de nomination s'exprime donc ici.

Le sixième compartiment comprend 141 symboles qui peuvent se diviser en trois groupes :

– le premier concerne la cour et la famille du consultant (S. n° 293 à 342). La figure comprenant les symboles n° 293 à 300 représente sans nul doute possible la cour du consultant avec notamment deux événements qui pourraient y survenir : *báaga*, la maladie (S. n° 297) et *néd-nugù*, la sorcellerie (S. n° 296). Le symbole 308 reprend un graphisme déjà observé ailleurs dans la table divinatoire et pourrait désigner une forge (*kúngu*). Le n° 309 désigne le consultant et les n° 310 à 320, les membres de sa famille. Si le consultant est une femme, le symbole 310 représentera son mari et les symboles

⁴²³ Le symbole n° 269 se nomme *sàmpog-yàogó* qui se traduit littéralement par "blessure-tombe". Un individu décédé accidentellement ou ayant eu une mort violente appelée « mort rouge » (suicide, en brousse, à la chasse, etc.) n'a pas de funérailles habituelles et les tombes sont alors différentes.


suiuants, ses enfants. Si le consultant est un homme qui a par exemple deux femmes et six enfants, le devin considérera le symbole 310 comme la *pog-kéema*, la 311 comme la deuxième femme et les six suivants comme ses enfants par ordre d'âge. Chaque membre de la famille est associé à un premier symbole qui matérialise la santé (S. n° 321 à 331) et à un autre situé en dessous qui représente une maladie éventuelle (S. n° 332 à 342).

– le deuxième groupe (S. n° 301 à 388 et 395 à 401) symbolise des objets composant des offrandes ou des produits participant à l'élaboration de *tító* (médicaments ou amulettes). Il peut s'agir de plumes, d'os, de charbons ou de braises, de morceaux de tissus, d'animaux, d'œufs, d'aliments, etc.

– le troisième groupe est moins homogène. Les circonstances de survenue de l'événement y sont présentes telles que : un voyage à pied, le rêve, la participation à une querelle, le travail, etc. Des identités sociales, religieuses ou ethniques sont également présentes pour déterminer les destinataires des offrandes prescrites (S. n° 404 à 412). Enfin certaines causes efficientes ou instrumentales apparaissent à ce niveau de la table divinatoire, notamment les *zín-dàmbá*, la voiture ou le cyclomoteur. L'apparition d'objets importés dans une table divinatoire comme celle-ci témoigne une nouvelle fois de la "plasticité"⁴²⁴ de la pensée traditionnelle.

Le symbole n° 423 évoque une ouverture, une porte et remplit un rôle particulier dans la table divinatoire. Il permet de savoir que la souris a tout « dit » sur le problème pour lequel le devin l'a sollicitée : « si elle finit de parler, la souris vient piétiner ça » dit-il.

Deux symboles reviennent plusieurs fois sur la table divinatoire :

 = *báaga*, maladie 26, 267, 297 et 332 à 342, soit treize fois.

 = *néd-nugù*, la sorcellerie 25, 268, 296.

⁴²⁴ Notion évoquée par Claude Lévi-Strauss à propos d'un « témoignage précieux de la plasticité du mythe » chez les Cuna du Panama qui invoque « l'esprit du paquebot argenté de l'homme blanc » [LEVI-STRAUSS C., 1974 : p. 221].

La maladie est donc l'événement le plus représenté, d'autant plus qu'il faut y ajouter les maladies spécifiques également symbolisées sur la table divinatoire (24 et 280 à 292). Cette constatation confirme bien que la maladie représente l'événement social le plus préoccupant pour les *Mòosé* ou du moins, le motif de consultation divinatoire le plus fréquent. La sorcellerie apparaît également comme une inquiétude forte avec la matérialisation de sept sorciers et la répétition par trois fois du symbole de la sorcellerie.

Les causes d'un événement peuvent être multiples et les offrandes et sacrifices prescrits, nombreux. La réponse divinatoire ne se limite jamais au seul motif initial de consultation. Elle fait apparaître d'autres événements possibles ou en cours concernant le consultant lui-même et certains de ses proches. Comment, dans ses conditions, le devin établit-il un lien entre différents symboles marqués par la souris pour produire une analyse cohérente et établir les bonnes prescriptions ? Affirmer par exemple qu'une maladie de *Wéndè* a attrapé le troisième fils du consultant provoquant une maladie de ventre, nécessite que la souris ait marché sur les symboles n° 26, 313 et 290. La méthode de lecture et d'interprétation de cette table divinatoire n'est pas encore totalement éclaircie. Trois hypothèses, non exclusives, sont possibles :

- le devin lui-même établit les liens en rapport avec une cohérence propre à la culture *mòaaagá* ou au contexte,
- le devin essaie de repérer les trajets et le sens du déplacement de la souris et reproduit les associations telles que la souris les a « écrit »,
- le devin associe les signes en fonction de la morphologie des traces laissées sur les symboles : traces de pattes ou traces de queue, nombre de traces sur un symbole, position de la trace par rapport au symbole (haut, bas, droite, gauche, centre).

Un complément d'enquête sur le terrain sera nécessaire pour élucider totalement cette méthode divinatoire.

Le déroulement d'une consultation chez le *yôngr-baga*

Le devin invite le consultant à entrer dans la case et à s'asseoir sur le petit tabouret à gauche de la porte. Deux questions précises lui sont alors posées, l'une à propos de son état matrimonial, l'autre sur le nombre et le sexe de ses enfants. Le devin ajoute alors ces informations sur la table au niveau des symboles 310 à 320.

Une incantation divinatoire est ensuite prononcée en ces termes :

« C'est vrai ! c'est vrai *Tèn-peelém* ! Nous voulons demander pour savoir, car sa belle fille est malade, si c'est lié à un *tèn-kúgrî*, si c'est dû à la main de quelqu'un, si c'est une maladie de *Wéndè* ? Nous ne savons pas ! Ce qu'ils peuvent faire, le *dōaaga* qu'ils doivent faire, sur qui ils doivent compter... ? Nous ne savons pas ! »⁴²⁵.

Elle est immédiatement suivie d'une double percussion répétée trois fois sur les pièces de monnaie (en général deux pièces de 100 FCFA) déposées par le consultant à côté de la table divinaire. Le devin l'invite alors, ainsi que les éventuels accompagnants, à sortir de la case et referme la porte derrière lui, laissant la souris seule pour donner sa réponse divinaire. L'attente sous le hangar dure entre 15 et 50 minutes.

Dans cet intervalle, Kuilga continue d'autres activités telles que divination par les cauris dans sa propre chambre, divination par les lignes de la main, préparation de médicaments, sacrifices pour des consultants ou quelquefois des tâches domestiques.

Durant cette attente, il se rend une ou plusieurs fois à la porte de la case de divination, mais sans jamais y pénétrer, pour voir si la souris a fini de donner sa réponse.

Après avoir vérifié que « la souris a fini de parler », Kuilga invite le consultant à revenir dans la case et débute l'interprétation des traces de la souris. La réponse divinaire

⁴²⁵ Cette citation reprend des bribes de plusieurs incantations, chacune d'elles n'ayant jamais été comprise en totalité car toujours marmonnée.

commence systématiquement par la même formule, qui énonce clairement les demandes faites à chaque *tèn-kúgrì* :

« Elle [la souris] a demandé (à *sòka*) à la “Terre” du village paternel (*bá-yir Těnga*), demandé à la “Colline” du village paternel, demandé au “Rocher” du village paternel, demandé au “Marigot” du village paternel, demandé à l’“Arbre” du village paternel, demandé au “Granit” du village paternel. Dans le village de la grand-mère paternelle, elle a demandé à la “Terre”, demandé à la “Colline”, demandé au “Rocher”, demandé au “Marigot”, demandé à la “Forge” : c’est dans le village maternel de votre père (*bá-yés-těngě*). Chez votre mère (*má-yirě*), elle a demandé à la “Terre”, à la “Colline”, au “Rocher”, au “Marigot”, à la “Forge” : c’est dans votre village maternel (*yés-těngě*) »⁴²⁶.

La réponse divinatoire peut donc identifier le mal. Par exemple, si la belle-fille est malade, la souris pourra établir un diagnostic plus précis. Mais cette étape n’est pas systématique et son absence n’entrave en rien le déroulement de la consultation. Le plus important est de savoir « qui a fait » et pourquoi.

La consultation divinatoire explore donc l’ensemble de l’entourage du consultant en allant de la « maison de Dieu », jusqu’à la cour du consultant et les gens qui y résident (femmes, enfants, etc....), en passant par tous les lieux sacrés des quatre villages importants dans la parenté d’un individu (village paternel, village de la grand-mère paternelle, village de la mère et village de la femme).

Mais la souris ne se contente que rarement de répondre à la seule question posée. L’exploration révèle souvent d’autres problèmes annexes qui seront dévoilés au consultant par le devin. Quelqu’un de la famille va voyager ? Si oui, il va lui arriver telle chose et la personne devra faire telle offrande avant de partir. Tel enfant va être malade parce que son *tèn-kúgrì* n’est pas satisfait. Un sacrifice a été oublié et il faudra donc égorger une poule. De « mauvaises paroles » ont été prononcées dans la cour à propos d’une querelle d’argent et une offrande devra être donnée à un Peul tel jour pour éviter des conséquences néfastes. Plusieurs problèmes annexes peuvent ainsi émerger. La

⁴²⁶ Le *ě* nasalisé en fin de mot est la marque de localisation en *mòoré*.

consultation divinatoire se disperse donc dans de multiples directions qui dépassent le seul souci qui a motivé la démarche.

L'ensemble des prescriptions est revu en fin de consultation afin que rien ne soit oublié. Enfin, le devin propose souvent de fabriquer un médicament quand il en connaît la recette, ou d'intervenir auprès des génies en faisant des sacrifices sur ses divers autels (cf. photos n° 21 et 22 page suivante). Pour finir, le consultant est invité à poser sa main gauche sur le dessin afin que sa mémoire de la séance et des prescriptions ne lui fasse pas défaut.

Le consultant sort et appelle le suivant pendant que le devin procède à l'effacement des traces, soit par saupoudrage du dessin avec du sable ou ventilation avec un éventail traditionnel en raphia tressé.



Photo n° 21 et 22 : libations d'eau et de dolo puis sacrifice d'une poule blanche sur l'un des autels du *yôngr-baga* pour prier les génies de rompre un "attachement"(sorcellerie)

B/ INTERPRETATION DU MALHEUR ET REPRODUCTION SOCIALE

La présentation des trois méthodes de divination permet de repérer certaines constantes dans la pratique divinatoire *mòagá*. En effet, les motifs de recours, la nature des réponses apportées, et les principes qui légitiment et fondent son exercice sont dans les trois cas tout à fait similaires.

LES MOTIVATIONS DU RECOURS A LA DIVINATION

Les motifs de consultation d'un devin sont extrêmement variés et la maladie n'est certes pas le seul événement qui puisse déterminer un tel recours. La divination n'est donc pas une institution spécifique au champ de la maladie. Les situations qui incitent à en faire usage peuvent se diviser en deux parties, selon que la demande est prospective ou rétrospective.

La consultation prospective est utilisée pour connaître le futur, en prévision de l'exécution d'un acte individuel ou social telle la construction d'une maison, une alliance matrimoniale, l'organisation d'un rituel, etc. Un homme qui a déjà séduit une femme, projette de l'épouser et désire savoir si les démarches entreprises sont les bonnes et si les puissances qui l'entourent sont favorables. Un autre envisage de « voler » une femme et veut mettre toutes les chances de son côté pour y parvenir. Une jeune femme a appris qu'elle risquait de perdre son travail dans une entreprise de Ouagadougou et veut connaître avec précision, voire influencer, le sort qui l'attend, etc.

La consultation rétrospective s'effectue dans le cadre d'une recherche de causalité en référence à un événement social passé ou en cours. Hors du champ de la maladie, les motifs sont variés. Un homme viendra consulter car la nièce de sa femme est enceinte alors qu'elle réside chez lui, de peur de se voir accusé d'être l'auteur de la grossesse. Un autre veut connaître la vérité à propos d'une veuve habitant sa cour et qui est accusée de sorcellerie par l'un de ses fils. Une femme est préoccupée par la baisse de ses ventes au

marché et suspecte une personne malveillante de lui avoir jeté un sort. Un jeune fonctionnaire est inquiet du déroulement de la prochaine assemblée générale de l'association qu'il préside, notamment parce que sa réélection lui semble compromise, etc.

Une querelle avec un voisin, un ami ou une épouse, une perte d'argent, un vol, un accident, un échec professionnel ou scolaire sont autant de motifs envisageables de consultation. Les explications causales sont les mêmes que pour une altération de la santé. Ainsi la divination n'est pas exclusivement réservée à la maladie. Toute infortune, tout malheur peut motiver la démarche. Andras Zempleni rappelle d'ailleurs « un constat ancien et banal des africanistes : le seuil de l'angoisse une fois franchi, certaines “ maladies ” — graves, aiguës, atypiques, chroniques, répétitives... — sont expliquées, légitimées et disculpées de la même manière que les autres infortunes sociales qui affectent le corps, les biens et la vie sociale des individus »⁴²⁷.

Si la maladie n'est pas la seule raison qui pousse à consulter un devin, elle occupe néanmoins la première place en termes de fréquence. Inévitable, imprévisible, fidèle dans sa survenue répétitive, inacceptable par les souffrances qu'elle génère, inquiétante par ses conséquences, elle reste, de tous les événements tragiques qui peuvent affecter la vie d'une famille, la principale occasion d'inquiétude.

Cependant, le recours au devin n'est pas non plus systématique en cas de maladie. Si ce matin, Albert se réveille avec le *méooogò* (rhume), il ne sera pas obligatoirement inquiet de voir survenir cette maladie réputée être une *wěnd-báaga*. Il saura de lui-même préparer un médicament à base de tamarin, de citron ou de *wáll-bĩsím*⁴²⁸ et, s'il a un peu d'argent, achètera quelques comprimés d'aspirine. Si Mamounata souffre de douleurs menstruelles, elle prendra conseil auprès de ses grandes sœurs, de ses tantes ou de ses

⁴²⁷ ZEMPLENI A., 1985.

⁴²⁸ Petite plante vivace dont la sève est blanche comme le lait : *Euphoria hirta* [NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 1032]

mères qui lui expliqueront comment se débarrasser de son mal. Si Tenga a des hémorroïdes, son père lui conseillera d'aller voir un forgeron qui préparera le remède à la forge.

Mais si Albert, Mamounata ou Tenga ont depuis quelques semaines des ennuis particulièrement fréquents, qui peuvent affecter leur corps ou leur vie sociale, le doute peut alors apparaître sur l'origine d'un mal normalement perçu comme bénin.

Au cas où le petit Pascal, âgé de quatre ans, est « attrapé » par le *bî* lors d'une épidémie qui touche l'ensemble du village, il aura droit au traitement que tout le monde connaît, sans pour autant qu'un devin soit consulté. Mais si la forme clinique qu'il présente est particulièrement grave, si une complication survient, si la maladie ne passe pas dans des délais habituels, alors l'hypothèse d'un acte provoqué commence à germer dans l'esprit de son entourage.

Enfin, certaines maladies sont d'emblée interprétées comme une sanction ou un sort et la nécessité de comprendre est alors immédiate. La gravité, des souffrances particulièrement pénibles, la chronicité, la récurrence, une complication, « l'enchaînement d'événements néfastes » perçus comme « autant d'effets d'une même chaîne causale »⁴²⁹, certaines entités nosologiques traditionnelles, imposent une recherche de sens qui passe par le recours à la divination.

Cependant, si l'institution divinatoire constitue le lieu de référence pour une recherche de causalité, les *Mòosé* eux-mêmes doutent parfois de la sincérité du devin et de l'efficacité de la méthode. En témoigne notamment la multiplication des recours à divers devins pour un même événement et certains dictons :

- *yèele, tì sége, là bàgré* : on le dit et il y a coïncidence, en conséquence il y a divination.

⁴²⁹ FAVRET-SAADA J., 1977.

- *bàga yèel tì sáyá yirì ná dì bugúm. Mík tì yaa à mengá* : le devin dit que la demeure du forgeron va être consumée par le feu. On constate que c'est sa propre maison [qui brûle].

- *bàgré yàa yám* : la divination est intelligence (*yám* désigne également la ruse, l'astuce).

- *bàg sá bòg-fo, bi f bòg-f mengá* : si le devin fait la divination pour toi, ne manque pas de t'interroger toi-même.

Mais si le doute existe parfois, il est néanmoins fortement déconseillé car en cas de grande difficulté, toute personne peut être amenée à y avoir recours et les *Mòosé* disent alors : *bàg kúsà, zànda bàg-wáooga*, celui qui réfute la divination, finit par porter la sacoche du devin⁴³⁰.

LES REPONSES DIVINATOIRES

Ainsi, si le recours à la divination n'est pas systématique, cette démarche est néanmoins la règle dès que la situation suscite des interrogations auxquelles l'individu, et ceux qui l'entourent, n'arrivent pas à répondre de manière certaine ou satisfaisante. Pourtant, une ou souvent plusieurs hypothèses, ont été généralement formulées avant même la consultation, par l'intéressé lui-même, les membres de sa famille ou son entourage. Le contexte familial, l'histoire récente ou ancienne du segment de lignage, les conflits ou les querelles passées ou actuelles, la jalousie d'un voisin, certains problèmes rencontrés lors de cérémonies rituelles sont autant de causes possibles que la famille connaît bien. Chacun sait que tout fait social de ce type peut fournir une explication aux événements qui se déroulent. D'autre part, la consultation divinatoire ne vient pas toujours en première position de l'itinéraire diagnostic et thérapeutique. Des causes ont déjà été écartées, d'autres ont été évoquées, que ce soit par un pasteur des Assemblées de Dieu, par le

⁴³⁰ L'ensemble de ces dictons ont été rapportés dans TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1975 : pp. 37-38.

catéchiste du village, par l'infirmier du dispensaire, par un parent médecin à Ouagadougou, par le maître de la terre du village paternel de la grand-mère, etc.

Face à l'incertitude, à l'infortune, au malheur, c'est-à-dire dans toutes les situations susceptibles de générer l'inquiétude, l'anxiété, voire l'angoisse, seul un devin est susceptible d'avoir un accès à l'ensemble des mondes de l'au-delà, celui du sacré, du monde des ancêtres comme de celui des génies. Il est censé pouvoir confirmer ou infirmer des hypothèses déjà avancées. Il verra qu'elle est la participation de *Wéndè* dans cet événement qui inquiète. Il saura si un acte de sorcellerie a été accompli. Il connaîtra les causes de cette infortune. Il sera informé des offrandes et des sacrifices à faire ainsi que de leur destinataire. La pratique divinatoire, qui donne accès en principe à la connaissance des causes, à l'analyse des forces en présence, bénéfiques ou maléfiques, permet en effet de savoir que faire pour renforcer les unes et apaiser les secondes. La divination intervient donc surtout dans les registres des causes efficientes et instrumentales et propose un traitement du corps social.

Mais la consultation divinatoire ne se contente jamais de répondre au seul problème qui lui est posé. Elle révèle d'autres malheurs en cours ou à venir, elle dévoile d'autres problèmes et la prise en charge qu'elle propose est toujours plus vaste que celle qui est initialement demandée. L'ensemble du milieu de vie du consultant est ainsi exploré. Les *kìnkírsì* se doivent de révéler tout ce qu'ils voient et qui affecte, ou pourrait affecter, l'intéressé. Toutes sortes de problèmes annexes sont donc soulevés et une solution proposée lorsqu'elle est possible, diluant ainsi le motif initial du recours dans une diversité d'autres soucis en cours ou imminents.

La consultation divinatoire permet donc de répondre individuellement, pour chaque situation particulière, à l'interrogation, à la recherche d'explications, à la demande de sens que suscitent un ou plusieurs événements. Elle a pour fonction essentielle d'apporter une aide à la décision en situation de détresse. Mais cette situation individuelle est systématiquement replacée dans l'espace public, dans le domaine du collectif, dans une spatialité et une temporalité individuelle, sociale et religieuse. Elle donne aussi toute la

signification des événements, par une mobilisation de référents et de représentations culturelles communes à l'ensemble de la population. Elle produit par conséquent un effet de normalisation sociale, qui tente d'induire le rétablissement d'un ordre social et religieux perturbée, une remise en harmonie de la société, un retour à des relations sereines entre les différents éléments des mondes visible et invisible.

Mais cette fonction de régulation sociale, déjà abondamment décrite, n'est pas nécessairement consciente dans l'esprit du devin. Son objectif principal pendant la consultation est bien de répondre aux interrogations de la personne qui le sollicite et de trouver les explications qui lui permettront de résoudre au mieux le problème du moment. Les réponses du devin aux interrogations et les actes prescrits vont permettre entre autres de rétablir des règles transgressées, de réparer des fautes commises, de réactualiser des rituels oubliés, de restaurer des principes négligés. Il existe bien ici un « usage social de la maladie »⁴³¹ et du malheur, mais, si l'institution divinatoire a pour effet de maintenir et d'entretenir les règles de fonctionnement de la société, le devin dans sa pratique quotidienne cherche principalement une explication et une solution aux problèmes qui lui sont exposés.

⁴³¹ ZEMPLÉNI A., 1982.

LES DEVINS DANS L'UNIVERS MOAAGA

Les devins rencontrés sur le terrain étaient tous des gens du commun et surtout se présentaient tous comme tel, minimisant ainsi leur statut social particulier. Ainsi, le *yòngr-baga* mettait d'abord son identité d'agriculteur et d'éleveur en avant. Les deux femmes *kìnkír-bagbá* se présentaient comme des épouses ordinaires, certes douées d'une faculté de communication avec les génies, mais cette capacité ne semblait pas leur donner une place particulière ou privilégiée dans la cour en dehors des périodes de consultations. Enfin le devin par le bâton était un homme particulièrement démuné, vivant dans une minuscule cour délabrée, sans famille. Son histoire de vie, révélée seulement en partie, laissait entrevoir une possible adoption dans son enfance et son village de résidence n'était pas son village paternel. Kuilga, le *yòngr-baga*, se présente lui comme orphelin de père et de mère. Enfin, les deux femmes pratiquant la divination n'avaient pas d'enfants et l'hypothèse d'un lien entre divination et stérilité n'est pas à exclure. Un possible lien entre infécondité ou mort précoce des parents avec inversion de l'ordre normal des générations et pratique divinatoire mériterait donc une recherche approfondie. Pour aucun des devins rencontrés, le mode d'acquisition du don ou du savoir n'a pu être clairement défini. Cependant, certains auteurs signalent une transmission lignagère semblable à celle qui a été décrite dans des ethnies voisines⁴³². Enfin, pour la pratique du *kìnkír-bagre*, un épisode de possession pathologique par un génie pourrait parfois être une modalité d'élection⁴³³

Les devins rencontrés sur le terrain n'avaient pas de rôle particulier dans l'exercice ou le maintien du pouvoir politique, comme cela a pu être décrit dans d'autres ethnies d'Afrique⁴³⁴. Certes, les détenteurs d'une chefferie (*nàabá*) ou d'une maîtrise de la terre (*tèn-soàbá*) n'hésitent jamais à consulter un devin en cas de problèmes ou lorsqu'ils ont

⁴³² TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1975 : p. 37.

⁴³³ KABORE O., 1979 : pp. 133-135 ; BONNET D., 1989 : pp. 302-303.

⁴³⁴ Cf. par exemple MAUPOIL B., 1943 ; ADLER A. et ZEMPLINI A., 1972 ; IZARD M., 1985b, p. 78-80.

certaines décisions à prendre, mais leurs démarches ne sont, tout bien considéré, pas d'une nature véritablement différente de celles des gens du commun. Il existe assurément des devins royaux, spécialisés dans l'assistance aux monarques, qui, eux, ont un rôle fondamental dans les prises de décisions politiques. Mais cette fonction divinatoire particulière est peu fréquente et réservée essentiellement aux chefs supérieurs des royaumes et des empires du *Mòogó* et ne peut se confondre avec la pratique commune et courante de la divination. Le seul et unique souci du devin, dans sa pratique, est de répondre au mieux aux attentes des consultants.

Le devin se situe à l'interface de l'individuel ou du collectif, du social et du mystique. Il occupe cette place privilégiée entre monde terrestre habité et cultivé, celui des humains, et les autres mondes : celui des ancêtres, celui de *Wéndè* et des puissances chthoniennes, celui des génies, celui de la pensée et de l'esprit d'autrui. Il est censé pouvoir, par ces facultés, voir, connaître, comprendre les causes des événements qui surviennent en pénétrant l'ensemble de ces espaces. C'est ce réel inaccessible aux gens du commun, ce réel invisible que le devin est chargé de voir, de dévoiler, d'expliquer et enfin de rééquilibrer.

Mais, selon le dire des devins, ce sont les *kìnkírìsì* qui apporteraient les réponses divinatoires. Ce sont eux qui sont appelés pour établir le contact entre monde mystique et monde humain. Le devin n'est qu'un intermédiaire, le relais dans la communication entre eux et le consultant. La divination par le bâton constitue l'exemple le plus significatif dans ce domaine puisque le devin ne s'exprime à aucun moment de la consultation. Dans le *yòngr-bagré*, par contre, un intermédiaire supplémentaire intervient. Le devin prépare la table divinatoire et interprète les traces, mais c'est la souris qui « parle ». Or la souris est, comme tout animal non domestique, perçue comme appartenant aux génies de brousse. Dans le *kìnkír-bàgré*, l'intervention des génies prend la forme d'une expression orale directe.

Les *kìnkírìsì* utilisent donc le devin comme outil d'expression, que ce soit par le bras dans le *tònd-tòaga*, par les organes de la phonation du *kìnkír-bàgá*, ou la réalisation graphique

du *yòngr-bagá*⁴³⁵. À ce titre, laalebasse est chaque fois un objet-clé dans la divination. Le *sílsáka* est utilisé dans le *tònd-tòaga* et le *kínkír-bàgré* pour appeler les *kínkírì*. Dans le *yòngr-bagré*, c'est un outil plus sophistiqué, le *wám-péega*, qui sert à produire l'appel qui suit l'incantation divinatoire d'une part, et à construire la table divinatoire d'autre part. Laalebasse apparaît alors comme l'outil qui sert à établir le contact avec le monde de la brousse. Or le rôle de laalebasse comme objet de passage entre monde visible et invisible se trouve confirmé dans bien d'autres situations⁴³⁶.

Contrairement à certaines observations faites en Afrique⁴³⁷, les devins observés ou interrogés lors de notre enquête avaient tous une activité thérapeutique. La femme *kínkír-bàgá* explique que « ses enfants » partent parfois en brousse pendant la consultation et rapportent divers composants végétaux destinés à la préparation d'un remède. Elle possède par ailleurs quatre sacs de toiles et trois canaris qui contiennent des *tìto* (pl. de *tíim*) qu'elle donne aux consultants pour certaines maladies. Le devin qui pratique le *tònd-tòaga* possède chez lui divers médicaments qu'il vend en dehors de son temps de travail divinatoire. Enfin, le *yòngr-bagá* pratique une intense activité thérapeutique dans les intervalles d'attente où la souris est laissée seule dans la case pour « parler ». Si la divination ne s'intègre pas dans un soin du corps, l'activité divinatoire et thérapeutique ne sont donc pas incompatibles chez les *Mòosé*⁴³⁸.

⁴³⁵ Ce rôle des génies de brousse dans la divination est souligné ailleurs par d'autres ethnologues. Cf. notamment DIETERLEN G., 1988 : p. 233-248 et BARGES A., 1997 : p. 128.

⁴³⁶ Elle est utilisée pour tous les sacrifices et les offrandes aux forces de l'au-delà, à l'exclusion de tout autres récipients. Les soins aux petits enfants s'effectuent pendant deux ans environ avec unealebasse réservée à ce seul usage, le *yáam-wámde*. Or les enfants jusqu'à leur sevrage sont considérés comme des *kínkírì* en métamorphose. Dès que la rupture avec les génies est attestée, le *yáam-wámde* est alors enterré. Le *lingá*,alebasse à doubles renflements, est un récipient rituel du lignage qui servira soit pour certaines cérémonies de l'alliance au cours desquelles elle semble symboliser la fécondité (c'est-à-dire la faculté de séduire les génies), soit pour les funérailles au cours desquelles elle se déplace en tête de cortège sur la tête d'une fillette lors du tour de la case du défunt, de la tombe et plus tard du marché. Enfin, les veuves d'un défunt se couvrent la tête pendant toutes les funérailles avec de vieillesalebasses brisées.

⁴³⁷ Cf. notamment FAINZANG S., 1986 et ADLER A. et ZEMPLÉNI A., 1972.

⁴³⁸ Bernard Taverne fait une observation similaire dans la région de Ziniare : « certains thérapeutes ont une activité uniquement divinatoire, d'autres uniquement de prescription médicale, mais souvent, les deux compétences sont associées en des proportions variables » [TAVERNE B., 1997a : p. 179].

5/ LA CURE THERAPEUTIQUE ET SES ACTEURS

L'irruption de la maladie dans la vie d'un individu a un sens dont le niveau de complexité varie en fonction de la forme de l'événement et du contexte dans lequel il apparaît. Le corps de l'individu malade souffre et chaque société élabore des traitements appropriés pour chaque maladie. Mais le « corps biologique » n'est pas le seul à être impliqué et le « corps social » est pleinement engagé dans la cure thérapeutique. En conséquence, l'adaptation de la thérapie à l'événement en cours est un processus complexe qui découle directement de l'exposé des causes et des niveaux de causalité du malheur. « Cette nécessité répond à une double exigence d'ordre intellectuel et fonctionnel ; il s'agit de rendre l'événement intelligible, de lui donner une raison d'être et une cohérence par rapport au reste du monde, pour en définitive s'en rendre maître »⁴³⁹. L'objectif d'un traitement ne peut donc, dans certains cas, se contenter d'apaiser les souffrances du corps sans traiter également le corps social malade. Dans de tels cas, la recherche de causes, et principalement le recours à la divination, est étroitement imbriquée avec l'itinéraire thérapeutique. Rendre l'événement compréhensible, c'est déjà avoir progressé sur la voie de la guérison. C'est ce double niveau, cet enchevêtrement complexe du biologique et du social qu'il faut avoir présent à l'esprit pour comprendre certaines cures thérapeutiques.

A/ L'EVENTAIL DES RECOURS POSSIBLES

La société *mòaaagá* dispose d'un système de soins où coexistent diverses institutions à vocation exclusivement ou partiellement thérapeutique. L'institution divinatoire, précédemment étudiée, y participe pleinement. Les génies vont en effet prescrire offrandes et sacrifices qui participeront à la guérison du mal. Par contre, nombreux sont les recours à des soins qui ne s'attaquent qu'aux conséquences de l'événement, c'est-à-dire aux soins du corps. Les niveaux de compétences des divers intervenants sont

⁴³⁹ FAINZANG S., 1986 : p. 98.

variables. Certains remèdes sont du domaine de la famille, soit préparations connues de tous, soit médicaments particuliers que l'un des membres de la famille sait préparer. C'est la thérapie de proximité, le "secteur populaire" de la thérapie⁴⁴⁰. Certaines affections peuvent être prises en charge dans le quartier ou dans les proches environs par un guérisseur spécialisé dans le traitement de maladies déterminées, connaissances généralement transmises dans la famille avec la descendance. D'autres ont hérité, mais le plus souvent collecté⁴⁴¹, suffisamment de recettes de médicaments pour savoir traiter plus d'une dizaine d'affections différentes et leur activité thérapeutique devient l'une de leurs occupations principales. S'ajoute à cet éventail des recours possibles, des institutions greffées au système traditionnel qui peuvent éventuellement participer au traitement. Il s'agit notamment des dispensaires, premier niveau de contact entre l'institution biomédicale et les populations, où le plus souvent, seul un infirmier exerce des activités diagnostiques et thérapeutiques⁴⁴². Les institutions religieuses fournissent d'autres exemples, que ce soit les prières charismatiques de l'église catholique, les cures thérapeutiques collectives des Assemblées de Dieu ou les prescriptions du marabout de la mosquée. Enfin, l'existence de revendeur de médicaments sur les marchés même des villages constitue un éventuel recours possible⁴⁴³.

⁴⁴⁰ Arthur Kleinman définit le secteur populaire comme le lieu de l'automédication, le lieu dans lequel on se soigne soi-même ou grâce à une personne de l'entourage non spécialisée dans une activité thérapeutique. C'est aussi le lieu des prises de décisions et des choix concernant le recours éventuels à des institutions de soins, professionnelles ou traditionnelles [KLEINMAN A., 1980 : p.49 et suivantes].

⁴⁴¹ Anne Bargès souligne qu'au Mali, un vrai thérapeute doit voyager : « il entreprend ainsi un voyage initiatique où acquisition des savoirs et apprentissage des pratiques contribueront à établir sa compétence de soignant » [1997 : p. 130]. Cette notion de voyage "initiastique" du guérisseur existe également chez les *Mòosé*.

⁴⁴² Officiellement, et conformément à la politique de soins de santé primaire, le niveau le plus périphérique de l'institution sanitaire officielle est le Poste de Santé Primaire (P.S.P.) qui fonctionne grâce à un Agent de Santé Primaire (A.S.P.). Mais nombreux sont les P.S.P. qui, aujourd'hui, ne sont plus fonctionnels. En 1982, les A.S.P. représentaient déjà le recours thérapeutique le moins utilisé, soit environ 3 % des thérapeutes consultés [VAUGELADE J, 1991 : p. 3]. En 1988, une étude montre que les villageois ont recours au P.S.P. pour 8,8 % des "maladies légères" (*mild diseases*) et que lorsqu'ils ont recours au système biomédical en cas de maladies graves (*serious diseases*), ils court-circuitent le P.S.P. dans 96,5 % des cas pour en référer directement au dispensaire ou à une structure sanitaire située en amont dans la pyramide du système de soins [SAUERBORN R. et al., 1989 : p. 1163].

⁴⁴³ En 1982, 14 % des recours thérapeutiques se faisaient auprès d'un revendeur de médicament dans la région de Pissila [VAUGELADE J, 1991 : p. 3].

Certaines maladies spécifiques exigent un recours auprès d'un représentant d'un groupe social particulier. C'est le cas par exemple des maladies liées au feu, à certains bois utilisés pour la forge ou à la foudre pour lesquelles seul un forgeron pourra agir efficacement sur la cause instrumentale (la foudre, le feu, le bois, etc.), voire sur la cause efficiente, le *tèn-kúgrì Kúdogu*. Certaines maladies "banales", notamment pédiatriques ou spécifiquement féminines, sont soignées par les femmes. Un autre exemple est fourni par les pleurs et les frayeurs nocturnes des enfants, lorsque ceux-ci sont résistants aux thérapies familiales classiques visant à éloigner les génies. L'enfant est alors présenté aux masques lors des funérailles, ce qui a pour effet de "faire sortir" le mal.

B/ LA NOTION DE *TIIM* ET LA PERMEABILITE DES FRONTIERES ENTRE BENEFIQUE ET MALEFIQUE

Toute préparation visant à soigner une maladie est désignée par le terme *tím* (pl. *tító*). Mais la notion de *tím* dépasse largement cette seule signification. Il recouvre à la fois la notion de médicaments, de remèdes, de préparation support d'un pouvoir, que ce soit pour guérir, pour ensorceler quelqu'un, pour se protéger contre les sorts ou d'autres forces, pour acquérir le pouvoir de soigner, de faire la divination ou de porter un masque funéraire.

Le *tím* est un principe actif qui peut agir sur le corps ou l'esprit d'un individu. Mais son action peut être préventive (protection) ou curative (thérapeutique), bénéfique (soins, voyance, pouvoir de guérir) ou maléfique (sorcellerie).

Le *tím* se prépare à base d'extraits végétaux, animaux, minéraux, le plus souvent associés sous la forme d'un calcinât, d'une décoction ou d'un onguent auquel peuvent s'ajouter parfois des objets ou morceaux d'objets manufacturés (tissu, bande de coton, flèche, bague, etc.). Des rituels sacrificiels permettent généralement de demander à une puissance mystique une partie de sa force qui vient alors renforcer l'efficacité du *tím*. Mais le *tím* peut également se matérialiser sous forme d'un objet doué d'un pouvoir. Il

peut s'agir d'une amulette (bagues, bracelet, collier, petite poche en cuir cousu, corne d'animal renfermant un produit, etc.) qui protège son détenteur (contre les sorciers, contre les flèches pour les guerriers, contre le *sígà* des animaux pour les chasseurs, etc.). Il peut également conférer un pouvoir à son propriétaire (voyance des devins, capacité de soigner de certains guérisseurs, possibilité de voir les *sísè*, etc.). Par ailleurs, le *tím* se nomme parfois *béodgo* qui signifie piège. Il peut alors se matérialiser par un objet déposé ou accroché en un lieu ou auprès d'une personne que l'on veut protéger. Il a le pouvoir de rendre malade ou de faire mourir quiconque commettrait une faute (adultère, vol, etc.). Enfin, le *tím* sert également de support pour jeter un sort.

Si certaines explications ethnopharmacologiques sont avancées pour expliquer l'efficacité de certains remèdes utilisés par les *Mòosé*, elles ne peuvent à elles seules suffire à comprendre le fonctionnement des relations de soins et l'adhésion à un système de pensée relatif au pouvoir d'agir sur les événements passés, présents ou futurs. « Il n'est pas nécessaire en effet de rechercher un mécanisme biologique pour rendre compte de l'effet de bon nombre de rituels, individuels ou collectifs, privés ou publics »⁴⁴⁴. Sans être pensés comme systématiquement efficaces, ces objets sont néanmoins perçus comme étant toujours efficaces⁴⁴⁵. Ils sont en effet investis de divers pouvoirs de nuisance, de protection ou de guérison. Cependant leur efficacité, ou leur inefficacité, dans une situation précise ne remet pas en cause la réalité de ces pouvoirs qui leur sont conférés. Ainsi, tout objet efficient n'est pas nécessairement efficace en permanence et dans toutes circonstances. Il existe toujours une explication possible de l'inefficacité ponctuelle d'un *tím* qui permet de maintenir l'adhésion à un système de représentation et de garantir la légitimité sociale de celui qui le fabrique. Comme le fait remarquer Jean Benoist, « l'échec lui-même confirme la validité du soin »⁴⁴⁶. C'est en effet, l'exactitude du

⁴⁴⁴ BENOIST J., 1990 : p. 63.

⁴⁴⁵ Notion empruntée à Karine Viollet à propos des amulettes et des fétiches. [VIOLLET K., 1998].

⁴⁴⁶ BENOIST J., 1993 : p. 154.

diagnostic, la pertinence du choix de la thérapie ou encore l'extrême puissance de l'agent causal qui permet de comprendre l'inefficacité.

Cette polysémie du terme *tím* montre à l'évidence que le curatif et le préventif, le bénéfique et le maléfique, sont étroitement associés dans l'esprit des *Mòosé*. Cette perméabilité des frontières explique notamment la confusion qui existe sur la notion de *tím-soàbá* (possesseur de *tím*) qui selon les auteurs désigne tantôt un guérisseur, tantôt un sorcier. En fait, toute personne qui a la réputation de savoir manipuler les éléments naturels pour leur donner une efficacité est toujours soupçonnée de pouvoir utiliser ses connaissances pour nuire à autrui. Ainsi par exemple, la frontière entre piège et sort est souvent bien difficile à percevoir. Par exemple, cette femme commerçante qui suspecte l'une de ses concurrentes de nuire à son activité consulte le *yòngr-bagá*. Celui-ci prépare alors un *tím* capable d'aider l'une à se défendre contre les agissements l'autre. Si la première peut prétendre avoir agi en toute légitimité, la seconde peut très bien se déclarer victime d'un ensorcellement. Ainsi, le caractère bénéfique ou maléfique d'un *tím* est étroitement dépendant du locuteur et du lieu d'énonciation.

Cette étude de la maladie, qui reste, à bien des égards, parcellaire et incomplète sur certaines questions, à néanmoins permis de se familiariser avec le système de pensée *mòaaagá* dans le domaine de la santé. Cette étape était nécessaire afin de pouvoir ensuite analyser les interférences entre sexe social et maladie. En plusieurs endroits, quelques références à l'intervention des représentations de l'un et l'autre sexe ont été signalées mais avant d'aborder l'objectif principal de cette thèse, une présentation de la séparation et de la différenciation des sexes doit être faite.

QUATRIEME PARTIE :

SEXE SOCIAL

L'étude des maladies en référence au sexe social oblige à s'intéresser de plus près au processus de différenciation⁴⁴⁷ des sexes dans la société *mòagá*. L'environnement naturel et le corps humain fournissent des lieux d'observation incontournables pour toutes sociétés. La différence des sexes et leurs rôles respectifs dans la procréation et la sexualité est « le plus remarquable des faits de l'ordre de la nature » écrit Françoise Héritier, qui érige ce « matériau physique et biologique », ce « donné biologique élémentaire... universel », ce « résidu incontournable » en « butoir ultime de la pensée »⁴⁴⁸. Il deviendrait alors « le support majeur des systèmes idéologiques qui permettent de construire les systèmes oppositionnels de valeurs » et notamment les grilles de classement du masculin et du féminin. Tout part du corps, du biologique, du physiologique, mais si l'inscription dans le biologique est nécessaire, il n'y a pas pour autant une traduction unique et universelle de ces données élémentaires.

Ce sont donc certaines représentations *mòosé* du féminin et du masculin que cette partie se propose de décrire et d'analyser. Une étude de la numérotation des sexes permettra dans un premier temps de montrer l'importance du balisage de ces deux espaces du social. Certains contes ou mythes fourniront ensuite quelques éléments susceptibles d'aider à comprendre les valeurs attribuées à chacun d'eux ainsi que certaines des significations qui fondent leur séparation. Les représentations de la procréation et la description de l'alliance matrimoniale la plus valorisée socialement feront émerger quelques-uns des principes qui régissent les relations entre deux mondes conçus comme complémentaires et oppositionnels.

⁴⁴⁷ J'utilise ici la notion de différenciation sociale des sexes dans le sens que lui donne Nicole-Claude Mathieu en raison de sa "meilleure valeur heuristique" [MATHIEU N-C., 1991]. À ce propos, se reporter au chapitre de présentation du concept de genre.

⁴⁴⁸HERITIER F., 1996 : p. 19, 38, 39, 54, 57.

1/ LA NUMEROTATION DES SEXES

La numérotation des sexes est un fait banal en société africaine, qui a déjà donné lieu à de multiples publications⁴⁴⁹. L'attribution du nombre trois ou quatre aux femmes et aux hommes est le cas de figure le plus fréquent en Afrique de l'Ouest. Cependant, l'association entre ces deux nombres et les sexes n'est pas constante et les deux matrices ([hommes-quatre/femmes-trois] ou [hommes-trois/femmes-quatre]⁴⁵⁰) se rencontrent. D'autres couples de nombres sont également utilisés, notamment le 5-4 et le 9-7, pour ne citer que les plus fréquents. Blandine Bril a bien montré que la répartition géographique de ces systèmes numériques est relativement homogène, le couple 3/4 pour le masculin/féminin prédominant dans les régions sahéliennes ou de savane, tandis que le couple inverse s'observe essentiellement sur la côte atlantique de l'Afrique de l'Ouest⁴⁵¹.

Chez les *Mòosé*, « l'affaire des femmes, c'est quatre ; l'affaire des hommes, c'est trois ». Cette numérotation s'observe dans de nombreux événements sociaux, tels que la naissance, l'initiation, les funérailles, la thérapie ou les offrandes, mais également dans divers actes de la vie quotidienne. Ce n'est pas tant l'interprétation ou l'origine de cette pratique qui retiendra l'attention, mais plutôt l'analyse de sa fonction sociale.

À la question « pourquoi ? » ou « d'où vient ? » la numérotation des sexes, la réponse des acteurs sociaux est invariablement la même : « nous sommes nés et avons trouvé⁴⁵² que les hommes c'est trois et que les femmes c'est quatre ». La numérotation est largement utilisée sans que l'origine et la raison de cet usage soient nécessairement

⁴⁴⁹ Cf. en particulier DELAFOSSE M., 1928 ; GANAY S. de, 1949 et 1950 ; DIETERLEN G. 1950 et 1988 ; NICOLAS G., 1968 ; BRIL B., 1979 ; FAINZANG S., 1985, etc.

⁴⁵⁰ Afin de simplifier les énoncés, les couples numériques seront toujours donnés dans l'ordre jusqu'à présent utilisé dans les articles sur le sujet : le premier chiffre est celui des hommes, le second celui des femmes.

⁴⁵¹ BRIL B., 1979 : p. 367.

⁴⁵² L'expression *ròg n míkì* est fréquemment utilisée par les *Mòosé* pour évoquer une situation, un fait ou une pratique dont l'origine et la motivation ne sont pas connues (ou que les locuteurs ne veulent pas dévoiler). Littéralement, ils sont nés (*ròge*) et (*n* = conjonction préverbale liant une série de verbes ayant même sujet) ont trouvé (*míkì*) que "les choses" étaient ainsi. Cette expression se transforme en syntagme et produit ainsi le terme *ròg-n-míkì* qui désigne la notion de tradition, de coutume.

recherchées. Si certains se risquent à donner une interprétation, elle est rarement identique d'un individu à l'autre et informe finalement plus sur la représentation des sexes du locuteur et de la société que sur le fondement de la numérotation.

Dans d'autres ethnies, diverses explications d'ordre anatomique ou physiologique ont été fournies dans la littérature. Guy Nicolas rapporte les propos d'une sage-femme en pays Hausa qui affirme que les trois tas de cendre déposés en triangle lors de l'accouchement représentent les deux testicules et la verge, tandis que les quatre amas de cendre disposés en losange symbolisent le clitoris, les deux lèvres et l'orifice vulvaire⁴⁵³. Germaine Dieterlen donne la même explication du trois masculin, mais le quatre féminin serait par contre déterminé par les deux paires de lèvres de la vulve chez les Bambara⁴⁵⁴. Quel que soit le couple de nombres utilisé, Blandine Brill souligne dans sa synthèse qui porte sur 54 ethnies que l'explication anatomique est la plus fréquemment rapportée. Il y aurait donc un support anatomique donné dans la plupart des ethnies pour expliquer les couples de nombres (3-4, 4-3, 5-4, 9-7).

Il est alors évident que la référence anatomique est moins une explication de la numérotation, qu'une validation culturelle de celle-ci. Chaque ethnie propose son propre support biologique. Par ailleurs, ce dernier ne réfère pas nécessairement à l'anatomie sexuelle (nombres de côtes de la femme et de l'homme pour le couple 9-7).

Enfin, Sylvie Fainzang souligne que :

« si dans la majeure partie de la société hausa, l'excision semble inconnue, il n'en va pas de même dans la plupart des sociétés ouest-africaines où le clitoris est conçu comme un organe masculin, équivalent de la verge, qu'il faut ôter chez la fillette pour qu'elle se réalise socialement comme être féminin. Dès lors, on voit mal comment le clitoris pourrait être retenu comme un des éléments qui caractérisent la femme (un quart de l'identité quatre),

⁴⁵³ NICOLAS G., 1968 : p. 606.

⁴⁵⁴ DIETERLEN G., 1950 et 1988 : pp. 31-34, p. 94 et pp. 204-212 et GANAY S. de, 1949 et 1950.

alors que c'est précisément en raison de son caractère viril que sa présence empêche une fille de devenir femme »⁴⁵⁵.

Ainsi, le clitoris qui symbolise la femme en pays Hausa où l'excision n'est pas pratiquée, ne pourrait pas jouer le même rôle chez les Bisa.

L'extrême variabilité des supports anatomiques retrouvés dans les discours de chaque ethnie, en fonction des aires culturelles définies sur l'usage d'un même couple numérique, mais également au sein d'une même aire, est tout à fait frappant.

Dans certains cas, seules deux des quatre lèvres du sexe féminin sont significatives⁴⁵⁶, alors que dans l'ethnie voisine, les quatre sont prises en considération⁴⁵⁷. Chez les Mende de Sierra Leone, la vulve est considérée dans son ensemble et ne représente plus alors qu'une entité unique⁴⁵⁸. Toujours chez les Mende, les seins apparaissent comme déterminants chez la femme mais également chez l'homme, apportant dans chaque cas deux unités au symbole numérique de chaque sexe. Les testicules sont par contre ici considérés ensemble comme réalisant un quart de l'identité quatre masculine, alors qu'ils représentent les deux tiers de l'identité trois ailleurs (Hausa, Bambara).

Ces quelques exemples suffisent à montrer que le choix de certaines parties du corps comme caractéristiques spécifiquement masculines ou féminines obéit à une construction culturelle qui utilise divers invariants biologiques au sein de combinaison propre à chaque société. Rien d'ailleurs chez les *Mòosé* ne m'a été rapporté, malgré les nombreux entretiens sur le thème, concernant un quelconque support anatomique de la numérotation des sexes.

Une autre explication largement fournie, entendue également en pays *mòaaagá*, concerne le délai qui sépare la naissance de la chute du cordon ombilical : il serait de trois jours pour

⁴⁵⁵ FAINZANG S., 1985 : p. 98.

⁴⁵⁶ NICOLAS G., 1968.

⁴⁵⁷ DIETERLEN G., 1950.

⁴⁵⁸ SAWYERR H. & TODD S. K., 1970.

un garçon et de quatre jours pour les filles. Faut-il en conclure qu'il est de quatre jours pour les garçons et de trois jours pour les filles sur la côte atlantique africaine où prédomine le couple numérique inverse⁴⁵⁹ ? Y aurait-il une corrélation entre le climat, l'environnement naturel ou certaines habitudes culturelles et le temps de chute du cordon ombilical en fonction du sexe de l'enfant ? L'hypothèse paraît peu probable et il est presque certain qu'une étude statistique de cet événement biologique montrerait une variation autour d'une valeur moyenne sans différence significative selon le sexe de l'enfant. La valeur explicative de ce type de discours pour le choix des nombres relatifs à chaque sexe doit donc encore être abordée avec la plus grande prudence. La variabilité des explications anatomiques ou physiologiques montre en effet qu'il s'agit plus d'une recomposition culturelle qui permet de marquer et de penser la différence entre les sexes.

Un chef âgé (« né vers 1915 ») d'un village du Ganzourgou⁴⁶⁰, père de l'un des interlocuteurs sur le terrain, tenait de son père l'explication suivante : « ce qui détermine le comportement d'un homme, c'est son cœur qui lui donne le courage, sa bouche qui lui permet d'exprimer sa parole, ses yeux qui lui permettent d'imposer par le regard son autorité. Pour la femme, si le cœur, la bouche et le regard déterminent également sa personnalité, son sexe est aussi l'un des déterminants de sa conduite ». Cette explication renseigne également plus sur la représentation des sexes et les valeurs attribuées à chacun d'eux que sur l'origine de la numérotation.

La valeur explicative des différents discours qui cherchent à légitimer l'usage des nombres pour symboliser les sexes est vraisemblablement insignifiante. Il s'agit plus probablement d'une validation *a posteriori* d'un modèle, de la légitimation d'un usage.

Blandine Brill souligne que certains mythes sont proposés par certains auteurs comme origine de ce symbolisme numérique. Les Mende de Sierra Leone ont en effet un mythe qui fixe les délais à respecter entre la mort et l'enterrement : trois jours pour une femme

⁴⁵⁹ Le délai qui sépare la naissance de la chute du cordon ombilical est en moyenne d'une semaine.

⁴⁶⁰ Région située à l'Est de Ouagadougou (Chef lieu : Zorgho).

et quatre jours pour un homme. Ce délai écoulé, le mort risquerait de se lever et de rester sur terre pour importuner les vivants. Les Kono de Sierra Leone affirment quant à eux qu'un homme met quatre jours pour atteindre Fa, la ville des morts, alors qu'une femme effectue le voyage en trois jours. Il est bien évident que ces mythes ne font que renforcer la validité du symbolisme numérique en usage sans pour autant en fournir l'explication.

Toutes ces objections étant faites, la théorie de Sylvie Fainzang mérite par contre une étude plus approfondie. L'un des éléments du discours par lequel est expliquée l'utilisation du trois pour les hommes et du quatre pour les femmes se réfère dans le cas des Bisa du Burkina Faso, à l'une des composantes de la personne — le “*nyi*” —, assez proche de la notion de *síga* chez les *Mòosé*. Le “*nyi*” masculin est composé de trois parties, l'équivalent féminin de quatre. Chaque être humain possède chez les *bisa* le “*nyi*” de son père, celui de sa mère et son propre “*nyi*”. Ces trois “*nyi*” suffisent à déterminer un être humain masculin. En revanche, une femme, pour « prétendre à l'intégrité de sa personne » doit acquérir une parcelle de celui de son mari. La personne humaine « féminine doit sa complétude, et son existence même, à l'adjonction d'une parcelle de celle de l'époux ». Le “*nyi*” masculin se réduit seulement à ses trois composantes alors que celui des femmes est le résultat d'une addition du “*nyi*” du mari aux trois précédents, soit $3 + 1 = 4$. Le “*nyi*” masculin n'est pas divisible, tandis que le “*nyi*” féminin se compose de deux groupes de “*nyi*”, le premier identique à celui des hommes dans sa composition auquel vient s'ajouter le “*nyi*” du mari. D'où, « L'homme (3) serait l'être premier, tandis que la femme (4) serait un être secondaire, dérivé, résultant d'une opération supplémentaire ($4 = 3 + 1$) et ayant dû par conséquent subir un traitement social pour exister ».

Pris sous cet aspect, il est possible de trouver un éventuel équivalent dans la société *mòaaagá*. L'étude de la divination a bien montré que trois lieux peuvent déterminer les événements survenant dans la vie d'un individu par l'action des autels de la terre : ceux du village paternel, ceux du village maternel, et enfin ceux du village de la grand-mère paternelle. S'y ajoutent pour les femmes après alliance, ceux du village du mari, soit

quatre lieux pour les femmes et trois pour les hommes. Mais d'une part, cette partition de l'espace en trois pour les hommes et quatre pour les femmes n'est jamais, dans les discours, reliée explicitement à la numérotation des sexes. D'autre part, les règles et les pratiques de l'alliance matrimoniale n'excluent nullement que le village du mari soit le même que celui de la grand-mère ou même de la mère, plusieurs lignages pouvant habiter un même lieu. Le nombre de lieux pouvant influencer la destinée d'une femme peut donc dans certains cas se réduire à trois.

Nonobstant ces deux remarques, cette constatation vient tout de même conforter l'idée de Sylvie Fainzang qui avance l'hypothèse qu'il serait éventuellement profitable de « recenser toutes les sociétés concernées par ce système symbolique (sous ces deux formes symétriques et inverses) et de les mettre en perspective avec leurs modes d'organisations sociales ». Le système de parenté et les formes de résidence pourraient en effet être étroitement reliés au choix de tel ou tel couple de nombre pour symboliser les sexes, mais il faudrait alors en toute logique élargir l'étude à celles qui font usage du 5/4 et du 9/7.

Si les liens avec les autels sacrés se font dans le cas des hommes avec trois villages, dans celui des femmes avec quatre, rien ne permet de conclure dans ce cas à la supériorité des premiers par rapport aux secondes sur cette simple constatation. Les relations entre les autels sacrés et un individu sont extrêmement complexes et ambiguës. Elles se composent aussi bien de soumission, de subordination, de menaces, de sanctions, que de protection ou de possibilité de réparation et de guérison. Se trouver sous la dépendance d'un plus grand nombre d'autels de la terre n'est ni un bénéfice, ni un risque supplémentaire, mais un complexe mélange des deux. Ce fait renvoie directement aux formes d'alliance et de résidence en vigueur dans la société et ne contient pas, en lui-même, de sens sur un quelconque rapport de domination du sexe masculin sur le sexe féminin.

Il n'en va certes pas de même chez les Bisa. Concevoir la réalité ontologique des femmes comme devant obligatoirement se construire avec un apport du mari fait « apparaître la femme comme nécessairement subordonnée à l'homme et légitimant par là même la domination des hommes sur les femmes ». Mais rien chez les *Mòosé* ne vient accréditer

la théorie selon laquelle la personne humaine féminine n'atteindrait sa complétude que par l'adjonction d'une parcelle de force vitale — ou d'une autre composante de la personne — issue de son mari. Le *sígà* est uniquement transmis en ligne agnatique et ne doit notamment rien aux ascendants maternels. Si le *sígà* d'un individu est en partie composé d'une parcelle de celui d'un ancêtre du patrilineage — le *séegre* —, il est considéré, du vivant de la personne, comme une entité indivisible et individuelle. Enfin, il n'existe pas de transmission d'une parcelle de *sígà* du mari lors de l'alliance matrimoniale. La théorie de la numérotation des sexes rapportée par Sylvie Fainzang apparaît comme propre à la culture Bisa et ne peut pas, plus que les théories anatomiques ou physiologiques examinées plus haut, fournir un modèle explicatif interculturel de la numérotation.

Par ailleurs, l'idée selon laquelle, le chiffre attribué aux hommes devrait nécessairement exprimer la supériorité, la domination des hommes sur les femmes est loin d'être limpide. Et peut-être l'est-elle trop dans certains cas pour emporter l'adhésion. Dans le cas de sociétés utilisant un couple 4/3, 5/4 ou 9/7, l'argument avancé est purement d'ordre numérique. Blandine Brill nous dit que « la supériorité masculine justifierait l'association d'une valeur numérique pour l'homme supérieure à celle associée à la femme ». Chez les Mende de Sierra Leone, une explication relative à la lune est proposée. La lune, associée au féminin, disparaît lors de la fin de son cycle durant trois jours, expliquant selon les auteurs le mythe de la résurrection féminine après un délai de même durée. Le quatre des hommes seraient, toujours selon les auteurs, déduit par nécessité de supériorité d'un degré selon une opération bien simple : $3 + 1 = 4$ ⁴⁶¹.

Mais alors que penser des sociétés qui associent aux hommes le chiffre trois et aux femmes, le quatre ? Faut-il y voir, dans la même logique purement numérique, une supériorité symbolique des femmes sur les hommes ? Loin de s'attarder sur le paradoxe évident, Guy Nicolas affirme la supériorité masculine du 3 sur le 4 sans pour autant se

⁴⁶¹ SAWYERR H. & TODD S., 1970 : p. 34.

donner la peine de l'argumenter ou de l'expliquer⁴⁶². Sylvie Fainzang affirme qu' « il n'y a aucune raison de penser que la supériorité masculine devrait entraîner l'attribution à l'homme d'un chiffre supérieur ». « Au contraire, il faut conclure à la supériorité du chiffre 3 sur le chiffre quatre [...] En vérité, il semble que l'explication réside dans la « nature » des nombres en question : en effet, 3 est un nombre premier, c'est-à-dire qu'il n'admet aucune division autre que par lui-même ou l'unité, tandis que 4 est non seulement divisible par 1 et 4, mais également par 2 ».

La volonté d'exprimer au travers de la numérotation des sexes, la supériorité des hommes sur les femmes est présentée, dans la totalité des publications, comme un fait premier qui ne nécessite pas de démonstration. Seule Sylvie Fainzang a tenté de le faire. Mais elle opère pour cela un glissement dans le raisonnement qui ressemble fort à un syllogisme : les Bisa appliquent la numérotation des sexes à leur représentation de la personne humaine féminine et masculine, cette représentation traduit une conception hiérarchisée des sexes exprimant la domination des hommes sur les femmes, donc la numérotation des sexes a pour fonction de légitimer cette domination masculine. Si les deux premières affirmations sont exactes, il n'est pas certain que la conclusion le soit. L'auteur elle-même note d'ailleurs que la théorie proposée ne permet pas d'expliquer l'usage du trois pour les femmes et du quatre pour les hommes au sein d'autres sociétés ; ainsi que des couples numériques 5/4 et 9/7 pourrait-on ajouter. L'application de la numérotation des sexes à l'une des composantes de la personne humaine chez les Bisa n'est-elle pas simplement un avatar supplémentaire dans l'usage de ce symbolisme numérique au même titre que les nombreuses applications anatomiques, physiologiques ou mythiques citées plus haut. Si dans ce cas précis, elle exprime bien une volonté d'affirmer la supériorité des hommes, est-il possible de conclure que l'une des fonctions des symboles chiffrés sert à favoriser cette domination masculine ? Il n'y a en effet aucune raison de penser *a priori* que telle pourrait être l'une des fonctions de la numérotation des sexes. L'absence chez les *Mòsè*,

⁴⁶² NICOLAS G., 1968 : p. 606.

pourtant voisins directs des Bisa et entretenant avec eux des relations étroites, d'une conception similaire de la personne humaine ne permet pas d'arriver à la même conclusion.

Cette réflexion permet d'aller plus loin dans l'analyse du sexe social. À vouloir toujours et partout penser les rapports de sexes en termes de domination, n'est-on pas en train de stériliser la recherche. « Même en suivant un cycle d'idées exactes, on peut se rendre compte que la généralité immobilise la pensée » affirme Gaston Bachelard⁴⁶³. Il souligne également que « l'esprit scientifique peut se fourvoyer en suivant deux tendances contraires : l'attrait du singulier et l'attrait de l'universel » qui sont toutes deux « des occasions d'arrêt épistémologique »⁴⁶⁴.

En voulant stigmatiser dans l'herméneutique du couple numérique des sexes, un « essentiel » qui serait « la légitimation de la domination masculine »⁴⁶⁵, l'analyse néglige la fonction sociale quotidienne de cet usage symbolique. Elle se refuse alors à comprendre comment la séparation des sexes, la pensée et l'utilisation de la différence introduit une séparation des pouvoirs et une répartition des tâches. Or, la domination des hommes, qu'il n'est pas question de nier, n'existe pas nécessairement dans tous les domaines du social et ne fonctionne pas toujours selon le même mécanisme. D'après Susan Rogers, la séparation des sexes empêcherait même souvent la création d'une dominance masculine⁴⁶⁶. C'est donc en deçà du problème de la domination que la présente étude va explorer quels usages sociaux sont faits de la numérotation des sexes.

⁴⁶³ BACHELARD G., 1996 : p. 57.

⁴⁶⁴ BACHELARD G., 1996 : p. 71.

⁴⁶⁵ FAINZANG S., 1985 : p. 106.

⁴⁶⁶ ROGERS S., 1978.

L'apparition des chiffres sexuels, évoquée dans d'autres chapitres de cette thèse, est sommairement reprise ici à titre d'illustration :

| | Féminin | Masculin |
|---|----------------------|-----------|
| Naissance | | |
| choix d'un nom : nombre de jours après la naissance ⁴⁶⁷ | 4 jours | 3 jours |
| friction du nouveau-né avec du beurre de karité * | 4 jours | 3 jours |
| amulette de protection des nouveaux-nés ⁴⁶⁸ | 44 jours | 33 jours |
| réclusion du post-partum* | 4 jours | 3 jours |
| Alliance | | |
| <i>káasgò</i> dans le lignage du mari à l'annonce du don (<i>pog-kúuni</i>)* | | 3cris x 3 |
| somme envoyée aux femmes de la promise par la famille "des maris"* | 4 cauris/ 444 FCÀ | |
| <i>káolgò</i> offert par la future épouse aux femmes de la cour de son futur mari* | 4 | |
| nombre de représentants de la femme et du mari dans le <i>ràkíire</i> du <i>pog-bìoogò</i> (inversion) | 3 femmes | 4 (2F/2H) |
| Funérailles | | |
| cérémonie du <i>gúuri</i> : nombre de fois où l'eau est versée* | 4 fois | 3 fois |
| nombre de morceaux de to placé dans la tombe ⁴⁶⁹ | 4 | 3 |
| Traitement de certaines maladies | | |
| <i>pog-kòsgò</i> : tousser sur une tombe en fonction du sexe du mort* | 4 fois | 3 fois |
| fausse-couche : balayage de la case à l'envers* | 4 fois | |
| fausse-couche : jambe levée en même temps que celle du <i>wállè</i> | 4 fois | |
| fausse-couche : enjambement du <i>sóompiigà</i> près d'un point d'eau* | 4 boules x4 | |
| impuissance par attachement (<i>lóεεgà</i>) : médicament en boules* | | 3 boules |
| <i>pog-rògd-kòsgò</i> : antidote immédiat si la mère tousse en retour, en fonction du sexe de l'enfant* | 4 fois | 3 fois |
| <i>bó-kóbdò</i> : extraction des "saletés" du nombril par une série de balayages en fonction du sexe de l'enfant* | 4 fois | 3 fois |

Tableau n° 6 : exemples d'emploi de la numérotation des sexes dans divers domaines du social.

NB : Les exemples marqués d'un * proviennent du travail d'enquête. Les autres sont extraits de la littérature et les références sont fournies ci-après.

La liste d'exemples fournie dans le tableau précédent est loin d'être exhaustive⁴⁷⁰. S'y ajoute dans le domaine thérapeutique une variabilité des coûts des traitements traditionnels

⁴⁶⁷ YAMEOGO E., 1965 : p. 9.

⁴⁶⁸ LALLEMAND S., 1978.

⁴⁶⁹ RAYNAL M., 1995.

⁴⁷⁰ La littérature ethnologique regorge d'exemples. Voir par exemple la cérémonie d'annonce officielle (3x3) de la mort du roi [IZARD M., 1985b : pp. 125-126] ; le nombre 3 qui revient pour les couvertures qui recouvrent le roi, le nombre de prosternations devant le cadavre, le nombre de tours du palais ou de la tombe, etc. [*ibid* : pp. 133-135]. Il en va de même pour la cérémonie de nomination du roi [*ibid* : pp. 145-150]. L'opposition trois/quatre apparaît encore plus clairement pour les funérailles des gens du

en fonction du sexe, les sommes demandées faisant fréquemment apparaître le chiffre quatre pour les femmes et le chiffre trois pour les hommes⁴⁷¹. L'apparition du chiffre 3 se fait également dans les récits mythiques. Ainsi, le *Mòogó-Nàabá* Zombre, empereur pendant soixante ans, avait de nombreuses femmes, mais n'arrivait pas à avoir d'enfants. Par l'entremise d'un *sílmíga*, il finit par trouver un *yárgà* (commerçant originairement nomade du nord mais souvent sédentarisé) qu'il fit venir dans sa cour. Le mythe raconte alors qu'il eut 333 enfants. Ce chiffre, qui répète trois fois le chiffre trois, symbolise alors l'abondante descendance de cet empereur. Il est le symbole de la puissance du lignage, ce chiffre 333 exprimant la notion d'infini. La structuration du temps selon une semaine de trois jours doit également être signalée. Ce sont en effet les jours de marchés, se déroulant tous les trois jours, qui rythment la vie *mòagá*. Les règles de parenté et d'alliance font également un usage abondant des chiffres. La présence dans un lignage agnatique de plus de trois générations successives est une source d'inquiétude, le témoignage d'un désordre grave. L'interdit matrimonial proscrit par contre les alliances durant quatre générations. Cette émergence du chiffre trois pour les problèmes des hommes, du quatre pour ceux des femmes dans le domaine de la parenté, peut être interprétée, soit comme un hasard, soit comme une nouvelle expression de la symbolique des sexes, soit enfin comme une confirmation de l'hypothèse de Sylvie Fainzang, à savoir l'existence d'un lien entre l'organisation sociale et le choix d'un couple de chiffres comme marque identitaire des sexes.

Cette marque identitaire numérique des sexes intervient principalement au cours de quatre événements : la reproduction, l'alliance, la mort et la maladie. La numérotation témoigne de la nécessité d'un marquage des sexes au sein des principales étapes du cycle de la vie. L'une des fonctions principales des chiffres sexuels est donc de produire un code facilement utilisable qui réfère au féminin ou au masculin sans avoir pour autant besoin

commun [RAYNAL M., 1995 : pp. 20, 26, 27, 32, 37, 53 et 56] ou [ALEXANDRE, 1953 : p. 227], etc.

⁴⁷¹ Pour mémoire, l'argent est compté en multiples de 5. Ainsi 20 FCFÀ c'est 4 et 15 FCFA, c'est 3 ; 70 FCFÀ = 14 et 65 FCFÀ = 13 ; 200 FCFÀ = 40 et 150 FCFÀ = 30, etc.

d'exprimer explicitement la référence sexuée. Lorsque que le mythe évoque les 333 descendants du *Mòogó-Nàabá Zombre*, aucun *Mòosé* n'a besoin que la référence à l'abondance et la puissance de la descendance de l'empereur lui soit expliquée. Lors de l'une des étapes de l'alliance (cf. infra), les 2220 FCÀ (444 x 5) et les quatre cauris mis dans un sac en coton destiné aux femmes du lignage de la future épouse sont interprétés par tous comme un hommage particulièrement fort à la féminité et donc à la fécondité. C'est cette somme rituelle qui scelle d'ailleurs cette étape de l'alliance.

La fréquence de l'apparition du chiffre trois pour les hommes et du chiffre quatre pour les femmes est telle qu'il paraît licite d'affirmer qu'une relation au sexe social doit être recherchée chaque fois que l'un des deux chiffres apparaît lors d'un événement social, d'une pratique, notamment lors des fêtes traditionnelles, des rituels, des cérémonies ou des prescriptions. Sylvie Fainzang souligne que ce symbolisme numérique « est un rappel permanent, ritualisé, de la différence entre les sexes », qu'il sert également « à organiser la vie sociale et à structurer les rituels » et participe « d'un processus continu de socialisation des sexes »⁴⁷².

Les marques identitaires numériques symbolisant la féminité et la masculinité témoignent de l'importance pour la société d'entretenir une différenciation entre les sexes. Pour en comprendre les raisons, les autres sources d'informations sur les représentations du sexe social sont étudiées dans les chapitres suivants. Certains mythes et quelques contes permettront de montrer quelles images des femmes et des hommes ils véhiculent.

⁴⁷² FAINZANG S., 1985 : p. 107.

2/ CONTES, MYTHES ET MYTHOLOGIE

En reprenant dans ce chapitre quelques contes ou mythes *mòosé*, il s'agit d'en effectuer une relecture afin d'identifier et d'analyser quelles images ils projettent du féminin et du masculin. Certains d'entre eux sont propres aux gens de la terre et d'autres aux gens du pouvoir, notamment celui de l'origine de la dynastie des Ouedraogo ou celui du vol des insignes du pouvoir par *nàabá* Yadega, le fondateur de l'empire du Yatenga. Bien conscient qu'il existe alors un double référentiel culturel et historique dans cette présentation, il n'en reste pas moins que ces mythes sont tous d'actualité et qu'ils procèdent en quelque sorte d'un syncrétisme religieux, politique et culturel propre à la société *mòaaagá*.

Le mythe de création de l'univers, recueilli et analysé par Wilhlem Staube et Annemarie Schweeger-Hefel⁴⁷³, met en scène le ciel et la terre. Le ciel et la terre sont éternels et existent donc dès le début. Le ciel touche alors la terre et l'espace qui les sépare est extrêmement petit. Ils sont au commencement considérés comme germains, jumeaux de surcroît, l'un masculin, le ciel, l'autre féminin, la terre.

Ensemble, ils donnent naissance aux premiers êtres, les *kìnkírsì*, considérés comme leurs enfants. Il y a donc un inceste de type frère/sœur à l'origine du monde *mòaaagá*, qui se répétera encore plus tard. Le premier monde ne compte alors que le ciel, la terre et les *kìnkírsì* :

« Les *kìnkírsì* restaient entre ciel et terre et vivaient ainsi entre les deux. Mais il n'y avait pas d'air, c'était trop fermé et il n'y avait pas assez de place pour tous et pour faire ce qu'ils voulaient. Les *kìnkírsì* disaient : "on ne peut pas vivre ainsi, c'est trop étroit. Nous allons prier le ciel et la terre qu'ils s'éloignent afin que nous ayons la place pour vivre". Ainsi le

⁴⁷³ Ces deux ethnologues autrichiens ont travaillé en pays *Mòosé* de 1961 à 1983, essentiellement auprès de gens de la terre. Si d'autres auteurs ont abordé le thème de la mythologie des *tèng-n-bíisi*, aucun ne l'a fait aussi précisément et profondément.

ciel s'envola en hauteur et la terre vers le bas. Ainsi les *kìnkírì* eurent la place de faire ce qu'ils voulaient »⁴⁷⁴.

Le premier monde, très imparfait, est donc critiqué par les *kìnkírì* qui exigent la séparation de *Wéndè*⁴⁷⁵ et de *Ténga*. Il y a donc passage d'un premier monde à un deuxième monde. Cette conception d'une origine reposant sur des Dieux jumeaux, créant un premier monde par inceste et le passage d'un premier monde imparfait à un second se retrouve dans d'autres ethnies et notamment, n'est pas sans rappeler la mythologie dogon⁴⁷⁶.

La séparation de la terre et du ciel inaugure donc le passage du premier monde au deuxième monde. *Wéndè* et *Ténga* créent alors, toujours selon les récits collectés par Annemarie Schweeger-Hefel, le crapaud, les chemins (*sòrè*), et enfin les premiers hommes, les *yònyòsè*. L'inceste frère-sœur se répète donc plusieurs fois, mais *Ténga* est considérée ensuite par les hommes comme l'épouse de *Wéndè* et comme leur mère originelle, ainsi que pour les autres enfants du couple divin. *Ténga* réunit donc en une seule entité divine la sœur, l'épouse et la mère.

À l'origine de la création, les hommes furent enfermés par *Wéndè* dans des grottes et ce furent les *kìnkírì* qui en les ouvrant firent sortir les premiers *tèng-n-biisi*⁴⁷⁷ (enfants de la terre, terme qui désigne les autochtones). Cet aspect du mythe n'est pas sans évoquer une symbolique matricielle et les représentations de la procréation où les *kìnkírì* jouent un rôle essentiel.

⁴⁷⁴ Extrait du mythe de création rapporté par Annemarie Schweeger-Hefel [SCHWEEGER-HEFEL A., 1986 : p. 17] traduit de l'allemand. Il existe une variante du mythe d'éloignement du Ciel rapportée dans la littérature. Dans cette version, le ciel se serait "sauvé" en raison d'une femme (*kìnkírgà* ?) qui aurait tenté de couper un morceau de Ciel avec un couteau brûlant [OUEDRAOGO M.-G., 1973 : p. 21].

⁴⁷⁵ Il existe ici une ambiguïté déjà signalée sur l'identité exacte de *Wéndè*. Il est en effet présenté aujourd'hui comme étant le soleil, mais la mythologie des *yònyòsè* l'identifie souvent au ciel. Cette incertitude pourrait résulter d'une superposition de deux mythologies, celles des gens de la terre et celles des *Mòosé stricto sensu*, les conquérants venus du royaume de Gambaga. À en croire Amadé Badini, le culte de *Wéndè*-soleil serait en effet propre aux *nàkombsé*.

⁴⁷⁶ Les liens historiques et ethniques entre Kibse et Dogon sont aujourd'hui bien attestés et de nombreuses similitudes existent entre ces deux peuples.

⁴⁷⁷ SCHWEEGER-HEFEL A., 1986 : p. 17.

Le crapaud participe également activement à la vie des humains. Il commence dès le début et tout comme les *kìnkírsì*, par critiquer l'agencement du monde : « La terre est pleine de trous, elle est humide. On ne peut pas marcher, on doit sauter » dit-il à ses créateurs. Le crapaud devient le gardien des lieux humides et se charge dorénavant d'attirer les hommes vers les points d'eau par ses coassements. *Kìnkírsì* et crapaud apparaissent donc dans la mythologie comme des démiurges cherchant à réaménager le monde créé par *Wéndè* et *Ténga*. Ils s'occupent alors des problèmes des hommes, car *Wéndè*, qui s'est éloigné, ne s'en occupe plus.

En revanche, la place considérable que la divinité féminine occupe dans la mythologie, les rituels et la vie religieuse et sociale des *Mòsè*, témoigne de sa puissance. On est alors en droit de s'interroger avec David Hicks pour savoir « comment la croyance en une puissante déesse-mère peut influencer sur les rôles des femmes dans la société locale »⁴⁷⁸.

C'est elle qui assure la cohérence du monde en fédérant les différents espaces de la création ; celui des morts enterrés en son sein, celui des génies qui vivent en brousse et celui des hommes qui résident dans les villages. Elle intervient en tout lieu par le truchement des autels de la terre, les *tèn-kúgà*, et permet alors la maîtrise de tous les éléments (feu = *Kúdgú*, eau = *Kólgá*, roche = *Gòamá*, végétation = *Tùgá*, relief = *Tánga*, terre = *Ténga*, le territoire humanisé, socialisé et historicisé = *Tèn-peelém*). Elle assure la permanence du monde par ses interventions qui conditionnent la pluviométrie, la qualité des récoltes et la naissance d'enfants. De la satisfaction de *Ténga* dépendent

⁴⁷⁸ HICKS, 1985 : p. 25. L'auteur décrit la religion des Tetum en Indonésie Orientale. Les nombreuses analogies qui existent avec celle des *Mòsè* autorisent une analyse comparative. Les Tetum possèdent en effet une divinité duelle associant un dieu masculin céleste avec une divinité féminine chthonienne, qui en s'accouplant, ont créé le monde. Tout comme chez les *Mòsè*, "*maromak*", dieu masculin et céleste est un être lointain auquel on ne sacrifie point, du moins dans les rituels courants et pour les gens du commun. Au contraire, "*feto*", dieu féminin de la terre, assure par le truchement des rituels « la santé, la fertilité et l'harmonie sociale » ainsi que la conjonction entre le monde des humains et celui des esprits (génies nains). Et si l'auteur souligne qu'« aucun de ces peuples [indonésiens], ni aucun autre à ma connaissance, ne donne à la notion de divinité féminine l'ampleur et la cohérence qu'elle possède dans la pensée collective *tetum* » [p. 24], il semble tout de même que la religion des *Mòsè* assure à la divinité féminine une importance comparable à celle de la divinité chthonienne Tetum.

l'harmonie et la perpétuation du monde. Elle rassemble en une seule figure la sœur, la mère et l'épouse.

Un conte relatant le mythe d'apparition des hommes actuels dans le *Mòogó*, rapporté par Amadé Badini, donne également une image supplémentaire de la sœur et de l'épouse.

Voici le début du texte :

« Au commencement du monde, il n'y avait qu'un seul homme avec sa femme et ses enfants. Cet homme-là cultivait son champ et récoltait beaucoup de mil ; mais très charitable, il donnait à manger à toutes les bêtes et à tous les oiseaux qui passaient. Il arriva donc qu'il n'eut plus de mil. Alors sa femme et ses enfants le quittèrent parce qu'il gaspillait trop son bien, mais sa sœur ne voulut pas le quitter et resta avec lui. Cependant, quelque temps après, *Ouendé* (Dieu Soleil) vint à passer chez lui déguisé en malheureux étranger. Il ne restait plus à l'homme qu'un petit panier de mil et qu'un petit pot de miel. Il les donna pourtant à sa sœur pour préparer un excellent *Sagabo* (gâteau de mil) et un succulent hydromel pour *Ouendé*. Celui-ci mangea et but, puis partit sans faire le moindre cadeau.

Trois jours après, les pluies commencèrent à tomber, mais l'homme n'avait plus de graines pour ensemer son champ. Il alla en demander à sa femme et à ses enfants, mais ceux-ci refusèrent net. L'homme repartit chez lui et ne put semer »⁴⁷⁹.

Le mythe finit en racontant comment *Wéndè* lui apporta toutes sortes de richesses dans des Calebasses, notamment une nouvelle épouse, avant de provoquer un déluge qui détruisit tout, y compris son ex-femme et ses enfants, en épargnant seulement cet homme, sa sœur et ses biens.

L'un des messages du conte se rapporte donc aux rapports du masculin avec le féminin. L'opposition de l'épouse envers la générosité et l'hospitalité de son mari aboutit à une séparation qui culmine dans le refus d'une solidarité pour fournir quelques semences. Au milieu de ce drame familial, la sœur, solidaire, apportant son soutien, partage avec son frère les souffrances qu'il endure. Il y a bien là une frontière nette tracée entre le féminin

⁴⁷⁹ BADINI A., 1978, *Op. Cit.* : p. 33-34.

consanguin et le féminin par alliance. Au départ de l'épouse, la sœur apparaît bien que sa présence n'ait pas été signalée en début de conte. De ce couple naîtront toutes les richesses de la terre et l'ensemble des humains.

Le thème de l'inceste symbolique frère-sœur est itératif dans la culture *mòagá* et Michel Izard en fournit deux autres exemples, l'un lors des funérailles du Yatenga-Naaba pendant la "cérémonie du *gargo koom soobo*", l'autre lors de l'intronisation d'un nouveau roi pendant « la nuit de Bugunaam »⁴⁸⁰.

Le mythe sur l'origine de la dynastie des Wedraogo fournit quant à lui l'image d'une femme masculine. La princesse Yenenga est la fille aînée du roi de Gambaga, région située dans le nord de l'actuel Ghana. Cette fille, enfant unique du souverain, fut élevée comme un homme⁴⁸¹. Excellente cavalière, elle est également une grande guerrière et son père refuse de la considérer comme une femme et donc de la donner en mariage. Elle manifestera alors son désir d'alliance, mais devant l'obstination de son père, finira par fuir la résidence paternelle et son cheval l'emmènera alors dans la forêt. Elle y rencontrera un chasseur du nom de Riale avec qui elle aura un enfant. Ce dernier sera nommé Wedraogo en l'honneur, dit-on, de l'étalon de la princesse qui permit cette rencontre (*wèd* est le radical de *wèefó* = cheval, dans les mots composés ; *ráogo* = mâle). Ses descendants forment le groupe des "gens du pouvoir".

Ainsi, c'est une femme qui est présentée comme point de départ de l'histoire de la conquête des *Mòosé* et comme origine de la dynastie. Mais il s'agit d'une femme qui possède certaines propriétés viriles. Cavalière et guerrière, elle détient le pouvoir de commander aux hommes, autant d'attributs habituellement réservés aux êtres masculins.

⁴⁸⁰ IZARD M., 1985b : pp. 140-141 et 160-161. « Ainsi, le couple *rima-rimpoko* est un couple de type frère-sœur, et non un couple mari-femme. Une telle hypothèse conduit à interpréter la nuit de Bugunaam comme un inceste symbolique... » qui « reproduirait, avec consommation et au bénéfice du nouveau roi, l'inceste symbolique du *gargo koom soobo*, dont les partenaires sont le fils aîné du roi défunt et une jeune épouse de son père ».

⁴⁸¹ Dans la version rapportée par le Capitaine Lambert [LAMBERT C., 1907], il est dit que son père la considérait « dès sa naissance comme étrangère à son sexe et lui fit donner des vêtements masculins ».

Par ailleurs, la naissance de Wedraogo est le résultat d'une procréation réalisée en dehors de toute alliance matrimoniale, en forêt, avec un homme sur lequel le mythe donne finalement peu d'informations, si ce n'est qu'il habite en forêt et s'adonne à la chasse. Cette localisation de Riale en brousse, dans un espace non-humain, et les liens étroits qu'il entretient avec les animaux par son statut de chasseur, le rapprochent en fait beaucoup du monde des génies et l'hypothèse qu'il soit un *kìnkírgà* n'est pas à écarter (cf. les représentations de la procréation)⁴⁸².

La filiation qui est soulignée par le mythe part d'un roi, celui de Gambaga, pour donner naissance à un petit-fils de ce dernier en passant par cette princesse à l'identité sexuelle ambiguë, à la fois femme biologique mais également homme social, qui n'est pas sans rappeler l'identité sociale de la sœur. La patrilinéarité est alors respectée et s'il n'y a pas inceste explicite, l'idée d'un inceste symbolique est tout de même sous-jacente⁴⁸³.

Enfin, le rôle de la sœur dans les affaires du patrilignage est également mis en avant dans l'histoire du vol des insignes du pouvoir par *Nàabá* Yadega. Ce dernier, écarté du pouvoir au profit de l'un de ses frères dans le *Mòdogó* central sera le fondateur de l'empire du Yatenga. Cette scission historique ne fut possible qu'avec la complicité de sa sœur, qui déroba les fétiches du pouvoir de *Nàabá* Wubri pour les remettre à son frère et ainsi légitimer la création d'un nouvel état.

⁴⁸² Une autre interprétation de cet aspect du mythe repère en Riale l'image de l'autochtone, d'un homme de la terre, et l'alliance avec Yenenga devient alors une préfiguration de la dichotomie du pouvoir et de l'état *mòaaagá* [SKINNER E. P., 1968 : p. 34]. Mais ces deux interprétations ne sont plus nécessairement exclusives, d'une part car les gens de la terre sont particulièrement proches des génies de brousse par certaines de leurs fonctions rituelles, d'autre part parce que tout mythe a souvent plusieurs niveaux de lecture possible.

⁴⁸³ La version du capitaine Lambert fait par contre ouvertement référence à une série d'incestes frère-sœur dans la suite de la généalogie. Dans cette version, Yenenga et Riale eurent en effet une fille et un fils : « afin de ne pas altérer par l'exogamie la vertu du sang royal... [ils] résolurent de les marier ensemble et de ce mariage naquirent un garçon et une fille, Zunghrama et Yuganemdo. Obéissant à la même préoccupation, Zunghrama épousa sa sœur et de cette union, naquirent trois fils ». L'auteur est le seul à ma connaissance à avoir recueilli cette version du mythe qui semble avoir totalement disparue dans les récits recueillis plus tard [LAMBERT C., 1907].

Ainsi donc, l'identité féminine qui domine la mythologie *màagá* est celle de la sœur, comme si le rêve jamais atteint des *Mòsé* était de pouvoir se reproduire et reproduire le monde sans sortir du patrilignage, sans avoir besoin de recourir à des femmes venant de l'extérieur, qui lorsqu'elles apparaissent, sont présentées comme égoïstes, comme peu soucieuses de faire le bien avec une attitude d'opposition face à leur époux. Les chapitres qui vont suivre montreront que cette représentation contrastée de la féminité est étroitement liée au caractère fortement patrilinéaire et virilocal du système de parenté.

3/ REPRODUCTION ET SOCIALISATION

Les travaux consacrés à la procréation et au nourrisson ont montré comment l'enfant se forme, en partie, par l'action conjuguée d'un génie et d'un ancêtre. Doris Bonnet rapporte que la distinction génie/ancêtre, dans l'interprétation des morts d'enfants est très marquée chez les *Mòsè*. La comparaison, faite par l'auteur, avec d'autres ethnies d'Afrique de l'Ouest montre qu'une telle distinction est plus importante dans les sociétés fortement agnatiques que dans les sociétés bilatérales comme par exemple les *Sereer*. S'ajoute à cette variation de représentation en fonction du système de parenté, une opposition tout à fait intéressante des deux modes d'interprétation de mort d'enfants qui se réfèrent, l'un à la relation mère/enfant, l'autre à la relation agnat/enfant :

« Ainsi, le *segre* mortifère revient chez les femmes d'un même segment de lignage (*bapende*) alors que le *yewaya* est considéré comme étant le même enfant d'une femme. Le *segre* se répercute donc entre germains tandis que le *yewaya* ne s'applique qu'aux enfants utérins ». « Les deux catégories d'interprétation n'impliquent pas la même composante de la personne. Dans le premier groupe, c'est le *kinkirga*, symbole de l'individualisation et de la relation mère/enfant, qui provoque le décès, dans le second c'est le *segre*, symbole de l'appartenance lignagère et donc du rapport lignage agnatique/enfant »⁴⁸⁴.

Cette origine double de l'enfant marque déjà une frontière entre masculin et féminin. Dans le décès d'un enfant-génie (*yewaya*), c'est une faute de la mère, le plus souvent en brousse, qui est évoquée ; dans un décès d'enfant-ancêtre (*segre*), c'est une faute dans la famille du père qui est en cause. Dans le premier cas c'est la fécondité d'une seule femme qui est altérée, dans le second c'est la fécondité du lignage qui est perturbée.

De la conception au sevrage, cet être a-social qu'est l'enfant est essentiellement, du moins dans les débuts, sous la responsabilité de sa mère génitrice. Ce sera d'ailleurs le seul moment de sa vie pendant lequel celle-ci restera aussi proche de son enfant. Le rôle de la mère est primordial durant toute cette phase et sa responsabilité dans la conception et dans

⁴⁸⁴ BONNET D., 1994 : p. 103-104.

la survie de l'enfant est pleinement engagée. La notion de stérilité s'étend d'ailleurs aux femmes qui perdent leurs enfants en bas âge. Par contre, l'homme joue apparemment un rôle tout à fait secondaire et se voit contraint de ne plus avoir de rapport sexuel avec son épouse pendant toute la phase de l'allaitement afin de ne pas mettre en jeu la survie de l'enfant.

Après le sevrage en revanche, c'est le groupe agnatique du mari qui prend en charge l'éducation de cet être à présent social.

« Ce système de représentations dissocie deux fonctions, engendrer et éduquer, soit la parenté biologique et la parenté sociale.

À cette dissociation entre les parents de l'au-delà et ceux d'ici-bas répond « sur terre », après le sevrage de l'enfant, celles des parents géniteurs et des parents éducateurs. La parenté biologique (enfantement et allaitement) est sous la responsabilité de la femme [...] tandis que la parenté sociale (socialisation, éducation) est prise en charge par un groupe d'âge, le père et/ou une mère éducatrice (pratique du forestage) »⁴⁸⁵.

Les travaux de Suzanne Lallemand soulignent cette distinction entre la « mère qui allaite », « celle qui m'a enfanté » et la « mère de case », « celle qui m'a élevé »⁴⁸⁶. Ainsi, la venue au monde et la prise en charge de l'enfant en bas âge, c'est-à-dire l'ensemble du processus de transformation d'un génie en être humain, sont-elles sous la responsabilité de la mère biologique. Dès que le succès de la métamorphose est attesté (marche et surtout parole), l'enfant est pris en charge par une autre femme, marquant alors clairement le début du processus de socialisation de l'enfant dans le groupe agnatique.

Les représentations de la procréation et cette évolution dans la prise en charge de l'enfant apparaissent donc comme des mécanismes sociaux déterminant la différenciation des sexes. La figure qui suit montre comment les femmes, malgré leur rôle central dans la procréation, restent en périphérie du processus de socialisation. Elle schématise leur

⁴⁸⁵ BONNET D., 1994 : pp. 96-97.

⁴⁸⁶ LALLEMAND S., 1976.

position entre deux mondes, celui des génies et celui des êtres humains, celui de la brousse et celui du village, confirmant ainsi les propos de Jacques André qui rappelle qu'« il n'est guère de société qui... n'exile la femme et le mystère de son sexe aux limites de la culture, de ce qui la menace, mais aussi de ce à partir de quoi, ou contre quoi la socialité – et la théorie – s'élabore »⁴⁸⁷.

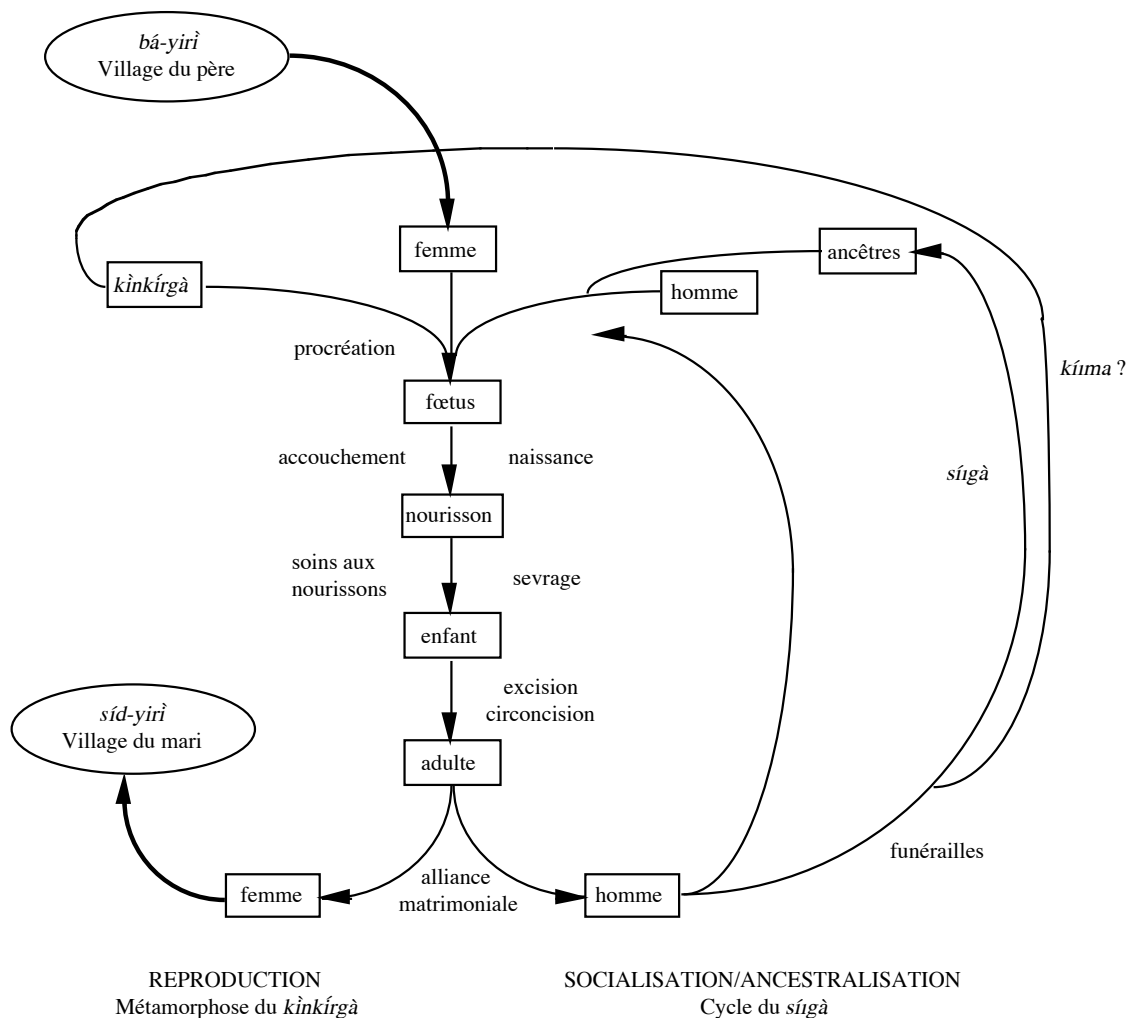


Illustration n° 6 : reproduction et socialisation, métamorphose du *kinkírgà* et cycle du *sígà*

⁴⁸⁷ ANDRE J., 1985 : p. 60

Ce schéma, archétypal par nécessité de clarté, ne rend bien sûr pas compte de nombreuses subtilités du social, notamment à propos de la socialisation et de l'ancestralisation des femmes. En effet, si le processus de socialisation des hommes dans une société patrilinéaire, patri-virilocale apparaît comme relativement simple, celui des femmes est plus complexe en ce sens qu'elles doivent lors de l'alliance matrimoniale, changer de résidence et par voie de conséquence, de groupe familial. « Ce sont les femmes qui compliquent tout » se plaisent à dire les hommes. Certes, leur sort à eux est moins tortueux. Nés dans une cour, ils y resteront jusqu'à leur mort, acquérant progressivement avec l'âge plus de biens, de responsabilités et de pouvoir. Ils seront enterrés sur place et deviendront des ancêtres du *búudu*. Trajectoire linéaire qu'il n'est pas difficile de comprendre.

Mais qu'advient-il d'une femme dans une telle société ? Son histoire de vie est bien plus délicate. Lorsqu'elle se marie (si elle ne se marie qu'une fois, ce qui n'est pas toujours le cas⁴⁸⁸), elle change de lieu, de « parents », de groupe social, sans pour autant perdre certains de ses droits et devoirs dans son lignage d'origine. À terme, c'est sur le territoire de son mari qu'elle sera inhumée puis que les funérailles se dérouleront. Son ancestralisation, si elle se fait, aura lieu dans sa famille d'alliance. L'éducation qui lui sera donnée, de son sevrage jusqu'à son mariage l'oriente vers un départ, vers un ailleurs qui ne sera pas celui de son enfance. Il existe une identité territoriale des hommes que les femmes n'ont pas. Par contre, un homme verra ses sœurs partir et des épouses arriver. Le long itinéraire de l'alliance matrimoniale nous entraîne dans cette rencontre des lignages.

⁴⁸⁸ LALLEMAND S., 1977 : pp. 155-156.

4/ LES ALLIANCES MATRIMONIALES

L'alliance matrimoniale apparaît sous des formes diverses dans le contexte social actuel. Le don d'une femme, le rapt, le lévirat ou le *pog-síooré* (variante complexe de l'alliance par don) sont des modalités présentées par les acteurs sociaux comme traditionnelles. Viennent s'y ajouter les mariages religieux, musulmans ou chrétiens, ainsi que le mariage par consentement mutuel. Ce chapitre ne prétend pas décrire et analyser l'ensemble de ces formes d'alliance actuellement présentes dans la société *mòagá*, car tel n'est pas l'objet de cette thèse. Il se contentera d'étudier l'alliance par don, la plus à même d'apporter des informations sur la représentation sociale des sexes.

PROMESSE DE FEMME

La forme d'alliance matrimoniale la plus valorisée socialement est le don d'une femme d'un lignage (*búudu*) à un autre. Elle est toujours présentée comme le scellement d'une amitié entre deux hommes, voire entre un homme et une famille⁴⁸⁹. Les distinctions apportées par Robert Pageard⁴⁹⁰ entre amitié spontanée, hommage rendu à un acte courageux, récompense de paroles élogieuses, témoignage d'affection à un neveu utérin (*yágegá*), « dette » occasionnée par le prêt de vivres ou d'argent lors de difficultés ou de fêtes, aide apportée par un jeune sous forme de cadeaux ou d'aide aux travaux du *búudu*, ne sont en fait que différentes formes de manifestation d'un même intérêt ou d'une affection particulière entre un individu et une famille. L'opposition entre « octroi de femme à titre gratuit et à titre onéreux »⁴⁹¹ ne paraît pas pertinente, d'autant plus que dans toutes les situations qui viennent d'être énumérées, le don d'une femme n'est pas

⁴⁸⁹ La littérature sur les *Mòosé* fait également des références fréquentes à ce discours sur le rôle d'une "amitié" entre deux hommes dans l'impulsion d'une alliance matrimoniale [PAGEARD R., 1969 : p. 279 ; NANA T. A., 1975 : p. 6 ; LALLEMAND S., 1977 : p. 154, etc.]

⁴⁹⁰ PAGEARD R., 1969, Tome II: pp. 279-281.

⁴⁹¹ PAGEARD R., 1969, Tome II: p. 280.

une obligation et que la réciprocité peut prendre d'autres formes que l'alliance matrimoniale.

Une jeune femme de 26 ans raconte les circonstances de son alliance :

« Mon père et le père de mon mari étaient des amis, et c'est par cette connaissance que mon père m'a donnée au père de mon mari. Mais comme il était vieux, il a été obligé de me remplacer par son fils ».

Le mari nous expliquera quelques jours plus tard les circonstances qui amènent une promesse de femme :

« Premièrement, ce sont deux amis qui se réunissent. De temps en temps, ils se donnent ce qu'ils ont. Par exemple, un est à Ponsomtenga, un est à Warmini. Ils se retrouvent au marché à Kienfangue. Avec ce qu'ils ont, ils payent quelque chose ; par exemple du dolo. Ils s'en vont sous un arbre et puis ils s'assoient là-bas pour boire le dolo ensemble. L'autre aussi, s'il a quelque chose pour payer, par exemple si son ami est un boucher, il peut payer un gigot pour aller donner à sa famille. Tout le temps, s'ils se voient seulement, ils se font du bien, uniquement que du bien ».

Le don de femme n'est presque jamais réciproque, et la réciprocité est même fortement déconseillée. Il n'y a donc pas à proprement parler échange de femmes⁴⁹².

Il s'agit d'un processus long qui débute très tôt au regard de l'âge de la future épouse. Il peut s'agir en effet d'une enfant, d'un bébé voire parfois d'une enfant à naître. Si le *primum movens* peut être une relation entre deux individus, l'alliance par contre se fera entre deux lignages. Celui qui « cherche » une femme ne le fait d'ailleurs pas nécessairement pour lui-même, mais pour le bénéfice de son *búudu*. La réussite du processus lui permettra d'acquérir, à défaut d'une épouse, plus de reconnaissance sociale, plus d'autorité et partant plus de pouvoir dans les décisions du groupe. Par ailleurs, une promesse faite doit être honorée, et ce même si le destinataire venait à décéder. Quoiqu'il en soit, le chef du lignage ou du segment de lignage est toujours celui

⁴⁹² Une exception existe à cette règle lors du mariage d'une femme qui a un frère jumeau. La famille du mari doit alors, selon Yamba Tiendrebeogo et Robert Pageard, « s'efforcer de donner l'une de ses propres filles au frère jumeau » [TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1974 : p. 33].

qui entérine les décisions dans les deux « familles » concernées. La participation de l'ensemble des hommes, en rapport avec l'âge et la respectabilité de chacun, est néanmoins requise pour chaque étape de l'alliance. Mais, si l'alliance est un acte collectif des deux lignages, il n'en reste pas moins que les deux protagonistes qui ont initié la démarche, demeurent le donateur d'une part, le destinataire d'autre part, même si ceci ne préjuge en rien de leurs pouvoirs de décision respectifs sur la conclusion d'un accord et sur le choix des futurs conjoints.

L'épouse potentielle n'est pas toujours désignée au moment de la promesse de femme et lorsqu'elle est connue, son identité reste ignorée de la famille récipiendaire jusqu'à la fin de la deuxième étape de l'alliance. Le destinataire de la promesse ne sera donc pas nécessairement le mari, qui sera choisi beaucoup plus tard. Le lignage peut en effet décider de sceller l'alliance avec l'un de ses frères ou de ses fils, c'est-à-dire, le plus souvent, à l'intérieur de sa cour. Si les mères des intéressés, ne sont généralement pas consultées, d'autres femmes du *búudu* peuvent, en coulisse, voire directement, prendre part aux discussions. Il s'agit en général des mères classificatoires et des sœurs du donateur et du destinataire.

Lorsqu'un individu décide de sceller une amitié par le don d'une femme de son lignage, il consulte alors les agnats de sa génération et des générations supérieures. L'accord final sera arrêté en présence des principaux intéressés et surtout du plus vieux, responsable coutumier pour le lignage : le *búud-kásma*. Suzanne Lallemand présente le rôle du *búud-kásma* dans ce contexte comme plus solitaire et plus autoritaire dans la prise de décision⁴⁹³. Mais le *búud-kásma* dont il est question est un *nàabá* du Yatenga, tandis que les observations présentées ici ont été faites en milieu forgeron et *yònyòsé* dans le Bazega⁴⁹⁴. L'exercice d'un pouvoir au sein du *búudu* m'est toujours apparu comme

⁴⁹³ LALLEMAND S., 1977 : pp. 157-158.

⁴⁹⁴ Kouka Saba mentionne cette variation régionale du rôle du *búud-kásma* dans les décisions matrimoniales : « ... si l'on a à faire avec une famille où le Budu-kasma, par tradition, décide lui-même du mariage de toutes les filles du Budu, [il] ne se contente pas d'entériner la décision prise par un autre parent de la fille, et de vérifier si le mariage est conforme ou non, mais choisit lui-même le mari de la

collectif et consensuel, engageant de nombreuses personnes dans la décision. Les abus de pouvoir sont toujours décriés et dangereux pour celui qui les pratique. D'une part, la colère des ancêtres plane sans cesse au-dessus du *búud-kásma*. D'autre part, la réussite d'une alliance matrimoniale et notamment la qualité des relations entre époux et avec la famille est un gage de bonne santé, de prospérité et une fierté pour le lignage⁴⁹⁵. L'échec attire la honte, sentiment redouté chez les *Mòosé*, et la brouille avec une famille alliée. Tout est donc mis en œuvre pour que l'harmonie règne au sein de la famille. L'objectif de ces consultations est donc d'obtenir l'assentiment de tous. Elles servent également à rechercher l'existence d'obstacles à l'alliance matrimoniale entre les deux lignages concernés.

L'existence d'un conflit grave entre les deux familles interdit la réalisation de la promesse. Il est néanmoins possible de profiter de l'opportunité pour résoudre définitivement cette querelle. Par contre, l'existence d'un lien de parenté ne souffre aucune exception.

L'union est impossible à l'intérieur même du *búudu*. Tous les agnats résident dans le même village ou, lorsque plusieurs lignages forment le village, dans un même quartier⁴⁹⁶. Pour diverses raisons, un segment de lignage a pu se détacher et peut alors résider dans une autre localité. L'interdiction patrilignagère n'est alors plus infinie. Elle prend fin au terme de quatre générations, c'est-à-dire si l'ancêtre commun est au moins un trisaïeul et que la germanité excède donc au minimum huit degrés de parenté. Robert Pageard signale que cette interdiction se réduit en général à une règle plus prosaïque :

« Il suffit qu'il n'existe plus aucune personne ayant connu l'ancêtre commun »⁴⁹⁷.

filles. De nos jours dans la plupart des cas, les privilèges matrimoniaux du *Budu-kasma* ont été transférés au père de la fille » [SABÀ K., 1975 : p. 12]

⁴⁹⁵ Ernest Yameogo fait une analyse similaire. Au *búud-kásma* revient « l'honneur de conclure » l'alliance en lui donnant sa légitimité juridique traditionnelle, ce qui ne veut pas dire qu'il prend seul la décision [YAMEOGO E., 1965 : p. 2].

⁴⁹⁶ Dans ce dernier cas, les alliances dans le village sont permises. C'est le cas notamment à Kienfangue, où cohabitent forgerons, *nakomse*, *yarse*, *nionionse* et *silmimoose*.

⁴⁹⁷ Robert PAGEARD, 1969, Tome II: p. 284.

Il en va de même avec les descendants utérins pour lesquels au moins un des ascendants communs est une femme et qui vivent donc dans des villages (ou des quartiers) différents en raison du principe de viri-localité. Les trois générations issues de cette femme sont des *yágensé* pour le père de celle-ci ainsi que pour les trois générations en ligne agnatique qui suivent. Il y a donc nécessité dans ce cas aussi de huit degrés de parenté au moins pour autoriser une alliance.

Si aucun obstacle n'est identifié, le *búudu* décrète l'alliance possible. Le donateur est à même de proposer l'identité de la future épouse, qu'il choisit parmi ses filles ou ses petites filles. Une date de cérémonie est alors fixée pour la première étape du long processus qui va suivre.

LES ETAPES DE L'ALLIANCE

La décision du don d'une femme est annoncée au destinataire par le donateur qui a initié le processus. Les différentes étapes qui vont suivre peuvent se succéder sur plus de dix ans. La présentation à la fois détaillée, mais parfois confuse qu'en fait Robert Pageard repose sur des observations et des témoignages issus de régions différentes⁴⁹⁸. Elle permet ainsi de montrer la diversité des formes d'alliance matrimoniale par don de femmes en pays *mòaaagá*. Les modalités de l'alliance traditionnelle faite par Suzanne Lallemand diffèrent également sur de nombreux points des observations faites dans le Bazega. Il s'agit pour l'essentiel d'une différence de dénomination des cérémonies ou d'une variation dans la succession de celles-ci. La forme présentée ici repose sur l'observation de cinq cérémonies et plus d'une dizaine d'entretiens, mais la qualité des données est très inégale en fonction des étapes, car les opportunités du terrain n'ont pas permis de participer à chacune d'entre elles, ni de voir l'ensemble des rituels.

⁴⁹⁸ Ouagadougou, Kombissiri, Sapone, Koudougou, Koupela, Yatenga.

Le pog-sóasgá

Le lignage qui recevra une femme est informé qu'un de ses membres est le destinataire d'une promesse de don. Les "doyens" et le *búud-kásma* sont réunis pour étudier l'acceptabilité du don sur les critères précédemment décrits (degré de parenté, conflit entre lignages). Ce double contrôle tient au fait que chaque lignage est responsable devant ses propres ancêtres et que toutes erreurs seraient sévèrement punies par la maladie ou la mort, en particulier des plus vieux.

En l'absence de proscription, le *búudu* bénéficiaire prépare le *pog-sóasgá*, qui signifie littéralement discussion (*sóasgá*) au sujet d'une femme (*pog*, radical de *pága*). Le *búud-kásma* remet au destinataire de la promesse un coq blanc choisi dans sa cour et le *língà*⁴⁹⁹ (calebasse rituelle) du lignage ou du segment de lignage. Les femmes de la cour du destinataire préparent de la bière de mil (*rám*). Le jour fixé, le destinataire, quelques frères réels ou classificatoires, et deux à cinq femmes, alliées ou fille du *búudu*, se rendent dans le village donateur. Le *língà* est obligatoirement porté par une femme et contient du dolo dans lequel sont plongées de grosses noix de colas. Enfin deux à cinq canaris de dolo (bière de mil) sont apportés en cadeaux.

Arrivés, ils sont accueillis par du *zóm-kóóm* (eau de farine de mil dite aussi "eau de bienvenue", servie à tout étranger qui a fait le déplacement dans un but précis et attendu). Les hommes vont ensuite auprès du *búud-kásma* qui fait l'annonce officielle de la promesse de femme et procèdent aux sacrifices sur l'autel du lignage en présence des membres des deux familles. Le dolo du *língà* et le coq blanc servent à faire les sacrifices sur le *sígrè* (autel des ancêtres) du *búudu*. Le *búud-kásma* prend d'abord l'eau et s'adresse aux ancêtres, puis offre le dolo. Ensuite, il sacrifie le poulet et regarde sa position pour connaître l'avis de ses ascendants décédés⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ Il s'agit d'une calebasse rituelle à double renflement, dont la partie effilée a été coupée et qui est utilisée uniquement pour les alliances matrimoniales et pour les funérailles.

⁵⁰⁰ Comme dans tous les animismes ouest-africains actuellement décrits, c'est lorsque l'animal termine ses convulsions *post-mortem* sur le dos et les pattes en l'air que l'avis des ancêtres est favorable.

Les paroles qu'il prononce sont résumées ainsi par un jeune forgeron :

« Ils se sont connus, il y a très longtemps. Ils n'ont pas fait la bagarre. Donc, tout le temps ils se font du bien, mais lui, il aimerait prendre sa fille pour la remettre. Presque tout le temps, ils se font du bien. Lui, il est très content. Il ne sait pas comment lui donner. S'il lui donne une chemise ou un pantalon, ça va pourrir. Même s'il lui donne de l'argent, l'argent peut finir. Mais, lui, il sait que s'il lui donne une femme, une personne ne peut pas pourrir comme cela. S'il lui donne une personne, il sait qu'elle va agrandir la famille de son ami. C'est pour cela qu'il a dit de venir : il va montrer aux vieux et aux ancêtres qu'il est content que sa fille aille chez lui ».

Un repas est ensuite servi et le donateur annonce la date de la seconde étape qui se déroulera dans l'autre village, en général moins d'un mois après.

Le pog-kúuni

Le terme *pog-kúuni* signifie littéralement « don de femme », composé du radical *pog* du terme *pága* (femme) et du substantif *kúuni*, le don, l'action de donner (dérivé du verbe *kò* = donner).

Le donateur et l'un de ses frères se rendent dans le village bénéficiaire⁵⁰¹. Les hommes de ce village, tous considérés comme mari potentiel, se rendent le soir chez leur *búud-kásma*, accompagnés par les deux frères de la femme. Un parent proche du chef de famille, à qui la femme a été promise, sert d'intermédiaire (*gáag soàbá*) pour l'annonce du don. Les noms du père, de la mère, puis de la fille sont annoncés aux plus vieux puis clamés par l'assemblée. Après chaque annonce, les jeunes hommes de la famille se regroupent autour d'une boule de tabac⁵⁰² déposée à proximité pour faire le *káasgó*, série de trois cris poussés après avoir battu le sol avec une arme ou un bâton. Robert Pageard

⁵⁰¹ Le chiffre de deux hommes est déjà décrit par Kouma Emilienne Caboret dans la région de Kombissiri [CABORET K. E., 1964 : p. 11].

⁵⁰² Cette boule de tabac se retrouve dans de nombreuses cérémonies. Masse compacte composée d'un assemblage de feuilles, elle symboliserait la cohésion du lignage.

décrit le *kãasgó* sans le nommer. Il lui donne pour fonction de consolider la promesse et de la rendre irrévocable. Il décrit également un autre rite appelé *tóm-bòkó* qui signifie littéralement “trou de poussière” ou “trou de cendre”. Le rite consiste, pour les futurs maris, à s’enduire le front de poussière prélevée dans le *tóm-bòkó* qui se trouverait dans la cour du *búud-kásma*. Une formule de respect et de gratitude : *m bèe tóme* ; « je suis dans la poussière » serait alors répétée trois fois. La femme promise s’appellerait dès lors *tóm-paga*, “femme de la poussière”. Suzanne Lallemand signale une cérémonie similaire, nommée *tóm-yùgli*, le « saupoudrage de poussière »⁵⁰³. Le don est à ce stade une affaire entre deux familles et plus seulement une affaire entre deux individus. Un sacrifice est fait sur l’autel du lignage « des maris » pour demander l’avis des ancêtres. Le *pog-kúuni* se termine le lendemain par un repas collectif dans la cour du chef de famille. Les deux hommes du village donateur repartent avec un bouc, un *nó-gìlgú* (poulet replié en boule : cf photo n° 24 page 310), un sac en coton blanc tissé (cf photo n° 23 page 310), formé d’une poche pour les femmes contenant quatre cauris et 2220 FCFÀ (444 x 5) et d’une poche pour les hommes contenant la boule de tabac de la veille et de l’argent⁵⁰⁴. Le séjour des deux hommes dans le village dure trois jours. À son terme, le bouc est préparé par un homme⁵⁰⁵. L’estomac, les intestins, le foie et les poumons sont cuits et servis sur place aux deux hommes venus donner la femme. Le reste de la viande est servi au reste de l’assemblée. La tête et les pattes sont également préparées, mais l’une des pattes postérieures sera prélevée puis enveloppée avec le *nó-gìlgú* dans la peau du bouc. Le tout sera remis aux deux hommes du village donateur. Ces derniers seront raccompagnés dans leur village par quelques membres de la famille avec un canari de dolo pour saluer les parents réels de la future épouse.

⁵⁰³ PAGEARD R., 1969, Tome II : p. 290 et LALLEMAND S., 1977 : pp. 159-160.

⁵⁰⁴ L’existence de ce sac de coton cousu est évoquée par André Nana. Il se nomme dans la région (qui n’est pas précisée) où l’auteur a travaillé “*beong-korogo*”.

⁵⁰⁵ Il existe à ma connaissance deux occasions rituelles où ce sont des hommes qui préparent la nourriture : le *pog-kúuni* et un des repas de funérailles.



Photo n° 23 : sac de coton à deux compartiments contenant l'argent pour les femmes et les hommes du patrilignage de la future épouse



Photo n° 24 : poulet sacrificiel replié en boule (*nó-gilgú*) lors du *pog-kúuni*

Les deux étapes qui viennent d'être décrites ont une double fonction. Elles permettent d'impliquer progressivement les membres des deux familles, puis les ancêtres dans la prise de décision. D'une relation individuelle, la promesse de femme évolue vers un engagement collectif entre deux familles. À la fin du *pog-kũuni*, personne n'ignore plus que telle fille de tel *búudu* est promise à tel autre. La promesse confirmée implique l'ensemble des personnes du *búudu* ; elle devient irrévocable. La rupture de l'engagement serait une source de grave conflit. Désormais, la fillette promise n'est théoriquement courtisable que par les hommes ou les jeunes hommes du *búudu* bénéficiaire. Enfin, le *pog-kũuni* est également une occasion de vérifier la valeur sociale de la famille qui va accueillir la femme. La présentation du poulet sacrificiel replié en boule (*gìlgú*) est d'ailleurs évocatrice de l'union, de la cohérence du lignage⁵⁰⁶, ainsi que la cérémonie du *kãasgó* autour de la boule de tabac. S'amorce alors une phase plus ou moins longue en fonction de l'âge de la fille au moment du *pog-kũuni*, pendant laquelle les maris vont régulièrement se rendre chez leurs futurs beaux-parents : leurs *dèmbá*.

Le *pog-beolengó*

Le *pog-beolengó*⁵⁰⁷ (*pog* = femme, *beolengó* = cour, flatterie) oblige la famille des maris à se rendre assidûment dans la cour de leur future femme avec de petits présents (colas pour le père, beignets, arachides ou maïs pour la fille et sa fratrie, soumbala ou savon pour la mère). C'est l'occasion également d'emmener cette fille faire le tour du marché, montrant ainsi aux ressortissants de son village, mais également à ceux des villages

⁵⁰⁶ Les poulets d'autres sacrifices sont en général présentés entiers mais éventrés. Ils ont souvent pour objectifs de couper un lien morbide ou malfaisant entre un être mystique, un génie ou un ancêtre et les hommes. Il symbolise ailleurs une rupture, entre vie et mort pendant les funérailles, entre ancienne et nouvelle année pour le *bàsá*.

⁵⁰⁷ Suzanne Lallemand évoque une phase de l'alliance qui s'appelle « *belôngo* ». Il s'agit dans le Yatenga d'une phase qui précède le don de femme. Il s'agirait de la phase durant laquelle un homme cherche à « faire plaisir » (*belem*) à un *búud-kásma* pendant plusieurs années avec l'intention, parfois vaine, d'obtenir un jour une femme [LALLEMAND S., 1977 : p. 158].

environnants venus à cette occasion, que cette femme est désormais la leur. Elle permet également à la future épouse de se familiariser avec sa prochaine famille et de connaître ainsi ses maris potentiels. Les femmes du *búudu* bénéficiaire qui viennent vendre au marché sont en position d'observation des rapports entre la future épouse et les différents maris potentiels. Les membres du *búudu* bénéficiaire sont tenus de participer aux cérémonies coutumières, en particulier les salutations du *bàsǵá*, la principale fête *mòagá*, et les contributions aux funérailles. Les aides aux travaux agricoles collectifs sont également appréciées. Durant cette période, plusieurs séjours de la jeune promise dans le village du futur mari peuvent être organisés et la fillette loge alors chez la *pog-kěema* du *búud-kásma*. C'est également pendant ce temps que l'excision sera réalisée, en général avant l'âge de dix ans. La cérémonie ne se déroule que rarement dans le village paternel de l'intéressée mais dans le village de l'une des tantes paternelles du lignage, choisie de préférence dans le *búudu* du futur mari qui assume alors les dépenses de l'initiation⁵⁰⁸.

Le *pog-poosém*

La dernière salutation, qui clôture la période du *pog-beolengó*, est l'étape de l'alliance qui a le plus d'ampleur : c'est le *pog-poosém* (*pog* = femme, *poosém* = salutation). Elle ne dure qu'une journée, commençant en début d'après-midi et finissant tard dans la nuit. L'importance du groupe d'hommes qui va se déplacer n'est pas sans évoquer une manifestation de puissance du lignage. La promise a alors subi le rituel de l'excision. Il ne s'agit plus d'envoyer cette fois-ci une petite délégation ; l'ensemble des hommes circoncis, célibataires ou déjà mariés mais encore jeunes, couvrant en général presque deux générations, se déplacent. En fonction de l'ancienneté et de la taille du lignage, le groupe peut dépasser la centaine d'individus. Avant de partir, le *búud-kásma* désigne l'un

⁵⁰⁸ NANA T. A., 1975 : p. 7. Les cérémonies d'excision et de circoncision sont désignées par le même terme, *bǎongó*, et se déroulent toutes deux sur 14 jours avec de nombreuses similitudes. Mais la circoncision est une affaire exclusive du patrilignage et se déroule dans un campement situé en brousse. Au contraire, l'excision est réalisée dans un village allié sous la responsabilité d'une tante paternelle.

des plus vieux de ce groupe comme responsable de la délégation. C'est lui qui présentera les salutations aux parents de la femme. Cette fonction n'implique nullement que cet homme sera le mari, car si le mari pressenti reste le bénéficiaire de départ, la décision finale ne sera prise et annoncée qu'ultérieurement⁵⁰⁹.

La veille, le *búudu* du mari se réunit dans la cour du plus vieux. Le *búud-kásma* remet alors au responsable de la délégation un sac en cuir (*kòrgó*), transmis dans le *búudu* par héritage patrilinéaire (cf photo n° 25 page 314). Dans ce sac, seront transportés un grand nombre de noix de cola et une boule de tabac. Un poulet est également emmené. Arrivée dans le village, la délégation est reçue devant la cour du *gáag-soàbá*⁵¹⁰, qui sera leur tuteur pour toutes les salutations et cérémonies qui vont suivre. Cette fois-ci, le groupe se déplace dans le village, allant saluer, dans un ordre précis⁵¹¹, différents membres masculins et féminins du lignage. Devant chaque cour, les hommes seront assis par terre, jambes repliées à côté des fesses, le torse penché vers le sol dès que l'un des membres du *búudu* donateur parle. Les échanges verbaux ou les dons ne sont jamais directs, mais passent par l'intermédiaire du *gáag-soàbá*⁵¹². C'est l'un des descendants du lignage (un neveu agnatique) et les femmes qui sont salués en premier en recevant des cadeaux non négligeables. Les représentants symbolisant la fécondité sont donc choisis en premier.

⁵⁰⁹ Lors des *pog-poosém* observés sur le terrain, l'identité du mari était connue, mais il s'agissait à chaque fois de mariage par consentement mutuel sans qu'il y ait eu don de femme au départ. Même dans ce cas, le futur mari n'a pas de rôle particulier dans la cérémonie. C'est l'un de ses grands-frères ou l'un de ses oncles paternels qui représente la famille. L'intéressé est noyé dans la masse des jeunes et ne se manifeste à aucun moment.

⁵¹⁰ Chaque groupe de filiation a dans les autres villages un tuteur chargé de les accueillir (repas et couchage si nécessaire) et de leur servir d'intermédiaire dans toutes les démarches sociales ou rituelles. Il s'agit le plus souvent d'un *yágegá*, c'est-à-dire d'un neveu utérin ou d'un cousin croisé.

⁵¹¹ Cet ordre varie d'un village à l'autre. À Ouidin, près de Sapone, l'ordre fut le suivant : L'aîné des petits-fils du père de la femme, soit un enfant d'un frère de celle-ci, donc un neveu pour elle-même (boule de tabac, coq, 500 F et 10 colas) ; la grand-mère paternelle de l'épouse (500 F et 5 colas) ; une tante paternelle de l'épouse (300 F) ; la mère réelle de l'épouse (3500 F et 5 colas) ; le *búud-kásma* (1000 F et 5 colas) et sa femme (250 F) ; les trois plus vieux en âge après le *búud-kásma* (600 F et 5 colas pour les deux premiers puis 350 F et 5 colas pour le troisième) ; le père réel de l'épouse (2500 F et 5 colas) ; pères classificatoires, soit les oncles paternels, de l'épouse (350 F au plus âgé, 100 F au deuxième, puis 50 F au trois suivants) ; le *gáag-soàbá* (1000 F et 2 colas). Soit au total : 11700 + 1525 (dépenses de *rákíire*) = 13225 F et 47 colas + 4 pour le *rákíire* (51 soit une valeur entre 2500 et 3000 F CFÀ en fonction de la taille des colas).

⁵¹² Ce mode d'échange cérémoniel est habituel chez les *Mòosé* et n'est pas spécifique du *pog-poosém*.



Photo n° 25 : sac lignager servant à transporter les noix de cola et la boule de tabac au cours du *pog-poosém*.

Le soir, les femmes, essentiellement de la génération de l'épouse, préparent un repas pour l'ensemble de "leurs maris". Au cours du repas et longtemps après, une relation à plaisanterie, *ràkúre*, s'engage avec les sœurs classificatoires de l'épouse placées à l'entrée de la cour et interdisant l'entrée aux "maris" de leur sœur. Le *ràkúre* peut durer plusieurs heures au cours desquels les femmes vont accabler les hommes de reproches. Ces railleries peuvent aller jusqu'à l'injure, peuvent mettre en doute la capacité de travail, le niveau des revenus ou même les capacités sexuelles des hommes présents. Ces derniers devront payer pour ne pas se déshonorer, mais ils repartiront de toute façon sans

“leur” femme. À aucun moment, la future épouse ne se montrera pendant le *pog-poosém*. Si le discours tenu lors du *ràkíire* est une réclamation de celle-ci, elle ne viendra pas encore chez ses “maris”.

Le *pog-bí-pègré*

Le terme *pog-bí-pègré* se compose de *pog-bíla* = “petite femme”, fille promise ou jeune épouse et *pègré* = prise de possession d’une personne⁵¹³.

Il ne peut se faire qu’après le *pog-poosém*. À l’occasion d’une fête (*bàsgá*, *tabaski*, Noël, etc.), “les maris” peuvent aller réclamer “leur” femme pour qu’elle vienne partager la fête avec eux. Elle sera alors accompagnée le lendemain par une *pogdbá*, sœur de père, et une petite sœur (*pog-sádà*). La tante repartira le jour même ou le lendemain. La future épouse restera, avec sa petite sœur, en général pendant deux semaines dans la cour du destinataire initial du don, ou dans une cour voisine⁵¹⁴. Elle apportera avec elle, outre les quelques présents habituels, quatre gros *kándó* (soumbala). Elle dormira normalement avec la *pog-kéema* et participera aux diverses activités féminines de la cour. Cette étape est primordiale pour la future intégration de la femme dans son *búudu* marital. C’est à cette occasion que les penchants affectifs, éventuellement déjà perçus lors du *pog-beolengó*, entre elle et un homme de la cour seront observés et confirmés. Toute mésentente entre les futurs époux jetterait le discrédit et amènerait la honte sur l’ensemble du lignage. Il est donc important de ne pas imposer sans raison. Notons incidemment que les fêtes sont l’occasion de revoir toutes les femmes du lignage parties résider ailleurs lors de leur mariage. Or, elles sont susceptibles de jouer un rôle dans la décision de choix du futur époux. Par ailleurs, c’est l’occasion pour cette nouvelle venue de connaître les

⁵¹³ « *peghe* (*sic.*) = prendre possession d’une personne, emmener chez soi une fille, une femme, un enfant », ALEXANDRE G., 1953 : p. 308.

⁵¹⁴ Maurice Delafosse notait déjà l’existence de ce séjour de « la fiancée impubère... avec son fiancée », en signalant qu’il s’agit d’une « exception » particulière aux *Mòosé* dans tout le Soudan Occidental [DELAFOSSÉ M., 1912, Tome III : p. 64].

habitudes de vie de sa famille. Elle pourra une fois rentrée dans son village paternel, discuter de ces diverses expériences avec ses mères ou ses tantes. Ce sera l'occasion de l'initier à un certain nombre d'interdits, de la conseiller sur les attitudes et les comportements qu'elle doit adopter, de lui faire des recommandations sur la façon de gérer les conflits. Au bout de quatorze jours, ce seront deux futures co-épouses qui la raccompagneront chez elle avec un mouton, du to et du riz.

Le pog-bìoogó

Le *pog-bìoogó* (*bìoogó* = maturité) se réalise lorsque la famille du mari estime que sa femme « a atteint l'âge de se marier ». Des hommes et des femmes partent donc dans le village manifester leur désir de la récupérer. Suzanne Lallemand précise que le mari est représenté par quatre membres de son lignage. Cette délégation comprend deux petits frères, une *pogdbá* (sœur de père) ou une grande sœur (*kéema*) revenue de son *síd-yirì* pour l'occasion et d'une jeune fille (*pog-sádà*). La femme est représentée par trois membres féminins du lignage : une cadette de la future épouse ; l'épouse récente d'un membre de la famille ; une *pogdbá*, sœur de père.

« Soit quatre représentants du mari et trois accompagnatrices de la femme, ce qui inverserait les nombres attachés à la masculinité (trois) et la féminité (quatre), peut être afin de les mieux associer »⁵¹⁵.

Des salutations ont encore lieu, puis vient le temps de réclamer la femme. Ce sont les épouses et soeurs des maris qui vont saluer les soeurs et mères de la future épouse. Une scène de *ràkíire* a encore lieu à cette occasion. Le discours est inversé, c'est-à-dire que pendant plus d'une heure, pour demander quelque chose, on demande son contraire.

⁵¹⁵ LALLEMAND S., 1977 : p. 161. Cette étape de réclamation de la femme à sa maturité est appelée « *poko pegre* » dans le village d'enquête de l'auteur. Elle englobe, semble-t-il le *pog-bìoogó* et le *pog-yáagré* décrits dans ces pages.

Rien n'est dit directement. La réponse à la demande sera d'attendre une, deux voire trois semaines.

Le *pog-yáagré*

Le *pog-yáagre* (*yáagre* = forme nominale de *yáage* : accompagner, accompagnement) se fera donc à la date annoncée lors du *pog-bìogó*. Des femmes du village donateur viendront accompagner leur soeur ou fille en portant les paniers contenant les affaires de cette dernière⁵¹⁶. Ce sera l'occasion d'une autre scène de *ràkíire* menée cette fois-ci par les co-épouses de la nouvelle venue et d'autres femmes de la cour (épouse des frères et des pères classificatoires), qui lui interdiront l'accès à la cour. Elle sera alors dirigée vers la case de la *pog-kéema* du chef de famille, où elle reste, traditionnellement jusqu'à l'apparition de ses prochaines règles. Elle a alors définitivement changé de résidence. Elle a classiquement 17 ans, plus ou moins deux ans.

Le choix du mari s'effectue collectivement, en général après le *pog-bí-pèegré*. La procédure est collective, basée sur l'avis des plus vieux et les remarques indirectes des femmes de la cour et surtout des descendantes du lignage parties vivre ailleurs. Ce choix semble être mûrement réfléchi et fondé sur une série d'observations de la famille et de la femme au cours de ce long processus d'alliance. Par contre, le choix, une fois publié, ne peut théoriquement plus être contesté. Le cas d'un jeune adolescent qui voulait refuser une femme qu'on lui donnait, montre que sa résistance a cédé au bout de plusieurs mois sous la pression sociale, sa mère ayant fini par avoir des arguments décisifs. Par contre, la décision peut être révoquée en cas de mécontentement. Une femme, donnée initialement à un frère déjà âgé du chef de famille, a fini par obtenir un des fils de ce dernier en mariage après deux ans d'expression de sa répugnance et de retours répétés dans sa famille

⁵¹⁶ Selon Bernadette Sanon, cette cérémonie ne doit jamais se dérouler pendant certaines époques de l'année : la période où les calebassiers commencent à s'étendre (Juillet), celle pendant laquelle les épis de maïs apparaissent (Août) et enfin la saison au cours de laquelle la plupart des arbres perdent leurs feuilles (Novembre). Ces trois événements sont en effet perçus comme menaçant la fécondité de l'alliance [SANON B., 1970 : p. 4].

paternelle. Le dernier argument qui scelle l'alliance est l'arrivée d'un enfant, qui donne lieu à une dernière cérémonie en hommage à la fécondité de la femme reçue.

Le pog-gésgó

Le *pog-gésgó* (*gésgó* = visite de *gésè* = voir) est la dernière étape de l'alliance et se déroule après la première grossesse.

Le *sènegó*⁵¹⁷ est une pratique qui se déroule seulement lors de la première grossesse. Lorsque la femme est enceinte, on ne dit rien en sa présence. Les femmes de la cour vont chercher des fils (*gìsga*) puis vont dans la cour du plus âgé pour y préparer un *tím*. Les fils sont ensuite tressés et attachés aux reins de la femme au cours, en général, du deuxième mois de la grossesse. Le jour du *sènegó*, les vieilles femmes se regroupent autour de la nouvelle parturiente et provoquent alors un simulacre de bagarre en prétendant que la jeune femme les a insultées :

« Si tu arrives, les vieilles femmes se regroupent autour de toi et prétendent que tu as dit qu'elles sont ceci, que tu les as insultées. Elles mentent sur toi, te frappent, te donnent des gifles. Toi, tu dis que c'est faux, que tu n'as pas dit ceci, tu pleures. Mais, c'est la bagarre, elles te giflent, elles se regroupent, t'attrapent, te terrassent et elles profitent pour t'attacher la chose aux reins. Ton mari ne te connaîtra plus jusqu'à ton accouchement. Même si la grossesse a seulement un mois, ou deux mois, c'est fini. Tu ne vas pas non plus chez tes parents jusqu'à ton accouchement ». « Si on n'a pas pu faire cette pratique parce que le début de la grossesse est passé inaperçu, quand tu accouches, on nomme l'enfant Niinda. C'est quand on ne t'a pas fait le *sènegó* »⁵¹⁸.

Une autre pratique, le *rúngrí*, est réalisée afin de préparer les seins de la jeune primipare pour faciliter l'allaitement en écrasant les seins et en les étirant vers le bas⁵¹⁹.

⁵¹⁷ Forme nominale du verbe *sègne* : ceindre. Cf. Gustave Alexandre p. 351 qui précise que « quand une jeune femme est enceinte, on lui ceint le ventre (d'une cordelette noire) ».

⁵¹⁸ Ce prénom n'est pas recensé dans le travail de Maurice Houis, 1963.

⁵¹⁹ Une description précise de cette pratique est donnée dans TAVERNE B., 1998b : p 11-14. Elle sera de nouveau abordé dans le chapitre sur l'allaitement.

La première grossesse d'une épouse est donc un événement particulièrement important, soumis à un traitement social spécifique⁵²⁰. Une fois la grossesse authentifiée, la femme sera particulièrement surveillée jusqu'à son accouchement. Lorsqu'elle accouche, le mari attrape une poule qui sera emmenée par des hommes jusqu'au village paternel de la jeune mère pour y être jetée dans la cour des parents⁵²¹. Aucune rencontre ne doit avoir lieu pendant cette expédition et *a fortiori* aucune salutation. À la réception du "message", le *pog-gésgó* est organisé.

Le *pog-gésgó* va donc clôturer l'alliance matrimoniale. Trois parentes de la femme, une tante paternelle, une mère et une fillette, viennent lui rendre visite pour une durée de trois jours. Elles apportent quelques cadeaux : quatre grosses boules de *káolgò* préparées par la mère de la femme, de nombreuses calebasses (chacune étant le cadeau d'une femme du village d'origine), des boules de savon traditionnel (à base de beurre de karité) et des plats⁵²².

À leur arrivée, il leur est servi du *zóm-kòóm*, puis un coq sera tué chaque jour pour leur repas et du *dolo*, préparé. Le troisième jour, chaque parente reçoit une somme d'argent (500 à 1000 FCFÀ chacune). Un coq est encore tué, sera préparé et replié sous la forme d'un *nó-gìlgú*, comme lors du *pog-kúuni*. Une chèvre et un plat de to seront également cuisinés et remis aux trois femmes avec le *nó-gìlgú*. Enfin une somme d'argent leur est confiée pour l'ensemble des femmes du *búudu*⁵²³. Plusieurs hommes vont raccompagner les femmes dans leur village, mais sans jamais y pénétrer, les laissant poursuivre seules dès l'entrée du village.

⁵²⁰ André Nana affirme que « si le premier enfant naît dans des conditions normales, s'il est entouré de toutes les précautions qu'on est en droit d'attendre d'une mère, il n'y a pas de raison qu'il en soit autrement pour les autres » [NANÀ T. A., 1975 : p. 4].

⁵²¹ Il s'agit d'une poule de couleur blanche, mais cet élément est à confirmer.

⁵²² Traditionnellement en terre cuite ou en bois, aujourd'hui en métal brut ou émaillé.

⁵²³ Pour le *pog-gésgó* auquel j'ai assisté à Kienfangue, la femme la plus âgée a reçu 1500 FCFÀ, l'autre 1000 FCFÀ et la fillette 750 FCFÀ. Une somme de 5000 FCFÀ fut remise pour les femmes du village paternel de l'épouse.

Elles vont alors appeler les autres femmes, procéder au partage de la nourriture et de l'argent. Cette somme d'argent destinée aux femmes s'appelle *yáam-wámde*, terme qui désigne habituellement laalebasse des bébés avec laquelle la mère procède aux soins des enfants. Avant le partage, la somme sera effectivement placée dans le *yáam-wámde* de la femme qui vient d'accoucher, gardé depuis sa naissance par sa mère. Seules les femmes se partageront l'argent, les deux plus grosses sommes allant à la mère génitrice et à la *pog-kéema* du *búud-kásma*. Au terme du partage, laalebasse (*yáam-wámde*) sera enterrée, acte symbolique qui souligne le passage définitif de la jeune mère dans le lignage de son mari.

En accouchant d'un premier enfant, la femme cesse en effet d'être une fille de son village paternel et devient mère d'une nouvelle génération dans celui de son mari. Avec la naissance d'un premier enfant, commence en effet l'acquisition d'un nouveau statut dans sa famille d'alliance⁵²⁴. Elle devient membre de ce lignage, pourra progressivement donner des avis, exprimer peu à peu sa volonté et surtout sera enterrée et ancestralisée dans son nouveau lieu de résidence.

À partir de ce moment, la femme pourra rendre visite à sa famille dans son village d'origine. Ses enfants auront un poids important dans le village donateur, puisque les *yágensé* sont appelés à jouer un rôle de premier ordre dans les funérailles des doyens de ce village ou peuvent influencer des dons ultérieurs de femme. Si l'excision est un rite de passage du statut d'enfant à celui de femme, l'alliance matrimoniale permet progressivement la transition de celui de fille du lignage paternel vers celui d'épouse. Le *pog-gésgó* enfin permet d'atteindre l'étape ultime, à savoir le statut de mère. Cette cérémonie consomme la rupture avec le village paternel, symbolisée par l'enterrement du *yáam-wámde*.

⁵²⁴ Lilo Roost Vischer souligne que « mariage et naissance du premier enfant sont ensemble, l'étape importante pour devenir adulte tant pour les femmes que pour les hommes » (traduit de l'allemand) [ROOST VISCHER L., 1997 : p. 84]

VARIATIONS SUR LE THEME DE L'ALLIANCE

L'alliance par don peut varier en fonction des villages comme en témoignent par exemple les discussions entre les hommes du village bénéficiaire et leur *gáag-soàbá* lors d'un *pog-poosém*, sur la chronologie des salutations et la nature des dons à faire aux différents membres de la famille de la future épouse. Les variations régionales peuvent être encore plus significatives, témoignant de différences de nomination des étapes mais également d'inversion de la succession de certaines d'entre elles⁵²⁵. Enfin, chaque groupe (*yònyòsé*, forgerons, *nàkomsé*, etc.) possède également des rituels et des habitudes qui lui sont propres. Le *pog-síooré* est par exemple une forme complexe de l'alliance par don, principalement utilisée par les chefs. Le *nàbá* donateur conserve un pouvoir de décision sur la destinée de la descendance de ses filles. Le devenir du premier enfant issu de l'alliance est en effet décidé par lui, père de la mère, et non par le lignage du père biologique. Une petite fille est promise, mais le donateur n'est donc pas le père de la fillette mais le grand-père maternel. Lorsque le premier enfant est un garçon, il devient en général serviteur royal dans la cour de son grand père maternel. Lorsque les premiers-nés sont des filles, ce droit de décider de leur future alliance se poursuit sur quatre générations permettant ainsi pour le lignage du chef d'augmenter le nombre des familles alliées⁵²⁶. Les étapes de l'alliance sont alors sensiblement les mêmes, mais un acteur social supplémentaire intervient puisque le lignage donateur n'est pas le patrilignage de la future épouse.

Le rapt de femme est également une forme d'alliance traditionnelle, qui elle ne respecte aucune des étapes de l'alliance par don. La femme « volée » est nécessairement consentante et il peut s'agir d'une femme promise, voire d'une femme déjà mariée. Bien

⁵²⁵ Kouka Saba rapporte notamment le “pug-kosgho” (demande de la main de la fille), suivi du “pug-sīiobo” puis du “pug-pusibo” (équivalent probable du *pog-poosém*). Enfin, la dernière étape se nomme “pug-yisibu” qui semble correspondre au *pog-bioogó* [SABA K, 1975 : p. 13].

⁵²⁶ Pour les détails de cette pratique matrimoniale, cf. notamment GRUENAI S M., 1979 et CAPRON J. & KOHLER J.M., 1975.

que moins fréquent de nos jours, il fut dans un passé récent encore largement pratiqué, essentiellement aussi par des *nàkombsé*⁵²⁷. Fréquemment, après la naissance d'un premier enfant, le lignage ayant fait le rapt peut se réconcilier avec le patrilignage de la femme, cette réconciliation donnant lieu à des cérémonies qui régularisent la situation et qui reprennent quelques-unes des étapes de l'alliance par don.

Le lévirat est la suite logique du mariage par don puisque l'alliance s'est faite, non pas entre deux individus mais entre deux lignages. Le droit coutumier prévoit donc que l'alliance matrimoniale se perpétue même lorsque le mari initialement désigné décède. Ainsi, lorsque l'ensemble des cérémonies funéraires est achevé, un nouvel époux est choisi, en général parmi les frères cadets et les fils du défunt, réels ou classificatoires, à l'exception, bien entendu, des fils utérins de la veuve⁵²⁸.

Le mariage par consentement mutuel est fréquent dans les familles chrétiennes, mais également possible dans des familles animistes en raison notamment de l'influence coloniale. Les premières étapes de l'alliance (*pog-sóasgá* et *pog-kúuni*) n'ont évidemment plus de sens dans un tel contexte. Mais le mode traditionnel d'alliance n'en est pas pour autant complètement rejeté. Le « demande en mariage » auprès des parents de la jeune fille, puis la présentation de celle-ci aux parents du jeune-homme sont des occasions de vérifier l'absence d'interdit matrimonial. Par contre, les étapes suivantes sont généralement respectées. Le *pog-poosém* a lieu, conformément à la tradition. Les étapes

⁵²⁷ Cf notamment CAPRON J. & KOHLER J.M., 1975. La pratique du rapt par les *nàkombsé* s'explique en grande partie par la marginalisation d'une partie d'entre eux (cf. le chapitre sur l'organisation politique des *Mòosé* et IZARD M. 1985b : pp. 45-46). En effet, « ceux qui sont généalogiquement les plus proches du roi sont des nomades à l'intérieur du royaume [...] les *nakombse* sont à la fois craints et méprisés. Ils sont craints car ils ont la violence facile : la guerre et le pillage les distraient de l'attente sans fin du pouvoir. Ils sont méprisés dans la mesure même où ils méprisent le travail. Jadis, les *nakombse*, à la fois rejetés des villages ordinaires et des lieux du pouvoir royal, vivaient en marge de la société ; ils construisaient des huttes loin des localités et ne dédaignaient pas de terroriser et de rançonner les paysans [...] Ils n'ont pas de terres, donc pas de mil, et ils n'ont pas de femmes. Ils prennent, mais on ne les accuse pas d'être des voleurs... ils pratiquent le mariage par accord direct, hors du système d'échange des femmes entre lignages... » [IZARD, 1985b : pp. 45-46]. Pour les femmes, la perspective de s'unir, même à l'encontre des règles sociales, avec un homme jeune et vigoureux plutôt qu'avec un homme âgé auquel elle est promise depuis longtemps, peut paraître alléchante.

⁵²⁸ Pour des descriptions plus détaillées du lévirat en pays *mòaaagá*, se référer à LALLEMAND, 1977 : pp. 177-188 ou TAVERNE B., 1996b : pp. 90-93.

suivantes sont souvent réduites voire réunies dans une seule étape qui se fait dans la même journée que le mariage à l'église ou au temple dans une sorte de syncrétisme matrimonial. Le mariage musulman reste encore plus proche des modalités habituelles, mais y ajoute certaines cérémonies comme le *fúri* ou la réclusion de sept jours de l'épouse⁵²⁹.

Le don de femme est la forme d'union socialement valorisée chez les *Mòosé*. Cette pratique matrimoniale est encore très présente en zone rurale et laisse peu de place à la négociation, même si elle est remise en cause par les jeunes, notamment dans les familles chrétiennes. Une famille catholique, strictement monogame et refusant théoriquement les mariages traditionnels, fut contrainte d'accepter une promesse de femme faite à leur défunt père plus de quinze ans auparavant. La famille donatrice informa l'aîné des frères présents au village de venir recevoir la promesse de don faite autrefois à son père. La première réaction fut un refus poli mais catégorique. Le moment venu, le frère aîné se rendit au rendez-vous fixé après avoir subi de fortes pressions de la part des vieux du quartier et notamment du *búud-kásma*. Il organisa alors avec ses frères et leurs femmes, la première cérémonie de l'alliance.

La description de l'alliance par don permet de souligner la cohésion et la force du *búubu*, fortement lié au masculin. La boule de tabac du *pog-kúuni* et du *pog-poosém*, le *nó-gìlgú* préparé lors du *pog-kúuni* et du *pog-gésgó*, l'imposante manifestation du *pog-poosém*, le *káasgó* du *pog-kúuni* avec des armes et des bâtons sont autant de symboles de cette unité et de cette puissance des hommes au sein de la famille. Les sacrifices vont même jusqu'à l'implication des ancêtres dans les prises de décisions. Le *ràkúire* apparaît également chaque fois qu'une femme doit quitter ou pénétrer un lignage, soit pour la retenir dans le premier cas, soit pour lui interdire l'entrée dans le second cas. La territorialité agnatique est sans cesse soulignée tout au long du processus de l'alliance. Les groupes de filiation mettent en scène leur refus théorique de voir leur sœur partir et une étrangère arriver.

⁵²⁹ Plus de détails sur les alliances religieuses protestantes, cf. LAURENT J.-P., 1994.

À la mort d'un des deux époux, il existe d'ailleurs une inversion de cette territorialité agnatique. À l'annonce du décès de l'épouse, le mari est conduit dans un village voisin où il séjournera jusqu'à l'enterrement. Au contraire, une femme restera dans sa résidence d'alliance jusqu'à l'achèvement de l'inhumation de son mari. Marie Raynal interprète cette coutume en référence aux règles de l'alliance et notamment du lévirat : « L'annonce du décès est suivie de la réclusion de la veuve à l'intérieur de la *saka* où elle était mariée et de l'éloignement du veuf de celle où il résidait. Ces inscriptions dans l'espace préfigurent les futures alliances : la femme qui a perdu son mari en "retrouvera" un dans le quartier de son époux défunt alors que l'homme, privé d'épouse, cherchera à conclure un mariage avec une fille d'un groupe d'habitations autre que le sien »⁵³⁰.

L'aspect coercitif de ce mode d'alliance est certes très fort pour les femmes, mais il l'est tout autant pour les hommes jeunes qui doivent également se soumettre à l'autorité des plus vieux en matière matrimoniale. Cependant, les périodes d'observation des penchants affectifs viennent relativiser cette impression première. La jeune femme, en effet, ne choisit pas le futur époux qui lui sera assigné. Mais son attirance vers l'un des hommes du lignage est loin d'être négligée pour des raisons et selon des modalités déjà décrites antérieurement (cf. *pog-beolengó* et *pog-bìoogó*)⁵³¹. D'autre part, en cas de mésentente, la nouvelle épouse n'est pas sans ressource pour exprimer sa désapprobation et son refus de la situation. Elle peut par des retours répétés dans son village paternel obtenir la révision de la décision d'alliance et plusieurs exemples d'une telle modification ont été rapportés. Enfin, les femmes ne sont pas totalement absentes de l'arbitrage qui déterminera la décision d'alliance. Ainsi, Bernard Taverne souligne que « les stratégies matrimoniales apparaissent de prime abord totalement contrôlées par les hommes ; en fait, les femmes y participent aussi de manière très active, elles sont dans certaines

⁵³⁰ RAYNAL M., 1995 : p. 15.

⁵³¹ À ce titre, l'opinion d'une jeune femme Bobo, étudiante à l'École Nationale d'Administration, sur l'alliance matrimoniale chez les *Mòosé*, est éloquent : « dans la société traditionnelle mossi, la jeune fille et le jeune homme... ont la possibilité de s'étudier mutuellement durant des années. Chaque famille sait pertinemment que tout mariage est un risque et qu'il convient de ne rien négliger qui puisse multiplier les chances de succès du futur foyer » [SANON B., 1970 : p. 5].

circonstances à l'initiative des alliances »⁵³². Elles sont également impliquées dans le déroulement des cérémonies par une participation active à diverses étapes (*pog-sóasgá*, *pog-poosém*, *pog-yãagre*, *pog-biòogó*, etc.). Pour finir, les rapports d'autorité en jeu dans le processus de l'alliance sont autant des rapports d'aînesse que des rapports de sexe. Ils s'exercent alors aussi bien envers les femmes qu'envers les hommes jeunes, qui se voient également imposer une nouvelle épouse sans nécessairement en avoir exprimé le désir comme le montre plusieurs exemples recueillis sur le terrain. « Les relations matrimoniales relèvent de stratégies sociales et politiques à l'élaboration et à la réalisation desquelles jeunes gens et jeunes femmes ne participent pas »⁵³³. À ce titre, l'alliance est imposée aussi à l'un qu'à l'autre par une société foncièrement gérontocratique.

Si les mères génitrices respectives des deux époux sont peu impliquées dans le processus de l'alliance, le rôle des femmes dans les choix réalisés n'est cependant pas inexistant puisque les vieilles femmes ou les filles du lignage, mariées dans d'autres localités, participent activement aux prises de décision.

La fécondité est au centre de l'alliance. Le *língà*, symbole de fécondité, les salutations aux femmes et aux descendants du *búudu*, le *ràkíre* sur les capacités sexuelles des hommes, le *pog-gésgó*, sont autant d'objets ou de faits qui symbolisent ou rendent hommage à la fécondité (cf. également la fabrication du foyer – 3 pierres + le canari – et celle du four à dolo – 4 canaris avec 3 plots en argile par canaris) pour l'épouse nouvellement arrivée).

Mais au-delà de toutes ces valeurs qui transparaissent dans l'alliance matrimoniale, il est possible également de mieux distinguer ici la frontière qui sépare les sexes.

⁵³² TAVERNE B., 1996 : p. 528. Cf. également BONNET D. 1988 : 51-56 et GRUENAI S M.E., 1985b.

⁵³³ CAPRON J., KOHLER J.-M., 1975, p. 23.

5/ L'INTEGRATION DES FEMMES : LA SOCIALISATION ET L'ANCESTRALISATION

Si beaucoup de choses sont faites pendant les étapes de l'alliance pour favoriser les contacts avec sa future famille, l'arrivée dans sa nouvelle résidence s'accompagne pour la femme d'une mise à l'écart, d'une mise sous surveillance qui témoigne d'une attitude de méfiance par rapport à « l'étrangère » qui arrive. Le *ràkíire* qui accueille la femme devant la porte de sa cour en l'empêchant d'entrer, le séjour forcé chez la *pog-kéema*, l'interdiction (aujourd'hui relative) qui lui est faite de rendre visite à sa famille jusqu'à la célébration du *pog-gésgó*, qui suit l'arrivée du premier enfant, en sont les principaux signes. L'une des principales motivations de cette surveillance étroite et de cette interdiction de sortie du village, outre le problème de l'adultère, repose sur la crainte d'un départ de la femme, volontaire ou organisé par un rapt, tant qu'un enfant ne l'attache pas à la terre de son mari.

À l'appréhension liée au changement de résidence et de famille s'ajoute donc le climat de suspicion. C'est en premier lieu la fécondité de la femme qui est surveillée. C'est par les enfants que son intégration se fera. « Dans la société traditionnelle mossi, la maternité est la condition préalable indispensable à une ascension dans la hiérarchie sociale »⁵³⁴. Mais cette intégration ira si loin que les vieilles femmes deviendront alors membres du lignage à part entière. Elles auront des rôles de plus en plus importants dans les cérémonies coutumières. Une femme nouvellement mariée, *pog-kéema* d'un homme jeune, se verra confier des tâches rituelles de plus en plus lourdes à mesure que son mari, prenant de l'âge, acquerra des pouvoirs. Le sommet de l'intégration est parfaitement symbolisé dans l'inversion de sexe qui se fait pendant les funérailles des vieux, lorsque leurs femmes, revêtant les habits de leurs maris à l'envers, se comportent durant toute la cérémonie comme des hommes.

⁵³⁴ TAVERNE B., 1998b : p. 13.

Par contre, la jeune mère verra ses enfants pris en charge par d'autres femmes plus vieilles. Dès la naissance, au moment des lavements des nourrissons et de l'ingestion forcée de liquide (cf. infra), les vieilles femmes sont là pour lui apprendre les gestes techniques mais aussi pour s'assurer que cette étape fondamentale de la socialisation de l'enfant est correctement réalisée. Dès le sevrage, soit vers l'âge de deux à trois ans, l'enfant est parfois confié à une éducatrice autre que la mère génitrice⁵³⁵. L'interdit sexuel prescrit depuis l'accouchement est levé, et ce sera de nouveau le mari qui viendra remplacer l'enfant la nuit auprès d'elle, provoquant également une rupture brutale des relations mère/enfant. Les garçons seront rapidement mis hors de son autorité, les filles seront promises sans son accord. Ce sont les affaires du *búudu*, dont elle ne fait pas encore vraiment partie. Si la mère devait, pour quelques raisons que ce soit, quitter le lignage de son mari, ses enfants resteraient alors avec leur père.

Dans un autre contexte social et culturel, le retrait des enfants de la coupe maternelle est interprété par Alexander Alland comme une volonté de déposséder les femmes de leurs capacités reproductrices. Ainsi écrit-il, si « les Baruya ne peuvent certes pas nier que ce sont les femmes qui mettent les enfants au monde... ils ont surimposé un fait social à la réalité biologique : seuls les hommes peuvent faire des hommes ». Il y a d'après l'auteur « rituel de la reproduction masculine »⁵³⁶ qui s'affirme notamment lors de rituel d'inversion de sexe, les hommes étant alors déguisés en femmes enceintes. Chez les *Mòosé*, cette dépossession des femmes de leurs fonctions reproductrices n'est pas aussi marquée. Elles sont pleinement responsables de la production d'enfants et de leur développement jusqu'au sevrage. Elles sont seules capables d'attirer les génies et d'assurer leur métamorphose en êtres humains et des faits comme la stérilité, les fausses-couches ou les morts d'enfants en bas-âge sont clairement imputés aux femmes. Chez les *Mòosé*, seules les femmes peuvent faire des êtres humains, mais seuls les hommes, et les

⁵³⁵ LALLEMAND S. 1976.

⁵³⁶ ALLAND A., 1985.

femmes assimilées aux hommes (femmes âgées et sœurs), en font des êtres sociaux, des membres du lignage à part entière⁵³⁷.

À cet égard la terminologie de la parenté est aussi révélatrice, puisqu'une jeune épouse appellera les sœurs classificatoires de son mari *m sída*, c'est-à-dire « mon mari ». Les filles du *búudu* sont donc considérées par elle comme des hommes. S'il y a là matière à plaisanterie et de nombreux jeux entre femmes, cet autre exemple d'une inversion de sexe révèle une réalité sociale profondément ancrée chez les *Mòosé*. La sœur garde des liens privilégiés avec ses frères qui vont même jusqu'à des rapports d'autorité par rapport aux cadets. La mythologie *mòaaagá* regorge d'ailleurs d'exemples où la sœur intervient dans le foyer d'un frère. Dans le quotidien, tout homme craint de voir arriver ses sœurs dans son foyer, notamment les aînées, sachant les prérogatives qu'elles peuvent revendiquer. Elles peuvent remettre en ordre le foyer de leur frère, sermonner leurs épouses, intervenir pour promettre une des filles de leur frère, notamment dans la famille de leur propre mari. Elles participent directement aux décisions concernant le lévirat des veuves de leurs frères ou de leurs neveux agnatiques, participent aux différentes étapes de l'alliance des filles de leur *búudu* paternel et prennent une place importante dans les funérailles⁵³⁸.

Cette position de la femme entre deux lignages, autoritaire d'un côté, dominée de l'autre, ces inversions de sexes qui assimilent les vieilles femmes aux hommes de leur belle-famille, les belles-sœurs à des maris sont à mettre en parallèle avec les cycles de reproduction et de socialisation décrits à propos de la fécondité. La femme jeune, c'est-à-dire en période féconde, est bien en périphérie du processus de socialisation qui ne concerne que les agnats du groupe. Ce n'est que l'âge qui lui permettra d'accéder à un

⁵³⁷ Il y a en effet une différence très importante au niveau des mythes du pouvoir. Si chez les Baruya, il est question d'une prise du pouvoir par les hommes qui renverse le matriarcat, chez les *Mòosé*, il est plutôt question de femmes qui permettent aux hommes de prendre le pouvoir ou d'acquérir des richesses (Yennega, prise des fétiches du pouvoir par la sœur de Yatenga Naaba, mythe de création des hommes).

⁵³⁸ Il y a en cela une nette différence avec ce que Françoise Héritier [1981, p. 54-55] décrit chez les Dogons et que Anne Bargès élargit aux Bambara et aux Mandingues de Bamako [1997, p. 358] : « Toute femme chez les Dogon est conceptuellement et statutairement une *mineure* par rapport à l'ensemble des hommes... ».

statut social proche de celui des hommes. Les vieilles femmes sont d'ailleurs fières et autoritaires. Elles peuvent même intervenir dans des querelles d'hommes, notamment (mais pas seulement) de la génération qui suit. Il n'est pas rare alors d'entendre des vieilles femmes apostropher un homme déjà mature et père de famille en faisant référence aux lavements qu'elle lui a donnés lorsqu'il était bébé : « Moi, j'ai soufflé l'eau dans ton anus, ... », formule qui généralement impose le silence et inspire le respect. Leur déférence envers les hommes âgés du *búudu*, si elle se manifeste en de nombreuses occasions, notamment par des salutations traditionnelles à genoux et coudes au sol, s'agrémente progressivement d'une ironie piquante, d'une dérision taquine voire, s'il le faut, d'une opposition franche.

Doris Bonnet note également que :

« Les sœurs aînées et les femmes les plus âgées (ménopausées) se répartissent du côté du pouvoir masculin dominateur alors que les jeunes femmes procréatrices sont les dominées. Toute femme étant, au cours de sa vie, à la fois sœur et épouse, jeune et ménopausée, son identité sociale lui permet de passer du groupe des dominées à celui des dominatrices, soit là aussi du féminin au masculin ». ⁵³⁹

Pour le lignage qui accueille une nouvelle épouse, c'est une promesse de descendance supplémentaire qui arrive, c'est un espoir de voir le groupe familial s'agrandir. Mais c'est aussi la crainte de voir une « étrangère » s'immiscer dans son fonctionnement. La nouvelle épouse, par son rôle dans la procréation, par ce rapprochement qu'elle entretient avec le monde de la brousse, est mise en marge du social. Sa descendance est la condition essentielle de sa socialisation. Cette position intermédiaire de la femme entre brousse et social, entre les *kìnkírìsì* et les humains, entre sa famille paternelle et celle de son mari explique pour une grande part les rapports de genre. De nombreux malheurs qui surviennent sont rapidement attribués aux femmes susceptibles de venir perturber l'équilibre agnatique. Cette étrangère au lignage est, plus que tout autre personne, susceptible d'être maléfique.

⁵³⁹ BONNET D. 1996 : pp. 286-289.

Même une femme âgée, qui a déjà des enfants, qui a fait la preuve de son intégration et qui entretient des rapports d'autorité avec les jeunes épouses, qui n'a plus ce contact privilégié avec les *kinkirsi* puisqu'elle n'enfante plus, qui n'a plus ces différences physiologiques majeures qui distinguent les sexes que sont notamment les menstruations, la gravidité et la lactation, reste néanmoins, plus que les hommes, soupçonnée de sorcellerie. Cette position respective des sexes explique en grande partie le discours sur certaines pathologies et l'implication des femmes lors de la recherche de causalité des malheurs et notamment des maladies.

L'aboutissement ultime de la socialisation d'une épouse dans sa belle-famille est donc l'ancestralisation réalisée au cours de funérailles grandioses dont le faste peut atteindre, voire dépasser, celui d'un homme du lignage. La femme a toutes les chances de devenir alors, plus d'ailleurs qu'un homme jeune prématurément décédé, un ancêtre qui reviendra plus tard lors de la naissance d'autres enfants. Suzanne Lallemand souligne que la condition de cette ancestralisation est « qu'épouse fertile, elle ait donné des garçons au groupe agnatique où elle a choisi de demeurer même après sa mort »⁵⁴⁰. D'une façon générale, l'ancestralisation des femmes comme celle des hommes, n'est jamais systématique, rappelle Marie Raynal. Même lorsque des cérémonies funéraires se font, ceci n'implique pas nécessairement « l'acquisition du statut d'ancêtre ». Si l'âge avancé est l'un des principaux « éléments déclencheurs du passage d'un mort dans le groupe des *banamba* »⁵⁴¹, Doris Bonnet précise que l'ancestralisation ne se produit que pour d'« anciens vivants qui ont témoigné de qualités personnelles (sens de l'équité, pondération) et de capacités de reproduction (nombreuse progéniture) »⁵⁴². L'ancestralisation ne survient donc que pour les plus vieux et même dans ce groupe d'âge, d'autres critères sont requis que ce soit pour les hommes ou pour les femmes.

⁵⁴⁰ LALLEMAND S. 1978 : p. 308.

⁵⁴¹ RAYNAL M., 1995 : p. 103.

⁵⁴² BONNET D., 1988 : p. 20.

6/ SOINS AUX NOURRISSONS (HUMANISATION) ET EDUCATION DES ENFANTS (SOCIALISATION)

Le nouveau-né, puis le nourrisson, ne sont pas considérés comme vraiment humains. Il n'y a pas de rupture entre le statut de fœtus et celui d'enfant en bas-âge. Il n'est pas une personne humaine (*nédà*) à part entière⁵⁴³. Jusqu'au sevrage, il reste un humain en devenir, mais il est, par certains côtés, « supra-humain » puisqu'il est capable de communiquer avec les ancêtres, les génies, voire même les animaux⁵⁴⁴. Il est donc respecté, choyé, craint, bien qu'il ne fasse pas parti encore du groupe comme le montre la pauvreté des rites funéraires réalisés en cas de décès. Ces rites demeurent en effet une affaire exclusivement « domestique »⁵⁴⁵.

L'ensemble du comportement de la famille jusqu'au sevrage aura donc pour objectifs de "retenir" l'enfant parmi ses nouveaux parents en lui rendant la vie aussi agréable que possible afin de couper progressivement ses relations avec le monde de l'au-delà et le monde de la brousse. Durant cette période, ce sont donc des soins attentifs qui lui sont apportés, « des attitudes... faites de chaleur, d'indulgence, d'intérêt bienveillant » qui visent à éviter la moindre contrariété. Le moindre cri, le moindre pleur et la moindre manifestation d'un mécontentement sont en permanence surveillés pour y remédier au plus vite en le mettant au sein, en détournant son attention vers un objet ou un membre de la cour. Tous les aliments qui plaisent aux *kìnkírsì* lui sont donnés afin de ne pas entraîner de frustration chez cet être en « métamorphose ». Miel, lait, aliments sucrés, sésame seront les bienvenus alors que tout plat pimenté sera par contre évité. Plusieurs auteurs décrivent, lors de ces apports nutritionnels appréciés des génies, une offrande aux *kìnkírsì* aux quatre points cardinaux. Le bébé est frictionné avec du beurre de karité, particulièrement apprécié des génies, pendant trois jours pour les garçons, quatre pour les

⁵⁴³ « Le bébé de moins d'un an, par contre, n'est pas un homme, c'est une *bipilla* ou *bipèlaga*. Il est considéré comme un caillot de sang. Il n'est même pas un *nînsaala*. Un enfant de 1 à 2 ans qui meurt ne reçoit pas le même cérémonial funéraire qu'un enfant de trois ans et plus... » [SOME B. B., 1971 : p. 17]

⁵⁴⁴ LALLEMAND S., 1978 : p. 310.

⁵⁴⁵ BONNET D., 1994 : p. 96.

filles. Enfin, des ornements seront faits sur le bébé, à la fois pour créer un lien plus fort avec le monde humain et pour le protéger contre certains maléfices : bracelets, colliers, coiffures. Suzanne Lallemand rapporte un rituel de coupe des cheveux sous forme de bande frontale appelé « cheveux mauvais » (*zóobd tóogo* = “cheveux amers”). Ils sont rasés une semaine après la naissance et, ces cheveux coupés sont soit déposés dans la case des ancêtres du patrilignage, soit jetés en dehors de la cour. « Une parure spéciale (*larafo*) faite de grains à l’extrémité desquels on noue deux cauris, est attachée au sommet de la tête du nourrisson (s’il a assez de cheveux) ou à son cou, dans le dos ». Elle permettrait de protéger l’enfant des regards, notamment des Peul, et des maléfices qui pourraient l’atteindre lorsqu’il est porté sur le dos. Elle reste en place trente-trois jours pour les garçons et quarante-quatre pour les filles. « L’enfant est territorialisé, humanisé et surtout nommé afin de quitter le statut d’étranger qu’il conserve tant que cette ambiguïté de résidence n’est pas levée. C’est ainsi du reste qu’il sera appelé : l’étranger »⁵⁴⁶.

Il existe un jeu complexe de pratiques et de rituels qui alternativement essaient, dans un dosage savant, de contenter par moments les *kìnkírì* ou les ancêtres et à d’autre, de dissocier l’enfant de ces géniteurs originels. Le sacrifice de « bonne arrivée » décrit par Suzanne Lallemand et qui se déroule dans la cour du chef de lignage, maintient la cohésion entre l’enfant et l’ancêtre qui revient. Par contre, l’offrande de *zóm-kòóm* aux ancêtres lors de la formulation du « nom blanc » (*yóor-pèllé*) vise au contraire à dissocier le défunt et le vivant par l’imposition d’un nom qui diffère de celui de l’aïeul qui fournit le *séegre* de l’enfant. Les mêmes comportements existent vis-à-vis des *kìnkírì* oscillant entre « un désir de conciliation » et un sentiment de « méfiance » et d’« hostilité ». Si de nombreuses offrandes sont faites aux autels de *kìnkírì* (jumeaux nés dans la famille) ou aux génies de brousse, si les soins et la nourriture visent à contenter la part génie de l’enfant, d’autres mesures visent à le protéger de ses camarades de l’au-delà. Il n’est, par exemple, jamais laissé seul dans une cour et encore moins en

⁵⁴⁶ BONNET D., 1994 : p. 97.

brousse, lieu où un échange de bébé pourrait s'effectuer à l'insu de la mère qui ramènerait alors au village, non plus son enfant, mais un génie. Des cendres, des objets en fer, notamment des couteaux, des balais de graminée sont déposés autour du lieu où l'enfant dort. Les scarifications faciales, aujourd'hui abandonnées, venaient conférer à l'enfant un signe identitaire supplémentaire qui l'éloignait un peu plus du génie et de l'ancêtre qui avaient permis sa conception. En revanche, des sacrifices sont accomplis par la mère qui « visent à solliciter l'indulgence de l'autre mère afin que celle-ci ne reprenne pas son enfant »⁵⁴⁷.

C'est notamment les sœurs aînées ou les tantes paternelles qui se rendent chez les devins pour la détermination du *séegre* de l'enfant et donc l'identification de l'ancêtre qui est revenu⁵⁴⁸. Ce sont donc là aussi des femmes assimilées étroitement au masculin, qui procèdent au rituel. L'accueil fait à l'enfant et la considération qui lui est portée est étroitement dépendante de cette identification.

⁵⁴⁷ BONNET D., 1994 : p. 97.

⁵⁴⁸ LALLEMAND S. 1978 : p. 308.

7/ CONCLUSION

Qu'est qu'être un homme chez les *Mòosé* ?

Le masculin ne peut se présenter, s'entendre et se comprendre qu'en référence au patrilignage et au territoire qui lui correspond. Il repose sur une conception segmentaire définissant des unités discrètes à la fois sociales et territoriales. La terre des pères est en effet une des composantes majeures de l'identité masculine. Le lignage, détenteur de l'usufruit d'une terre accordée par le *tèng-soàbá*, inscrit sur son territoire l'ordre des générations et les rapports d'aînesse, à la fois dans l'architecture des cours et dans le partage des champs. *Yírì, zàkà, sákà, ténnga* (dans le sens de village) se superpose en une structure pyramidale comparable à celle des générations.

Ainsi le masculin se caractérise par une fixité territoriale mêlée à une profondeur historique. De la naissance jusqu'à l'ancestralisation, la vie masculine s'organise en référence à cette unité lignagère et foncière. À l'intérieur de cette unité parentale et territoriale, la vie sociale se déroule dans des rapports d'autorité/obéissance selon deux axes qui combinent l'ordre des générations et au sein de chaque génération un ordre de rang d'âge et un ordre de collatéralité. Ces rapports domination/subordination sont extrêmement marqués au sein de la société des hommes et allient gérontocratie et rang de naissance avec l'effacement, voire la soumission des cadets devant les plus vieux ainsi qu'une obéissance sans contestation. Cette subordination des jeunes hommes à leurs aînés est extrêmement forte, ne laissant que très peu de place à l'initiative, à la prise de décisions ou à la discussion et aucune possibilité de critiques des directives et des ordres qui leur sont donnés⁵⁴⁹. Dans cet univers masculin, le respect, l'honneur et la défense

⁵⁴⁹ L'importance de la migration chez les jeunes *Mòosé* est alors présentée par certains auteurs comme une conséquence de cette coercition à l'intérieur du patrilignage et comme un moyen d'échapper aux rapports d'autorité pendant les années où ceux-ci sont le plus difficiles à supporter [cf. notamment BARDEM I., 1993 : pp. 385-386].

des règles sociales sont particulièrement valorisés et toute infraction à ces principes attirent la honte, sentiment dégradant certainement le plus redouté des *Mòosé*.

Si ces diverses unités sociales et territoriales sont réunies, structurées et hiérarchisées au sein de l'empire en fonction de règles élaborées par les gens du pouvoir qui ont construit l'Etat⁵⁵⁰, elles le sont également par les femmes dispersées dans les villages en raison de la règle de patri-virilocalité. Un groupe agnatique donné, fixé dans son lieu de résidence, verra en effet ses filles partir et des épouses arriver. Si les nouvelles venues sont et restent longtemps dans un rapport de domination par rapport au lignage, cette situation n'est nullement définitive. Mais surtout il n'en est rien de ses filles, parties vivre ailleurs avec leur mari. Des relations étroites persistent comme en témoigne notamment la fréquence des déplacements et des séjours des femmes dans leur famille paternelle ainsi que les responsabilités sociales et rituelles qui restent les leurs jusqu'à leur décès⁵⁵¹. Mais en dehors de ces liens politiques et matrimoniaux entre villages, le quotidien se déroule dans un espace social et foncier fermé, dans une recherche d'autonomie par rapport à l'Autre, en sachant que l'altérité pour un homme commence aux limites de son *búudu*.

Cette recherche d'autonomie s'affirme également à l'égard des forces mystiques et chthoniennes, par des sacrifices et des offrandes qui cherchent sans cesse à rompre les liens néfastes ou morbides qui pourraient s'instaurer entre un dieu, un génie ou un ancêtre et le village. À la naissance d'un enfant, ce sont également les représentants du patrilignage qui assument les rituels d'humanisation du nouvel être et qui assurent les pratiques visant à séparer l'enfant de ses parents génies.

Ce caractère disjonctif, ce rêve d'autonomie totale qui trouve son paroxysme dans les incestes symboliques frères/sœurs de la mythologie, sont fondamentalement masculins. Les hommes sont chargés d'assurer l'harmonie sociale, la protection du groupe face aux

⁵⁵⁰ Cf. IZARD M., 1985a et 1985b.

⁵⁵¹ VINEL V., 1998, en particulier pp. 103-113 et surtout 272-302.

menaces extérieures (animaux sauvages, conflits avec d'autres patrilignages), la disjonction entre monde mystique et monde des hommes. Le caractère valeureux des hommes, prêts à mourir et à tuer pour la survie du groupe ou pour laver son honneur, est encore bien présent dans les esprits et dans les discours, même si les principales conditions historiques de son application ont aujourd'hui presque totalement disparues (conflits armés entre village, guerres, fauves). Le rapport à la mort est d'ailleurs essentiellement masculin. La mise à mort d'un animal, que ce soit dans le domaine de la chasse, dans un cadre alimentaire ou pour un sacrifice, n'est réalisée que par des hommes. Ils sont également les seuls à pouvoir participer au creusement de la tombe et à l'enterrement du cadavre. Ils se chargent des rituels funéraires qui ont pour objectif d'assurer la séparation définitive des composantes de la personne humaine.

Ainsi les humains de sexe masculin assument les responsabilités des composantes plus spécifiquement disjonctives de l'organisation sociale. La filiation fortement agnatique découpe le social et le territoire en un certain nombre d'unités discrètes. Cette logique agnatique qui engendre les groupes de filiation apporte également les bases du principe masculin qui répartit les droits et les devoirs dans les domaines économique, politique, juridique et religieux. Ainsi, dans le cadre religieux, les hommes détiennent la maîtrise des rituels qui ont pour but de disjoindre les esprits et les humains⁵⁵².

Qu'est-ce qu'être femme ?

C'est à la fois être sœur, épouse et mère. Il n'existe pas un statut mais plusieurs statuts de femmes qui ne s'insèrent pas uniquement dans des rapports de génération et d'ânesse. L'image d'Épinal de la femme africaine opprimée et soumise à la domination masculine ne me semble pas correspondre à la réalité sociale et culturelle. Tout comme les femmes

⁵⁵² Cette conclusion rejoint celle faite par David Hicks à propos des Baruya. [HICKS D., 1985 : pp. 32-33].

zara de la région de Bobo-Dioulasso dont parle Claudia Roth⁵⁵³, les femmes *mòosé* apparaissent en de multiples occasions comme des personnes fières, dignes, sûres d'elles-mêmes, ironiques voire arrogantes vis-à-vis des hommes, autant de qualités qui sont incompatibles avec un statut social qui impliquerait uniquement soumission, subordination, obéissance, docilité, résignation et servitude. Je ne prétends pas que ces types de rapports sociaux soient absents de l'univers féminin *mòaaagá*, loin de là, mais ils ne sont ni exclusivement féminins, ni en œuvre de façon permanente dans la vie d'une femme *mòaaagá*, ni enfin dans tous les domaines du social.

Le regard des ethnologues semble, à la lecture de la littérature sur les *Mòosé*, se poser préférentiellement sur la femme-épouse et la femme-mère. Que ce soit dans l'étude de l'alliance, du partage du travail, des rapports de pouvoirs, c'est essentiellement le statut de l'épouse qui est mis en lumière. Or cette identité n'est qu'une des facettes sociales de la femme.

Dans une société patrilinéaire et virilocale, les femmes en permanence présentes au village sont toutes, soit des filles encore jeunes du lignage considérées comme des enfants, ou des femmes venues d'ailleurs, épouses des hommes du lignage. Les sœurs de ces mêmes hommes ne sont pas présentes puisqu'elles sont parties vivre avec leur mari. Si elles reviennent, c'est en général pour de courts séjours et elles sont alors d'un abord plus difficile pour l'ethnologue car, pour lui, moins familières voire totalement étrangères et souvent très occupées par les retrouvailles familiales. L'étude du statut social de femme-sœur est donc moins approfondie parce que ce dernier est plus difficilement "perceptible" sur le terrain.

Or toute femme est synchroniquement épouse ici et sœur ailleurs. Et ce statut de femme/sœur en société *mòaaagá* est loin d'être comparable à celui d'épouse. « Les

⁵⁵³ ROTH C., 1996 : p. 7. « Und sie sind stolz ! » (Et elles sont fières !) est le titre de la version allemande du livre de Claudia Roth, qui cite alors Abu-Lughod, 1985 : p. 648 : « La fierté est l'antithèse de la subordination ».

femmes gardent durant toute leur vie des relations étroites avec leur lignage d'origine, à l'intérieur duquel elles exercent des droits et des obligations essentiels dans les domaines rituels et sociaux, en tant que sœurs aînées ou en tant que tantes paternelles envers les enfants de leurs frères »⁵⁵⁴. En suivant une femme dans ses déplacements, il est frappant de voir les transformations qui s'opèrent selon qu'elle est dans son village paternel ou dans celui de son mari. Son comportement, sa façon de parler, ses gestes, ses attitudes corporelles expriment tantôt la soumission, l'effacement, la discrétion, tantôt l'autorité et l'assurance.

Ainsi une femme sera assimilée symboliquement à un homme dans son village paternel et synchroniquement à une femme dans celui de son mari, puis diachroniquement, femme puis homme dans sa famille d'alliance. Non que cette assimilation soit totale et concerne l'ensemble du statut social de la femme : elle se caractérise essentiellement par une participation des femmes aux décisions et aux rituels concernant le groupe agnatique considéré, celui du père ou celui du mari.

Les femmes n'ont pas de territorialité fixe comme les hommes. Elles quittent la terre de leurs ancêtres pour une terre étrangère, ou plutôt pour une terre où elles sont considérées comme étrangères⁵⁵⁵. Elle ne deviendra la leur qu'après des années de vie maritale et à la condition qu'elles aient donné des enfants au lignage qui s'y rattache. Cette double identité territoriale a pour corollaire une relative mobilité.

Si en apparence, le discours fait état d'une obligation de rester dans le village du mari et que tout départ est soumis à l'autorisation de ce dernier si, à certaines périodes, il existe un interdit de visite à la famille paternelle, les femmes bougent en réalité bien plus que les hommes. Bien évidemment, tout homme dira que sa femme "ne doit pas quitter la maison" et qu'il "n'accepte pas qu'elle parte plusieurs jours" pour rendre visite à sa

⁵⁵⁴ ROOST VISCHER L., 1997 : p. 232.

⁵⁵⁵ Un des termes utilisé pour désigner une femme mariée est *sáana* : étrangère et cette habitude est déjà largement soulignée dans la littérature [YAMEOGO E., 1965 : p. 2].

famille. En fait, aucun homme ne peut refuser à une épouse de retourner dans son village paternel ou d'aller dans un village où se trouve l'une de ses tantes ou sœurs⁵⁵⁶, notamment parce qu'il existe des nombreuses obligations coutumières qui imposent que les filles ou les sœurs soient présentes. Il en va ainsi des funérailles d'un membre du patrilignage, mais également des étapes de l'alliance matrimoniale qui exige tantôt la présence des sœurs ou des tantes paternelles de la future épouse.

Mais il existe bien d'autres circonstances où une femme demande à son mari de pouvoir partir quelques jours. Il ne s'agit pas nécessairement d'un séjour dans son village paternel. Elle peut également exprimer le désir d'aller voir une sœur ou une tante paternelle ou maternelle qui sont bien évidemment dispersées dans des villages différents toujours en raison de la règle de virilocalité. Les motifs de ses visites peuvent aller du simple désir de rendre visite à un parent à toutes sortes de raisons, comme par exemple la nécessité d'aider à la réfection d'un four à dolo ou d'une meule, un problème de santé ou la naissance d'un enfant. Savoir s'il s'agit de prétextes ou de réelles nécessités fait sans cesse l'objet d'un débat, notamment entre hommes et femmes. Certes le mari peut faire usage de son autorité pour interdire à l'une de ses épouses de partir, notamment si des cérémonies coutumières ou des raisons familiales exigent sa présence au village, mais il ne peut le faire de façon systématique ni indéfiniment sans risque de recevoir un jour une injonction de son beau-père ou d'un beau-frère. Si les hommes font grand cas de leur pouvoir d'assigner leurs femmes à résidence et que les femmes se plaignent des difficultés qu'elles rencontrent pour quitter le domicile conjugal, tout un chacun sait que les femmes *mòosé* se déplacent, trop au goût des hommes, pas assez au goût des femmes.

⁵⁵⁶ La prétention du mari d'empêcher sa femme de rendre visite à ses parents est une raison qui peut permettre à la femme de rompre l'alliance matrimoniale. « Dans certains cas, la femme a le droit et même le devoir de rendre visite à ses parents. Ces visites ne requièrent donc pas une autorisation préalable du mari [KYELEM B., 1978 : pp. 54-57].

Il existe toujours des arguments contre lesquels aucun homme sensé ne refusera à son épouse de partir. Marie Raynal explique par exemple que lors d'une maladie grave d'un membre du lignage ou d'une alliée, c'est toujours une femme originaire du quartier, mariée et déjà mère qui est appelée par le *búud-kásma* pour se tenir au chevet du (ou de la) malade⁵⁵⁷. C'est également la fille aînée du mort qui revient dans sa terre natale pour nombre de tâches où sa contribution est indispensable : elle participe à la toilette mortuaire de son père et au rasage des cheveux, le tient contre ses jambes pour les derniers soins, doit jeter des boules de *ságbo* dans la case de son père pendant les jours qui précèdent son enterrement, etc.⁵⁵⁸

Il existe également un droit reconnu aux femmes qui leur permet de retourner dans leur village paternel en cas de conflit grave. Si aucune solution n'est trouvée dans la famille du mari, toute épouse peut en effet prendre le risque de fuir le domicile conjugal vers son village natal, obligeant le mari à entreprendre des démarches de conciliation auprès de ses beaux-parents.

Il est ainsi plus facile à une femme qu'à un homme de se déplacer et de séjourner dans une famille qui n'est pas sa famille d'alliance. Si un homme peut bien évidemment rendre visite à une sœur ou une tante, il s'agit en général de visite courte et non de séjour prolongé. Il en limite de lui-même la fréquence et la durée, préférant de loin que ce soit les femmes qui reviennent au village paternel, territoire où il est chez lui et où il dispose de l'autorité de chef de famille. Lorsqu'un homme rend visite à une parente, il se met de fait dans une situation de dépendance et de subordination par rapport à un autre patrilignage. Un homme n'est vraiment à sa place que dans son unité de résidence paternelle.

La mobilité des femmes est une réalité sociale qui souligne encore leur a-territorialité, dans le sens où c'est par les femmes que se créent les liens entre les diverses unités

⁵⁵⁷ RAYNAL M., 1995 : p. 16.

⁵⁵⁸ RAYNAL M., 1995 : pp. 20, 24 et 27.

territoriales. Une unité territoriale masculine se trouve mise en relation avec une multitude d'autres par l'intermédiaire des tantes paternelles, des sœurs, des filles (logique agnatique), mais également à un second niveau par les épouses, les tantes maternelles, etc. (logique de l'alliance).

Les règles qui régissent les cérémonies coutumières sont d'ailleurs là pour rappeler sans cesse les liens tissés grâce aux femmes. Les funérailles, les cérémonies de l'alliance, les naissances d'enfants sont autant de circonstances qui exigent la présence tantôt de la fille aînée (lavage de la dépouille du père), d'une sœur du père qui accompagne une fille de son patrilignage dans sa future famille d'alliance, d'un neveu utérin (funérailles), etc. Ce sont les femmes qui tissent une dense toile de relations sociales entre unités patrilinéaires et donc entre villages. Cet enchevêtrement complexe de liens entre *búudu* se retrouve d'ailleurs symbolisé dans la mythologie. L'accouplement de *Wéndè* et *Ténga* donne en effet naissance à divers types d'enfants, les hommes et les génies notamment, mais également *sóayá*, les chemins, qui représentent l'inscription topographique des liens tissés par l'entremise des femmes.

Cette fonction conjonctive des femmes, déjà soulignée dans d'autres lieux par David Hicks, dépasse le domaine social⁵⁵⁹. Au travers du processus de procréation, les femmes apparaissent comme le point de convergence de tous les espaces mystiques définis par la culture. Le monde des génies, celui des ancêtres se retrouvent dans le ventre des femmes pour donner naissance à un nouvel être humain avec l'aide des deux divinités et des puissances chthoniennes. Les femmes apparaissent comme le ciment qui permet l'assemblage à la fois des différentes unités territoriales (villages) et sociales (patrilignage), mais également des différents mondes qui composent l'univers *mòaaagá*. L'opposition classique femme-nature/homme-culture⁵⁶⁰ est certes applicable à la société *mòaaagá*. Les femmes sont en effet apparues, de par leur rôle dans la procréation, comme

⁵⁵⁹ HICKS D., 1985 : pp. 31-34.

⁵⁶⁰ MATHIEU N.-C., 1973.

restant en périphérie du processus de socialisation et comme le trait d'union entre un patrilignage et les mondes des génies, celui des ancêtres et la terre. Elles sont en relation étroite avec la brousse, le monde non-humain, le monde sauvage, mais également avec la lune (cf. infra.) et sont de fait perçues comme des êtres plus proches de la nature que les hommes. L'interdit sexuel en brousse est également intéressant à analyser ici. Pratiquer le coït en brousse, à même le sol, c'est commettre un inceste de type fils-mère. Voici un extrait d'entretien que rapporte Annemarie Schweeger-Hefel :

« Tous les hommes sont des enfants de Wende et de Paratenga [Paga Tenga]. À présent, si une femme, couchée directement sur le sol, dort [euphémisme évoquant le rapport sexuel] avec un homme, elle devient Paratenga et l'homme, pour cette raison, commet l'inceste puisqu'il couche alors avec sa mère »⁵⁶¹.

Ténga, symbole de la féminité, est également sensée détenir et remettre aux hommes l'eau de boisson. Annemarie Schweeger-Hefel introduit à ce niveau une distinction importante entre eau de pluie créée par *Wéndè* dans le ciel et l'eau de boisson stockée sur terre. Si la première est propriété de *Wéndè*, c'est *Ténga* qui peut la verser sur terre et la garder en surface (marigots) ou dans le sol (puits). Les femmes, de par leur fonction d'approvisionnement en eau du village, sont assimilées encore une fois à *Ténga*⁵⁶². Elles reproduisent pour les hommes ce que *Ténga* fait pour l'ensemble de la création. Annemarie Schweeger-Hefel émet alors l'hypothèse, fondée sur divers témoignages : la femme en période menstruelle est comme la terre où l'eau ruisselle, c'est-à-dire comme *Ténga* gorgée de l'eau de pluie venant de chez *Wéndè*. Elle en fait l'un des fondements de l'interdit sexuel pendant les règles qui s'ajouterait à l'interdit de mélange entre sperme et sang. En effet, si une femme en période menstruelle est assimilée à *Ténga*, il y a alors encore inceste symbolique en cas de rapport sexuel. Encore une fois, le corps de la

⁵⁶¹ SCHWEEGER-HEFEL A., 1986 : p. 18. Traduit de l'allemand. L'interdit est également valable dans le village où l'acte sexuel doit obligatoirement se faire sur une natte. L'auteur rapporte ainsi qu'une femme qui veut refuser le coït avec son mari se couche à même le sol.

⁵⁶² « La femme humaine sera considérée comme plus puissante et plus importante que l'homme, parce que c'est elle qui apporte l'eau et la donne aux hommes. La femme humaine est assimilée de par cette fonction à Paratenga » traduit de l'allemand [SCHWEEGER-HEFEL A., 1986 : p. 19].

femme se trouve entre les êtres humains masculins et les dieux, servant de conducteur symbolique.

Les femmes ont donc, en reprenant ici les expressions de David Hicks, le « pouvoir de médiation » et le « pouvoir d'intégration ». Elles assurent en effet la médiation entre groupe de filiation par l'alliance, mais aussi avec le monde des génies et celui des ancêtres, par la fécondité. Enfin elles permettent l'intégration des mondes de la brousse, des ancêtres et des hommes par la procréation. Le statut classificatoire attribué aux femmes est alors marqué d'ambiguïté : « associées au monde spirituel, les femmes en tiennent quelque chose de sacré »⁵⁶³ par leur « pouvoir fécondant » bien qu'elles soient habitantes du monde humain. L'ambivalence des femmes apparaît également dans le social, puisqu'elles se rattachent tout à la fois à leur groupe de filiation patrilinéaire et à celui de l'époux. Ceci viendrait apporter une confirmation à l'hypothèse de David Hicks, à savoir que « la féminité est associée aux aspects de la vie sociale qui ont plutôt valeur conjonctive, tandis que la masculinité est liée à ses aspects plus disjonctifs »⁵⁶⁴.

Ainsi, au-delà de l'opposition femme-nature/homme-culture désormais classique, les représentations *mòosé* de la féminité érige la femme au rang de sur-culture. Toute femme permet en effet au monde des hommes de nouer et d'entretenir des relations, non seulement avec les autres unités patrilinéaires, mais également avec les différents mondes que délimite l'animisme *mòaaǵá*. Si les femmes sont perçues comme proches de la nature et que les hommes s'arrogent le contrôle de la culture, elles sont avant tout perçues comme des êtres « sur-naturels », capable de maîtriser au travers de leur pouvoir de procréation, les différentes forces de la création. Dans la logique masculine *mòaaǵá*, cette puissance « sur-naturelle » des femmes doit donc, tout comme les divinités *Wéndè* et *Téǵa*, les autels de la terre, les génies ou les ancêtres, les éléments naturels (le feu, la foudre, le vent, la pluie, etc.) être domestiquée et maîtrisée par les hommes.

⁵⁶³ HICKS D., 1985 : p. 32.

⁵⁶⁴ HICKS D., 1985 : p. 33.

L'analyse de la domination des femmes et de la domestication de leur pouvoir de reproduction ne peut se comprendre qu'à la lumière de ce regard holistique qui scrute l'ensemble du paysage culturel *mòaaǵá*, tant social que religieux. Aux yeux d'une société qui se structure en unités patrilineaires, une épouse apparaît certes comme une étrangère, mais également comme un être doué de pouvoirs qui permet à chaque unité de se rattacher à l'ensemble des autres éléments de l'univers *mòaaǵá*. La cohésion et la perpétuation du monde *mòaaǵá* passe nécessairement par les femmes.

Le paradoxe de la féminité chez les *Mòosé* est alors évident. Toute nouvelle épouse arrive dans une unité patrilineaire comme une étrangère dont il faut se méfier. La terre qui l'accueille n'est pas celle de ses ancêtres, elle n'y possédera jamais rien. Mais elle est par ailleurs seule capable de reproduire le groupe familial. Son pouvoir de procréation, spécifiquement et uniquement féminin, focalise l'ensemble des forces de l'univers *mòaaǵá*, de la volonté de *Wéndè* à l'ancêtre qui revient en passant par le désir des génies de venir dans le monde des hommes et celui des *tèn-kúǵà* de donner un enfant. Cette fonction reproductrice les positionne au-dessus des hommes, à l'interface entre monde humain et monde mystique, à l'interface entre le social et la nature, entre le village et la brousse. La multi-territorialité, la mobilité qui en découle et cette position de point focal de la culture sont les principales logiques sociales et culturelles qui fondent les représentations de la féminité.

CINQUIEME PARTIE :

MALADIE ET SEXE SOCIAL

Les deux parties précédentes ont permis d'étudier la maladie d'une part et le sexe social d'autre part. Il sera question dans cette dernière partie de l'interférence entre ces deux objets. Les représentations des maladies sexuelles, des infécondités et des impuissances, des maladies qui affectent les enfants, la description des soins aux nourrissons et la présentation des discours sur la sorcellerie sont autant de situations ou d'évènements qui permettront d'affirmer l'influence du sexe social dans le champ de la santé. L'existence d'interférences une fois attestée, il faudra comprendre par quels mécanismes et pour quelles raisons elles existent. L'analyse montrera également comment la maladie est en retour utilisée pour maintenir, voire renforcer la séparation des sexes.

Enfin, l'épidémie de sida, malgré son caractère récent et les multiples influences culturelles qui modèlent sa perception, fournira un lieu d'observation de cette interaction entre maladie et sexe social. En effet, la mobilisation et l'actualisation des usages sociaux précédemment décrits apparaîtront comme particulièrement fortes dans cette situation. L'analyse de ces éléments nouveaux permettra d'explorer également la politique de santé publique mise en œuvre pour lutter contre la maladie. Elle montrera notamment que cette politique est, elle-aussi, influencée par des représentations sociales et culturelles de l'un et l'autre sexe. Cette présentation sera enfin l'occasion de proposer quelques applications possibles de cette recherche.

L'objectif de cette partie est donc d'explorer l'intersection de deux champs, celui de la maladie et celui du sexe social, et de comprendre de quelle manière l'un peut agir sur l'autre. L'ensemble des maladies d'enfants fournira le premier espace dans lequel il sera possible d'identifier, au niveau de l'explication causale, une implication fortement prépondérante des femmes. L'étude des causes humaines de malheur montrera ensuite une asymétrie très nette des logiques d'imputation selon le type de sorcellerie évoqué. L'analyse des schémas d'interprétation mis en œuvre pour comprendre un trouble des fonctions sexuelles et reproductives chez les hommes et les femmes mettra en évidence une répartition très nette des explications étiologiques en conformité avec un certain nombre de couple oppositionnel de valeurs telles que brousse/village, génie/homme,

nature/culture, religieux/social. Enfin, la description des maladies liées à la sexualité révélera des discours extrêmement marqués par les représentations de l'un et l'autre sexe.

1/ LES MALADIES D'ENFANTS ET LA NEGLIGENCE DES FEMMES

Le déroulement de la grossesse et la qualité de la prise en charge des bébés conditionnent la survie des enfants et donc celle du patrilignage. Dans le cas des maladies d'enfants, les femmes sont souvent mises en cause, mais plus pour leur négligence de certaines règles ou dans certains actes, que volontairement ou par faute délibérée. Cette négligence des femmes est surtout dangereuse pendant la grossesse et l'allaitement, mais sera également évoquée en cas de fausses-couches ou lors des désordres du cycle menstruel, c'est-à-dire en fait pendant la presque totalité de leur période génésique. Alice Desclaux fait d'ailleurs un constat similaire dans la région de Bobo-Dioulasso, où « les représentations de la maladie d'un enfant font rarement abstraction de sa mère ». Le rôle que la relation thérapeutique « accorde à la mère est tantôt celui d'un auxiliaire de soins, tantôt celui d'une "gardienne" coupable de n'avoir pas suffisamment protégé son enfant, voire celui d'une malade qui a pu lui transmettre son mal. »⁵⁶⁵.

L'exposé s'attardera dans un premier temps sur la pensée qui érige les négligences et les imprudences des femmes comme causes potentielles de maladies pendant les différentes phases de la reproduction, à savoir la grossesse, l'accouchement et l'allaitement. Dans un second temps, les soins de maternage seront décrits puis analysés. Exécutés correctement et minutieusement, ils sont garants du bon développement des enfants, mais ils peuvent rapidement, au moindre oubli, à la moindre erreur, devenir sources de désordres.

⁵⁶⁵ DESCLAUX A., 1997 : p. 6.

A/ IMPRUDENCES, NEGLIGENCES ET MALADIES PENDANT LES ETAPES DE LA REPRODUCTION

Certains événements et certaines situations sont particulièrement pathogènes pour l'enfant. Ce chapitre a pour objectif de passer en revue les circonstances de survenue de diverses maladies en rapport avec les étapes du processus de reproduction : grossesse, accouchement, allaitement. Les soins de maternage feront l'objet d'un chapitre spécifique en raison de la nécessité de faire une description préalable des techniques de soins et de leurs fonctions.

LA GROSSESSE

Malformations, handicaps et génies

La survenue d'une malformation ou d'un handicap rejoint les représentations des morts d'enfants, puisque c'est généralement l'échec d'une métamorphose de *kìnkírǵà* qui explique pour les *Mòosé* la plupart de ces cas. Un comportement atypique de l'enfant ou une malformation permettent de montrer que le processus de transformation ne fonctionne pas et que l'être qui est né est resté, en partie ou totalement, un génie de la brousse.

Deux interprétations expliquent ces échecs de transformation. La première incrimine la mère durant, ou parfois juste avant la grossesse. Elle aurait, par une imprudence, contrarié ou blessé un génie qui décide alors de la punir. La seconde implique toujours la mère, mais cette fois après la naissance de l'enfant, puisqu'elle l'aurait alors laissé sans surveillance notamment en brousse, permettant ainsi aux *kìnkírǵì* de procéder à un échange de celui-ci contre l'un des leurs. Ce type d'enfant était autrefois exposé en brousse, placé dans un tronc d'arbre creux ou posé sur une termitière⁵⁶⁶.

⁵⁶⁶ BONNET D., 1994 : pp. 98-99.

Les exemples d'imprudences en brousse sont nombreux et beaucoup d'entre eux ont déjà été rapportés dans la littérature. Une malformation d'un ou de plusieurs membres serait la conséquence d'une blessure occasionnée à un génie par la mère, lors de la coupe du bois en brousse. Cet exemple doit être mis en perspective avec les données épidémiologiques. En effet, si les malformations d'origine congénitale existent, les malformations acquises sont essentiellement liées à la forte prévalence de la poliomyélite qui provoque des atrophies et des paralysies des membres⁵⁶⁷. La cécité résulterait d'une projection d'urines dans les yeux d'un génie lors d'une miction sur un *zi-pèllé* (petit espace aride) en brousse. La mutité serait la répercussion d'une ingestion accidentelle de piment par un génie qui aurait mangé un mets laissé sous un arbre à sa portée pendant les travaux des champs. Le nanisme est expliqué comme résultant de la substitution de l'enfant par un *kìnkírgà*, soit que la métamorphose a totalement échoué et que la mère a accouché d'un génie, soit que la substitution a eu lieu après la naissance. L'enfant nain, appelé *nigré* est donc considéré comme un génie⁵⁶⁸. La gémellité est également conçue comme la venue dans le monde des hommes de génies de la brousse.

Si dans la liste des malformations, c'est surtout l'attitude de la mère qui est mise en cause, les hommes peuvent également avoir leur part de responsabilité, essentiellement par leurs activités de chasse. La mort d'un animal sauvage peut avoir de graves conséquences sur les enfants et certains rituels doivent être faits avant le départ en brousse par les chasseurs afin de se protéger eux-mêmes, ainsi que leur famille, des nuisances qu'ils occasionnent aux génies en tuant des animaux censés leur appartenir. Mais même dans ce contexte particulier de la chasse, ce sont les femmes qui sont tenues de faire les offrandes aux génies avant le départ de leur époux.

⁵⁶⁷ À titre d'exemples, la poliomyélite faisait partie des quinze maladies les plus fréquemment recensées dans les structures de soins au Burkina Faso au début des années 1980 (119 cas en 1982, 142 en 1983, 164 en 1984 et 731 en 1985). Cette incidence est bien évidemment en deçà de la réalité épidémiologique, les registres des centres de soins ne relevant que les cas qui se présentent en consultation [EGROT M., 1990 : p. 23].

⁵⁶⁸ Sans en connaître les détails, plusieurs entretiens signalent qu'un *nigré* est enterré en un lieu et selon des rites qui diffèrent des funérailles traditionnelles d'un enfant.

Quelques exemples de maladies liées au non-respect d'impératifs socio-culturels pendant la grossesse

Le chapitre précédent a montré tous les risques de malformations pour l'enfant, liées aux activités en brousse pendant, avant ou après la grossesse. La mère doit en permanence être attentive afin de ne pas contrarier les génies, qui pourraient alors exprimer leur mécontentement ou leur colère sur l'enfant en gestation. Mais ils ne sont pas seuls en cause.

Trois maladies particulières vont être décrites dans ce chapitre. Elles ont déjà été mentionnées en début de thèse, mais n'ont pas fait l'objet d'une description et d'une analyse détaillée. Or ces trois entités nosographiques traditionnelles illustrent bien le rôle de la mère dans la survenue d'une affection chez son enfant.

Ainsi, les rapports sexuels en début de grossesse (jusqu'à sept mois sauf pour la première) ne sont pas interdits et sont même bénéfiques pour le fœtus, le sperme continuant d'apporter les caractères du patrilignage transmis par le père⁵⁶⁹. Toutefois, la femme doit suspendre les rapports sexuels avec son mari au moment des funérailles, si elle ne veut pas que son enfant souffre du *yàog-tóm* (littéralement, "poussière de tombe") à la naissance. Une vieille femme explique :

« Le *yàog-tóm*, c'est par exemple si tu es enceinte puis il y a un décès : c'est obligé que ton mari parte au décès. S'il part creuser la tombe (*yàogó*)⁵⁷⁰ puis il revient faire le *làogengó* (rapport sexuel) avec toi, c'est une maladie (*báaga*) qui attrape l'enfant. Si tu accouches, l'enfant blanchit comme la terre de la tombe. Il y a un remède (*tím*) pour ça. Si on creuse la tombe, on prend le pieu qui a servi à creuser la fosse et on coupe superficiellement un morceau du bois pour le remettre à ton mari. Le savon qu'on a utilisé pour laver le cadavre, on en enlève un morceau, puis on te le remet. Si tu accouches, c'est ce savon qu'on va utiliser pour laver l'enfant. Le jour de ton accouchement, si tu rentres, tu prends le morceau de pieu qu'on a remis à ton mari, tu le mets dans un tesson de canari (*sàrè*) puis tu le brûles. Ensuite, tu réduis ça en poudre puis tu cherches du beurre de karité

⁵⁶⁹ BONNET D., 1988 : p. 26.

⁵⁷⁰ En cas de décès d'un adulte, chaque homme doit participer au creusement de la tombe.

(*káam*) et tu les mélanges ensemble et à chaque fois, tu enduis le corps de l'enfant avec ça et la maladie va finir. Mais si tu ne gagnes pas ça, si tu oublies puis tu ne le prends pas, c'est un problème (*yéelle*) seulement ».

La dénomination même de la maladie est intéressante puisqu'elle joue sur trois registres. Elle repose sur un principe analogique de nomination c'est-à-dire sur une métaphore entre la poussière de tombe qui recouvre le corps du mari et le principal symptôme de l'affection qui « fait blanchir l'enfant ». Elle établit un lien causal entre le creusement de la tombe et la maladie, mais elle réfère également au traitement. C'est en effet un morceau de pieu qui a servi à creuser la terre qui sera utilisé dans la fabrication du remède, ainsi qu'une partie du savon des funérailles qui servira à laver l'enfant.

Mais l'usage, ici, de la métonymie est double. Évoquer la cause, « poussière de tombe », c'est bien désigner la maladie dans son ensemble, mais c'est également faire référence au mort. Dans cette maladie, c'est bien la rencontre du mort et de l'enfant à naître qui doit être évitée.

Il est alors nécessaire pour comprendre le modèle étiologique de faire appel au concept de contiguïté défini par Jean-Pierre Jacob dans son étude des maladies chez les Wynie du Burkina Faso comme « une identité proposée par la culture de deux choses perçues comme en relation proxémique »⁵⁷¹. Sa critique des théories anthropologiques de la contamination et de la transmission portait essentiellement sur le fait qu'elles ne permettent pas de distinguer les sujets impliqués dans le processus pathogène, ni la nature des liens qui les unissent. En effet, la poussière de tombe n'est pas pathogène en elle-même et pour n'importe qui. « De toute évidence, cette maladie ne menace pas de manière indifférenciée n'importe quel sujet »⁵⁷². Ni le mari, ni la femme enceinte ne sont atteints d'une quelconque affection bien qu'ils soient directement en contact avec l'agent causal. Si la poussière de tombe est bien le médiateur de la maladie, elle n'agit pas au hasard. Il y

⁵⁷¹ JACOB J.-P., 1988 : p. 71.

⁵⁷² JACOB J.-P., 1988 : p. 68.

a en fait « contiguïté » entre la tombe et l'enfant en ce sens qu'il s'agit « de catégories pensées comme trop identiques, ou trop symétriques et inverses, pour pouvoir être accolées sans risque de « court-circuit », de désordre néfaste »⁵⁷³. Il n'y a maladie qu'en raison de ce rapport de contiguïté entre le mort et l'enfant en gestation.

Le *yàog-tóm* rejoint dans sa conception celle de la « maladie de l'oiseau » sur laquelle, d'ailleurs, Jean-Pierre Jacob s'appuie pour démontrer sa théorie. Le *líuula* est également une maladie de l'enfant contractée pendant la grossesse. Elle est déjà abondamment décrite chez les *Mòosé*⁵⁷⁴, et elle existe également chez les Wynie, les Bisa, les Goin, les Sissala, les Evuzok du Nord-Cameroun⁵⁷⁵ ou chez les Birifor⁵⁷⁶. Il s'agit donc d'une entité nosographique inter-ethnique en circulation et que chaque culture se réapproprie. Elle est, tout comme chez les Wynie⁵⁷⁷, d'introduction récente et beaucoup de personnes interrogées l'évoquent comme une maladie nouvelle en opposition aux « maladies de la tradition ». Une vieille femme en fait la description suivante :

«*Líuula*, c'est un *bón-yígdgá* (chose qui s'envole) qui se trouve dans la brousse. S'il s'envole au-dessus de toi, puis tu es enceinte, c'est ça qui attrape l'enfant et on appelle ça *líuula*. C'est quand tu es enceinte, puis tu dors dehors. Le *tím* (remède) de ça, on fait le *bòkré* (incision) à ce niveau-là (sur la joue de l'enfant). Cette maladie fait évanouir l'enfant et c'est à partir de là qu'on sait que c'est le *líuula*. Quand l'enfant naît seulement, après un mois, on s'en va inciser l'enfant contre le *líuula*, on n'attend pas que la maladie attrape l'enfant. Si l'enfant a un mois seulement et quelqu'un a le *tím* de ça et on s'en va inciser l'enfant ».

Les descriptions sémiologiques⁵⁷⁸ qui en sont faites mettent l'accent sur les convulsions, sur les raideurs du corps, sur les mouvements des membres qui peuvent faire croire que

⁵⁷³ JACOB J.-P., 1998 : p. 70.

⁵⁷⁴ BONNET D., 1986 ; CHARMILLOT M., 1997.

⁵⁷⁵ Respectivement JACOB J.-P., 1988 ; FAINZANG S., 1986 ; DACHER M., 1992 ; MENDONSA, 1982 (cité par JOACOB J.-P. ; MALLART-GUIMERA L., 1987.

⁵⁷⁶ VIOLLET K., 1998, communication au séminaire doctoral d'anthropologie médicale, Laboratoire d'Ecologie Humaine et d'Anthropologie d'Aix-en-Provence : 28/5/1998. La liste des ethnies proposée ici, ayant la maladie de l'oiseau dans leur nosographie, ne prétend pas être exhaustive.

⁵⁷⁷ Jean-Pierre JACOB, 1988 : p. 71.

⁵⁷⁸ Cf. en particulier BONNET D., 1988 et 1994 et CHARMILLOT M., 1997 : p. 100-109.

l'enfant cherche à voler. La maladie survient par crise, s'accompagne d'émission de salive à la commissure labiale, de révulsion oculaire, d'une inconscience. La fièvre est citée mais de façon inconstante. Enfin, Maryvonne Charmillot rapporte un autre signe évocateur de l'animal : l'enfant crie comme l'oiseau⁵⁷⁹. Il est bien évident que "la maladie de l'oiseau" correspond aux convulsions, sans qu'il soit possible d'affirmer qu'il s'agisse spécifiquement d'un accès pernicieux palustre comme cela a trop souvent été affirmé. Une épilepsie, une convulsion fébrile, une méningite, une encéphalite, un tétanos etc. peuvent tout aussi bien s'intégrer dans le cadre du *líuula* tel qu'il est décrit par les *Mòosé* ou dans la littérature.

Il existe bien un rapport analogique entre la maladie et l'oiseau, la métaphore s'établissant en référence aux mouvements convulsifs et au cri émis parfois par l'enfant avant la crise, et explicitement reconnue par les femmes comme évoquant le battement des ailes d'une part et le cri de l'oiseau d'autre part. Mais le rapport est également causal, et Maryvonne Charmillot apporte sur le sujet une synthèse des différentes circonstances de survenue de la maladie. Le cas où une femme enceinte dort dehors et se trouve survolée par l'oiseau est certainement la situation la plus fréquemment citée par les *Mòosé*. Une seconde ajoute à la précédente la nécessité d'émission d'un cri par l'oiseau lorsqu'il survole la cour. Le cri peut également transmettre la maladie sur une femme éveillée, mais cette fois-ci effrayée par le cri. Une troisième ajoute à la première l'existence de terre ou de poussière provenant des tombes, l'oiseau en question étant réputé vivre et dormir dans les cimetières et Doris Bonnet faisait déjà état de ses « impuretés cadavériques » dans l'explication causale de la maladie⁵⁸⁰. Enfin, un des modes de transmission passe directement de l'oiseau à l'enfant, lorsque l'enfant crie (ou pleure) en même temps que l'oiseau survolant la cour.

⁵⁷⁹ CHARMILLOT M., 1997 : p. 104.

⁵⁸⁰ BONNET D., 1986 : p. 109.

Un lien thérapeutique pourrait également exister entre l’oiseau et la maladie. Aucune donnée recueillie sur le terrain ne permet de confirmer que le terme *líuula* est une dénomination thérapeutique chez les *Mòosé* bien qu’elle le soit dans des ethnies voisines (Wynie et Bisa notamment). Cependant, Doris Bonnet et Maryvonne Charmillot l’évoquent toutes les deux, mais sans expliquer précisément la nature du lien⁵⁸¹.

Tout comme “la poussière de tombe”, la transmission de la “maladie de l’oiseau” ne peut s’expliquer par une simple théorie de la contamination ou de la contagion, puisque là encore l’oiseau ne menace pas de manière indifférenciée n’importe lequel des habitants de la cour qu’il survole. Sans reprendre ici tout le cheminement suivi par Jean-Pierre Jacob⁵⁸², il est nécessaire de rappeler avec lui les grandes lignes du schéma de transmission. L’enfant se trouve dans un rapport de « contiguïté » avec l’oiseau puisqu’« ils sont perçus comme occupant des positions symétriques et inverses dans l’axe des oppositions sémantiques ». Deux (sur trois) oppositions utilisées par l’auteur sont opérantes en pays *mòaaagá* et rejoignent d’ailleurs celles qui sont à l’œuvre dans l’explication du *yàooog-tóm*. Le *líuula* (l’oiseau) est en effet explicitement associé aux cimetières, aux tombes et notamment à la terre de ces dernières qu’il est sensé transporter. Il est également réputé sortir aux heures tardives de la journée lorsque le soleil se couche à l’Ouest. L’enfant en revanche est associé à la naissance, à la vie, à l’Est et au levant. S’il y a rapport de contiguïté entre l’oiseau d’une part, la poussière de tombe d’autre part, et l’enfant, c’est avant tout dans les deux cas, un rapport de contiguïté entre le mort dans la tombe et l’enfant à naître dans le ventre de sa mère qui est source de maladie.

L’enfant en gestation apparaît donc comme particulièrement vulnérable à ces deux maladies qui illustrent une nouvelle fois les rapports étroits de l’enfant avec le monde des morts. La future mère est tenue pour responsable, non pas tant d’avoir agi de façon répréhensible (dormir dehors et avoir des rapports sexuels pendant le début de la

⁵⁸¹ BONNET D.,1990 : p. 250 et CHARMILLOT M.,1997 : p. 131.

⁵⁸² Voir à ce propos JACOB J.-P., 1988 : pp. 71-76.

grossesse ne sont pas l'objet d'un interdit), mais de s'être comportée de manière imprudente ou négligente. Si dormir dehors n'est pas interdit, l'acte est tout de même fortement déconseillé aux femmes enceintes et Maryvonne Charmillot a bien montré que les femmes perçoivent ce conseil comme une mesure préventive envers le *líuula*. Par conséquent, si le risque de dormir dehors est bien connu des femmes, il est assumé en toute conscience.

Les femmes disposent d'ailleurs d'un traitement préventif effectué dans le mois qui suit la naissance. Il utilise, soit une scarification faciale sur laquelle est appliqué un remède, soit une amulette portée en bracelet, en collier ou en ceinture⁵⁸³. L'acte thérapeutique est alors pratiqué avant l'apparition des premiers symptômes, dès qu'une femme suspecte que le *líuula* pourrait avoir attrapé son enfant. Le *yàog-tóm* renvoie lui à une autre notion qui concerne la sexualité, qui apparaît alors comme potentiellement dangereuse pour la descendance du patrilignage. Dans ce cas, c'est le mari qui conduit la maladie jusqu'à l'enfant et non plus l'oiseau. Mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est la femme qui sera perçue comme négligente d'avoir accepté un rapport sexuel. Tout comme dans une autre situation similaire lors de l'allaitement (cf chapitre ultérieur), c'est la femme qui est désignée comme ayant failli à son obligation de retenue. C'est elle également qui assumera la cure thérapeutique, le *líuula* et le *yàog-tóm* étant l'affaire des femmes.

Le serpent, *wáafó*, donne également son nom à une maladie de l'enfant transmise par l'intermédiaire de la mère pendant la grossesse. Voici ce qu'écrivait en 1953 Gustave Alexandre : « Si une femme enceinte est mordue par un serpent, ou enjambe un serpent, son enfant sera malade et sa peau tombera comme celle du serpent, lorsqu'il mue »⁵⁸⁴. La contamination peut même être médiatisée par un objet qui aurait eu un contact avec un

⁵⁸³ Jean-Pierre Jacob et Sylvie Fainzang rapportent une mesure d'évitement qui bloque la transmission de la maladie avant que l'enfant ne soit atteint en conseillant à la femme enceinte de placer constamment unealebasse remplie d'eau à ses côtés [JACOB, 1988 : p. 66].

⁵⁸⁴ ALEXANDRE G., 1953 : p. 428.

Cf. également ZAONGO J. B., 1984 : moore-français, Tome III : p. 464.

serpent, notamment le sol sur lequel ce dernier aurait laissé sa trace. Cette dénomination causale est également sémiologique, puisque l'enfant desquame de façon importante⁵⁸⁵. Cette maladie provoque en effet une desquamation majeure, notamment au niveau des extrémités les plus distales, classiquement décrite "en doigt de gants", laissant un cylindre de peau morte sur chaque doigt qui n'est pas sans évoquer une mue de serpent.

L'ACCOUCHEMENT

L'accouchement est un moment où le nouveau-né est exposé à deux maladies liées au sang. Lorsqu'il est posé au sol, dans le "sang" (*zím*) de l'accouchement, deux précautions doivent être absolument respectées. La mère et l'enfant ne doivent en aucun cas tousser et le "sang" ne doit pas entrer en contact avec les yeux⁵⁸⁶.

En effet, une toux à ce moment introduit dans le corps de l'enfant une maladie appelée *pog-rògd-kòsgó*, la "toux de l'accouchement". Cette maladie se manifestera plus tard par une toux chronique récidivante, réputée survenir la première semaine de la « lune blanche ». Un devin puis deux femmes âgées expliquent :

« Le *pog-rògd-kòsgó*, c'est ça qu'on appelle aussi *kòs-zím*. C'est par exemple, à l'accouchement quand l'enfant tombe dans le "sang" puis reste couché dans ce "sang". Si on ne fait pas le *tím*, même s'il devient grand, si le même moment de son accouchement arrivait, il tousser ; si la lune (*kíuugù*) dans laquelle on l'a accouché arrivait, le *kòsgó* recommence. Quand la nuit tombe, il ne fait que tousser. La journée vaut mieux mais au moment de se coucher, il ne fait que tousser seulement ».

« La toux aussi, s'il tombe et il tousser avant de crier, s'il tousser premièrement avec le "sang" avant qu'on ne coupe le cordon ... on enlève le "sang" et on lui applique ça sur la langue et c'est fini. Mais si on ne le découvre pas et on ne lui applique pas le "sang" sur la langue, c'est la toux qui le prend ».

⁵⁸⁵ Il est plus que probable qu'il s'agisse de la scarlatine (cf à ce propos la présentation de la maladie faite ci-dessus dans le chapitre "principe analogique de nomination").

⁵⁸⁶ Le terme *zím* sera traduit ici par "sang" avec des guillemets pour bien signifier la différence sémantique entre le terme *mòré* et le terme français. (cf note précédente sur le sujet).

« Le jour de l'accouchement, si l'enfant tombe et tousse, il faut que la nouvelle mère se tourne vers lui et tousse. Si c'est la mère qui tousse, la femme [l'accoucheuse] aussi se tourne vers toi et tousse ; si c'est un garçon, elle se tourne vers toi et tousse trois fois en retour ; si c'est une fille, c'est quatre fois et elle se lève. Si c'est l'enfant qui a toussé, on va chercher le *kùtuléelé*⁵⁸⁷, on malaxe comme cela et on met ; on cherche du dolo ou le *rábil-kòóm* (eau contenant de la levure) et on met. La mère reste dans la maison, celle qui tient le dolo sort et se met devant la porte de la maison, elle prend le *z'éngà* (valve de coquillage) qu'elle te tend en disant “prend le *kúusi*”⁵⁸⁸ et elle ressort dehors ; elle prend de nouveau et te dit “prend le *kúusi*” et ressort ; elle sort deux fois. Si c'est une fille, elle met deux dans la main gauche et deux dans la main droite. Si c'est un garçon, on met deux dans la main droite et un dans la main gauche. Si on fait comme ça, l'enfant ne fait plus le *pog-rògd-kòsgó*, il ne tousse plus. La maladie finit ».

Sur plus d'une dizaine d'entretiens sur le thème du *pog-rògd-kòsgó*, il semble que la maladie survienne aussi bien lorsque l'enfant tousse ou crie que lorsque c'est la mère qui tousse.

L'accoucheuse doit par ailleurs veiller à ce que le “sang” de l'accouchement n'entre jamais en contact avec les yeux de l'enfant. Rakieta raconte :

« S'il ouvre les yeux avec le “sang” avant qu'on ne le lave, c'est ça qui fait que ses yeux se couvrent à un certain moment de “sang” et on appelle ça *móena*. Les yeux de certains enfants ne deviennent-ils pas rouges comme cela et la saleté en sort : il sort du *wàotì* (saleté, pus) ! Certaines femmes ne portent-elles pas leur enfant et son oeil est rouge et c'est ... c'est *wàos* (sale) comme cela ? Quand il est né, s'il ouvre les yeux avec le “sang” avant même que l'on ne coupe le cordon, ... si le “sang” rentre dedans, c'est une maladie qui prendra plus tard. Ses yeux, là, ça se gonfle et puis il y a des saletés dedans qui ne sortent pas. Au moment où on vide le sang des animaux que l'on tue et le sang coule au marché, le matin de bonne heure, avant qu'une mouche ne se pose dessus, on enlève et on utilise cela pour laver le visage ».

⁵⁸⁷ Non identifié, mais le liquide obtenu lors de sa préparation est acide. Le même remède m'a été donné par deux autres femmes âgées, de façon moins précise mais avec sensiblement les mêmes composants (*kùtuléelé*, eau acidulée = *mìisím*, dolo non fermenté = *rá-noodó*, le tout bu dans une coquille de moule = *z'éngà*).

⁵⁸⁸ Le sens du terme *kúusi* n'a pas été donné. Nom du *túm* ? Forme dialectale de *kòsgó* ?

Dans les deux cas, toutes les femmes interrogées soulignent deux faits importants. Premièrement, l'enfant est « dans le *zím* de l'accouchement », terme qu'il faut comprendre à la fois comme sang et comme liquide amniotique. Deuxièmement, l'événement doit survenir avant que le cordon ne soit coupé pour générer une maladie. Les deux maladies peuvent se traiter par application de sang, sur les yeux pour le *móena*, sur la langue pour le *pog-rògd-kòsgó*⁵⁸⁹.

Dans le cas du *móena*, Rakieta insiste sur les qualités requises pour le sang du traitement : il doit s'agir de sang frais qui « coule », prélevé « le matin de bonne heure », « au moment où on vide le sang des animaux », « avant qu'une mouche ne se pose dessus ». Il faut donc que ce soit du sang de première fraîcheur, encore chaud, rouge, indemne d'impureté pour que le remède soit efficace. À l'inverse, le sang de l'accouchement est perçu comme *régdò*, c'est-à-dire “impur”, “sale”, “souillé” et même « l'odeur » qu'il dégage est perçue comme dangereuse, la femme restant enfermée pendant trois ou quatre jours après l'accouchement, ne recevant que très peu de visites en raison notamment des risques encourus par l'inhalation de ces “vapeurs nocives”.

Un tel schéma ne peut pas s'expliquer par une simple théorie de la contamination par un sang “sale” qui affecterait les yeux ou les voies respiratoires. Sinon, pourquoi la maladie ne surviendrait-elle pas une fois le cordon ombilical coupé ? Pourquoi l'accoucheuse, en contact étroit avec ce sang, lorsque par exemple elle reçoit des projections de liquide amniotique dans les yeux, alors qu'elle respire des “émanations” réputées nocives, n'est pas malade ? Il semble en fait que le cordon ombilical agisse comme un conducteur du mal qui autorise de la mise en contact du sang de la mère et du sang de l'accouchement au niveau des yeux ou des voies respiratoires de l'enfant. Il existe là encore un rapport de contiguïté entre les deux sangs, pensés comme en état de proximité symbolique, mais en situation symétrique et inverse. Le traitement par le sang sert alors à absorber le mal

⁵⁸⁹ Le *dolo*, également utilisé dans l'une des thérapies du *pog-rògd-kòsgó*, est également associé au sang puisque les *Mòosé* disent que « *rám yá gánsre* », le *dolo* donne le sang.

puisqu'en raison des mêmes oppositions, il agit alors comme « disjoncteur de contiguïté ».

Si le “sang” de l'accouchement entraîne des maladies de l'enfant, le lait maternel peut également être générateur de troubles divers chez le nourrisson, notamment lorsqu'il rentre en contact avec le sperme, association néfaste qui n'est pas sans rappeler celle qui vient d'être décrite.

L'ALLAITEMENT

L'allaitement⁵⁹⁰ nécessite une préparation des seins des femmes primipares destinée à éviter la survenue d'une complication majeure durant cette période : le *b̃̀is-kídrè* (sein-nodules). La jeune mère se retrouve entourée par de vieilles femmes au moment de sa toilette, qui vont commencer une séance de *ràkúre* (relation à plaisanterie) avec elle. Kadi, une femme de trente-deux ans, mère d'une petite fille de trois ans raconte :

« Le matin, lorsque tu te lèves pour te doucher, les *pog-yáansé* (les vieilles femmes) vont t'attraper puis, de la façon dont elles vont broyer tes seins (*b̃̀isá*), ... elles ne font que malaxer tes seins et tu te mets à crier et chacune de son côté se met à malaxer ; à la fin le sein devient mou. Si les *kídà* (caillots, nodules) n'ont pas été broyés, c'est ça qui provoque l'enflement et par finir on fait le *wédgrè* (l'incision) ; le *b̃̀is-kídrè* c'est comme ça, c'est une maladie. Les *b̃̀isá* pour lesquels on avait des difficultés pour malaxer, on utilisait deux *gùrs-kána*⁵⁹¹ : un au-dessus du sein, le deuxième sous le sein pour pouvoir malaxer. On peut malaxer les seins de certaines femmes jusqu'à ce que le sang sorte et on va continuer à malaxer ; *wáí, wáí, wáí* (cris de douleur). Les douleurs dépassent celles de l'enfantement. Sinon si le *b̃̀is-kídrè* restent dedans, ça s'enfle et provoque des maladies par la suite ».

⁵⁹⁰ Pour une description ethnographique du lait (*b̃̀isím*) et des représentations de la physiologie de la sécrétion lactée chez les *Mòosé*, confère TAVERNE B., 1998b : pp. 3-4.

⁵⁹¹ Le *gùrs-kánde* (pl. *gùrs-kána*) est une tige de fer arrondie et polie qui sert à égrener le coton sur le *gùrsa* ; *gùrs-kánde* se compose de *gùrsa* (petite dalle de granit sur laquelle les femmes égrenent le coton) et de *kánde* qui signifie lance [ALEXANDRE A., 1953 : p. 147].

Sans ce traitement préalable des seins, les *bĩis-kídà* peuvent donc enfler, jusqu'à devenir douloureux et nécessiter une incision. Il s'agit sans aucun doute possible d'abcès du sein⁵⁹². Une autre maladie des seins, le *bĩis-móogo* (sein-paille), est étroitement liée à la précédente, puisqu'elle dépend également du broyage des seins et semble sémiologiquement semblable :

« si le sein tombe totalement, puis les *bĩis-kídà* disparaissent complètement, il n'y a pas de *bĩis-móogo* ».

Ce qui différencie ces deux maladies, c'est la cause. Le *bĩis-móogo* « attrape » les femmes lorsqu'elles boivent de l'eau, du dolo et surtout du *zóm-kòóm* (« eau-farine »)⁵⁹³, et qu'elles avalent par mégarde un morceau d'herbe ou de paille surnageant dans la boisson⁵⁹⁴. Kadi décrit ainsi le traitement :

« tu prends un balai (*sáagà*), puis tu prends une paille (*móogo*). Tu mesures comme ça [en plaçant le morceau de paille sur l'abcès] et tu prends le *ròog-sáagà* (maison-balai⁵⁹⁵) puis tu balaies en disant : « *bĩisr bàad móog, bĩisr bàad móog* » (sein, prends la paille). Alors, le *bĩis-móogo* va finir. C'est le *dũni-yèl-sóalmá* (monde-affaire-conte = quelque chose d'extraordinaire) ; c'est le remède (*tím*) comme ça ».

⁵⁹² Bernard Taverne publie des résultats tout à fait similaires et très détaillés sur les *bĩis-kídà* et leur nécessaire écrasement dans la région de Ziniare. Il fournit notamment le nom donnée à cette pratique d'écrasement des seins : le *rũngri*. Néanmoins, la technique décrite est moins "agressive" que celle qui est décrite par les femmes dans la région de Kienfangue. Elle consiste en un écrasement des seins effectué à l'aide d'un pagne serré autour de la poitrine sans référence au "malaxage" des seins et à leur écrasement entre deux tiges de fer [TAVERNE B., 1998b : p. 11].

⁵⁹³ Le *zóm-kòóm* est souvent pris comme exemple de boisson la plus risquée et ceci tient en grande partie à son mode de préparation à base de mil concassé qui reste au fond de laalebasse et qui contient fréquemment des petits morceaux de tige de mil.

⁵⁹⁴ Le *móogo* désigne un morceau de paille ou d'herbe. Il serait licite de s'interroger sur les propriétés du *móogo* dans la transmission des maladies puisqu'il intervient dans le *bĩis-móogo*, mais également, comme l'a montré un précédent chapitre, dans l'un des traitements des douleurs menstruelles. Les morceaux de paille blanche (*mó-pèlé*) sont également utilisés dans la composition de certains traitements ou dans les rites funéraires, notamment comme support pour les plats de to et de sauce de boabab déposés dans la tombe du défunt. Faute d'avoir fait ce constat plus tôt et de n'avoir pas pu poser les questions pertinentes, je n'ai hélas pas de réponse à apporter.

⁵⁹⁵ Les femmes disposent de différents balais traditionnels faits avec les tiges d'une graminée bien déterminée, nommée d'ailleurs *sáagà*, balai. Il y a notamment un balai de maison et un balai pour le moulin à mil qui sert exclusivement à ramasser la farine après meulage.

Enfin, une autre maladie est assez proche des deux précédentes. Le *bĩis-gũyà*, « sein-fourmis »⁵⁹⁶, provoque des démangeaisons et des lésions cutanées du mamelon. Il est fort probable qu'il s'agisse de crevasses⁵⁹⁷. Son traitement nécessite le recours à un thérapeute spécialisé. Des feuilles, inconnues des femmes interrogées, sont mises à macérer (*põnegré* = fait de laisser pourrir) par le guérisseur dans unealebasse. Ce liquide est utilisé pour arroser les seins de la femme, qui seront ensuite effleurés (*pigré* = balayage) avec un petit balai traditionnel (*sáagà*).

Si le *bĩis-kídrè*, le *bĩis-móogo* et le *bĩis-gũyà* sont des maladies de la femme allaitante, elles ne sont pas sans conséquence sur l'enfant qui tète et les femmes le savent bien, puisqu'elles décrivent alors des pertes de poids, des diarrhées et un blanchiment du corps, sans pour autant nommer une entité nosographique précise. Un mauvais broyage des seins ou le refus de subir cette transformation corporelle, attitude fréquente actuellement chez les jeunes filles, est donc dénoncé fermement par les vieilles femmes comme cause évidente de la mauvaise santé et du retard de développement psychomoteur des enfants.

L'allaitement est également l'objet d'une attention constante des mères pendant deux ans, notamment quant à la qualité de leur lait (*bĩisím*), en distinguant le *bĩis-sõngó* (lait-bon) du *bĩis-yóokó* (lait-mauvais)⁵⁹⁸.

Lorsque le ventre de l'enfant est ballonné (*póga wúkdè*), c'est un signe de mauvaise qualité du lait. Les femmes effectuent alors un contrôle de qualité : le lait est prélevé et versé dans unealebasse contenant du *kátrwèkà*⁵⁹⁹, des coques de noyaux de karité. La

⁵⁹⁶ *Gũyà*, pl. de *gũurì*, désigne une espèce bien déterminée de fourmi (*Messor galla* [Mayr], *Mirmicina formicidae*).

⁵⁹⁷ Néanmoins Bernard Taverne signale des discours différents dans la région de Ziniare où le *bĩis-gũyà* évoque un abcès du sein et le *bĩis-móogo* des crevasses [TAVERNE B., 1998].

⁵⁹⁸ Sur les différentes qualités du lait, lire TAVERNE B., 1998b : pp. 4-7.

⁵⁹⁹ « *Katre-wèka*, pl. *katre-weghsé* et *katre-wéko*, pl. *katre-wégdo*. Écaille, pellicule qui se trouve autour du noyau des fruits de karité » [ALEXANDRE G., *op. cit.* : p. 171].

femme attrape une *yěsga*, une fourmi d'espèce bien déterminée⁶⁰⁰, qu'elle met dans laalebasse. Si la fourmi ressort de laalebasse, le lait est bon. Si elle meurt, il est considéré comme mauvais. Il est alors désigné par le terme *bĩis-kálběgnemã*⁶⁰¹. Le traitement consiste alors à prendre du *kálběgnemã*, ce liquide de cuisson des graines de néré, qui servira à diluer une pâte, préparée à base de farine de mil et de beurre de karité (*káam*). Le liquide onctueux ainsi obtenu est encore délayé avec de l'eau et sera bu par la mère pendant plusieurs jours à l'exclusion de tout autre boisson⁶⁰².

Le lait peut également être trop sucré et se nomme alors *bĩis-sũdo* (lait-miel). L'alerte est donnée par un dessèchement (*kóitamè*) du mamelon (*bĩis-nóorè* = la bouche ou la porte du lait). La mère doit alors partir en brousse pour cueillir du *kĩssi*⁶⁰³, qu'elle revient cuire avec du sel et un peu d'eau :

« si le bout du sein se dessèche comme ça, c'est le *bĩis-sũdo*. Tu pars dans la brousse puis tu cueilles de *kĩssi*. Tu viens le bouillir en y ajoutant un peu de sel ; tu bous ça jusqu'à ce que ça soit bien cuit ; tu ne dois pas l'aplatir en le comprimant dans ta main ; lors de la cuisson tu mets un peu d'eau seulement et si c'est bien cuit, tu l'enlèves pour le manger. Si tu fais ça le *bĩisĩm* (lait) va changer et redevenir bon. C'est le *tĩm* du *bĩisĩm* comme ça ».

En cas de *bĩis-sũdo*, l'enfant, dès les premiers jours de vie, régurgite après les tétées⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ Les *Mòosé* disposent d'un riche vocabulaire pour nommer les fourmis. Celle qu'ils nomment *yěsga* est une petite fourmi, noire, friande d'aliments sucrés. Elle est identifiée dans un des articles de Bernard Taverne comme *Pachychondyla sp.* (Ponerinae, FORMICIDAE) et le "test diagnostic" décrit par l'auteur est similaire à celui qui nous a été décrit à ceci près que le lait est mis dans la paume de la main [TAVERNE B., 1998 : p. 6].

⁶⁰¹ Le *kálběgnemã* est le liquide résiduel provenant de la préparation du *káolgó*, condiment local connu des européens sous le terme bambara de soubala (cf. le chapitre sur la présentation des *Mòosé* traitant des activités féminines).

⁶⁰² Bernard Taverne signale une médication fabriquée à partir d'un fruit de baobab [TAVERNE B., 1998b : p. 6]

⁶⁰³ Bernard Taverne apporte des précisions sur les modalités de collecte de cette plante dont il fournit l'identification botanique : *Maerua crassifolia* Forsk. (CAPPARIDACEAE) [TAVERNE B., 1998b : p. 6]

⁶⁰⁴ Bernard Taverne fournit une description plus précise des manifestations chez l'enfant allaitant un "lait-miel" : poings et pieds fermés pendant la tétée, aspect brillant de la bouche, absence de prise de poids, "l'enfant se dessèche", etc. [TAVERNE B., 1998b : p. 6]. Il signale par ailleurs deux autres types de "lait altéré", le "lait nauséabond" et le "lait clair" [op. cit. : pp. 6-7]

La femme qui n'a pas de lait doit partir en brousse pour cueillir du *mòk-bîsrí*⁶⁰⁵. Les feuilles sont pilées, puis mélangée à une pâte faite à base de farine de mil et d'eau acidulée appelée *mîisím* et préparée par infusion de feuilles de tamarinier, désignées par le même terme⁶⁰⁶ :

« Une fois que tu as fini de malaxer, tu enlèves ton pagne pour le poser puis tu t'accroupis et tu bois comme une chèvre. C'est ça seulement qui sera ta nourriture pour toute la journée. Si tu fais ainsi tu auras du lait. Certaines femmes accouchent puis n'ont pas de lait, n'est-ce pas ? C'est ça le remède (*túm*) qu'on fait pour qu'il y ait du lait et que ton enfant soit en bonne santé ».

Enfin, les femmes doivent surveiller de près leur alimentation pendant l'allaitement pour ne pas provoquer de désordre chez leur enfant. Certains aliments sont réputés provoquer des ballonnements (« á *póga wúkdamè* ») et des douleurs abdominales (*po-zàbdê*), notamment le haricot (*béngà*), le pois de terre (*súma*) et les beignets (*yáò*).

Le dernier élément qui conditionne la qualité du lait, c'est l'abstinence sexuelle. La période d'allaitement est en effet l'objet d'un interdit sexuel strict, mais néanmoins plus ou moins respecté, qui va durer jusqu'à ce que l'enfant soit sevré, soit approximativement deux à trois ans. Cet interdit est commun à de nombreuses ethnies en Afrique et divers auteurs ont déjà montré que l'interdit se construit sur les représentations symboliques du lait et du sperme qui ne doivent pas entrer en contact. Cette enquête ne vient donc que confirmer un fait déjà bien établi. C'est le sperme, perçu comme salissure, déposé dans le ventre de la mère (« *pogē régdâ* »), qui dénature le lait. Les femmes évoquent en effet, « les saletés (*régdò*) qui proviennent du ventre [de la mère] et que l'enfant tète ».

⁶⁰⁵ Plante non identifiée. Le terme *mòk-bîsrí* se compose de *mòke* qui signifie sucer en tenant par la main, téter, aspirer avec la bouche et de *bîsrí* qui signifie sein.

⁶⁰⁶ « *Mîsem* ou *mîsum*, N. d'état de *mîsa*. Aigreur, acidité, eau acidulée (pour faire le to), feuilles de tamarinier servant à faire cette eau » [ALEXANDRE G., *op. cit.* : p. 253].

La durée de l'interdit est donnée par les représentations de la formation de l'enfant, qui reste jusqu'à l'âge de deux à trois ans un génie en cours de métamorphose. Ce n'est donc que lorsque l'enfant pourra manger seul, se déplacer, s'exprimer de façon intelligible que le processus sera terminé, que le sevrage pourra se faire et que l'interdit sexuel sera levé sans risque que l'enfant suivant soit malade. Les femmes utilisent différentes expressions pour exprimer ce fondement de l'interdit dont certaines sont proverbiales : « *yàa vóogd ká-bullì n lébs sèobgè* » : c'est déraciner le mil qui commence à germer et ressemer (remettre dans le poquet⁶⁰⁷) ; « *yágd ká yágd yé* » : la hâte⁶⁰⁸ ne permet pas d'avancer rapidement. Et elles expliquent que la rupture d'interdit, c'est non seulement interrompre un travail en cours, mais c'est également défier *Wéndè* dans sa volonté, en s'appropriant des grossesses destinées à d'autres femmes :

« Si vous voulez faire le *làogengó* (rapport sexuel) dans le but d'avoir le *yáoà* (petit frère ou petite soeur, cadet) de celui que vous venez de mettre au monde c'est lorsque ce dernier aura atteint trois ans. Sinon, si ce n'est que l'an passé seulement que vous venez de mettre au monde votre enfant puis vous voulez que ce dernier ait un petit frère ou une petite soeur, vous le rendrez maladif seulement ».

« L'enfant que tu viens d'accoucher est semblable à un *sèobgò* (semis) qui a commencé à produire puis tu vois ses feuilles (*váadò*). Mais alors que tu as creusé le poquet (*sèobgò*), tu arraches le *ká-bullì* (le mil qui commence à germer). Qui est l'aîné (*kásma*) ? Nous savons que c'est le *ká-bullì* qui est l'aîné alors que tu es partie déterrer le *ka-béllé* (le grain de mil) ».

« Le *yòdre* (nœud, nodosité, potentiel génésique), c'est le *rógem* (fécondité) ; c'est un *yòdre* de *Wéndè* ; c'est *Wéndè* qui a mis le *yòdre* en toi ; c'est *Wéndè* qui a attaché le *rógem* ; c'est *Wéndè* qui a fait le *rógem* ; comme c'est lui aussi qui en a déterminé le nombre pour toi. Il peut en faire beaucoup chez certaines femmes ; certaines femmes ont la chance parce que *Wéndè* a fait beaucoup de *yóada* (pluriel de *yòdre*) en elles ; mais chez d'autres, il a mis peu de *yóada* ; Si tu fais le *yòdre* de l'accouchement, ça ne t'appartient pas ».

⁶⁰⁷ Le terme *sèobgò* (le *è* est la marque de localisation) signifie poquet [NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 819], c'est-à-dire un petit trou dans lequel on sème plusieurs graines.

⁶⁰⁸ Le verbe *yáge* signifie « se presser, hâter le pas, être pressant » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 283]. Le terme *yáгда* (pl. *yáгдаba*) désigne la hâte, l'empressement [NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 1145]

Le *yòdre* de l'accouchement (*rògd-yòdre*) désigne une grossesse survenue pendant l'allaitement, c'est-à-dire trop proche de l'accouchement qui vient de se dérouler. Cette nouvelle grossesse est alors perçue comme un *yòdre* dérobé à une autre femme. Une vieille femme de Kienfangue, mère de six enfants, explique lors d'un entretien que l'un de ses fils était malade étant petit, en raison d'une grossesse survenue trop tôt. Elle avait alors tenté d'interrompre cette grossesse inopportune afin de « redonner la santé à son fils », mais hélas, sans succès. Elle raconte qu'elle avait alors appelé pendant deux à trois ans la fille puînée *kìnkír-wèégá* : le *kìnkírgà* tête, sauvage⁶⁰⁹.

Dans le cas des maladies provoquées par une rupture de l'interdit sexuel pendant l'allaitement, les symptômes sont décrits sans qu'une entité nosologique précise ne soit évoquée⁶¹⁰. En cas de rapport sexuel pendant l'allaitement, « le ventre de l'enfant fait la diarrhée », son corps « blanchit » et il maigrit. Si la diarrhée qui découle de la rupture d'interdit n'a pas à ma connaissance de dénomination spécifique, elle est néanmoins suffisamment particulière pour que nombre de femmes disent être en mesure, en voyant les selles du bébé, de savoir si la mère a eu, ou non, des rapports sexuels pendant l'allaitement. Il s'agit en effet de selles pâteuses, collantes, malodorantes et de couleur blanche ou verdâtre.

Tout comme dans le cas du *yàog-tóm*, c'est la femme qui est désignée comme responsable d'avoir eu un rapport sexuel avec son mari comme le montre clairement les extraits d'entretiens qui suivent :

« Si l'enfant n'a pas grandi puis tu veux faire le rapport sexuel (*làogengó*), l'enfant déclenche une diarrhée ».

⁶⁰⁹ Cette anecdote ne montre pas seulement le sentiment de culpabilité de la mère devant l'état de santé de son enfant. Il prouve qu'il existait il y a 27 ans des méthodes d'avortement, fait totalement nié et caché par toutes les femmes interrogées.

⁶¹⁰ Annemarie Meulenbræk décrit dans la région de Basma une maladie nommée "*pondre*", le crapaud, qui affecte les enfants sevrés trop tôt. Cette entité n'a pas été retrouvée dans la région d'enquête [MEULENBRÆK A., 1990].

« Si l'enfant que tu viens d'accoucher n'atteint pas l'âge d'avoir un *yáoà* (petit frère ou petite soeur), puis tu veux te satisfaire en faisant le *làogengó*, l'enfant sera maladif seulement ».

« Vous pouvez faire le rapport sexuel (*làogengó*), dans le but de vous satisfaire ; mais si le *yòdre* est à côté⁶¹¹, puis tu tombes enceinte, l'enfant que tu viens d'accoucher ne sera pas bien ».

« Si la femme aussi ne se retient pas, c'est elle qui va souffrir le plus. C'est pourquoi, on éloigne parfois la femme pour que l'enfant grandisse ; mais si vous faites autrement, l'enfant va souffrir. L'enfant ne va pas grandir comme les autres enfants ; il est tout le temps malade ; sa diarrhée ne s'arrête jamais ».

Les exemples pourraient se multiplier, ils montreraient tous que ce n'est jamais le désir de l'homme qui est en cause. Bien au contraire, c'est toujours la femme qui est tenue pour responsable de la rupture d'interdit. Cet interdit ne va pas sans poser de problème et le cas de cette femme, rapporté par Doris Bonnet, qui après trois grossesses avait « un sentiment d'interdit sexuel infini »⁶¹² illustre bien la frustration ressentie⁶¹³. L'abstinence sexuelle est également valable pour les hommes, mais il faut prendre en compte que nombre d'entre eux sont polygames et que les relations sexuelles extraconjugales existent en pays *mòaaagá* comme ailleurs. Si dans les familles polygames, le mari peut poursuivre une activité sexuelle avec l'une de ses femmes au gré des grossesses des autres⁶¹⁴, la situation des couples monogames est beaucoup plus critique. Les épouses ne voient en effet pas d'un très bon œil l'hypothèse de relations extraconjugales de leur mari pendant leur allaitement et ce d'autant plus que nombre de jeunes femmes sont pleinement conscientes des risques de sida qu'une telle pratique peut entraîner. Le thème est d'ailleurs abordé fréquemment en entretien, le plus souvent de manière spontanée. Le dilemme est en fait de

⁶¹¹ Expression qui signifie que la fécondité n'est plus dans le ventre de la femme, mais à côté puisque l'enfant qui allaite n'est toujours pas sevré et n'a donc toujours pas fini son processus de métamorphose.

⁶¹² BONNET D., 1988 : p. 126.

⁶¹³ « Les périodes de vie sexuelle pour les femmes sont donc brèves puisqu'elles représentent environ 6 mois sur 33 (délai de conception + début de grossesse) » [BONNET D., 1988 : p. 37].

⁶¹⁴ Doris Bonnet rapporte qu'« une enquête du Dr Retel-Laurentin chez les *bwa* avait montré que 28 % des hommes mariés étaient en abstinence sexuelle au moment de l'enquête alors que la plupart étaient polygames ». [BONNET D., 1988 : p. 37] L'auteur de l'enquête ne dit pas hélas si les résultats qu'elle a obtenus précisent la durée de l'abstinence des hommes, durée qu'il serait intéressant de mettre en rapport avec celle des femmes.

choisir entre trois solutions toutes aussi difficiles à prendre : sevrer l'enfant plus tôt, rompre l'interdit et continuer l'allaitement, respecter l'interdit et allaiter en prenant le risque de voir son mari faire le *yóobò* ("adultère"). Désir sexuel, pression du mari, jalousie envers une concurrente, voire pour certaines peurs du sida, sont autant de motivations — réelles, ressenties ou utilisées — pour transgresser l'interdit. Ainsi, la réalité oblige à nuancer les discours tenus. Les maris se plaignent aussi de la durée des périodes d'interdit sexuel et les femmes reconnaissent volontiers les sollicitations et les pressions dont elles sont l'objet pendant leur allaitement. Mais malgré cette participation des hommes dans les tentatives, échouées ou réussies, de rompre l'abstinence, ce sont toujours les femmes qui se présentent et sont présentées comme responsables de l'évènement.

L'allaitement est donc potentiellement générateur de maladies pour l'enfant, mais il n'est pas le seul durant cette période de la petite enfance. Il est étroitement lié aux pratiques de maternage qui sont réalisées jusqu'au sevrage et permettent notamment de corriger les effets néfastes du lait attribués à son goût fade, à sa fraîcheur et sa douceur. La société *mòaaagá* confie effectivement aux femmes l'ensemble du maternage, de la cueillette de plantes nécessaires aux différentes préparations, jusqu'à la réalisation des soins proprement dits. Si ces derniers ont pour objectif d'assurer le meilleur développement possible de l'enfant, ils sont également sources de désordres divers à la moindre défaillance.

B/ SOINS AUX ENFANTS ET MALADIES

L'enquête a accordé une attention particulière aux soins de maternage. Une des hypothèses de départ qui cherchait dans la direction d'un traitement différentiel des enfants de moins de deux ans en fonction du sexe, informant par là même sur les représentations symboliques et sociales liées respectivement au féminin et au masculin, apporte certes quelques résultats. Il existe par exemple un usage de la numérotation des sexes dans la réalisation de certains soins ou de divers traitements. L'accueil du nouveau-né est lui aussi différent en fonction du sexe. Les propos de la mère et de l'entourage envers l'enfant sont également divergents selon qu'il s'agit d'un individu masculin ou féminin. Néanmoins, en regard de l'éducation des filles et des garçons après l'âge de deux ou trois ans, le traitement social différentiel des sexes avant cet âge est moins visible. L'observation sur le terrain n'a produit que des résultats relativement pauvres en comparaison de ce qui survient après le sevrage. Ainsi, soit les écarts d'attitude sont beaucoup plus discrets et nécessiteraient une étude spécifique minutieuse, soit il existe effectivement une pauvreté relative du traitement social des sexes avant deux ans. Cette deuxième hypothèse pourrait éventuellement s'expliquer en référence au fait que le bébé, jusqu'à cet âge, est considéré comme a-social, comme un être qui n'est pas encore vraiment humain. Il ne serait alors pas encore primordial de lui construire un statut social en relation avec son sexe.

En revanche, l'analyse des soins aux enfants fournit d'abondantes informations sur l'opératrice, à savoir la mère ou l'une des femmes de la cour. Les soins aux nouveaux-nés et aux bébés sont exclusivement assurés par les femmes. Si leur fonction principale est d'apporter à l'enfant des éléments perçus comme indispensables à son développement, ils peuvent également servir à traiter un désordre du corps, à compenser un déséquilibre, à soigner une affection. Ils sont également sources de maladies qui peuvent survenir en bas âge mais également plusieurs années après, à l'âge adulte.

DESCRIPTION ETHNOGRAPHIQUE DES SOINS DE MATERNAGE

Les soins sont faits deux fois par jour avec minutie par la mère ou par une femme de la cour dans l'hypothèse où la mère est considérée comme trop inexpérimentée pour les réaliser sans erreur. Ces soins commencent dès le premier jour de vie et se poursuivront pendant toute la durée de l'allaitement, soit environ deux à trois ans. Quatre opérations sont distinguées ici, bien qu'elles soient réalisées dans une même séance et qu'elles sont subordonnées l'une à l'autre. Le *léedo* (lavement), le *yúnugrì* (gavage), le *pékré* (toilette) puis le *pèsgu* (soins de l'ombilic)⁶¹⁵ seront donc exposés séparément dans un ordre chronologique.

La femme qui réalise le lavement s'assoit au sol ou sur un petit tabouret *mòagá*, les jambes étendues devant elle. Après avoir relevé son pagnes jusqu'à mi-cuisses, elle glisse un grand plat en dessous d'elles et saisit l'enfant qu'elle installe en décubitus ventral, la tête vers ses pieds, posée de profil sur les crêtes tibiales. Les jambes de l'enfant sont repliées, les genoux reposant sur les cuisses, ses fesses pointant vers le haut. De la main droite, la femme prend laalebasse contenant la préparation du lavement, prend une grande gorgée du liquide brûlant qu'elle garde en bouche, et repose le récipient. Elle saisit les hanches de l'enfant de façon à pouvoir le soulever tout en écartant les fesses avec les pouces. En se penchant légèrement, elle peut alors insuffler le liquide dans le rectum de l'enfant, les pouces exerçant immédiatement après une compression des fesses et donc une obstruction de l'anus. D'une seule main, les fesses sont maintenues serrées afin de libérer la main droite qui attrape une nouvelle fois laalebasse pour renouveler trois à quatre fois l'opération.

⁶¹⁵ Les noms de deux opérations ne sont mentionnés dans aucun des dictionnaires de langue *mòoré* actuellement disponibles. Il est probable que le premier, *yúnugrì*, fasse référence au verbe boire (*yú*) et que, éventuellement, *nugrì* se construise à partir du terme *núgù*, la main. Le deuxième, *pèsgu*, pourrait éventuellement être rapproché du verbe *pèsgé* qui signifie raboter, enlever superficiellement.

Après avoir introduit une quantité suffisante de liquide, l'enfant est saisi de la main droite, soulevé et retourné pour le placer assis sur les cuisses légèrement écartées, le visage tourné vers l'opératrice. Le liquide de lavement s'écoule alors dans le plat. Le temps de l'évacuation permet de rétablir un contact visuel avec l'enfant, autorisant ainsi l'échange de sourires, de mimiques, de paroles d'autant plus utiles que le bébé crie pendant la séance. L'enfant est tenu par les aisselles afin de pouvoir le soulever et le laisser retomber sur les cuisses. Ces mouvements, effectués également dans d'autres occasions pour apaiser un enfant en pleurs, favorisent par ailleurs l'évacuation du lavement. La femme restera dix à vingt minutes avec l'enfant sur ses jambes afin de permettre une totale élimination du liquide. Cette phase peut également être l'occasion d'une tétée. Le *léedo* terminé, la femme retire le plat et le remet à une fille de la cour. Cette dernière sort et jette le liquide sale sur le toit en chaume de la case.

L'enfant est ensuite déposé sur une natte pendant que la mère prépare le *yúnugri*⁶¹⁶. Après avoir nettoyé un plat émaillé et deuxalebasses, elle verse le liquide brûlant de la marmite en terre encore posée sur le foyer dans unealebasse réservée à cet usage, le *yáam-wámde*⁶¹⁷. L'autrealebasse est remplie d'eau froide. L'enfant est assis latéralement sur les cuisses de sa mère qui le soutient de la main gauche en lui faisant les soins avec la droite. Le nez, les lèvres et le menton de l'enfant sont enduits de beurre de karité, afin, disent les femmes, d'éviter les brûlures que pourrait occasionner le liquide chaud. La même opération d'onction huileuse est effectuée sur le thorax et l'abdomen afin de permettre un écoulement rapide de l'eau. Un soin particulier est apporté à l'ombilic qui reçoit un amas de beurre de karité qui obstrue totalement l'orifice afin d'éviter toute pénétration de liquide à l'intérieur.

⁶¹⁶ À ce propos Amadé Badini regroupe sous une seule appellation (*yamdé*) le liquide servant à faire les lavements et le liquide servant à l'ingurgitation forcé. Dans le Bazega, ce terme ne désigne que le liquide de lavage, la décoction pour les lavement étant nommé *léedo* [BADINI A., 1994 : p. 83].

⁶¹⁷ Cettealebasse est en effet conservée et joue un rôle dans les cérémonies de l'alliance matrimoniale (cf. chapitre sur le sujet).

La mère vérifie ensuite avec le doigt la température de la décoction qui sera adaptée à l'aide de l'eau froide contenue dans l'autrealebasse. L'enfant est alors placé en décubitus latéral gauche, les pieds vers la mère. La tête de l'enfant est maintenue par une pression de l'avant-bras gauche.

Le *yáam-wámde* est attrapé de la main droite, puis passé dans la main gauche. La main droite, en supination, les doigts légèrement fléchis et le pouce en adduction, forme une concavité dans laquelle est versée la décoction. Le bord interne de la main est alors accolé au visage de l'enfant afin de permettre l'ingestion forcée de la boisson tout en obstruant le nez grâce à l'auriculaire⁶¹⁸. La femme profite de chaque ouverture de la bouche de l'enfant lors des tentatives d'inspiration, pour la remplir par un léger mouvement de rotation de la main. L'opération est renouvelée deux à trois fois en laissant l'enfant reprendre haleine entre chacune d'entre elles.

Immédiatement après la dernière ingurgitation forcée, la mère commence la toilette (*pékré*) de l'enfant avec la même eau. L'enfant est entièrement mouillé puis savonné avec du savon traditionnel (obtenu par saponification du beurre de karité) puis rincé. Rapidement la mère souffle dans les yeux, le nez et les oreilles afin d'en faire sortir l'eau. L'enfant est séché avec un tissu puis son corps enduit avec du beurre de karité.

L'étape suivante, le *pèsgu* du *yùugá* (nombril), nécessite du beurre et des noix de karité ainsi que deux *sáyà* (pl. de *sárè*) c'est-à-dire des tessons de canari. L'un des *sáyà* est utilisé dans un premier temps comme simple récipient dans lequel sont mises les noix de karité et secondairement comme râpe. Le second, le *yùug-sárè*, placé dans le foyer en début de séance, est sorti des braises à l'aide d'un bâton. La mère s'installe de nouveau en position assise, la jambe droite allongée, la gauche légèrement fléchie. Elle place

⁶¹⁸ C'est certainement l'étape des soins la plus impressionnante car l'enfant tente de crier, se débat, essaie désespérément d'écarter la main collée à son visage et finit après chaque ingurgitation légèrement suffoqué, cherchant sa respiration tout en exprimant par des cris sa désapprobation. Certaines jeunes femmes, trouvant l'épreuve trop difficile, effectue le *yùnugri* en tenant l'enfant assis. Cette variante n'est pas sans conséquence, puisque l'écoulement de liquide sur le sexe d'un garçon est réputé cause d'impuissance.

l'enfant assis sur la cuisse droite, la gauche servant de dossier et de repose-tête. La main gauche enserme les deux chevilles de l'enfant afin de maintenir les jambes en extension. Avec le pouce droit, la mère prend un peu de beurre de karité, puis exerce une pression de la pulpe de la dernière phalange sur le *sàrè* brûlant pendant quelques secondes pour venir immédiatement l'appuyer en dessous de l'ombilic pendant deux à trois secondes. L'opération est renouvelée une trentaine de fois en tournant autour de l'ombilic, avec également quelques applications sur le nombril lui-même.

La mère ramasse ensuite le *sàrè* contenant la noix de karité, garde le tesson en terre dans la main gauche et maintient la noix de karité appuyée sur le *sàrè* brûlant de manière à en ramollir l'extrémité. Elle râpe ensuite cette noix sur la surface rugueuse du *sàrè* qu'elle tient dans l'autre main. Elle récupère la pulpe râpée et fondue qu'elle applique minutieusement sur l'orifice du nombril afin de l'obstruer totalement.

L'enfant sera ensuite habillé et déposé sur une natte sur laquelle il s'endort dans la plupart des cas. Cette séance de soins complète est faite deux fois par jour. Il y a en effet le *sòor-yáamde* (*yáamde* au petit soleil du matin) et le *zàab-yáamde* (*yáamde* du soir). Mais il est fréquent de faire un à deux *yúnugrì* supplémentaires par jour, ainsi que des *léedo* en cas de maladie de l'enfant. Les soins sont effectués jusqu'à l'âge de deux ans environ, c'est-à-dire jusqu'à l'âge du sevrage, sauf les soins de l'ombilic qui prennent fin après trois à quatre semaines. La pratique des soins nécessite un savoir faire difficile à acquérir et certaines mères sont aidées par des vieilles femmes pendant toute la durée des soins du premier enfant. Si la réalisation peut paraître relativement aisée avec les bébés, elle devient beaucoup plus ardue lorsque l'enfant est plus grand :

« Celles qui peuvent entretenir leurs enfants font ça durant deux ans. Elles les terrassent pour pouvoir faire ça. Même en ce qui concerne le *yáamde*, tu le terrasses et tu lui fais boire de force. Certains enfants apprennent même à marcher et tu le forces à boire. Il peut même attraper le *yáam-wámde* et vouloir renverser le contenu et puis tu le coinces pour le faire boire ».

LES SOINS DES PREMIERS JOURS DE VIE ET LE PREMIER SIGNE DU LIEN ENTRE NOUVEAU-NE ET MONDE DES MORTS

Le premier *léedo* se fait dès les premières heures de vie. Après l'accouchement, de l'eau est chauffée. Elle servira dans un premier temps à laver la parturiente. Une fois douchée, elle rentre dans la case. On lui apporte de l'eau pimentée (*kìpar-kòóm*) chaude dans laquelle du beurre de karité (*káam*) a été dissous. Pendant ce temps, une femme de la cour est allée moudre de la farine de mil puis est revenue préparer du *to* (*ságbo*) avec une sauce liquide à base de potasse (*zèém-zèédó*) qui sera servi à la nouvelle mère. Les lavements de l'enfant sont réalisés avec le même liquide de toilette utilisé pour la mère. Il s'agit donc d'eau ordinaire (*kò-záalà*), bouillie et chaude⁶¹⁹.

Le premier lavement postnatal revêt une importance symbolique particulière. Il autorise en effet la sortie des premières selles, le méconium, de couleur jaune-verte désignée en *mòoré* par le terme *toè-néega*. Deux vieilles femmes expliquent l'origine du *toè-néega* :

« Un bébé qui vient de naître n'a pas mangé, mais on doit quand même lui faire le lavement à cause du *toè-néega*. Le jour de sa naissance, en ce moment c'est le *toè-néega*, il faut qu'on le purge pour qu'il défèque. Si on le purge, le produit du lavement va expulser le *toè-néega*. Ça ressemble à la sauce des feuilles du *tòεεgá*⁶²⁰ ».

« Ces saletés, on entend des fois dire qu'un tel a déféqué du *toè-néega*. Ça veut dire qu'un tel meurt et revient à la vie. Dans le passé, quand on voulait enterrer un cadavre – d'ailleurs c'est ce qui se fait de nos jours pour ceux qui suivent le *ròg-n-míkì* (tradition) – on préparait du *sàg-maasà* (to non cuit, inconsistant). On pilait les feuilles du *tòεεgá* mettre dans la marmite, on mettait de la paille comme ça, pour dire qu'une telle accouche et que quand il meurt, il revient. C'est en ce moment que vous saurez réellement qu'un tel est revenu après sa mort. Et puis vous pilez les feuilles du baobab ; si c'est un homme... Vous

⁶¹⁹ D'après les récits collectés par Bernard Taverne, l'ordre des premiers soins ne serait pas le même que pour les suivants, puisque la toilette précéderait alors le lavement et l'ingurgitation forcée [TAVERNE B., 1998b : p. 15].

⁶²⁰ *Tòεεgá* : baobab et *néega* = beau, joli. *Toè-néega* est un terme polysémique qui désigne l'arbre en lui-même (« colubridé = *Philotamnus nitidus* [ALEXANDRE G., 1953 : p. 413]), la couleur verte (celle des feuilles de baobab), la poudre de feuilles de baobab séchées, la sauce de *to* à base de feuille de baobab et enfin le méconium.

pilez dans un mortier, puis vous préparez du *sàg-maasà* pour le mettre sur le *mó-pèlélé* (brins de paille blanche). Ensuite, si c'est un... chose [un homme], vous prenez la sauce de feuilles de baobab, vous préparez le *sàg-maasà* et vous mettez trois fois sur trois *mo-pèlélá* (pl. de *mó-pèlélé*). Une fois que vous avez fini d'enterrer le cadavre, vous prenez le *toè-néega* avec la corbeille mettre à l'intérieur. Donc, saches que quand tu vas aller accoucher – parce que ce sont les morts qui reviennent –, c'est obligé que ton enfant défèque du *toè-néega*. Et on dit que c'est le *toè-néega*. On te dit qu'il faut que tu fasses le lavement pour que l'enfant défèque le *toè-néega*. Si tu fais le lavement, son ventre devient chaud, tu le fais boire, puis son ventre se refroidit et tu fais ta cuisine ».

Le méconium apparaît donc comme la première manifestation de cet ancêtre qui revient dans l'enfant. Marie Raynal évoque dans sa thèse la préparation d'un repas comprenant une pâte de mil faite de farine de mil mélangée à de l'eau, « préparation culinaire [qui] ne peut cependant pas être confondue » avec du *ságbo* (to), puisqu'il n'y a pas de cuisson, mais qui serait bien la *sàg-maasà* évoquée ici. L'auteur précise ensuite que selon ses interlocuteurs, « la “sauce” qui accompagne ce “plat” est faite de feuilles de baobab pilées et trempées dans de l'eau froide ». Ce repas est donné au défunt par un *láagda* (homme chargé de certains soins mortuaires et de l'enterrement), après la toilette mortuaire, en déposant dans la main droite du mort une boulette de pâte agrémentée de sauce, puis en l'approchant ainsi de la bouche du mort, geste répété à trois reprises pour un homme, quatre pour une femme⁶²¹. Gustave Alexandre évoque également le dernier repas d'un mort par le terme “*léleghdem*” à base de farine de mil, et précise que cette nourriture est ensuite enterrée⁶²². Marie Raynal apporte à ce sujet une précision, puisqu'elle écrit que les boulettes données au mort, et symboliquement “consommées” par lui,, sont déposées dans un fragment de poterie. Ce repas “consommé” par le mort et le reste de la préparation sont alors déposés par deux femmes et un neveu utérin dans un trou creusé dans le tas d'ordures situé à côté de la cour. Cependant, d'autres repas sont proposés au mort avant son enterrement et ce pendant trois à quatre jours pendant lesquels une fille de la famille jette trois à quatre morceaux de pâte de mil enduit de sauce dans la case du mort

⁶²¹ RAYNAL M., 1995 : pp. 24-25. Cf également OUEDRAOGO J., 1950 : p. 447.

⁶²² ALEXANDRE G., 1953 : pp. 226 et 227, cf. *léleghdem* et *lélghé*.

ou devant et à gauche de l'entrée⁶²³. Si le dépôt de tabac, de cola, de sel et d'argent dans la tombe est décrit par Marie Raynal, elle ne dit par contre rien sur le dépôt de nourriture⁶²⁴.

Après la naissance, la mère restera recluse dans sa chambre pendant trois jours si elle a mis au monde un garçon, quatre s'il s'agit d'une fille⁶²⁵. Durant ce délai, elle ne pourra manger que du *ságbo* (to) avec la sauce *zèém-zèédó*. Si ces prescriptions n'étaient pas respectées, « le ventre de la femme deviendrait noir » (*á pógá ná sóbgàmè*). À la sortie de cette phase, une vieille femme (*pog-yáangá*) part en brousse le matin pour cueillir trois plantes : *líuul-nóorè* (oiseau-bouche : nom d'une plante⁶²⁶) ; *kómbrwángà* (nom d'un arbuste⁶²⁷) ; *wísãoré* (nom d'un arbuste⁶²⁸) et revient les bouillir dans une grande marmite.

La décoction est ensuite filtrée et la parturiente est lavée avec. Cette décoction servira encore pendant trois à quatre jours, délai au bout duquel elle est sensée perdre sa saveur et donc son efficacité. Cette décoction est également ingérée au moment de la toilette soit deux fois par jour. L'objectif du *tíim* est de « nettoyer le corps ». La femme recommence ensuite à se laver avec de l'eau simple mais toujours chaude et ce pendant un

⁶²³ METAYER, 1950 : p. 39. Cité par RAYNAL M., 1995 : p. 27.

⁶²⁴ RAYNAL M., 1995 : pp. 64-65.

⁶²⁵ Cette période de réclusion est aujourd'hui imbriquée avec le séjour en maternité. Certains accouchements se déroulent en effet au dispensaire, principalement pour les primipares. La surveillance du *post-partum* peut durer de quelques heures à deux ou trois jours. Il est alors assimilé à la période de réclusion, comme en témoigne un certain nombre de jeunes femmes, sorties de la maternité sans subir de réclusion et commençant directement la toilette et les lavements avec la décoction décrite plus loin, les premiers soins ayant été faits au dispensaire.

⁶²⁶ Non identifiée.

⁶²⁷ Identifié par Gustave Alexandre : « *kumbrewága*, arbuste (*Crossopteryx febrifuga*), de la famille des rubiacées. Les baies ont deux graines accolées comme des graines de café ». [ALEXANDRE G., 1953 : p. 200 ; NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : p. 449].

⁶²⁸ Identifié par Gustave Alexandre : « *wissao*. Plantes à nombreuses tiges érigées, quadrangulaires. Les feuilles sont utilisées en infusions sudorifiques et fébrifuges (*Lippia Adoensis*) ». [ALEXANDRE G., *Op. cit.* : p. 449] et également par Norbert Nikiema et Jules Kinda [*op. cit.*, 1997 : p. 1080]. Certaines femmes le remplacent par un autre arbuste, le *tòk-vugrí* (*Gymnosperia senegalensis*) ou le *wíliwiigá* (*Guiera senegalensis*) [NIKIEMA N. & KINDA J., 1997 : pp. 941 et 1079 ; ALEXANDRE G. : pp. 403 et 447]. Identification confirmée pour le *wíliwiigá* au centre I.R.D. de Ouagadougou : *Guiera senegalensis*, famille des Combretaceae (J.F.G. Melin), mais divergente pour le *tòk-vugrí* : *Maytenus senegalensis*, fam. Celastraceae (Lam, Exell).

mois (une lune). La décoction de trois plantes fabriquée pour la mère sert également de liquide de lavement pour l'enfant.

Toutes sortes de modelages du corps sont également effectuées et une vieille femme, Teng-poko, explique :

« On fait sortir le bébé, on rase sa tête puis on la lave avec du savon. On tend ses pieds en étirant ses jambes puis on croise ses bras comme ça [devant le thorax] avec sa tête également ; si c'est une fille, on tend comme ça [étirement du cou et des bras] pour que plus tard elle puisse porter de l'eau et pour que ses bras ne soient pas courts. On appuie par là [sur la plante et sur les malléoles internes], pour que ses pieds ne soient pas tordus (*náo-gadá*) ; on appuie sur son dos sinon il sera bossu (*kúndi*) ; on le lave à l'eau savonneuse, puis on rentre le coucher »⁶²⁹.

Après les trois ou quatre premiers jours, les recettes de décoctions pour fabriquer les *léedo* et les *yúnugri* vont varier en fonction de l'âge de l'enfant, et de la perception de son état physiologique ou pathologique. Les quelques recettes fournies dans les lignes qui vont suivre ne sont qu'un faible reflet de cette variété, mais elles n'ont jamais constitué un objet de ma recherche. L'information qui est donnée ici n'a pour but que de montrer encore un peu plus la minutie et l'importance du travail se rapportant aux soins des enfants. Il s'agit en effet de plusieurs heures de travail par jour pour la mère et les femmes de la cour, consacrées aux soins proprement dit, mais également à la cueillette et la préparation.

QUELQUES EXEMPLES DE PREPARATIONS

Les recettes des lavements et du liquide de gavage sont modifiées en fonction de l'état de l'enfant. Les femmes prêtent une attention soutenue à chaque petit signe qui semble

⁶²⁹ Ces modelages, massages, étirements du corps sont également pratiqués sur les chiots pendant trois à quatre semaines, leur pratique permettant, selon les *Mòoseé* d'accélérer le développement du chiot qui acquiert plus vite une autonomie. Bernard Taverner signale également une pratique de massage des mamelons des enfants masculin afin de les faire "disparaître", une gynécomasties ultérieure étant alors imputée à la mère qui aurait omis ou mal fait ces massages [TAVERNE B., 1998b : p. 7]

anormal. Si « le ventre crie », si l'enfant défèque mal, s'il « pèse », si son ventre gonfle, s'il ne dort pas bien, s'il n'est pas assez tonique, si plus grand, il ne donne pas de signe d'une évolution vers la marche à quatre pattes puis debout, ... autant de petits signes qui vont induire des adaptations constantes dans la composition des préparations.

Durant les trente jours qui suivent la première semaine, le liquide de lavement et de gavage est le même et ne sera modifié que si l'enfant ne réagit pas conformément à l'attente des femmes, notamment quant à sa fonction digestive et excrétoire.

« Quand il vient de naître, un enfant peut atteindre trente jours sans qu'on ne change de *léedo*. On utilise seulement les graines du sorgho rouge puis on les lave et on met dans laalebasse. Ensuite on les cuit. Quand ça boue, ça devient tout rouge. Et on laisse décanter puis on enlève ça pour qu'il boive. Certains enfants qui arrivent à déféquer très vite, on ne change pas leur alimentation, mais pour d'autres enfants par exemple, on va chez les bouchers pour trouver des petits morceaux de viande. Celles qui ont les moyens s'en vont acheter la viande de boeuf et viennent couper un morceau pour le mettre dans le *yáamde*, pour que ça lui donne la force. Par la suite, après un mois, si tu fais le lavement avec l'eau du *yáamde* et puis il ne défèque pas, tu changes de *léedo*. Pour ça, tu peux chercher du *góungá*⁶³⁰ ou bien du *gèmbâogó* l'arbre du *zàmne* (sorte de lentilles⁶³¹) là ; tu cherches les feuilles de cet arbre pour venir les faire bouillir. La marmite qui est posée sur le foyer là, c'est posée là-bas seulement ; si tu lui fais ce lavement et qu'il défèque, c'est avec ce *leedo* seulement que tu vas continuer jusqu'à sa guérison ».

Si l'enfant refuse de boire le *yáamde* préparé avec le *ká-zèegá* (les grains du sorgho rouge), les femmes partent couper des petites branches de *táangá* (karité). Les branches sont ensuite martelées afin d'en détacher l'écorce, mises à macérer dans l'eau pendant une dizaine d'heures, délai au bout duquel les « bois d'infusion » (*yáam-dàadó*) sont retirés et séchés. Ils serviront les jours suivants pour préparer les autres *yúnugri* jusqu'à ce

⁶³⁰ « Arbuste de la famille des Rubiacées (*Sarcocaulis esculentus*). Fruit comestible à l'apparence d'une très grosse fraise » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 148]. « Espèce d'arbuste amer servant à traiter les maux de ventre » [NIKIEMA N. et KINDA J., 1997 : p. 293]. L'identification réalisée au centre I.R.D. de Ouagadougou diverge : *Nauclea latifolia*, famille des Rubiaceae (Pellegr. & Vuillet) (Smith Bruce).

⁶³¹ Les *zàmne* sont les « graines du *zamengha* », écrit le Gustave Alexandre, et il identifie le *zàmnga* comme un « arbuste, ayant des graines comme des lentilles. (*Acacia macrostachya*). L'arbuste est désigné dans le Bazega par les termes *zàmn-túga* (arbre à lentilles) ou *gèmbâogó* [ZAONGO J. B., 1984, français-moore, Tome I : p. 4].

qu'ils perdent leur saveur et soient remplacés par de nouvelles écorces. Mais en pareil cas, l'attitude des femmes semble assez prosaïque. Différentes préparations sont en effet essayées jusqu'à ce que le goût de l'enfant soit satisfait (sorgho rouge, karité, *góungá*, *yúnunyúgu*⁶³², *núg-a-nú*⁶³³, etc.).

Les prescriptions deviennent en revanche plus précises lors de manifestations jugées anormales. La préparation est alors un véritable médicament (*túm*) destiné à traiter le mal dont souffre l'enfant.

Le *sáag-pèlǵá* (diarrhée blanche) est évoquée dès que les selles sont claires et liquides et que l'enfant semble avoir mal au ventre. Cette perturbation est liée à une mauvaise évacuation des « saletés contenues dans le ventre à la naissance ». Selon la saison, les feuilles ou les racines du *gèmbàogó* sont préparées en décoction pour les lavements.

Si l'enfant souffre du *lógre* (maux de flanc, cf. chap. sur la nomination des maladies), deux liquides de lavement peuvent être préparés, baptisés des noms suivants : *pá-kíí-né-táaba* (ne sont pas parenté) et *fárg-m-túlli* (exfolier à l'envers). Le premier est préparé à base d'écorces de *ròaaǵá* (neere) et de *táangá* (karité), mélangées puis macérées. « Ça broie les maux de flancs et l'enfant va faire des selles ». Les signes du *lógre* chez le petit enfant sont reconnus par des symptômes indirects :

« Quand un enfant a mal aux flancs, quand les maux viennent tout juste de commencer, si tu touches les flancs, il y a des grumeaux ; en plus de ça l'enfant commence à manger sa langue et on dira dans ce cas que l'enfant d'un tel a le *lógre*. Mais quand il va commencer à faire des selles et que tu ne sais pas, ses lèvres commencent à se fendiller. On dit dans ce cas que c'est le *lógre*. Celles qui savent diront que c'est le *lógre*. Des fois, c'est le côté droit, des fois, c'est le côté gauche. Tu cherches le *pá kíí né táaba* que tu fais bouillir et tu donnes le lavement. Une fois que tu fais le lavement, ça va broyer le mal et ça va cesser ».

⁶³² Plante identifiée par Gustave Alexandre sous diverses appellations : « *nyüinen nyügu*. Labiée à odeur et goût de menthe qu'elle peut très bien remplacer en infusions (*Ocimum americanum*) » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 297] ; « *yulenyüga* (*Ocimum americanum*). Plante à usages médicaux. On en met dans l'eau des lavements, et on s'en sert pour faire sortir les corps étrangers entrés dans l'œil » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 481, NIKIEMA N. et KINDA J., 1997 : pp. 1226 et 1231].

⁶³³ Plante grimpante envahissant les branches de certains arbres et dont les feuilles se divisent en trois. Non identifiée. Le nom signifie « cinq mains ».

Les borborygmes de l'enfant sont également une manifestation importante. Si le ventre de l'enfant fait du bruit, il est dit qu'il « crie » ou qu'il « bout ». Ce signe est interprété comme une demande de l'enfant d'un lavement particulier nommé *lé-tùsgá* (*léedo* = *lavement*, *tùsgá* = au goût âpre, âcre) préparé à base de feuilles de *wágsalgá*⁶³⁴.

Si l'enfant ne fait pas de selles malgré les lavements, un autre *lé-tùsgá* est préparé sous forme de décoction de *gáa-túugu*⁶³⁵.

Le refus de téter est quelquefois expliqué comme la conséquence d'un mal nommé *nó-kaafó* (mil : *kaafó*, de la bouche : *nóorè*). À la naissance, l'enfant aurait parfois « quelque chose de blanc dans son *ràgsendákà* (larynx)⁶³⁶. Il faut alors partir en brousse couper de petites branches de *koilun-tùgá*⁶³⁷, dont les écorces sont enlevées puis bouillies afin de servir à la fois de *yáamde* et de lavement (*léedo*).

Si l'enfant a le rhume (*méooğò*), le liquide de lavement et du *yúnugri* est préparé avec les feuilles le *zàangá*⁶³⁸ et du *pùtrpuugá*⁶³⁹.

⁶³⁴ Décrite comme une plante dont les tiges s'entrecroisent en formant des tresses. Gustave Alexandre la décrit sous le terme de « *wagh solgho*. Liane servant de remèdes pour la fièvre, la lèpre et les rhumatismes (*Apilia centidifolia*) » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 430 ; NIKIEMA N. et KINDA J., 1997 : p. 1029].

⁶³⁵ La racine *gáa-* vient de *gáaká* arbre identifié au centre I.R.D. de Ouagadougou : Ebénier de l'Ouest africain, *Diospyros mespiliformis*, (*Diospyros senegalensis* — Perr. ex A. DC.), famille des *Ebenaceae*. (Hochst. ex A. DC.) qui existe aussi sous forme d'arbuste. Selon Gustave Alexandre p.127 « c'est un néflier d'Afrique Occidentale (*Diospyros mespiliformis*). On en mange les fruits et les branches sont utilisées pour se frotter les dents ». Le *gáa-túugu* est le nom de l'arbuste (non identifié, *túugu* = buisson).

⁶³⁶ Ce terme désigne le fond de la gorge, le gosier des animaux, la « boîte » (*dákà*) qui « déverse » (*ràgse* = renversé, déversé). Il correspond au larynx, lieu qui déverse les paroles.

⁶³⁷ « *kulentigha*, arbre corail, fleurs et graines rouge vif (*Erythrina senegalensis*) » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 198 ; NIKIEMA N. et KINDA J., 1997 : p. 445].

⁶³⁸ *Zàangá*, « cf. *göagha*. Arbre épineux, tronc blanc et noir. Présente la particularité d'être dépourvu de feuillage pendant la saison des pluies » : *Acacia albida*, fam. des mimosacées [ALEXANDRE G., 1953 : p. 483 ; NIKIEMA N. et KINDA J., 1997 : p. 1242 ; ZAONGO J.B., français-moore, Tome I, 1984 : p. 4].

⁶³⁹ *Pùtrpuugú* (*pùtrpuugá* : forme -á du défini) = « Espèce de plante poussant dans les cimetières (*Calotropis piocera*) » [NIKIEMA N. et KINDA J., 1997 : p. 697].

Quand le nombril fait mal, on part chercher les graines (*biísi*) du *súsutri*⁶⁴⁰ et les feuilles du *pòglen-náo-yěega*⁶⁴¹ préparées en décoction et données en lavement.

Toute personne qui a eu le *tùmá* (maladie sexuellement transmissible étudiée dans un chapitre ultérieur), même si elle est guérie, est dangereuse pour la descendance. Un médicament appelé *tùm-sáale* (de composition non révélée) est donc systématiquement préparé, mélangé au *yáamde*. D'autres femmes procèdent en plaçant directement le médicament sur leurs mamelons au moment de la tétée. Sans ce traitement préventif, l'enfant pris au bras par une personne atteinte ou ayant été atteinte de *tùmá*, verrait son ventre enfler.

Une autre maladie, le *káam*, nécessite des soins particuliers. Une vieille femme décrit ainsi la préparation du médicament :

« Tu cherches du *bònlébéndáaga*⁶⁴², tu fais trois boules (*gíla á tãa*) de ça si c'est un garçon, quatre boules si c'est une fille ; puis tu cherches un *sárè* (tesson de poterie) provenant d'un canari puis tu les mets dedans et tu bous. Ensuite, tu filtres l'eau et tu la mets dans un *sím-bilá* (sorte de cuvette en terre cuite) et on lave le malade avec. Puis, tu filtres l'eau. Tu pars la déposer avec le *sím-bilá* dans un *sãmbolgó* (trou fait au bas d'un mur pour laisser couler les eaux usées) puis tu laves l'enfant et tu recueilles l'eau qui coule à l'aide d'un *sím-bilá*. À la fin du bain, tu cherches un *lèpré* (couverture en vannerie) puis tu recouvres le bord du *sím-bilá*. Le matin tu te lèves, tu ôtes le *lèpré* ; tu cherches un bois puis tu remues le contenu du *sím-bilá*, ça ressemble à la bouillie qui est restée adhérente à la marmite lors de la préparation du tô. Ces *gísi* (coagulats, caillots, pelures) ressemblent à ça ».

⁶⁴⁰ « *susutri*, pl. *susuta*. Arbuste à fortes épines ». [ALEXANDRE G., 1953 : p. 375 ; NIKIEMA N. et KINDA J., 1997 : p. 866]. « Mimosa clochette, *Dichrostachys glomerata* (Chiov). Arbuste à fortes épines, contre la hernie ombilicale des enfants » [ZAONGO J.B., français-moore, Tome I, 1984 : 4]. Identifié au centre I.R.D. de Ouagadougou : *Dichrostachys glomerata*, Famille des Mimosaceae (Forsk, Chiov).

⁶⁴¹ *Pòglen-náo-yěega* : *pòglemdó* signifie féminité, féminin ; *náo-yěega* signifie ongle du pied. Plante non identifiée.

⁶⁴² Arbuste non identifié.

En fait, le bois récupère un surnageant gras qui ressemble au beurre de karité appelé *káam*. Ce résidu sera enterré à l'extérieur de la cour. C'est donc ce résultat de la cure thérapeutique qui confirme le diagnostic de *káam*.

Loin d'être exhaustif, l'inventaire des liquides utilisés par les femmes montre l'ampleur du travail. Les préparations peuvent en effet changer rapidement en l'absence d'amélioration ou devant l'apparition de nouveaux symptômes. Toute modification oblige les femmes à partir en brousse afin de cueillir de nouvelles feuilles, de prélever de nouvelles écorces, de creuser la terre à la recherche de nouvelles racines, de couper les branches d'un arbre, de ramasser de nouvelles plantes. De retour au village, elles devront laver les produits de leur cueillette, les faire sécher, écorcer les branches ou les racines puis en prélever une partie pour préparer leur décoction.

LES FONCTIONS ET LE POTENTIEL PATHOGENE DES SOINS

léedo et yúnugri

Quatre fonctions essentielles des lavements reviennent dans les discours.

En l'absence de lavements, l'enfant ne déféquerait pas bien, voire pas du tout et surtout n'éliminerait pas les « saletés » (*régdò*) contenues dans son ventre. Alors le ventre de l'enfant « se met en boule » et « il pèse ». De façon accessoire et sans que jamais une femme ne l'ait exprimé clairement, les lavements, en provoquant l'évacuation de selles lors des soins, évitent l'émission d'excréments en dehors des séances. En témoignent les remontrances de cette mère à son fils de dix jours qui défèque sur la natte peu de temps après la fin des soins :

« Toi, tu es quel enfant ? On t'avait dit de déféquer et tu ne l'as pas fait et c'est maintenant que tu défèques ! ».

L'enfant étant la plupart du temps porté sur le dos de sa mère pendant ses diverses activités, on comprend que la limitation des selles émises spontanément puisse être perçue comme un avantage⁶⁴³.

La deuxième fonction est de transmettre la force, *pàngá* (force, puissance), aux enfants. Elle est commune aux lavements et aux ingurgitations forcées du *yáamde*. Leur future aptitude aux travaux des champs, aux travaux domestiques, aux activités de constructions, etc., sont fonction de la bonne réalisation des lavements dans l'enfance. Les premiers signes qui sont surveillés sont les progrès de l'enfant dans son évolution psychomotrice. À deux mois, il doit tenir sa tête ; à six mois, se tenir assis ; à dix mois commencer ses premières tentatives de marche. La pratique des soins aux enfants est depuis quelques années très critiquée par les services de santé biomédicaux et les diverses organisations gouvernementales ou non gouvernementales qui, dans leurs activités, s'occupent des enfants (enseignement, travail social, santé, etc.). Ces pratiques traditionnelles sont notamment incriminées par les services de santé biomédicaux lors de la survenue d'érythème fessier, de diarrhée, de prurit anal, etc. Des jeunes mères trouvent dans ces critiques les arguments leur permettant d'abandonner ces pratiques traditionnelles. Certaines ont en effet des difficultés à supporter les cris de leur enfant et les contraintes physiques qu'elles doivent exercer. Elles prêtent alors le flanc à d'incessantes remontrances de leurs aînées, dont voici un exemple :

« Dans le passé si tu faisais ça, les enfants avaient la force (*pàngá*). Même si l'enfant tombait malade, il avait la force. Mais de nos jours, les enfants n'ont plus la force. On dit de ne plus faire de lavements ; si tu donnes du *yáamde* à l'enfant, et qu'il commence à crier, on te dit que c'est parce qu'il ne veut pas ; et tu ne fais que le laver uniquement. Où est sa force ? Si le soleil l'atteint un peu seulement, il tombe sans force. Mais dans le passé, si tu accouchais, les *pog-yáanse* (les vieilles femmes) n'acceptaient même pas que tu fasses du feu avec des *kèkè* (des tiges de mil coupé) pour bouillir le *yáamde* de l'enfant. C'est avec les *ràadó* (bois) seulement. Parce qu'on dit que « *kèkè ká ná-máo né ràad bá tí sáag n sèsga* »

⁶⁴³ Amadé Badini affirme d'ailleurs que le lavement « cristallise la volonté de la mère de contrôler la défécation de l'enfant, en partie pour elle-même (en circonscrivant les dégâts ménagers)... » [BADINI A., 1994 : p. 83]

(la tige de mil ne luttera pas avec le bois même si elle a absorbé énormément d'eau de pluie). Même si la tige de mil a la force, elle n'osera pas affronter le bois. Et si l'enfant revient de sa promenade, s'il est entrain de s'amuser avec ses camarades, les autres le terrassent. C'est parce qu'il n'a pas la force. On se demande « *yáa kèkè yáamde bíig lá* » ? (Est-ce un enfant dont le *yáamde* a été préparé à l'aide de tige de mil ?) ».

Si l'absence de lavements, ou les lavements « modernes » réalisés avec une poire en caoutchouc sont critiqués, d'autres négligences empêchent les enfants d'acquérir la puissance. Si la cuisson de la décoction avec des tiges de mil en est une, l'utilisation trop longue des mêmes composés végétaux pour la fabrication en est une autre. Au bout de trois à quatre jours, les plantes, les écorces ou les feuilles sont réputées avoir perdu leur saveur et donc leur efficacité :

« On dit que “*á zágí yáam-dàogó wìsgámè*” (le bois du *yáamde* d'un tel a perdu sa saveur). Tu n'as pas entendu que “*kèkè né bák n pàog á zágí sidá* ? (Rires) (les tiges de mil sur l'épaule ont vraiment manqué à un tel) pour signifier que la personne est bête ».

La troisième fonction est d'assurer à l'enfant un sommeil profond. C'est à la chaleur des deux préparations qu'est attribué l'endormissement de l'enfant :

« Si c'est le *yáamde*, ça doit être très chaud. S'il boit son corps devient très chaud, et il va dormir profondément. Si tu prends un *yáamde* qui est tiède, et puis tu le fais boire, ça n'agit pas sur lui. Ça ne tue pas ses muscles, son ventre n'est pas chaud et l'enfant ne fait que pleurer. On dira que le *yáamde* est un *yáam-máasgá* (un *yáamde* froid). Voilà pourquoi, il ne dort pas. C'est pourquoi, ça doit être chaud. Si tu lui fais boire ça chaud et que tu le mets au dos, il dort très vite ; tu pourras faire tes travaux ».

Cette chaleur vient également compenser la fraîcheur, le goût sucré et la douceur du lait.

« Le lait est frais. L'enfant, à force de téter toute la journée, ça rend sa bouche fade. S'il ne gagne pas l'eau chaude, son sommeil est difficile ; parce que s'il boit l'eau chaude, il dort bien et pendant longtemps avant de se réveiller et de recommencer à téter ».

La quatrième fonction, commune également aux lavements et aux *yúnugri*, est une action thérapeutique déjà décrite dans le chapitre précédent.

pèsgu

Les soins du nombril ont pour objectif d'activer la chute du cordon, la cicatrisation de l'ombilic et l'obstruction d'un "conduit" qui communique avec l'intérieur du ventre. Certaines femmes utilisent également une décoction de *wállbîisím*⁶⁴⁴ et, de plus en plus souvent, un désinfectant acheté en pharmacie est appliqué les premiers jours sur les conseils de la matrone du dispensaire. Les vieilles femmes⁶⁴⁵ relatent également un soin qui semble aujourd'hui abandonné, ou du moins n'a pas été observé. Après l'accouchement, le cordon est coupé avec une lame traditionnelle, le *bàrgá*. Immédiatement, les femmes préparent une pâte à base de fiente de poule (*nó-bîndu*) liquide (*kòagá*) ou molle (*bèegá*), mélangée avec du savon⁶⁴⁶ dans un *sá-pεεgá* (morceau de canari ou de marmite en terre cuite). À l'aide d'un brin de *mò-póko* (une herbe)⁶⁴⁷, le produit est appliqué sur le nombril « en traçant des lignes » avant de commencer le premier *pèsgu*.

La chaleur du *sàré* est transmise à l'ombilic par le doigt de la mère, enduit de beurre de karité (*káam*), afin d'activer le processus de cicatrisation. Le gras évite la survenue de brûlures tant au niveau de la phalange de la mère que de la peau de l'enfant :

« Le fait de mettre du beurre comme ça, c'est pour que le *yùugá* (nombril) devienne mou (*bókè*) ; parce que quand on enlève le *káam* mettre sur la main, c'est pour que ta main aussi soit molle afin que le *sàré* ne brûle pas ton doigt (*núgù*) et que ça ne brûle pas le nombril (*yùugá*) ».

« C'est pour que ça ne brûle pas ton doigt et pour que la chaleur des soins ne brûle pas l'enfant. Parce que quand on met le beurre avant de faire le *pèsgu*, ça ne fait pas mal, ça fait

⁶⁴⁴ Le *wállbîisím*, littéralement le lait (*bîisím*) du *wállè* (petit oiseau rouge ou gris, *op. cit.*), a été identifiée au centre I.R.D. de Ouagadougou comme *Euphorbia hirta* (Linn), fam. *Euphorbiaceae*. Gustave Alexandre la cite sous le nom de « *wal-bissum* (*Euphorbia hirta*). Genre d'euphorbiacée polygonéodique. Sert de remède contre la bilharziose » [ALEXANDRE G., *op. cit.* : p. 430].

⁶⁴⁵ Seules trois femmes âgées, ayant toutes dépassées la soixantaine, m'ont rapporté cette pratique.

⁶⁴⁶ Il s'agit d'un savon particulier préparé en début de grossesse et conservé par la femme jusqu'à l'accouchement.

⁶⁴⁷ Grande herbe servant à faire des nattes [ALEXANDRE G., 1953 : p. 257].

mal bien sûr, mais ça ne fait pas de plaie. Mais si tu veux toucher le *sàrè* sec, tu vas brûler ton doigt, et encore tu es grande par rapport à l'enfant ».

Il a d'ailleurs une fonction identique au moment de l'ingurgitation forcée du *yáamde* avant laquelle les narines et les lèvres sont enduites de beurre.

L'obstruction de la bouche (*nóorè*) de l'ombilic (*yùugá*) est réalisée deux fois pendant les soins. La première se fait avec du beurre de karité avant l'administration orale du *yáamde* qui sera enchaîné avec la toilette de l'enfant. En effet, l'eau et diverses saletés (poussières, brindilles, etc.) ne doivent absolument pas pénétrer dans le nombril. La deuxième intervient à la fin du *pèsgu* avec un enduit fabriqué avec de la pulpe de noix de karité fondue et râpée. Cet enduit durcit et restera en place jusqu'à la prochaine séance de soins, empêchant cette fois la pénétration d'air ou de poussières à l'intérieur du ventre.

« Il y a un vide au niveau du *yù-ráogo* (nombril mâle⁶⁴⁸) jusqu'au *yèd-nífù* (œil de l'anus). Si tu laisses l'eau pénétrer, ça va jusqu'à l'intérieur et ça s'enfle. Mais si tu continues les soins et puis tu écrases du *zúunfú* (noix de karité) mettre, ça se cicatrise très vite et le vide qui s'y trouvait se bouche ».

Une négligence dans la réalisation de cette obstruction entraîne la survenue de nombreuses maladies qui se manifestent dans les jours qui suivent, voire bien plus tard, à l'âge adulte.

« Quand on dit que le *yùugá* de l'enfant d'un tel est enflé, c'est parce que les soins n'ont pas été bien donnés. On n'a pas bien fait le *pèsgu*, on a laissé l'air pénétrer, on lui a donné son bain et l'eau a pénétré ou bien son *yù-ráogo* est vide ».

Les pressions du pouce exercées sur le pourtour de l'ombilic permettent de ramollir le ventre et de provoquer des « renforcements » qui activent la fermeture de ce canal. Elles accélèrent également la chute du cordon, par un acte que l'on pourrait qualifier de

⁶⁴⁸ Il s'agit de la partie saillante du nombril.

« dessertissage » ; les femmes utilisent en effet le verbe *mìsgí* pour décrire leur action, terme qui signifie « défaire, sortir le bout replié ou rentré »⁶⁴⁹.

LE MATERNAGE COMME CAUSE DE MALADIE DES ENFANTS MAIS AUSSI DES ADULTES

Que ce soit dans le cadre de l'allaitement ou des soins de maternage, les désordres biologiques des nourrissons sont bien plus souvent décrits que nommés, comme ce chapitre l'a montré jusqu'ici. Toutefois, certaines maladies bien définies, et provoquées à l'occasion du maternage, peuvent atteindre le bébé, et se prolonger chez les enfants plus grands voire chez les adultes, hommes ou femmes du patrilignage du mari.

Dans le prolongement de ce qui vient d'être décrit à propos du *pèsgu*, deux maladies peuvent atteindre l'ombilic. Le *yû-zím*, « nombril-sang » se manifeste par un ombilic qui enfle et devient douloureux, allant jusqu'à former un abcès qui est alors incisé. Mais le plus grave se déroule à l'intérieur du ventre dans lequel il est dit que du pus apparaît également. Toutes sortes de symptômes digestifs peuvent alors apparaître (ballonnements, ventre qui « pèse », diarrhée, etc.). Une autre maladie nommée *bó-kóbdo*, « poils de chèvre » est très proche de la précédente. Elle provoque des douleurs de l'ombilic « qui font pleurer l'enfant lorsqu'il est porté sur le dos ». Elle se distingue néanmoins du *yû-zím* par le refus de manger du têt chaud et par le fait que le nombril n'est pas enflé :

« Si tu enlèves le têt, puis tu l'aides à manger, une fois qu'il sent l'odeur, il y a des choses dans son ventre, il ne mangera plus. Les *kóbdo* (les poils) sont pleins dans son ventre. Il ne va plus manger ; et comme les poils sont pleins dans son ventre maintenant, ça lui fait mal et il ne peut plus manger ».

Elle est également évoquée pour des enfants plus grands lorsqu'ils localisent des douleurs abdominales au niveau du nombril et du bas-ventre (*pèndé*). Des poils de chèvre situés

⁶⁴⁹ ALEXANDRE G., 1953 : p. 253 et NIKIEMA N. et KINDA J., 1997 : pp. 540 et 563.

dans l'abdomen sont considérés comme responsables de ces symptômes. Deux vieilles femmes expliquent ainsi le traitement :

« Si tu obtiens le *kεεga*⁶⁵⁰, tu cherches un balai (*sáagà*) et un morceau de calebasse (*wám-pεεgá*). Si tu te lèves le matin, tu enlèves le *kεεga* puis tu frottes au niveau du nombril puis tu balaies et tu mets [les saletés] dans le *wám-pεεgá*. Si c'est un garçon tu fais trois fois ; si c'est une fille tu fais quatre fois. Si par la suite tu verses de l'eau dans le *wám-pεεgá* puis tu remues, tu vois ce qui sort et on dirait des fils ».

« Donc tu vas dans un verger, tu cherches le *kεεga* et tu reviens. Dans le passé, on cherchait du *ké* (du mil germé) puis on broyait, parce que s'il est un *yáagà* (un enfant), il ne doit plus te suivre aller prendre le *rám-lénga* (échantillon de dolo offert) et boire. Il ne doit plus boire ça. Ensuite, tu pars rester chez ton père et chez ta mère ou par exemple chez ton oncle maternel. Tu apportes avec toi les *bísi* (enfants = fruits) du *kεεga* plus le *bánínga* (sorgho blanc) que tu vas broyer sur une meule et tu reviens. Tu te lèves le matin de bonne heure au moment du premier appel du muezzin. Tu fais sortir l'enfant pour le faire asseoir au niveau de la porte de la maison et toi-même tu restes à l'intérieur et l'enfant dehors ; puis tu te promènes avec ta calebasse, tu enlèves [les fruits du *kεεga* et le *bánínga* broyés] mettre comme ça [sur le nombril], puis tu prends le balai et tu balaies ; tu enlèves mettre comme ça, puis tu prends le balai et tu balaies ; si c'est un garçon, c'est trois fois ; si c'est une fille, c'est quatre fois. On ne balaie pas puis on met dans une bonne calebasse (*wám-sòngó*) ; on cherche un morceau de calebasse (*wám-pεεgá*) puis tu balaies et tu mets dedans. Quand il fera jour, tu enlèves une petite quantité d'eau que tu mets dans le *wám-pεεgá*, ensuite tu cherches un *mó-pèllé* (paille-blanche) puis tu remues comme ça ; rien ne va rester. Le tout sera collé au *mó-pèllé* et rien ne va rester dans le *wám-pεεgá* ; le *wám-pεεgá* sera sec. Si ça ressemblait au *yò-fétò* (morve), ça allait rester au fond du *wám-pεεgá* alors que ce n'est pas le cas ici. Le tout s'entasse sur le *mó-pèllé*. C'est ça le *tím* du *bó-kóbdò* ».

Lors du traitement, des filaments semblables à des poils de chèvres se forment donc à partir du liquide résultant du balayage du nombril. Ce dernier signe confirmera le diagnostic.

⁶⁵⁰ Fruit d'un arbuste qui pousse dans les zones humides. Non identifié.

Une autre maladie, *kíbgà*⁶⁵¹ survient lorsque les lavements sont mal faits et ne permettent pas d'éliminer totalement les « saletés » à l'intérieur du ventre. Un guérisseur affirmera également que les saletés en question proviennent de nourritures absorbées par la mère pendant sa grossesse. Mais, il est formel : si la mère sait bien faire les lavements dès les premiers jours, toutes les selles sortent et le *kíbgà* ne survient pas. L'enfant, quelques jours après la naissance souffre de douleurs abdominales, les « côtés du ventre » (flancs) font du bruit à la palpation et il maigrit. Il est dit que « la maladie mange le sang » (*báaga rita zím*)⁶⁵². Si le *kíbgà* est préférentiellement une maladie des enfants, il n'est pas exclu qu'elle puisse se manifester bien plus tard, à l'âge adulte. Le médicament se prépare à base d'écorce d'un arbre qui se trouve dans la brousse, le *yúga*⁶⁵³. On cherche du *rábillé* (levure) qu'on met dans unealebasse et avec un *zéengà* (valve de coquillage⁶⁵⁴), on fait tomber l'écorce de l'arbre dans laalebasse puis on vient brûler le tout. Le calcinât est ensuite donné avec le *yáamde* ou sous forme de bouillie pour les plus grands.

Le jet des selles sur le toit après les lavements doit être effectué avec la plus grande attention. La chute d'une partie des fèces sur le sol peut en effet avoir des conséquences néfastes. Si une personne de la cour venait à marcher ou à enjamber les selles d'un bébé, elle souffrirait alors de maux de ventre et de diarrhées.

Enfin, pour mémoire, il est nécessaire de signaler ici qu'une des causes de l'impuissance est la mise en contact d'eau du *yáamde* avec le sexe de l'enfant mâle (cf chapitre ci-dessous).

⁶⁵¹ Gustave Alexandre la cite dans son dictionnaire sans en connaître le sens exact puisqu'il écrit : « *kibgha*, pl. *kibdé*. Maladie des poumons ? ou paludisme » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 174]

⁶⁵² Expression fréquente chez les *Mòosé*, mais également rapportée dans de nombreuses autres ethnies d'Afrique de l'Ouest, qui semble signifier que l'individu atteint est asthénique, faible, voire qu'il maigrit.

⁶⁵³ Non identifié. Gustave Alexandre l'identifie sous « *yiga* = arbre à tronc blanc, à belles fleurs de lilas. Lilas du Sénégal (*Lonchocarpus sp.*) » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 472]

⁶⁵⁴ « *zëga*, pl. *zëmse*. Valve de moule, coquille. Mollusque (*ætheria elliptica*). » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 490].

C/ MERES PREVENANTES ET EPOUSES NEGLIGENTES

L'étude des maladies d'enfants en bas âge et des soins de maternage a montré l'importance des responsabilités qui reposent sur les femmes dans ce domaine⁶⁵⁵. La société *mòaaagá* exige d'elles une attention constante jusque dans les faits en apparence les plus anodins tels que boire, uriner ou dormir dehors. Si tous les *Mòosé* savent que le moindre de leurs actes peut se révéler potentiellement dangereux pour leur propre santé, les femmes ont en plus le lourd privilège d'être très fréquemment suspectées d'avoir occasionné des maladies chez leurs enfants par leurs imprudences. L'importance de cette responsabilité des femmes n'a d'égal que celle de la charge de travail inhérente à la réalisation des soins.

Ce premier chapitre montre clairement que les femmes sont presque systématiquement incriminées en cas de maladie chez les enfants. La proximité biologique de la mère avec son bébé au cours des différentes étapes de la reproduction fournit certes une « donnée biologique élémentaire » qui soutient les représentations. La « différence sexuée et le rôle différent des sexes dans la reproduction » fournissent en effet, affirme Françoise Héritier, le « support majeur des systèmes »⁶⁵⁶ de pensée. Mais cette différence biologique ne permet certes pas d'expliquer une telle différenciation des rôles de chaque sexe, ni dans la réalisation des soins, ni dans l'interprétation des maladies. Françoise Héritier a notamment montré que les données biologiques ne représentent qu'un alphabet, un ensemble d'« unités conceptuelles » que chaque culture recompose selon des logiques sociales qui lui sont propres. Ainsi, chez les *Mòosé*, la construction des représentations de la reproduction a donné aux femmes l'entière responsabilité de la

⁶⁵⁵ Si la pensée *mòaaagá* stigmatise la négligence des épouses lors de la survenue d'une maladie chez les enfants d'un patrilignage, d'autres discours sur la "négligence sociale" des mères émanant de biomédecins, de psychologues ou de démographes viennent renforcer cette stigmatisation des femmes. Pour une critique de la notion de "négligence sociale" à propos de la malnutrition chez les *Mòosé*, cf BONNET D. 1996.

⁶⁵⁶ HERITIER F., 1996 : p. 20.

procréation. La logique sociale patrilinéaire qui lui est associée fait alors naître un double paradoxe. Si seules les femmes sont impliquées dans la production d'enfants pour un patrilignage, elles sont aussi pensées comme étant les principaux agents pouvant les altérer, voire les détruire et, bien que l'ensemble du processus repose sur elles, elles ne seront jamais "propriétaires" de cette descendance.

Cette question des maladies et des morts d'enfants ne peut donc se comprendre qu'en inscrivant l'analyse dans les logiques sociales et diverses représentations en œuvre dans la société *mòaaagá*. Cette constante implication des femmes dans l'explication causale de nombreuses maladies d'enfants renvoie en effet aux représentations du monde, aux conceptions religieuses et aux règles qui régissent l'alliance et la parenté. Or ces altérations de la santé des enfants sont loin d'être un problème marginal. La forte mortalité infanto-juvénile au Burkina Faso est déjà un indicateur de son ampleur (cf. le chapitre suivant sur la stérilité et les morts d'enfant). Mais la forte incidence des maladies chez les enfants en bas âge permet également de comprendre que de tels événements soient un souci presque quotidien dans un village. Ainsi, les diarrhées, les convulsions fébriles (notamment le paludisme), les affections respiratoires, les malnutritions sont autant d'exemples de maladies particulièrement fréquentes qui généralement impliquent la mère dans l'explication causale. Par ailleurs, cette responsabilité des femmes dans la survenue d'une maladie ne se limite pas aux seuls enfants puisqu'elle est également évoquée pour certains désordres pouvant affecter les adultes. Ce schéma interprétatif s'applique donc sur un large espace du champ des maladies.

Mais cette mise en cause des femmes ne s'arrête pas aux frontières de cet espace. Ainsi, toutes les maladies évoquées jusqu'ici sont des maladies "naturelles" créées par *Wéndè*. Or, dans un autre domaine, celui de l'étiologie sorcellaire, les femmes jouent également un rôle de premier plan.

2/ L'ACTION HUMAINE : SORCELLERIE, MALEDICTION, PIEGE

Dans le domaine de la sorcellerie, les rôles respectifs des hommes et des femmes dans l'explication d'un malheur ne sont absolument pas superposables. L'accusation de sorcellerie, qui est certainement la plus sociale des explications causales, se dirige en effet préférentiellement vers l'un ou l'autre sexe en fonction de la nature et de la circonstance de survenue de l'évènement. Mais les limites de la sorcellerie ne sont pas nettement tracées et dépendent parfois du lieu d'énonciation et de l'individu qui fournit l'interprétation. C'est donc l'ensemble des actions humaines qui doit être examiné ici.

L'action humaine peut rendre malade dans trois circonstances. Elle renvoie le plus souvent à une volonté attestée de faire du mal à une personne déterminée, mais pas seulement :

- il peut en effet s'agir de sorcellerie, acte répréhensible et considéré comme néfaste.
- dans certains cas, l'acte est perçu comme juste lorsqu'il s'agit de punir un individu qui n'aurait pas respecté certains engagements, tels que dettes ou promesses, ou refuserait de répondre à une accusation de malveillance (vol, adultère, injure, etc.).
- enfin, le piège (*bégdâ*) permet de prévenir tout acte illicite envers une personne (notamment les femmes) ou un bien (arbres fruitiers, cultures, biens mobiliers, etc.) en plaçant un *tím* qui rendra malade quiconque aura commis une faute. Parmi ces pratiques existent également des *tító*, fréquemment (mais pas seulement) utilisés par les *yõnyõsé*, capables de retourner un sort à celui qui l'a envoyé (*lébga*).

Une des causes évoquée en cas de maladie, et non des moindres en termes de fréquence, est donc l'action humaine volontaire malveillante. Deux procédés de sorcellerie existent. L'un est instrumental et passe par un support matériel, une préparation appelée *tím* (*sorcery*). L'autre est spirituel, en ce sens qu'elle agit par capture d'une des composantes

de l'esprit humain, le *sígà*, qui sera séquestré et subira des sévices retransmis alors au corps de la personne (*witchcraft*)⁶⁵⁷.

La terminologie *màagá* établit cette distinction au travers des termes *sóeya* et *túm-soàbá* qui s'intègrent parfaitement dans l'opposition définie par Evans Pritchard entre *witch* et *sorcerer*, à cette nuance près que l'appellation de *túm-soàbá* ("possesseur de *tító*") revêt un sens ambigu, à la fois maléfique et bénéfique, le détenteur de *tító* pouvant à la fois délivrer des remèdes et des amulettes de protection ou des préparations nuisibles. Un(e) sorcier(ère) qui capture le *sígà* est donc désigné(e) par le mot *sóeya*, (pl. *sóeeba*). *Sóodo* désigne quant à lui l'état de sorcier⁶⁵⁸. Ce type de sorcellerie sera souvent évoquée par les verbes prendre (*yákè*) ou manger (*rita*) : « à *yák bíga* » ou « à *ritá bíga* » (il a "pris" ou il a "mangé" l'enfant). Les *Mòosé* utilisent le plus souvent des euphémismes pour suggérer l'hypothèse d'un sort, expressions généralement employées pour des cas de sorcellerie instrumentale. Une *bá-màanem* est « une maladie (*báaga*) qu'on a faite (*màane* = faire) » et on dira volontiers « *yáa néd-nugù* », « c'est la main de quelqu'un ».

A/ LES DIFFERENTES ACTIONS HUMAINES EVOQUEES EN CAS DE MALHEUR

LA SORCELLERIE PAR CAPTURE DU *sígá*

Doris Bonnet en fait une analyse détaillée dans son étude des maladies de l'enfant. Nous reprendrons donc dans un premier paragraphe l'essentiel de son chapitre intitulé « de l'anthropophagie symbolique », qui correspond aux observations et entretiens faits sur le terrain.

⁶⁵⁷ Volontairement, je n'utilise pas ici le terme de magie, bénéfique ou maléfique, qui recouvre une notion bien mal définie et qui, du fait de son acceptation commune, véhicule une connotation péjorative.

⁶⁵⁸ ALEXANDRE G., 1953 : p. 364.

Les femmes sont suspectées en priorité de pratiquer ce type de sorcellerie⁶⁵⁹, qui touche essentiellement les enfants et donc agit « sur la reproduction » du groupe. La sorcière est sensée opérer en dérobant le *sígà* (force vitale) de sa victime, qu'elle a la faculté de voir. Sa séquestration entraîne des souffrances chez l'individu qui en est dépourvu. L'ingestion du *sígà* provoque la mort par « destruction métonymique », la destruction du *sígà* « provoquant la destruction du sujet ». Si l'ingestion est immédiate, la mort sera rapide. En cas de réclusion préalable, qui correspond à la durée de la maladie, la mort sera différée. Enfin, la guérison est possible lorsque le *sígà* est libéré par l'intervention de tiers ou arrive à fuir par lui-même. C'est le plus souvent un devin qui révélera la capture du *sígà* et donnera les traits caractéristiques de l'auteur. Dans certains cas, c'est le rêve d'un proche. La révélation effectuée, les membres de la famille se chargent d'identifier la responsable. Cette découverte peut avoir deux conséquences. Soit la sorcière acculée ingère le *sígà* et la personne décède, soit la libération du *sígà* « par la sorcière, par un devin ou par tout autre clairvoyant » est possible et la guérison survient. Les lieux de séquestration des *sísè* « se réfèrent à une symbolique matricielle : dessous un tas d'ordures (là où l'on enterre les mort-nés), dans un tronc d'arbre (considéré, par les *Mòosé*, comme un ventre féminin), dans une marmite, une cruche, un canari, un panier (particulièrement fréquent pour les femmes accusées de sorcellerie au marché), dans un trou de terre — là où l'on retire la terre d'argile pour la construction des maisons ou la fabrication des poteries — enfin sous une grosse pierre ou un grenier à mil ». L'éventualité d'une attaque de sorcellerie est toujours présente à l'esprit des *Mòosé*, qui pour se protéger et surtout protéger leurs enfants se servent de nombreux *tító*. L'absorption ou le port (ceinture, collier, bracelet) d'un *tím* permet au *sígà* de se renforcer et ainsi de devenir plus « lourd », et, par conséquent, plus à même d'affronter le *sígà* d'une sorcière⁶⁶⁰.

⁶⁵⁹ Cf. GRANIER H, 1956 : p. 194 ; YAMEOGO E., 1965 : p. 8 ; BONNET D., 1988 : p. 100.

⁶⁶⁰ Pour toutes les citations de ce paragraphe, cf. BONNET D., 1988 : pp. 99-106.

Lorsqu'une maladie est attribuée à ce type de sorcellerie, les symptômes sont expliqués par les actes malveillants que la sorcière exerce sur le *sígà* de sa victime. Pour une douleur du ventre, le dépôt d'une pierre sur le ventre sera évoqué ; une plaie surinfectée de la jambe sera attribuée à des chocs directs pratiqués sur la jambe du *sígà* par la sorcière, etc. Enfin, la sorcellerie par capture du *sígà* est réputée plus grave, plus difficile à soigner que la sorcellerie instrumentale.

LA SORCELLERIE INSTRUMENTALE

Plus fréquemment attribuée aux hommes, la sorcellerie instrumentale utilise un principe actif, appelé *tím*. Il est ensuite « envoyé » à l'aide d'un support. Ainsi, les *Mòsé* se méfient d'une simple noix de cola, d'unealebasse d'eau, de bière de mil, d'un objet déposé en travers du chemin, etc. La transmission se fait effectivement par ingestion, par simple contact, par enjambement, par piétinement, etc. Certains ont le pouvoir d'envoyer un sort à l'aide d'un support immatériel et invisible. C'est notamment le cas des *yònyòsé* et particulièrement des danseurs de *wárba* qui peuvent envoyer ce que les *Mòsé* appelle *péebre* et qu'ils décrivent comme des petites fléchettes invisibles.

Certaines maladies sont toujours associées à la sorcellerie. C'est le cas par exemple du *náo-tagdré*, une maladie déjà décrite qui provoque un œdème unilatéral d'un des membres inférieurs, ou des deux, avec parfois des troubles trophiques cutanés pouvant aller jusqu'à l'ulcération. L'interprétation de ce syndrome est toujours la même. Il s'agit en général d'un *tím* fabriqué pour atteindre une personne déterminée, puis enterré non loin d'un lieu fréquenté par celle-ci. Si cette personne le piétine, elle décédera rapidement. Si une personne, qui n'est pas visée, le piétine, le *tím* provoque le *náo-tagdré*, mais ne tue pas. Le *ká-póga* est lui aussi lié aussi à la sorcellerie. La personne atteinte souffre d'un « gros ventre » chronique, qui contiendrait des corps étrangers (aiguilles, crapauds, margouillats, tortues, etc.) introduits par le sorcier. L'évolution est en général longue mais presque toujours fatale.

Deux pratiques utilisées par les *Mòosé* se rapprochent de la sorcellerie instrumentale au niveau de la méthode, c'est-à-dire l'usage d'un support pour transmettre une maladie. La première est une méthode thérapeutique, dont l'objectif est de donner son mal à une autre personne pour guérir (cf le traitement des règles douloureuses dans le chapitre suivant). La deuxième est l'usage d'un *túm* qui sert à protéger les biens et les personnes sous forme de piège.

LES PIEGES

Le piège se nomme *bégdã* en *mòoré*. Il s'agit d'un *túm* qui possède le pouvoir de rendre malade quiconque commettra un acte délictueux ou malveillant. Il peut s'agir par exemple d'un piège déposé aux abords d'un champ, sur la branche d'un arbre fruitier, sur la clôture d'épineux qui protège une zone de maraîchage. Ce type de piège est généralement matérialisé par un objet visible de tous. Sa présence est nécessaire pour que la protection soit effective. Toute personne qui tenterait de s'emparer du bien d'autrui (céréales, fruits, légumes) serait alors malade. Les enfants connaissent bien ce principe. Pour voler des mangues, ils opèrent généralement au moyen d'une ficelle attachée au *túm* par un nœud coulant et reliée à un chien errant qui se chargera d'arracher l'objet du danger. Il existe aussi des « *pog-bégdo* », c'est-à-dire des femmes piégées. Un mari qui suspecte sa femme de commettre l'adultère peut préparer (ou faire préparer) un *túm* qui rendra malade tout homme qui aurait des rapports sexuels avec celle-ci (cf. le chapitre sur l'impuissance). Enfin, le *lébga* qui retourne le sort à celui qui l'a envoyé agit également comme un piège.

L'analogie entre piège et sorcellerie instrumentale se limite donc au fait qu'ils utilisent tous deux un support, le *túm*, qui a le pouvoir de rendre malade. Mais le piège est un principe défensif contre un acte délictueux, un objet qui permet de protéger les biens, les personnes et la cohésion familiale en punissant un délinquant potentiel. Au contraire deuxième est un principe offensif, un moyen de nuire à un ennemi prédéterminé.

LES MALEDICTIONS

Les malédictions (*káábgó*) sont utilisées en cas de litige entre deux personnes. Quel que soit le motif de la querelle (adultère, refus d'un don de femme programmé, promesse non tenue, dette, accusation de vol, ...), la personne qui s'estime lésée peut jeter une malédiction sur la personne qu'elle suspecte ou, le plus souvent, accuse, ou sur un responsable encore inconnu de l'acte répréhensible. Généralement, la malédiction consiste en un rituel sacrificiel qui permet d'obtenir le concours d'un *tèn-kúgrì*, d'un animal ou d'un ancêtre. Dieudonné Tiendrebeogo explique que

« la malédiction par les ancêtres sur le *tengkugri* conduit à des maladies telles que : l'enflure du corps, la cécité, le mutisme ou la surdité brusque, la folie, la stérilité ou les fausses couches continuelles, l'instabilité dans la vie conjugale, les maux de tête ou de ventre, les maux de cœur brûlants et incurables ».

« De tous ces maux, le coupable peut en être délivré s'il reconnaît sa faute et offre un sacrifice de réparation qui est en fonction de l'acte posé ».

Il écrit également que « le caractère incurable d'une maladie bénigne, ordinairement passagère est un indice » de conséquence de *káábgó*⁶⁶¹.

Les *Mòosé* semblent avoir des préférences dans les choix d'intermédiaires en fonction de la nature des fautes commises et de l'effet attendu. *Kóilgá* (Marigot) s'imposerait par exemple pour punir un acte de sorcellerie et la sanction serait la noyade. Le lion et le serpent sont des intermédiaires possibles pour faire exécuter une malédiction.

Pour s'assurer qu'il s'agit bien des conséquences d'un *káábgó*, les familles de malades passent par :

⁶⁶¹ TIENDREBEOGO D., 1992.

« la pratique divinatoire pour être sûres qu'il ne s'agit pas d'une coïncidence ou que l'imprécateur n'a pas jeté un sort ou fait un empoisonnement pour faire entériner ses malédictions ».

En cas de *káabgó*, « les conséquences des malédictions peuvent être neutralisées ... pendant la souffrance »... en allant « sur le lieu où se sont passées les malédictions » pour y pratiquer une cérémonie de neutralisation appelée *máasgó* (refroidissement) ou *pùsgo* (balayage).

B/ LE SEXE DE L'AUTEUR D'UNE ACTION HUMAINE

La sorcellerie spirituelle est presque exclusivement imputée aux femmes. Elle est donc essentiellement le fait de personnes alliées au patrilignage et agresse ce dernier de deux façons :

- elle menace la reproduction du groupe en tuant certains de ses membres, notamment les enfants présentés comme particulièrement vulnérables à ce type d'action,
- elle s'attaque au *sígà* de la personne, symbole de l'appartenance au lignage agnatique.

Elle n'est motivée que pour des raisons que la société réproche : jalousie, envie, méchanceté⁶⁶². Elle peut être évoquée devant tout tableau sémiologique et ce, même si dans un premier temps, une maladie de *Wéndè* avait été diagnostiquée. Une sorcière peut en effet tenter de donner au résultat de son acte l'aspect d'une affection banale ou "naturelle". Toutes les maladies décrites depuis le début de cette thèse peuvent donc, dans

⁶⁶² Ernest Yameogo, étudiant à l'École Nationale d'Administration, adhère pleinement au discours social sur la sorcellerie des femmes : « à peine venus au monde, ses petits êtres sont assaillis de tous côtés par des ennemis de tout genre. La communauté elle-même est dominée par la jalousie et les intrigues des femmes. C'est à tort que l'on s'étonne parfois que la fameuse corporation de sorcières "Sôba" soit essentiellement formée de femmes » [YAMEOGO E., 1965 : p. 8].

certaines circonstances, être imputées à l'action d'une sorcière. Or, l'accusation de sorcellerie est loin d'être un fait marginal et exceptionnel.

En regard, la sorcellerie instrumentale est plutôt l'apanage des hommes, bien que de façon moins exclusive. Elle s'attaque à l'individu en agissant sur le corps de ce dernier. Bien que les motivations en soient également répréhensibles, un tel acte est perçu comme étant moins gratuit que dans l'autre type de sorcellerie. Il prend sa source dans un conflit ou une querelle entre deux individus. Il prend naissance lorsque toutes les tentatives de règlement socialement admises ont échoué. La frontière entre sorcellerie et malédiction ou piège est alors difficile à tracer et dépend beaucoup de la place occupée par le locuteur, dans l'entourage de l'agresseur ou de l'agressé. La sorcellerie instrumentale est étroitement liée à des problèmes qui concernent le social et affecte préférentiellement les adultes et préférentiellement des hommes.

3/ STERILITE, INFECONDITE ET IMPUISSANCE

L'étude des maladies d'enfants a montré la place prépondérante réservée aux mères dans les schémas explicatifs. Il s'agit maintenant d'explorer un fait bien plus grave pour une femme, celui de l'impossibilité de donner des enfants à son mari.

L'impossibilité de concevoir révèle d'emblée une asymétrie de représentation très marquée par rapport au sexe, puisqu'une stérilité ne peut venir que de la femme. Cette représentation n'est bien évidemment efficiente qu'à condition que l'homme ne soit pas impuissant. Mais dès que les fonctions érectile et éjaculatoire sont conservées, l'homme ne peut être tenu responsable des échecs de procréation. Tout ce qui est masculin chez les *Mòosé* est en fait considéré comme infertile, improductif et stérile⁶⁶³. Le processus de procréation est entièrement du côté des femmes et la fécondité est donc une propriété spécifiquement féminine.

L'infécondité se conçoit comme un échec du processus de métamorphose d'un *kinkírgà*, notion qui s'étend de la conception jusqu'au sevrage de l'enfant⁶⁶⁴. Cette capacité de reproduction des femmes est étroitement dépendante du monde mystique, de la brousse et de la nature. Elle implique dans son déroulement une prédétermination divine, les génies de la brousse, certains animaux, les autels de la terre et les ancêtres, ainsi que la synchronisation du cycle menstruel avec le cycle lunaire.

Si *Wéndè* est tout puissant, la prédétermination suprême (*polemdé*) de la fécondité (*rógem*) reste malgré tout la dernière à être incriminée en cas de dysfécondité. Une stérilité, des fausses couches sont en premier lieu reliées à un problème de lune ou à une

⁶⁶³ Cette conception s'étend au monde animal et végétal. Ainsi, le terme générique qui désigne une espèce s'entend toujours comme féminin. Lorsque la nécessité de préciser le sexe masculin se fait sentir, les *Mòosé* ajoutent le suffixe *ráogo* qui signifie mâle. Par ailleurs, les arbustes ou les arbres qui ne donnent pas de fruit sont intégrés à l'univers masculin.

⁶⁶⁴ BONNET D., 1988, p. 78. Paola Tabet rappelle d'ailleurs que le processus de reproduction est « biologiquement achevé quand l'enfant peut se passer du lait maternel » [TABET P., 1985 : p. 86].

maladie. La mort répétée d'enfants en bas-âge est en revanche, plus facilement expliquée par référence aux génies de brousse, au monde animal ou aux ancêtres.

L'étude de l'itinéraire thérapeutique d'une jeune femme, Karine, fournira une illustration qui permettra de décrire et d'analyser certaines des représentations de la stérilité et des fausses couches, étroitement enchevêtrées avec celles du cycle menstruel et de ses dérèglements. Le cas des décès d'enfants en bas âge, de ces enfants « nés pour mourir », montrera les liens étroits entre fécondité, génies de la brousse, ancêtres, autels de la terre et monde animal. Enfin, l'étude des impuissances sera présentée en fin de chapitre et autorisera une analyse circonscrite de la division sexuelle tant sur un plan culturel et symbolique que social.

A/ LUNE, DYSMENORRHEES ET TROUBLES DE LA FECONDITE.

La compréhension de l'histoire de Karine, présentée au chapitre suivant, exige une analyse ethnologique permettant de préciser les représentations *mòosé* du cycle lunaire. Si la connexion entre lune et cycle menstruel est somme toute triviale et commune à toutes les sociétés humaines, encore faut-il en préciser les modalités, les valeurs et les implications en contexte *mòaaagá*.

LA LUNE ET SES EFFETS

Le cycle lunaire chez les *Mòosé*

La lune en *mòoré* se dit *kíuugù*. Ce terme désigne également la durée d'une lunaison (mois lunaire), le cycle menstruel et les règles. Le premier jour du cycle lunaire correspond au deuxième ou troisième jour du cycle lunaire défini par les scientifiques, soit le premier jour qui suit la nouvelle lune. Elle forme alors le premier croissant, la concavité tournée vers le haut, l'axe du croissant basculant plus ou moins par rapport à

l'horizontale en fonction des mois. En ce début de cycle, la lune est assimilée à unealebasse remplie d'eau. Lorsqu'elle penche, elle est de bon augure et il est dit qu'elle « verse dans l'eau des gourounsi⁶⁶⁵ » (à *kíígd górens kòómè*). Si elle est horizontale, « il y a des problèmes pour les *Mòosé* ». Cette assimilation de la lune à unealebasse⁶⁶⁶ et la polysémie du terme *kíuugù* (lune, cycle menstruel, menstrues) place déjà clairement la lune dans le champ de la fécondité. Quelques informations, résultant d'une observation nocturne directe accompagnée d'entretiens simultanés avec divers interlocuteurs, permettent de mieux comprendre la représentation du cycle lunaire.

Le cycle lunaire est divisé par les *Mòosé* en deux grandes périodes de 14 jours. Les quatorze premiers jours se nomment *kí-pεεlgá*, c'est-à-dire, littéralement, « la lune blanche ». La deuxième période s'appelle *kí-likà*, « la lune sombre ». La confusion, perpétuée depuis longtemps, entre « lune blanche » et pleine lune d'une part, entre « lune noire » et nouvelle lune d'autre part, est l'un des facteurs qui a le plus perturbé la compréhension de la conception émique du cycle lunaire⁶⁶⁷. Enfin, il est dit que « la lune se repose » pendant un à deux jours avant de recommencer un cycle (en fait, un peu moins d'un jour et demi). Sur un plan astronomique, le mois lunaire, qui correspond à une révolution synodique de la lune, dure effectivement en moyenne 29 jours, un quart⁶⁶⁸.

⁶⁶⁵ Le terme gourounsi désigne ici « ceux qui habitent au delà de Koudougou », c'est-à-dire à l'Ouest. L'explication du dicton et la raison de son caractère bénéfique ne m'a pas été fourni.

⁶⁶⁶ Cf. à ce propos le chapitre sur laalebasse ci-dessus et notamment les rapports qu'elle entretient avec les génies et avec la fécondité.

⁶⁶⁷ La traduction habituelle de *kí-pεεlgá* par pleine lune et de *kí-likà* par nouvelle lune entretient une confusion sur le sens de ces termes qui a longtemps gêné ma compréhension du cycle lunaire chez les *Mòosé*. Gustave Alexandre les traduit ainsi dans son dictionnaire (p. 177 et 179). Michel Izard et Doris Bonnet semblent également adopter ce sens dans leur description du cycle lunaire [IZARD M., 1985b : p. 168-169 ; BONNET D., 1988 : p. 26].

⁶⁶⁸ La moyenne serait exactement de 29 jours, 12 heures et 44 mn. Michel Izard signale que l'année des *Mòosé* est composée de douze lunaisons. Or sur un plan astronomique, il rappelle qu'une année solaire ne comprend pas exactement douze mois lunaires, puisqu'il y a « douze lunaisons avec un retard de l'année lunaire sur l'année solaire de 10,87 jours ». Tous les quatre ans, un treizième mois lunaire est « introduit en début de saison des pluies, vers mai-juin, par le redoublement d'une nouvelle lune significativement appelée « lune vide » (*kizalogo*) » [IZARD 1985b : p. 169]. Le terme « *zalogo* » traduit ici par vide ne rend pas bien compte du sens réel. Le radical *záal-* véhicule l'idée d'« être sans », particulièrement présente dans le terme *záalém* qui intervient lorsque un sujet désigne un objet qui n'a pas de qualité

Pour les *Mòosé*, le cycle lunaire commence le soir de l'apparition du premier croissant. Sur ce point, toutes les personnes interrogées sont formelles. Dans la perception d'un phénomène cyclique, définir l'instant zéro est affaire de convention, mais ce léger décalage entre les définitions émique et étique du premier jour du cycle est le deuxième facteur de confusion. Si Michel Izard confond lui-aussi *kí-likà* et nouvelle lune, il a par contre parfaitement décelé ce décalage puisqu'il conclut que « l'apparition visible de la lune intervient avec quelques retards par rapport au phénomène astronomique qu'elle traduit... [et] suit d'au moins 24 h la nouvelle lune astronomique »⁶⁶⁹.

Le « premier jour de la lune » est aussi « le premier jour de *kí-pεεlgá* ». Sur ce point également, la convergence des explications ne laisse aucune place à l'incertitude. La « lune blanche » apparaît à l'Ouest le premier soir, dès le coucher du soleil : « Elle sort nouvellement » (*kíuugù yí páalém*). Elle « revient » alors rapidement à l'Ouest. Le deuxième jour, le croissant est un peu plus épais et apparaît un peu plus haut, puis comme la veille « revient » à l'Ouest. Au sixième jour, elle sort sous forme de quartier au zénith et se nomme alors *kí-ráogo* (la lune mâle) ou *kí-vioogo* (la lune vide, célibataire)⁶⁷⁰. *Kí-pεεlgá* « sort » donc à l'Ouest, elle est « dehors », au « dessus », « devant » et va progresser vers l'Est au cours des quatorze jours. Les derniers jours de la « lune blanche » correspondent en effet à la pleine lune.

spécifique ou un acte fait sans raison particulière. On parlera par exemple de *kòò-záalém* pour désigner de "l'eau simple" qui n'a pas de qualité précise, qui n'est ni froide, ni chaude, ni salée, ni acide, etc. La traduction par "lune ordinaire" ou "lune neutre" me semble alors plus proche du sens réel et permet de plus de conserver celle de "lune vide" au terme *kí-vioogo* qui sera présenté ultérieurement.

⁶⁶⁹ IZARD 1985b : p. 168 et 169. La confusion entre *kí-likà* et nouvelle lune entraîne une permutation des deux phases lunaires dans les productions ethnologiques sur les *Mòosé*. La nouvelle lune est certes incluse dans la phase nommée "lune noire", mais elle n'en représente que les deux derniers jours (sur 14). Alors que la "lune blanche" vient avant la "lune noire", l'assimilation de la lune noire à la nouvelle lune, associée à l'erreur sur la date de début du cycle, provoque une inversion étique de l'ordre émique des choses et perturbe en conséquence la compréhension des cérémonies et des rituels. La lune sert en effet d'indicateur dans le choix des dates de début de plusieurs événements. En effet, et cela sera expliqué plus loin, *kí-likà* est la bonne lune, la lune bénéfique, celle qui est choisie pour que les rituels se fassent. Il n'y a alors pas de retard d'annonce de la lunaison comme cela a parfois été décrit, mais choix délibéré d'un jour précis pendant la première lunaison pour faire débiter les rituels, soit 14 jours après le début de son cycle

⁶⁷⁰ Le terme *vioogo* signifie vide mais il est également utilisé dans les mots composés comme *pog-vioogo* ou *râ-vioogo* qui désignent une femme ou un homme célibataire.

Au contraire, *kí-likà* est « dedans », au « dessous », « derrière » et « rentre » de l'Est vers l'Ouest. Au premier jour de la "lune noire" (15ème jour du cycle *mòagá*), « elle rentre nouvellement » (*kíuugù kè páalém*). Elle sera rentrée totalement au 28ème jour du cycle où il est dit qu'elle « se repose » pendant environ deux jours (nouvelle lune en terme astronomique).

Or, le trajet de la lune s'effectue chaque jour d'Est en Ouest. Mais la lune se lève à l'Est chaque jour environ 50 minutes plus tard que la veille. Pendant la lune croissante (*kí-pεεlgá*), elle se lève tôt le matin et n'est généralement pas visible dans la journée, du moins en début de cycle. Elle apparaît donc le soir à l'Ouest au moment où le soleil se couche, pour finir le court trajet qu'il lui reste à parcourir pour disparaître à l'horizon. Elle n'est visible qu'en début de nuit, un peu plus haut dans le ciel chaque fois et chaque nuit un peu plus longtemps. C'est cette apparition de la lune à l'Ouest en début de nuit qui est donc signifiante pour les *Mòosé*. Elle est présente entre le coucher du soleil et le moment où eux-mêmes vont dormir. Elle brille pendant que les gens sont encore éveillés d'où son appellation de lune blanche.

La pleine lune (soit le dernier jour de *kí-pεεlgá*) apparaît à l'Ouest approximativement en même temps que le soleil se couche et fera son trajet céleste durant toute la nuit. Elle est alors totalement « sortie » et représente la dernière phase de *kí-pεεlgá*. Les *Mòosé* évoquent ce quatorzième jour de *kí-pεεlgá* en disant « *kíuugù bùgsdámè* », c'est-à-dire la « lune effraye, terrifie, épouvante »⁶⁷¹.

Puis elle continuera à se lever chaque nuit 50 minutes plus tard en décroissant, jusqu'à disparaître totalement. Ce sont ces nuits, progressivement de plus en plus sombres qui se nomment « lune noire »⁶⁷². En effet, compte tenu du décalage d'environ une journée entre le cycle lunaire *mòagá* et le cycle lunaire occidental, la pleine lune fait partie intégrante de







⁶⁷¹ *bùgsdámè* est une forme verbale de *bùgsi* [NIKIEMA N. & KINDA J., 1994 : p. 100], *bùgsi* signifiant effrayer, terrifier, épouvanter, défier [ALEXANDRE R. P., 1953 : p. 60].

⁶⁷² Je tiens à remercier ici Mme Dubout, de l'observatoire de Marseille (Université de Provence d'Aix-Marseille I), pour ses patientes et éclairantes explications du cycle lunaire.

la première phase. La première nuit de *kí-likà* verra donc la lune se lever à l'Est environ une heure après le coucher du soleil.

La "lune noire" (*kí-likà*) est la « bonne lune » (*kí-sòngó*) et la "blanche" (*kí-pεεlgá*), la « mauvaise lune » (*kí-wénga*). Les trois ou quatre premiers jours de la lune sombre sont considérés comme les plus bénéfiques et se nomment *kí-pōosgó*, la « lune fertile »⁶⁷³. Le tableau ci-dessous schématise le cycle lunaire en le comparant avec celui que les astronomes ont défini. Le second tableau récapitule les valeurs oppositionnelles associées aux deux phases de la lunaison.

⁶⁷³ Le terme *pōosgó* est habituellement traduit par pourriture, mais il désigne surtout le fumier qui sert à fertiliser les champs. Le terme n'a donc pas, surtout pour des agriculteurs, le sens péjoratif qui lui a été accordé. Il se retrouve également dans le mot composé *yá-o-pōosgó*, utilisé pour qualifier les seins (*yáooogò*) d'une jeune fille qui ont poussé rapidement. Il désigne également la tête d'un enfant dont les dents ont poussé trop tôt. Enfin il dérive du verbe *pōogè* qui signifie : 1/ faire fermenter des graines dans l'eau (comme pour la préparation du dolo ou la fabrication du soumbala), 2/ fumer un champ, 3/gâter, choyer un enfant. Nous prenons donc la liberté de traduire *kí-pōosgó*, non pas par l'expression habituellement fournie de « lune pourrie », mais par « lune fertile » qui nous semble plus proche de la pensée *mòaaagá*. La fabrication du dolo et du soumbala est d'ailleurs une activité exclusivement féminine comme Anne Bargès le note également dans sa thèse sur la lèpre à Bamako : « Comme la lune, le porte-ferment utilisé dans la fabrication de la bière de mil est la propriété des femmes, le fermenté, le pourri, le puant (*soumbala* condiment) également ; par contre tout ceci est répugnant et interdit aux hommes » [BARGES A., 1997 : p. 403].

| cycle lunaire astronomique | | | cycle lunaire <i>mòaaǵá</i> | | | |
|----------------------------|----|----|---|----|---|--|
| nouvelle lune | | 1 |  | 29 | <i>kíuugù pémsdame</i> : la lune se repose | |
| premier croissant | | 2 |  | 1 | <i>á yí páalém</i> : elle sort nouvellement | |
| | c | 3 | | 2 | | |
| premier quartier | r | 4 | | 3 | k | |
| | o | 5 | | 4 | í | |
| | i | 6 | | 5 | | |
| | s | 7 |  | 6 | - | <i>kí-ráogo / kí-vìoogo</i> : lune mâle/vide |
| | s | 8 | | 7 | | |
| | a | 9 | | 8 | p | |
| | n | 10 | | 9 | ε | |
| | t | 11 | | 10 | ε | |
| e | 12 | | 11 | l | | |
| | 13 | | 12 | g | | |
| | 14 | | 13 | á | | |
| pleine lune | | 15 |  | 14 | <i>kíuugù bùgsdámè</i> : la lune effraie | |
| dernier quartier | | 16 | | 15 | <i>á kè páalém</i> : elle rentre nouvellement | |
| | d | 17 | | 16 | | |
| | é | 18 | | 17 | | |
| | c | 19 | | 18 | k | |
| | r | 20 | | 19 | í | |
| | o | 21 | | 20 | | |
| | i | 22 |  | 21 | - | <i>kí-ráogo / kí-vìoogo</i> : lune mâle/vide |
| | s | 23 | | 22 | | |
| | s | 24 | | 23 | l | |
| | a | 25 | | 24 | i | |
| n | 26 | | 25 | k | | |
| t | 27 | | 26 | à | | |
| e | 28 | | 27 | | | |
| | 29 | | 28 | | | |
| nouvelle lune | | 1 |  | 29 | <i>kíuugù pémsdame</i> : la lune se repose | |

*kí-
pòo
sgó*

Illustration n° 7 : le cycle lunaire *mòaaǵá*

| <i>kí-pεεlgá</i> | <i>kí-likà</i> |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| blanc | noir |
| mauvaise lune (<i>kí-wénga</i>) | bonne lune (<i>kí-sòngó</i>) |
| sort (<i>yí</i>) | rentre (<i>kè</i>) |
| envers | endroit |
| avant (<i>tàooré</i>) | arrière (<i>pòoré</i>) |
| Ouest | Est |
| dessus | dessous |
| dehors | dedans |
| brillance | pâleur |
| maléfique | bénéfique |

Tableau n° 7 : valeurs oppositionnelles des deux phases du cycle lunaire.

Les aspects bénéfiques et maléfiques des deux lunes doivent être nuancés en fonction des situations concernées. Les phases de la lune déterminent les comportements à adopter pour des actes variés de la vie sociale, délimitent les temps de manifestation de certaines maladies, régulent le cycle menstruel et la fécondité des femmes. C'est donc par phase que les différents effets connus de la lune sur la vie *mòagá* seront présentés.

Les phases lunaires et leurs effets sur le biologique et le social

kí-pεεlgá

Les règles pendant cette période ne sont pas bénéfiques. Elles peuvent alors être, soit douloureuses, soit trop longues et trop abondantes. Si elles se déroulent pendant la lune blanche et qu'une grossesse survient, elle peut aboutir soit à une fausse-couche, soit à un enfant qui naît mais ne vivra pas. Ce fait est également valable pour les animaux et s'étend aux cultures :

« Même les cultures que nous faisons, si tu sèmes et la pluie coïncide avec *kí-pεεlgá*, ce sont des feuilles seulement qui sortent. Il n'y a pas de bonne graine, il n'y a pas de bénéfice (*yòodó*) ».

Les sacrifices, notamment pour commencer la fête annuelle traditionnelle, le *bàsgá* (ou *rǎ-yũugà*) ou pour débiter les funérailles ne se font jamais pendant la lune blanche.

Si une femme accouche les deux ou trois premiers jours de *kí-pεεlgá*, son enfant risque de présenter une maladie des yeux qui est évitée par la mise en place d'un « médicament » (*tím*) autour du cou du nouveau-né. Il est constitué d'un morceau de métal en forme de croissant et s'achète sur les marchés sous l'appellation de *kíuugù*.

Le *pog-rògd-kòsgó*, « toux de l'accouchement », affecte les enfants qui ont crié ou toussé au moment de leur naissance, alors que leur cordon n'était pas sectionné et qui se trouvait toujours au sol dans le sang de l'accouchement. Les épisodes de toux auront lieu pendant les premiers jours de *kí-pεεlgá* et cesseront la nuit du *kí-ráogo*.

kí-ráogo* ou *kí-vìoogo

La lune est alors associée au sec (*kóεεnga*) et au vide (*vìoogo*). Cette période est particulièrement néfaste et a les mêmes conséquences que *kí-pεεlgá*, beaucoup plus accentuées, notamment pour la grossesse. Les rapports sexuels sont évités à cette période, ainsi que les semences. Il est dit que la lune vide ne « fertilise pas quelque chose » (*kí-ráogo ká pòogd búmb yé*)⁶⁷⁴. À la lune vide, rien n'est entrepris. Il existe pourtant une exception à cette règle ; c'est la période de choix pour couper le bois servant à construire.

« On ne peut pas arranger les problèmes du bois et ceux des hommes en même temps. La coupe du bois, il faut un jour qui soit sec, vide. Ainsi, quand on garde le bois, il ne s'abîme pas ».

⁶⁷⁴ *pòogè* : cf. note précédente.

Cette propriété du sec associée à *kí-ráogo* est donc mise à profit pour éviter la contamination du bois par les termites. Elle est également l'occasion pendant laquelle les toux s'assèchent, notamment le *pog-rògd-kòsgó*.

kí-likà* et *kí-pōosgó

Le *kí-pōosgó*, soit les premiers jours de *kí-likà*, est la meilleure lune : la lune fertile, féconde, bénéfique. La survenue des règles durant ces quelques jours est conçue comme une promesse de fécondité. C'est aussi la période de choix pour faire les sacrifices, notamment pour initier la fête annuelle traditionnelle, le *bàsgá* (ou *rá-yūugà*) ou pour débiter les funérailles. La "lune blanche" et le *kí-ráogo* sont en revanche formellement évités.

« Pour les sacrifices du *rá-yūugà*, si les gens veulent choisir, ils calculent. Si cela coïncide avec les premiers jours de *kí-likà*, ils se décident. Mais si cela doit tomber pendant que la lune est au-dessus, et on voit toujours la lune le soir, ils ne font pas. Ils calculent le lendemain ou deux jours après que la lune soit rentrée nouvellement. À ce moment, ils savent qu'ils vont tuer sans qu'il n'y ait de problème. ».

Pour les premières cérémonies des funérailles qui vont durer cinq jours, c'est également le premier ou le deuxième jour de *kí-likà* qui est choisi. Ce jour-là se déroulera notamment une cérémonie préliminaire que l'on appelle *gūuri*. Elle est en relation directe avec la fécondité du lignage, le lévirat et certaines maladies évoquées qui seront évoquées ultérieurement : *kó-pógdo* (femme de funérailles) et *wáoodó* (lèpre). Lorsqu'un homme décède, ses femmes ne peuvent pas se remarier jusqu'à la fin des funérailles qui ont lieu généralement dans l'année qui suit le décès. Le rituel *gūuri* débute le premier ou le deuxième jour de *kí-pōosgó*. Les femmes et les enfants du défunt se rendent en début de nuit dans la brousse. Un foyer est préparé en déposant au fond la terre d'une fourmilière particulière appelée *gūuri*. De l'eau est mise à chauffer. L'eau chaude, puis

immédiatement après, de l'eau froide sont versées sur les veuves et ensuite sur les enfants, rasés, dévêtus et agenouillés sur un lit de feuilles⁶⁷⁵, quatre fois de suite pour les femmes, trois fois pour les hommes. Cette cérémonie ouvre aux veuves le droit de se remarier dans la famille. Celles qui auraient eu des rapports sexuels pendant la période de deuil, ou qui refuseraient de faire cette cérémonie avant de se remarier seraient atteintes, ainsi que leurs amants ou nouveaux maris, par la maladie nommée *kó-pógdo*, « femmes de funérailles », qui se manifeste par un œdème des pieds, des mains et des yeux. La même sanction affecte les enfants du mort qui auraient eu des relations sexuelles extra-matrimoniales⁶⁷⁶.

Les épisodes de *kísínkíiri*, une maladie qui provoque des évanouissements et des crises épileptiformes, se produisent préférentiellement pendant *kí-pōosgó*⁶⁷⁷.

Enfin, si *kí-pōosgó* est une période de trois jours particulièrement propice, l'ensemble du *kí-likà* reste une phase bénéfique, sauf le jour du dernier quartier, c'est-à-dire du deuxième *kí-ráogo*.

Cycle lunaire, cycle menstruel et fécondité

Le *kí-pōosgó*, c'est-à-dire les trois ou quatre premiers jours de *kí-likà*, représente donc la meilleure période pour l'apparition des règles. Mais *kí-likà* est également perçue comme la phase féconde. Si d'un point de vue biologique, il semble y avoir une contradiction, Paola Tabet affirme que la croyance en l'existence d'une période fertile située autour de la

⁶⁷⁵ Feuilles de karité ou de *wilinwiigá* (*Guiera senegalensis*) selon les familles. Ce rituel est un lavage ultime des dernières "impuretés", des "saletés" (*régdò*) lié au contact avec le défunt (cf. analyse du *kó-pógdo* ci-dessus).

⁶⁷⁶ Bozi Some évoque ce rituel sans en fournir l'appellation : « des cérémonies et rites [...] sont effectués en vue de débarrasser les parents proches du [*régdò*] de la personne défunte. Un veuf (ou une veuve) ne se remarie jamais sans que le [*régdò*] de son épouse (ou de son époux) ne soit enlevé de lui » [SOME B. B., 1971 : p. 23].

⁶⁷⁷ Doris Bonnet rapporte aussi cette concordance entre *kí-pōosgó* et *kísínkíiri* et ajoute que les troubles mentaux sont également censés survenir préférentiellement pendant cette phase du cycle lunaire [BONNET D., 1995 : p. 511].

période menstruelle est assez fréquente⁶⁷⁸. Si par contre les règles surviennent pendant *kí-pεεlgá*, alors toutes sortes de problèmes peuvent surgir tels que des douleurs cataméniales, des ménorragies, une stérilité, des fausses couches, un décès du nouveau-né. Si les règles surviennent pendant *kí-ráogo* (*kí-vìoogo*), la grossesse qui suit, si elle survient et arrive à terme, donnera naissance à un enfant qui ne survivra pas, même si la mort survient tardivement :

« L'enfant ne sera pas bon. Tu peux le porter, il vivra, il pourra même être grand et atteindre l'âge de se marier. Mais si c'est un garçon, au moment où il fera connaissance avec une fille, il meurt. Si c'est une fille aussi, quand elle atteint l'âge de connaître un homme, elle meurt. C'est pourquoi les lunes vides ne sont pas bonnes »⁶⁷⁹.

Certaines thérapies permettent donc de « changer de lune », c'est-à-dire de ramener la période menstruelle de la « lune blanche » vers le début de la « lune noire » comme le montre l'itinéraire thérapeutique de Karine.

L'ITINERAIRE THERAPEUTIQUE DE KARINE

Karine, une jeune femme de 26 ans, connaît un homme depuis huit ans avec lequel elle désire se marier. Leur rencontre s'est faite en dehors du village, à la capitale, alors qu'elle résidait chez un oncle pour ses études. Elle était alors réglée depuis quelques mois avec un syndrome douloureux menstruel qui déjà la dérangeait sans l'inquiéter outre mesure. Deux grossesses espérées survinrent dans les années qui suivirent, mais se soldèrent chaque fois par une fausse-couche. Un réel problème se pose alors, qui va plus loin que la simple angoisse de ne pouvoir procréer. Le mariage n'est pas fait et son compagnon retarde à présent l'échéance.

⁶⁷⁸ TABET P., 1985 : p. 84.

⁶⁷⁹ Pour rappel, (cf. note précédente), *vìoogo* peut signifier également célibataire. Ainsi, un enfant conçu lors d'un cycle ayant débuté pendant *kí-vìoogo* peut vivre tant qu'il reste célibataire.

Elle « attrape » sa première grossesse en 1993 et fait une fausse-couche au bout de deux mois et demi. Le même épisode se reproduit un an plus tard. Un certain nombre d'interdits lui sont imposés lors de ces deux épisodes, marquant un début d'exclusion. Elle est chaque fois considérée comme potentiellement dangereuse, notamment pour les jeunes enfants, qu'elle n'a plus le droit d'approcher et encore moins de prendre au bras. Son infécondité met en danger la fertilité du groupe tout entier. La transgression de cet interdit pourrait entraîner de graves maladies chez ces nourrissons comme nous l'explique la mère de Karine :

« Après une fausse-couche, tu ne dois pas prendre un enfant. Un nouveau-né... un enfant qui n'a pas de dent. Parce qu'il y a une maladie qui l'attrape qu'on appelle *káam*. Si tu le prends, il se blanchit, il se blanchit, puis il maigrit. Il peut même mourir si on ne soigne pas ça ».

L'enfant fait la diarrhée (*bíig sáadamè*), son corps se refroidit totalement (à *yíngã máag zàngá*), les doigts se blanchissent (à *nús-bi wá pèlgdámè*), ainsi que ses pieds (à *náoà fãa pèlge*). La femme qui a fait une fausse-couche est appelée *po-yít-soàbá* (grossesse– sortie-propriétaire) et n'a donc plus le droit d'approcher et à plus forte raison de toucher un enfant.

Les autres interdits concernent la toilette et l'alimentation :

« Traditionnellement, si une femme fait une fausse-couche, elle peut rester deux mois sans se laver avec de l'eau froide. Elle ne mange pas la nourriture au hasard, notamment les galettes de haricots (*gãoá* : pl. de *gãooré*) et les beignets (*yôon*), ou bien les viandes fraîches. Ainsi, la viande de chèvre ne peut pas être achetée puis préparée immédiatement pour cette femme. Si elle mange cette viande, le ventre tourne (*pog rãmbdámè*) et ça devient une maladie qui ne finit pas. Mais surtout, l'eau glacée est un problème. J'ai déjà dit que la femme peut faire deux mois pleins sans se laver avec. Pour boire, c'est la même chose. Tu ne dois pas en boire. Si ce n'est pas l'eau glacée, mais que c'est l'eau simple, ce n'est plus interdit d'en boire et donc, on chauffe l'eau pour la boire... Les haricots, les pois de terre, c'est grave. Ça contracte le ventre (*wéooagdã póga*). Les boulettes de haricots (*gãoá*), le *bàrkúd-zèédó* (sauce de *bàrkúdgá* : cf. infra)⁶⁸⁰, tu ne dois pas en manger. Si c'est la sauce

⁶⁸⁰ Arbuste de la famille des anonacées (*Anona senegalensis*).

deombo, il faut y mettre beaucoup de potasse, ou bien faire sécher la viande que tu piles pour la mettre dans la sauce (sauce de *bàrkúdgá*)...⁶⁸¹ Le dolo peut se boire ! C'est *gànsré*. Le dolo donne le sang... Si une femme fait des fausses couches et mange au hasard, elle peut avoir une diarrhée et peut en mourir. Si son ventre fait mal, il n'y a pas de remèdes rapides. Elle peut s'évanouir sur place et vous n'allez rien comprendre ».

Karine elle-même explique qu'elle ne pouvait pas manger de fruits, de légumes crus, « les nourritures qui ne sont pas cuites sur le feu », « parce que ça refroidit le ventre »⁶⁸².

Avec ses fausses couches, des conduites thérapeutiques traditionnelles se mettent en place. C'est essentiellement sa mère génitrice qui est mise à contribution. Les douleurs cataméniales et les fausses couches sont en fait reliées et si certains des traitements suivis sont présentés comme destinés aux règles douloureuses ou aux fausses couches, l'ensemble influe sur les deux simultanément.

Un premier traitement lui fut donné par un oncle tradipraticien habitant Ouagadougou. Il consistait en une préparation comprenant une poudre — dont la composition à base de racines est ignorée de la malade —, qu'il fallait mélanger avec du piment puis diluer dans de l'eau « aigre » (acide) obtenue par décoction de tamarin. L'action du traitement est décrite en ces termes :

« Yèèè... mais ça faisait mal. Parce que le piment, quand je le buvais, mon ventre chauffait ! Puis, en quelques instants, ça se calmait ».

⁶⁸¹ Les aliments interdits correspondent avec ceux qui sont particulièrement appréciés par les *kìnkírsì* : pois de terre, haricots [TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1974 : p. 32]. En revanche, le piment et la potasse, qui sont deux condiments détestés par les génies, sont conseillés ici. L'arbuste *bàrkúdgá* identifié comme *Annona senegalensis* (Pers.) est notamment utilisé dans le traitement des brûlures [ZIO S., 1976 : p. 77-78].

⁶⁸² Henri Granier signale l'interdit de viande fraîche également pendant la grossesse et l'allaitement [GRANIER H., 1956 : p. 195].

Ce premier traitement agit non seulement dans le registre oppositionnel du chaud et froid, mais la référence au piment évoque aussi les *kìnkírìsì*, dont on connaît l'aversion pour ce condiment.⁶⁸³

Karine réalise ensuite un traitement prescrit par sa mère, initialement pour ses douleurs menstruelles. Elle doit balayer sa case à l'envers, c'est-à-dire de la porte vers le fond, quatre matins successifs. La mère explique elle-même les effets du traitement :

« Si on fait ainsi, cela change. Si tu balaies la case et tu vas jeter la poussière, si une personne l'enjambe, les maux de ventre la contaminent et tu as la santé ».

Deux effets sont donc attendus. Le premier remet le cycle menstruel en synchronisation avec le cycle lunaire. L'expression « ça change » dans ce contexte signifie en effet changer de lune. Le deuxième transmet la douleur à une autre femme.

La mère de Karine lui prescrit encore deux procédés thérapeutiques qui ont pour double effet de “changer de lune” et de se débarrasser des douleurs menstruelles. Le premier consiste à déposer du sang menstruel sur la termitière d'une espèce de termites bien déterminée : *támbeokó*.

« Tu te lèves de bonne heure le matin, tu prends la route et tu marches, tu marches, sans parler à quelqu'un. Si tu vois une termitière (*támbeokó*), tu enlèves des menstrues (*pékré*) avec un doigt, et tu les déposes sur la termitière en disant : “ reprends-moi ta mauvaise lune et donne-moi ma bonne lune (« *réeg-m f kí-wénga la fo n kò mà m kí-sòngá* ».) ”. Si tu les mets dessus et puis tu repars, alors que ça venait pendant la lune blanche (*kí-péelgá*), ça change et ça revient pendant la lune noire (*kí-likà*). S'il se trouvait que tu n'avais pas la fécondité (*rógmã ká bèe*), si ça change et ça vient pendant les lunes noires, tu pourras avoir des enfants ».

⁶⁸³ Trop peu d'informations sont disponibles actuellement pour fournir une interprétation plus poussée de cette cure thérapeutique. Cependant, le parallèle avec une maladie provoquant aussi des fausses-couches, le *pog-wùdgu*, pourrait se révéler intéressant (cf. infra). Ainsi, je risque ici l'hypothèse que le traitement proposé combat le même par le même comme dans la maladie suscitée. Ainsi, le ventre de la femme aurait contenu du piment ou trop de chaleur (qualité étroitement associée au piment) qui aurait fait fuir l'enfant, c'est-à-dire un *kìnkírgà* en métamorphose. Cette hypothèse exige néanmoins d'être confirmée.

Le deuxième utilise un mimétisme d'un petit oiseau gris appelé *wállè* (petite tourterelle grise ou rouge).

« Tu te lèves de bonne heure le matin et tu vas au marché. Tu regardes la démarche du *wállè* : il soulève la patte gauche, tu soulèves ta jambe gauche, il soulève la droite, tu soulèves. Le *wállè* soulève quatre fois. Cela aussi fait changer si elles venaient pendant *kí-pɛɛlgá*. S'il se trouvait que tu n'avais pas la fécondité (*rógmã ká bèe*), si ça change et ça vient pendant *kí-likà*, tu peux avoir des enfants ».

Un troisième procédé permet de transmettre à une autre femme les douleurs cataméniales. Cette transmission se nomme *tèkré* en *mòoré*, c'est-à-dire « échange ».

« Comme tu vois les douleurs, c'est pour quelqu'un que tu les as pris. Ce n'est pas pour toi-même. C'est pour quelqu'un qui avait mal, il a fait, tu as enjambé et cela t'a pris aussi. Si cela te fait mal, tu te lèves le matin de bonne heure. Le grand chemin qui va vers là, ou le chemin de la rivière, les femmes ne passent-elles pas par là-bas tous les jours ? Tu dois te lever le matin de bonne heure, tu arrives et tu t'arrêtes. Tu prends une paille blanche (*mó-pèlé*) et tu enlèves le *pékré* (menstrues). Si tu l'enlèves, tu l'appliques sur la paille que tu prends ensuite et tu la croises sur la route que les femmes empruntent. La première femme qui l'enjambe, c'est elle qui la prend. Ça aussi, c'est pour que ça finisse et te laisse. Mais c'est une autre personne qui va en souffrir ; ce n'est plus toi. C'est celle qui l'a enjambée qui va en souffrir. Pareils médicaments sont souvent ainsi. Faire pour que quelqu'un le prenne. Il aime de préférence ceci : que la route soit un croisement. Si celle qui vient dans un sens ne le prend pas, celle qui vient dans l'autre sens le prendra ».

Il s'agit là d'un traitement commun en Afrique qui procède par « transmission thérapeutique ». Alice Desclaux note en citant des thérapeutes traditionnels que ce type de thérapie qui transfère la maladie « n'opère efficacement chez les adultes que pour les douleurs »⁶⁸⁴.

Un dernier médicament lui fut donné par sa mère qui raconte :

« Zenabo de mahamoudou. Elle est à "Ouaga", à Songnaba (quartier de Ouagadougou) et elle vend des condiments au bord de la route. Elle m'a dit que c'est à propos de la fausse-couche de sa belle fille qu'on lui a dit de chercher un pain de singe (fruit du baobab) et de

⁶⁸⁴ DESCLAUX A., 1997 : p. 150.

l'amener. Quand elle m'a dit ça, je suis venue chercher le pain de singe au village pour lui apporter quelques jours après. Mais elle m'a alors fait savoir qu'elle en avait déjà eu un. Quand sa belle-fille a fait ainsi, elle a eu sa deuxième grossesse et elle a accouché sans problème. Elle n'a plus fait de fausse-couche. Donc, quand tu as fait ta fausse-couche cette année, j'ai été lui dire : "le produit que vous m'aviez demandé l'année dernière de vous apporter, je voulais savoir comment ça se fait car ma fille a les mêmes problèmes. L'année dernière, c'était comme ça et cette année aussi. Et donc je voulais vous demander de m'aider avec ce produit. Si vous pouviez me montrer là où vous avez été le prendre". Elle m'a dit que si c'est ce produit, ce n'est pas la peine de rejoindre la personne, que c'est le pain de singe, tu le cherches et puis tu le piles entier avec son *wùdgú*. Tu le piles, tu l'enlèves et tu le mets dans une marmite bien lavée. Tu fais bouillir, tu laisses décanter et tu enlèves le liquide, pour faire la bouillie et la boire quatre fois. C'est le produit contre le *pog-wùdgú* »

Les deux traitements suivants furent trouvés par la mère auprès d'un guérisseur habitant un village avoisinant. Le guérisseur nous raconte lui-même la préparation des remèdes :

« Le premier travail, c'est d'aller chercher le *sómpiigà*⁶⁸⁵. Puis on fait quatre boules que l'on prend et que l'on amène à la maison. Quand on arrive, on va là où il y a de l'eau qu'on enlève. À ce moment, on a un canari avec soi, sur lequel est posée unealebasse dans laquelle on met le *sómpiigà*. Si on arrive au point d'eau, on descend le canari et on amène le *sómpiigà* à une distance comme d'ici à la maison que voici [environ dix mètres]. On le dépose et on l'enjambe quatre fois. Si on l'a enjambé quatre fois, on le laisse là-bas. Ensuite, on prend laalebasse, on puise de l'eau avec. Puis on met le canari sur la tête et on dépose laalebasse sur le canari. De retour dans la cour, on prend laalebasse et on verse l'eau dans le canari qui contient l'eau à boire et ensuite, on diminue l'eau du canari et on prépare la bouillie avec ».

« Si le ventre fait beaucoup mal, tu vas chercher les feuilles du *kómbrsakà*⁶⁸⁶. Tu connais le *kómbrsakà* ? ... L'arbre est noir et ses fruits sont minces, longs et tombent. Si on cherche ses feuilles et les feuilles du *kitenga*⁶⁸⁷, tu les prends et tu les associes. Tu les fait bouillir, puis tu enlèves une petite quantité et tu la bois. La façon dont le ventre fait mal,

⁶⁸⁵ Il s'agit d'une herbe très effilée, de trente à quarante centimètres de hauteur, poussant en touffe. Une identification au centre I.R.D. de Ouagadougou a été réalisée pendant le séjour sur le terrain : *Cymbopogon Ap.*, famille des gramineae ou Poceae. Néanmoins, Norbert Nikiema et Jules Kinda fournissent une autre identification : *Sporobolus pyramidalis* [NIKIEMA N. et KINDA J., 1997 : p. 851].

⁶⁸⁶ *kómbrsakà* : *Cassia sieberiana*, fam. Caesalpinaceae (identification terrain).

⁶⁸⁷ Arbre non identifié. *Flocourtia flavescens* d'après NIKIEMA N. et KINDA J., 1997 : p. 393.

cela finit. Si le ventre veut guérir ou s'il est guéri et qu'il continue à faire mal pour rien, c'est pour cela que j'ai indiqué cela en plus ».

Un an et demi plus tard, Karine accouche d'une petite fille. Cet épisode de l'histoire de vie d'une jeune femme nous fait rentrer de plein-pied dans les représentations de la fécondité et dans le système oppositionnel de valeurs qui s'y rattache. La richesse symbolique des traitements apporte en effet de nombreuses informations sur les représentations du cycle menstruel et des dysfécondités.

SERIE DE VALEURS OPPOSITIONNELLES A PROPOS DE LA GROSSESSE

Une série d'oppositions classiques se retrouve dans cette histoire autour du cycle menstruel et de la grossesse. En effet, le sang des menstrues et l'enfant en gestation sont associés au chaud, au cuit et au sec. Le ventre d'une femme qui fait une fausse-couche ou qui est réglée est relié au froid et au cru. Tout est fait pour réchauffer le ventre afin de rétablir l'équilibre perdu. Le cru et le froid sont en revanche évités parce que, comme le dit l'intéressée elle-même, « ça refroidit le ventre ». À la fin de la grossesse, les conseils diététiques sont d'ailleurs similaires à ceux prescrits en cas de fausse-couche, non plus cette fois pour réparer un désordre du corps mais pour préparer la femme à l'accouchement⁶⁸⁸. Ces interdits sont ici évocateurs puisqu'ils écartent l'eau froide au profit de l'eau chaude, les aliments crus pour des mets cuits, des viandes fraîches pour des viandes séchées (au soleil), l'eau pour la bière de mil. L'usage de la potasse et de la sauce de to qui en dérive (*zèém-zèédó*) s'associe également au feu et à la chaleur. En effet, la potasse est préparée en filtrant de l'eau sur des cendres de tiges de mil. Elle est ensuite utilisée pour la fabrication du savon, de cette sauce appelée *zèém-zèédó*, pour la teinture, pour la préparation de certains remèdes, pour des offrandes ou des sacrifices,

⁶⁸⁸ La sauce *zèém-zèédó*, à base de potasse est la seule autorisée en fin de grossesse pour accompagner la pâte de mil. Les haricots et les beignets, les aliments crus, l'eau froide sont également proscrits. D'autres recommandations alimentaires sont faites lors de l'allaitement pour « obtenir un lait de bonne qualité et en quantité suffisante » [TAVERNE B., 1998b : p. 4].

etc. Compte tenu de ce qui précède, il est permis de proposer la série d'oppositions suivante :

| CLASSE DU CHAUD | CLASSE DU FROID |
|--|--|
| chaud cuit sec acide/aigre feu | froid cru frais doux, sucré eau |
| potasse piment dolo (bière de mil) | boulette de haricot pois de terre beignet |
| sang menstrues embryon/foetus grossesse aménorrhée | femme réglée femme après fausse-couche post-partum |

Tableau n° 8 : l'opposition chaud/froid à propos du cycle menstruel et de la grossesse

Les interdits alimentaires laissent penser que les mêmes ne doivent pas s'associer. Une femme qui a fait une fausse couche vient de perdre un embryon perçu comme chaud et se retrouve donc avec un ventre anormalement froid. Toutes les prescriptions qui lui sont faites visent donc à revenir à un équilibre entre le chaud et le froid. Un excès de froid par non-respect des interdits la rendrait, immédiatement, gravement malade (diarrhée, évanouissement, maux de ventre).

Les *kinkirsi*, responsables de la grossesse, sont d'ailleurs réputés sortir aux heures chaudes de la journée pendant lesquels il est fortement déconseillé de traverser la brousse et de sortir du village. Il est donc fort probable que ces derniers soient perçus comme chauds, contrairement aux hommes qui recherchent la fraîcheur et l'ombre aux heures chaudes de la journée. Cette association des génies au chaud expliquerait leur aversion pour le piment et leur penchant pour des mets sucrés, les situant là encore en opposition avec les êtres humains de sexe masculin. Pour les femmes, les goûts et surtout les conseils alimentaires sont plus nuancés et les prescriptions/proscriptions habituellement données varient en fonction de leur état obstétrical, de la période du cycle ou de lactation. Cet état de fait n'a rien d'étonnant et ne peut que rappeler une nouvelle fois la position intermédiaire de la femme entre les génies et les hommes, entre la brousse et le village.

Cette incursion dans la pensée symbolique essaie de respecter au mieux le discours des locuteurs et des acteurs que j'ai eu à entendre et à observer, sans pousser trop loin les associations, les oppositions et les classifications. Il serait certainement possible de continuer à approfondir ce thème au risque de se voir accusé de surinterprétation par les tenants d'une interprétation minimale des faits. Il me semble en effet difficile de passer outre cette évidence de la pensée *mòagá* (commune d'ailleurs à de nombreuses cultures en Afrique) qui associe à toutes choses et à tout état une série de valeurs. Si ce type de raisonnement par association et opposition, cette pensée du « même et du différent » est un fait banal et abondamment décrit en Afrique, il n'est pas certain que l'anthropologie ait épuisé le sujet au point de ne plus rien en apprendre. Le piège de la classification est ailleurs et la courte présentation qui est faite ici le dévoile en partie. Les associations effectuées varient souvent en fonction des situations, en relation avec des influences multiples d'une manière prosaïque qui permet toujours de stigmatiser le déséquilibre ou l'harmonie d'un objet, d'un être ou d'un état donné. Et ceci est particulièrement vrai pour ce qui concerne les femmes et la reproduction. Il existe en effet un étonnant déplacement des femmes dans les espaces symboliques définis par la culture en relation avec la période de leur cycle, leur état obstétrical et notamment l'état d'avancement de la grossesse, l'allaitement, ou encore en fonction de l'âge qui les inscrit en période prépubertaire, féconde ou post génésique. La période de lactation est certainement la plus fluide dans ces associations, le lait pouvant rapidement passer du chaud au froid, du trop sucré ou trop fade au trop amer et cette thèse montrera plus loin comment les femmes doivent sans cesse adapter leur alimentation et la composition des liquides de maternage en fonction des maladies ou des manifestations de leur enfant. Cette labilité à l'intérieur des espaces symboliques définis par la culture est certainement l'une des caractéristiques les plus évocatrices du sexe féminin.

REGLES, LUNES ET ORDURES

Les traitements suivis par Karine peuvent se résumer en partie dans le schéma ci-dessous. Ainsi, l'ensemble des démarches thérapeutiques avait pour objectif de revenir à un cycle menstruel normal (indolore et pendant la bonne lune) et de permettre une bonne fécondité. Les situations pensées comme pathologiques ou normales occupent donc le centre du schéma. Les deux phases lunaires associées à chacune de ces situations apparaissent de part et d'autre de la figure qui montre alors comment les différents recours permettent simultanément de changer de lune et de passer du pathologique au normal.

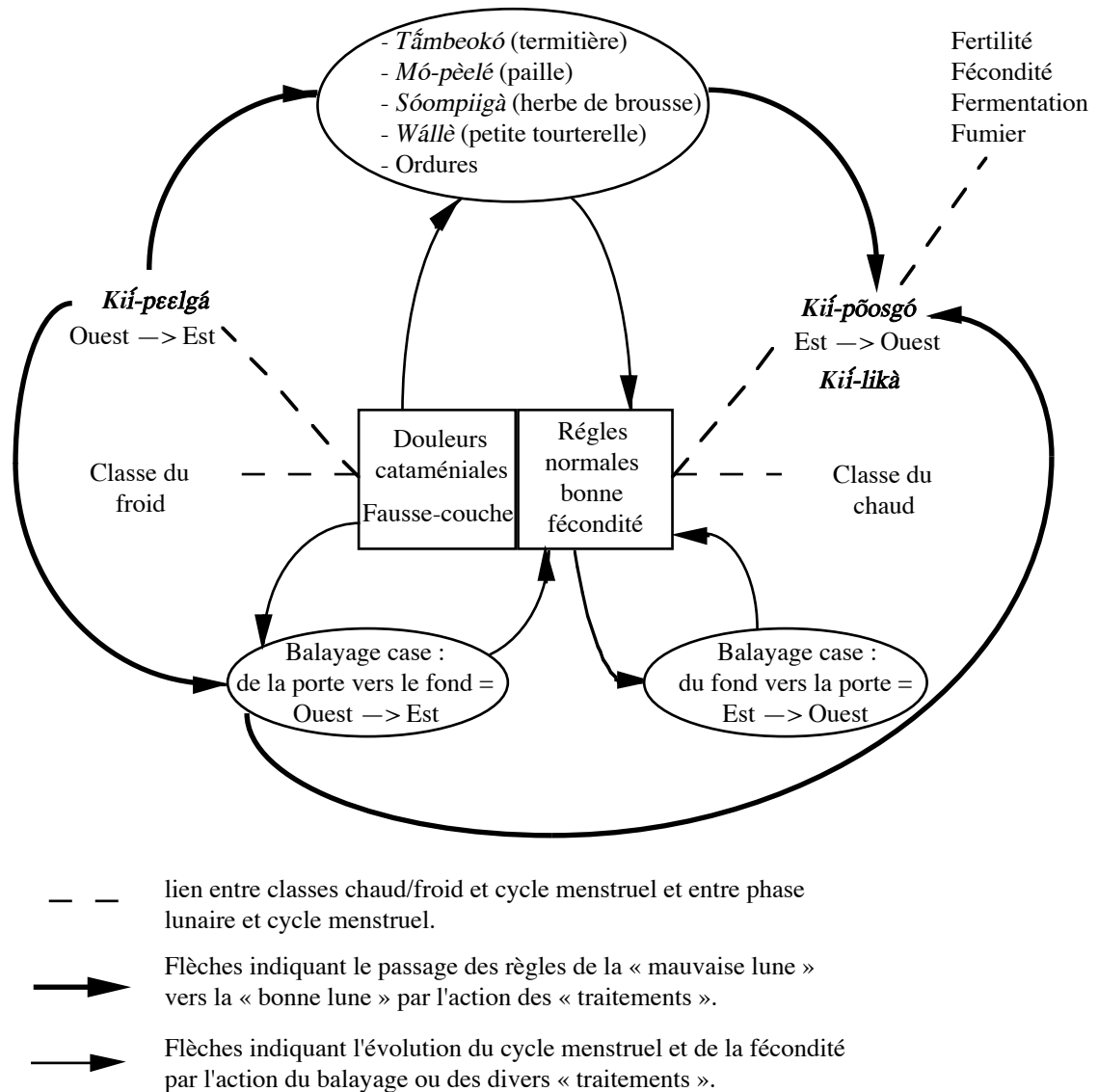


Illustration n° 8 : cycle menstruel et fécondité, leur lien avec le cycle lunaire et les thérapies pour “changer” de lune

Les menstrues sont associées à *kí-pōosgó* (ou à défaut à *kí-likà*), à la classe du chaud et aux ordures. Les termes qui désignent les règles en *mòoré* sont au nombre de trois : *kíuugù* = la lune ; *rěgdò* = saletés, impuretés ; et *pékré* = lavage. Ce dernier terme peut être interprété de deux façons. Il se réfère, soit aux linges tachés (morceaux de tissu roulés) que les femmes doivent laver, soit au phénomène de “lavage des impuretés” contenues dans le corps des femmes et accumulées au cours du cycle menstruel.

L’association des menstrues aux détritiques concerne aussi le produit d’une fausse- couche, déposé également sur le tas d’ordures (*tãmpóorè*). De même, lorsqu’un enfant naît après une succession de fausses couches ou de décès répétés de ses frères ou sœurs aînés, il peut être déposé symboliquement au milieu des déchets⁶⁸⁹. Il est également possible que l’accouchement se déroule sur le tas d’ordures et qu’un campement provisoire pour la mère y soit installé. Enfin, le tas d’ordures est un lieu classiquement mentionné pour la séquestration du *súgà* lors des actes de sorcellerie.

Une femme qui balaye⁶⁹⁰ soigneusement et quotidiennement sa case, du fond vers la porte, qui ramasse la poussière accumulée et la jette immédiatement sur le tas d’ordures aura un cycle menstruel normal. Par contre, si une femme balaye mais laisse la poussière accumulée à côté de la porte, surtout si cela dure plusieurs jours, alors le risque est de présenter des règles particulièrement longues et abondantes. Le rapprochement entre balayage de la case et le terme *pékré* est alors séduisant, d’autant plus que certaines interprétations de la transmission et de l’évolution des maladies sexuellement transmissibles étudiées ultérieurement se réfèrent à la notion d’un lavage régulier du corps féminin à la période menstruelle pour expliquer la plus grande résistance des femmes aux maladies. Enfin, la thérapie des douleurs cataméniales qui consiste à balayer la case à

⁶⁸⁹ La raison de ce geste fait référence à un autre versant de la fécondité relatif aux génies de brousse et à « l’éternel retour » des enfants décrits par Doris Bonnet.

⁶⁹⁰ Cette association des règles et du balayage se retrouve également au Mali, où Anne Barges note que le « flux menstruel [...] “balaie” cycliquement le corps de la femme » [BARGES A., 1997 : p. 411].

l'envers pendant quatre jours consécutifs permet de ramener la période menstruelle de la mauvaise lune vers la bonne lune.

Le lien entre le balayage ou les ordures avec les règles, les produits d'une fausse couche, les mort-nés, les jeunes enfants décédés, le *sígà* capturé, évoque la mort ou, pour les premiers cas, l'absence de vie. Un rapprochement est alors à faire avec une des cérémonies du rituel funéraire, au cours de laquelle, le dernier repas du mort est enterré à l'intérieur d'un trou creusé dans le tas d'ordures situé à proximité de la cour⁶⁹¹.

Les ordures ne sont d'ailleurs pas les seuls catalyseurs d'un passage de la mauvaise vers la bonne lune. La formule utilisée sur la termitière *támbeokó* : « prends ta mauvaise lune et donnes-moi ma bonne lune » est particulièrement évocatrice du rôle de l'objet dans la thérapie comme lieu de transfert et catalyseur du changement.

Les causes d'une infécondité ne se limitent pas à un déséquilibre entre cycle menstruel et cycle lunaire. Le traitement du *pog-wùdgú* suivi par Karine est d'ailleurs là pour le rappeler. Cette maladie, déjà décrite plus haut, est toujours perçue comme « maladie de *Wéndè* ». La présence de minuscules épines (*wùdgú*) dans le ventre de la femme est ici responsable de la fausse-couche. La lune, dans ce cas, n'est plus incriminée et la cause est ailleurs. C'est *Wéndè* qui crée des femmes avec ou sans *wùdgú*. Le médicament base alors son action sur un principe homéothérapique exorcistique, le même éliminant l'identique, en utilisant le *wùdgú* du pain de singe pour éliminer les *wùdgú* intra-utérins. Le mal est combattu par un principe actif identique, le second permettant l'expulsion du premier.

Mais l'itinéraire thérapeutique de Karine révèle également des absences intéressantes à souligner. Bien que l'événement se répète et s'associe à d'autres affections, et ce pendant deux ans, jamais ne fût évoquée autre chose que des maladies "naturelles" ou des effets néfastes du cycle lunaire.

⁶⁹¹ RAYNAL M., 1995 : 25.

B/ LA STERILITE DE LA TERRE

Si la lune est impliquée dans l'interprétation des stérilités, c'est-à-dire soit l'impossibilité d'avoir une grossesse, soit la survenue de fausses couches, elle n'est pas seule en cause. La Terre, *Ténga*, peut également, par l'entremise de ses autels, empêcher une femme d'être enceinte.

Les *Mòosé* disent en effet, en parlant d'un individu, qu'il est « l'enfant de tel *tèn- kúgrì* ». Les cas les plus évidents sont ceux liés à une stérilité initiale de la mère. Une femme qui n'arrive pas à avoir d'enfants et qui, sur les prescriptions d'un devin, offre un sacrifice à un *tèn-kúgrì*, mettra au monde un enfant qui sera considéré comme un fils ou une fille de cet autel de la terre et ce jusqu'à sa mort. Deux obligations doivent être respectées en pareil cas. La première consiste à donner à l'enfant un nom (*yóore*) en rapport avec le *tèn-kúgrì*. Les *Mòosé* peuvent donc se nommer Tenga, Tanga, Kuilga, Tiiga, Goama, Kudgu (Terre, Colline, Marigot, Arbre, Granit, Forge), mais aussi Teng- bila (petite terre), Kuil-poko (marigot fille), Ku-raogo (forge mâle)⁶⁹², ou tout autre nom composé sur le même principe⁶⁹³. La deuxième est une cérémonie sacrificielle qui se déroule trois ans après la naissance de l'enfant et qu'une vieille femme raconte en ces termes :

« Ce que j'ai montré peut être utilisé pour chercher la maternité. Les devins diront que c'est un *Tiigá*, que c'est le *Kóilgá* de son village paternel, que c'est le *Tánga* de son village paternel... Si on va faire un sacrifice sur le *Tánga*, on verra que d'ici un mois, elle va changer⁶⁹⁴. Si c'est ça seulement l'empêchement, on constatera que d'ici un mois, elle sera en grossesse. Mais si l'enfant naît, vous devez chercher une pierre. S'il atteint trois ans,

⁶⁹² Afin d'éviter toute confusion, les noms cités ici seront écrits sans italique avec une majuscule lorsqu'il s'agit d'un prénom ; en italique avec majuscule lorsqu'il s'agit d'un autel sacré ; en italique sans majuscule lorsqu'il s'agit de désigner l'objet sans référence au sacré.

⁶⁹³ Henri Granier signale cet usage d'attribution d'un nom se référant à un autel de la terre : « l'enfant est mis sous la protection d'une force vitale dont il portera le nom (Ténga, Têse, Kulga) » [GRANIER H., 1956 : p. 191].

⁶⁹⁴ Euphémisme utilisé pour dire qu'une femme est enceinte.

vous cherchez du dolo, vous cherchez une chèvre, vous cherchez un poulet, et vous allez raser la tête de celui-ci pour que ceux qui viennent après aient la santé. »

Mais l'appartenance à un *tèn-kúgrì* ne s'arrête pas à ces enfants nés après réclamation des parents. Un *yòngr-baga* (souris-devin) déclare :

« Chacun naît avec son *tèn-kúgrì*... Chacun a son *tèn-kúgrì*. Ça peut être *Kólgá*, ça peut être *Tánga*, ça peut être un *Pìgá*... Si tu mets au monde un enfant qui est par exemple un enfant de *Pìgá*, il te faut chercher un poulet aller donner (faire un sacrifice) au *Pìgá* ; si tu mets au monde un enfant qui est un enfant de *Kólgá*, il te faut chercher un poulet lui donner. Si tu mets également au monde un enfant qui appartient au *Kúgdu*, il te faut chercher un poulet, donner au *Kúgdu* ».

Plusieurs fois, lors de consultations, le plus souvent à l'occasion d'une maladie, ce même devin révélera l'affiliation de tel enfant ou de telle personne adulte à un *tèn-kúgrì*. Cet attachement à un "autel de la terre" peut donc être révélé des années après la naissance dans le cadre d'une consultation divinatoire, sans que personne jusqu'alors s'en soit préoccupé.

Cette appartenance de chacun à un *tèn-kúgrì* n'est pas sans évoquer l'interférence entre parenté lignagère et « parenté mystique » décrite par Philippe Jaspers pour les Minyanka du sud Mali⁶⁹⁵. Les *Mòosé* auraient aussi une parenté sacrée en plus de leur parenté lignagère et de leur parenté de brousse. Les cas de stérilité de la mère ne serait en fait qu'un cas particulier. Dans un même village, il y a effectivement des enfants de *Kólgá*, *Tánga*, *Pìgá*, etc., indépendamment de l'appartenance à un lignage. Par contre, il n'existe pas de culte organisé par ce lignage sacré pour la puissance tutélaire, comme cela est décrit chez les Minyanka.

Si la demande d'enfants lors d'une stérilité n'est pas la seule raison de filiation à un *tèn-kúgrì*, comment les choix s'opèrent-ils pour les autres cas ? C'est alors l'attachement d'un des parents qui motive le *tèn-kúgrì* à donner l'enfant à naître. Une vieille femme

⁶⁹⁵ JESPERS P., 1987 : pp. 11-40. Il décrit notamment un rituel qui comporte deux points communs avec celui des *Mòosé* : le rasage de la tête et l'exécution d'un sacrifice sur l'autel parent de l'enfant.

explique à sa fille pourquoi tous les enfants qu'elle a mis au monde sont ceux de la colline (*Tánga*) :

« La mère : Ne suis-je pas partie vous raser au *Tánga*. Ne suis-je pas partie raser la tête de Rasmane (le frère).

La fille : Vous n'aviez donc pas la maternité ?

La mère : Cela ne se passe pas comme cela. C'est ... c'est le *Tánga* qui suit ton père qui a demandé... Je t'ai dit l'autre jour qu'on ne mange pas n'importe comment la viande de sacrifice, c'est ça. Comme ton papa faisait ce qui était ici, c'est obligé que j'accouche ses enfants.

La fille : Qu'est-ce que vous avez accouché ?

La mère : Hun !...les enfants du *Tánga* ».

Dans cet exemple, c'est le père géniteur qui est responsable de la demande de la colline. Cet homme a en effet une fonction de responsable coutumier auprès du chef de village qui l'oblige à faire fréquemment des sacrifices notamment à *Tánga*⁶⁹⁶.

Mais un autre membre de la famille (mère, grands-parents, etc.) pourrait être impliqué de la même manière. Le devin-souris déjà cité interroge lors de ses consultations tous les *tèn-kúgà* potentiellement en cause pour la personne qui présente une infortune. Les *tèn-kúgà* du village natal ne sont pas les seuls susceptibles d'être en cause. Ceux des villages, de la mère et de la grand-mère paternelle, peuvent aussi être impliqués. Les *Mòosé* peuvent s'attacher un *tèn-kúgrì* dans au moins deux circonstances :

- ils ont sollicité son intervention pour résoudre un problème (maladie, stérilité, foudre, etc.), ou pour entreprendre un acte qui nécessite préalablement accord et protection (mariage, construction, chasse, etc.).

- ils ont consommé la viande d'un sacrifice destiné à ce *tèn-kúgrì*.

Un vieux s'adressant à sa fille raconte :

⁶⁹⁶ Henri GRANIER signale cette possibilité que tous les enfants d'une femme soient mis sous la protection d'un même autel de la terre [GRANIER, 1956 : p. 191], mais cette éventualité n'est pas la règle contrairement à ce que cet auteur écrit, les enfants d'une même femme pouvant être liés à des autels différents.

« Par exemple, si on fait [des sacrifices] pour *nàabá zâaná* (bosquet sacré du village), et on y tue des moutons, si tu es une étrangère puis tu passes en ce moment, si on enlève [la viande] te donner et que tu n'es pas avertie, tu peux la prendre pour la manger. Ensuite tu peux te marier avec quelqu'un de Kunda, de Komsilga ou d'ailleurs. Quand tu enfantes, le fait que tu aies eu à prendre la viande du sacrifice pour la manger, le *tèn-kúgrì* te suit. Quand tu enfantes, les enfants meurent. Si tu pars consulter, on peut te demander à savoir si au cours d'un de tes voyages, tu n'as pas eu à prendre de la viande pour la manger ? Il faut que tu retournes sur tes pas pour dire qu'en réalité, tu étais venue ici puis tu as pris de la viande et tu l'as mangée, pour dire que le *tèn-kúgrì* t'a suivie et gâte tes enfants. Ensuite tu viens avec un poulet et une chèvre pour qu'on prenne donner au *tèn-kúgrì* ; après ça, si tu enfantes, l'enfant ne meurt pas. On sait que tes enfants appartenaient à ce *tèn-kúgrì* ».

Ces propos confirment la possibilité d'une filiation qui n'est pas liée obligatoirement à une stérilité initiale de la mère, puisque ici l'attachement précède la mort d'enfants. Ils donnent également un exemple de circonstances pouvant entraîner l'attachement d'un individu à un *tèn-kúgrì*.

Les *Mòosé* ont donc une parenté sacrée ou pour être plus précis une parenté chthonienne. Chaque individu est l'enfant d'un *tèn-kúgrì*. Soit l'un des parents est « suivi » par cet « autel de la terre », soit l'enfant lui a été directement demandé dans le cadre d'une stérilité. Cette filiation sacrée n'exclut nullement que durant son existence, cette personne soit à son tour « suivie » par d'autres *tèn-kúgà*, auxquels elle se sera attachée. La protection d'un *tèn-kúgrì* permet d'obtenir santé, bonne récolte, femme, enfant. La puissance des *tèn-kúgà* va même jusqu'à pouvoir reculer la date de la mort. Les vieux, en particulier les chefs, sont en effet réputés capables de se mettre sous la protection d'un *tèn-kúgrì* afin de pouvoir rester en vie plus longtemps que ce que *Wëndè* avait prévu. Celui qui trouve ainsi refuge dans un *tèn-kúgrì* se nomme *kòlimdyérgà*⁶⁹⁷ dans la région du sud-ouest de Ouagadougou, *zùng-zúngi* dans la région de Ziniare⁶⁹⁸. Un éventuel *kòlimdyérgà* est

⁶⁹⁷ Bien que l'étymologie de ce terme n'est pas été fournie, il est possible qu'il s'agisse d'un mot composé qui s'écrirait alors *kò-limd-yérgà*, c'est-à-dire eau (*kòóm*)-recouvre (*lìmi* = submerger, recouvrir complètement de haut en bas)-cri (*yérgà*, substantif dérivé de *yére* = crier sur quelqu'un), évoquant alors le fait que la pluie revient lorsque l'on a fait fuir par des cris l'esprit (*súgà*) qui se cache dans l'autel sacré.

⁶⁹⁸ Information fournie par Bernard Taverne, qui enquête dans cette région.

recherché en cas de malheur grave affectant le village, en particulier l'absence de pluie, contrepartie des quelques moments de vie supplémentaires accordés. La suspicion à l'encontre d'un membre du village sera d'autant plus forte que coexistent dans sa cour quatre générations, manifestation d'un désordre grave. Un vieux raconte :

« Quand il ne pleuvait pas, les gens partaient consulter et on pouvait leur dire que c'est le *nàabá* de tel village qui veut mourir et qu'il est parti demander de l'aide et se trouve ici ; et qu'il faut faire ceci, cela. Par la suite, on montre les sacrifices qu'il faut faire. Et quand on fait les sacrifices, il se lève partir ; et s'il quitte le *tèn-kúgrì*, arrivé chez lui, il meurt. Nous appelons ça *kòlimdyérgà*. C'est pour ça que quand il ne pleut pas, on tape les tam-tam puis on rentre dans le *tèn-kúgrì*. S'il se trouve à l'intérieur puis il entend le bruit, il sort. *Zùng-zúngi*, c'est les gens de devant (à l'Est) qui l'appellent comme ça ».

Les *tèn-kúgà* accompagnent donc la vie des hommes, de la naissance, jusqu'à la mort. Protecteurs fidèles mais exigeants, ils peuvent être tout à la fois causes et solutions possibles des malheurs. Dans le cas de la procréation, toute grossesse et l'enfant à naître sont sous la protection d'un *tèn-kúgrì*, sans pour autant que cette parenté sacrée soit nécessairement recherchée. Par contre, en cas de stérilité d'une femme, cette protection sera explicitement demandée, imposant l'attribution d'un prénom en rapport avec l'autel sollicité. Tout comme *Wéndè* avec l'attribution du *rógem*, *Ténga* agit en amont de la conception sur la capacité de la femme à procréer.

C/ NE POUR MOURIR

Les génies sont, comme l'a démontré Doris Bonnet, directement responsables des décès de nourrissons. Un tel événement peut signifier que les parents génies de l'enfant, insatisfaits de son accueil dans le monde humain, ont rappelé leur progéniture dans le monde de la brousse⁶⁹⁹, ou que, de lui-même, le *kìnkírǵà* ne se plaisant pas avec ses nouveaux parents, décide de rejoindre son milieu originel. Cette explication est d'autant plus marquée que les décès d'enfants surviennent successivement : le caractère farceur, ludique du *kìnkírǵà* est alors mis en avant pour expliquer ses départs répétés et ses retours successifs. Dans un tel cas, l'enfant qui ne cesse de revenir est appelé « *yewaya* (*ye* : encore ; *wa* : venir ; *ya* : forme emphatique), soit littéralement : "il va revenir" »⁷⁰⁰. L'enchaînement successif des décès est interrompu par la mise en place de stratagèmes multiples tels que mutilations post-mortem⁷⁰¹, choix d'un nom signifiant la reconnaissance de l'enfant qui est revenu, vente simulée de l'enfant au marché, enfouissement sous un tas d'ordures, dépôt du corps dans les grandes termitières⁷⁰². Dans la même logique, se sont parfois des animaux qui sont incriminés comme responsables des décès successifs.

En effet, la mort répétée d'enfants peut également être reliée à la mort accidentelle d'un animal, provoquée par la mère et parfois par le père. Cette mort accidentelle pourrait n'être qu'un autre exemple de la volonté d'un génie, puisque l'on sait que les animaux

⁶⁹⁹ OUEDRAOGO M.-G., 1973 : p. 23.

⁷⁰⁰ BONNET D., 1994 : p. 100. Les *Mòosé* « affirment que c'est le même enfant qui revient ; ainsi pour l'obliger à rester lui donnent-il un nom significatif ». « *Yewayan* (litt. revenu). C'est-à-dire le voilà revenu, c'est encore lui, nous le reconnaissons » DELOBSON D. A., 1933 : p. 192. Compte tenu des informations étymologiques fournies par les auteurs, je choisis pour la suite l'orthographe suivante : *yéwáyáa*.

⁷⁰¹ L'une des mutilations post-mortem la plus fréquemment citée consiste à faire une entaille à l'oreille. Lorsque l'enfant revient, il est dit qu'il présente alors une entaille similaire. Pour cette pratique, se référer notamment à GRANIER H., 1956 : p. 197.

⁷⁰² Cette dernière possibilité est décrite par Yamba Tiendrebeogo et Robert Pageard qui précise qu'il s'agit d'un *bím̀bilga*, haute termitière édifiée par les termites nocturnes [TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R., 1974 : p. 34].

sauvages leur appartiennent. Mais pour les cinq animaux identifiés comme responsables potentiels, trois s'avèrent être des animaux domestiques. Il est alors plus probable qu'il s'agisse du *sígà* de l'animal qui exerce une vengeance et exige réparation. Le *sígà* de l'enfant est alors en étroite relation avec les *sígà* des animaux de l'espèce concernée et il sera toute sa vie soumis à un interdit de les tuer et de les consommer⁷⁰³. Aucune explication ne m'a été fournie sur les raisons qui font que seuls certains animaux provoquent des morts répétées d'enfants.

À ma connaissance, cinq animaux peuvent en effet être incriminés : *yũgá* (le chat), *báaga* (le chien), *nóagà* (la poule), *nàkomsúgrì* (un oiseau sauvage⁷⁰⁴), *làalé* (la musaraigne⁷⁰⁵). Les enfants qui naissent après un tel accident porteront un *yóorè* ("prénom"), composé avec la racine du nom de l'animal décédé, voire le nom lui-même. Pour le *nàkomsúgrì*, réputé avoir toujours sept enfants, son décès accidentel oblige à nommer les sept futurs enfants par une série de prénoms construits sur la base du nom de l'oiseau : Nakom-raogo, Nakom-poko, Nakom-tenga, Nakom-bila, etc.⁷⁰⁶. Pour les autres animaux, les noms donnés à l'enfant sont par exemple Noaga, Lalle, Yuuga, Baaga, ou tout autre nom apportant une précision supplémentaire (sexe, taille, lieu, etc.) Mais il n'est pas nécessaire de tuer l'animal pour se voir infliger la peine. Une vieille femme explique :

⁷⁰³ Cet état de connexion entre un *sígà* humain et animal semble dépasser le cadre des enfants nés après mort accidentelle d'un représentant de cette espèce. Certaines familles semblent liées à une espèce déterminée sans que cette connexion détermine le choix des noms dans le lignage. Cf. notamment GRANIER H., 1956 : p. 191. Par ailleurs, les bouchers fabriquent des protections pour eux-mêmes et leur famille, afin de ne pas subir la "vengeance" des *sísè* appartenant aux animaux qu'ils abattent (communication personnelle de Bernard Taverne).

⁷⁰⁴ « *na-kom-sugri*, Bagadaï (Prionops concinata). Nom d'un oiseau. On ne doit pas le tuer ; si on l'a tué par mégarde, on donne son nom au premier enfant qui vient de naître » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 264].

⁷⁰⁵ L'accident est fréquent lors du battage du mil en brousse. « *làle*, pas de pl. Musaraigne qui vit dans les bas-fonds, les champs de patates et se nourrit également des fruits du karité. Il est défendu de la tuer ; si on en a tué une, on doit faire son *kùre* [funérailles] et on doit appeler *làle* le premier enfant qu'on aura par la suite. Noms dérivés : *landaògho*, *lampoko*, *lambila* » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 219].

⁷⁰⁶ Ces prénoms et a plus forte raison leurs origines communes, ne sont pas inventoriés dans le travail de Maurice Houis, *op. cit.*

« Une chienne peut être en gestation et si une femme donne un coup de pied à la chienne puis par la suite, ce coup de pied provoque un avortement de la chienne, le nombre de chiots que la chienne allait mettre bas, tu vas accoucher le même nombre d'enfants que l'on nomme des *rògd-n-kiuudgú* (nés pour mourir) ».

La personne responsable a pu effectivement s'apercevoir de son acte et alors la réparation consistera à demander pardon en nommant les enfants par les prénoms prévus à cet effet. Dans d'autres cas, l'incident passe inaperçu ou reste négligé et la femme verra alors ses enfants mourir successivement jusqu'à ce qu'une consultation divinatoire révèle l'origine de ce malheur qui la frappe. Les enfants nés après un tel événement sont appelés des *rògd-n-kiuudgú*, « né pour mourir »⁷⁰⁷.

Pour deux de ces animaux, leur mort accidentelle oblige le chef de famille à organiser des funérailles. Il s'agit du *làalé*, la musaraigne et du *yũugá*, le chat⁷⁰⁸. Maurice Houis rapporte le récit d'une telle cérémonie à Ouagadougou :

« Les funérailles (*kure*) ont lieu le soir à la tombée de la nuit. Les enfants du quartier (*saka*) sont invités à partager le plat de mil préparé à cette occasion, puis ils dansent derrière l'auteur de la mort du *laale* dans sa cour. Le meurtrier enroule autour de ses reins soit un pagne si c'est une femme, soit une couverture si c'est un homme, et son conjoint le tient par derrière. On enterre ensuite le rongeur dans un coin de la cour ; on met une pierre pour reconnaître l'endroit et l'on y fera des sacrifices, à chaque naissance en particulier »⁷⁰⁹.

⁷⁰⁷ *Rògd-n-kiuudgú*, pl. *rògd-n-kiidsí* : *ròge* signifie à la fois enfanter et naître et *rógem* à la fois l'accouchement, la naissance et la notion de potentiel génésique accordé par *Wéndè*. Le radical *Rògd-* existe également pour le terme *rògd-n-táagá* désignant des « enfants nés la même année » [ALEXANDRE G., 1953 : p. 93] où *táagá* est un suffixe ayant le même sens que le préfixe co- en français. Le terme *kiuudgú* est formé à partir de la racine verbale *kí*, mourir ; *kiuudgú* est un adjectif qui signifie mortel, périssable, qui meurt. Contrairement à la traduction donnée par Gustave Alexandre, toutes les femmes interrogées sont formelles ; ce terme désigne l'événement caractérisé par une série de morts d'enfants ou les enfants qui survivent après l'événement grâce au prénom qui leur est donné et non les mères de ces enfants.

⁷⁰⁸ Les liens du chat avec la lune serait une explication possible des conséquences de sa mort sur la fécondité. Il est en effet tenu pour responsable des éclipses de lune.

⁷⁰⁹ HOUIS M., 1963 : p. 34. Prénoms donnés après mort d'un *làalé* : Laale, Lan-daogo (*làalé* mâle), Lam-poko (*làalé* femelle), Lam-bila (*làalé* enfant), Lals-weya (les *làalsé* sont nombreux), etc.

Une femme en fait ne doit jamais tuer un animal, même dans le cadre de ses activités domestiques, notamment culinaires où elle devra faire appel à un homme pour le tuer :

« une femme doit se garder de tuer des *bôn-yòdã* (choses qui se reproduisent). Si un homme tue, c'est parce qu'il n'a pas le choix, mais une femme ne doit pas tuer un *búmbù* (quelque chose). C'est un *kíusgú* (c'est interdit). Ça gâte le *yòdre*⁷¹⁰ ».

Mais la notion de *rògd-n-kiuudgú* dépasse ces cas de morts accidentelles d'animaux et s'applique à tous les cas d'enfants qui meurent successivement, considérés comme un même enfant qui revient :

« Certains enfants ont pour noms : Sagdo (ordure), Tampuure (lieu où on jette les ordures), Gaoore (boulette de haricot). C'est ça le *rògd-n-kiuudgú*. L'enfant du *rògd-n-kiuudgú* est comme ça. Les enfants du *rògd-n-kiuudgú* qu'on en a marre d'enterrer, si la femme accouche, on nomme l'enfant Sagdo (ordure) ; on part jeter l'enfant dans les ordures. Certaines mères, on va les mettre sur le *tâmpóorè* pour qu'elles accouchent là-bas. Si en amenant une mère sur le *tâmpóorè* pour qu'elle accouche puis elle n'accouche pas là-bas et accouche à domicile, on prend alors l'enfant pour aller le jeter sur le *tâmpóorè*, tout en disant que “*tâmpóor pàam bííga*” (*tâmpóorè* a eu un enfant). C'est comme ça. C'est pourquoi les noms Sagdo, Tampuure. Ce sont des *rògd-n-kiidsí*. Le *gâooré*, c'est quand on est parti vendre au marché. Si tu accouches, le jour du marché qui suit, les femmes allaient chercher un *têérá* (sorte de corbeille), prendre l'enfant et le mettre dans le *têérá*, qu'une d'entre elles portera sur la tête. On prend un petit torchon qu'on étale dans le *têérá*, puis on porte le *têérá* sur la tête nue sans mettre un torchon sur la tête. Elle rentrait dans le marché et disait “*m kòosdá màm gâooré*” (je vends mes haricots). Tout ce qu'on vend au marché là, viande, grain de riz, on les met sur l'enfant puis les *ràkíiba* (parentes à plaisanterie) du père de l'enfant suivaient et enlevaient ce qu'on mettait dans le *têérá*. D'où le nom *gâooré* ; c'est le *gâooré* du *rògd-n-kiuudgú* ».

Les *yéwàyáa* sont donc des *rògd-n-kiidsí* au même titre que les enfants nés après mécontentement d'une des cinq espèces animales suscitées.

⁷¹⁰ *Yòdre* signifie nœud, nodosité, bosse, grumeau [ALEXANDRE G., 1953 : p. 476]. Il est dans ce contexte synonyme de *rógem*, fécondité. Ainsi, *yòde* qui signifie s'enfler, faire une bosse est utilisé pour parler du ventre d'une femme qui est enceinte.

L'ancêtre qui transmet le *séεgre* peut être incriminé, lui aussi, dans la mort du nouveau-né ou du nourrisson, en transmettant un « *séεgre* mortifère ». « L'ascendant agnatique peut en effet exprimer à ses descendants, par la maladie d'un enfant, son mécontentement ou sa désapprobation concernant un comportement qu'il considère comme hostile à son égard »⁷¹¹. Il est alors dit que l'enfant est tué par son *séεgre*, et seule une réparation de la faute commise empêchera une succession de décès des nourrissons à venir. Le chapitre sur les représentations de la procréation avait alors montré qu'il s'agissait d'une perturbation de la fécondité du lignage qui touchait non plus une seule femme mais plusieurs, les décès concernant alors des germains et pas seulement des enfants utérins. Dans le cas du *séεgre* mortifère, c'est une faute dans la famille du père qui est évoquée comme cause ultime des morts d'enfants ; dans le cas du *yéwàyáa*, c'est une faute commise par la mère envers les génies qui intervient dans le modèle explicatif.

Par conséquent, si la nécessité d'une synchronisation du cycle menstruel et du cycle lunaire est une condition importante de la fécondité des femmes, cela n'élimine nullement l'influence d'autres facteurs tout aussi fondamentaux, que sont notamment *Wéndè*, *Ténga*, les génies de brousse et les ancêtres. Par contre, quel que soit le discours tenu, il ne fut jamais question d'une cause purement humaine de l'infécondité féminine et en particulier, la sorcellerie ou une action malveillante d'un homme ou d'une femme ne fut jamais évoquée. Il en va tout autrement de l'impuissance masculine.

⁷¹¹ BONNET D., 1994 : p. 103.

D/ L'IMPUISSANCE DES HOMMES

Les *Mòosé* distinguent trois cas de figure pour lesquels les causes évoquées diffèrent. Le premier cas est une impuissance par défaut total d'érection. Le sexe de l'homme est alors qualifié de *yò-kiidgá*, verge morte⁷¹². Il sera dit que le *ràoolém*⁷¹³ « n'est pas en vie ». Le deuxième cas est une impuissance par perte d'érection au moment de l'acte sexuel :

« Le *ràoolém* vit mais si tu fais des rapports sexuels... si tu te couches à côté de la femme avant le rapport sexuel, le sexe vit toujours. Mais si tu t'appêtes à avoir des rapports sexuels avec la femme, ça se refroidit ».

Les *Mòosé* parlent alors d'attachement, *lóεεgà*, terme qui désigne le résultat un acte de sorcellerie instrumentale.

Le troisième cas est une impuissance par anéjaculation. Il s'agit alors du *ráo-kóεεnga*, c'est-à-dire "l'homme sec" (*ráo* : radical de *ráoα* = l'homme et *kóεεnga* = sec).

Une impuissance par défaut total d'érection peut être primaire, c'est-à-dire que l'homme, de sa vie, n'a jamais eu d'érection. Aucun traitement n'est alors possible et elle est perçue soit comme une maladie de *Wéndè*, soit comme résultant d'une faute commise lors des soins au nourrisson par la mère ou l'une des femmes responsables des soins. Un devin-thérapeute explique :

« Certaines personnes naissent avec ça ; mais si c'est être né avec, il n'y a pas de *tím* ; ça ne se soigne pas. Mais aussi, quand une femme enfante et donne le *yáam-wámde* (décoction donnée par ingestion forcée au bébé), ça ne doit pas toucher son sexe (*tàooré* = devant, sexe dans ce contexte). Si on laisse le *yáam-wámde* couler contre son sexe, ça se gâte ».

⁷¹² ALEXANDRE R. P., 1953 : p. 178.

⁷¹³ *Ràoolém* : sexe de l'homme (*ráoα*) ; on dira *pòglem* s'il s'agit du sexe de la femme (*pága*).

Bernard Taverne signale également qu'une goutte de lait maternel sur le sexe de l'enfant compromet aussi sa fonction érectile⁷¹⁴.

Si elle est secondaire, elle est interprétée, comme la conséquence d'une maladie en cours :

« Par contre, si j'étais homme et qu'une maladie a fait que la puissance n'existe plus, il y a un *túm* et quand on le fait, ça revient. On le fait avec de la bouillie de riz, mais ce n'est pas avec le riz fumé. C'est ce qui est blanc, c'est ça le riz non fumé. C'est avec celui-là qu'on fait la bouillie en y ajoutant du *kòlkoodó* (salive), du sel (*yàmsém*) en faisant en sorte qu'elle soit légère. Ensuite, on enlève la préparation, le malade la boit et ça revient »⁷¹⁵.

Enfin, d'autres causes sont également évoquées parfois. La première est liée au fait que l'homme a eu un rapport sexuel avec une femme non ou mal excisée⁷¹⁶. La seconde, déjà mentionnée en introduction, se réfère aux pierres d'un foyer sur lequel un homme se serait assis.

Une impuissance par perte d'érection pendant l'acte sexuel est interprétée comme un « attachement », *lóεεgà*, provoqué intentionnellement en utilisant un *túm*⁷¹⁷ et comme une forme mineure du *pog-béodgo*. Le même devin raconte :

« L'attachement. (*lóεεgà*) ; c'est un *túm* qu'on fait. On fait le *túm* puis on le dépose au seuil de la maison comme ça, ou bien on fait le *túm* qu'on disperse partout [il mime]. Tu peux être puissant et si tu touches une femme, c'est fini (rires). Ça se manifeste ainsi. Ça, c'est un attachement ; certains utilisent du fil qu'ils enduisent de *túm* ; si on dépose ça de sorte que ça traverse le seuil, et que tu enjambes ; tu enjambes pour sortir, tu enjambes

⁷¹⁴ TAVERNE B., 1998. Alice Desclaux rapporte une représentation similaire dans la région de Bobo-Dioulasso [DESCLAUX A., 1997].

⁷¹⁵ Comme dans le cadre du traitement du *pog-kòsgó* (cf. supra), l'analogie d'aspect et de consistance entre une bouillie fluide de riz blanc mélangée avec de la salive et le sperme est à souligner, confirmant la place importante du modèle homéothérapique (traitement du même par le même) dans la pensée des *Mòosé*.

⁷¹⁶ NANA T. A., 1975 : p. 7.

⁷¹⁷ Anne Bargès rapporte le même type de discours à Bamako : « "il y a un médicament *fura*, si tu le poses sur le vagin de la femme *damuso* (bouche-femme), cet homme sera impuissant. On appelle ça *kala* (guide)" ». « "Il y a un autre (*dabali*) qu'on dépose au seuil de la porte, on appelle la femme, quand elle saute le médicament, tu lui dis d'aller reprendre ta tabatière (par exemple)" » [BARGES A., 1997 : p. 452-453].

pour rentrer, puis tu prends. Même si quelqu'un voulait avoir des rapports avec toi, ce n'est plus possible. Tu es puissant, mais si tu te mets en contact avec une femme, c'est fini. C'est comme ça. La femme aussi peut posséder le *túm* et le déposer. Par exemple, si une femme ne veut pas t'épouser... ne veut pas de toi, si elle arrive à avoir le *túm* de ce genre, elle peut le déposer contre toi. Si tu n'arrives pas à faire des rapports sexuels avec elle, elle dira que tu n'es pas puissant. Si elle fait comme ça, elle aura l'autorisation de sortir [de quitter son époux] ; elle peut aller raconter que si elle est sortie, c'est pour telle raison ; mais si tu vas avec une autre femme, tu es puissant. Le *túm* destiné à soigner ça, on appelle ça *lôe-káooore*⁷¹⁸. Si on fait ce médicament seulement ça détruit l'attachement (le *túm*) ».

Enfin, l'anéjaculation est considérée comme *wénd-báaga* (maladie de *Wéndè*) dont la survenue est expliquée de la façon suivante :

« Tu peux encore être homme, tu peux avoir des rapports sexuels avec une femme puis il n'y a pas d'eau [*kòóm* dans ce contexte désigne le sperme]. On appelle cette forme : *kóεεnga, ráo-kóεεnga*. Parce que... le *ráo-kóεεnga*, c'est, ... vous voyez par exemple le tuyau d'échappement d'une mobylette quand c'est bouché : tu arrives à démarrer, mais ça ne peut pas filer. C'est-à-dire que le *kò-nífù*⁷¹⁹ de la personne est bouché (rires) ; là où passe le sperme pour sortir, c'est bouché ».

Le devin est formel, il ne s'agit pas dans ce cas de sorcellerie. C'est une *wénd-báaga*. Il expose ensuite sa méthode pour la soigner :

« C'est quelque chose qu'on boit seulement ; c'est un produit liquide. Si le malade boit ça, il va faire la diarrhée. Ce qui était bouché chez la personne, ça (la diarrhée) va le déboucher ; ça le lave proprement ; s'il fait des rapports sexuels avec une femme, il peut y avoir l'eau [le sperme]. Tant que l'obstacle ne sort pas, ça ressemble à quelque chose qui colle ; si ce qui est collé ne se décolle pas, ce n'est pas possible, c'est sec. Si tu fais des rapports sexuels avec une femme une seule fois, ta puissance sort. Si tu veux refaire un autre rapport sexuel avec une femme ta puissance ne sort pas ; s'il arrive que ta puissance sorte encore, si le sperme s'entasse dans le "conduit" (*zí-wíigà*) jusqu'à se remplir, cette eau (le sperme)

⁷¹⁸ *Lôe-káooore* signifie littéralement « attachement cassé ». Il se compose du radical *lôe-* de *lôεεgà* = attachement et de *káooore* = rupture, interruption.

⁷¹⁹ Ce mot est composé de *kòóm* = eau; et de *nífù* = oeil. Il signifie donc "oeil ou orifice du sperme". Mais *kò-nífù* a également le sens de source comme source d'un cours d'eau.

peut déborder pour aller à l'intérieur du ventre⁷²⁰. Mais si le sperme ne déborde pas jusqu'à aller à l'intérieur du ventre, si le conduit venait à se boucher, s'il (le sperme) retourne, son écoulement devient lent. Comme son écoulement se fait lentement, lentement, lentement là, si ça ne descend pas, même si une femme est à tes côtés, tu ne la désires pas (rires). C'est donc un produit liquide qu'on fait puis la personne boit ; s'il boit, il va faire la diarrhée. S'il fait la diarrhée, ça va laver le tout proprement. Si ça s'entasse comme ça, il te faut chercher du *túm* qui sert à faire un lavement ou bien boire, pour que ça nettoie toutes les saletés ».

L'exposé des trois types d'impuissance montre que les causes évoquées en pareil cas peuvent se résumer à quatre possibilités :

— une *wénd-báaga*, soit une maladie “naturelle”, dans les cas de défaut d'érection total primaire ou secondaire et pour les anéjaculations ;

— une faute dans la pratique des soins aux enfants de la part d'une femme pour certains cas de défaut d'érection total primaire ;

— un acte de sorcellerie instrumentale provenant, soit d'une femme insatisfaite de son mariage, soit d'une femme mécontente des relations extra-matrimoniales de son mari ;

— un acte de sorcellerie instrumentale provenant d'un homme qui suspecte sa femme de relation extraconjugale.

Ainsi, l'interprétation d'une atteinte des fonctions sexuelles des hommes ne mobilise que deux registres étiologiques, celui des maladies “naturelles” de *Wéndè* et celui des maladies humainement provoquées, intentionnellement ou non. La différence entre hommes et femmes à propos des registres de causalité des troubles de la reproduction est alors manifeste. Alors que l'infécondité féminine impose préférentiellement l'évocation d'un déséquilibre avec certains éléments des espaces inhabités par les hommes, l'origine des impuissances masculines est avant tout expliquée en référence à un acte humain,

⁷²⁰ Cette explication reprend les représentations anatomo-physiologiques mobilisées à propos du *pog-põaagá* étudiées dans un chapitre précédent.

motivé en général par un dysfonctionnement du social, par une négligence de certains impératifs culturels ou par une malveillance injustifiée. Le chapitre ci-dessous propose une analyse détaillée de cette différence.

E/ REPRODUCTION ENTRE DIVIN ET SOCIAL

Les différentes interprétations d'une infécondité décrites dans ce chapitre, présentées séparément pour des raisons de clarté, nécessitent une remise en ordre. Les causes évoquées n'ont pas toutes la même importance et surtout agissent à des niveaux différents du processus de reproduction.

L'enfant résulte de la métamorphose d'un *kìnkírgà* qui débute le jour de sa conception et aura pleinement réussi le jour de son sevrage. La fertilité des femmes est seule en cause en cas d'échec. Si la fécondité, propriété exclusivement féminine, permet au lignage d'obtenir une descendance, cette dernière, en revanche appartient aux agnats. Une mère qui quitte son mari, volontairement ou contrainte par répudiation, sera dans l'obligation de laisser tous ses enfants dans sa famille d'alliance. Ce rattachement des enfants au patrilignage est lié à l'apport du *séegrè* d'un ancêtre qui deviendra le *síngà* de l'enfant, ainsi qu'aux caractères agnatiques transmis par le sperme du père. *Kìnkírgà* et *séegrè* sont donc, comme l'a montré Doris Bonnet, les deux composants principaux permettant la création d'enfants.

Mais si le *yéwàyáa* et le *séegrè* mortifère peuvent être responsables d'un échec du processus de reproduction, ils agissent principalement après la naissance et sont perçus essentiellement comme cause de morts répétées d'enfants. Ils ne sont d'ailleurs pas les seuls, puisque certains animaux ou la concordance des règles avec *kí-ráogo* peuvent également être incriminés lors d'un décès de nourrisson ou d'enfant⁷²¹. Enfin, le

⁷²¹ Cette question des morts d'enfants en bas âge est loin d'être anecdotique : si aujourd'hui, la mortalité infanto-juvénile est estimée à 186 pour 1000 et représente encore un taux important, elle était encore

discours sur l'excision doit également être mentionné ici. Le clitoris est également présenté comme dangereux pour l'enfant et un contact entre lui et l'enfant est une des causes de décès fréquemment évoquée⁷²².

En amont de l'accouchement, d'autres causes sont évoquées pour interpréter une stérilité ou des fausses couches. Dans une société fortement patrilinéaire, le rôle des hommes n'a pas été oublié. Si tout ce qui est masculin est infertile chez les *Mòosé*, l'homme participe quand même à la conception par ses fonctions érectiles et éjaculatoires. L'érection, étroitement liée à la notion de force, *pàngá*, est nécessaire pour que le passage du *kìnkírgà* dans la matrice de l'épouse soit possible. Par ailleurs, l'enfant se développe en partie grâce à une masse de sang initiale, résultat d'un mélange entre celui de la femme, les menstrues qui ne viendront pas, et celui de l'homme, le sperme. Enfin, les caractères tant physiques que psychiques propres au patrilignage sont apportés également par le sperme du père. Une des causes invoquées parfois en cas de stérilité fait d'ailleurs état d'un problème d'incompatibilité entre « les sangs ».

La capacité des femmes à séduire les *kìnkírsì* peut également être incriminée pour expliquer une stérilité. Plus fréquemment, c'est l'influence du cycle lunaire qui est citée comme étiologie principale d'une dysménorrhée, d'une stérilité ou d'une fausse-couche. Enfin, les deux instances suprêmes que sont *Wéndè* et *Ténga* déterminent la fertilité des femmes. *Wéndè* leur accorde le *rògem* et est également responsable de l'existence du *pog-wùdgu*. *Ténga*, quant à elle, place chaque enfant sous la protection de l'un de ses autels et peut rendre une femme stérile lorsque l'un d'eux n'a pas obtenu les honneurs qui lui sont dus sous forme de sacrifices ou d'offrandes.

récemment, en 1985, estimée à 250 pour 1000, ce qui implique qu'un enfant sur quatre décédait avant l'âge de quatre ans.

⁷²² NANA T. A., 1975 : p. 7. Si l'accoucheuse estime que l'excision a mal été réalisée, elle peut être refaite au moment de l'accouchement.

Le schéma qui suit résume cette diversité étiologique des infécondités et des impuissances et permet de visualiser comment elles se répartissent de part et d'autre de la frontière entre les sexes :

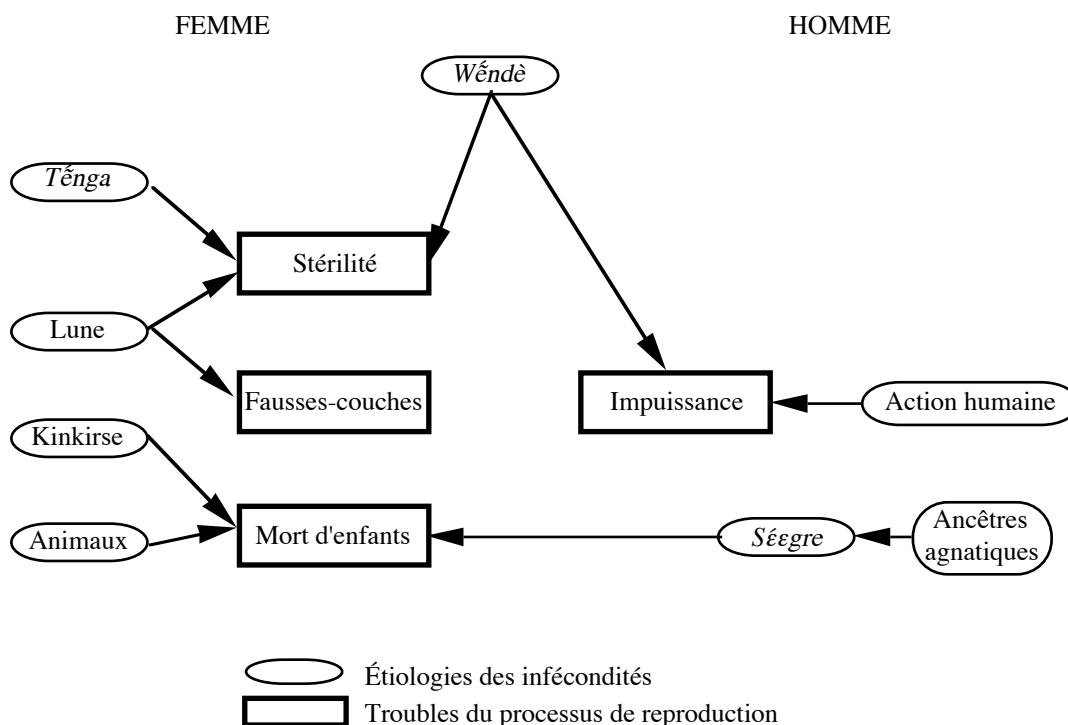


Illustration n° 9 : asymétrie sexuelle des registres étiologiques à propos des causes efficientes des troubles de la reproduction

Le patrilineage influe donc sur la reproduction par le biais des ancêtres ou par l'atteinte du mari. L'action néfaste d'un ancêtre agissant au moyen d'un *séεgrè* mortifère trouve sa cause ultime⁷²³ dans une faute sociale ou rituelle commise à l'intérieur du patrilineage. Il ne vise pas une femme déterminée mais indistinctement toutes les femmes d'un segment de patrilineage.

⁷²³ Au sens qu'Andras Zempleni a défini.

L'impuissance du mari reproduit un schéma similaire. Hormis l'intervention divine, cause permanente de tout dans le monde *mòaaḡá*, les trois autres causes d'impuissance des hommes font toutes référence à une intervention humaine comme cause efficiente. Mais elles informent également sur un autre point puisque c'est alors une femme qui est la cause ultime de cette atteinte de la virilité d'un membre du lignage. Le déficit sexuel des hommes trouve en effet son origine dans une faute sociale, que ce soit les soins aux enfants mal faits, une femme qui refuse de se soumettre à une alliance matrimoniale imposée ou des relations para-matrimoniales de l'épouse qui mettent en danger l'équilibre familial.

La mise en cause des femmes est donc constante comme instigatrices volontaires ou involontaires, ou comme simples vecteurs du mal dans le cas du piège. Elles interviennent également au niveau de la cause ultime dans le cas du piège, puisque c'est bien leur pratique de l'adultère qui oblige le mari à "piéger" les amants de son épouse. L'impuissance des hommes est donc le fait des femmes, éléments étrangers au groupe agnatique. La référence à l'adultère d'une femme mettant en cause la reproduction du groupe est également présente dans le modèle explicatif des accouchements difficiles. En effet, lorsqu'une femme en travail a des difficultés pour accoucher, l'hypothèse d'un adultère est alors soulevée. La femme accouchante est alors exhortée à avouer sa faute, l'aveu ayant la réputation de permettre enfin à l'enfant de sortir sans dommage⁷²⁴.

Une opposition très nette apparaît alors avec les causes évoquées pour une infécondité féminine qui font intervenir, outre *Wéndè*, le monde de la brousse, le monde animal, le monde des morts et l'environnement non-humain qu'est la terre avec ses *tèn-kúḡà* et la

⁷²⁴ Cette évocation d'une faute de la mère lors d'un accouchement difficile, et le rôle de l'aveu comme solution possible, sont déjà mentionnés dans la littérature. André Nana présente ainsi l'accouchement difficile comme une punition de « la femme pour ses mauvais comportements ou une inconduite quelconque ou encore pour un non-respect à des instructions qui lui ont été données au cours des initiations. C'est alors que certaines assistantes recommandent à la primipare de prendre de l'eau dans la bouche et de la rejeter (mpoussi) à titre de regrets pour toutes les imprécations qu'elle a dû prononcer contre son mari ou toute autre personne au moment de ses colères. On lui tient parfois des propos malveillants : "avoue sans honte tes fautes, ainsi tu seras vite délivrée" » [NANA T. A., 1975 : p. 9].

lune. L'opposition entre nature et culture, entre espaces non-humains et espace social, entre brousse et village qui caractérise respectivement les femmes et les hommes apparaît donc à nouveau. Les hommes n'interviennent jamais dans l'explication d'une infécondité féminine ou alors seulement dans un cas précis, celui du *séegrè* mortifère, responsable d'une infécondité non pas d'une femme déterminée, mais de l'ensemble des femmes d'un segment de lignage. Une action purement humaine n'est que très rarement évoquée pour expliquer une impossibilité de concevoir des femmes.

Ainsi se renforce l'idée, déjà évoquée à propos de la sorcellerie et des maladies d'enfants, selon laquelle les femmes sont potentiellement dangereuses pour la reproduction du lignage qu'elles ont pourtant la charge d'assumer. L'étude des maladies liées à la sexualité va permettre de montrer que cette idée, plus ou moins discrète jusqu'à présent, s'exprime de façon beaucoup plus forte dans un domaine où la séparation des sexes est nécessairement impossible.

4/ MALADIES LIEES A LA SEXUALITE

Les *Mòosé* utilisent un terme générique désignant une grande partie des maladies sexuellement transmissibles⁷²⁵. Ce sont des *pog-báase*, terme qui signifie littéralement maladies (*báase* : pl. de *báaga* = maladie) de femmes (*pog* : radical de *pága* = femme). Elles sont toutes transmises lors des rapports sexuels, sans que ce mode principal de transmission soit toujours exclusif. Le terme même de *pog-báase* laisse néanmoins supposer que les schémas explicatifs mobilisés par les *Mòosé* en pareil cas sont influencés par leurs conceptions culturelles du sexe. Dans un premier temps, ce chapitre propose une présentation de quelques notions d'anatomie et de physiologie *mòosé* et une analyse de différentes valeurs associées au sperme. Dans un second temps, il présente successivement six maladies que les informations de terrain ont permis d'identifier comme appartenant à la catégorie des *pog-báase*. Dans un troisième temps, les représentations différentielles de ces affections en fonction du sexe seront exposées et analysées. En effet, cette étude des maladies sexuellement transmissibles, naturelles ou humainement provoquées, met en évidence des représentations de la contagion et de la maladie qui divergent en fonction du sexe. Elle montre également que le nombre et la variété des affections perçues par les *Mòosé* comme issues d'un rapport sexuel contaminant, dépasse largement le champ biomédical des « M.S.T. ». Incidemment, elle permet d'introduire la notion de danger que contient la sexualité.

⁷²⁵ J'entends ici maladies sexuellement transmissibles dans un sens émiqque et non dans le sens que lui donne la biomédecine. Certaines maladies conçues par les *Mòosé* comme sexuellement transmissibles ne sont en effet pas des M.S.T. pour la biomédecine.

A/ QUELQUES NOTIONS EMIQUES D'ANATOMO-PHYSIOLOGIE ET LE CARACTERE
AMBIGU DU SPERME

Ce chapitre a pour objectif d'introduire quelques notions d'anatomie et de physiologie *mòsé* concernant l'appareil génital et le sperme, notions utiles à la compréhension de nombreux schémas interprétatifs présentés dans cette partie.

Les discours à propos d'une maladie particulière, *pog-põaagá*, fourniront le support essentiel de cette présentation et de l'analyse. Elle est liée à la sexualité bien qu'elle ne soit pas transmise lors des relations sexuelles. Le choix qui est fait ici de lui donner la première place ne préjuge en rien d'une importance particulière, que ce soit en termes de fréquence, de souffrance endurée, de gravité, ou de valeur symbolique. Mais, les discours recueillis à son sujet contiennent sur le thème les informations les plus détaillées que j'ai pu recueillir lors de l'enquête. Elle permet en effet d'introduire quelques notions sur les représentations *mòsé* de l'anatomie, de la physiologie et de la pathogenèse, nécessaires à la compréhension d'autres maladies présentées par la suite.

La forme la plus fréquemment décrite⁷²⁶ du *pog-põaagá* est une maladie qui ne touche que les femmes, le plus souvent âgées et se manifeste par l'apparition d'une masse rouge sortant par la vulve, correspondant vraisemblablement à un prolapsus utérin⁷²⁷ dans la plupart des cas. Voici la description qui en est faite par une jeune femme :

« Il y a des saletés (*régdò*) qui sortent et qui salissent les habits. Quand on est assis longtemps, le *pog-põaagá* sort. Il sort seulement et pointe comme ça. C'est-à-dire qu'on porte des habits pour le cacher ; on ne peut pas porter un caleçon. Il s'enfle et se pointe dehors, bouche l'entrée du sexe et il n'y a plus de place. Ça n'a pas de médicament. C'est contagieux. Ce sont les vieilles femmes d'avant qui l'ont. Les enfants de maintenant ne

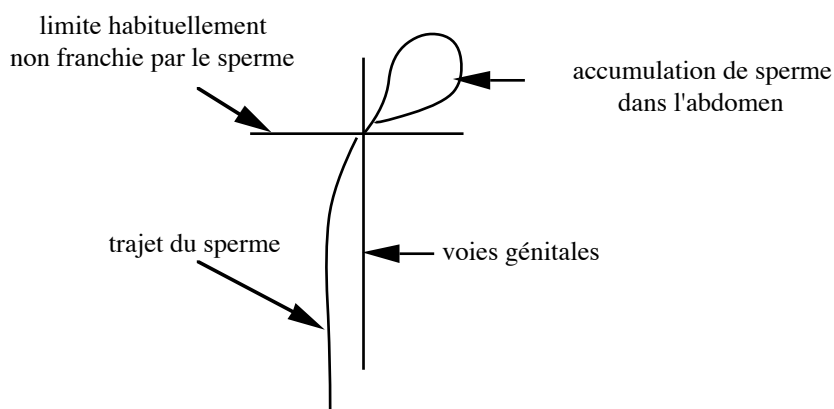
⁷²⁶ Le chapitre suivant décrira une autre forme de cette maladie.

⁷²⁷ Si les descriptions, notamment concernant les techniques de réduction utilisées par les vieilles femmes, orientent sans aucun doute possible vers l'évocation d'un prolapsus utérin, il n'est pas exclu qu'il puisse s'agir parfois de pathologie tumorale de la sphère génitale ou de l'équivalent féminin du *põaagá*, dans sa forme d'éléphantiasis du scrotum (filaire lymphatique).

l'ont pas. S'il sort et tu le vois, il faut que tu fasses "tssee"⁷²⁸ comme cela. Il ne te contamine pas. Si tu ne fais pas ça, ça te contamine. Si la femme s'assoit et laisse son pagne ouvert et tes yeux le voient, il faut que tu dises "tssee" ».

Une autre femme décrira cette maladie comme une masse rouge, grosse comme le poing et racontera que les vieilles femmes savent la remettre en place manuellement, même si le résultat n'est que provisoire. Elle est reliée à la sexualité en ce sens qu'elle est expliquée par une accumulation intra-abdominale de sperme. Un devin nous explique en détail la physiopathologie du *pog-põaagá* :

« Le *pog-põaagá* ne peut pas quitter chez la femme et attraper l'homme⁷²⁹. Le *pog-põaagá* est localisé en elle seulement. Par exemple, lors d'un rapport sexuel avec une femme (*lãgem pága*), si « l'eau de corps » (*yín-kòóm* = le sperme) qui sort atteint comme ça [cf. ci-après le schéma dessiné au sol pendant l'entretien], comme elle (l'eau) a quitté ce lieu pour arriver jusqu'ici, cet autre se déchire (*pãsdámè* = faire céder un obstacle en rompant, en déchirant⁷³⁰).



Le sperme (*yòor-kòóm* = eau de verge) quitte le conduit (*zí-wíigã*⁷³¹) puis va dans un autre jusqu'à l'intérieur du ventre. Le sperme ne revient pas pour sortir par là où il était entré. Il change de chemin (*sòrè*) pour aller s'entasser dans le ventre. La quantité augmente jusqu'à ce

⁷²⁸ Chuintement effectué par les femmes entre les lèvres serrées, accompagné d'une expression dédaigneuse de la face, destiné le plus souvent à exprimer la désapprobation, le rejet, le désaccord, le dégoût.

⁷²⁹ Cette affirmation concerne le *pog-põaagá* dans sa forme de masse de la région génitale. Le chapitre suivant modulera cette assertion pour une maladie qui pourrait être liée à celle qui est décrite ici.

⁷³⁰ Cette notion de déchirure est intéressante car elle présume l'idée d'une frontière ou d'une limite entre appareil génital et digestif.

⁷³¹ Le terme *zí-wíigã* (le -ã est la forme du défini) est habituellement traduit par veine ou artère. Pour des raisons qui seront présentées ultérieurement, je choisis délibérément de le traduire par conduit.

qu'elle soit importante. Si le sperme s'accumule ainsi, il faut chercher un remède (*tím*) qui sert à faire un lavement ou que l'on boit, pour qu'il nettoie toutes les saletés (*régdò*). La femme avec laquelle tu fais des rapports sexuels, l'« eau de corps » (le sperme) qui sort de toi, elle l'urine de la même façon. Si ça s'entasse chez elle, puis elle est enceinte, quand elle va accoucher, ces saletés sortiront également. Mais si c'est une femme inféconde, elle vous dira un jour que les reins font mal (*séega zàbdámè*), or c'est parce que c'est beaucoup chez elle ».

Le lien entre les voies génitales et digestives est également attesté dans d'autres discours, à propos notamment de certaines maladies ou des traitements de certaines affections. C'est le cas notamment du *rào-kóεεnga*, impuissance par anéjaculation (cf. chapitre précédent) dont le traitement, en provoquant une diarrhée est sensé déboucher le sexe de l'homme. La soustraction du mal se fait également par voie digestive pour la presque totalité des *pog-báase*⁷³². Le médicament liquide, bu ou administré en lavement, provoque dans chaque cas une diarrhée qui signe l'efficacité du traitement. Elle est alors associée à l'idée de lavage qui permet d'extraire du corps les « saletés ». Une telle conception exige l'existence d'une connexion entre voies génitales et digestives. Dans la description du *pog-pōaagá*, le devin évoque un « conduit » par le terme *zí-wíigà*, qui signifie littéralement « corde » ou « fil du sang »⁷³³. Si la traduction habituellement fournie est « veine » ou « artère », il n'est pas certain qu'elle recouvre l'ensemble du champ sémantique du mot *zí-wíigà*. D'une part, le terme *zím* ne désigne pas seulement le sang, mais également le sperme, le liquide amniotique, le pus ou des exsudats inflammatoires comme par exemple celui que renferment les bulles ou les vésicules de certaines

⁷³² D'autres exemples faisant intervenir un passage de liquide « sale » d'un organe vers un autre, ou d'une région anatomique vers une autre, existent. Ainsi, une des formes de *pōaagá*, l'éléphantiasis du scrotum, ferait intervenir un mécanisme identique à celui qui est décrit ici. Une « obstruction » de la verge pourrait provoquer cette même accumulation de sperme dans l'abdomen et ressortir ensuite sous forme de « masse ». Hélas, les opportunités du terrain et une réticence très nette des hommes à évoquer cette maladie n'ont pas permis d'obtenir d'informations plus détaillées. Une autre maladie, provoquée par le passage de liquide par l'ombilic des bébés sera étudiée ultérieurement. Le *pog-kòsgó*, décrit dans le chapitre suivant, laisse également supposer le passage de sperme de la région génitale vers les voies aériennes.

⁷³³ Le terme *wíigà* est dérivé du verbe *wí* signifiant filer (comme filer du coton), corder. Ainsi, un fil, une cordelette ou une corde est appelée *wíiri*.

dermatoses⁷³⁴. D'autre part, le terme *wíigà* est utilisé uniquement comme deuxième terme de deux mots composés, *zí-wíigà* et *kò-wíigà*, le deuxième désignant le courant d'un filet d'eau ou d'une rivière. L'étymologie du terme *wíigà* renvoie à la notion de fil (de coton), de cordelette ou de corde. Cette étude sémantique permet donc de conclure que *wíigà* désigne un "cordon" ou un "conduit", matériel ou immatériel, permettant l'écoulement d'un liquide ("sang" ou eau). L'utilisation du terme *zí-wíigà* pour nommer une veine ou une artère laisse supposer que la notion de conduit est plus appropriée que celle de cordon. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit donc d'un conduit permettant le passage du sperme, de l'utérus vers l'abdomen. C'est en effet l'accumulation de sperme dans l'abdomen qui finit par ressortir sous la forme d'une « poche rouge » des années plus tard.

Outre la représentation anatomique apparaissant dans les discours sur le *pog-pōaagá*, les propos tenus sur la physiopathologie de la maladie révèle également une notion importante concernant la perception du sperme. Dans le cadre de sa fonction reproductrice, le sperme est conçu comme bénéfique. Il est alors nommé par des termes respectables comme *kòóm* (l'eau), *yín-kòóm* (l'eau de corps), *yòor-koom* (l'eau de verge) ou *zím* (le sang). Il perd immédiatement ce caractère estimable dès qu'il sort de son rôle procréateur. Le sperme est alors désigné dans les discours par le terme *régdò*, qui signifie impureté, salissure, saleté. Le passage, au-delà d'une limite "normale", dans l'abdomen, entraîne l'apparition du *pog-pōaagá*. L'extrait d'entretien suscité montre bien le glissement sémantique qui s'opère au travers des différents signifiants désignant le même signifié — le sperme —, attribuant ainsi au liquide séminal des qualités différentes selon qu'il reste ou qu'il sort des voies génitales. Le passage du statut de liquide corporel

⁷³⁴ En première intention, ces liquides corporels, blancs, translucides, quelquefois légèrement colorés, sont généralement désignés dans le langage courant par le terme *kòóm*, "eau". Mais tous les interlocuteurs sont formels pour expliquer que chacun de ces liquides est du "sang" : « *yàa zím !* ». Ils expriment par cette assimilation l'idée que ces liquides corporels sont tous dérivés du sang et en conservent certains caractères. « Dans les représentations populaires mossi de la physiologie, le sang occupe un rôle central : il est le liquide corporel primordial. Il est à l'origine de toutes les autres humeurs corporelles : lait, larme, morve, salive, urine et liquides sexuels » [TAVERNE B., 1998 : p. 2]

reproducteur des caractères du patrilignage à celui de “salissure” potentiellement pathogène révèle ainsi le caractère ambigu de ce liquide corporel.

Ainsi, le détour par les représentations du *pog-põagá* a permis d’acquérir une meilleure connaissance de conceptions *mòosé*, nécessaires à la compréhension de certains modèles d’interprétation de maladies étudiés dans les chapitres suivants.

B/ “MALADIES DE FEMMES” : INVENTAIRE ET LES LIMITES DE CETTE CATEGORIE

La description des symptômes et des modes de transmissions de six “maladies de femme” sont présentées ici :

1 - *sóompiisî*

Un jeune forgeron explique la transmission du *sóompiisî*, la « chaude pisse », responsable de douleurs et de brûlures mictionnelles :

« Quand tu urines ça s’accompagne de douleurs. *Sóompiisî*, c’est ça qu’on appelle *pog-báase*. Si une femme a ça, si tu fais des rapports sexuels avec elle, tu l’attrapes. Il y a deux personnes ici qui l’ont attrapé. Mais ils ont vite obtenu le médicament et ils sont guéris. Mais ça provient de la femme. Donc c’est comme ça. Ce n’est pas une maladie d’ici, ce sont des ghanéennes⁷³⁵ qui ont amené ça ici. C’est venu de la Côte d’Ivoire (rires). Quand tu vas constater que c’est le *sóompiisî*, pendant ce temps tu ne vis plus. Quand ça t’attrape c’est mauvais. Ça ressemble un peu au *róod-sénegá*⁷³⁶, mais c’est plus dangereux ».

Tous les interlocuteurs sont unanimes pour décrire des douleurs mictionnelles particulièrement intenses et des écoulements de pus par le méat urinaire. Ces descriptions

⁷³⁵ Le terme « ghanéennes » est un euphémisme qui désigne ici les prostituées. La Côte d’Ivoire évoquée après, fait par contre plutôt référence à la main d’œuvre burkinabé émigrée, de retour au pays. Ces discours sur une origine géographique lointaine de certaines maladies seront étudiés en détail à propos du sida.

⁷³⁶ Maladie dont le symptôme principal est une hématurie, *róod-sén-miuugu*, ou des “urines blanches”, *róod-sén-pæelga*, (cf. le chapitre sur le principe sémiologique de nomination). Malgré certaines analogies sémiologiques entre *róod-sén-pæelga* et *sóompiisî*, il n’a pas été possible de recueillir des critères permettant d’inclure la première dans la catégorie des *pog-báase*.

peuvent sans conteste évoquer une blennorragie qui est la traduction habituellement fournie. Par ailleurs, nombreux sont ceux qui mentionnent que l’infirmier du dispensaire sait soigner le *sóompiisì* par une injection⁷³⁷. L’ensemble des discours évoque spontanément une transmission lors d’un rapport sexuel avec une femme, beaucoup plus rarement, et le plus souvent en réponse à une question, une transmission dans l’autre sens. La contamination peut également se faire lorsqu’un individu urine sur un lieu où un porteur de la maladie aurait déjà uriné, ou lorsqu’une personne enjambe cet emplacement. Le fait de s’asseoir sur un tabouret déjà utilisé par un malade est également perçu comme potentiellement contaminant. Néanmoins, le rapport sexuel reste le principal mode de transmission de la maladie.

2 - tùmá

Une vieille femme décrit une autre *pog-báaga*, le *tùmá* :

« la maladie enlève la peau sur les cuisses (*géyà*). Ça ne fait que démanger (*tárà zàgéndgà*) et les *nóada* (les plaies) ne se cicatrisent pas. Le *tàooré* (le “devant” = le sexe) démange et ça fait des plaies. Les gens du passé avaient des *tító*. Si tu obtenais les *kóbdó* (les poils) d’un *yùugá* (d’un chat) pour les mettre sur les plaies, la maladie va finir ».

Un vieil homme nous précise son mode de transmission :

« si une femme a ça, et tu fais des rapports avec elle, ça n’atteint que le sexe et ça fait des plaies. Mais ça ne dépend pas seulement des rapports sexuels. Ainsi, le banc qui est là, si une personne atteinte du *tùmá* s’assoit dessus et se lève, et tu t’assois sur ce même banc, la maladie t’attrape ».

Le *tùmá* est donc également une maladie transmise lors des rapports sexuels, essentiellement de la femme vers l’homme, bien que, dans ce cas aussi, la transmission dans l’autre sens ne soit pas toujours formellement exclue. Les descriptions

⁷³⁷ La blennorragie peut en effet se traiter par une injection unique d’extencilline®.

sémiologiques habituellement fournies lors des entretiens font toujours état de l'existence de "plaies" (*nóada*) sur la verge (très rarement sur le sexe féminin) qui évoque bien évidemment la possibilité d'un chancre. Néanmoins, la traduction par syphilis, communément admise, est trop réductrice pour être acceptée sans complément. Le premier argument est que l'existence d'un chancre est insuffisante pour conclure sans discussion à une syphilis, car bien d'autres maladies peuvent provoquer ce type de lésions⁷³⁸. Enfin, les descriptions du *tùmá* n'évoquent pas seulement un chancre. Ainsi le terme *nódre* (pl. *nóada*) utilisée pour décrire les lésions est, comme cela a déjà été signalé, trop imprécis pour conclure que le symptôme ainsi décrit soit nécessairement une ulcération. Enfin, un autre signe apparaît souvent dans les descriptions, faisant état d'une desquamation des régions génitales, périnéales et de la face interne des cuisses, accompagnée de prurit. Ce type de tableau sémiologique suggère plus une mycose qu'une syphilis.

Si le mode principal de transmission est le rapport sexuel, d'autres modes de contamination accessoires sont également évoqués, notamment celui faisant intervenir un siège "souillé" par un malade. Enfin, cette maladie est également transmissible aux enfants par un adulte atteint, qu'il soit malade ou déjà guéri (Ce dernier aspect de la maladie a été étudié précédemment).

⁷³⁸ Le diagnostic différentiel en présence d'un chancre est souvent difficilement réalisable sur la base d'arguments uniquement cliniques. Ainsi, il peut s'agir d'un chancre mou (*Haemophilus ducreyi*), de certaines formes cliniques d'herpès génital ou encore d'une maladie de Nicolas-Favre (*Chlamydia trachomatis*). Il n'est donc pas possible de valider la congruence entre *tùmá* et syphilis habituellement proposée.

3 - *pog-póósé*

Dans le même ordre d'idée, le *pog-póósé* se transmet à l'homme lors des rapports sexuels. Un homme raconte :

« c'est une maladie et si tu as ça, tu as mal aux reins (*séé-zàbdé*) et tu as des vertiges (*nén-yilíngà*). Si tu fais des rapports avec la femme, la maladie t'attrapera. Il y a des médicaments (*túm*) qu'on boit et quand on va déféquer, la maladie sort ».

Cette maladie est bien plus rarement évoquée que les deux précédentes et seuls deux interlocuteurs l'ont mentionnée (un jeune forgeron et un homme d'une cinquantaine d'année). Elle mérite néanmoins un commentaire. Elle est chaque fois décrite lors d'entretiens portant sur les *pog-báase* et obéit au même schéma de transmission principal que les autres, à savoir un rapport sexuel avec une femme. D'autre part, l'étymologie du terme, même si elle n'a jamais été fournie lors de l'enquête et reste à discuter, est intéressante à considérer. La racine du mot *póósé* renvoie à la notion de fumier (*póosgó*), de fermentation et de pourriture (*póósé*, pluriel de *póaaagà* : qui a été mis à surir, à fermenter, à pourrir). Mais le terme *pog-póósé* est également le pluriel de *pog-póaaagà*, maladie analysée dans le chapitre précédent. L'hypothèse que le *pog-póósé* soit lié à l'existence d'un *pog-póaaagà* chez la femme n'est donc pas à écarter mais demande confirmation. Cependant, un autre argument peut d'ores et déjà être avancé en faveur de cette supposition. En effet, une autre maladie, le *póaaagà*, a déjà été évoquée dans sa forme d'éléphantiasis du scrotum, mais d'autres formes sont également décrites et font état d'un tableau sémiologique associant vertiges, douleurs abdominales et lombaires. Cette forme de *póaaagà* est donc proche du tableau précédemment décrit pour le *pog-póósé*.

4 - *pog-kòsgó*

Le terme *pog-kòsgó* signifie « toux de la femme ». Un deuxième terme, *sòng-kòsgó*, est un synonyme qui fait référence non plus à la cause, mais à la circonstance de survenue.

Le *sòngó* désigne la « couche » au sens de lit, confectionnée dans le passé avec une natte en paille mais ayant aujourd'hui presque totalement disparue au profit des nattes en raphia ou en plastique, voire des matelas et des lits en bois. Ce deuxième terme n'est d'ailleurs utilisé le plus souvent que par des personnes ayant dépassée la quarantaine.

Le *pog-kòsgó* se manifeste par une toux rebelle, chronique, récidivante, difficile à traiter et d'évolution généralement fatale. L'expectoration est blanchâtre. Elle est explicitement associée au sperme par l'une des informatrices :

« c'est une mauvaise maladie ; si tu vois comment certains en souffrent ! Tu peux faire 20 ou 30 jours, tu tousses, tu tousses, et si tu craches, c'est pareil au sperme (à *kéle yàa wá ráoa sá làgm fó* = ça reste comme quand un homme a un rapport sexuel avec toi). C'est cette saleté (*régd-kánga*) que tu craches. C'est après ça que tu pourras dormir. Si tu ne craches pas, même si tu tousses jusqu'à demain, tu ne peux pas dormir ».

Cette maladie affecte l'homme ou la femme lorsque l'un des partenaires tousse pendant le rapport sexuel. Si dans les discours, l'homme ou la femme peut être responsable ou victime, le terme lui-même évoque bien une origine féminine de la maladie⁷³⁹. Le discours spontané suggère d'ailleurs, dans un premier temps, une transmission de la maladie de la femme vers l'homme par la faute de celle-ci, qui a toussé pendant le rapport sexuel.

« En ce qui concerne le *pog-kòsgó* c'est-à-dire le *sòng-kòsgó*, c'est quand vous rentrez avec une femme, puis vous ne lâchez pas la femme pour le moment. Vous êtes toujours avec la femme, puis elle tousse. Comme elle a toussé de cette manière, si tu sais (si tu connais le *pog-kòsgó*), toi aussi tu fais "uhu" (bruit de la toux). Le fait que tu aies fait ça, la maladie ne peut plus t'attraper, la femme ne l'a pas non plus. Tu as remis puis c'est fini ».

« Toi aussi, si tu es homme, puis tu rentres avec une femme puis une toux t'attrape, tu peux quitter la femme puis tu tousses et après tu reviens rentrer avec la femme ; sinon, si le

⁷³⁹ Il existe également une asymétrie des conséquences sociales en cas de toux pendant l'acte sexuel, puisqu'elle est une cause possible de répudiation de l'épouse mais ne permet pas à une femme de rompre l'alliance matrimoniale contrairement à la morsure où les conséquences en termes de rupture éventuelle d'alliance sont symétriques [KYELEM B., 1978 : p. 58].

ráodo (virilité) est avec la femme, puis tu tousses là-bas et que la femme sait, il faut que elle aussi, elle fasse “uhu”, et comme elle a fait ainsi, c'est fini (rires). C'est comme ça ».

La présentation qui est faite de la maladie laisse penser que la toux provoque un retour du liquide séminal dans le corps de l'homme si elle survient pendant ou après l'éjaculation, une pénétration trop importante du sperme dans le corps de la femme dans l'autre cas. La physiopathologie de cette maladie repose donc sur un modèle interprétatif analogue à celui du *pog-póagà* et laisse penser que le passage de sperme présent dans les voies génitales ne se fait pas seulement vers l'abdomen, mais également vers les voies respiratoires.

Il est donc formellement interdit de tousser pendant le coït, quitte, s'il le faut, à l'interrompre. Au cas où malencontreusement l'accident survient, plusieurs réponses immédiates sont possibles pour en neutraliser les effets néfastes. Le partenaire victime peut tousser en retour immédiatement après, si le rapport n'a pas été interrompu. Pour certain, le fait de taper du pied sur le mur de la case est présenté comme un autre moyen de se débarrasser du mal. Mais deux jeunes femmes expliquent que ces réactions sont surtout possibles avec des jeunes.

« Par exemple, les filles qui épousent des hommes qui les dépassent⁷⁴⁰, tu sais que certains ne s'amuse pas avec leurs femmes avant d'avoir des rapports sexuels : ils viennent te réveiller, vous vous asseyez et vous vous retournez pour qu'il vous attrape, puis il sort et rentre rapidement dans sa maison. S'il arrive, il monte seulement et redescend ».

« Comme ils ne s'amuse même pas là, donc, s'il tousse sur toi, tu n'as pas le temps de tousser pour lui remettre ou bien de taper le mur avec le pied ».

Difficile en effet de trouver le temps dans ce type de cas de tousser en retour. Si cette procédure d'annulation n'a pu se faire, deux solutions existent :

« Vous cherchez de l'eau, puis toi et la femme, vous vous lavez. Ensuite vous cherchez un *zì-pèllé* (zone aride souvent circulaire, réputée habitée par des *kìnkírsi*) sur lequel vous partez jeter l'eau ».

⁷⁴⁰ Expression qui signifie que l'homme est beaucoup plus âgé que son épouse.

« Pour ceux qui savent, s'ils se lèvent, ils cherchent des graines de petit mil qu'ils viennent verser sur la natte où ils ont "dormi" (euphémisme pour rapport sexuel) ; ils les ramassent, les meulent, font de la bouillie⁷⁴¹ et mangent ensemble. Ou bien ils font du to et le mangent ensemble. Si l'on fait ainsi devant la porte, si on mange ensemble, cela finit. Personne ne contracte la maladie ».

Si aucune de ces mesures n'a été prise et que la maladie survient, tous les informateurs s'accordent à dire qu'il existe des traitements traditionnels⁷⁴². Mais leur réalisation est difficile, notamment parce qu'elle nécessite la présence des deux partenaires même si le *pog-kòsgó* apparaît longtemps après le rapport sexuel incriminé. D'autre part, l'efficacité des traitements est présentée comme incertaine. Néanmoins, en cas d'échec, un recours ultime est raconté par une vieille femme :

« il y a un médicament ! Si tu as le *pog-kòsgó*, et il y a un décès. Si tu arrives et tu veux crier, si tu finis de crier, tu tousses ; tu t'arrêtes devant la tombe du défunt et tu tousses. Selon les *Mòosé*, si le défunt est un homme c'est trois fois ; si c'est une femme, c'est quatre fois. Si tu tousses comme cela, c'est fini. Tu as toussé pour que lui, il emporte la maladie. Mais il faut faire attention ; si on apprend ça, on ne va pas être d'accord ».

5 - ko-pógdo

Une autre maladie nommée *ko-pógdo*, « femmes de funérailles », se manifeste par un œdème des pieds, des mains et des yeux. Elle s'attrape lors de rapports sexuels avec des veuves pendant la période de deuil qui sépare le décès des dernières cérémonies funéraires ou avec des veuves qui ne se seraient pas soumises au rituel du *gúuri* lors de la levée de deuil de leur mari (cf. chapitre précédent pour la description du rituel). L'évolution peut également se faire vers une lèpre :

⁷⁴¹ La bouillie de petit mil, obtenue par cuisson de farine de mil dans de l'eau, prend l'aspect d'un liquide blanc, épais et gluant, autant de caractères qui évoquent le sperme.

⁷⁴² Aucun interlocuteur n'a pu donner une description des traitements. Les discours montrent que la préparation des médicaments traditionnels pour cette maladie n'est pas du domaine populaire, mais relève d'un savoir plus spécialisé. Dans la zone d'enquête, seul un thérapeute traditionnel a la réputation de connaître le mode de préparation d'un remède, mais il n'a jamais été possible de le rencontrer.

« Si une veuve (*pog-kōoré*) ne fait pas ce *tím* (*gúuri*), si tu es une veuve et ton mari meurt et tu ne fait pas ce médicament, si tu tombes malade, tes pieds enflent comme cela. Si un autre homme t'a connue aussi (euphémisme pour rapport sexuel), lui aussi ses pieds enflent comme cela. Si on ne fait pas attention, ça devient la lèpre (*wàoodó*). La lèpre, c'est comme cela ».

6 - *pog-béodgo*

Enfin, le *pog-béodgo*, littéralement « femme piégée », est la dernière des maladies identifiées comme *pog-báaga*. Pour ce sixième exemple, l'origine est un acte humain volontaire de la part d'un mari jaloux. Il s'agit en effet d'un « piège » fabriqué par le mari à partir d'une préparation (*tím*) qui rendra malade tout homme qui aurait des relations sexuelles avec son épouse. Lui-même est protégé par un autre *tím*, le *yíidù*, antidote de son propre « piège ». La femme piégée n'est pas malade, mais transmettra à chaque amant qu'elle pourrait avoir, cette maladie nommée *pog-béodgo*.

Un jeune forgeron raconte :

« Si tu veux faire l'adultère avec la femme d'autrui, et que ce dernier te dit de laisser sa femme en paix et que tu persistes, il peut chercher un *béodgo* mettre à sa femme et ça va t'attraper. Tu vas faire ça sans que la femme ne sache même. Le *béodgo* peut être des *kènkébà* (gros termites) et quand tu pars pour uriner, les *kènkébà* sortent et attrapent le bout de la verge et tu ne peux pas uriner. Quand tu essaies de les faire sortir ça (les *kènkébà*) rentre à l'intérieur de la verge ».

Un doyen explique également les circonstances de survenue du *pog-béodgo* :

« C'est une femme qui fait beaucoup l'adultère (*n yood wós-wósgo*) et son mari va prendre du *tím* et vient la piéger. Si elle part, le piège (*béodgo*) attrape son *roellè* (amant prématrimonial puis parfois paramatrimonial⁷⁴³). Si tu suis ce que veut ton mari et quelqu'un vient te faire la cour et tu lui dis : « Non, non. Moi, je ne suis pas une femme de ce genre ». Ton mari va te piéger pourquoi ? Mais si tu es là, tout homme qui te parle, tu fais des sous-entendus : « Moi, je suis là-bas ». Celui-là te rencontre. « Moi, je suis

⁷⁴³ Expression empruntée à EPELBOIN A., 1990.

dedans ». Ton mari en a marre de toi et on lui dit que, s'il ne fait pas attention : « cette femme ne restera pas ta femme ». Il cherche du mauvais *túm* pour te piéger. Il se peut que tu meures, il se peut que tu ne sois plus un homme. Le mari ne peut pas se tromper et être pris par son propre piège. Il n'a pas son *yíidù*, non ? (antidote, protection) ».

Le *pog-béodgo* peut donc prendre plusieurs formes se manifestant par une dysurie voire une anurie potentiellement mortelle ou par une impuissance (cf. chapitre ultérieur sur le sujet). Si dans ce cas, un homme, le mari est impliqué par la fabrication d'une préparation morbide, il le fait en toute légitimité. La femme par contre, involontairement, par ignorance du piège qu'elle représente, transmet la maladie par son comportement répréhensible socialement.

Certaines maladies se rapprochent des *pog-báase* en ce sens qu'elle s'attrapent lors d'un rapport sexuel ou que les symptômes sont essentiellement ou en partie génitaux. Mais dans les maladies qui suivent, les femmes ne sont plus présentées comme étant à l'origine du mal. Ainsi, le *tígá* (arbre) s'attrape lors de rapports sexuels avec une femme qui est en fait le *sígá* d'un arbre qui a provisoirement revêtu une apparence humaine. Le *kígá*, écureuil ou rat palmiste⁷⁴⁴, désigne une maladie qui fait mal et qui ronge le sexe (lèvres de la vulve, sexe de l'homme). Le terme est également utilisé pour les animaux : *bá-kígá* = *kígá* du chien ; *bó-kígá* = *kígá* de la chèvre.

Ainsi donc, une *pog-báaga* n'est pas nécessairement une maladie affectant la région génitale (*pog-póosé*, *pog-kòsgó*, *ko-pógdo*) et toute maladie des organes sexuels n'est pas obligatoirement une *pog-báaga* (*kígá*, *pog-póagá*). Ce critère de définition n'est donc pas pertinent. En revanche, toute *pog-báaga* est une maladie transmise lors d'un rapport sexuel (*pog-póosé*, *ko-pógdo*, *pog-kòsgó*, *pog-béodgo*) ou du moins une maladie dont le mode de transmission dominant est sexuel (*sóompiisì*, *tùmá*). Mais cette caractéristique n'est pas suffisante. Elle n'est en effet pas spécifique et toute maladie

⁷⁴⁴ Cf note de bas de page 152.

transmise par un rapport sexuel n'est pas forcément une *pog-báaga* (*tígá*). Une définition plus précise est donc nécessaire : une *pog-báaga* est une maladie transmise principalement par relation sexuelle exclusivement (*pog-póosé*, *ko-pógdo*, *pog-béodgo*) ou préférentiellement (*sóompiisì*, *tùmá*, *pog-kòsgó*) par une femme.

Cet ensemble de maladies ne forme pas un groupe homogène pour ce qui est des représentations étiologiques. Les quatre premières *pog-báase* présentées dans ce chapitre sont des *wénd-báaga*, c'est-à-dire des maladies pensées comme "naturelles", comme conformes à l'ordre du monde tel que *Wéndè* l'a conçu. En revanche, le *ko-pógdo* est une maladie qui sanctionne le non-respect d'impératifs socio-culturels, à savoir l'obligation d'abstinence sexuelle d'une veuve d'une part et l'obligation pour elle de se soumettre au rituel de levée de deuil d'autre part. Le défunt et les ancêtres du lignage sont alors présentés comme les auteurs de la sanction. Le *pog-béodgo* enfin, est une maladie humainement provoquée, qui sanctionne un homme ayant commis l'adultère avec une femme mariée.

Les *pog-báase* étant présentées et définies, la façon dont le sexe social influence les représentations de ces maladies reste à étudier.

C/ SENS PREFERENTIEL DE TRANSMISSION ET GRAVITE DIFFERENTIELLE

Les « maladies de femmes » sont marquées par des représentations différentielles en fonction du sexe, à propos de l'origine de la contamination d'une part et de la gravité des symptômes d'autre part. Globalement les hommes apparaissent toujours comme les victimes d'affections qui les font particulièrement souffrir et les femmes comme vectrices. Néanmoins, ces dernières pourraient également être atteintes par trois d'entre elles, mais, même dans cette éventualité, elles seraient beaucoup moins malades, que ce soit en termes de fréquence ou de gravité.

Spontanément, les personnes interrogées évoquent en premier lieu l'atteinte des hommes qui attrapent la maladie lors d'un rapport sexuel avec une femme. La transmission dans l'autre sens est parfois mentionnée secondairement, quelquefois spontanément ou plus souvent lors de l'approfondissement de la question au cours de l'entretien. Cette éventualité n'est d'ailleurs évoquée que pour le *sóompiisì*, le *tùmá* et le *pog-kòsgó*.

Il est cependant admis pour ces trois affections qu'un homme puisse transmettre la maladie à une femme. Si la possibilité d'une appropriation des messages d'éducation sanitaire entendus à l'école, à la radio ou dans des séances organisées par les professionnels de santé est envisageable, elle ne peut rester qu'hypothétique faute de données antérieures dans la littérature sur les *Mòosé*. Compte tenu des données de terrain, il n'est possible de conclure qu'à une transmission préférentielle des femmes vers les hommes. Toutefois, le terme même de *pog-báaga* semble accrédi-ter l'hypothèse d'une représentation initiale de transmission unidirectionnelle, ce qui est un modèle interprétatif somme toute trivial et commun à de nombreuses cultures.

Pour ces trois *pog-báase*, un autre point important qui les caractérise concerne la gravité et l'évolution du mal. Ainsi, en particulier pour le *sóompiisì* ou le *tùmá*, si les femmes en souffrent, elles restent néanmoins plus résistantes que les hommes. La gravité des symptômes et la rapidité d'évolution sont en effet réputées bien moindres chez elles que chez eux. Le *sóompiisì*, par exemple, est toujours présenté comme plus douloureux pour les malades de sexe masculin. Le *tùmá* peut se manifester chez le mari ou l'amant alors qu'il ne se manifestera que bien plus tard, voire "jamais", chez la femme. Si la femme est atteinte d'une de ces *pog-báase*, le mal chez elle est réputé moins grave, d'évolution beaucoup plus lente, voire même ne s'exprimant pas. La femme peut en être porteuse et la transmettre sans être elle-même malade.

Ainsi donc, dans de tels cas de figure, le sexe de l'individu malade interfère avec l'expression des symptômes. Mais une question peut alors être soulevée : cette différence d'expression des manifestations cliniques est-elle le fait de la différence biologique entre les sexes ou la conséquence d'une différenciation sociale construite par la culture ? Ces

propos sur la gravité différentielle des maladies sexuelles sont communs à de nombreuses sociétés et se retrouvent en partie dans le discours biomédical. Ce dernier n'est pourtant pas, tout scientifique qu'il se prétend, exempt de préjugés culturels, notamment dans le domaine de la sexualité⁷⁴⁵. Ainsi, une transmission exclusivement par les femmes et la moindre gravité des maladies sexuellement transmissibles chez celles-ci⁷⁴⁶ sont deux notions qui furent longtemps répandues en Europe et qui n'ont, d'ailleurs, pas totalement disparues. C'est donc avec la plus grande prudence que certains arguments biomédicaux doivent être maniés.

Néanmoins, quand le *tùmá* est évoqué lors de la survenue d'un chancre (syphilitique ou autre), la différence d'anatomie sexuelle explique que la maladie puisse fréquemment passer inaperçue chez la femme (localisation intravaginale ou sur le col utérin). Pour la gonococcie, l'urétrite est également une manifestation moins fréquente chez la femme qui présentera souvent des leucorrhées isolées et des formes symptomatiques frustrées (qui ne sont d'ailleurs plus alors considérées comme *sómpisi*). Ainsi donc, certaines réalités d'ordre biologique pourraient participer à l'explication d'un discours qui se baserait en partie sur l'observation et l'interprétation de faits.

Mais, l'argument biologique ne peut fournir à lui seul la justification du mode de pensée analysé ici. Il ne peut d'ailleurs pas s'appliquer à l'ensemble des *pog-báase*, nombre d'entre elles n'étant pas des "maladies sexuellement transmissibles" (M.S.T.) au sens biomédical du terme. Les symptômes du *pog-póosé*, du *ko-pógdo*, du *pog-kòsgó* et du *pog-béodgo* ne permettent en aucune façon d'intégrer l'une de ces maladies dans le

⁷⁴⁵ L'exemple le plus significatif est certainement celui du cancer du col de l'utérus. Tout médecin qui a effectué ses études il y a plus de dix ans a appris que certains comportements à risque devaient être retenus comme facteurs favorisant l'apparition de cette maladie néoplasique : rapport sexuel précoce, grossesse tardive et multiplicité des partenaires [TOURRIS H. de, 1984 : p. 97]. La découverte récente du rôle d'un papillomavirus dans la pathogenèse de ce cancer, son mode de transmission par voie sexuelle et le portage asymptomatique chez l'homme qui en est le vecteur sont autant d'informations épidémiologiques qui relativisent le discours social et culpabilisant tenu jusqu'à maintenant.

⁷⁴⁶ Un dictionnaire médical des années trente témoigne ce type de discours. Ainsi, le Dr Dubois souligne que la blennorragie chez la femme a un développement et une importance « beaucoup moins grands que chez l'homme » et qu'elle est « peu ou point douloureuse » [DUBOIS O., s.d. : p. 150 et 401].

groupe des M.S.T. D'autre part, le *tùmá* peut également correspondre à certaines formes de mycoses génitales (cf. ci-dessus), maladies beaucoup plus souvent asymptomatiques chez l'homme que chez la femme. Un chapitre ultérieur montrera également que le sida, qui s'est intégré récemment dans le groupe des *pog-báase*, est soumis aux mêmes représentations, cette fois-ci sans qu'aucune raison biomédicale puisse le légitimer⁷⁴⁷. Enfin, nombre de M.S.T. (au sens biomédical) ne font pas partie du groupe des *pog-báase*. C'est notamment le cas de toutes les infections mycosiques, bactériennes et parasitaires qui se manifestent principalement par une vaginite chez les femmes et sont le plus souvent asymptomatiques chez l'homme. Ainsi, une jeune femme de 26 ans souffrant de leucorrhées abondantes accompagnées d'un prurit intense depuis plusieurs années évoque son affection par le mot *pèn-zàbdě*. Or, cette appellation est un terme générique qui désigne l'ensemble des maux se localisant au "bas-ventre", notamment les douleurs pelviennes. Elle affirme qu'il n'existe aucun terme spécifique pour désigner ce dont elle souffre, allégation confirmée ultérieurement par deux femmes âgées. Elle ne parlera de son problème qu'à sa mère génitrice et à l'une de ses grandes sœurs et ne consultera que très tard dans un dispensaire de la capitale. La non-inclusion de cette maladie dans le groupe des *pog-báase* laisse penser que ce dernier rassemble des maladies affectant les hommes. Ainsi, trois des maladies appartenant à cet ensemble sont conçues comme exclusivement masculines. Par ailleurs, un homme qui a souffert de l'une de ces affections en parle sans hésitation, fournit quantité de détails sur les souffrances qu'il a endurées et tient, en général spontanément un discours d'imputation impliquant une partenaire sexuelle. Jamais, une femme n'évoque une maladie sexuelle dont elle aurait souffert de cette manière. Évoquer une telle maladie équivaut pour elle à un aveu de relation sexuelle paramatrimoniale, acte fortement condamné pour les femmes mais par contre valorisant pour un homme.

⁷⁴⁷ Concernant la transmission, les études actuelles démontrent au contraire une plus grande vulnérabilité des femmes lors d'un contact avec le VIH.

Le discours sur la pathogénèse et la sexualité montrent qu’une bonne part de celui-ci se construit sur des éléments socio-culturels. Si les femmes sont porteuses de maladie et la transmettent aux hommes et si la transmission inverse, de l’homme vers la femme, est socialement ignorée ou minorée dans les discours, il est nécessaire d’expliquer alors d’où vient la maladie chez la femme. S’agissant des maladies de *Wéndè*, il est possible de concevoir que les femmes sont “naturellement” porteuses de maladies, secondairement transmises aux hommes. Mais il existe un autre discours dans lequel les femmes contracteraient bien la maladie lors de rapports sexuels. Intervient alors une théorie de la compatibilité des sangs. En effet, le sperme est assimilé au sang à l’intérieur du champ sémantique du terme *zím*. Or « les sangs sont différents » disent les *Mòosé*. Ils peuvent ou non s’« entendre » et s’ils s’opposent, les conséquences en sont néfastes⁷⁴⁸. Deux exemples illustrent cette représentation. Une incompatibilité de sang entre époux peut fournir une explication de la stérilité. Enfin, le mélange de plusieurs spermes incompatibles en cas d’adultère ou de partenaires multiples est à l’origine de certaines « maladies de femmes »⁷⁴⁹. La genèse de la maladie se fait à l’intérieur du corps de la femme pour être ensuite transmise à l’homme et cette conception pourrait fort bien expliquer l’usage du terme générique *pog-báase*. Dans un tel cas, ce n’est en effet pas l’homme qui transmet la maladie à une femme, mais c’est son sperme qui, en entrant en contact avec celui d’un autre, entraîne l’apparition de celle-ci. Cette interprétation implique donc des partenaires masculins multiples, supposant des relations extra-matrimoniales de l’épouse ou une multiplicité des partenaires de la jeune fille encore célibataire.

Si le sperme est incriminé dans la pathogénie, il ne l’est pas isolément. C’est la rencontre de deux spermes qui est en cause. Pour un homme, la rencontre du sperme d’un autre le

⁷⁴⁸ À propos de la “qualité du sang” chez les *Mòosé*, lire TAVERNE B., 1998b : p. 4, notamment sur les oppositions entre sang frais et sang chaud.

⁷⁴⁹ Anne Bargès rapporte une représentation similaire concernant la lèpre à Bamako : « L’excès sexuel [...] contribue là à mélanger au sein d’une même matrice des semences d’origine différente » [BARGES A., 1997 : p. 415-416]

rend malade. Pour une femme, si le mélange des spermatozoïdes dans son propre corps peut également l'affecter, la moindre fréquence et la gravité plus faible des *pog-báase* sont alors expliquées en référence aux menstruations. La survenue mensuelle des règles permet en effet l'élimination des "saletés" (*régdò*) accumulées au cours du cycle.

L'analyse qui vient d'être développée ne vaut que pour deux des "maladies de femmes". Mais le sperme joue également un rôle dans le schéma interprétatif des autres. Pour le *pog-kòsgó*, il ne s'agit certes plus de la rencontre de deux spermatozoïdes. Mais dans ce cas également la notion de souillure apparaît parce que le liquide séminal quitte sa "place" anatomique en raison d'une toux pendant le coït. Ces "saletés" provoquent alors une maladie respiratoire et les expectorations qui l'accompagnent permettent alors leur élimination. Si l'hypothèse à propos du lien entre apparition du *pog-póosé* chez l'homme et l'existence d'un *pog-põaagá* chez sa partenaire est exacte, la notion de souillure est alors pertinente. L'homme rentrerait en effet en contact avec un sperme accumulé dans l'abdomen, qui, même s'il s'agit de son propre sperme, est considéré comme *régdò*. Pour le *ko-pógdo*, le schéma explicatif est proche des précédents. Jusqu'à la levée de deuil, une veuve n'a en effet pas rompu l'alliance matrimoniale avec le défunt et ne peut en conséquence pas reprendre de nouvel époux dans le lignage. La cérémonie de *gúuri*, faite spécifiquement pour permettre le lévirat et la reprise d'une activité sexuelle est en effet présentée comme un lavage des "saletés", comme une élimination totale de toutes traces laissées par le défunt au niveau du corps de son épouse⁷⁵⁰. Pour le *pog-béodgo* par contre, la notion de souillure est moins pertinente puisqu'il s'agit ici d'une maladie humainement provoquée qui fait alors intervenir la fabrication d'un "piège" par le mari. Cependant, c'est bien dans ce cas aussi l'adultère de l'épouse qui rend l'amant malade.

⁷⁵⁰ Bozi Some définit la notion de *régdò* comme une « impureté, quelque chose d'étranger, de trop » pour celui qui le reçoit. « Tout adulte, homme ou femme, dès qu'il commence à agir, décharge sur son entourage existentiel et tout au long de sa vie son [*régdò*] ». « À sa mort, [...] il faut que ceux qui ont entretenu des rapports avec lui se débarrassent de ce [*régdò*] dont ils ont pu être imprégnés. Cela a lieu surtout durant les rites et cérémonies de purification et de funérailles » [SOME B. B., 1971 : pp. 20-21]. À propos de la souillure et de la "purification" des membres de la famille, cf. également BADINI A., 1975 : pp. 48-49 et 80-87. Mais si la notion de souillure est évoquée, ainsi que la nécessité d'un "lavage" des parents, aucun auteur ne décrit ni ne nomme le rituel de purification.

Ainsi, c'est bien la transgression d'interdits sociaux (adultère des femmes, abstinence des veuves) ou le non-respect d'impératifs socio-culturels (ne pas tousser pendant le rapport sexuel) qui explique la survenue des "maladies de femmes". Le sperme joue un rôle de premier plan dans la plupart des schémas explicatifs en raison de la notion de souillure qui lui est attribuée dès qu'il sort de sa fonction de liquide de reproduction dans le cadre d'une alliance matrimoniale. Ce modèle explicatif renvoie presque toujours l'origine de la maladie à la pratique de l'adultère et donc à une faute sociale commise par les femmes. Parmi les « maladies de femmes », le *tũmá* est particulièrement intéressant puisqu'il atteint, au-delà de l'homme contaminé l'ensemble du patrilignage dans sa reproduction en affectant les enfants. Ce schéma interprétatif qui place la femme à l'origine du risque d'atteinte de la reproduction du patrilignage de son mari s'étend à d'autres maladies sans rapport direct avec la sexualité et se retrouve notamment dans l'interprétation des maladies d'enfants et de l'infécondité.

5/ L'IMPORTANCE DU CHAMP D'INTERACTION ENTRE MALADIE ET SEXE SOCIAL

Les quatre premiers chapitres de cette partie ont permis de circonscrire des espaces dans le champ de la santé, au sein desquels diverses corrélations entre sexe social et maladie ont été identifiées. La nature de ces interférences varie d'un espace à l'autre et même à l'intérieur d'un même ensemble. Il est donc nécessaire d'opérer maintenant une remise en ordre de ces informations afin de mieux saisir l'étendue de ces interactions, les registres dans lesquels elles s'expriment, à quels niveaux du schéma interprétatif elles opèrent et quelles sont les logiques sociales qui les déterminent ou qui en découlent.

Plusieurs amorces d'analyse ont été présentées au fil des précédents chapitres et certaines d'entre elles se rejoignent. Néanmoins, elles ne mobilisent pas toujours les mêmes valeurs, les mêmes notions ou les mêmes référents sociaux ou culturels. Ainsi faut-il réaliser une synthèse et une lecture sociale des diverses explications fournies. Cet exercice permettra non seulement de mieux répondre à l'objectif fixé initialement à cette thèse, mais il autorisera également certains développements sur deux notions utilisées jusqu'à présent dans divers schémas interprétatifs, sans qu'elles n'aient jamais fait l'objet d'une étude circonscrite et globale : la notion de souillure et celle de conduction de la maladie.

Dans un premier temps, un résumé des différentes situations d'interaction permettra de mesurer l'étendue réelle et les limites de l'interférence entre maladie et sexe social. Un second développement étudiera le niveau d'implication du sexe social dans les modèles explicatifs de la maladie. Un troisième reviendra sur certaines représentations du féminin et du masculin qui affleurent en de multiples endroits du champ d'interférence et précisera les différents niveaux de responsabilité des femmes et des hommes dans les représentations étiologiques. Enfin, l'usage qui est fait de la maladie pour légitimer et renforcer la séparation entre les sexes sera précisé puis mis en perspective avec d'autres situations sociales et d'autres représentations qui ont la même fonction.

A/ ÉTENDUE ET LIMITES DU CHAMP D'INTERACTION.

L'étude de l'application des représentations différentielles des sexes à la maladie faite jusqu'ici ne prétend pas à l'exhaustivité. D'autres maladies mobilisent certainement dans leur schéma interprétatif les représentations de l'un et l'autre sexe. Mais, d'une part, l'ensemble des entités nosologiques traditionnelles n'est pas connu et d'autre part, le modèle étiologique de certaines de celles qui le sont, reste encore trop incomplet pour permettre de conclure. Néanmoins, nul doute que l'essentiel a été rassemblé et que les omissions, si elles existent, ne modifieraient pas vraiment l'analyse.

Quatre groupes de maladies sont concernés par une interférence avec les représentations des sexes. Ils sont de nature et de composition très différentes.

Le premier rassemble principalement des maladies de *Wéndè* (et quelques maladies provoquées par les génies), conçues comme conformes à l'ordre naturel du monde. Elles ont en commun d'affecter principalement les enfants, et notamment les enfants en bas âge, mais l'atteinte possible des adultes a été maintes fois soulignée pour nombre d'entre elles. Inversement, toutes les maladies d'enfants n'apparaissent pas ici, mais de tel cas restent rares et sont peut-être le fait d'une méconnaissance de certains modèles interprétatifs.

Le second groupe se caractérise par un modèle étiologique unique, à savoir une action humaine. En conséquence, il est susceptible de concerner presque l'ensemble des maladies puisque la sorcellerie est présente à l'esprit des *Mòosé* quasiment en permanence et qu'elle est censée pouvoir s'introduire dans les moindres recoins du champ de la santé.

Le troisième ensemble doit sa cohésion au fait qu'il s'agit ici d'événements qui concernent tous la reproduction. L'importance sociale et la richesse symbolique de cette fonction biologique expliquent tout à la fois l'abondance d'informations et la complexité des interprétations observables en ce lieu. Ainsi, il s'agit d'un groupe d'affections particulièrement hétérogènes au niveau des modèles étiologiques mobilisés.

Le dernier échantillon, petit par sa taille, est en revanche important parce qu'il se situe au cœur d'un lieu bien particulier, celui de la sexualité, à l'intérieur duquel toute séparation des sexes est par nature impossible. Toutes les maladies qui y sont incluses se transmettent en effet exclusivement ou préférentiellement lors d'un rapport sexuel. Mais ce groupe a ceci de particulier qu'il apporte également des informations sur le sexe social par le fait que certaines maladies sexuellement transmissibles en sont exclues.

Ces groupes se construisent donc autour d'éléments fédérateurs (classe d'âge, étiologie sorcellaire, reproduction, sexualité) de nature fort différente. Cependant, une fois rassemblés, ils permettent de parcourir un large éventail de la nosographie traditionnelle. Les maladies d'enfants dont il a été question concernent une tranche de la population particulièrement développée (environ un tiers de la population a moins de 10 ans⁷⁵¹). Les tableaux sémiologiques extrêmement variés ainsi réunis ont déjà été mis en relation avec des données épidémiologiques qui, bien que partielles et en deçà de la réalité, font néanmoins état d'incidences élevées. À lui seul, ce groupe représente donc une part importante des événements qui peuvent altérer la santé des membres d'un village. Mais il s'étend au-delà des limites qui viennent d'être tracées puisque certaines maladies d'adultes y sont également incluses.

À côté de cet espace aisément perceptible, le second a des frontières moins marquées. Les événements qui entraînent une suspicion de sorcellerie peuvent en effet revêtir des formes extrêmement variées. Ils peuvent correspondre à presque toutes les maladies pour peu que la gravité, la récurrence et les circonstances de survenue laissent supposer que des sorcières ou des sorciers ont pu donner à leurs actes l'apparence de diverses affections, même si par ailleurs nombre d'entre elles sont habituellement considérées comme banales et naturelles. Enfin, le troisième groupe, qui rassemble les différents troubles de la reproduction, intègre, outre les stérilités, les fausses couches et les impuissances, l'ensemble des morts d'enfants en bas âge dont l'importance numérique a déjà été

⁷⁵¹ Ministère de la planification et du développement populaire, 1986.

soulignée. À eux seuls, ces trois premiers groupes d'affections couvrent donc une large étendue du champ de la maladie à laquelle vient s'ajouter celui, plus circonscrit mais néanmoins non négligeable, des *pog-báase*.

Ainsi, que ce soit sur la base de la variété des tableaux sémiologiques concernés ou sur celle de la fréquence des maladies incriminées, l'interférence de ces dernières avec les représentations du sexe social apparaît comme une réalité bien établie et largement partagée. La différence biologique entre les sexes fut, pour de rares cas, mentionnée comme pouvant éventuellement expliquer une asymétrie d'expression ou d'interprétation de la maladie entre féminin et masculin. Mais il fut alors démontré que cette contingence était insuffisante pour légitimer totalement les discours tenus à propos de ces quelques cas. Par ailleurs, une telle hypothèse pour l'ensemble des autres maladies concernées se révèle cette fois totalement inappropriée. Ce sont donc bien les représentations de l'un et l'autre sexe que les *Mòosé* ont construites qui se combinent à celles des maladies en de multiples circonstances.

Enfin, l'interaction entre sexe social et maladie existe également dans le registre thérapeutique. Ainsi, les traitements de la plupart des maladies, qu'il s'agisse des remèdes des guérisseurs, d'offrandes ou de sacrifices prescrits par des devins, font presque toujours intervenir dans leur réalisation la marque numérique, c'est-à-dire le 3 pour les hommes ou le 4 quatre pour les femmes, en fonction du sexe de l'individu malade. De nombreux exemples d'utilisation de la numérotation des sexes dans le domaine thérapeutique ont été mentionnés jusqu'à présent. Cet usage du couple numérique intervient alors sous diverses formes :

- nombre de jours pendant lesquels le traitement doit être réalisé,
- nombre de prises par jour,
- quantité par prise,
- nombre d'objets (feuilles, espèces, boulettes d'une préparation, etc.) composant le remède,
- nombre d'objets à déposer en offrande, etc.
- tarif : 3/4 soit 15 ou 20 francs CFA, 13/14 soit 65 ou 70 francs CFA, 30/40 soit 150 ou 200 francs CFA, etc.

La société impose donc clairement une différence de traitement de l'événement selon le sexe de l'individu concerné. Néanmoins, cet usage particulier de la numérotation des sexes n'a rien de spécifique au champ de la santé. Il s'intègre dans un usage bien plus large du couple numérique qui intervient dans diverses pratiques sociales et religieuses. La réalité des corrélations entre sexe social et maladie étant attestée, reste à préciser à quel niveau du schéma interprétatif elles s'effectuent, c'est-à-dire par quels mécanismes elles s'expriment.

B/ NIVEAU D'IMPLICATION DU SEXE SOCIAL

Le schéma ci-dessous permet de visualiser, de façon quelque peu sommaire et schématique certes, l'ensemble de la superposition entre maladie et sexe social ainsi que la différence des registres étiologiques entre féminin et masculin :

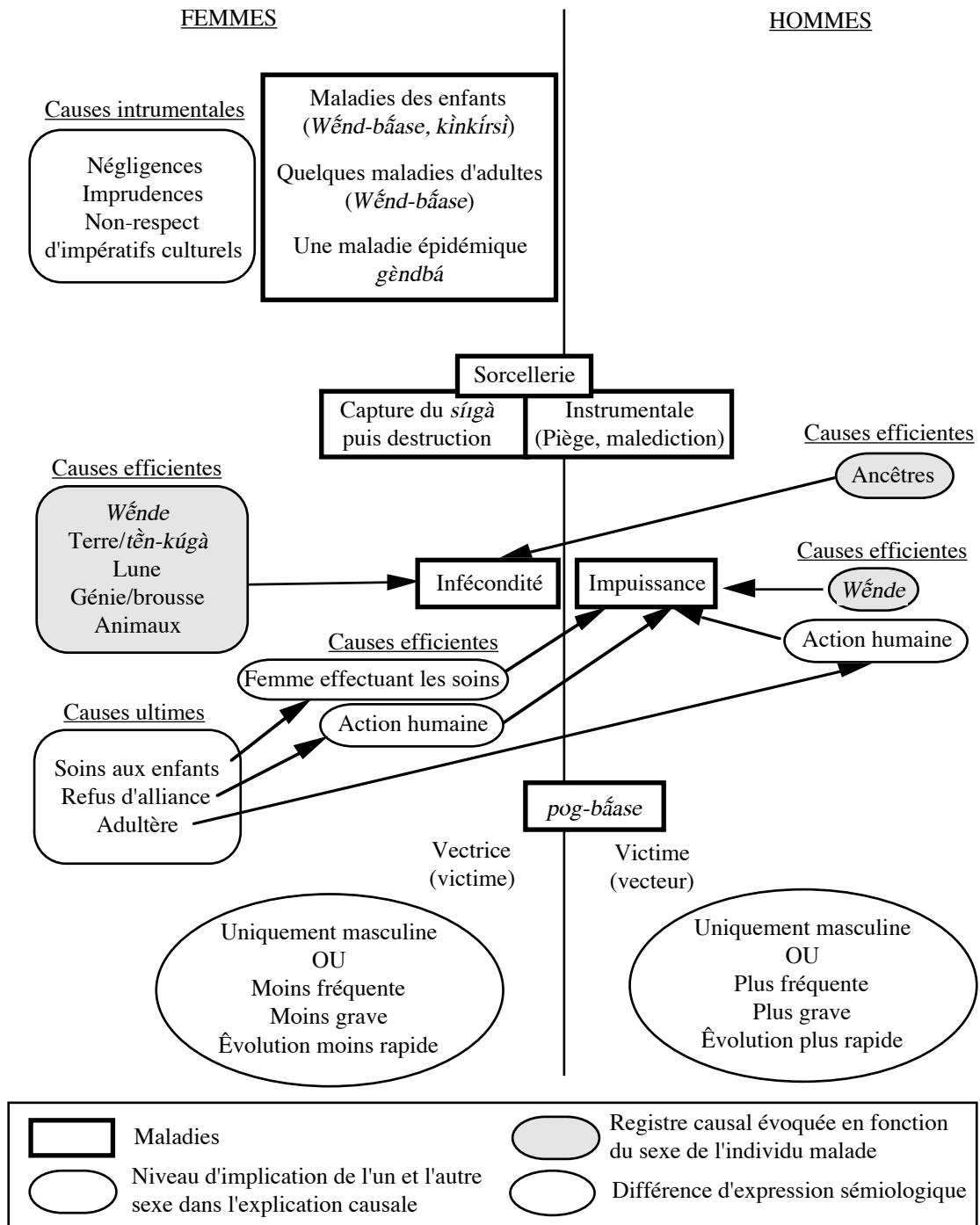


Illustration n° 10 : champ d'interaction entre maladie et sexe social et différences des registres étiologiques entre féminin et masculin

Ce schéma permet grossièrement de visualiser le degré d'implication des représentations de l'un et l'autre sexe dans le schéma interprétatif des maladies. Selon les cas, l'influence du sexe social est en effet variable et s'effectue à des niveaux différents de l'explication étiologique.

L'identification des symptômes et leur inclusion dans telle ou telle entité nosographique ne présentent pas de différences manifestes en référence au sexe de l'individu malade pour la plupart de maladies. Cette recherche de la cause primaire, c'est-à-dire l'identification du mal, se fait de la même façon pour un homme ou une femme, hormis bien sûr, pour les maladies qui sont spécifiquement féminines ou masculines en raison des différences biologiques entre les sexes. Néanmoins, une différenciation très nette existe dans l'expression des symptômes pour certaines maladies liées à la sexualité, les *pog-báase* ("maladies de femmes"). En règle générale, ces dernières ont une expression clinique et une évolution perçues comme différentes selon qu'il s'agit d'une femme ou d'un homme. La gravité et la rapidité d'apparition des symptômes sont effectivement moins importantes pour les premières que pour les seconds. Dans certains cas, les femmes ne sont même que des vectrices de la maladie et les hommes uniquement les victimes d'un mal spécifiquement masculin. C'est le seul domaine du champ de la santé où le sexe de l'individu malade conditionne l'expression des symptômes.

Dans tous les autres cas, c'est au niveau de l'interprétation causale située en amont de l'identification que les discours diffèrent. D'une part, les registres interprétatifs peuvent être totalement différents selon qu'il s'agit d'une maladie affectant une femme ou un homme. D'autre part, certaines maladies sont plus spécifiquement imputées à l'un ou l'autre sexe.

Différences des registres interprétatifs en fonction du sexe de l'individu malade.

L'analyse des troubles des fonctions reproductrices a montré une nette différence des registres d'interprétation mobilisés en fonction du sexe.

Pour les femmes, les causes efficientes évoquées pour expliquer un trouble du cycle menstruel ou une infécondité sont pour l'essentiel des acteurs d'ordre naturel (lune, animaux) ou religieux (*Wéndè*, *tèn-kúga*, *kìnkírse*, ancêtres). En regard, les différentes formes d'impuissance s'expliquent, outre les causes imputables à *Wéndè*, par des interventions humaines.

Pour les impuissances, les troubles du cycle menstruel et les infécondités des femmes, attribués à *Wéndè*, la cause ultime ne sera que rarement recherchée, chaque *wénd-báaga* étant naturelle puisque création de l'être suprême. Par contre, pour tous les autres troubles des fonctions reproductrices, la recherche de la cause ultime montre que l'asymétrie des registres étiologiques se confirme et s'accroît. Les impuissances surviennent parce qu'une femme transgresse des règles sociales (adultère, refus d'alliance) ou a mal réalisé les soins lorsque cet homme était bébé. Les perturbations de la fécondité féminine quant à elles, ne sont que rarement interprétées comme la conséquence d'un désordre du social. C'est bien au contraire une perturbation de l'équilibre entre le monde humain et son environnement naturel ou religieux qui est en cause.

Les conséquences sociales de ces troubles sont également différentes. Une stérilité n'est pas à elle seule un argument suffisant pour répudier une épouse. En revanche, une impuissance du mari donne aux femmes le pouvoir de rompre immédiatement l'alliance matrimoniale.

Asymétrie sexuelle de l'imputabilité.

La recherche de la cause efficiente d'un acte de sorcellerie s'effectue presque exclusivement vers les femmes lorsqu'il s'agit d'une capture du *sígà*, préférentiellement vers les hommes en cas de sorcellerie instrumentale. Or l'analyse a montré que la première est conçue plutôt comme surnaturelle, nécessitant un don particulier et témoignant d'une volonté délibérée de faire du mal. Au contraire, la seconde est plus humaine, plus sociale et peut dans certains cas être perçue comme une solution, certes répréhensible mais néanmoins concevable, face à une situation conflictuelle. La frontière avec d'autres pratiques maléfiques (pièges, malédictions) totalement légitimes est alors apparue particulièrement floue.

Cette implication beaucoup plus rare des femmes dans des actes de sorcellerie instrumentale est étroitement liée à la séparation des sexes dans la société. La préparation de *tító*, dotés d'un pouvoir de protection ou de nuisance sous forme d'objets efficaces⁷⁵² (bagues, bracelets, pochettes de cuir cousue renfermant des préparations, etc.), est réservée aux hommes⁷⁵³. Rares sont alors les femmes qui peuvent y avoir accès et en faire usage. Aucun homme "sensé", disent les *Mòosé*, ne remet à une femme un tel objet de pouvoir et de nuisance. Néanmoins, un père, un oncle, un frère ou quelquefois un amant peut décider d'en fournir un à une femme pour qu'elle puisse se défendre contre d'éventuelles "attaques" dans son village d'alliance.

Pour les maladies sexuelles, l'implication des femmes est fortement dominante. Le terme même de *pog-báaga* ("maladie de femmes") est déjà sans équivoque. Non pas que la transmission de ces maladies de l'homme vers la femme soit systématiquement niée, mais d'une part les femmes sont présentées comme moins vulnérables voire résistantes à ces

⁷⁵² Cf. chapitre sur la notion de *tím*.

⁷⁵³ S'il existe des femmes devins, il n'existe pas à ma connaissance de femme *tím-soábá*. Certes, nombreuses sont les femmes qui savent préparer des *tím*, mais il s'agit exclusivement de préparation à visée curatives, ou quelquefois préventives, pour des maladies.

maladies, d'autre part elles sont, dans de nombreux modèles explicatifs, conçues comme à l'origine de la maladie par la pratique de l'adultère. Le rapport sexuel apparaît alors comme un acte particulièrement dangereux pour les hommes. Ainsi, lorsque la recherche d'une cause ultime est effectuée dans ce contexte, c'est l'adultère des femmes qui est le plus fréquemment évoqué et non celui des hommes.

La quasi-totalité des maladies affectant les enfants est interprétée comme résultant d'une action féminine. Les femmes sont donc désignées comme causes instrumentales ou efficaces de ces affections. Qu'il s'agisse d'une imprudence, d'une négligence, d'une incapacité ou d'une volonté délibérée de nuire, c'est le plus souvent une femme qui, lors d'une action, permet ou provoque la survenue de la maladie voire de la mort. Ainsi, si les femmes sont indispensables et seules responsables pour fournir une descendance à un patrilignage, elles sont également les premières à pouvoir occasionner son altération voire sa destruction.

L'influence des représentations du sexe social s'exerce donc à différents niveaux de l'explication causale. Mais les interférences constatées ont néanmoins chaque fois des conséquences sensiblement similaires. Elles donnent en effet un sens particulier à l'événement qui survient. Le patrilignage, unité de référence de la pensée *mòaaagá*, est perçu systématiquement comme menacé par les femmes, en général par les alliées, soit dans son fonctionnement, soit dans sa reproduction. Le féminin se voit alors investi d'un pouvoir de nuisance, volontaire ou involontaire, et la féminité apparaît comme particulièrement dangereuse.

C/ REPRESENTATIONS FEMININES ET MASCULINES MOBILISEES DANS LE CADRE DE CES INTERACTIONS

Pour interpréter certains désordres biologiques, les *Mòosé* mobilisent donc diverses représentations de l'un et l'autre sexe. L'existence de l'interférence étant établie, son étendue ayant été circonscrite, les différents niveaux du schéma explicatif des maladies dans lesquels elle se déroule ayant été précisés, il reste à déterminer le contenu exact des représentations du sexe social mobilisées en de pareilles occasions.

Un fait évident doit au préalable être souligné. La mise en cause des femmes, en particulier des alliées, dans les modèles étiologiques est beaucoup plus fréquente que l'incrimination des hommes. Cette implication réitérée des femmes n'est cependant pas homogène, leur niveau de responsabilité pouvant se situer à tous les échelons d'une échelle de gravité :

- transmission involontaire,
- imprudence,
- négligence,
- erreur ou infraction à certaines règles,
- faute délibérée,
- malveillance.

Mais la différence réside également dans la nature même des fautes, celles des femmes se référant plus volontiers au monde de la brousse, des animaux et des génies et aux puissances surnaturelles liées à la terre, lorsque celles des hommes, beaucoup plus rares, se déroulent généralement dans l'espace villageois et dans le registre du social. Sur ce point, l'asymétrie d'imputabilité rejoint l'asymétrie des registres étiologiques constatée dans d'autres circonstances.

Cette asymétrie sexuelle de l'imputabilité ou des registres étiologiques repose principalement sur deux conceptions qui sont apparues en de multiples endroits du champ d'interférence :

- la patrilinearité et la virilocalité qui maintiennent les alliées dans un statut d'étrangère au lignage,
- le rôle prépondérant accordé aux femmes dans la procréation et les représentations de celle-ci qui placent le féminin à l'interface des différents mondes religieux et humains.

La combinaison de ces deux conceptions, sociales et religieuses, a pour conséquence plusieurs corollaires :

- les alliées ont seules la charge de la reproduction et des soins aux enfants et assument donc l'entière responsabilité d'une éventuelle erreur,
- ces fonctions biologiques et sociales leur confèrent une image de puissance en raison des relations étroites qu'elles sous-entendent nécessairement avec les forces surnaturelles,
- cette position des femmes en périphérie du social, en contact étroit avec les mondes non-humains, inspire la crainte face à une féminité pensée alors comme potentiellement dangereuse, comme une menace pour le patrilineage,
- les hommes sont principalement mis en cause dans le cadre restreint de leur unité lignagère et territoriale, à savoir les problèmes rituels ou sociaux qui intéressent le patrilineage.

L'asymétrie sexuelle d'imputabilité et des registres étiologiques des maladies découle donc de valeurs et de conceptions de l'un et l'autre sexe, mais elles en révèlent d'autres et en construisent certaines.

D/ LA MALADIE CONFIRME ET RENFORCE LA SEPARATION DES SEXES

Quatre notions particulières méritent un examen spécifique qui permettra d'une part de rassembler des informations jusqu'à présent dispersées, d'autre part de clarifier leur contenu. Les oppositions hommes/femmes en référence à certains couples de valeurs symboliques seront discutées sur la base de plusieurs informations contenues dans les chapitres précédents. La menace ressentie par les hommes face à une féminité pensée dans certaines circonstances comme dangereuse sera circonscrite et analysée. Une synthèse à propos de la notion de souillure apparue dans plusieurs interprétations de maladie sera effectuée. Enfin, le rôle des femmes dans certains modèles étiologiques de la maladie permettra de proposer une conception de la transmission plus proche de la pensée éémique que celles de contagion ou de contamination.

LA MOBILITE DES FEMMES DANS LA GAMME DES VALEURS SYMBOLIQUES

Les conclusions de la partie consacrée au sexe social ont permis de souligner différents aspects des représentations du masculin et du féminin chez les *Mòosé*. Ainsi la fixité territoriale des hommes s'oppose à la mobilité des femmes, le caractère disjonctif des premiers au caractère conjonctif des secondes, l'enracinement social des uns aux liens étroits des autres avec la nature et les puissances sacrées. La position des femmes entre social et mystique, entre culture et nature, entre village et brousse a été maintes fois mentionnée dans cette thèse. Leur pouvoir de médiation et d'intégration, leur capacité à focaliser les différentes forces naturelles et religieuses à travers la procréation, cette position des femmes à l'interface des différents mondes que définit la culture *mòaaagá*, leur confère une image de puissance. C'est cette puissance des femmes que les hommes tentent de maîtriser par l'imposition de leur autorité et d'une séparation des espaces et du travail.

Mais l'étude des maladies permet d'apporter quelques éléments complémentaires. Ainsi, il est classique de superposer l'opposition féminin-masculin aux autres séries de valeurs oppositionnelles présentes dans les différentes sociétés comme par exemple le chaud et le froid, le sucré et le salé, l'humide et le sec, le cru et le cuit, la droite et la gauche, l'Est et l'Ouest, etc. Ces associations des termes oppositionnels de valeurs avec le féminin et le masculin ne sont absolument pas systématiques dans la société *mòaaagá*. Elles existent certes pour quelques cas bien précis. Ainsi la chaleur et l'humidité du sexe féminin peuvent nuire à l'homme. Les aliments sucrés, strictement interdits aux hommes, sont consommés parfois par les femmes. Le masculin est stérile et le féminin fertile. Le chiffre des hommes est trois, celui des femmes est quatre. Dans la fosse funéraire, le visage des femmes est orienté à l'Est, celui des hommes à l'Ouest.

Cependant, l'étude des troubles du cycle menstruel, des fausses couches et des avortements, de l'accouchement et de l'allaitement a permis de montrer que l'association des femmes à l'un ou l'autre des différents termes de ces oppositions n'est pas toujours constante. Selon que leurs règles coïncident avec telle ou telle autre phase du cycle lunaire, une femme sera considérée fertile ou stérile, humide ou sèche. Selon la phase de son cycle menstruel, la femme sera tantôt associée au froid, tantôt au chaud. Selon son état obstétrical et l'état d'avancement de la grossesse, l'alimentation devra être modifiée, autorisant les mets sucrés puis les interdisant, prescrivant l'usage unique de la potasse dans les sauces, du chaud et du cuit en fin de grossesse. Les prescriptions après une fausse-couche n'autorisent que l'usage d'aliments chauds et cuits. L'allaitement enfin est une phase pendant laquelle d'importantes variations peuvent être constatées, le lait étant quelquefois trop amer, parfois trop sucré, d'autres fois trop fade, imposant alors à la jeune mère une constante adaptation de son alimentation et une modification des décoctions utilisées pour les lavements et les ingestions forcées du bébé. Enfin, l'opposition droite/gauche ne subit que rarement une déclinaison de genre. Elle sert plutôt à mettre en balance la vie contre la mort, le monde humain et celui des génies. Ainsi, l'opposition entre humains masculins et génies est bien plus organisée et constante que celle entre hommes et femmes. Les hommes sont par exemple associés au frais, au salé,

au pimenté, à l'endroit et à la droite ; le chaud, le sucré, le fade, l'envers et la gauche sont plutôt l'apanage des seconds. La superposition des séries oppositionnelles de valeurs au couple hommes/génies ou village/brousse apparaît bien mieux systématisée que celle réalisée dans la comparaison du féminin *versus* masculin.

Bien au contraire, ce qui oppose le féminin au masculin, c'est son extrême mobilité dans la gamme des valeurs pendant toute la période d'activité génitale et obstétricale. Ainsi, cette opposition mobilité/fixité rejoint la conclusion déjà énoncée dans des registres tout autres, celui de la territorialité et celui des relations entre les divers univers culturels *mòosé*. Ces changements répétés de référents symboliques augmentent alors le risque de devenir malade au contact des femmes, puisque la rencontre du même genre l'excès qui est source de désordre. Cette mobilité des femmes participe donc pleinement à la construction socioculturelle de la notion de dangerosité du féminin.

LE PERIL FEMININ ET LA SEXUALITE DANGEREUSE

Les femmes sont présentées comme responsables d'une proportion importante des impuissances des hommes. Elles interviennent à différents niveaux de l'explication des maladies et des morts d'enfants. Elles sont également impliquées dans l'interprétation de certaines maladies d'adultes et dans la survenue de certaines maladies épidémiques. Elles sont par ailleurs tenues à l'écart des enfants lorsqu'elles ont été victimes d'une fausse-couche. Elles rendent encore malades les hommes par la transmission de *pog-báase*. Enfin, elles sont à l'origine de la plupart des actes de sorcellerie par capture du *sígà*, symbole même de l'appartenance au patrilineage.

Ainsi, que ce soit dans le domaine de la sexualité et de la reproduction, dans celui des maladies affectant les enfants ou dans le cadre de la sorcellerie, les femmes apparaissent chaque fois comme une menace pour l'univers masculin.

Lorsqu'une femme est impliquée, il s'agit presque exclusivement d'une alliée, d'autant plus nuisible qu'elle est encore jeune. Son statut d'étrangère, sa position particulière dans l'agencement socioculturel du monde *màagá*, sa mobilité au sein des différents espaces définis par la culture, sont autant de facteurs qui participent à la construction d'une appréhension face à une éventuelle menace.

Le lieu de rencontre nécessaire entre les sexes, la sexualité, apparaît alors explicitement ou implicitement comme potentiellement dangereux pour les hommes, plus que pour les femmes. Dans la société traditionnelle *màagá*, tous les témoignages soulignent des pratiques sexuelles particulièrement frustes, réduites le plus souvent à l'acte lui-même et qui disent bien cette crainte de la rencontre du féminin. Elles sont d'ailleurs stigmatisées sous l'expression d'« amour sauvage » par les nouvelles générations qui cherchent aujourd'hui à valoriser plutôt ce qu'elles appellent l'« amour civilisé » et dans lequel la tendresse, les caresses et les prémices trouvent leur place. Les quelques études

ethnologiques actuellement disponibles sur la sexualité permettent d'avancer l'hypothèse que la valorisation d'un coït fruste serait plutôt le fait de société fortement agnatique⁷⁵⁴. Cette austérité de la sexualité s'explique en grande partie par la crainte de rencontre de l'autre sexe, perçu comme potentiellement dangereux.

Ainsi, la rencontre des corps doit être la plus brève possible et se déroule selon des règles présentées comme très strictes afin de minimiser les risques d'altération de soi. L'acte sexuel traditionnel ne doit jamais avoir lieu en brousse et surtout jamais directement sur le sol. Cette dernière situation correspond en effet à un inceste symbolique avec la "Terre", dont les conséquences seraient particulièrement néfastes pour le lignage de l'homme (rareté des pluies, médiocrité des récoltes, maladies et décès, etc.)⁷⁵⁵. En aucun cas la femme ne doit toucher le sexe de l'homme, cet acte provoquant une altération de ses fonctions sexuelles. Le regard de la femme, qui déjà dans le quotidien ne doit pas croiser celui d'un homme, est particulièrement redouté pendant le coït. La position des corps doit respecter la nécessaire dominance de l'homme sur son épouse. La toux pendant l'acte sexuel est source de maladie grave (*pog-kòsgó*) mais également la morsure. Enfin, pour l'unité patrilinéaire qui est le référentiel spatial et temporel de la pensée *mòagá*, la relation sexuelle est source d'altération des individus masculins par la survenue de *pog-báase*.

La nuisance du féminin s'exerce d'ailleurs aussi en dehors de toute relation sexuelle puisqu'il a la puissance de détruire l'efficacité des amulettes et des divers objets de protection du mari. La constante implication des femmes dans l'atteinte des enfants souligne également cette mise en péril de la reproduction du lignage par les alliées. Enfin, la capture du *sígà* par sorcellerie, préférentiellement féminine, revêt une valeur

⁷⁵⁴ Il en va de même de la reconnaissance sociale de l'homosexualité. Alexander Alland a déjà montré que l'homosexualité et une sexualité moins fruste étaient plus présentes et socialement mieux acceptées dans des sociétés matrilocales [ALLAND A., 1985].

⁷⁵⁵ Une femme obligée par son mari à avoir une relation sexuelle à même le sol ou en brousse peut immédiatement se faire aider de son lignage paternel pour rompre l'alliance matrimoniale [KYELEM B., 1978 : p. 57].

symbolique particulièrement forte puisque cette composante de la personne humaine est issue des ancêtres agnatiques et représente une part importante de l'identité lignagère.

DE LA SOUILLURE A LA MALADIE

Plusieurs modèles étiologiques étudiés jusqu'à présent font intervenir la notion de saleté, d'impureté, de souillure pour expliquer la survenue d'une maladie. Le terme *régdò* est le signifiant utilisé par les *Mòosé* pour qualifier cette notion. Il s'agit le plus souvent d'une substance corporelle (urine, salive, excrément, sperme, cheveux, etc.) mais des éléments d'une tout autre nature peuvent également être incriminés. Ainsi, des brindilles dans une boisson ou les poussières de tombe sont également signifiées par *régdò*.

Les manières dont la souillure agit pour provoquer une altération de la santé sont également diverses. Le simple contact peut suffire et être alors soit direct, soit médiatisé par un objet ou un être vivant. D'autres fois, c'est une pénétration dans le corps ou le passage d'une région anatomique à une autre qui est évoquée.

Les substances ou les éléments considérés comme souillures ne le sont pas nécessairement en permanence et pour tout le monde. Le passage d'une substance en un lieu non conforme à sa fonction et à sa destination habituelle, ou la mise en contact de deux substances identiques ou pensées comme telles, fait alors naître la notion de saleté. Ainsi, le sperme, le lait et le sang sont des liquides corporels qui, contrairement aux urines ou aux excréments, ne deviennent "sales" que dans des circonstances bien précises. De même, la poussière de tombe n'est pas dangereuse pour toute personne et seuls les enfants en gestation ou en bas âge y sont sensibles.

Le tableau suivant permet de visualiser les principales maladies faisant intervenir la notion de souillure dans leur schéma explicatif. Pour chacune d'entre elles, la substance ou l'élément considéré comme *régdò* est précisé. Enfin, la manière dont cette "souillure" rend un individu malade est sommairement rappelée.

| MALADIES | SOUILLURE | EXPLICATION FOURNIE |
|---|---|---|
| diarrhée de l'enfant lors de la rupture d'interdit sexuel | sperme | passage du ventre de la mère dans le lait |
| <i>pog-kòsgó</i> | sperme | passage dans les poumons |
| <i>ráo-kóεnga</i> (impuissance) | sperme | obstruction |
| <i>pog-põaagá</i> | sperme | passage dans le ventre |
| <i>pog-póósé</i> | sperme ? | <i>pog-põaagá</i> chez la femme |
| <i>ko-pógdo</i> | <i>régdò</i> du défunt | contact direct lors du coït |
| <i>sóompiisi</i> | mélange de spermes, urine, sécrétions post-coïtales | contact direct, enjambement uriner sur un même lieu |
| <i>tùmá</i> | mélange de spermes, sécrétions post-coïtales | contact direct |
| <i>yù-zím</i> | eau de la toilette | pénétration dans l'ombilic |
| <i>bó-kóbdo</i> | eau de la toilette | pénétration dans l'ombilic |
| <i>yò-kíidgá</i> (impuissance) | eau de la toilette, lait | contact avec la verge |
| ménorragie | ordures | balayage de la case mal fait |
| maux de ventre du nouveau-né | reste du repas de l'ancêtre qui revient | lavement rectal mal fait, <i>toè-néega</i> mal évacué |
| <i>sáag-pèεlgá</i> | selles | lavement rectal mal fait, |
| <i>yàog-tóm</i> | poussières de tombe | rapport sexuel avec le mari qui a creusé une tombe |
| <i>líuula</i> | impuretés cadavériques | l'oiseau survole la femme enceinte |
| <i>pog-rògd-kòsgó</i> | sang de l'accouchement | toux pendant l'accouchement |
| <i>móena</i> | sang de l'accouchement | contact avec les yeux |
| <i>bìis-móogo</i> | brindille, paille | ingestion |

Tableau n° 9 : mobilisation de la notion de souillure dans le modèle étiologique de certaines maladies

Le sperme et le sang, qui sont impliqués dans plus de la moitié des modèles étiologiques des maladies suscitées sont particulièrement intéressants à étudier. Tout deux sont considérés comme des liquides corporels nobles et bénéfiques, le premier permettant de transmettre les caractères du patrilignage, le second étant le garant d'une bonne santé et source de force (*pàngá*). Or, ils peuvent se révéler l'un et l'autre comme potentiellement dangereux.

Ce caractère ambigu du sperme fut notamment souligné à propos du *pog-põaagá*. L'analyse du discours avait alors montré que le sperme perd son caractère estimable dès qu'il sort des voies génitales et entre "par effraction" dans le ventre de la femme. Dans le même ordre d'idée, toute émission de sperme en dehors du vagin lors d'un rapport sexuel est également conçue comme *régdò* et nécessite une toilette minutieuse. Pour le *pog-kòsgó*, la toux provoque un retour de sperme dans le sexe de l'homme ou une pénétration trop importante du sperme dans le corps de la femme. La notion de souillure apparaît parce que le liquide séminal quitte sa "place" anatomique en raison d'une toux pendant le coït. Ces "saletés" provoquent alors une maladie respiratoire et les expectorations qui l'accompagnent (semblables à du sperme) permettent alors leur élimination. Pendant l'allaitement, le sperme est également considéré comme *régdò* et altère la qualité du lait. L'interdit sexuel s'applique donc à toute la durée de lactation, soit pendant deux ans en moyenne.

Le sperme est également incriminé dans la pathogénie de plusieurs *pog-báase*. Pour certaines d'entre elles, l'analyse a montré que c'est alors la rencontre du sperme d'un autre qui rend l'homme malade. Une élimination des "saletés" (*régdò*) au moment des règles, fournie pour certains interlocuteurs une explication de la rareté et de la moindre gravité des *pog-báase* chez les femmes. C'est notamment le cas du *sóompiisì* et du *tùmá*, mais le *pog-póosé* et le *ko-pógdo* pourraient également obéir au même modèle.

Ainsi, comme Mary Douglas l'a montré, la notion de "souillure" apparaît dès que la matière ou un élément porteur d'une valeur spécifique dans l'univers social ne respecte

pas un ordre communément admis⁷⁵⁶, à savoir ici, dès que le sperme « n'est pas à sa place », que ce soit en terme anatomique ou symbolique. Ainsi, lorsque le sperme quitte les voies génitales et qu'il passe dans le "ventre" de la femme (*pog-põaagá*), qu'il est projeté vers les poumons de l'un des partenaires par une toux (*pog-kòsgó*), qu'il reste et obstrue "l'oeil du sperme" (*ráo-kóεεnga*) ou qu'il ressort du vagin après un rapport sexuel, c'est-à-dire, dès qu'il quitte le lieu anatomique conforme à sa fonction, il devient souillure et provoque une maladie. De la même manière, la rencontre de deux spermatozoïdes est un fait qui, en raison des règles sociales qui régissent l'alliance et la sexualité des femmes, prouve que l'un des deux n'est pas à sa place⁷⁵⁷.

Les femmes jouent alors un rôle essentiel dans l'émergence de la souillure. Leur corps est en effet souvent le lieu de son apparition, le lieu de transformation d'un liquide corporel en saleté, le lieu de rencontre entre deux substances ou deux éléments qui ne devraient théoriquement pas se rencontrer. Il en va ainsi du mélange des spermatozoïdes, de la rencontre du lait et du sperme ou des "impuretés cadavériques" avec l'enfant en gestation. Le sang de l'accouchement, qui entre en contact avec les voies aériennes ou les yeux du bébé alors que le cordon ombilical n'est toujours pas coupé, est également un exemple d'apparition de souillures qui rendent l'enfant malade. Mais les femmes sont également impliquées dans l'événement par certains de leurs actes qui entraînent l'apparition d'une souillure (ce mode d'implication n'étant d'ailleurs pas exclusif du premier) :

- la mauvaise réalisation des soins aux enfants et de l'allaitement (eau de la toilette pénétrant l'ombilic ou coulant sur le sexe de l'enfant, mauvaise évacuation des selles de l'enfant lors des lavements, lait en contact avec le sexe de l'enfant),
- le fait de tousser pendant l'acte sexuel ou l'accouchement,
- la rupture d'interdit sexuel pendant l'allaitement ou le deuil,

⁷⁵⁶ DOUGLAS M., 1992 : p. 59 et pp. 135-143.

⁷⁵⁷ Bozi Some évoque la notion de *régdò* comme « quelque chose d'étranger, de trop » pour l'être qui le reçoit. Si cette interprétation va en partie dans le sens de l'analyse proposée ici, elle me semble insuffisante pour rendre compte de la réalité. Ainsi, le sperme du mari, qui est bien quelque chose d'étranger pour son épouse qui le reçoit, n'est pas nécessairement considéré comme "souillure" [SOME B. B., 1971 : p. 20].

- la négligence du balayage de la case,
- l'adultère ou la multiplicité des partenaires.

Ainsi, ce sont préférentiellement les femmes qui permettent ou provoquent l'émergence de la souillure et donc des maladies qui en découlent. Elles jouent alors un rôle dans la genèse des maladies sans qu'il soit toujours possible de se référer au concept de contagion, de transmission ou de contamination.

LA CONDUCTION DES MALADIES

La position des femmes à l'interface des divers espaces humains et non-humains, leur situation de point focal de la culture, ont maintes fois permis de comprendre leur implication dans l'explication causale de certaines maladies. Or, cette faculté des femmes à provoquer des altérations de la santé oblige à revenir sur les notions de contagion, de transmission et de contamination chez les *Mòosé*.

À plusieurs reprises, ces trois concepts se sont révélés imparfaits pour exprimer fidèlement la pensée des *Mòosé*. Les anthropologues les utilisent jusqu'à présent, en essayant de les remodeler, afin de rendre compte au mieux des représentations des populations qu'ils étudient. Si ces théories s'appliquent parfaitement à certains cas de figure, elles restent largement insuffisantes pour d'autres.

Contagion et transmission reposent toutes deux sur une conception ontologique de la maladie, et sont fortement inspirées par les théories pastoriennes de la biomédecine⁷⁵⁸. Le premier concept évoque plutôt le passage d'un humain malade vers un humain sain, alors que le second peut également décrire une relation pathogène entre des êtres vivants,

⁷⁵⁸ La notion de contagion est certes bien antérieure à la naissance de la bactériologie et des travaux de Pasteur. Bernard Paillard situe la première mention de cette théorie en 1546 [PAILLARD B., 1988 : p. 10]. Mais lorsque le poète médecin italien Jérôme Frascator (1478-1553) développe pour la première fois la notion de contagion en 1546 à propos de la syphilis, c'est déjà en faisant référence à des semences vivantes invisibles, les *seminaria*.

humains ou animaux. La contamination, qui s'applique également à des situations pathogènes impliquant un excès d'agents physiques (gaz, radiations, produits chimiques) dans l'environnement est alors quelquefois plus à même de modéliser certains schémas explicatifs. Mais surtout, les critiques de Jean-Pierre Jacob furent plusieurs fois mentionnées, notamment à propos de deux maladies affectant les enfants, le *líuula* et le *yàooog-tóm*. Aucune des trois notions habituellement utilisées ne permet de mettre en évidence les sujets ou les objets impliqués dans le processus pathogène, ni surtout la nature des liens qui les unissent. Le contact avec un agent causal ne suffit pas toujours à expliquer la survenue de la maladie. La menace qu'il représente n'est réelle que pour certains individus déterminés. Jean-Pierre Jacob introduit alors le concept de contiguïté défini par « une identité proposée par la culture de deux choses perçues comme en relation proxémique ». Agent causal et individu atteint appartiennent effectivement à des « catégories pensées comme trop identiques (ou trop symétriques et inverses) pour pouvoir être accolées sans risque de “court-circuit”, de désordre néfaste ». Cette notion est alors apparue comme particulièrement pertinente dans les cas suscités puisque les modèles explicatifs mettent en relation le mort dans sa tombe et l'enfant à naître dans le ventre de sa mère. Enfin, certains objets qui évitent la transmission de la maladie, comme par exemple le dépôt d'unealebasse d'eau auprès de la femme enceinte, sont qualifiés de “disjoncteurs de contiguïté”.

Au travers du concept de contiguïté, Jean-Pierre Jacob a donc comblé une lacune des habituels modèles de transmission proposés dans la littérature ethnologique, à savoir pourquoi l'agent causal n'est potentiellement pathogène que pour certains individus et non pour d'autres. Cette amorce d'une analyse critique a permis de montrer que l'idée d'une proximité symbolique entre agent étiologique et futur malade permettait d'expliquer cette transmission sélective. Toutefois, une autre déficience des modèles anthropologiques de la transmission peut être mise en évidence. Une question persiste en effet à laquelle ne répondent, ni les théories classiques de la contagion ou de la transmission, ni le concept de contiguïté. Les vecteurs de la maladie, à savoir par exemple la poussière de tombe, l'oiseau, son cri, le toit de la case, le corps de la mère, occupent

une place centrale dans le processus de genèse de la maladie. Ainsi la maladie semble ne pouvoir être médiatisée que par des objets ou des êtres vivants bien déterminés reliés entre eux par des liens dont la nature doit être précisée.

Inspirée par les métaphores de Jean-Pierre Jacob dans le registre de l'électricité, l'idée de conduction de la maladie peut alors germer et se définir de la façon suivante :

La conduction de la maladie est l'action de transmettre de proche en proche un agent causal matériel ou idéal, entre deux objets de polarités pensées comme trop proches ou trop opposées dans le système des valeurs symboliques (rapport de contiguïté). Cette conduction induit la survenue d'une maladie dès lors que le contact est établi. Elle s'effectue au travers d'objets ou d'êtres disposant de caractéristiques, de propriétés et de positions bien déterminées dans l'univers culturel et social, ce qui leur confère alors le rôle de conducteurs de la maladie.

Cette notion de conduction au travers d'objets ou d'êtres vivants bien déterminés permet de restituer plus fidèlement certains modèles explicatifs de la maladie. Elle présente par ailleurs l'avantage de rompre avec les concepts habituellement utilisés par les anthropologues, insuffisants d'une part, trop explicitement rattachés à la biomédecine et au modèle pastorien d'autre part. Enfin, elle permet éventuellement d'introduire des notions supplémentaires.

Ainsi, la conductibilité des corps (conducteurs), tant physiques que biologiques, impliqués dans le processus, pourrait se définir comme l'ensemble des propriétés symboliques ou sociales leur permettant de transmettre l'agent (ou la substance) causal.

La conductivité pourrait caractériser leur capacité à favoriser la propagation de la maladie, la résistivité leur faculté à la stopper.

Enfin, différentes séries de corps peuvent se révéler conducteurs pour un même agent étiologique, ce qui permet de rendre compte de l'éventuelle multiplicité des schémas explicatifs fournis pour une seule maladie. Ainsi, la différence de conductivité de ces

corps permettrait éventuellement d'expliquer l'existence d'un mode de conduction principal associé à d'autres modes de conduction accessoires.

Cependant, un retour à la question qui a introduit ce chapitre permet d'affirmer que les femmes *mòsé* sont particulièrement conductrices pour nombre de maladies. Cette conductibilité féminine s'explique en grande partie par leur position, tant sociale que culturelle, à l'interface des divers mondes définis par la société *mòagá* et par leur mobilité, notamment dans la gamme des valeurs symboliques. Conductibilité symbolique et conductibilité sociale viennent donc se potentialiser réciproquement, conférant aux femmes une conductivité particulièrement forte.

La forte implication des femmes dans l'émergence de la souillure et dans la conduction des maladies, la menace qu'elles représentent dans la pensée des membres du patrilignage allié, sont autant d'éléments qui renforcent les représentations différentielles des sexes qui ont permis la construction de ces schémas explicatifs. Chacune des maladies étudiées dans cette partie accrédite en effet les conceptions sociales, religieuses et culturelles qui ont permis l'élaboration de leurs modèles étiologiques. Chaque altération de la santé prouve la pertinence des représentations de l'un et l'autre sexe et justifie leur nécessaire séparation.

6/ LE SIDA, UNE MALADIE RECENTE ET UN NOUVEAU LIEU
D'OBSERVATION DE L'INTERFERENCE ENTRE MALADIE ET SEXE SOCIAL

En introduction, le rôle du sida dans l'amorce de la réflexion puis dans la définition de l'objet de recherche a été souligné. Son caractère récent, et surtout l'influence supposée des discours biomédicaux et idéologiques sur sa perception, ont été deux arguments qui ont imposé sa mise à l'écart provisoire dans la conduite de ce travail. Mais surseoir ne signifie pas nécessairement rejeter. Ainsi, le sida, outre son rôle de révélateur, est également un lieu d'actualisation et d'observation de cette différenciation sexuée de l'interprétation causale.

Apparue dans les discours officiels de l'état burkinabé vers 1986, le danger réel de cette maladie n'a été admis par les populations que plus récemment encore. C'est, à n'en pas douter, l'observation de sidéens dans l'entourage familial ou le voisinage qui fut le principal moteur du passage de l'indifférence et de la dérision à la crainte voire à la peur. Si l'incertitude demeure dans les esprits, ce n'est plus tant sur la réalité de l'épidémie que sur les signes, les causes et les modes de transmission. Malgré cette perplexité, les discours s'organisent néanmoins autour d'un noyau central, unanimement admis, sur lequel viennent se greffer ensuite des avis divergents. L'étude des représentations populaires du sida est particulièrement riche en ce qui concerne l'interaction entre maladie et sexe social. Que ce soit sur l'origine de la contamination, la gravité de la symptomatologie, la rapidité d'évolution ou la mise en place de comportements préventifs, la différenciation sexuelle est fortement présente. Néanmoins, l'une des sources essentielles d'inspiration des représentations du sida se situe dans les messages d'information et d'éducation délivrés depuis dix ans. Il n'est donc jamais possible d'inférer formellement une représentation du sida à des schèmes traditionnels d'interprétation. Malgré ces objections, le sida, en concentrant autour de lui les discours sur la sexualité, sur les relations d'alliances et la transgression des règles de l'union matrimoniale, sur le rôle des liquides corporels dans la survenue de la maladie, sur les

rôles respectifs des hommes et des femmes, ouvre le champ à une analyse plus fine en permettant de formuler un certain nombre de questions pertinentes.

Aujourd'hui, les rapports épidémiologiques n'apportent qu'une valeur approximative du taux de séroprévalence dans le pays. Le chiffre publié par la Banque Mondiale en 1994 fait état d'une séroprévalence de 7 % de la population⁷⁵⁹ qui semble confirmée par une étude réalisée en 1994-95 qui aboutit au résultat de 8 % de personnes infectées dans la population en âge de procréer⁷⁶⁰. Mais de nombreux auteurs ont déjà souligné que « les données épidémiologiques... sont peu nombreuses, très disparates et peu disponibles »⁷⁶¹, issues le plus souvent d'enquêtes très localisées ou circonscrites à des “groupes à risque” particuliers. Ainsi, quasiment aucune information n'existe sur « la prévalence de l'infection à HIV dans la population générale »⁷⁶². Les chiffres qui permettent d'avoir une estimation de la séroprévalence dans la population adulte en activité sexuelle en 1994-95 sont quelque peu discordants selon les études. La séropositivité chez les femmes enceintes de Ouagadougou varie en effet de 8,3 % à 11 % et de 7,5 à 12,7 % à Bobo-Dioulasso en fonction des études⁷⁶³. Néanmoins, il ne semble pas abusif d'affirmer qu'aujourd'hui, environ un adulte sur dix est séropositif.

Ce chapitre présentera dans un premier temps les représentations populaires du sida qui permettront d'illustrer une nouvelle fois l'importance de l'interaction entre maladie et sexe social. Néanmoins, une étude de l'histoire de l'épidémie au Burkina Faso et une analyse du contenu des messages d'éducation sanitaire émis jusqu'à présent permettront de mettre en lumière les interférences entre les schémas traditionnels d'interprétations et certaines des idées véhiculées par les organisations qui luttent contre l'épidémie. Cet exercice révélera les fortes influences idéologiques qui structurent la politique de prévention et

⁷⁵⁹ Banque Mondiale, 1994.

⁷⁶⁰ SANGARE L. et al., 1997 : p. 648.

⁷⁶¹ DESCLAUX A., 1997

⁷⁶² SANGARE L. et al., 1997 : p. 646.

⁷⁶³ Cités par DESCLAUX A., 1997 : p. 171 ; Anonyme, 1995 et SANGARE L. et al., 1997 : p. 648.

montrera notamment que celle-ci obéit également à une représentation culturelle du rôle de chaque sexe dans le développement de la maladie. Ainsi, le cheminement de ce chapitre aboutira dans le registre d'une anthropologie appliquée aux problèmes de santé publique et autorisera la formulation de quelques propositions dans ce domaine.

A/ LES REPRESENTATIONS DU SIDA

La construction des représentations du sida dans la population résulte d'une combinaison entre les messages reçus et leur mise en forme au sein des schèmes traditionnels de la maladie. Ceux-ci agissent comme des filtres qui remanient une information déjà pleine d'ambiguïtés, d'idées fausses et de contradictions, exagérant certains aspects de la maladie et en occultant d'autres. Comme le souligne Alice Desclaux, la « constitution des représentations et leur élaboration sont indissociables de l'histoire épidémiologique du sida au Burkina Faso et de l'histoire des mesures prises par le corps social pour reconnaître cette menace »⁷⁶⁴. Elles « résultent en partie de la construction biomédicale du sida, c'est-à-dire de la visibilité et de la compréhension de l'épidémie qu'ont produites les institutions publiques et associatives ». Mais les messages reçus sont encore déformés, remaniés, recomposés. L'épidémie de sida mobilise en effet les représentations de la maladie mais également celles du sexe social, de la sexualité et enfin résonne au sein des structures de l'alliance et des relations hommes-femmes.

LA NOMINATION DU MAL

Le chapitre sur la nomination des maladies a montré que la plupart d'entre elles n'ont pas de noms qui leur soient propres en *mòoré* et que toutes sortes de formes de rhétorique sont utilisées pour désigner les maux que personne ne veut nommer. Le sida, bien que la

⁷⁶⁴ DESCLAUX A. 1997 : p. 131.

biomédecine se soit déjà chargée de lui assigner un nom, n'échappe pas à ce principe. Le terme biomédical n'est quasiment jamais employé et la maladie est évoquée par des euphémismes ou des tropes selon les règles en vigueur dans la société *mòagá*. Une évolution dans le choix des formules employées témoigne de la prise de conscience de la réalité et du risque encouru par chacun. Elle est également attestée par la place que le sida occupe dans les discussions, par la présence de préservatifs sur les marchés des villages et enfin par l'usage qui en est fait⁷⁶⁵. Elle montre aussi la crainte croissante que suscite cette nouvelle épidémie, crainte largement produite et entretenue par la présentation qui en est faite dans les messages, qui évoquent tantôt un « mal étrange », « une origine mystérieuse », « une maladie qui fait peur »⁷⁶⁶.

En dix ans à peine le sida passe du statut de « Syndrome Imaginaire pour Décourager les Amoureux » ou de celui de « maladie des blancs » et de « maladie du chien » à celui, par exemple, de « mal du siècle ». Jamais explicitement nommé, il bénéficie aujourd'hui d'un grand nombre d'appellations que chacun comprend sans avoir besoin de précision supplémentaire. Si le terme de « mal du siècle » est relativement répandu, le sida est aussi signifié par des termes tels que « la Maladie », la « mauvaise maladie », « la maladie des femmes », la « maladie des singes », la « maladie du sucre »⁷⁶⁷. Dans d'autres cas, notamment pour parler d'un individu suspecté d'être sidéen, les *Mòosé* choisissent le mode métonymique, la désignation du symptôme (diarrhée, amaigrissement) servant de nomination de la maladie. Cette forme de rhétorique est également utilisée pour les migrants et lorsqu'il est dit, dans un contexte évocateur, qu'un individu « revient de Côte d'Ivoire », chacun comprend de quoi il est question.

⁷⁶⁵ L'observation a permis de constater que la demande sur les marchés des villages existe puisque les « tabliers » (vendeurs ambulants) en vendaient régulièrement. Par ailleurs, les lendemain de fêtes, les jeunes hommes se chargent de faire le tour du marché et des environs afin de ramasser les préservatifs usagés laissés la veille (entretien avec un directeur d'école primaire et un homme d'une trentaine d'année apparenté au chef de terre du village).

⁷⁶⁶ Respectivement AUDIBERT 1989 : p. 5 ; SEDGO 1991 : p. 9 ; NICOLAS J. et FOURNY D. 1989 : page de couverture.

⁷⁶⁷ Métaphore qui associe le sucre à la douceur, puis la douceur à la sexualité. Communication personnelle de Bernard Taverne (région de Ziniare)

La multiplicité des euphémismes utilisés témoigne à la fois de l'intrusion récente du sida dans le champ des représentations traditionnelles, mais également des incertitudes de la population quant à son existence, ses symptômes et ses modes de transmission.

LES SIGNES DE LA MALADIE

Les signes cliniques perçus comme particulièrement évocateurs n'ont, en pays *mòaaǵá*, rien d'original par rapport aux autres descriptions faites en Afrique. Deux symptômes dominent le tableau pour devenir presque pathognomoniques de la maladie. La diarrhée chronique et l'amaigrissement apparaissent en effet comme synonyme de sida.

Mais les descriptions sémiologiques de la maladie sont bien plus précises, notamment lorsqu'elles sont fondées sur l'observation d'un cas dans l'entourage. Une vieille femme raconte les souffrances d'un jeune voisin qui vient de décéder :

« quand la personne marche, on sait qu'elle est malade. Tu vois que la peau (*yíng-gǎongò*) de la personne se rétrécit ; ça ressemble au *tùga* (nom d'une maladie de peau). On entend dire de part et d'autre que : “vous n'avez pas vu le corps (*yínga*) d'un tel, la façon dont se présente son corps, on dirait que c'est *la Maladie* ?”. Et puis ses cheveux là ! Si c'est cette maladie, les cheveux sont en désordre (*túlum-tulmá*⁷⁶⁸) et lisses (*sàalgá*). Quand on les peigne, ils sont couchés d'une manière lisse. Quand la personne ouvre ses yeux pour regarder, *ó'ò'ó*⁷⁶⁹ (non, non) ! La personne même ne fait que maigrir (*tàrà kóibo*⁷⁷⁰). Ensuite, s'ajoute la diarrhée (*sǎagá*). La personne ne fait que dépérir de jour en jour. Les bonnes nourritures, par exemple la viande, cent francs de viande, ne lui suffisent même pas. La personne s'assoit seule et mange le tout⁷⁷¹. Le tourteau d'arachide (*kúra-kura*), tout ce qui est bon là, c'est ça que la personne aime manger. On sait que la maladie, la personne l'a

⁷⁶⁸ *túlum-tulmá* : à l'envers, dans des sens inverses.

⁷⁶⁹ Exclamation pour exprimer que quelque chose déplaît.

⁷⁷⁰ *kóibo* : le fait d'être maigre ou sec. Maigreur, sécheresse. Littéralement, la maigreur ne fait que posséder la personne.

⁷⁷¹ Le fait de manger de grandes quantités de viande est l'un des signes évocateurs de sida. « Un individu est suspecté “d'avoir le sida” sur la base d'un diagnostic populaire qui associe le plus souvent : amaigrissement important, diarrhée persistante, lésions dermatologiques diverses et appétit insatiable de viande » [TAVERNE B., 1998 : p. 2 ; 1997a : p. 179].

attrapée comme ça. Quand tu l'as, la diarrhée fait que l'anus s'ouvre (*yědga pàkdámè*), ça sèche, la personne même dépérit, d'autres ont des plaies. Chez d'autres, le corps est parsemé de plaies. Chez d'autres encore, il peut ne pas y avoir de plaie, mais la maladie fait que lui-même devient totalement sec (*yíng-gǎóngǎ kótamè* = la peau du corps sèche). Ce sont ces signes qui montrent que la personne a le sida. Sans ces genres de signes, on ne peut pas savoir qu'untel a le sida ».

Un jeune forgeron se souvient des symptômes de l'un de ses amis décédé récemment :

« Premièrement le corps de la personne peut démanger (*zǎgemdámé*) et faire des plaies (*nódre*). Deuxièmement, sa bouche devient rouge (*mòogda*), ça ne fait pas des plaies, mais ça ne finit pas non plus. Le corps de la personne même blanchit beaucoup (*pèlgdà*). Si la maladie n'a pas de force pour se manifester de cette façon, les plaies peuvent se cicatriser et la personne même est *yilili* (onomatopée pour dire propre) et se porte bien. ; Mais par la suite, la bouche devient rouge. C'est comme S..., il se portait bien, mais son corps s'est mis à démanger et il y avait des plaies. Ensuite les plaies se sont cicatrisées et sa bouche était devenue rouge ».

Les témoignages sont souvent extrêmement précis et si diarrhée et amaigrissement tiennent la place centrale dans la palette des symptômes, les signes cutanés sont également fréquemment cités. De nombreux informateurs effectuent des rapprochements entre certains signes dermatologiques du sida et des entités nosographiques antérieures.

Le *tìga* est souvent évoqué et, dans ce cas, l'analogie est double. Le *tìga* correspond à des maladies de peau qui évoquent l'écorce d'un arbre, c'est-à-dire des dermatoses vraisemblablement desquamantes ou hyperkeratosiques en tête desquelles le psoriasis apparaît comme la plus banale, mais certainement pas la seule. Ce qui rapproche également le sida du *tìga*, c'est que l'un comme l'autre s'attrape au cours d'un rapport sexuel.

La deuxième maladie évoquée est le *séé-móonde* qui provoque une rougeur de la bouche, le plus souvent associée à une rougeur du sexe et de la région anale. Si cette maladie touche essentiellement les enfants, elle est réputée pouvoir également survenir à l'âge adulte. Le *séé-móonde* est toujours présenté comme une maladie récente avec tout ce que cette notion peut signifier. Tout comme d'autres maladies, notamment le *kooko* qui sera

évoqué plus loin, il semble qu'il s'agisse d'entités nosographiques empruntées à des ethnies ou des pays voisins sans qu'il s'agisse réellement de nouvelle maladie. Il s'agit plus d'une évolution de la nomination et de la classification des symptômes qui ne préjuge en rien d'une modification de la pathocénose⁷⁷². Mais le doute existe néanmoins sur une éventuelle identité du *sée-móonde* et du sida.

Enfin, la dernière maladie de peau qui interfère avec le sida est le *sólga*, la maladie de l'araignée⁷⁷³. Avec son éruption localisée et ses douleurs notamment thoraciques, elle correspond dans nombre de cas à un zona ou un herpès, maladies opportunistes qui apparaissent en effet fréquemment en cas de sida⁷⁷⁴.

Le chevauchement du sida avec des entités nosographiques traditionnelles se fait également dans le domaine de la pathologie digestive. Le *sáa-kódgo* (diarrhée ancienne), maladie de l'anus associant douleur, rougeur et dans la plupart des cas des hémorroïdes, est une maladie ancienne bien connue, notamment des forgerons qui ont la réputation de pouvoir la soigner au niveau de la forge. Pogbi, un jeune de trente-cinq ans témoigne :

« Dans le passé, on disait qu'il y avait le *sáa-kódgo* qui tuait aussi. Le *sáa-kódgo* existe depuis fort longtemps puis ça tuait des gens ».

Maladie de l'anus consécutive à un épisode de diarrhée intense, elle est spécifiquement traitée par les forgerons. Il semble aujourd'hui qu'elle fasse partie des signes de sida.

Le problème se complexifie encore par l'émergence récente d'une entité nouvelle, le *kooko*. Tous les individus de plus de quarante ans disent ne pas le connaître, même s'ils « en entendent parler ». Ils se réfèrent alors au *sáa-kódgo*, bien qu'il ne soit pas certain que l'étendue sémantique des deux termes soit la même. Un jeune forgeron dira en avoir pris connaissance, parce que des gens venaient le voir pour traiter le *kooko* en réclamant un

⁷⁷² GRMEK M. D., 1983 : p. 14-17.

⁷⁷³ Alice Desclaux cite également la maladie de l'araignée comme symptôme du sida [1997 : p. 154].

⁷⁷⁴ Le zona et l'herpès sont cités comme symptômes du sida dans presque la totalité des documents d'information : AUDIBERT 1989 : p. 17 ; CNLS 1991 : p. 13 ; SEDGO 1993 : p. 21 ; CNESÀ 1995 : p. 15, etc., ce qui est conforme à la définition clinique du sida.

traitement identique à celui du *sãa-kódgo*. Or le *kooko*, grâce aux écrits de Chiara Alfieri, est maintenant mieux cerné. Il semble en effet qu'il s'agisse d'une entité nosographique empruntée à des populations côtières au sud de l'Afrique de l'Ouest et qui progressivement remonterait vers les terres sahéennes. Les descriptions du *kooko* à Bobo-Dioulasso, faites par Chiara Alfieri, puis par Alice Desclaux apparaissent comme extrêmement précises en regard de celles obtenues en pays *mòagá*, beaucoup plus frustrées et marquées par une perplexité indéniable. Une des explications possibles de cette différence est certainement la plus grande proximité du Sud-Ouest du Burkina Faso avec les pays côtiers tant au niveau géographique qu'aux niveaux social et culturel. Cette maladie semble également plus connue en zone urbaine qu'en région rurale. Une très nette confusion entoure les liens entre *kooko* et sida. Il est présenté alternativement comme sans lien particulier avec le sida, comme un des symptômes de la maladie parmi d'autres, ou comme entité nosographique englobant le sida.

Le sida est également proche des « maladies de femmes » (*pog-bãase*) en ce sens qu'il est pensé comme se transmettant essentiellement lors de rapport sexuel avec des femmes. Le chapitre sur la transmission reviendra en détail sur ce point. Mais si le sida entre dans cette classe des *pog-bãase*, il n'apparaît pas en pays *mòagá* comme la maladie *sóompiisi* « re-nommée parce que la *médecine des blancs* l'aurait découverte » ainsi que cela est décrit en pays Bobo⁷⁷⁵.

Enfin, un entretien avec une jeune femme de 26 ans, décrivant la maladie d'un frère classificatoire de son mari, fait état d'une folie (*gãeemdó*) en ces termes :

« Puis quand il mourrait, il avait perdu même... chose... il était devenu fou. Il se déshabillait comme ça et puis il parlait comme ça. Il voulait sortir nu⁷⁷⁶... ».

⁷⁷⁵ DESCLAUX A., 1997 : 144.

⁷⁷⁶ La nudité est perçue et apparaît comme l'un des signes essentiels de la folie au Burkina Faso.

C'est la seule description d'un désordre mental imputé au sida⁷⁷⁷ que j'ai pu recueillir et il est donc délicat d'affirmer qu'il s'agisse bien d'une représentation partagée.

En revanche, la toux et les expectorations sanglantes ne sont jamais apparues pendant les entretiens comme signes pouvant évoquer un sida, bien que partout, la tuberculose soit signalée comme maladie opportuniste révélant fréquemment la survenue de la maladie. Des entités comme *kòs-zum* ou *kòs-kódgo* ne sont par exemple jamais apparues comme ayant un lien quelconque avec le sida.

REPRESENTATION DE LA TRANSMISSION

Le sida est aujourd'hui une maladie qui fait peur. Presque chaque personne interrogée finissait par déclarer connaître, de près ou de loin, « quelqu'un » qui était mort du sida. L'incertitude de la plupart des gens sur les modes de transmission et sur les causes de ce mal n'est pas faite pour apaiser les craintes et les angoisses. Si les messages d'informations et d'éducation, en attirant l'attention sur des modes de contamination exceptionnels voire imaginaires ont beaucoup participé à cette perplexité⁷⁷⁸, les modèles locaux d'interprétations de la maladie et de la transmission y contribuent également pour une grande part.

En dix ans, le sida passe du statut de « syndrome imaginaire » à celui de maladie bien réelle, perçue comme « éminemment contagieuse »⁷⁷⁹ avec de multiples voies de transmission. Les rapports sexuels, les actes rituels, les lames du coiffeur ou du guérisseur, le « baiser profond », le lévirat, le simple contact avec un malade ou sa

⁷⁷⁷ Les signes psychiatriques ne sont pas rares, notamment en phase terminale de la maladie, par encéphalite ou par toxoplasmose cérébrale.

⁷⁷⁸ Alice Desclaux souligne les « nombreuses incertitudes liées aux contradictions entre différentes sources d'informations sur le sida » [1997 : p. 134]. À ce propos, se reporter également au chapitre suivant.

⁷⁷⁹ DESCLAUX A., 1997 : p. 147.

dépouille, l'urine, la salive, l'odeur, mais également la sorcellerie sont évoqués comme autant d'explications causales possibles.

La prise en charge des malades, désignés par la rumeur comme sidéens⁷⁸⁰, est un reflet de ces perceptions de la transmission. Une jeune fille souffrant de diarrhée chronique et d'amaigrissement important fut contrainte par ses parents à dormir dans le poulailler jusqu'à son décès. Rumeur ou histoire réelle, cette mesure d'isolement témoigne de la crainte du contact avec le malade⁷⁸¹.

Le séjour sur le terrain est l'occasion de rencontrer un jeune homme, fils aîné du chef de terre de la localité. Il revient alors de Côte d'Ivoire en état de cachexie prononcée avec une dermatose généralisée et une diarrhée chronique. Le bruit se répand alors dans le village d'une atteinte par « la Maladie » sans que celle-ci ne soit explicitement nommée. Ce jeune restera jusqu'à sa mort (soit pendant six mois) dans une case à l'écart de la cour⁷⁸² paternelle, où lui seront servis des repas dans des plats ne servant plus qu'à cet usage. « S'il finit de manger, le reste de sa nourriture est jeté » nous confie une des filles de la cour. Personne ne viendra partager ses repas et seul son père, sa mère, certains de ses frères et quelques jeunes de la même classe d'âge lui rendront visite. Cet isolement imposé, qui ne repose sur aucune légitimité scientifique, illustre parfaitement l'importance des peurs que provoque le sida.

La construction des représentations du sida semble, au premier abord, se faire selon le modèle d'une maladie sexuellement transmissible. Le rapport sexuel est toujours cité en premier lors des entretiens, car il semble que sur ce point, nul doute n'existe dans l'esprit des personnes interrogées. L'approfondissement de la question vient rapidement moduler cette première impression. De multiples autres voies de transmission sont décrites, mais

⁷⁸⁰ Seul un des cas observés sur le terrain avait bénéficié d'une sérologie V.I.H., sans d'ailleurs ne jamais rien apprendre de sa séropositivité.

⁷⁸¹ À propos de ces rumeurs d'infections à VIH, cf. TAVERNE B., 1997a : p. 182.

⁷⁸² Bernard Taverne rapporte un cas sensiblement similaire dans la région de Ziniare [TAVERNE B., 1997a : p. 181 (- Peur croissante de la contagion)].

souvent avec moins de conviction et quelquefois en cherchant auprès de l'ethnologue une confirmation ou une infirmation qui permettrait de lever l'incertitude. Enfin, tous les rapports sexuels ne semblent pas être pensés comme comportant un risque.

Le lien du sida avec les rapports sexuels peut néanmoins expliquer son inclusion dans la classe des *pog-báase*, et ce d'autant plus que le sida est également perçu comme préférentiellement transmis par les femmes. Cette intégration entraîne cependant la reconnaissance des modes de transmission accessoires qui sont classiquement associés à certaines *pog-báase*⁷⁸³. Rien d'étonnant alors à ce que les urines soient évoquées par certaines des personnes interrogées. Le schéma habituel de l'enjambement ou du mélange des urines sur un même emplacement est alors mis en œuvre. Alice Desclaux rapporte les mêmes propos sur le rôle de l'urine dans la région de Bobo-Dioulasso. Mais ce point ne fait pas pour autant l'unanimité et ce forgeron de 35 ans écarte formellement l'urine des causes possibles :

« Si j'ai eu à faire une comparaison avec le sida, c'est par rapport au *sóompiisî*, pour dire qu'on l'attrape en faisant des rapports sexuels avec une femme. Mais cette maladie, le *sóompiisî*, on l'attrape également en enjambant par exemple l'urine de quelqu'un qui a le *sóompiisî*. Et ce n'est pas le cas du sida. En ce qui concerne le sida, c'est quand tu fais des rapports sexuels avec une femme. Pour le cas du *sóompiisî*, le plus souvent c'est par les femmes que ça attrape, c'est pourquoi j'ai pris ça pour le comparer au sida ».

En tout état de cause, il s'agit là d'une extrapolation épidémiologique propre à la culture que rien dans les messages d'éducation sanitaire ne pouvait inspirer.

Il n'en va pas de même pour la transmission par la salive. Elle est rapportée à plusieurs reprises lors des entretiens sur le sujet et se confirme dans l'observation de l'attitude vis-à-vis des malades suspectés de sida. Concernant la salive, l'information donnée est effectivement contradictoire et ambiguë dans la quasi-totalité des publications (cf. chapitre suivant). Il est affirmé en de nombreux endroits que la quantité de virus contenue dans la

⁷⁸³ Alice Desclaux rappelle également qu'une "maladie de sexe" peut être contractée sans rapports sexuels [1997 : p 138].

salive est insuffisante pour entraîner une contamination et que l'on peut sans problème partager le repas, voire le même plat avec un sidéen sans aucun risque. En revanche, le « baiser profond » ou « baiser amoureux », la brosse à dents, sont présentés comme potentiellement dangereux. Or la salive est déjà conçue dans les schémas d'interprétations traditionnels comme une substance biologique particulièrement conductrice. Elle devient alors dans le cadre du sida un liquide corporel perçu comme dangereux, pas tellement par le baiser, geste bien peu valorisé et rarement pratiqué chez les *Mòosé*, ni avec une brosse à dents, instrument peu connu en zone rurale où la majorité des individus utilise toujours des tiges végétales⁷⁸⁴. Ce sont plutôt les situations classiques d'échanges de salives qui sont retenues telles que boire dans une mêmealebasse ou manger dans le même plat.

La mobilisation des schémas classiques de la transmission ne s'arrête pas à la salive et à l'urine. Mais au-delà de ces deux liquides corporels, les avis sont moins unanimes et les certitudes, plus vacillantes. Le contact corporel direct (soins aux malades, soins aux morts⁷⁸⁵), mais également médiatisé par un objet, notamment le tabouret, classiquement retrouvé dans les explications du *sóompiisì* et du *tùmá*, est très souvent évoqué et ce, malgré les nombreux démentis contenus dans les brochures d'information⁷⁸⁶. Le caractère contaminant des vêtements commence également à apparaître⁷⁸⁷ comme en témoigne le récit de cette femme :

⁷⁸⁴ Il s'agit le plus souvent de tiges de neem (*Azadirachta indica*, Méliacée [A. Juss])

⁷⁸⁵ Bernard Taverne apporte sur ce point plusieurs témoignages. L'un concerne un jeune retrouvé mort dans la case qui lui était réservée à l'extérieur de la cour, couvert d'excréments car « depuis plusieurs jours, personne ne voulait le laver ». L'autre mentionne la non exécution de la toilette mortuaire [TAVERNE B., 1997a : p. 181].

⁷⁸⁶ Bernard Taverne souligne que cette perception d'un risque par simple contact s'appuie également sur « l'observation des attitudes et des gestes du personnel de santé local [notamment le port de gants]. Cette observation joue un rôle essentiel dans la validation de l'information reçue par la population. Ainsi, alors que le message officiel se veut rassurant sur l'impossible transmission de la maladie par le seul contact physique d'un malade du sida, cette information est rejetée par certaines personnes sur la base de leurs observations effectuées au centre de santé [TAVERNE B., 1998 : p. 4].

⁷⁸⁷ Toujours selon Bernard Taverne, cette crainte du pouvoir contaminant des objets dépasse le registre vestimentaire puisque le toit et le sol de la case furent mentionnés par l'un de ses interlocuteurs comme ayant fait l'objet d'un traitement spécifique [TAVERNE B., 1998 : p. 4-5].

« En ce qui concerne les habits, on n'enterre pas le mort avec les siens. Actuellement, on dit qu'il faut faire attention avec les habits. On a dit que, même pour les laver, il faut porter des "gants" "(*gants-rãmba*) sinon on peut se faire attraper par la maladie au moment de la lessive et au moment de laver le cadavre. Si sur ton corps il y a une plaie, ça peut te prendre ».

Par contre l'air, les odeurs, la poussière ne sont quasiment jamais mobilisés dans les modèles explicatifs du sida et les individus interrogés sont en général affirmatifs :

« Ce n'est pas un *bãaga* qui passe par l'air (*pẽmsem*) ».

La transmission par le sang, quant à elle, est parfaitement intégrée. La transfusion sanguine n'est que très rarement évoquée⁷⁸⁸ – et uniquement par des jeunes scolarisés – et ce, bien qu'elle soit systématiquement mentionnée comme mode de transmission dans les différents documents analysés dans le chapitre suivant. Les seringues sont en première ligne de la liste des instruments présentés comme pouvant entraîner une contamination par le VIH. Viennent ensuite les lames de rasoir, les couteaux ou les ciseaux. Mais l'habitude actuellement la plus répandue est le choix de seringues à usage unique et de lames de rasoirs jetables (« gilette ») pour les actes thérapeutiques, rituels ou domestiques. Difficile néanmoins d'affirmer que l'abandon des lames traditionnelles est imputable aux seules campagnes d'informations sur le sida, de nombreux efforts de sensibilisation ayant été entrepris depuis longtemps, notamment par rapport au tétanos.

Le discours sur le sida fait également souvent référence à la sorcellerie. Il ne cherche pas alors à nier son existence. Cette jeune femme explique par exemple que certains individus mal intentionnés essaieraient de profiter du sida pour masquer leur acte malveillant en lui donnant l'aspect clinique de celui-ci :

« Mais, ce qui m'étonne, moi... je me dis que : bien vrai ! Y a le sida. Mais bon, les gens-là meurent trop. Ils ont dit que c'est le sida alors qu'il y a les sorciers aussi qui sont là. Ils profitent de ça maintenant pour faire croire, si tu as la diarrhée seulement, que tu as le

⁷⁸⁸ Alice Desclaux fait le même constat à Bobo-Dioulasso, chez les femmes et les thérapeutes traditionnels [DESCLAUX A., 1997 : p. 146].

sida... même si ce n'est pas le sida. Comme cette maladie est répandue maintenant, c'est cette maladie qu'on est en train de *publier*, que c'est le sida maintenant »⁷⁸⁹.

Un jeune forgeron raconte également :

« Leur maris sont morts du sida. Je ne sais pas si c'est le sida. Comme on dit aussi que les sorciers peuvent attraper quelqu'un et faire de sorte que les signes de sa maladie ressemblent à quelqu'un qui a le sida mais on a dit que leurs maris sont morts du sida ».

Cette imputation *a posteriori* est classique dans les maladies épidémiques et de tels propos se retrouvent par exemple pour le *bì*, le *kũnukũngú* ou le *gèndbá* ou bien d'autres maladies.

En regard de ces craintes, le rapport sexuel n'apparaît finalement que comme l'une des multiples voies possibles de transmission. Et encore, comme le souligne Alice Desclaux, « toutes les relations sexuelles ne sont pas perçues comme potentiellement à risque »⁷⁹⁰. Les rapports sexuels se déroulant dans le cadre d'une relation stable, conjugale ou non, ne sont que rarement abordés comme potentiellement dangereux. Une jeune femme de 26 ans reprend ici l'imputation de sorcellerie évoquée précédemment pour écarter le diagnostic de sida pour l'un de ses frères. Il était en effet réputé "ne pas courir les filles" par avarice et l'hypothèse d'une origine sexuelle apparaît à sa sœur comme totalement impossible :

« J'avais un frère là, il est mort en 92. On a dit que c'est le sida ! Il était commerçant. Lui il ne cherchait même pas à faire la cour à une fille comme ça. Lui, il ne le faisait jamais ! Parce qu'il était avare. Or, si tu fais la cour à une femme, si tu ne lui donnes pas d'argent, elle ne va pas accepter. Il ne veut pas faire sortir son argent comme ça pour le donner à quelqu'un. Donc, c'est alors qu'il s'était marié, ça valait même pas un an et il est décédé. Et c'est ce dernier qui se permet d'attraper le sida. C'est ça qui m'a retourné là.... Moi, je me suis dit que c'est faux. c'est faux ! Ce sont les sorciers là, qui en ont profité pour tuer le frère et pour dire que c'est le sida. Mais c'est pas le sida. Non ! ».

⁷⁸⁹ Entretien en français.

⁷⁹⁰ DESCLAUX A., 1997 : p. 147.

De nombreuses jeunes femmes interrogées, ayant des relations sexuelles avec un homme qu'elles conçoivent comme leur futur époux n'ont jamais exprimé leur conscience d'un risque. Bernard Taverne rapporte des propos similaires de la part de jeunes hommes en milieu rural : « si l'on évoque avec ses jeunes le risque de contamination, certains le rejettent selon l'argument qu'ils connaissent très bien leurs partenaires, souvent depuis des années »⁷⁹¹. Pour les femmes qui se sont exprimées, c'est alors l'honnêteté, la confiance, la probité du partenaire qui est en jeu et s'il est possible que le risque soit pensé, il n'est de toute façon pas exprimé, comme en témoigne le discours tenu par Awa :

« Seulement, celui que j'ai choisi pour qu'on fonde le foyer là, c'est lui seul que j'ai connu (euphémisme pour rapport sexuel). Donc, lui aussi... je l'ai étudié, je l'ai bien étudié avant qu'on se suive. Donc, maintenant, s'il plaît à Dieu et qu'on souhaite vivre ensemble, ce n'est pas la peine d'utiliser les capotes. Bon, si je me donnais partout comme ça, je serais obligée d'utiliser les capotes, pour éviter des maladies. Mais si c'est avec mon [futur] mari... Non, je n'ai pas ce droit-là ! »⁷⁹².

Elle rejette l'hypothèse d'un risque, argumentant notamment sur sa propre fidélité⁷⁹³. En revanche, des femmes mariées, dont le mari a des relations sexuelles extra-matrimoniales, expriment plus clairement leur crainte du sida. Mais ce qui est frappant c'est qu'elles expriment plus la crainte de voir leur mari malade que celle d'être elles-mêmes contaminées par le virus.

Seules quelques jeunes femmes scolarisées ont clairement évoqué leur crainte d'attraper le sida en raison du comportement sexuel de leur mari ou de leur amant. Béatrice, une jeune mère mariée à un forgeron explique sa perception du risque à une jeune femme :

« Si tu constates que ton amant, c'est avec toi seule qu'il marche,... mais tu sais bien qu'il ne peut pas être avec toi seule ; un homme ne peut pas être avec une seule femme !

⁷⁹¹ TAVERNE B., 1995 : p. 2.

⁷⁹² Entretien en français.

⁷⁹³ La même argumentation est rapportée en milieu urbain (Ouagadougou) dans BARDEM I. et GOBATTO I., 1995.

Mais il peut ne pas trop faire l'adultère (*yóobò*). Alors, s'il veut dans ce domaine, tu le vas laisser faire parce qu'il n'aura rien [pas de grossesse, ni de maladie]... S'il arrive une grossesse avec toi, il va t'épouser ; il n'aura pas non plus de maladie pour te transmettre. Mais s'il fait l'adultère là partout, s'il ne porte pas la capote, moi, je ne vais pas être d'accord qu'il fasse ».

Le premier élément intéressant dans cet extrait, c'est que la multiplicité des partenaires semble inévitable pour un homme. Cette multiplicité, si elle reste dans certaines limites, n'est alors pas perçue comme dangereuse. Se pose ici le problème de la frontière entre la notion d'un homme à partenaires multiples, individu perçu comme conforme aux normes de la société, et celle de « vagabond sexuel » introduite dans les messages d'éducation sanitaire. Dans l'autre sens par contre, l'adultère de la femme est perçu systématiquement comme entraînant un risque.

Les messages sur le lévirat commencent également à porter leur fruit. Les jeunes veuves d'un homme décédé dans un tableau évocateur de sida ont de plus en plus de difficulté à trouver un nouveau mari dans leur lignage d'alliance. Ce jeune forgeron exprime clairement ses craintes :

« De nos jours, si c'est le *sáa-kódgo* (diarrhée ancienne) qui t'a tué ou bien on t'a jeté un sort pour que tu meures, le fait de prendre la veuve là fait peur. Vois toi-même ! On ne peut pas faire des visites (consultation et test) pour savoir. Sauf si vous amenez la femme et ça aussi, il faut que vous vous entendiez avec les docteurs. On peut te flatter et te faire rentrer dans un problème qui te dépasse et puis ta tête va devenir chauve tout de suite sans que tes enfants n'en sachent la cause ».

Sur ce point, Bernard Taverne apporte plusieurs témoignages de refus de lévirat de la part des hommes qui vont jusqu'au renvoi de la femme de son village d'alliance⁷⁹⁴.

L'intégration du sida dans la classe des « maladies de femmes » permet de mieux comprendre la manière de percevoir le risque. Une « maladie de femme », c'est une maladie que l'on attrape en ayant un rapport sexuel avec une femme. Et c'est bien ainsi

⁷⁹⁴ TAVERNE B., 1996b, pp.98-99 et 1997a : p. 182.

que le sida est présenté par l'ensemble des individus de sexe masculin et la grande majorité des individus de sexe féminin. La femme apparaît donc comme étant à l'origine de la contamination. Le chapitre sur la construction biomédicale du sida et l'analyse du contenu de l'information montrera que la stigmatisation des femmes est un des piliers sur lesquels se sont construits les messages. Elle ne vient en fait que renforcer un mode d'appréhension de la maladie déjà bien ancré dans les représentations traditionnelles.

Il existe une très nette asymétrie dans la perception du risque en fonction du sexe. La femme adultère, toujours perçue comme infidèle, est donc susceptible de ramener le sida dans la famille. L'homme au contraire, tant qu'il pratique des relations sexuelles extra-matrimoniales, le *yóobò*, reste dans les schémas traditionnels d'une sexualité conforme aux normes sociales, tant que les partenaires ne sont pas des prostituées, des "femmes libres" ou des femmes à partenaires multiples et que le nombre de ses amantes reste dans des limites pensées comme "raisonnables".

Dans le même ordre d'idées, si les femmes sont présentées comme vectrices du sida, elles sont également pensées comme plus résistantes à la maladie. Contrairement à la situation décrite par Alice Desclaux à Bobo-Dioulasso⁷⁹⁵, la notion de porteur sans symptôme n'est pas étrangère à la pensée *mòaaagá*. À la question « comment savoir si une personne a le sida ? », Pogbi, un forgeron de trente-cinq ans s'exprime ainsi :

« On ne peut pas savoir. Moi-même je ne vais pas aller courir des filles au marché. Depuis que j'ai commencé à courir les femmes, c'est au total deux femmes. Et depuis que le sida est là, je n'en parle plus. Mais on ne peut pas être à l'abri du sida, parce que tu peux voir une fille comme ça et dire que tu vas l'épouser. Or c'est la maison du sida. Pour ceux qui ont les moyens et qui veulent épouser une fille, ils iront d'abord faire une visite, mais ça c'est difficile. En milieu traditionnel, tu ne peux pas faire ça, il te faut d'abord observer le caractère de la fille voir si ça va avec le tien, et si ce n'est pas le cas, tu la laisses tomber ».

L'exemple le plus marquant est certainement celui des périodes d'observation infligées aux migrants revenant de Côte d'Ivoire. Trois à six mois suffisent à déclarer sain un

⁷⁹⁵ DESCLAUX A., 1997 : p. 156.

jeune homme de retour au village alors que les jeunes femmes sont maintenues en observation pendant un à deux ans avant de pouvoir trouver un éventuel partenaire⁷⁹⁶. Comme pour d'autres maladies liées à la sexualité, le sida apparaît comme moins évolutif et moins grave pour les femmes que pour les hommes. Cette évolution différentielle de la maladie en fonction du sexe permet également d'expliquer comment un homme peut mourir du sida après avoir été contaminé par sa femme, alors que celle-ci ne commence à présenter des symptômes que bien plus tard. L'argumentation permet toujours de démontrer l'implication de la femme dans la mort de son mari. Un jeune forgeron raconte ici une histoire qui associe de nombreux arguments et d'axes de raisonnement pour impliquer la responsabilité de la femme dans le processus :

« J'ai vu un cas ; le mari de la femme est mort, il y a de cela six ans. Mais cette année, la femme a le sida et elle vit toujours ! C'est dire que pour tous les hommes qui meurent de diarrhée, s'il se trouve qu'en mourant, il a laissé des enfants, vous pouvez flatter sa femme pour qu'elle reste et veille sur les enfants ; sinon personne ne voudra plus d'elle⁷⁹⁷. Parce que pour le cas que j'ai vu, l'homme est mort ça vaut six ans. Mais actuellement, la femme est atteinte par le sida. Depuis six ans que le mari est mort et c'est cette année seulement que la maladie se déclenche chez la femme ? Si quelqu'un d'autre l'avait épousé, alors cette personne allait mourir et la laisser encore. Et comme ça a tué son mari premièrement et que c'est la même maladie qui vient de commencer chez elle... Si c'était autre chose,... Comme elle a vu le mal qui a tué son mari, elle a dû avoir peur et n'a même plus osé sortir pour vagabonder et attraper la même maladie que son mari. Donc la maladie qui a tué son mari, c'est cette même maladie qu'elle a maintenant ».

Toute la démonstration repose en fait sur le dernier argument, à savoir l'identité entre le sida que cette femme présente aujourd'hui et la maladie qui avait tué son mari. Elle était donc nécessairement atteinte avant la mort de ce dernier. En aucun cas, il n'est possible qu'elle ait contracté le sida plus tard, car ayant "vu le mal", elle "n'a même plus osé sortir

⁷⁹⁶ Cette mise en observation est une réalité sociale pour tout migrant qui revient, notamment de Côte d'Ivoire. Son caractère illusoire a été souligné puisqu'elle est sans portée réelle sur la diffusion de l'épidémie [TAVERNE B., 1995 : p. 3]

⁷⁹⁷ Il s'agit ici d'un refus de lévirat, ou plutôt d'un remariage nominal dans lequel un homme du lignage se remarie avec elle pour qu'elle puisse rester avec ses enfants, mais sans vouloir de relations sexuelles avec elle (« personne ne voudra plus d'elle »). Flatter signifie ici dire des choses agréables, séduire, faire plaisir avec des paroles.

pour vagabonder”, l'énonciation à la forme négative sous-entendant clairement que c'est ce qu'elle faisait avant. Ce serait donc bien elle qui aurait contaminé son mari et elle aurait même pu en contaminer un deuxième, en lui survivant également, si le lévirat avait eu lieu. À l'appui de ce premier exemple Pogbi évoque un autre cas :

« Parce que j'ai vu un cas là, l'homme est mort et a laissé sa femme. Ensuite, on a dit que c'est le sida qui a tué son mari. Il y en a un qui a dit qu'il ne veut pas de la veuve. À cause des enfants, la femme est restée dans la cour où elle a élevé ses enfants. Je pense que par la suite le grand frère du défunt désirait la femme. À présent, ce dernier souffre de diarrhée ».

Le fait que l'homme décède en premier et l'épouse en second est une constante de la quasi-totalité des récits. Et c'est toujours la plus grande rapidité d'évolution chez l'homme qui est avancée pour expliquer ce fait. Zande et Moussa affirment par exemple :

« Chez l'homme, ça se manifeste très vite, mais chez la femme, ça dure... La femme a plus de force que l'homme ».

« C'est l'homme qui meurt et la femme reste. Il y en a un qui est mort et sa femme vit toujours. Parce qu'on a dit que la maladie est plus grave chez l'homme, ce sont les docteurs qui disent ça, moi je ne connais rien. Je ne demande pas à Dieu pour le savoir (rires). Si on a dit que c'est plus grave chez l'homme, c'est parce l'homme n'a pas trop de vide. Et ce n'est pas moi qui le dit, ce sont les docteurs qui en parlent à la radio et puis j'écoute ».

Constamment, l'idée que la femme est responsable de la contamination est implicitement évoquée, même si elle meurt après son partenaire sexuel. Elle apparaît tellement résistante qu'elle serait capable de contaminer plusieurs maris successifs, sans pour autant présenter des signes de sida. Dans un tel contexte, les messages sur le risque inhérent à la pratique du lévirat sont parfaitement bien entendus. Les jeunes femmes commencent d'ailleurs à percevoir les conséquences néfastes que cette évolution pourrait entraîner. Rasmata par exemple, propose de conserver la pratique, sans qu'elle n'implique nécessairement d'avoir un nouveau mari, afin que la femme puisse rester avec ses enfants :

« On ne doit pas la chasser. Ce qui serait bien, ce serait d'arranger sa cour pour que ça soit bien et qu'on s'occupe d'elle, qu'elle ait à manger et que, si ses enfants sont encore petits, on puisse s'occuper d'eux pour qu'ils grandissent et deviennent bien. Qu'elle reste là-bas seulement, même si elle ne va plus avoir un autre mari. Qu'on arrange sa cour pour qu'elle

reste là-bas avec ses enfants. Si son mari avait des petits et des grands frères, qu'ils s'occupent bien de la femme jusqu'à la fin de ses jours aussi. Ce n'est pas bien qu'on la chasse pour qu'elle retourne dans son village paternel ».

Cette proposition est loin d'être inconcevable puisqu'elle est déjà opérante lorsqu'il s'agit de veuves âgées qui restent dans le lignage de leur mari sans qu'un successeur ne leur soit nécessairement attribué ou que celui qui est choisi soit un enfant suffisamment jeune pour que l'alliance matrimoniale ne soit que pure convention sociale autorisant la femme à conserver son droit résidentiel.

La compréhension des représentations de la transmission du sida passe par la mise en jeu des liquides corporels dans l'explication causale, notamment le "sang" (*zím*), au sens où les *Mòosé* l'entendent⁷⁹⁸. Lorsque les *Mòosé* évoquent une "mésentente" entre les sangs pour expliquer le sida, il n'est pas possible d'exclure le rôle du sperme et des sécrétions vaginales⁷⁹⁹. D'autant plus que l'un des schémas explicatifs dominant évoque le mélange de plusieurs spermés dans les voies génitales de la femme. Béatrice tente de me faire comprendre le problème de la compatibilité des sangs :

« La façon dont on explique, j'espère qu'il va comprendre. Est-ce que les yeux sont pareils ? Regardes si mes yeux et tes yeux sont les mêmes ? Est-ce qu'ils ont la même couleur ? Ses yeux ne sont pas totalement blancs, mais ce n'est pas comme nos yeux. S'il a un problème, ses yeux rougissent. Mais s'il n'a pas de problème, tous ces yeux sont blancs, un peu blanc-blanc (*pèl yáal-yaale*). Tes yeux aussi sont différents. Une personne de teint clair (*nín-zèegá*) a des yeux rouges ; une personne de teint noir (*nín-sáblgá*) a des yeux rouges aussi mais la rougeur n'est pas... c'est noir (sombre). C'est du rouge-noir. C'est le sang (*zím*) ; la puissance des sangs n'est pas la même. Les larmes aussi sont différentes ».

⁷⁹⁸ Le sang est pour les *Mòosé* à l'origine des autres liquides corporels qui en « garderaient certaines caractéristiques comme le pouvoir contaminant » [TAVERNE B., 1998 : p. 2]. Ce rôle important du sang permet notamment de comprendre certains des schémas de transmission décrits jusqu'à présent, notamment le rôle de l'urine et de la salive.

⁷⁹⁹ Alice Desclaux ne retrouve pas cette ambiguïté sémantique dans l'aire dioula de Bobo-Dioulasso, ce qui lui permet d'affirmer que le sperme et les sécrétions vaginales ne sont pas considérés comme contaminants [1997 : p. 145].

Elle explique ensuite concernant le sida :

« C'est au niveau du sang. Par exemple, si une femme rentre avec cinq hommes par mois comme ça, le sang de ses cinq hommes là ne sont pas les mêmes ; et si au fur et à mesure qu'elle fait, ça s'accumule, ça devient une maladie pour la femme et c'est ça qu'on appelle sida ».

Comme pour certaines *pog-bâase*, ce n'est donc pas l'homme qui transmet une maladie, mais c'est l'accumulation de spermes de plusieurs hommes qui provoque le mal. Elle établit un peu plus loin un parallèle avec les enfants au sein qui font la diarrhée lorsque la mère a des rapports sexuels pendant l'allaitement. Dans ce cas, c'est le sperme du mari mis en contact avec le lait qui rend l'enfant malade. Dans le cas du sida, c'est la rencontre d'un sperme avec un autre sperme qui fait naître la maladie :

« Le sida aussi, s'il attrape une personne, elle fait la diarrhée, c'est la diarrhée qui est son travail seulement et puis la personne devient gourmande et ne veut que la viande pour manger ».

Dans ce modèle explicatif, le problème de la genèse de la maladie est donc résolu. Cette jeune femme est catégorique : « Ce sont les femmes qui transmettent aux hommes » affirme-t-elle. La femme, elle, attrape la maladie par un mélange de spermes, ce qui sous-entend, bien sûr, qu'elle a au moins deux partenaires.

Si le sperme est au centre de l'explication causale, il n'est pas en lui-même pathogène. Dans d'autres pathologies précédemment étudiées, le sperme est apparu comme *régdò*, souillure, dès qu'il sort des voies génitales féminines, dès qu'il quitte l'emplacement qui normalement devrait être le sien. Dans le modèle explicatif du sida, le sperme est à sa place en terme physique, anatomique, mais il entraîne une maladie parce qu'il se mélange avec un autre sperme. Alice Desclaux insiste à juste titre sur la notion de souillure⁸⁰⁰ comme support biologique de la faute sociale. La souillure est provoquée, dit-elle, par un rapport « qui n'est pas à sa place » en s'appuyant sur l'analyse de Mary Douglas qui montre

⁸⁰⁰ «*nògò*» en dioula qui correspond au terme *mòré* de *régdò*.

« combien la notion de souillure a pour fonction d'ordonner la matière et le monde social de façon systématique »⁸⁰¹. « La notion de [souillure] *nògò* permet de penser que c'est la nature qui sanctionne les transgressions sociales »⁸⁰². Le *régdò* dans la relation sexuelle, c'est en effet le sperme qui n'est pas à sa place. Il y a effectivement mélange de deux liquides corporels qui ne doivent pas se rencontrer. La « dangereuse rencontre de l'identique » génère alors la maladie sans que l'on puisse à proprement parler d'un phénomène de transmission dans lequel la femme ne jouerait « qu'un rôle de "réceptacle" »⁸⁰³. Chaque sperme pris isolément n'est pas en effet conçu comme pathogène et c'est leur mélange qui engendre la maladie. Si le "ventre" (*póga*) de la femme sert bien de réceptacle, il est malgré tout celui d'une personne "coupable" d'adultère. La maladie n'est donc pas transmise par le sperme⁸⁰⁴, mais c'est l'acte, l'inconduite sociale de la femme qui en permettant la rencontre de deux spermatozoïdes permet l'émergence du mal.

Le sida mobilise donc fortement les différenciations entre hommes et femmes établies par la culture *mòaaagá*. Mais le contenu des messages d'éducation sanitaire n'est pas sans effet sur les discours tenus par les personnes entendues lors des entretiens. Il n'est alors jamais vraiment possible de faire la part des influences, entre reproduction des déclarations officielles et construction d'un discours fondé sur des représentations traditionnelles. Si la mobilisation du sexe social dans les schémas interprétatifs du sida est si grande, peut-être est-ce aussi parce que les messages sont également porteurs de représentations similaires. Le chapitre qui suit propose donc un bref historique de l'épidémie de sida et de la politique de santé mise en œuvre depuis sa reconnaissance officielle et une analyse du contenu de l'information sanitaire délivrée dans le pays. Cette

⁸⁰¹ DOUGLAS M., 1992 : p. 59 et pp. 135-143.

⁸⁰² DESCLAUX A., 1997 : pp. 147-148.

⁸⁰³ DESCLAUX A., 1997 pp. 149-150.

⁸⁰⁴ Comme le souligne Alice Desclaux [1997 : p. 145], les notions de virus, de microbes, d'agents vecteurs « sont peu connues, réservées à une infime partie de la population scolarisée récemment »

présentation permet notamment de mettre en lumière certaines des influences qui ont pu contribuer à la construction des représentations populaires du sida.

B/ BREF HISTORIQUE ET CONTENU DE LA POLITIQUE DE LUTTE CONTRE LE SIDA

RECONNAISSANCE OFFICIELLE DU SIDA ET NAISSANCE DES INSTITUTIONS DE LUTTE⁸⁰⁵

L'émergence de l'épidémie fut attestée au Burkina Faso après une enquête réalisée début 1986 par un biologiste burkinabé⁸⁰⁶. Si les pouvoirs publics retardent, en raison de la crainte d'éventuelles répercussions politiques et sociales, l'annonce officielle des premiers cas de sida et la prise en compte de la maladie par les instances sanitaires, elles seront toutes deux « relativement précoces par rapport à d'autres pays africains ».

Ainsi, le 27 octobre 1986, le Comité National de Lutte anti-Sida (C.N.L.S.) est créé par décret⁸⁰⁷. En février 1987, le président Thomas Sankara autorise la diffusion d'une première information radiophonique par les médecins hospitaliers⁸⁰⁸. En fait, la création du C.N.L.S. fin 1986 a peu d'effet faute de moyens et il faudra attendre fin 1987 pour que les bailleurs de fonds internationaux acceptent de débloquer des crédits pour le « Plan à Court Terme », conforme à certaines de leurs exigences posées comme préalables indispensables⁸⁰⁹ à l'aide financière.

⁸⁰⁵ Ce thème est déjà largement traité par DESCLAUX A., 1997 : pp. 163-170. Je ne reprendrai dans ce chapitre que les points clés de cette histoire institutionnelle.

⁸⁰⁶ KANKI P. et Al., 1987, « Human T-Lymphotropic Virus Type 4 and the Human Immunodeficiency Virus in West Africa », *Science*, vol. 236, pp. 827-831. Cité par DESCLAUX A., 1997, p. 164. Le premier cas authentifié de séropositivité remonte à 1983 mais ne fut publié que bien plus tard en 1989, après une enquête sérologique rétrospective sur des sérums prélevés et conservés cinq ans plus tôt, lors d'une épidémie de fièvre jaune [BAUDON D. et Al., 1989, « Enquête séro-épidémiologique sur le portage des anticorps anti-HIV dans les différentes populations du Burkina-Faso en 1983 et 1986 », *Médecine d'Afrique Noire*, vol. 36 : pp. 748-751 — cité par DESCLAUX A., 1997 : p. 163]

⁸⁰⁷ DESCLAUX A., 1997 : p. 165.

⁸⁰⁸ GUIARD-SCHMID J.-B., 1994 : p. 165.

⁸⁰⁹ Directives de l'OMS/GPÀ du Programme Mondial sur le Sida de l'OMS [DESCLAUX A., 1997 : 166]

À peine dix ans se sont écoulés entre la reconnaissance officielle des premiers cas de sida au Burkina Faso et l'enquête réalisée pour cette thèse. Les campagnes d'information sur la maladie ne commencent qu'avec la reconnaissance par le Ministère de l'existence du sida sur le territoire national. Nous verrons alors comment cette entité nosographique biomédicale s'est intégrée au sein des représentations locales de la maladie.

SOURCES DE L'INFORMATION SUR LE SIDA

Pour comprendre la genèse d'une représentation culturelle du sida, il est absolument nécessaire de connaître les sources et le contenu des informations reçues. C'est donc par une « histoire de la construction biomédicale du sida »⁸¹⁰ qu'il faut commencer pour comprendre l'élaboration des représentations.

Avant 1987, aucune communication n'était émise sur le territoire national. Seuls les médias internationaux pouvaient alors constituer une source d'information⁸¹¹. Le contexte de l'époque n'est alors pas sans conséquence puisqu'il a constitué la première prise de contact et de conscience concernant cette nouvelle épidémie. Dès 1982, les responsables de santé publique et le corps médical adoptent la théorie des « Quatre H. », érigeant les homosexuels, les héroïnomanes, les haïtiens et les hémophiles en populations spécifiquement atteintes par l'infection⁸¹². Elle débouchera rapidement sur la définition de "groupes à risque", concept de santé publique qui ne sera critiqué et remis en cause que quelques années plus tard avec la prise en compte de la transmission hétérosexuelle.

L'analyse des acteurs en santé publique spécialisés dans l'Information-Education-Communication (I.E.C.) et des anthropologues démontre en effet que cette notion est peu favorable à une prise de conscience collective du risque. Elle favorise en effet la

⁸¹⁰ Expression empruntée à DESCLAUX A., 1997 : p. 132.

⁸¹¹ La source principale est alors la radio, notamment en zone rurale où les journaux étrangers ne sont pas disponibles, sans parler du coût qui limite fortement leur diffusion.

⁸¹² De nombreux aspects historiques de la pandémie de sida sont extraits de GRMEK M. D., 1989.

stigmatisation de certaines catégories, ce qui entraîne un risque majeur de marginalisation et rend plus difficile la prise en charge des personnes infectées par le V.I.H.. Mais les burkinabé entendent alors parler d'une maladie qui ne toucherait que certains groupes des pays industrialisés. Ils se sentent peu concernés par son émergence lointaine et par les pratiques alors incriminées : toxicomanie intraveineuse, homosexualité masculine, transfusion sanguine⁸¹³.

L'isolement puis la reconnaissance de la responsabilité d'un virus LAV/HTLV III (futur HIV) en 1983-84, et la parenté de ce dernier avec des rétrovirus déjà connus et isolés chez certains singes du Zaïre, déplacent le débat vers un autre horizon et un autre problème. Les premières études épidémiologiques dans les pays d'Afrique viennent de plus confirmer l'importance de l'épidémie sur ce continent qui est rapidement mise en relation avec la proportion élevée d'immigrés africains parmi les séropositifs en Europe. Commence alors la construction du mythe de l'origine africaine et des discours fantasmatiques sur les pratiques sexuelles de ses habitants qui agiteront les débats internationaux pendant les quatre à cinq années suivantes. Cette « subversion du discours scientifique par le jeu des fantasmes »⁸¹⁴ rend sceptiques et opposants, non seulement les responsables politiques africains, mais également la population. L'accueil de l'annonce officielle des premiers cas est plutôt incrédule. En réaction, la maladie est alors rapidement baptisée « maladie des blancs » ou « Syndrome Imaginaire pour Décourager les Amoureux »⁸¹⁵.

⁸¹³ La toxicomanie par voie veineuse est quasiment inexistante au Burkina-Faso. La transfusion sanguine est une pratique thérapeutique très peu utilisée en raison du peu de donneurs, de la précarité des structures de recueil et de diffusion des produits sanguins et surtout en raison de son coût et de celui des interventions qui nécessitent sa mise en œuvre. Enfin, les pratiques homosexuelles, si elles existent, sont vraisemblablement très rares et de toute façon totalement niées par les *Môosé*.

⁸¹⁴ BIBEAU G., 1991.

⁸¹⁵ Le « scepticisme sur l'existence du sida » est également signalé par Alice Desclaux sur la base d'un micro-trottoir filmé à Ouagadougou et diffusé à la Télévision Nationale Burkinabé le 1/11/89 [DESCLAUX A., 1997 : p. 133]. Il est également attesté par Annie Le Palec qui fait état d'une négation du sida chez les tabliers (jeunes pratiquant du petit commerce ambulante) de Bamako et qui rapporte une rumeur présentant le sida comme une invention pour faire vendre des préservatifs afin de limiter les naissances [LE PALEC A., 1993].

Ce n'est qu'à partir de 1987 que débute dans le pays une campagne d'information et d'« éducation sanitaire » sur la maladie. L'obtention de financements, et l'imposition qui est faite par les bailleurs de fonds de mobiliser le tissu social dans la lutte et la prévention, entraînent l'apparition de multiples projets et actions, en nombre toujours croissant⁸¹⁶, qui, bien qu'officiellement et théoriquement coordonnés par le C.N.L.S., restent relativement autonomes et peu soumis à évaluations ou critiques⁸¹⁷. Institutions internationales, agences de coopération bilatérale, O.N.G. (Organisations Non Gouvernementales) étrangères, associations locales d'obédiences diverses, responsables religieux vont donc se mobiliser autour de la lutte contre l'épidémie en diffusant alors des messages divergents ou discordants, voire en se servant du sida comme d'un prétexte pour atteindre, explicitement ou implicitement, d'autres objectifs, le plus souvent d'ordre idéologique, politique ou moral.

La plupart des productions écrites sont faites sous forme de livrets éducatifs de 10 à 30 pages utilisant du texte illustré ou des bandes dessinées. La présentation faite ici se base sur un échantillon de plus de dix documents collectés sur le terrain pendant l'enquête⁸¹⁸. Certains sont déjà anciens (1989) mais toujours en circulation. La rapidité d'évolution des connaissances sur le sida peut expliquer que la prudence imposait encore à la fin des années 80 d'attirer l'attention sur certains modes de transmission : présence du virus dans la salive, contamination par des objets souillés de sang. Mais la persistance d'informations et de recommandations erronées dans des publications plus récentes

⁸¹⁶ Les associations s'occupant spécifiquement ou incidemment de la prévention et de la lutte contre l'épidémie de sida à Ouagadougou, identifiées lors de deux enquêtes réalisées avec l'appui de l'ORSTOM, passent de 26 en 1994 à 67 en 1996. [AVENTIN L., 1994 ; DESCONNETS S., 1997]

⁸¹⁷ Voir à ce propos DESCLAUX A., 1997, pp. 165-170 qui décrit avec précision le mode de fonctionnement du CNLS et les relations qu'il entretient avec l'état, les bailleurs de fonds et les instances décisionnelles internationales.

⁸¹⁸ Bien d'autres accès à l'information sont organisés, notamment dans les médias, les « causeries » dans les dispensaires, les maternités, mais également dans les églises, l'institution scolaire et enfin les discussions aux marchés, spontanées ou impulsées par des équipes mobiles d'informateurs. Les thèmes abordés et le contenu des messages ne diffèrent pas ou peu de ceux qui sont présentés dans les matériaux écrits. Voir à ce propos DESCLAUX A., 1997 et GUIARD-SCHMID J.-B., 1994.

oblige à s'interroger. Si certaines sont ouvertement morales et ne s'en cachent pas⁸¹⁹, d'autres, issues d'organismes publics ou associatifs [C.N.L.S., Coopération française, Plan International – USA, etc...] s'obstinent également à produire des avertissements et des conseils qui n'ont plus de légitimité scientifique. Jusqu'à ce jour, les matériaux pédagogiques diffusés se sont multipliés et continuent de véhiculer diverses idées fausses.

Parallèlement à cette mise en œuvre d'une politique préventive à la fin des années 80, la transmission hétérosexuelle apparaît comme un problème de santé publique primordial dans les pays industrialisés mais également en Afrique où elle représente le mode principal de diffusion de l'épidémie. Afin d'améliorer la prise de conscience du risque par la population tout entière, la notion de "groupes à risque" est abandonnée au profit de celle de "comportements à risques". Certaines pratiques sexuelles exposeraient au risque de contamination plus que d'autres, les plus citées étant alors la sodomie et la multiplicité des partenaires. Certains chercheurs et une revue comme *Social Sciences and Medicine* se laissent même aller à publier des propos sur le rôle de la taille de la verge ou de la fréquence des pratiques de sodomie pour expliquer la diffusion de l'épidémie en Afrique. Dans le même temps, se construit au Burkina Faso, une rumeur sur une « affaire de mœurs » qui eut – et a toujours – un grand retentissement dans l'opinion publique. Une prostituée de Ouagadougou aurait porté plainte et poursuivi un « blanc » en justice pour avoir été contrainte par lui d'avoir un rapport zoophile avec un chien. La « déviance

⁸¹⁹ SEDGO, 1991 et 1993.

sexuelle » des « blancs » est alors stigmatisée et dans la suite, le sida acquièrera une nouvelle appellation, « la maladie du chien »⁸²⁰, qui réfère à cet événement⁸²¹.

La multiplicité et la dispersion des avertissements et des conseils dans diverses directions compromettent l'efficacité de la politique de prévention du sida. Au Burkina Faso, en dehors de la transmission mère-enfant⁸²², le principal mode de diffusion de l'épidémie est le rapport sexuel. Ainsi donc, les rapports sexuels, de quelque nature qu'ils soient, quelle qu'en soit la fréquence et le nombre de partenaires, représentent le seul mode de transmission sur lequel la prévention devrait tenter d'agir en conseillant l'usage du préservatif.

CONTENU DE L'INFORMATION SUR LE SIDA

L'analyse de l'information actuellement disponible sur le sida, notamment sur ces modes de transmission, révèle une dispersion des mises en garde dans des directions diverses et parfois sans fondements.

La transfusion, peu pratiquée en raison de son coût et de la faible disponibilité en produits sanguins, échappe de toute façon au contrôle individuel, et seuls les pouvoirs publics et le

⁸²⁰ Le terme *mòoré* « *báag-báaga* » permet également un jeu de mot phonétique, forme de rhétorique toujours très appréciée par les *Mòosé*. Chien, *báaga* (pl. *báase*) et maladie, *báaga* (pl. *báase*) se composent de deux syllabes presque identiques. Les termes se différencient uniquement par la nasalisation de la première voyelle.

⁸²¹ Sur la construction de la rumeur, cf. DESCLAUX A., 1997 : pp. 135-136. Il existe par ailleurs une variante de cette version faisant intervenir un singe à la place du chien qui m'a été rapportée en ces termes :

« J'ai appris que c'est la maladie des *woroni* (gorilles) et que les "blancs" aiment chercher des femmes pour les donner à leurs animaux sauvages. Ceux qui élèvent des singes dans leur cour cherchent des femmes et leur donnent beaucoup d'argent. Après, ils les remettent à leurs singes qui se couchent avec elles. Tout ça j'en ai entendu parler ; on a dit que la maladie a commencé avec les singes et c'est sorti du singe pour contaminer la femme. Donc une fois qu'un autre homme fait le rapport sexuel avec la femme, il attrape la maladie ».

⁸²² Sur le sida de l'enfant au Burkina Faso, se reporter à la thèse d'Alice Desclaux, 1997.

corps médical peuvent être aptes à prendre en charge ce problème⁸²³. Néanmoins, l'information sur ce mode de transmission est systématiquement citée dans tous les documents étudiés⁸²⁴. Le message est toujours objectif, en général peu commenté, mais toujours présent.

De même, la transmission mère-enfant est également décrite dans les messages d'éducation sanitaire, « à l'égal de la transmission sexuelle et de la "voie sanguine" »⁸²⁵.

La toxicomanie intraveineuse est un problème totalement marginal voire inexistant au Burkina Faso et n'apparaît en revanche que très rarement dans les écrits d'I.E.C. élaborés dans le pays.

Enfin, si la transmission par des objets souillés de sang existe, elle reste limitée à l'effraction cutanée profonde par des aiguilles creuses ou des lames sur lesquelles se trouverait une quantité importante de sang frais issue d'un individu séropositif. La contamination par de tels accidents est excessivement rare et surtout liée à des actes médicaux ou paramédicaux. Le risque est aujourd'hui estimée à 0,32 % des accidents profonds avec une aiguille creuse de gros calibre⁸²⁶. Sur un plan virologique et épidémiologique, les risques encourus dans d'autres circonstances sont extrêmement faibles voire inexistant⁸²⁷. Le risque suscité diminue en effet avec la taille de l'aiguille, le caractère superficiel de l'effraction cutanée ou avec des instruments qui ne sont pas creux

⁸²³ Officiellement, le ministère de la santé, avec l'aide de bailleurs de fond et d'organismes de coopération, assure aujourd'hui le contrôle des poches de sang dans les centres de transfusion, bien que pendant mon séjour au Burkina Faso, des ruptures de stock de réactifs aient eu lieu.

⁸²⁴ C.N.L.S. 1991, pp; 7 et 19 ; C.N.L.S. sd : p 17 ; AUDIBERT 1989 : pp.11, 20 et 28 ; NICOLAS J. et FOURNY D. 1989 : p. 17 ; SEDGO 1991 : pp. 28 et 43 ; SEDGO 1993 : pp. 18 et 20 ; CNESÀ 1995 : p 8.

⁸²⁵ TAVERNE B., 1998 : p. 1.

⁸²⁶ LOT F. et ABITEBOUL D., 1995 : pp. 193-194 ; DORMONT J., 1996 : pp. 118-131 ; CDC, 1996 : pp. 81-82.

⁸²⁷ Il existe bien d'autres complications liées à une mauvaise hygiène dans l'utilisation de lames, d'aiguilles ou d'instruments telles qu'infections par des germes pyogènes, tétanos ou transmission des hépatites virales, mais en aucune manière, le sida ne peut être utilisé comme argument dans un discours qui se prétend scientifique.

(lames, aiguilles pleines). Sur un plan purement virologique, les virus du sida sont très fragiles, ne résistent que vingt minutes maximum à l'air libre, sont facilement tués par de l'alcool ou une solution chlorée (eau de Javel, Dakin), et doivent être en quantité suffisante, dans un bolus de sang relativement important pour contaminer l'organisme récepteur. Si, comme le souligne Bernard Taverner, il existe toujours un risque théorique de transmission lors des actes rituels ou thérapeutiques traditionnels, le risque réel est encore moins important, voire totalement nul, lorsqu'il s'agit de lames qui sont simplement essuyées ou laissées à l'air libre plus de vingt minutes.

Néanmoins, les messages confortent la population dans l'idée qu'il existe de nombreux autres modes de transmission que le rapport sexuel. Le livret du C.N.L.S. *Bien connaître le sida pour mieux le combattre* explique que « la maladie peut se contracter... avec des instruments contaminés et mal nettoyés (coupe des cheveux, tatouages, circoncision, excision des filles, soins des dents, curage des ongles, etc...) » et donc que la prévention passe par l'évitement d'objets souillés de sang tel que rasoirs, ciseaux, couteaux⁸²⁸. Dans un autre livret, il est dit qu'« on attrape le sida... par des instruments souillés utilisés lors de certaines pratiques telles que : rasage (utilisation d'une même lame pour plusieurs personnes), tatouage des gencives, percement d'oreilles, scarification, circoncision, excision, section du cordon ombilical »⁸²⁹. Andrée Audibert, dans une publication de la coopération française, explique également qu'il faut faire attention « aux traitements traditionnels par scarification avec des lames ou couteaux non stériles, aux cérémonies de circoncision ou d'excision, aux accouchements à domicile avec section du cordon ombilical sans précaution, aux perçages d'oreilles des petites filles... »⁸³⁰. Les traitements par incision, les scarifications faciales ou corporelles, la taille des dents, la coupe des cheveux sont, dans presque tous les documents, présentés comme sources de

⁸²⁸ C.N.L.S. 1991 : p. 19-20.

⁸²⁹ C.N.L.S., sd, p. 17. Les objectifs du plan à court terme citaient déjà l'excision, la circoncision et les scarifications comme mode de transmission. C.N.L.S., Ministère de la Santé et de l'Action Sociale, *Plan à Court Terme 1987-1989*, Ouagadougou : 23 p.

⁸³⁰ AUDIBERT A., 1989 : p. 10.

contamination potentielle. Elles occupent dans la présentation bien plus de place que la transmission par voie sexuelle. Enfin, l'excision et parfois la circoncision sont les modes de transmission les plus représentés au niveau des illustrations, voire parfois les seuls⁸³¹.

Or, Bernard Taverne a montré que l'importance accordée au risque de transmission du sida par les pratiques de l'excision est sans rapport avec le risque effectif⁸³². Le sida est donc utilisé pour démontrer le danger de certaines pratiques rituelles et ainsi fournir un argument supplémentaire pour intensifier la lutte contre ces actes. Il en va de même lorsque l'accouchement à domicile est dénoncé comme voie de transmission du sida lors de la coupe du cordon ombilical, l'objectif implicite étant de convaincre les femmes d'accoucher au dispensaire même au prix d'une information erronée⁸³³. Le rôle mineur – voire inexistant – que jouent ces modes de transmission n'explique en aucune façon la place prépondérante qui leur est donnée dans tous les documents. Par ailleurs, en multipliant les voies de transmission possibles, de surcroît sans aucune information sur les probabilités réelles de contamination⁸³⁴, l'attention du lecteur est détournée des trois problèmes essentiels, à savoir le rapport sexuel non protégé, la connaissance du statut sérologique et les conduites pratiques à adopter avec un partenaire occasionnel ou régulier.

⁸³¹ Le guide de la famille n° 151 consacre une page entière [p. 10] à la transmission par « l'excision – la circoncision – les tatouages et percements d'oreilles » pour une demi page pour la transmission par les rapports sexuels et seules la circoncision et l'excision sont illustrées, la première par un garçon assis, l'air serein sur les genoux d'un adulte pendant qu'un vieil homme incise le prépuce, la seconde par une fillette allongée sur une natte, l'air effrayée, seule, jambes écartées autour d'une flaque de sang. *Mon livret SIDA* du père SEDGO n'illustre que quatre modes de transmission : l'excision, la circoncision, la transfusion et la grossesse et ne consacre que deux lignes aux rapports sexuels pour six à la transmission par le sang. Le livret *MST SIDA, Ce qu'il faut savoir*, du C.N.L.S., consacre une ligne et demie aux rapports sexuels pour huit à la transmission par des instruments souillés, etc.

⁸³² TAVERNE B., 1994.

⁸³³ La section du cordon ombilical est réalisée traditionnellement avec une lame appelée *bàrgá*, et de plus en plus souvent à l'aide d'une lame de rasoir à usage unique, qui bien que non stérile, ne peut en aucun cas véhiculer le VIH. Si le *bàrgá* a par contre un usage qui le met en contact avec des sangs issus de personnes différentes, il est chaque fois essuyé et bien plus de vingt minutes séparent les usages successifs, notamment en ce qui concerne les accouchements.

⁸³⁴ « L'élaboration des messages est encore dominée par une approche virologique qui se limite à l'exposé des modes de transmission théorique sans tenir compte de leur impact épidémiologique effectif. Les probabilités de transmission ne sont jamais évoquées » [TAVERNE B., 1998 : p. 5].

De manière plus marginale, un autre mode de transmission totalement erroné continue d'apparaître. Andrée Audibert cite « les baisers profonds » et le fait d'« embrasser sur la bouche »⁸³⁵ comme source possible de contamination. Le père Sedgo évoque quant à lui le « baiser amoureux avec échange de salive », bien qu'il précise à juste titre un peu plus loin, sans souci de la contradiction, que le virus est en trop faible quantité dans la salive pour représenter « un risque de contamination dans la vie quotidienne »⁸³⁶. Dans ce cas également, l'importance du rapport sexuel dans la transmission peut apparaître bien dérisoire si un contact avec la salive peut transmettre la maladie.

Néanmoins, la sexualité tient une place importante dans les messages de prévention. Mais c'est alors certains « comportements à risque » qui sont systématiquement stigmatisés. La dénonciation par le père Sedgo d'une dévalorisation de « l'éthique sexuelle », du « climat de permissivité caractérisée », de la « libéralisation sexuelle », de « la connivence qui permet un libre usage du sexe sans responsabilité », de « la sexualité bafouée » entre dans une logique idéologique propre à l'église catholique qui a le mérite d'être clairement affichée puisque l'auteur exprime sa volonté, au travers du sida, de « récupération des valeurs morales liées au sens de la vie, du mariage et de la sexualité »⁸³⁷. Les préjugés culturels et moraux sont en revanche beaucoup plus discrets et sournois dans les publications d'autres acteurs, mais bel et bien présents.

La notion de partenaires multiples, risque épidémiologique réel en raison de l'accroissement de la probabilité de rencontre du virus, subit des modifications de sens et un changement de registre en passant du domaine de la santé publique à celui de la morale. Nulle part, n'apparaissent au Burkina Faso les messages utilisés ailleurs pour contrer les effets néfastes de l'information s'appuyant sur les notions de « groupes » et de « comportements à risque » tels que : « un seul rapport sexuel suffit » ou « nous sommes tous concernés ». La métaphore malheureuse de « vagabondage sexuel » largement

⁸³⁵ AUDIBERT A., 1989 : pp. 9 et 19.

⁸³⁶ SEDGO, 1991 : p. 29 et 1993 : pp. 22 et 24.

⁸³⁷ SEDGO, 1991 p. 46

utilisée pour désigner la multiplicité des partenaires, sera en revanche particulièrement bien intégrée dans le langage et la pensée des Burkinabé. Encore utilisée abondamment aujourd'hui, l'image du vagabond renvoie directement à une attitude socialement et moralement réprochée⁸³⁸. Il n'est pas rare d'entendre : « untel est vagabond », comme synonyme d'une expression plus ancienne : « untel est bordel ».

L'accolement dans les messages des vagabonds sexuels aux prostituées va dans le même sens et ce vocable tend donc à désigner implicitement les clients de « l'amour commercial ». Voilà donc deux “groupes à risques” construits par les messages bien qu'ils ne reposent sur aucun fondement sociologique. La prostitution, ou plutôt « l'amour commercial », prend diverses formes au Burkina Faso, très éloignées le plus souvent de la prostitution organisée telle qu'elle est conçue classiquement dans les pays industrialisés. Le groupe des “vagabonds sexuels” est encore moins bien défini, impalpable et invisible. Si certaines enquêtes épidémiologiques ont choisi les “prostituées” comme population à évaluer, aucune encore n'a tenté de définir la population des “vagabonds sexuels”. Si être vagabond sexuel, c'est fréquenter les prostituées citadines des hôtels et des bars, il est logique que peu d'individus se sentent concernés. 80 % de la population est rurale et même lors de leur séjour dans des grandes villes, les relations para-matrimoniales sont en général choisies en dehors de cette catégorie⁸³⁹. Aucun des jeunes interrogés ne s'identifiait – ou n'identifiait une connaissance proche – à cette catégorie, même s'il est fréquent qu'ils aient plusieurs partenaires et que certaines jeunes femmes échangent des rapports sexuels contre un “cadeau”.

La politique de prévention semble se rapprocher des gens du commun lorsqu'elle quitte ces “groupes à risque” pour dénoncer l'infidélité comme “comportement à risque”. Le

⁸³⁸ Elle renvoie implicitement en pays mòaaagá à la notion de répudiation, de bannissement qui sous-entend que l'individu concerné a commis une faute grave : sorcellerie, inceste, zoophilie, etc.

⁸³⁹ Évoquant les déplacements des jeunes ruraux dans les grandes villes et les “réseaux personnels” qu'ils y entretiennent, Bernard Taverne écrit : « les substrats de ces réseaux font fréquemment appel à des relations sexuelles — sans pour autant être liés à la prostitution » [TAVERNE B., 1995 : p. 2].

principal message, alors – et toujours – diffusé par le C.N.L.S. place les burkinabé devant un choix qui n'autorise aucune autre alternative : « Fidélité ou capote ». Bernard Taverne, en replaçant la notion de fidélité dans le cadre de la reproduction sociale, elle-même inscrite dans les règles de filiation et d'alliance, montre comment elle prend, en regard de la codification de la sexualité et la nature des relations de genre, un sens tout à fait moral, sans « aucun rapport avec la limitation du nombre de partenaires sexuels ». En outre, « Le droit coutumier... établit une très nette distinction sexuelle à propos de la fidélité conjugale : la femme a un devoir de fidélité par rapport à son conjoint, tandis que celui-ci a droit aux relations extra-conjugales. En outre, la femme a le devoir de tolérer les relations extra-matrimoniales de son époux »⁸⁴⁰. Elle a même le devoir d'accueillir cette potentielle ou hypothétique co-épouse avec certains égards : apport d'unealebasse d'eau à son arrivée, préparation d'un repas, déférence et attitude respectueuse exigée en cas de visite d'un étranger dans la cour. Cette asymétrie est la conséquence du principe de patrilinéarité, de « fécondité lignagère »⁸⁴¹ et des règles de polygamie en œuvre dans la société. L'énoncé du droit coutumier, même si les pratiques sociales sont beaucoup moins rigoureuses, fait donc apparaître le devoir de fidélité comme purement féminin⁸⁴². Le message sanitaire du C.N.L.S résonne alors dans le corps social comme une désignation des femmes, responsables de la transmission du sida. Or cette notion de fidélité est abondamment reprise dans l'ensemble des publications éducatives sur le sida. Andrée Audibert présente « la fidélité [comme] le moyen le plus sûr (et le moins cher !) pour éviter le SIDA ». Le C.N.E.S.A. prône un « comportement sexuel responsable, c'est-à-dire : un seul partenaire strictement fidèle »⁸⁴³. Le C.N.L.S. met en avant « la fidélité au sein du ménage »⁸⁴⁴. Or, seule la « fidélité » réciproque entre deux individus non infectés est susceptible de protéger ces personnes face au sida. Et même dans ce cas,

⁸⁴⁰ TAVERNE B., 1996 : p. 528.

⁸⁴¹ BONNET D., 1988 : p. 23.

⁸⁴² TAVERNE B., 1996.

⁸⁴³ CNESA, 1995 : p. 20.

⁸⁴⁴ C.N.L.S., 1991 : p. 20

la « fidélité » n'est valable que si le dépistage permet aux individus de connaître leur statut sérologique comme le fait remarquer Alice Desclaux⁸⁴⁵.

L'aspect moralisateur des messages d'« éducation sanitaire » dépasse les notions de partenaires multiples et de relations paramatrimoniales pour s'attaquer également à la valeur morale du partenaire et du rapport sexuel en lui-même. C'est tantôt « l'honnêteté du partenaire »⁸⁴⁶ qui est mise en cause, tantôt les « comportements sains et ordonnés sur le plan moral dans le domaine de la sexualité »⁸⁴⁷ ou encore le caractère « douteux » de la personne porteuse du virus⁸⁴⁸. Ce type de désignation du partenaire à risque rejette la cause du mal dans l'a-moralité de l'autre, l'individu-cible du message étant alors présenté tacitement comme une victime, certes un peu léger et inconsideré dans le choix de son partenaire, mais encore vertueux. Cette désignation de l'autre se cristallise alors sur certains « groupes à risques » tel que migrants⁸⁴⁹, prostituées, population carcérale⁸⁵⁰, etc. La logique moralisatrice s'attaque également au rapport sexuel en lui-même. L'homosexualité reste présente dans les avertissements et l'attention du lecteur est attirée sur les « pratiques dangereuses », notamment la sodomie⁸⁵¹. Elle culmine dans l'une des dernières publications du C.N.E.S.A.⁸⁵² au sein de laquelle le sida fut associé à plusieurs reprises aux « relations sexuelles douteuses » et « contre-nature » dans une première version non publiée⁸⁵³. Si ces deux qualificatifs moraux ont disparu de la version définitive, une illustration (page 14) vient néanmoins nous informer sur les

⁸⁴⁵ DESCLAUX A., 1997 : p. 186.

⁸⁴⁶ AUDIBERT A., 1989 : p. 25.

⁸⁴⁷ SEDGO, 1993 : p. 34.

⁸⁴⁸ C.N.L.S., sd : p. 18.

⁸⁴⁹ À propos des migrants, notamment sur les difficultés de définir avec précision ce groupe (migrants qui partent ou qui reviennent, migrations et déplacements internes au pays) et sur les risques d'exclusion et de stigmatisation : cf. TAVERNE B., 1995 : pp. 2-4.

⁸⁵⁰ Voir à ce propos DESCLAUX A., 1997 : p. 193 qui montre comment la population carcérale fut abusivement désignée comme groupe à risque par les instances sanitaires du pays.

⁸⁵¹ AUDIBERT A., 1989 : pp. 9 et 30.

⁸⁵² Cette publication, éditée sous l'égide du CNESA, fut en fait, non seulement financée, mais également conçue et réalisée par la Mission Française de Coopération et d'Action Culturelle de Ouagadougou.

⁸⁵³ CNESA, 1995 : pp. 7, 11, 14 et 20.

représentations morales de l'auteur de la bande dessinée à propos de la sexualité. Le lecteur découvre ainsi un couple pratiquant une fellation ; un acte sexuel en position assise et un autre dans lequel la femme est à cheval sur un homme allongé⁸⁵⁴. En dessous, un couple encore habillé, s'embrassant sur un lit, la femme allongée sur le dos, s'apprête à avoir un rapport sexuel protégé. Nonobstant le fait que la santé publique n'a pas à s'encombrer de valeurs morales (à la fois pour des raisons d'éthique et d'efficacité), un tel message laisse implicitement penser que c'est la manière de pratiquer l'acte sexuel qui engendre le risque de transmission et donc que la position du "missionnaire" (fortement suggérée), par exemple, comporterait moins de risques que les autres.

Enfin, la dernière déformation majeure de la réalité produite par les messages sur le sida se rapporte aux femmes et sera traitée dans les lignes qui suivent.

C/ LES MODELES IDEOLOGIQUES STRUCTURANT LA POLITIQUE DE PREVENTION

Cette rapide présentation des messages diffusés permet de mettre en évidence certains des enjeux qui viennent brouiller l'information. La construction médico-sociale du sida au Burkina Faso, réalisée sous contraintes à la fois religieuses, politiques et idéologiques, repose essentiellement sur trois modèles explicatifs : une notion de "risque", stigmatisante et bien mal définie, l'application au champ du sida d'une perception différentielle du rôle de chaque sexe, une idéologie de la modernité qui érige l'ignorance et la persistance de pratiques traditionnelles en facteur de diffusion du virus.

⁸⁵⁴ La première version montrait également un couple en position de levrette (sodomie ?) et un couple homosexuel.

L'AUTRE ET L'AUTREMENT

Le « système d'interprétation en termes de “risques” » s'appuie sur une logique de dynamique épidémique qui conçoit l'émergence du sida comme l'intrusion du virus par des “groupes à risque” et sur un raisonnement qui conçoit la diffusion de la maladie au sein de la population comme la conséquence d'un “comportement à risque”⁸⁵⁵.

Ce système d'appréhension du problème joue, consciemment ou non, sur le registre de l'altérité : altérité géographique, mais également comportementale et morale. Il y a “l'Autre” éloigné par son origine mais également par ses actes ou sa moralité. C'est de loin la prostituée qui figure l'archétype de cette conception en concentrant sur elle l'ensemble des altérités possibles. Elle est à la fois l'étrangère, celle qui vient d'ailleurs. Les prostituées “professionnelles”, celles qui assurent la majorité de leurs revenus économiques par le commerce des rapports sexuels en travaillant le plus souvent en ville, dans des hôtels, des boîtes de nuits ou des bars ou à proximité de ces lieux, sont en effet dans leur grande majorité des femmes venues de pays limitrophes⁸⁵⁶. Elles sont au demeurant fréquemment désignées sur le mode métonymique par les termes de “ghanéennes”, de “togolaises” ou de “béninoises”, l'identité nationale symbolisant à elle seule l'activité professionnelle. Il s'agit également d'une altérité en terme de genre, puisque comme le souligne Alice Desclaux « la prostituée est une métaphore de la féminité dangereuse »⁸⁵⁷. Or, pour des raisons étudiées dans le paragraphe suivant, les messages sont conçus comme s'adressant à des hommes. La prostituée est également aux antipodes des conceptions morales et sociales de la sexualité comme outils de reproduction, de la famille, des règles d'alliance matrimoniale qui, si elles conçoivent la polygynie, rejettent la polyandrie.

⁸⁵⁵ DESCLAUX A., 1997 : p. 132.

⁸⁵⁶ Mais derrière cette stigmatisation de l'origine étrangère se cache néanmoins une proportion importante de jeunes femmes burkinabé qui survivent grâce au “commerce du sexe” [BARDEM I., GOBATTO I., 1994 : pp. 8-9].

⁸⁵⁷ DESCLAUX A., 1997 : p. 200.

Dans le registre de l'altérité géographique, ce sont ensuite les migrants, les "blancs", « les étrangers pratiquant un tourisme sexuel »⁸⁵⁸ qui sont désignés comme potentiellement dangereux. Il s'agit alors d'une habitude banale, ancienne et très répandue dans le discours sur les épidémies qui rejette la cause du mal sur un autre venu d'ailleurs. Cette tendance fut particulièrement marquée dans la plupart des pays dès le début de l'épidémie⁸⁵⁹. Dans le registre de l'altérité comportementale, le vagabondage sexuel, la migration et la pratique de rapports sexuels "douteux" sont les plus fréquemment dénoncés⁸⁶⁰.

Enfin, les messages se déplacent également dans la gamme des valeurs morales et ce sont alors la malhonnêteté, l'infidélité, le caractère « douteux de l'individu », qui symbolisent le porteur potentiel de virus. En focalisant le débat sur un "Autre" ou un "Autrement", l'information sanitaire aboutit au résultat contraire de celui qu'elle est en droit d'attendre, à savoir la prise de conscience par chacun du risque qu'il encourt lors d'un rapport sexuel quel qu'il soit. Mais cette stigmatisation sert également des intérêts d'ordre politique et idéologique. Elle permet de masquer les carences des institutions sanitaires et des pouvoirs publics dans la gestion de l'épidémie que ce soit en matière de dépistage, d'annonce de la séropositivité et de la prise en charge des malades. Elle obéit à des pressions sociales que l'Etat essaie de ménager, notamment celles des responsables religieux, tant chrétiens que musulmans. Ces derniers acceptent en effet très mal la promotion du préservatif, qui sous-entend la reconnaissance de relations sexuelles paramatrimoniales ou la mise en œuvre d'une méthode anti-conceptionnelle pendant la nécessaire période de surveillance sérologique des jeunes époux.

⁸⁵⁸ AUDIBERT A., 1989 : p. 30.

⁸⁵⁹ TAVERNE B., 1995 : p. 2.

⁸⁶⁰ Sur les connexions entre sida et migration, cf. TAVERNE B., 1995.

FEMME VECTRICE, HOMME VICTIME

L'intrusion dans le modèle explicatif de la maladie des représentations de genre place les femmes au centre du processus épidémique. Elles sont explicitement ou insidieusement désignées comme source de la contamination.

Les lignes qui précèdent ont déjà montré comment l'appel à la fidélité entraînait une stigmatisation des femmes au sein de la société *mòaaagá*. Mais le glissement s'opère en amont de ce conseil préventif, dans la description même de l'épidémie et de sa diffusion. Les femmes sont déjà montrées comme responsables de la transmission du virus aux enfants, fait bien réel, mais qui n'est nulle part modulé par une information sur le mode de contamination de ces futures mères. S'il est fait état des prostituées, des « femmes "libres" à partenaires multiples »⁸⁶¹, des femmes enceintes, jamais le mari, les partenaires masculins, les clients des prostituées, les hommes à partenaires multiples n'apparaissent de manière aussi explicite dans la description épidémiologique du sida.

L'homme porteur du virus n'est jamais nommé ou désigné. Il est systématiquement masqué au sein de catégories plus larges et asexués : vagabonds sexuels, donneurs de sang, population carcérale, jeunes, adolescents, malades hospitalisés, consultants pour MST, adultes, tuberculeux, etc. L'analyse de l'information graphique est elle aussi révélatrice. Les descriptions cliniques du sida s'appuient toujours, dans toutes les publications, sur des dessins ou des photos d'hommes malades, victimes de la maladie⁸⁶². En revanche, c'est toujours une femme qui est désignée comme vectrice du mal au niveau de l'iconographie. Il existe une invisibilité de l'homme contaminant et de la femme malade.

⁸⁶¹ C.N.L.S. 1991 : p. 4 ; Plan à Coût Terme 1987 ; AUDIBERT G. 1989 : p. 9.

⁸⁶² C.N.L.S. sd : p. 16 présente un homme bien portant évoluant vers un état d'amaigrissement prononcé pour finir à l'état de squelette. C.N.L.S., 1991 : p. 11 présente la photo d'un homme cachectique allongé nu sur une table d'examen médical, puis le dessin d'un homme avec une polyadénopathie en page 13. AUDIBERT A., 1989 présente également des hommes, séropositifs (p. 16) ou malades (p. 18 et 24). NICOLAS J. et FOURNY D., 1989 expose deux hommes malades dans sa bande dessinée : p. 4 et 23. Le CNESA, 1995 décrit également un homme malade.

Le choix des femmes enceintes comme population faisant l'objet d'un dépistage renforce la stigmatisation. Si ce choix s'appuie sur des arguments épidémiologiques, fondés sur la représentativité de l'échantillon, il n'en reste pas moins que les femmes sont spécifiquement soumises au dépistage et que la publication des résultats s'appuie sur le taux de séroprévalence chez les femmes⁸⁶³ sans pouvoir apporter la même information concernant la population masculine. Sans remettre en cause ici la valeur heuristique, dans le domaine épidémiologique et statistique, de l'échantillonnage, il est tout de même licite de constater que c'est par un glissement de sens que l'échantillon devient "groupe à risque"⁸⁶⁴.

Si l'on estime que les "femmes enceintes" représentent un échantillon représentatif de la population adulte en activité sexuelle⁸⁶⁵, pourquoi persister à produire les résultats obtenus sur l'échantillon plutôt que l'extrapolation en termes de séroprévalence dans la population générale, puisque les méthodes statistiques qu'utilise l'épidémiologie sont censées permettre ce type de conclusion (et c'est bien là l'un de leurs intérêts majeurs). En d'autres termes, l'outil ne devrait-il pas disparaître une fois le travail achevé. L'épidémie de sida permet plus que jamais de mettre en lumière le « discours social de l'épidémiologie »⁸⁶⁶. Cette discipline, qui tente, de par l'objet même de ces recherches, de rendre compte des caractéristiques socio-économiques des personnes touchées et des principaux modes de transmission, renforce depuis dix ans un certain nombre d'idées préconçues sur la maladie. L'analyse des résultats d'enquêtes descriptives, la construction même des questionnaires d'enquête et le choix des échantillons et des

⁸⁶³ cf. notamment : 3,7 % des femmes enceintes en 1989, 11% à Ouagadougou et 12,7 % à Bobo-Dioulasso en 1995 [Anonyme, 1995] ou le tableau 2 de l'étude de SANGARE L. et al., 1997.

⁸⁶⁴ Un autre glissement s'effectue en aval. Bernard Taverne souligne ainsi qu'il existe une confusion « entre des groupes à risque et des groupes cibles. Les groupes à risques sont identifiés par les épidémiologistes sur la base de critères statistiques alors que les groupes cibles sont définis par les professionnels de santé publique sur la base d'arguments épidémiologiques et sociologiques ; or, on ne peut passer des statistiques épidémiologiques

⁸⁶⁵ Et même cet argument pourrait être discuté, car, même en écartant le problème des relations extramatrimoniales, il n'est pas certain que la séroprévalence des femmes soit le reflet de celle des hommes dans une société où la polygamie est répandue.

⁸⁶⁶ DESCLAUX A., 1997 : p. 194.

populations sondées⁸⁶⁷ a incidemment produit une stigmatisation de certaines catégories de la population telles que prostituées, migrants, femmes, prisonniers, etc. « Légitimé par la science épidémiologique, [le savoir produit à l'intention des "spécialistes de la lutte contre le sida"] modèle l'épidémie selon les représentations qu'a du social une biomédecine "soumise" à un "discours politique" et elle-même guidée par des préjugés et des présupposés sociaux et culturels »⁸⁶⁸.

Et en passant d'une description épidémiologique à l'action préventive, ce sont les "groupes à risques" ou les catégories de populations choisies par l'épidémiologie qui deviennent les "groupes cibles" de l'Information-Education-Communication (IEC). C'est ainsi par exemple que le Plan à Moyen Terme 1 effectue un glissement sémantique révélateur en passant « des personnes à partenaires multiples » aux « femmes à partenaires multiples » en l'espace de quelques lignes dans son chapitre sur le choix des groupes cibles de l'éducation sanitaire. Bernard Taverner souligne ainsi qu'il existe une confusion « entre des groupes à risque et des groupes cibles. Les groupes à risques sont identifiés par les épidémiologistes sur la base de critères statistiques alors que les groupes cibles sont définis par les professionnels de santé publique sur la base d'arguments épidémiologiques et sociologiques ; or, on ne peut passer des statistiques épidémiologiques à l'action de santé publique sans en référer à la complexité du social »⁸⁶⁹. On peut alors s'interroger par exemple sur la pertinence de la promotion du préservatif auprès de groupe de femmes avec exercice pratique sur des pénis en bois, lorsque l'on connaît l'interdiction faite aux femmes de toucher le sexe d'un homme.

⁸⁶⁷ Un projet d'étude de la séroprévalence chez les fonctionnaires et les militaires en poste dans la région de la Cuvette au Congo, fut rapidement écarté par les autorités qui invoquaient à juste titre un problème éthique et la crainte, en cas de séroprévalence élevée, de voir l'autorité de l'Etat remise en cause au travers de ses agents (observation personnelle, Projet "Opération Village-Centre", 1992). L'éthique en revanche n'est guère mobilisée lorsqu'il s'agit d'organiser des enquêtes sur un échantillon de prostituées, de migrants, de chauffeurs routiers ou, comme c'est le cas dans beaucoup de pays chez les femmes enceintes, considérées par les épidémiologistes « comme la population la plus représentative de la population générale adulte en âge d'activité sexuelle » [DESCLAUX A., 1997 : p. 170].

⁸⁶⁸ DESCLAUX A., 1997 : p. 195.

⁸⁶⁹ TAVERNE B., 1995 : pp. 3-4.

La focalisation des acteurs de santé publique sur les femmes n'est néanmoins pas un fait nouveau, puisqu'elles ont toujours fait l'objet d'une attention particulière dans divers programmes (maladies des enfants, planning familial, suivi des grossesses et du post-partum, vaccination, gestion domestique des risques tels que, par exemple, réservoir d'anophèles, moustiquaires, gestion des déchets, approvisionnement en eau potable, etc.). Perçues comme une partie particulièrement vulnérable de la population en matière sanitaire⁸⁷⁰, mais aussi comme particulièrement réceptive et potentiellement plus active, les femmes font l'objet d'efforts spécifiques dans de nombreux programmes d'I.E.C. Idée directrice en grande partie impulsée par l'UNICEF et l'OMS, elle n'est pas aujourd'hui sans conséquence sur la perception du rôle des femmes dans la diffusion du VIH. Réunions, "causeries", séances d'éducation sanitaire en direction des femmes se multiplient sans qu'un travail équivalent et aussi soutenu se construise au bénéfice des hommes. Cet état de fait s'explique en grande partie par le fait que l'I.E.C. sur le sida a bénéficié de structures et d'habitudes bien antérieures à son émergence. Mais l'impact négatif de ces louables efforts se fait déjà sentir, puisque si les femmes se réunissent tant pour en parler, c'est bien que le sida est une maladie qui les concerne⁸⁷¹.

Enfin la stigmatisation des femmes culmine au travers de celle des prostituées et de la dénonciation du lévirat comme pratique à risque. Les prostituées, présentées systématiquement en première ligne ou en première page, comme étant les principales actrices de la diffusion de la maladie, « incarnent la perception populaire du sida comme "une maladie de femmes" » et concentrent sur elles « l'essence des représentations associées aux femmes »⁸⁷². La critique du lévirat s'appuyant sur les risques de contamination par le VIH s'inscrit dans une même logique. Mais cette fois, c'est une

⁸⁷⁰ Isabelle Bardem et Isabelle Gobatto ont fort bien montré toutes les nuances qu'il fallait apporter à cette image de vulnérabilité de la femme africaine [BARDEM I., GOBATTO I., 1993 : pp. 97-107 et 115-116].

⁸⁷¹ Bernard Taverne fait une remarque similaire à propos des migrants : « si une information est spécifiquement destinée aux migrants, alors les "étrangers" sont bien synonymes de "sida" » [TAVERNE B., 1995 : p. 3].

⁸⁷² DESCLAUX A., 1997 : p. 200

femme proche qui est mise en cause et perçue comme responsable de la diffusion du virus à l'intérieur même de la famille, puisqu'après la mort de son mari, elle est désignée comme potentiellement contaminante pour les autres hommes du patrilignage. Or, « si de nombreux organismes intervenant dans la lutte contre le sida insistent sur le rôle du lévirat comme facteur de propagation de la maladie » et affirment que sa suppression « permettrait de limiter la progression de l'épidémie », Bernard Taverne a montré que cette position « procède d'une erreur d'analyse »⁸⁷³.

TRADITION ET IGNORANCE OUVRIRAIENT LES PORTES AU SIDA

Religieux, biomédecins⁸⁷⁴, pouvoirs publics ou féministes se regroupent autour du sida pour dénoncer le caractère néfaste et dangereux de la tradition. Si tous défendent des intérêts qui leur sont propres, les enjeux convergent à cette occasion pour lutter contre "les pratiques traditionnelles".

L'excision est en première ligne dans la liste. Sans débattre une nouvelle fois de la pertinence des combats contre l'excision, soulignons avec Bernard Taverne la falsification du discours. Un chapitre précédent a déjà signalé que le risque réel de transmission du VIH lors de l'excision est sans commune mesure avec la place qui lui est donnée dans les messages d'information. Les responsables sanitaires se sont bien gardés jusqu'à présent d'évaluer par des enquêtes spécifiques le risque réel de transmission du virus imputable à ces pratiques sociales. Les arguments qui fondent la lutte contre l'excision sont suffisamment nombreux et puissants pour ne pas encombrer l'information sur le sida d'un propos qui nuit à l'efficacité de la politique de prévention. En effet, la

⁸⁷³ Pour une démonstration détaillée, lire TAVERNE B., 1996b : pp. 87-105.

⁸⁷⁴ Lors d'une enquête auprès du personnel médical et paramédical en 1990, il ressort que pour plus de 80 % des personnes interrogées, « l'ignorance, l'incrédulité... les pratiques traditionnelles et la mentalité africaine... sont identifiées comme des facteurs favorisant la propagation de l'épidémie » [ROUAMBÀ N., 1991 : p. 96].

multiplication des voies possibles de transmission du virus empêche le lecteur de focaliser son attention sur le problème fondamental, à savoir le rapport sexuel non protégé.

Mais l'excision n'est que le chef de file d'un grand nombre d'actes traditionnels présentés comme dangereux. La circoncision, les scarifications faciales ou corporelles, la taille des dents, les incisions thérapeutiques, l'accouchement traditionnel, le lévirat sont autant de thèmes qui reviennent.

Que la dénonciation de ces pratiques, présentées comme « *a priori* dangereuses »⁸⁷⁵, servent à expliquer les mauvais résultats d'une politique sanitaire, à stigmatiser le danger d'une désobéissance aux lois (excision et lévirat sont illégaux), à démontrer les effets néfastes de l'oppression des femmes, à souligner les dangers de pratiques animistes au regard des préceptes d'autres religions, elle est en tout cas le point de convergence d'une multitude de groupes sociaux et d'organisations qui voient dans le sida un bon moyen de faire passer un certain nombre d'idées quel que soit la valeur scientifique du discours.

D/ DEPISTAGE ET PRESERVATIF

Dépistage et préservatif représentent les deux piliers qui doivent soutenir toute politique de prévention du sida. Or, pour diverses raisons ces deux rouages du programme de lutte ne fonctionnent pas de manière satisfaisante.

L'utilité d'un dépistage est très peu expliquée et argumentée dans les documents mis à la disposition de la population. Ce fait repose essentiellement sur les réticences des autorités, qui se structurent sur deux niveaux. L'argument essentiel avancé par les institutions sanitaires et les praticiens repose principalement sur l'inutilité et le danger d'annoncer une séropositivité dans le contexte socioculturel du Burkina Faso. L'absence de traitement, le coût important d'une prise en charge biomédicale, la certitude que « le

⁸⁷⁵ DESCLAUX A., 1997 : p. 178

sida est une maladie mortelle contre laquelle on ne peut rien »⁸⁷⁶ et surtout « le risque de suicide » du patient sont systématiquement mis en avant comme un bouclier face à toute critique éventuelle. Le deuxième niveau est plus politique et va dans le sens d'une volonté de minimiser à tout prix l'importance du problème de santé publique, tendance qui apparaît dans bien d'autres circonstances⁸⁷⁷. La connaissance du statut sérologique n'apparaît nulle part comme une condition nécessaire à une bonne prévention. Et si des centres de dépistage ont été mis en place notamment à Ouagadougou et Bobo-Dioulasso, ils ne fonctionnent que difficilement et sont peu sollicités, celui de la capitale ayant même fermé peu de temps après son ouverture.

Les tests sérologiques effectués au niveau de laboratoires publics ou privés sont en revanche utilisés à d'autres fins que le dépistage et le conseil personnalisé. Lors d'une hospitalisation par exemple, la sérologie est réalisée à l'insu du patient, dans une optique purement diagnostique. Les résultats positifs ne sont alors jamais annoncés au malade pour des raisons déjà invoquées plus haut. Le diagnostic une fois posé, l'équipe médicale se désintéresse le plus souvent du cas, considéré comme incurable et comme trop onéreux pour sa famille. Le sujet est alors renvoyé chez lui.

L'autre usage du dépistage est encore plus préjudiciable en termes de santé publique. Il s'agit de test fait à la demande du sujet ou à la demande d'un tiers, mais révélé non pas à l'individu concerné, mais à une autre personne. Trois histoires me furent rapportées sur le terrain. Dans la première, il s'agissait d'un homme voulant connaître le statut sérologique de sa future épouse⁸⁷⁸. Le deuxième est celui d'une jeune fille de 26 ans, hospitalisée au C.H.U. avec une arthrite du genou, pour laquelle une sérologie V.I.H. fut réalisée sans l'accord préalable de la patiente. La positivité du test fut communiquée à l'un de ses frères mais jamais à elle. Enfin, l'employeur d'une jeune femme burkinabé,

⁸⁷⁶ À propos de cette position des professionnels de la santé, cf. TAVERNE B., 1997a : p. 178 qui souligne également les arguments économiques et le risque de suicide.

⁸⁷⁷ DESCLAUX A., 1997.

⁸⁷⁸ Cas rapporté par Bernard Taverne, communication personnelle.

malade depuis quelques mois et ayant consulté un médecin dans une clinique de Ouagadougou, fut contacté directement par ce dernier qui lui révéla la séropositivité de son employée sans jamais l'annoncer à la patiente elle-même. Ces trois exemples de violation du secret médical, particulièrement graves sur un plan éthique, discréditent dangereusement la pratique du dépistage.

Sans même considérer ce type de cas qui ne sont certainement pas des exceptions, l'anonymat des résultats reste une illusion dans le cadre des structures sanitaires où les liens sociaux avec un membre de la famille ou une "connaissance" sont ressentis comme peu compatibles avec une quelconque confidentialité. Le témoignage d'une jeune femme qui apprit la séropositivité de son frère par un parent travaillant dans le service hospitalier en est une parfaite illustration. Or sans anonymat et confidentialité des résultats, aucune politique de dépistage ne sera possible et la population reste jusqu'à aujourd'hui très réticente au test.

La promotion des préservatifs est largement faite au Burkina Faso. Autocollants, affiches, prospectus, tracts, émissions radio sont autant de modalités de publicité. Mais la formulation des messages a hélas créé une image du préservatif qui limite fortement son usage. En présentant depuis dix ans le préservatif comme l'alternative à la fidélité, l'objet se voit charger d'une valeur morale fortement négative. Utiliser le préservatif prend un sens bien particulier puisque c'est nécessairement lorsque l'on pratique l'adultère. Évoquer le port du préservatif avec un nouveau partenaire, c'est implicitement, soit l'accuser d'être un "vagabond sexuel" soit reconnaître avoir eu des "relations sexuelles à risque" antérieurement. Par ailleurs, aucune information n'est donnée sur la conduite pratique à adopter avec un nouveau partenaire. Il n'est notamment pas dit que seule l'association du port du préservatif et de tests de dépistage à six mois d'intervalle pour les deux partenaires permettra en toute sérénité d'avoir des rapports sexuels non protégés par la suite. Suggérer l'utilisation du préservatif dans ce contexte donne alors d'emblée à la relation une forte connotation négative en laissant sous-entendre qu'il y a nécessairement multiplicité de partenaires. Enfin, certains documents, en particulier ceux du père Sedgo,

remettent en cause l'efficacité du préservatif dans la prévention du sida. Voici ce qu'un encart vivement coloré délivre comme message dans « Mon livret sida » :

« ATTENTION ! Les préservatifs ne protègent pas toujours à cent pour cent. Malgré l'usage du préservatif, le risque d'être contaminé par le SIDÀ demeure ; et ce risque est toujours mortel »⁸⁷⁹.

Or l'influence de ce message est loin d'être négligeable et plusieurs entretiens sur le terrain citeront le père Sedgo pour soutenir la thèse de l'inefficacité du préservatif.

E/ INTERFERENCE ENTRE SIDA ET REPRESENTATIONS DE L'UN ET L'AUTRE SEXE OU LE MELANGE DES GENRES

L'influence des représentations de l'un et l'autre sexe dans le cadre de la perception du sida est bien réelle et particulièrement riche. Ainsi, de nombreux schémas explicatifs mobilisant le sexe social apparaissent et se concentrent autour de cette "nouvelle" maladie. Les perceptions du sida utilisent et réactualisent donc plusieurs des interférences étudiées jusqu'ici.

La construction des modèles étiologiques reprend en effet plusieurs interprétations traditionnelles. La transmission préférentielle lors des rapports sexuels, la plus grande fréquence et la gravité plus importante du mal chez les hommes, la responsabilité des femmes dans la transmission, notamment en référence à l'adultère, sont autant de critères qui permettent aujourd'hui aux *Mòosé* d'insérer le sida dans le groupe des *pog-báase*. L'existence de modes de transmission accessoires tels que la salive, l'urine ou le contact, s'insère alors dans des modèles d'interprétation communément partagés et qui s'appliquaient déjà à d'autres maladies.

La notion de féminité dangereuse, déjà fortement ancrée dans le mode de pensée local, fait irruption dans ce contexte particulier et nouveau. Sa pertinence et sa légitimité se

⁸⁷⁹ SEDGO 1993 : p. 32-33.

trouvent d'ailleurs renforcées par nombre de discours tenus dans les messages d'informations. La notion de souillure par mélange de plusieurs spermes est également fortement présente. Mais le sida est pour les populations, bien plus qu'une "maladie de femmes". La transmission materno-fœtale, fait épidémiologique bien réel, résonne d'une manière particulièrement forte dans le registre de l'imputabilité aux femmes des maladies d'enfants. Ainsi, le sida mobilise plusieurs références à des différenciations sexuelles dans son modèle étiologique.

L'étude du sida, et surtout l'analyse de la politique de prévention, a permis de montrer que les discours d'information et d'éducation sanitaire étaient également fondés sur une représentation différentielle des sexes qui révèle alors la forte influence des préjugés culturels sur l'élaboration d'une campagne de lutte. Biomédecins, épidémiologistes, politiques, responsables culturels, militants associatifs unissent dans ce contexte leur conception du sexe social qui aboutit à un mélange des genres. Or, bien qu'issues d'univers culturels et sociaux très différents, ces différentes représentations de l'un et l'autre sexe ne viennent pas nécessairement se contredire, mais au contraire se renforcent mutuellement et viennent confirmer le bien-fondé du mode de pensée traditionnel.

L'exemple le plus paradoxal et le plus illustratif est fourni par les discours à propos du lévirat. Les institutions et les associations chrétiennes, les autorités politiques et l'organisation "Plan de Parrainage International (U.S.A.)", utilisent l'opportunité de l'émergence du sida pour lutter contre cette pratique traditionnelle, pour des objectifs différents et en raison d'idéologies parfois divergentes. Mais elles ne sont pas les seules à s'inscrire dans cette logique. Les associations de femmes, notamment les plus féministes d'entre elles, se servent également de l'épidémie de sida comme d'un argument supplémentaire pour démontrer le danger d'une pratique matrimoniale qu'elles considèrent comme particulièrement aliénante et opprimante pour les femmes. Ce discours sur les risques de diffusion du sida lors du remariage des veuves dans le patrilignage est bien entendu et commence progressivement à s'intégrer dans la pensée des populations. L'écho qu'il produit n'est cependant pas le fruit d'un hasard. La pensée

traditionnelle reconnaît depuis longtemps l'existence d'une maladie éventuellement transmissible par les veuves lors du l'évirat : le *ko-pógdo*. Elle aussi se transmet lors d'un rapport sexuel et mobilise la notion de souillure. Mais les *Mòosé* ont élaboré un rituel nommé *gúuri* réalisé au moment de la levée du deuil et qui permet d'éviter sa survenue. Or, si le sida s'emboîte en partie dans le moule du *ko-pógdo*, il ne bénéficie pas pour l'instant du même privilège, à savoir la possibilité d'être écarté par la réalisation d'un rituel. Ainsi, ce discours public sur le l'évirat ne fait-il que stigmatiser un peu plus les femmes comme responsables de l'épidémie. Son éventuel rejet dans certaines circonstances risque par ailleurs de forcer les veuves à quitter leur village d'alliance en se séparant de leurs enfants qui restent la propriété du lignage paternel. Ainsi, les résultats de cette campagne de lutte sont loin de correspondre aux objectifs initialement recherchés par certains de leurs auteurs.

L'invisibilité de la femme malade et la dissimulation de l'homme vecteur dans les matériaux d'information, soulignées précédemment, vient également renforcer cette asymétrie sexuelle de perception du risque et la stigmatisation des femmes. Les discours sur la fidélité résonnent quant à eux dans un univers social au sein duquel l'adultère se conjugue préférentiellement au féminin. Enfin, le rôle prépondérant accordé aux prostituées, outre le fait que ce propos révèle une méconnaissance des réalités sociales de "l'amour commercial"⁸⁸⁰, renforce l'idée d'une menace féminine.

Ainsi, ce chapitre a permis de montrer que le sida s'inscrit au cœur du champ d'interférence entre sexe social et maladie. Mais il a également révélé la part idéologique et culturelle de la politique de prévention, notamment dans le registre des représentations de l'un et l'autre sexe. Il met également en lumière certaines des conséquences sociales de l'épidémie d'une part, et des messages d'informations d'autre part.

⁸⁸⁰ À propos de l'amour commercial et de la prostitution au Burkina Faso, cf. BARDEM I., GOBATO I., 1995.

CONCLUSION

Le sexe social : mode de déclinaison et espace de résonance de la maladie

Maladie et sexe sont bien évidemment deux espaces de rencontre particuliers entre biologie humaine et société qui renvoient notamment au débat classique sur les oppositions entre nature et culture. Tous deux sont donc objets de représentations et d'usages sociaux que l'anthropologie se charge de décrire et d'analyser. L'objectif assigné initialement à la présente recherche était d'étudier les interférences des unes et des autres au niveau de l'interface entre le champ de la santé et celui du sexe social.

Au terme de ce travail, la maladie apparaît comme l'un des lieux d'expression, mais également comme un outil de consolidation, de la différenciation des sexes. Autrement dit, lorsque la maladie se décline en référence au genre, les accords ainsi obtenus résonnent dans le champ du social pour confirmer la nécessité d'une séparation entre féminin et masculin. Si le sexe social structure les représentations de certaines maladies, en retour, celles-ci légitiment cette différenciation.

Une interférence largement partagée mais néanmoins partielle

Cependant, si l'application des représentations différentielles des sexes à la maladie se disperse sur une large étendue du champ de la santé, elle est de toute évidence partielle. De nombreuses entités nosographiques traditionnelles décrites initialement dans cette thèse sont interprétées indépendamment du sexe social, aussi bien dans la démarche diagnostique que dans l'explication causale.

Cette interférence des représentations était éventuellement prévisible pour les maladies affectant la reproduction. Les différences physiques entre hommes et femmes, et notamment leurs rôles biologiques respectifs dans la procréation, l'allaitement et la sexualité sont en effet susceptibles de fournir des supports concrets pour l'élaboration de

la pensée. Mais encore était-il nécessaire de déterminer les termes de ces constructions socio-culturelles, d'en comprendre les mécanismes et d'en tirer les conséquences. Par ailleurs, il aurait été envisageable que, s'éloignant de ce lieu, l'interférence aille en se diluant jusqu'à s'estomper totalement et n'être plus visible. Or, il n'en est rien.

La proximité de la mère avec ses enfants en bas-âge, dont le caractère naturel ou culturel est d'ailleurs l'objet de débats encore ouverts, pourrait éventuellement justifier parfois l'implication de celle-ci dans la survenue d'une maladie chez l'un de ses descendants. Mais, lorsque l'imputation de la quasi-totalité des maladies affectant la dernière génération d'un lignage est préférentiellement orientée vers les mères ou les femmes, le doute n'est plus permis à propos du caractère social et culturel de l'usage qui en est fait.

L'imputation de certaines pathologies d'adultes à la pratique des soins par la mère (ou une autre femme) lorsqu'ils étaient enfants, fournit d'autres exemples de cette différenciation du rôle de chaque sexe dans la construction culturelle des schémas interprétatifs. Les discours très généraux sur la "dégénérescence des jeunes", bien moins "solides" que leurs aînés, attribuent également cette faiblesse à une transgression par les femmes de certaines règles de puériculture (lavements, préparation des décoctions). Enfin, à propos du *gèndbá* (la variole), considérée par les *Mòosé* comme la plus puissante de toutes les maladies du fait de sa gravité, certaines activités spécifiquement féminines étaient réputées attirer l'épidémie sur le village. Cependant, dans le registre des "maladies de *Wéndè*", c'est-à-dire des maladies naturelles, de tels exemples pour les adultes restent l'exception.

Par contre, un retour en force du rôle de chaque sexe dans l'explication causale a lieu dès que l'on aborde l'étiologie sorcellaire. Ainsi, la sorcellerie spirituelle (*witchcraft*) est apparue comme plus spécifiquement féminine en s'attaquant au *sígà* des individus alors que la sorcellerie instrumentale (*sorcery*), qui détériore le corps, est plutôt le fait des hommes.

Dans ces différents groupes de maladies, la différenciation sexuelle des modèles étiologiques peut s'effectuer, selon les cas, au niveau de l'un des quatre échelons de la

recherche causale (primaire, instrumentale, efficiente et ultime) et ce, de deux manières différentes : par une asymétrie des registres étiologiques en fonction du sexe de l'individu malade et par une asymétrie sexuelle de l'imputabilité.

Une richesse de terrain partiellement exploitée

Le travail de terrain a permis d'avoir accès à quantité de lieux et d'informations, dont seules certaines ont servi à l'élaboration de cette thèse. De nombreux produits issus de la récolte ethnographique n'ont pas été présentés, d'autres n'ont même pas encore été exploités, faute de pertinence pour atteindre les objectifs de cette recherche ou faute de temps pour mener à bien une analyse approfondie. Un important travail reste donc à fournir afin de rendre compte, et de pouvoir partager avec d'autres, la totalité des résultats issus de l'enquête.

Ainsi par exemple, les processus cognitifs utilisés par les acteurs sociaux pour construire leurs savoirs sémiologiques et nosologiques sur les désordres du corps ont été l'objet d'une étude qui reste néanmoins incomplète et largement perfectible.

Les représentations de la transmission des maladies furent abordées dans divers chapitres de ce travail, mais elles ne furent jamais traitées isolément, à la fois par soucis de sobriété, à la fois parce que ce thème mériterait un travail spécifique du fait de sa complexité. La contagion fait en effet appel à deux modèles étiologiques distincts qui cohabitent dans la pensée *mòagá*. Ainsi, le chapitre sur les maladies a montré l'importance du modèle ontologique, exogène et additif dans les représentations. Certaines maladies, en particulier les maladies de *Wéndè*, entités vivantes et autonomes, agissent effectivement de leur propre chef en "prenant", en "attrapant" un individu. Parallèlement et parfois simultanément, un modèle relationnel mobilisant la notion de déséquilibre est également présent. En première approximation, il apparaît que c'est en général par excès que la rupture d'équilibre s'opère. Enfin, la notion de conduction de la maladie s'est révélée plus adaptée que celles de contagion, de contamination ou de

transmission, pour rendre compte des conceptions émiques mobilisées dans certains modèles étiologiques. Mais, il ne s'agit là que d'une première ébauche qui nécessite une confrontation avec d'autres résultats d'enquête afin de démontrer sa pertinence et sa valeur heuristique. Une exploration plus précise des différentes théories populaires utilisées pour expliquer comment une maladie survient devra donc être faite.

Une mise en relation avec les traitements permettrait alors d'affiner l'analyse des différents modèles étiologiques. Les qualités – tant gustatives que symboliques – des plantes utilisées pour traiter une affection informe en effet indirectement sur la nature du déséquilibre. En de multiples endroits, la cure thérapeutique fonctionne dans un modèle homéothérapique en soignant le mal par le même. Ainsi donc, l'excès du même chasse l'identique et l'équilibre revient.

Incidemment, cette dernière constatation introduit un thème qui reste aussi à explorer. Dans de nombreuses maladies, l'efficacité du traitement se manifeste en effet par une diarrhée qui signe la sortie du mal. Ainsi, ce symptôme, loin d'être perçu systématiquement comme néfaste, est également annonciateur d'un retour à l'équilibre et à la santé. Ce caractère ambivalent de la diarrhée dans les représentations mériterait une étude qui pourrait intéresser tant les ethnologues que les médecins.

Une étude approfondie de la divination devra également être réalisée. En effet, les descriptions et les analyses produites ici n'avaient pour objectif que d'illustrer la pluralité des causes de malheurs, l'éventuelle complexité des schémas interprétatifs, l'influence du sexe social sur les modèles étiologiques et la manière dont les *Mòosé* entreprennent une recherche de causalité lors de la survenue d'un événement néfaste. De nombreux résultats n'ont donc pas été mentionnés et divers produits doivent encore être exploités. Ainsi par exemple, une vingtaine d'heures de films vidéographiques, comportant notamment plusieurs consultations divinatoires complètes ne sont pour l'instant que partiellement traitées. Une attention particulière sera accordée à la divination par la souris du fait qu'elle est jusqu'à présent peu décrite et parce qu'elle est relativement rare et spécifique à une aire géographique et culturelle restreinte.

Enfin, des données ethnographiques (et notamment vidéographiques) sur les funérailles viendront utilement compléter les connaissances acquises par d'autres chercheurs sur cette question. Ainsi, les masques *yònyòsé*, qui se rangent parmi les moins connus de toute l'Afrique de l'Ouest, pourront faire l'objet d'une étude circonscrite apportant plusieurs éléments nouveaux.

Le champ du malheur comme prolongement possible de l'analyse

Si le champ de la maladie fût choisi comme lieu de référence dans l'étude des représentations et des usages sociaux de la différenciation des sexes, la pertinence de ce choix mérite quelques précisions.

Les ethnologues ont depuis longtemps montré que la maladie n'est qu'une des formes d'expression particulière du malheur. Ainsi, quel que soit l'événement néfaste, les recherches de causalité ne sont pas fondamentalement différentes⁸⁸¹. L'étude de la divination et notamment celle de la table divinatoire et des consultations chez le *yòngr-bága*, a bien montré que cette constatation est parfaitement pertinente chez les *Mòosé*.

Cependant, la maladie représente le motif de consultation le plus fréquent auprès des institutions divinatoires, lieux privilégiés de la recherche causale de tout événement. Dans un pays tropical économiquement pauvre comme le Burkina Faso, la richesse de la pathocénose et les prévalences élevées de nombreuses maladies expliquent que les altérations de la santé soient des faits particulièrement préoccupants par leur fréquence et leur récurrence. « Du simple malaise passager aux syndromes graves et répétitifs, [la maladie] a mille visages et elle suscite des réactions très variées »⁸⁸². Cette hétérogénéité des formes que la maladie peut revêtir est un autre fait marquant qui éveille l'inquiétude et

⁸⁸¹ FAVRET-SAADÀ J., 1977 : pp. 20-24 ; SINDZINGRE N., 1985 : p. 14 ; ZEMPLÉNÍ A., 1988 : p. 1173.

⁸⁸² BENOIST J., 1993 : p. 151.

la perplexité. Ceci explique en effet pour une grande part la diversité des modèles étiologiques et la multiplicité des registres de causalité qu'elle est à même de mobiliser. Enfin, elle affecte les individus dans leur propre corps, elle est responsable de souffrances et aboutit parfois à la mort ; autant de raisons pour que l'anxiété voire l'angoisse qu'elle génère entraîne un "débordement d'interprétations"⁸⁸³ et d'innombrables recours. Si la maladie n'est qu'un malheur parmi d'autres, elle est tout de même, en raison de sa fréquence et de la richesse de ses schémas explicatifs, le plus représentatif de tous.

Néanmoins, une étude de la causalité des autres malheurs (sécheresse, destruction de récoltes, perte ou vol de biens, etc.) en référence au sexe social, permettant de mettre en évidence une éventuelle asymétrie sexuelle d'imputabilité ou de registres étiologiques, serait intéressante à réaliser et viendrait utilement compléter les conclusions du présent travail.

Patrilinéarité, virilocalité et asymétrie des registres étiologiques

Les règles qui régissent la parenté, la résidence et l'alliance sont apparues en de multiples endroits comme un facteur déterminant la construction des représentations différentielles de la maladie en référence au sexe. Un travail comparatif avec d'autres populations reste alors à mener. Il permettrait notamment de savoir si toutes les sociétés régies par des règles sociales similaires obéissent aux mêmes logiques et construisent des modèles étiologiques semblables lorsqu'elles sont confrontées à la maladie. Inversement, des études identiques sur des sociétés qui obéissent à des règles de filiation et de résidence intégrant partiellement ou totalement le lignage maternel, fourniraient des occasions de vérifier si l'influence du sexe social dans le champ de la santé se fait, ou ne se fait pas, de

⁸⁸³ Expression utilisée par Claude Lévi-Strauss dans son analyse comparée de la "pensée normale" et de la "pensée pathologique" [LEVI-STRAUSS C., 1974 : p. 208].

manière analogue. Certaines études déjà effectuées sur des questions connexes montrent en effet que les sociétés matrilineaires ne mobilisent pas les mêmes valeurs et les mêmes modèles de pensée, dans le domaine de la sexualité d'une part, dans l'interprétation des morts d'enfants d'autre part.

En outre, si les modifications observées depuis plusieurs décennies dans les rapports de filiation (résidence, production) et dans les règles d'alliance se confirment, il serait alors intéressant de suivre les changements qui pourraient en découler pour les modèles étiologiques.

La consolidation de la frontière des sexes : un usage social particulier du malheur.

La maladie, en raison des diverses interférences avec le sexe social, apporte chaque fois aux *Mòosé* la preuve de la pertinence de leurs représentations de l'un et l'autre sexe. Lorsque l'événement survient, l'explication causale corrobore ainsi leur nécessaire séparation.

Lorsqu'un enfant est malade ou décède, lorsqu'un devin évoque une capture du *súgà*, lorsque certaines maladies affectant les hommes surviennent, les regards se tournent immédiatement et préférentiellement vers les femmes pour tenter d'identifier les causes de l'événement. Cependant, elles ne sont pas nécessairement accusées d'avoir volontairement provoqué le mal. Hormis les étiologies sorcellaires, c'est bien plus souvent une négligence, une imprudence, une erreur ou une faute d'un individu féminin qui permet de comprendre la survenue de la maladie. Ainsi les femmes sont tenues à l'écart, car intentionnellement ou non, elles peuvent nuire aux hommes et à leur descendance. Presque quotidiennement dans un village, la survenue d'une maladie et surtout l'explication fournie en apporte la preuve. Cette nuisance potentielle apparaît alors comme un justificatif puissant d'une séparation tant spatiale que sociale entre les hommes et les alliées. Cet usage social de la maladie n'est certes pas le seul argument qui impose

le partage des espaces et des fonctions, mais il en constitue sans conteste l'un des principaux fondements.

Ainsi, les femmes vivent dans un espace de la cour bien séparé de celui des hommes. Si la femme est conviée à venir le soir dans la chambre de son mari, c'est, du moins dans la société traditionnelle, pour avoir une relation sexuelle brève et obéissant à des règles strictes, permettant de limiter les risques qu'occasionne cette nécessaire rencontre des deux sexes. Dans tous les autres actes de la vie quotidienne, un respect le plus strict possible de la frontière entre féminin et masculin est observé : hommes et femmes dorment dans des espaces différents ; jamais une femme ne peut partager un plat de nourriture avec un homme ; hormis pour les cultures collectives, chaque sexe exécute les travaux qui lui incombent en des lieux le plus souvent différents, etc.

Or, malgré cette séparation spatiale, la puissance des femmes inquiète toujours. Une femme qui a ses règles ne doit plus approcher la case de son mari ni aucun lieu sacré, car elle a alors le pouvoir de détruire la puissance des amulettes et des fétiches. Elle ne doit théoriquement plus préparer la nourriture, bien que cette restriction semble spécifique aux familles musulmanes. Lors de la préparation du repas, plusieurs femmes âgées rapportent que, "normalement", elles ne devraient pas parler. Le transport de feu d'un foyer à un autre, c'est-à-dire en général d'une cour de femme vers le foyer de l'une de ses coépouses est sévèrement réprimandé par les hommes car il est réputé détruire le pouvoir des amulettes de protection du mari. Nombreux sont les *Mòosé* qui possèdent dans leur case ou sur eux un objet efficace contre les blessures par le fer, notamment les couteaux. Lors d'une querelle, une pratique nommée *kóobàdoogó* et qui consiste à passer le couteau entre les jambes d'une femme avant le combat, permet de vaincre la puissance du *tím*.

Enfin, la parole des femmes est particulièrement redoutée. Réputées "bavardes" et "incapables de garder un secret", elles doivent entendre le moins de choses possibles, notamment à propos des affaires sérieuses concernant le lignage du mari. Mais surtout, "la bouche des femmes" est perçue comme dangereuse. Ainsi les *Mòosé* ont quantité de proverbes et de dictons qui expriment cette crainte des hommes d'avoir à subir les

“flèches” verbales de leurs épouses⁸⁸⁴. Les risques de maladies que les femmes peuvent occasionner viennent donc renforcer une représentation de la féminité déjà fortement présente par ailleurs.

Sexe social, autorité et pouvoirs

La société *mòaaagá* se complaît dans la valorisation de la force et de la cohésion du patrilignage, qui représente une « unité sociale de base »⁸⁸⁵. Les cérémonies de l’alliance matrimoniale sont des occasions de rappels itératifs de ces valeurs. Celles-ci culminent sans doute dans les relations de soutien et de complicité entre frères et sœurs ainsi que dans les incestes symboliques de la mythologie et des contes, version manifeste d’un rêve d’autonomie maximale et d’autarcie complète. Enfin, les inversions de sexes qui assimilent certaines femmes au masculin, notamment pour les sœurs du mari ou les *ràkíiba* du défunt, sont des expressions de cette volonté de cohésion des univers masculins.

Ce sont donc surtout les jeunes épouses, les “étrangères”, les alliées récemment arrivées dans le village qui sont redoutées par le patrilignage parce qu’elles représentent une menace potentielle pour son équilibre. En prenant de l’âge et en apportant la preuve de leur volonté d’agrandir une famille par la production d’enfants, leur caractère malfaisant s’efface sans pourtant totalement disparaître, nombre de vieilles femmes pouvant parfois être accusées de négligence coupable ou de sorcellerie par capture du *sígà*. Néanmoins, les logiques d’imputation d’une maladie réactivent les différences de représentations des trois statuts sociaux d’une même femme, à savoir ceux de sœur, d’épouse, et de mère.

⁸⁸⁴ « La bouche de la femme est son carquois » disent à ce propos les *Mòosé*. Pour l’analyse de la parole des femmes, cf. notamment KABORE O., 1987.

⁸⁸⁵ SKINNER E., 1968 : p. 31.

CONCLUSION

La maladie, lorsque son interprétation se construit en référence à la différenciation des sexes, revêt alors une dimension et une signification sociales singulières. Son modèle étiologique rejette en effet les hommes et les femmes alliés de part et d'autres de la frontière qui les sépare. Il replace les premiers au cœur du patrilignage et repousse les secondes dans une périphérie, définie par les représentations culturelles des espaces sociaux et religieux.

Ces quelques remarques montrent que l'analyse du sexe social impose un incessant va et vient entre univers féminin et masculin. La compréhension des représentations culturelles et des mécanismes sociaux qui permettent à une société de construire une frontière qui sépare l'un et l'autre sexe, nécessite en effet une étude des deux espaces. L'analyse du genre par les sciences sociales, pour des raisons historiques, épistémologiques et idéologiques, fut au départ essentiellement centré sur les femmes, mais il est probable que ce fut un mal nécessaire dans le contexte de l'époque. Si l'une des tendances actuelles cherche à corriger ce biais d'impulsion, de nombreuses recherches s'obstinent encore à vouloir décrypter le sexe social dans une approche unilatérale de la question. Un travail sur les femmes justifie encore trop souvent l'invocation du concept de *gender*, sans qu'il ne soit nécessairement utilisé à bon escient. Entre une anthropologie masculine coupable d'avoir presque systématiquement produits des travaux marqués par un "phénomène d'invisibilisation des femmes", et "une anthropologie des femmes par les femmes", une véritable anthropologie des sexes se doit aujourd'hui d'aborder le genre par ses deux versants.

Une telle approche permet d'ailleurs de relativiser la pertinence d'un usage trop abusif des notions de domination et d'oppression dans les recherches sur le sexe social. Chez les *Mòosé* par exemple, la subordination ne se décline pas nécessairement au féminin. La multiplicité des visages que la féminité peut prendre est un facteur de diversification de la nature des relations entre les hommes et les femmes. Les relations d'autorité et de pouvoirs obéissent à des déterminants et à des mécanismes sociaux complexes qui varient selon les lieux, les situations, la nature des liens de parenté entre les individus concernés

CONCLUSION

et notamment les rapports d'ânesse. L'hétérogénéité des corrélations tissées par le social entre féminin et masculin forme donc un système que seul un regard équilibré, portant sur l'un et l'autre sexe, peut permettre de comprendre.

BIBLIOGRAPHIE

- ADLER A., ZEMPLENI A.
1972 *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les moundang du Tchad.* Ed. Hermann, coll. savoir, Paris : 223 p.
- ALEXANDRE R.P.
1953 *La langue Möre*, Tome II, IFAN, Dakar : 506 p.
- ALFIERI C.
1998 « *Kooko* : une entité nosologique populaire de la modernité (Burkina Faso) » : pp. 127-139 [à paraître dans un ouvrage collectif]
- ALLAND A.
1985 «Rituel masculin de procréation et symbolique phallique», *L'Homme*, **XXV** (2) : pp. 37-55.
- ANDRE J.
1985 « Le coq et la jarre. Le sexuel et le féminin dans les sociétés afro-caribéennes », *L'Homme*, **96** : 49-76.
- Anonyme
1995 *Les femmes et le sida. Les femmes face au sida : un risque évitable.* Communiqué OMS/61, 23 août 1995.
- AUDIBERT A.
1989 « Le sida », *Le Guide de la Famille*, n° 151, Mai 1989, Aide Technique à l'Éducation et aux Organismes Sociaux (A.T.E.O.S.), Paris : 31 p.
- AUGE M.
1984 « Ordre biologique, ordre social : la maladie, forme élémentaire de l'évènement » in Augé M., Herzlich C. (éds), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie.* Ed. des Archives Contemporaines, Paris : pp. 35-91.
- 1986 « L'anthropologie de la maladie », *L'Homme* 26 : pp. 81-90.
- AUGUSTIN J.-P. et N.
1994 *Saponé, village mossi entre tradition et modernité.* Centre d'Études d'Afrique Noire et Centre d'Études des Espaces Urbains, Institut d'Études Politiques, Université Michel de Montaigne—Bordeaux 3 :
- AVENTIN L.
1994 *Études des associations auto-promues et des mouvements de solidarité et de lutte contre le sida à Ouagadougou*, Mémoire de D.E.S.S., Institut d'Études du Développement Economique et Social, Université de Paris I, C.N.L.S., Burkina Faso, ORSTOM : 50 p.
- BACHELARD G.
1996 *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance.* Librairie philosophique J. VRIN, Paris : 256 p. [Première édition : 1938].
- BADINI A.
1975 *La conception de la mort dans la pensée traditionnelle négro-africaine (l'exemple des Moose de Haute-Volta).* Mémoire de maîtrise de philosophie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département de Philosophie, Université de Dakar : 143 p.

- 1978 *La représentation de la vie et de la mort chez les MOSE traditionnels de Haute-Volta*. Thèse pour le doctorat de troisième cycle, U.E.R. de Philosophie, Université de Lille III : 300 p.
- 1979 « Les éléments de la personne humaine chez les Mosé », *Bulletin de l'IFAN, série B*, **41** (4) : pp. 787-818
- 1990 *Système éducatif traditionnel moaga (Burkina Faso) et action éducative scolaire (essai d'une pédagogie de l'oralité)*, Thèse pour le doctorat ès Lettres et Sciences Humaines, Université Charles de Gaulle – Lille III : 462 p.
- 1994 *Naître et grandir chez les moosé traditionnels*. Éd. Sépia, A.D.D.B., Paris Ouagadougou : 207 p.
- BANQUE MONDIALE
1994 Project Information Document 3BURPA069, avril 1994 : 4 p.
- BARDEM I.
1993 « L'émancipation des jeunes : un facteur négligé des migrations interafricaines », *Cahiers de Sciences Humaines*, ORSTOM, **29** (2-3) : pp. 375-393.
- BARDEM I. et GOBATTO I.
1993 *Les femmes célibataires analphabètes et déscolarisées face au risque de sida. Une enquête à Ouagadougou*, Rapport ANRS/ORSTOM dans le cadre de l'Action Incitative Sciences Sociales et Sida, Ouagadougou : 124 p.
- 1994 *Vingt-quatre prostituées face au risque du sida à Ouagadougou*, Recherche de l'action incitative ANRS/ORSTOM, Ouagadougou, Mai : 31 p.
- 1995 *Maux d'amour, vies de femmes. Sexualité et prévention du sida en milieu urbain africain*. L'Harmattan, Paris : 174 p.
- BARGES A.
1997 *La grande maladie. Le sens du trouble et de l'alliance entre institution occidentale, Afrique mandingue, lèpre et modernité*. Thèse d'anthropologie pour le doctorat nouveau régime, Université de droit, d'économie et des sciences d'Aix-Marseille : 757 p. (2 Tomes).
- BEAUVOIR S. de,
1974 *Le deuxième sexe*. Ed. Gallimard, Paris.
- BENOIST J.
1983 « Quelques repères sur l'évolution récente de l'anthropologie de la maladie », *Bulletin d'Ethnomédecine*, n° 9 : pp. 51-58.
- 1990 « L'efficacité thérapeutique : entre le biologique et l'anthropologique », *La Revue du Praticien - Médecine Générale*, n° 84 : pp. 59-64.
- 1993 *Anthropologie médicale en société créole*. Ed. PUF, Coll. les champs de la santé, Paris : 285 p.
- BENOIST J. et DESCLAUX A. (dir.),
1994 *Anthropologie et sida. Bilan et perspectives*. Ed. Karthala, Paris : 381 p.
- BENOIT M.
1973 « Le champ spatial Mossi dans les Pays du Voun-Hou et de la Volta Noire (Cercle de Nona, Haute-Volta) », *Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences Humaines*, **X** (2) : pp. 115-137.
- 1977 « Mutation agraire dans l'ouest de la Haute-Volta. Le cas de Dabouba (sous-préfecture de Nouna) », *Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences Humaines*, **XIV** (2) : pp. 95-111.

- BIBEAU G.,
1978 « L'organisation ngbandi des noms de maladies », *Anthropologie et Sociétés*, **2** (3) : pp. 83-116.
- 1991 "L'Afrique, terre imaginaire du sida. La subversion du discours scientifique par le jeu des fantasmes.", *Anthropologie et sociétés*, **15** (2-3) : pp 125-147.
- BINGER (capitaine)
1892 *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*, Tome 1, Librairie Hachette et Cie, Paris : 411 p.
- BONNET D.
1982 *Le proverbe chez les Mossi du Yatenga (Haute-Volta)*. Oralité~document n° 6, SELAF, CNRS-ACCT, Paris : 192 p.
- 1985 "Note de recherche sur la notion de "corps chaud" chez les Moose du Burkina". *Sciences sociales et santé*, **III** (3-4 : novembre), n° spécial : "anthropologie et santé" : pp 182-187.
- 1988 *Corps biologique, Corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*. Ed. de l'ORSTOM, Paris : 138 p.
- 1989 « Désordres psychiques, étiologies moose et changement social », *Psychopathologie Africaine*, **XXII** (3) : pp. 293-325.
- 1990 « Anthropologie et santé publique : une approche du paludisme au Burkina Faso », in *Sociétés, développement et santé*, D. Fassin et Y. Jaffré Ed., AUPELF-Ellipses, Paris : pp. 243-258.
- 1994 « L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant », *L'Homme*, **XXXIV** (3 : juil.—sept) : pp. 93-110.
- 1995 « Identité et appartenance : interrogations et réponses moose à propos du cas singulier de l'épileptique », *Cahiers de Sciences Humaines*, **31** (2) : pp. 501-522.
- 1996 « La notion de négligence sociale à propos de la malnutrition de l'enfant », *Sciences Sociales et Santé* **14** (1) : pp. 5-16.
- 1996 « Être femme au Burkina Faso : de la construction du « genre » en pays Mossi », in *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, EPHESIA, Ed. la découverte : pp. 286-289.
- BONNET D., BONOGO D., OUEDRAOGO M.
1982 *Proverbes et contes mossi*, edicef, conseil international de la langue française, coll. Fleuve et Flamme, série bilingue, (en collaboration avec le Laboratoire des Langues et Civilisations à Tradition Orale), Paris, 150 p.
- BOURDIEU P. (dir.)
1993 *La misère du monde*. Éd. du Seuil, Paris : 948 p.
- BOUTILLIER J.-L., QUESNEL A., VAUGELADE J.
1977 « Systèmes socio-économiques mossi et migrations », *Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences Humaines*, **XIV** (41) : pp. 361-381.
- 1985 « La migration de la jeunesse du Burkina », *Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences Humaines*, **XXI** (2-3) : pp. 243-249.
- BRIL B.
1979 « Analyse des nombres associés à l'homme et à la femme en Afrique de l'Ouest », *Africa*, **49** (4) : pp. 367-376.

- BRUYN (de) M.
1992 « Women and AIDS in developing countries », *Social Science and Medicine*, **34** (3) : pp. 249-262.
- CABORET K. E.
1964 *Les conditions juridiques de la femme mossi*, mémoire de l'Institut des Hautes Etudes d'Outre-Mer, Paris.
- CALAME-GRIAULE G.
1987 (1965) *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, Paris : 590 p.
- CANU G.
1969 *Contes Mossi actuels. Etude ethnolinguistique*. Mémoires de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire N° 82, IFAN, Dakar : 360 p.
- CAPRON J., KOHLER J. M.
1975 *Migration de travail et pratique matrimoniale*, Exploitation de l'enquête par sondage, Document de travail à diffusion interne, Convention FAC N° 13/C/71/F, Polycopié, Ouagadougou : 63 p.
- CASAJUS D.,
1987 « Parole retenue et parole dangereuse chez les touaregs du Niger », *Journal des Africanistes*, **57** (1-2) : p. 97-107.
- CDC (Center of Disease Control)
1966 « Etudes cas-témoin sur les séroconversions V.I.H. chez le personnel de santé après exposition percutanée à du sang contaminé », *Bulletin Epidémiologique Hebdomadaire*, 18 : 81-82.
- CHARMILLOT M.
1997 *Les savoirs de la maladie. De l'éducation à la santé en contexte africain*. Cahiers des Sciences de l'Éducation n° 81, Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation, Université de Genève : 201 p.
- CLOU G.
1963 « Le composé humain », Manuscrit écrit à Guilongo reproduit par le Centre d'Etudes de Langue Moore de Guilongo, Ziniare in *Eléments d'anthropologie Moaga*, 1978 : pp. 195-204.
- CNES = COMITE NATIONAL D'EDUCATION POUR LA SANTE
1995 *ATTENCHON SIDA !*, Ouagadougou : 27 p.
- CNLS = COMITE NATIONAL DE LUTTE CONTRE LE SIDA
1986 *Plan à Court Terme 1987-1989*, Ministère de la Santé et de l'Action Sociale, Ouagadougou : 23 p.
- 1991 *Bien connaître le sida pour mieux le combattre » : Guide à l'usage du personnel paramédical et des éducateurs sociaux*, Direction de l'Éducation pour la Santé et l'Assainissement (DESA), Imprimerie Nouvelle du Centre, Ouagadougou : 38 p.
- sd *Maladies Sexuellement Transmissibles et sida. Ce qu'il faut savoir*, Ministère de la Santé et de l'Action Sociale, Ouagadougou : 24 p.
- COMPAORE M. A.
s.d. *La parole chez les mossi*, Mémoire de Maîtrise, Institut Supérieur des Langues, des Lettres et des Arts (INSULLA), Université de Ouagadougou : 66 p.
- CUVILLIER A.
1956 *Vocabulaire philosophique*. Ed. Armand Colin : 256 p.

- DACHER M.
1992 *Les représentations de la maladie chez les Goin du Burkina Faso.* L'Harmattan, Paris : 223 p.
- DE HEUSCH L.
1995 « Possession et chamanisme. Essai d'analyse structurale », *Les religions africaines traditionnelles. Rencontres internationales de Bouake*, Ed. du Seuil, Paris : pp. 139-170.
- DELAFOSSÉ M.
1912 *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français)*, Série d'études publiées sous la direction de M. le Gouverneur Clozel, Tome 1 : *Le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations*, Ed. Larose, Paris : 428 p.
1928 « La numération chez les nègres », *Africa*, 1 : pp. 387-390.
- DELOBSON A. A. D.
1933 *L'empire du Mogho-Naba. Coutumes des Mossi de la Haute Volta*, Ed. Domat-Montchrestien : 303 p.
1934 *Les secrets des sorciers noirs.* Librairie Emile Nourry, collection Sciences et Magie n° 5, Paris : 301 p.
- DESCLAUX A.
1997 *L'épidémie invisible. Anthropologie d'un système médical à l'épreuve du sida chez l'enfant à Bobo-Dioulasso, Burkina Faso.* Thèse d'anthropologie pour le doctorat nouveau régime, Université de Droit, d'Economie et des Sciences d'Aix-Marseille : 2 volumes, 461 p.
- DESY P.
1978 « L'homme-femme (Les berdaches en Amériques du Nord) », *Libre 3* : pp. 57-102.
- DEVEREUX G.
1966 *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement.* Ed. Flammarion : 474 p.
- DEVERIN-KOUANDA Y.
1992 *Le corps de la terre. Moose de la région de Ouagadougou. Représentations et gestion de l'environnement.* Thèse pour le doctorat de Géographie, Université de Paris I : volume 1 et 2 : 688 p.
- DIETERLEN
1950 « Les correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais » *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, Juillet-Septembre :
1988 *Essai sur la religion bambara*, deuxième édition, Institut de Sociologie-Anthropologie sociale, Editions de l'Université de Bruxelles : 264 p. (première édition : P.U.F. 1951).
- DORMONT J.
1996 *Prise en charge des personnes atteintes par le V.I.H. Rapport 1996.* Paris : Médecine Scientifique Flammarion : pp. 118-131.
- DOUGLAS M.
1992 *De la souillure. Études sur la notion de pollution et de tabou.* Ed. la découverte, Paris : 193 p.
- DUBOIS O.
s. d. *La médecine nouvelle. Traité théorique et pratique de médecine et de pharmacie usuelle, d'hygiène et de médecine légale.* Quatre-vingtième édition, Paris XII^e : 714 p.
- DUMONT R.
1986 *Pour l'Afrique, j'accuse*, Ed. Plon, coll. Terre Humaine, Paris : 445 p.

- EGROT M.
1990 *Recouvrement partiel des coûts dans le cadre de la politique de Soins de Santé Primaires : à propos d'une expérience villageoise au Burkina-Faso*, Thèse pour l'obtention du doctorat de médecine, Université d'Aix-Marseille II, U.F.R. de médecine de Marseille : 147 p.
- EISENBERG L.
1977 « Disease and illness. Distinctions between professional and Popular ideas of sickness », *Culture, Medicine and Psychiatry* **1** (1) : pp. 9-23.
- EPELBOIN A.
1990 « L'ethnologue et le sida. Réflexions anthropo-épidémiologiques sur une expérience africaine », *Projections, La Santé au Futur*, (1) : 51-58.
- EVANS-PRITCHARD E. E.
1972 *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Ed. Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris : 637 p.
- FABREGÀ H. J.
1977 « The scope of ethnomédical science », *Culture, Medicine and Psychiatry* **1** (2) : pp. 201-228.
- FAINZANG S.
1985 « Les sexes et leurs nombres. Sens et fonction du 3 et du 4 dans une société burkinabé », *L'Homme*, 96, **XXV** (4 : Oct.-déc.) : pp. 97-109.
- 1986 *L'intérieur des choses. Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*, Ed. L'Harmattan, Paris : 204 p.
- FARMER P., CONNORS M., SIMMONS J. (éds.)
1996 *Women, Poverty and AIDS. Sex, drugs and structural violence*. Common Courage Press, Monroe, Maine : 473 p.
- FASSIN D.
1989 « Les écarts de langage des guérisseurs. Système de classification et modes de communication », *Colloque INSERM*, vol. 192 : pp. 65-74.
- 1992 *Pouvoirs et maladie en Afrique*. Ed. PUF, Coll. Les champs de la santé, Paris : 359 p.
- FAVRET-SAADÀ J.
1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Ed. Gallimard, collection Folio/essais : 424 p.
- FIGLIORE B.
1994 « Interprétation des maladies et leur classification dans la médecine traditionnelle Dogon (Mali) : Catégories nosologiques entre tradition et changement », *Psychopathologie Africaine*, **XXVI** (1) : pp. 9-33.
- FOSTER G.M.
1976 « Disease etiologies in non-western medical systems », *American Anthropologist*, **LXXVIII** (4) : pp. 773-782.
- FROGER F.
1923 *Manuel pratique de langue Mòrè (Mossi du cercle de Ouagadougou, colonie de la Haute-Volta, A.O.F.)*, Imprimerie-Librairie Militaire Universelle L. Fournier, Paris : 326 p.
- GANAY S. de
1949 « Aspect de mythologie et symbolique bambara » *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, n° 2 : pp. 181-201.
- 1950 « Graphie bambara des nombres », *Journal de la Société des Africanistes*, **20** (2) : pp. 295-305.

- GRANIER H.
1956 « Explication des croyances mossi », Manuscrit écrit à Pabre reproduit par le Centre d'Etudes de Langue Moore de Guilongo, Ziniare in *Eléments d'anthropologie Moaga*, 1978 : pp. 191-198.
- 1959 « Le monde spirituel mossi », Manuscrit écrit à Pabre reproduit par le Centre d'Etudes de Langue Moore de Guilongo, Ziniare in *Christianisme et croyances mossi*, 1975 : pp. 72-79.
- GRIAULE M.
1937 « Note sur la divination par le chacal (Dogon) », *Bulletin du Comité d'études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, **20** (12) : pp. 113-141.
- GRMEK M. D.
1983 *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale : recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique*, éd Payot, coll. médecine et sociétés, avec le concours du CNRS, Paris : 527 p.
- 1989 *Histoire du sida : Début et origine d'une pandémie actuelle*, éd. Payot, coll. médecine et sociétés, Paris : 392 p.
- GRUENAI M.-E.
1979 « L'échange différé des femmes chez les mossi », *L'Ethnographie*, 1 : pp. 41-59.
- 1984 « Dynamiques lignagères et pouvoir en pays mossi (Burkina Faso) », *Journal des Africanistes*, **54** (2) : pp. 53-74.
- 1985 « Aînés, aînées ; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », in *Age, pouvoir et société en Afrique noire*, Marc Abélès et Chantal Collard éd., Ed. Karthala, PUM, Paris : pp. 219-245.
- GUIARD-SCHMID J.-B.
1994, *Le sida au Burkina Faso. Historique, épidémiologie, politique nationale, intervenants de la lutte contre le sida*. Thèse de médecine, Université de Limoges : 226 p.
- HALPOUGDOU M.
1992 *Approche du peuplement pré-dagomba du Burkina Faso. Les Yônyôose et les Ninsi du Wubr-Tênga*. Études sur l'Histoire et l'Archéologie du Burkina Faso, vol. 6, éd. Franz Steiner, Stuttgart : 289 p.
- HERITIER F.
1981 *L'exercice de la parenté*. Gallimard, le seuil : 199 p.
- 1996 *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Ed. Odile Jacob, Paris : 332 p.
- HICKS D.
1985 « Conjonction féminine et disjonction masculine chez les Tetum (Timor, Indonésie orientale) », *L'Homme* 94, avr.-juin, **XXV** (2) : pp. 23-36.
- HOUIS M.
1963 *Les noms individuels chez les mossi*, I.F.A.N., Dakar : 141 p.
- ILBOUDO M.-L.
1990 *Les fondements de l'identité collective des Yoyoose : l'autochtonie et les pouvoirs magiques du yoyoore*. Mémoire de maîtrise de sociologie, Université de Ouagadougou : 144 p.

- ILBOUDO P.
1966 « Croyances et pratiques religieuses traditionnelles des Mossi », *Recherches Voltaïques* n° 3, Paris-Ouagadougou, CNRS-CNRSV : 112 p.
- INSD (Institut National des Statistiques et de la Démographie)
1994 *Analyse des résultats de l'enquête démographique 1991* ; Tome 1, 73 p. ; tome 2, 171 p. ; tome 3, 62 p.
- IZARD M.
1970 *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, Recherches Voltaïques 12 et 13, Paris/Ouagadougou, CNRS/CVRS : 428 p.
- 1985a *Le Yatenga précolonial; Un ancien royaume du Burkina*, Ed. Karthala : 164 p.
- 1985b *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge University Press, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris : 594 p.
- 1992 *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain : état, société, destin individuel*. Ed. de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris : 150 p.
- JACOB J.-P.
1988 « Interprétation de la maladie chez les winye, gurunsi du Burkina Faso. Critique d'une théorie de la contamination », *Genève-Afrique* : pp. 59-88.
- JAFFRE Y.
1991 « Anthropologie de la santé et éducation pour la santé », *Cahiers Santé*, n° 1 : pp. 406-414.
- JAULIN R.
1966 *Géomancie. Analyse formelle*. Paris, Ed. Mouton : ??? p.
- JESPERS P.
1987 « Le masque appeleur », in *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Ed. PUF, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences Religieuses. Volume LXXXVIII, Paris : pp. 1140.
- KABORE O.
1979 « Programme de recherche : le "kindri", rite d'initiation mossi », *Notes et documents Voltaïques*, 12 (1-4), octobre 1978-octobre 1979, Ouagadougou : 133-137.
- 1985 « Les chants traditionnels moose : essai d'une typologie analytique », *Notes et Documents Voltaïques*, 16 (3-4), juillet-décembre : pp. 78-103.
- 1987 « Paroles de femmes », *Journal de la Société des Africanistes*, 57 (1-2) : pp. 117-132.
- KAMONO A.
1988 *Représentations culturelles de l'onchocercose dans un village : Wayin, Burkina-Faso*. Mémoire pour l'obtention du D.E.A. "Formation à la Recherche en Sciences Sociales", E.H.E.S.S., Centre de la Vieille Charité, Marseille : 72 p.
- KLEINMAN A.
1980 *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration in the borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. University of California Press : 427 p.
- KOHLER J.-M.
1971 « Activités agricoles et changements sociaux dans l'Ouest-Mossi (Haute-Volta) », *Mémoire ORSTOM* n°46, éd. de l'ORSTOM, Paris : 249 p.

- KYELEM B.
1978 *Le divorce en droit traditionnel mossi. Son impact sur les projets législatifs en matière de divorce en Haute-Volta.* Mémoire de Licence en Droit Privé, Faculté de Droit et des Sciences Économiques, Université de Yaoundé : 123 p.
- LALLEMAND S.
1971 « La relation mère-enfant en milieu mossi traditionnel — Rapport de mission », *Notes et Documents Voltaïques*, **5** (1), octobre—décembre, Ouagadougou : 54-55.
- 1976 « Génitrices et éducatrices mossi », *L'Homme*, **XVI** (1) : 109-124.
- 1977 *Une famille mossi*, Recherches Voltaïques n° 17, CNRS-CVRS, Paris-Ouagadougou : 380 p.
- 1978 « Le bébé-ancêtre Mossi », in *Système de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Ed. Hermann, Paris : pp 308-316.
- 1981 « Pratiques de maternage chez les Kotokoli du Togo et les Mossi de Haute-Volta ». *Journal des Africanistes*, **51** (1-2) : pp. 43-70.
- 1985 *L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest.* L'Harmattan, Paris : 294 p.
- LAMBERT G. E.
1907 *Le pays Mossi et sa population. ETUDE historique, économique et géographique, suivi d'un essai d'ethnographie comparée.* Document manuscrit du Capitaine G. E. Lambert, Commandant du Cercle de Ouagadougou (1905-1907) : 253 p. [Paru en 1908 dans le *Bulletin de la Société de Géographie et de l'Afrique Occidentale Française*, n° 6, 7 et 8].
- LAPLANTINE F.
1986 *Anthropologie de la maladie. ETUDE ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Ed. Payot, Paris : 411 p.
- LAURENT P.-J.
1994 « Prosélytisme religieux, intensification agricole et organisation paysanne. Le rôle des "Assemblée de Dieu" d'Oubritenga (Burkina Faso) », in *Les associations paysannes en Afrique, organisations et dynamiques*, Jean-Pierre Jacob et Philippe Lavigne Delville (sous la direction de), éd. Karthala, Paris : 155-178.
- LEPALEC A., DIARRÀ T.
1993 « Révélation du sida à Bamako. Le traitement de l'information » in J.-P. Dozon et L. Vidal (éds), *Les sciences sociales face au sida. Cas africains autour de l'exemple ivoirien.* ORSTOM Petit-Bassam : pp. 137-152.
- LEROI-GOURHAN A.
1973 *Milieu et techniques*, coll. Sciences d'aujourd'hui, Ed. Albin Michel (première édition : 1945), Paris : 475 p.
- LEVI-STRAUSS C.
1974 (1958) *Anthropologie structurale*, Librairie Plon : 480 p.
- LOT F., ABITEBOUL D.
1995 « Infections professionnelles par le V.I.H. en France chez le personnel de santé. Le point au 30 juin 1995 », *Bulletin Epidémiologique Hebdomadaire*, 44 : pp. 193-194.
- MAÏZI P.
1993 *Techniques féminines moose dans le Yatenga (Burkina Faso).* Thèse pour le doctorat d'anthropologie sociale et ethnologie, EHESS : 398 p.

- 1995 « Identités plurielles des femmes *moose* du Yatenga (Burkina Faso) », *Cahiers des Sciences Humaines*, **31** (2) : pp. 485-499.
- MALLARD-GUIMERA L.
1977 « Classification evuzok des maladies », *Journal de la Société des Africanistes*, **47** (1) : pp. 9-51 et **47** (2) : pp. 9-47.
- 1987 *La forêt de nos ancêtres*. Thèse de docteur es lettres, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université Paris X : 592 p.
- MANGIN E.
1960 [1914, 1915] *Les Mossi. Essai sur les us et coutumes du peuple mossi au Soudan Occidental*. Maison carré, Paris : 157 p.
- MARC A. (Lieutenant)
1909 *Le pays mossi*, Ed. Larose, Paris : 186p. + ill.
- MARTINELLI B.
1992 « Agriculteurs métallurgistes et forgerons en Afrique soudano-sahélienne », *Etudes Rurales* n° 125-126 : Mines et métallurgie, Paris.
- 1995 « Trames d'appartenances et chaînes d'identité entre Dogons et *moose* dans le Yatenga et la plaine du Séno (Burkina Faso et Mali) », *Cahiers Sciences Humaines*, **31** (2) : pp. 365—405.
- 1997 « Sous le regard de l'apprenti. Paliers de savoir et d'insertion chez les forgerons *Moose* du Yatenga (Burkina Faso) », : pp. 9-47.
- MARCHAL J.-Y.
1977 « Système agraire et évolution de l'occupation de l'espace au Yatenga (Haute-Volta) », *Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences Humaines*, **XIV** (2) : pp. 141-149.
- 1984 « Lorsque l'outil ne compte plus. Techniques agraires et entités sociales au Yatenga », *Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences Humaines*, **XX** (3-4) : pp. 461-469.
- MATHIEU N.-C.
1973 « Homme-culture et femme-nature ? », *L'Homme*, **XIII** (3) : pp. 101-113.
- 1991 « Différenciation des sexes » et « Études féministes et anthropologie », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Bonte P. et Izard M., Ed. PUF : pp. 275-278 et 560-564.
- MAUPOIL B.
1943 *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme: 681 p.
- MAURIER (Père)
1959a « Le sacrifice », Manuscrit écrit à Pabre reproduit par le Centre d'Etudes de Langue Moore de Guilongo, Ziniare in *Christianisme et croyances mossi*, 1975 : pp. 1-19.
- 1959b « Dieu », Manuscrit écrit à Pabre reproduit par le Centre d'Etudes de Langue Moore de Guilongo, Ziniare in *Christianisme et croyances mossi*, 1975 : pp. 80-123.
- 1959c « Remèdes, présages, interdits », Manuscrit écrit à Pabre reproduit par le Centre d'Etudes de Langue Moore de Guilongo, Ziniare in *Christianisme et croyances mossi*, 1975 : pp. 203-257.

- 1960 « Les funérailles », Manuscrit écrit à Pabre reproduit par le Centre d'Etudes de Langue Moore de Guilongo, Ziniare in *Christianisme et croyances mossi*, 1975 : pp. 258-308
- MEAD M.
1966 *L'un et l'autre sexe*. Ed. Denoël/Gonthier, coll. Folio essais, Paris : 439 p. Traduction de l'anglais par C. Ancelot et H. Étienne de *Male and Female*, 1948.
- MEULENBRØEK A.
1990 *La conception des maladies chez les Mossi dans la région de Basma — Burkina-Faso*, Rapport dactylographié du Programme et Exécution du Développement Intégré (P.E.D.I.), Royaume des Pays-Bas, Ministère des affaires étrangères et Direction Provinciale de la Santé et de l'Action Sociale (D.P.S.-A.S.) de Kaya, Mars 1990 : 113 p.
- MEYER P.
1988 *Introduction à l'étude du droit burkinabé*. Précis de l'école supérieure de droit de l'université de Ouagadougou, éd. André Boland, Namur : 327 p.
- MINISTERE DE LA PLANNIFICATION ET DU DEVELOPPEMENT DU BURKINA-FASO
1986 *Recensement général de la population*. Institut National de la Statistique et de la Démographie, Ouagadougou : 30 p.
- MINISTERE DE LA SANTE ET DE LA PROMOTION SOCIALE DU BURKINA-FASO
1986 « rapport sanitaire », *Plan Quinquennal 86-90* : 75 p.
- NANA T. A.
1975 *L'éducation de la jeune maman primipare à travers les rites et coutumes mossi dans une région du centre : "de la conception aux premiers mois après la naissance*, Mémoire du Centre de Documentation et de Perfectionnement Pédagogique de Haute-Volta : 25 p.
- NICOLAS G.
1968 « Un système numérique symbolique : le quatre, le trois et le sept dans la cosmologie d'une société hausa (vallée de Maradi) », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 8 (4) : pp. 566-616.
- NICOLAS J. et FOURNY D.
1989 « Le sida, un mot qui fait peur », *Le Guide de la Famille*, n° 152, Juillet 1989, Aide Technique à l'Éducation et aux Organismes Sociaux (A.T.E.O.S.), Paris : 32 p.
- NIKIEMA N., KINDA J.
1997 *Dictionnaire orthographique du moore*. Sous commission Nationale du Moore, Ouagadougou : 1316 p. + Annexes 120 p.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P.,
1994 « La logique de la nomination. Les représentations fluides et prosaïques de deux maladies au Niger », *Sciences Sociales et Santé*, XII (3), septembre : pp. 15-45.
- OUEDRAOGO J.
1950 « Les funérailles en pays Mossi », *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, B, XII (2) : pp. 441-455.
- OUEDRAOGO M.-G.
1973 *Reflets de conceptions Mossi sur Dieu, le monde et l'Homme*, Mémoire de fin d'études, Cycle C2, Ecole Nationale d'Administration, Ouagadougou : 26 p.
- OUEDRAOGO R.
1978 *Emprise latente de la tradition en pays Moose*, Cours donné à l'I.S.C.R. en 1972-1973, Document dactylographié (1975), Centre d'Etudes de Langue mooré, Gilongou, Diocèse de Ouagadougou, Haute-Volta : 71 p.

- PACERE F. T.
s.d. *Yongr-bagre ou les signes de la souris*, Musée de Manega, Vol. 4., Ed. Fondation PACERE : 37 p.
- PAGEARD R.
1969 *Le droit privé des Mossi, tradition et évolution*, Tome I et II, Recherches Voltaïques n° 10 et 11, (publié avec le concours du C.N.R.S.) : 488 p.
- PAILLARD B.
1988 « Petit historique de la contagion », *La contagion. Communication*, n° 66, EHESS, Paris : pp. 9-19
- PATERNOT M.
1949 *Lumière sur la Volta.Chez les Dagari*. Ed. de la Plus Grande France, Lyon : 263 p.
- PAULME D.
1937 « La divination par les chacals chez les Dogon de Sanga », *Journal de la Société des Africanistes*, VII (1) : pp 114.
- POULET E.,
1969 *Contribution à l'étude des composantes de la personne humaine chez les Moose*, Thèse pour le doctorat de troisième cycle, Université de Clermont-Ferrand, multigr. : 115 p.
- POUSSI M.
1973 « Ouagadougou, capitale de la Haute-Volta, esquisse historique et sociologique », *Notes et Documents Voltaïques*, 6.
- RANDAU R.
1934 « Au pays mossi », Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et d'Afrique du Nord, XXXIX, 1934, 433 p.
- RAO GUPTÀ G., WEISS E.
1993 « Women's Lives and Sex : Implications for AIDS Prevention », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 17 : pp. 399-412.
- RAYNAL M.
1995 *Cérémonies funéraires dans le Zitenga (Burkina Faso)*, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université de Paris X : 364 p.
- REMY G.
1970 « L'étude d'un terroir en zone soudanaise. L'exemple de Donsin (Haute-Volta) », *Etudes Rurales*, n° 37-38-39 : pp. 480-500.
- 1972 « Les leçons d'un échec : la culture attelée en pays Mossi (Haute-Volta) », *Cahiers d'Etudes Africaines*, XII (47) : pp. 512-519.
- ROGER PETITJEAN M.
1992 *Maladies d'enfants dans la région de Sikasso. EVOLUTION des représentations des mères au contact des services de santé : à propos de quatre pathologies*. Mémoire n° 73, IUED, Genève : 127 p.
- ROGERS S.
1975 « Female form of power and the myth of male dominance : a model of female/male interaction in peasant society ». *American Ethnologist*, 2 (4) : pp. 727-756.
- 1978 « Woman's place : a critical review of anthropological theory », *Comparative Studies in Society and History*, XX : pp. 123-162.

- ROOST VISCHER L.
1997 *Mütter zwischen Herd und Markt. Das verhältnis von Mutterschaft, sozialer Elternschaft und frauenarbeit bei den Moose (Mossi) in Ouagadougou/Burkina Faso.* Ethnologisches Seminar des Universität und Museum der Kulturen Basel, Wepf & Co. AG Verlag, Basel : 226 p. (Mère entre four et marché. La relation entre maternité, parenté sociale et travail des femmes chez les Moose à Ouagadougou).
- ROTH C.
1996 *La séparation des sexes chez les Zara au Burkina Faso*, L'Harmattan : 254 p.
- ROUAMBA N.
1991 *Connaissances, Attitudes et Pratiques du personnel médical et paramédical en matière de sida au Burkina Faso.* Thèse de doctorat en médecine, Université de Ouagadougou : 120 p.
- ROUAMBA P. T.
1970 « Terroirs en pays Mossi. À propos de Yaoghin (Haute-Volta) », *Etudes Rurales*, n° 37-38-39 : pp. 129-149.
- SABA K.
1975 *Coutumes et systèmes de croyances en pays Mossi*, Mémoire de l'Ecole Nationale d'administration de Ouagadougou, Haute-Volta : 22 p.
- SALADIN D'ANGLURE B.
1985 « Du projet "PAR.ADI" au sexe des anges : notes et débats autour d'un "troisième sexe" », *Anthropologie et Sociétés*, **9** (3) : pp. 139-176.
- SANGARE L. et al.
1997 « HIV infection among pregnant women in Burkina Faso : a nationwide serosurvey ». *International Journal of STD & AIDS*, **8** : pp. 646-651.
- SANON B.
1970 *Famille et autorité en société traditionnelle Mossi.* Mémoire de stage, Ecole Nationale d'Administration, Ouagadougou : 18 p.
- SAUERBORN R., NOUGTARÀ A., DIESFELD H. J.
1989 « Low Utilisation of Community Health Workers : Results from a Household Interview Survey in Burkina Faso », *Social Sciences and Medicine*, **29** (10) : pp. 1163-1174.
- SAWADGO S.
1978 « Evangélisation et mentalité moaga », Manuscrit écrit à Ouahigouya reproduit par le Centre d'Etudes de Langue Moore de Guilongo, Ziniare in *Eléments d'anthropologie Moaga*, 1978 : pp. 206-231.
- SAWYERR H. & TODD S.
1970 « The significance of the numbers three and four among the Mende of Sierra Leone », *Sierra Leone Studies* **26** : pp. 29-36.
- SCHOEPF B. G.
1988 «Women, Aids and Economic Crisis in Central Africa". *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, **XXII** (3) : pp. 625-644.
- 1991 «Représentations du sida et pratiques populaires à Kinshasa". *Anthropologie et Sociétés* **15** (2-3) : pp. 149-166.
- SCHOLL B.
1994 « Langage : la loi du genre », *Sciences Humaines*, n° 42, août-septembre : p. 31.

- SCHWEEGER-HEFEL A.
1966 « L'art nioniosi », *Journal de la Société des Africanistes*, **XXXVI** (2) : pp. 251-332.
- 1980 *Masken und Mythen. Socialstrukturen der Nyonyosi und sikombse in Obervolta*. Verlag A. Schendl, Wien : 480 p + 67 p. (photographies) + 136 p. (croquis de masques).
- 1986 *Kinkirsi – Boghoba – Saba. Das Weltbild der Nyonyosi in Burkina Faso (ehemals Obervolta, Westafrika)*. Verlag A. Schendl, Wien : 436 p. + 165 ill.
- SEDGO F.
1991 *Sida : prévention, éducation, solidarité*. Ed. UniTor, Rome : 161 p.
- 1993 *Mon livret sida*. Aragne editrice, Rome : 38 p.
- SIB F. S., OUEDRAOGO O. et BOGNOUNOU O.
1976 « Contribution à l'étude de l'impact de la médecine traditionnelle en milieu rural — cas de la région de Pissila (Haute-Volta) », *Notes et Documents Voltaïques*, n° 9 : pp. 68-76.
- SINDZINGRE N.
1984 « La nécessité du sens : l'explication de l'infortune chez les Senufo » in Augé M., Herzlich C. (éds), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Ed. des Archives Contemporaines, Paris : pp. 93-122.
- 1985 « Tradition et biomédecine », *Sciences Sociales et Santé*, **III** (3-4, Novembre) : pp. 9-26.
- SINDZINGRE N., ZEMPLENI A.
1982 « Anthropologie de la maladie », in *Les sciences de l'homme et de la société en France*, Maurice Godelier, Rapport au Ministère de la Recherche et de l'Industrie : pp. 163-173.
- SKINNER E. P.
1960a « The mossi pogsioire », *Man*, LX, février 1960, 20-23.
- 1960b « Labour Migration and its Relationship to Socio-cultural Change in Mossi Society », *Africa*, **XXX** (4) : pp. 375-401.
- 1964 « The effect of co-residence of sisters' sons on african corporate patrilineal descent groups », *Cahier d'Etudes Africaines*, **IV** (16) : 467—478
- 1968 « Processus de l'incorporation politique dans les sociétés traditionnelles : le cas des Mossi », *Notes et Documents Voltaïques*, **1** (4) : pp. 29-47.
- 1972 *Les mossi de la Haute-Volta*, Coll. Nouveaux Horizons, éd. Les Editions Internationales, Paris : 452 p.
- 1974 *African urban life. The transformation of Ouagadougou*, Princeton University Press, New Jersey : 471 p.
- SOME B. B.
1971 « Quelques composantes de la personne humaine chez deux populations de source dagomba : les Mossi et les Dagara », *Notes et Documents Voltaïques*, n° 5 (1), oct.-déc. : pp. 16-24.
- TABET P.
1985 « Fertilité naturelle, reproduction forcée », in *L'arrondissement des femmes*, éd. EHESS, Cahiers de l'Homme : pp. 61-146.

- TARAORÉ D.
1941 « Yaro hã ou mariages entre femmes chez les Bobo Niéniégué », *Journal de la Société des Africanistes*, **XI** (1-2) : pp. 197-200.
- TAUXIER L.
1912 *Le noir du Soudan*. Ed. Larose, Paris : 796 p.
1924 *Nouvelles notes sur le Mossi et le Gourounsi*. Ed. Larose, Paris : 206 p.
- TAVERNE B.
1991 *Un "docteur-feuille" à Cayenne. Santé, culture et société chez les immigrés haïtiens de Guyane Française*. Thèse pour le Doctorat Nouveau Régime en Anthropologie, Université de Droit, d'Economie et des Sciences d'Aix-en-Provence : 579 p.
1994 « Éthique et stratégie de communication : excision et sida au Burkina Faso », *Sociétés d'Afrique & Sida*, n° 6, Octobre : pp. 5-6.
1995 « Stratégie de communication et groupe cible : sida et migrants au Burkina Faso », *Sociétés d'Afrique & Sida*, n° 10, Octobre : pp. 2-4.
1996a « Attenchon sida ! », *Cahiers Santé*, 6 : pp. 328-329.
1996b « Stratégie de communication et stigmatisation des femmes : lévirat et sida au Burkina Faso », *Sciences Sociales et Santé*, **14** (2) : pp. 87-105.
1996c « Valeur morale et stratégie de prévention : la « fidélité » contre le sida au Burkina Faso », *Colloque international "Sciences sociales et Sida en Afrique, bilan et perspectives"*, Codesria, CNLS-Sénégal, Orstom, 4-8 Novembre 1996, Saly-Portudal, Sénégal : pp. 527-538.
1997a « Quelle prise en charge pour les malades séropositifs ou sidéens en milieu rural au Burkina Faso ? », *Cahiers Santé*, 7 : pp. 177-186.
1997b « La dimension occultée : le statut social de l'enfant orphelin », *Sociétés d'Afrique & Sida*, n° 17/18, Juillet-Octobre : pp. 7-9.
1998 « Représentations de la transmission mère-enfant du sida, perception du risque et messages d'information sanitaire au Burkina Faso », *Document multigraphié à paraître* : 10 p.
1998b *Pratiques et représentations de l'allaitement maternel en milieu rural mossi au Burkina Faso*. Document de travail, Institut de Recherche pour le Développement, Ouagadougou : 68 p.
- TIENDREBEOGO D.
1992 *Kaab-wênga ou malédiction, est-ce un chemin de justice ?*, Mémoire en théologie (6ème année), Grand Séminaire de Koumi, Burkina Faso : 58 p.
- TIENDREBEOGO Y.
1963 « Histoire traditionnelle des Mossi de Ouagadougou », *Journal de la Société des Africanistes*, 33(1) : pp. 7-46.
- TIENDREBEOGO Y., PAGEARD R.
1974 « Génies de la nature en pays mossi : kîkirsi, bombana et arbres hantés », *Notes et Documents Voltaïques*, **7** (4 : Juillet-septembre) : pp. 31-36.
1975 « Dictons mossis sur les devins », *Notes et Documents Voltaïques*, **8** (3 : Avril-Juin) : pp. 37-38.
- TOURRIS H. de, HENRION R. & DELECOUR M.
1983 *Gynécologie et obstétrique*. Ed. Masson, Paris : 620 p.

- TUBIANA M.-J.,
1987 « Bouche, voix, langage : la parole chez les Bèri », *Journal des Africanistes*, **57** (1-2) : pp. 241-253.
- VAUGELADE J.
1991 « Consommation médicale et itinéraires thérapeutiques en milieu rural Mossi au Burkina », *Communication au Colloque Sciences Sociales et Santé en Afrique de l'Ouest*, Bamako : 14 p.
- VINEL V.
1998 *La famille au féminin. Société patrilinéaire et vie sociale féminine chez des Sikoomse (Moose – Burkina-Faso)*. Thèse pour le doctorat d'anthropologie sociale et ethnologie, E.H.E.S.S., Paris : 390 p.
- VIOLLET K.
1998 Communication au séminaire doctoral d'anthropologie médicale, Laboratoire d'Ecologie Humaine et d'Anthropologie d'Aix-en-Provence : 28/5/1998. (Thèse à paraître)
- WARD M. C.
1993 « À Different Disease : HIV/AIDS and Health Care for Women in Poverty », *Culture, Medicine and Psychiatry*, **17** : pp. 413-430.
- WHITEHEAD H.
1981 « The bow and the burden strap : a new look at institutionalized homosexuality in native North America » in S. B. Ortner & H. Whitehead (éds), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge University Press.
- YAMEOGO C. B.
1960 *Les funérailles d'un "Tengsoba" à Koudougou*. Mémoire de l'École Nationale d'Administration, Ouagadougou : 10 p.
- YAMEOGO E.
1965 *Traditions et famille mossi de la région de Koudougou*. Mémoire de l'École Nationale d'Administration, Ouagadougou : 21 p.
- ZAHAN D.
1950 « L'habitation mossi », *Bulletin de l'IFAN*, **12** (1 :Janvier) : pp. 223-229.
- 1954 « Notes sur les marchés mossi du Yatenga ». *Africa*, **XXIV** (4) : pp. 370-377.
- 1961 « Pour une histoire des mossi du Yatenga ». *L'Homme*, **I** (1) : pp. 522.
- ZAONGO J.-B.
1984, 1985 *Dictionnaire Encyclopédique*, 1984, Document ronéotypé, Ouagadougou. Moore-français, tome I, II et III : 628 p. et français-moore, tome I, II et III : 634 p.
- ZEMPLANI A.
1982 « Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique », *Archives des Sciences Sociales des religions*, **LIV** (1) : pp. 5-19.
- 1985 « La maladie et ses causes », *L'Ethnographie*, n° 2 : pp. 13-44.
- 1988 « Entre "sickness" et "illness" : de la socialisation à l'individualisation de la maladie », *Social Sciences and Medicine*, **27** (11) : pp. 1171-1182.
- ZIMMER W.
1994 « Les chevaux de la conversation, le miel de la tradition et l'or des paroles. Emploi et fonction des proverbes dans le théâtre burkinabé », *Anthropos* **89** : pp. 15-27.

ZIO S.
1976

« Utilisation en médecine traditionnelle de quelques plantes en Haute-Volta », *Notes et Documents Voltaïques*, n° 9 (Oct. 75-Sept. 76) : pp. 77-80.

ZWERNEMANN J.
1961

« La notion du dieu-ciel chez quelques tribus voltaïques ». *Études Voltaïques*, n° 2, Centre IFAN, Ouagadougou : pp. 71-100.

GLOSSAIRE

- árbà : (origine arabe) mercredi.
àrzúmà : (origine arabe) vendredi.
- báaga (pl. báase) : chien.
bága (pl. bágba) : devin.
bàgré (pl. bàga) : divination.
Bàgré : autel de divination.
bàla : car, en effet.
bàlá : seulement, ainsi.
Bálem-nàabá : ministre du Mòogó-nàabá.
báníngà (pl. bánínsi) : sorgho blanc.
bàrgá (pl. bàrse) : lame métallique traditionnelle servant pour la circoncision, l'excision, la coupure du cordon ombilical et les scarifications.
bàrkúdgá (pl. bàrkúdsi) : arbuste de la famille des anonacées (*Anona senegalensis*).
bàrkúd-zèedó : sauce de feuilles de bàrkúdgá.
bàsgá (pl. bàsse) : cérémonie traditionnelle (nouvelle récolte et nouvelle année).
bá-yiri (pl. bá-yiyà) : village paternel.
báaga (pl. báase) : maladie.
bà-beoogo : “maladie ennemie” (cf. kúnukūngú).
báagrè (pl. bágà) : enclos pour animaux, notamment les troupeaux de boeufs.
bánga (pl. báense) : fer (barre, fil) ; produit ou objet qui rend invulnérable contre toute arme ou objet en fer ; maladie de peau.
bàngá (pl. bânse) : margouillat.
bân-poaká (pl. bân-pogse) : margouillat femelle.
báoko (pl. bágdo) : épaupe.
bà-máasgá (pl. bà-máassé) : “maladie fraîche ; maladie lente” (cf. kúnukūngú).
bà-móatgá (pl. bà-mótsé) : “maladie qui fait enfler” (cf. kúnukūngú).
bàongó (pl. bândó) : circoncision, excision.
bè : être, exister.
béedo (sg. béoogo) : mauvais, de mauvais goût.
bèlem : cf. bèlme.
bèlme : cajoler, amadouer, faire la cour.
bèndrè (pl. bèndá) : tambour fait d'une peau tendue sur une grande calebasse ; tambourinaire jouant du bèndrè.
bèolēngó (dē. de bèlmē = faire la cour) : cour, flatterie.
béoogo : demain, avenir
béoogo (pl. béedo) : mauvais, méchant
bèodgo (pl. bétó) : piège, gris-gris sous la protection duquel on peut mettre diverses choses ou personnes.
bèegá (pl. bèese) : peu consistant, mou comme la boue.
bégdo : boue.
- bèndá (pl. bèndsé) : cache-sexe masculin.
béngà (pl. béense) : haricot.
bèoolgà (pl. bèoolse) : champ individuel.
bèrengá (pl. bèrense) : chanvre (*Hibiscus cannabinus*).
bèreng-wùdgú : pubescence du chanvre, petits poils du chanvre provoquant des démangeaisons.
bí : maladie éruptive épidémique (rougeole).
bí : grains d'oseille.
bíga (pl. kàmbá) : enfant.
bíga (pl. bíisi) : grain, graine, fruit.
bíla (pl. bí) : petit, cadet, jeune.
bífrí : petit par la grosseur ou la taille.
bí-péelgá = bébé.
bí-púglá = jeune-fille, fillette.
bí-ríblá = jeune-homme, garçon.
bíisím = lait.
bíis-gúya = “sein-fourmis” maladie du sein (démangeaisons, crevasses).
bíis-kálbēngemā = “lait-résidu de décoction de graines de néré” ; maladie du lait.
bíis-kídrè (pl. bíis-kídà) : “sein-nodule” ; maladie du sein (abcès).
bíis-móogo (pl. bíis-móodo) = “sein-paille” : abcès du sein.
bíis-súdo : “lait-miel” (maladie du lait).
bíis-sòngó : bon lait.
bíis-yóokó : mauvais lait.
bíisrí (pl. bíisá) : sein, mamelle.
bíisrí (pl. bíisá) : sable.
bíndu (pl. bíñá) : excréments.
bioogó (pl. bíndo) : maturité.
bíto : oseille.
bòangá (pl. bòaense) : âne.
bóεεgà (pl. bóεese) : bouc.
bòke : faire une entaille.
bòkó : trou.
bòkré : entaille.
bòndò : chose ou personne imprécise ; affaire, machin, truc.
bòn-yidga : chose qui vole, oiseau.
bòné : perte.
búd-kòóm : eau qui reste après avoir extrait le beurre de karité.
bùg-sáa-kóeondo : braise éteinte.
bùg-sáalle (pl. bùg-sáala) : braise ardente.
bùgsdame : forme verbale de bùgsi = effrayer, terrifier.
bùgúm : feu, lumière.
bùg-zééongó (pl. bùg-zéndo) : charbon de bois.

bùlgá (pl. bùlsi) : baobab qui bourgeoine ; jeune feuille du baobab.
 búlga (pl. búlsi) : puit.
 búlgà (pl. búlsi) : taie cornéenne ; personne dont l'œil est atteint.
 bùllá (pl. bùlli) : chevreau.
 búlvàka (pl. búlvãgse) : plante dont les feuilles servent à faire une sauce (*Corchorus tridens*).
 búudu : famille, lignage.
 búud-kásma : aîné du lignage.
 búmbù : quelque-chose (búmb).
 búndú : espèce de plante utilisée dans la préparation des sauce gluantes (*Ceratholteca*).
 bógdgá (pl. bógdse) : devin (boghoba).
 bóge : consulter un devin.
 bô-kóbdô : “poils de chèvre”, maladie de l'ombilic.
 bóoga (pl. bóose) : chèvre.

d : cf. r.
 dà, rà : vouloir (dàlame, dàame, dàad, etc.)
 daar-masem : “jour froid” ; “jour chômé” ; maladie se manifestant notamment par un sommeil diurne (cf. kũnukũngú)
 dakà (pl. dagse) : gosier, gorge.
 dǎndǎsgà (pl. dǎndǎssi) : civette ; gros dormeur ; maladie du sommeil.
 dó, dó : monter, grimper.

f, fò : tu, toi, ton, tes.
 fǎa : tout, sans exception.
 fǎrg-m-túlli : “exfolier à l'envers”, nom d'une décoction servant aux lavements des enfants.
 fǎsgè : casser en tirant, cueillir, récolter.
 fò : tu, te, toi.
 fòogè, fòosè : aspirer, pomper ; s'infiltrer.
 fòosré : maladie se manifestant principalement par une difficulté respiratoire.
 fúri : épouser, se marier ; mariage (selon le rite musulman).
 fúugù (pl. fútu) : vêtement. (fú-).
 fú-sáblgá : habit noir.
 fólga (pl. fòlsé) : ethnie vivant dans la région de Ouahigouya.
 fóra : mil bouilli, aigri et pimenté.

gárweongo (pl. gárwendo) : escargot.
 gǎag-soàbá (pl. gǎag-sòben-dǎmbá) : hôte.
 gǎaká (pl. gǎagse) : espèce d'arbre à feuilles minces et épaisses (*diospyros mespiliformis*).
 gǎdà (pl. gǎdre) : lien (objet qui tient) ; désigne habituellement la corde liant les pattes-avants de l'âne.
 gǎeemdó : folie.

gǎnga (pl. gǎense) : étoffe faite de bandes noires et blanches.
 gǎngá (pl. gǎense) : espèce de chenille aux poils long particulièrement irritants.
 gǎngãoogo (pl. gǎngãado) : tambour formé d'un tronc d'arbre creux dont les deux extrémités sont recouvertes de peau.
 gǎng-la-pèelga (pl. gǎng-la-pèelse) : habit taillé dans un tissu comportant des bandes de coton tissé noires et blanches.
 gǎng-péende : tissu rayé Faso Dan Fani.
 géllé (pl. gélà) : oeuf.
 gém-daogó (pl. gém-daadó) : coiffure traditionnelle en cimier haut (gém-pokó : cimier bas).
 gém-kóoma : coq à crêtes multiples.
 gènd-daogó (pl. gènd-daadó) : tige de bois insérée dans une boulette en terre (fuseau traditionnel).
 gèndré (pl. gèndá) : fuseau (tige de bois et boulette de terre).
 géosgó, gésgó : visite (dérivé de gésè).
 gésè : regarder, observer, voir ; rendre visite.
 gèndbá : variole.
 gílá, gíllí, gílgú, gíulgú : en forme de boule, mis en boule.
 gílgá (pl. gílsi) : rond.
 gígemde (pl. gígma) : lion.
 Gòaamá : l'un des autels de la terre (Granit).
 gòabgá (pl. gòbse) : main gauche, vers la gauche.
 góama (pl. gómdè) : paroles ; discussion vive, dispute ; reproche, réprimande.
 gòatem-góaalà : chenille processionnaire ; maladie de peau au niveau des pieds.
 gòetrgóεεgá (pl. gòetrgóεese) : grosse fourmi rouge particulièrement attirée par le sucre.
 gòr-bíiga (pl. gòr-bíisi) : graine de coton.
 góeem : sommeil.
 góeem-báaga (pl. góeem-báase) : (dérivé du français) maladie du sommeil.
 gó-miigá (pl. gó-miisi) : acacia à épines rouges (*acacia stenocarpa*).
 gó-peelá (pl. gó-peelse) : acacia à épines blanches (*acacia scebircana*).
 gùrsá (pl. gùrs-rǎmbá) : morceau de granit taillé servant à égrener le coton.
 gùrs-kánde (pl. gùrs-kána) : tige de fer lisse servant à égrener le coton sur le gùrsá.
 gúun-daoogo (pl. gúun-daado) : myriapode noir et luisant, iule (“gúundí-mâle”).
 gúundí (pl. gúuna) : myriapode noir et luisant, iule ; maladie de peau.
 gúuri (pl. gúyà) : grosse fourmi noire d'activité essentiellement nocturne ; fourmillière.
 góingá (pl. góinse) : espèce d'arbuste amer.
 góngá (pl. gómse) : fromager (*ceiba pentendra*).
 Góngé-nàabá : ministre du Mòogó-nàabá.
 górengá (pl. górense) : ethnie gourounsi.

- góorè (pl. góya) : cola.
gó-míidu : cola rouge.
gó-pèelgá : cola blanche.
- hátò : dimanche.
- ká : indique la négation (ká... yè).
káafó (pl. kí) : mil.
káam : beurre, graisse, huile (traditionnellement dérivé du karité).
káam : maladie des enfants.
ká-bullì (pl. ká-bula) : semence de mil qui a commencé à germer.
kàgfó (pl. kàgse) : ganglion.
kálbēgnem, kálbēgnemā : reste de l'eau ayant servi à bouillir les graines de néré qui entrent dans la composition du soubala (káolgò).
kàlem-kàlem, kàl-kàlem : mélange de plusieurs plats.
kámaanà (sg. kámaande) : maïs.
kámaande (pl. kámaanà) : épi de maïs.
kàmbá (sg. bíiga) : enfants.
ká-moaagá : beurre de karité.
kàm-wérgà, kàm-wérsè : maladie donnant des douleurs osseuses.
ká-nàaré : beurre caillé, non fondu.
ká-nàaré : joli beurre.
kánga (pl. kámse) : bras.
kànkamdé (pl. kànkamá) : fruit du kànkangá.
kànkangá (pl. kànkamse) : figuier (*ficus gnophatocarpa*).
káolgò, kálgò (pl. kándò) : condiment fait à partir de graines de néré agglutinées en boule ; soubala.
káooore : rupture, interruption.
kápoga : maladie abdominale dont le signe principal est un ventre volumineux (sorcellerie).
ká-pongà : beurre de karité non raffiné.
kárga (pl. kárgse) : pied.
kár-zàbdē : maux de pied (plante).
kásengà (pl. kásense) : aîné ; grand.
kásmá (pl. kásem-dàmbá) : aîné, grand par aînesse, le plus âgé.
katoko : poule avec de grandes plumes derrière le cou.
kàtrè (pl. kátà) : hyène.
kàtrweokò (pl. kàtrwegdò) : coque de la noix de karité.
ká-yìlgá (pl. ká-yìlsé) : espèce de mil blanc de petite taille.
ká-zēegá (pl. ká-zēegèmdé) : mil rouge.
ká-zergá (pl. ká-zersé) : espèce de mil rouge très sucré avec de longs épis.
kázorè (pl. kázoya) : petit mil.
káabgò, káoobgò (pl. káabse) : malédiction.
- káádém : mariage.
káádò : cru, frais, non cuit.
káan-wálga : pintade tachetée.
káasgò, káosgò : série de cris poussée lors de certaines cérémonies (mariage, funérailles).
káoobgò : promesse.
káoogò (pl. kátò) : champ de case (cf. kènkēoogò).
káoongò (pl. kfiní) : pintade (káan-).
kào-géllé : œuf de pintade.
kéoogò (pl. kédò) : aire aménagée en brousse pour la circoncision.
kè : entrer.
kè... ne : "entrer avec", avoir des rapports sexuels avec.
kéema (pl. kéem-dàmbá) : aîné ; père.
kènkébrè (pl. kènkébà) : termite des grandes termitières.
kéoogò (pl. kèdò) : champ de mil devenu haut.
ké : mil rouge germé (pour la préparation de la bière de mil).
kéenga : dur, coriace.
kéglga (pl. kéglse) : arbuste épineux aux épines longues (*Balanites Aegyptiaca*)
kí (sg. káafó, kífù) : mils ; terme générique désignant l'ensemble des espèces de mil.
kì : mourir.
kíbgà (pl. kíbsi) : dragon (salamandre).
kíbsà : fête traditionnelle.
kíbù : interdit, totem.
kífù (pl. kí) : mil.
kí-likà (pl. kí-ligsi) : "lune noire", nuit sans lune.
kìnkír-dògse : "génies-nés", jumeaux.
kìnkírgà (pl. kinkírsi) : génie de la brousse.
Kìnkírgà : fête traditionnelle pour les génies protecteurs des champs de brousse ; autel dédié à ces mêmes génies.
kìnkírsi : jumeaux.
Kìnkírsi : autel dédié aux jumeaux nés dans la famille.
kìnkír-bagá : devin (le plus souvent femme) pratiquant la divination par appel de génies qui parlent avec elle et le consultant.
kìnkír-bagrè : divination pratiquée par une kinkír-bagá.
kìparé : piment.
kí-pèelá, kí-pèelgá : "lune-blanche", nuits commençant avec la lune, première partie du cycle lunaire (14 jours).
kí-pòosgò : "lune-fertile", trois premiers jours de kí-lika.
kísgú (pl. kísi) : interdit, tabou (cf. kíusgú).
kiú : fonio.
kíusgú : interdit, tabou.
kíuugù (pl. kíiisi, kíidu, kítu) : lune ; mois ; menstrues.

kíuugù : cf. bàsgá, cérémonie traditionnelle (nouvelle récolte et nouvelle année).

kĩndfú : perle.

kĩndrí : exorcisme, cérémonie permettant de remédier à une possession par un kinkírgà.

kĩsínkĩfiri (pl. kĩaínkĩfya) : maladie se manifestant par des convulsions.

kíbgà (pl. kíbsè) : maladie.

kídrè (pl. kídà) : grumeau, petite boule.

kíigà (pl. kíise) : rat palmiste (*Fuxerus Érythopus*) ; maladie.

kíima (pl. kíimse) : une des composantes de la personne humaine ; esprit d'un mort.

kíim-míiga : kíima errant apparaissant en cas de mort violente.

kítenga (pl. kítense) : arbre (*Flocourtia flavescens*).

kó : cultiver.

kòaaasá (pl. kòos-ràmbá) : boucher.

kòabgà : cent, centaine.

kòangà (pl. kòensé) : rônier (*Borassus flabelliformis* ou *aethiopica*).

kòdbré (pl. kòadbà) : larynx.

kòde : bouillir.

kòdgò (pl. kòtò) : résidu d'os calciné.

kòeenga (pl. kòeemse) : sec.

kòeenga (pl. kòeemse) : argent (métal).

kòkó-raogó : larynx.

kòkórāná : douleurs de la gorge (angine).

kòkórè : gorge, gosier.

kòlíbrí (pl. kò-líabá) : rythme et air de funérailles produits par les femmes en jouant sur de grosses calebasses retournées dans un récipient contenant de l'eau.

kòlkoodó (pl. kòlkoogó) : salive.

kòmbéré (pl. kòmbéembá) : chef d'une subdivision de la chefferie traditionnelle ; chef de canton.

kòndkònde : maladie se manifestant par un gonflement dans la région sous-maxillaire ou cervicale (kòndkònde).

kò-nífù (pl. kò-níni) : source (eau) ; méat urinaire chez l'homme ("oeil du sperme").

kòobre (pl. kòaaaba) : espèce d'oiseau appelé cardinal.

kòob-zúlgu : kòobre rouge ; maladie du post-partum (déchirure périnéale).

kòodò : récoltes, céréales.

kòóm : eau ; maladie des enfants.

kò : donner.

kòaba : os.

kòb-wéendo : vieil os.

kòodré (pl. kòaadá) : jaune.

kòse : tousser.

kòsgó (pl. kòsdó) : toux.

kòs-léoleo : maladie se manifestant par des quintes de toux, dont la coqueluche.

kòs-zím : maladie se manifestant par des expectorations évoquant le "sang", dont certainement la tuberculose dans sa forme pulmonaire.

kúdgu (pl. kúdsi) : forge ; autel de la terre du même nom.

Kúdgu : autel de la terre.

kúgrì (pl. kúgà) : caillou, pierre.

kúkúrí (pl. kúkúyá) : cochon, porc.

kúkúrí (pl. kúkúyá) : manche.

kúra-kura : tourteau d'arachides séché.

kùrí (pl. kùya) : tortue.

kútu : fer.

kũnukũngú (pl. kũnukũndú) : maladie du sommeil.

kúum : décès, personne morte, cadavre.

kúuni : action de donner ou chose donnée, don, cadeau.

kùurí (kùyá) : houe, daba.

kó : tuer.

kó-bíga : enfant du mort.

kódgo (pl. kóto) : ancien.

kódre (kóda) : vieux, qui dure depuis longtemps.

koigengá (pl. koigense) : espèce d'arbuste.

kóngà (pl. kóuse) : maladie abdominale.

kóilgá (pl. kóilse) : marigot, rivière (puits) ; autel de la terre du même nom.

Kóilgá : autel de la terre.

koilun-tigá (pl. koilun-tise) : arbre corail, fleurs et graines rouges (*erythrina senegalensis*).

kóikouga (pl. kóikouise) : espèce d'arbre (*Ficus ingens*).

kóitínlungá (pl. kóitínlungse) : espèce de plante servant de décoction pour le lavement.

kóká (pl. kógse) : caicédrot (*kaya senegalensis*).

kó-kídga : chiffon, lambeaux de tissu.

kó-máandè : cérémonie funéraire.

kómbrsakà (pl. kómbrsagse) : (*Cassia sieberiana* ou *canéficier*).

kómbrwángà (pl. kómbrwámse) : arbuste de la famille des rubiacés (*crossopteryx febrifuga*).

kó-pógdo : maladie transmise par une veuve à son amant avec qui elle a eu des rapports sexuels avant la cérémonie du levé de deuil.

kó-ríta (pl. kú-rítba) : celui ou celle qui tient la place du défunt lors des funérailles.

kósaaga (pl. kósaase) : maladie de nouveau-né qui se manifeste souvent sous forme de diarrhée.

kó-tóogo (pl. kò-tóodo) : cérémonie funéraire.

kóore (kóya) : funérailles.

láado : rire.

làafí : santé, paix.

làagda (pl. làagdba) : fossoyeur.

làalé (pl. làalse) : musaraigne de brousse.

lâgem : réuni, cf. làgme.
lágfo (pl. lígdi) : pièce de monnaie, argent.
làgme : unir, réunir, mettre ensemble.
lámdò : coton.
làmusà : jeudi.
làogengó : rapport sexuel.
làondgò (pl. làndédò) : rate.
láongò : coton.
Làrlé-nàabá : ministre du Mòogó-nàabá.
lèbende (pl. lébla) : à l'envers, qui n'est pas dans le bon sens.
lèbge : renverser, retourner, revenir sur ses pas.
léedo : plantes ou décoction utilisées pour purger une personne ; lavement.
lèege : faire un lavement.
lèngré (pl. lènsé) : écuelle en terre.
léo-leo : rapidement et avec énergie.
lèpré (pl. lèpá) : petite corbeille faite en paille ; pièce de vannerie plate tenant lieu de couvercle.
lèbga (pl. lèbse) : espèce de gris-gris dont le principe est de retourner les effets à l'envoyeur.
lènga (pl. lémse) : échantillon que l'on offre gratuitement avant l'achat d'une marchandise.
lígdi : argent (monnaie).
líg-d-pèelgá (pl. líg-d-pèelse) : cauri.
líkà : ténèbres, obscurité.
líuula (pl. líuuli) : oiseau ; maladie des enfants se manifestant entre autres par des convulsions.
línghà (pl. línshè) : gourde faite avec une Calebasse ; Calebasse à double renflements servant de gourde et d'objet rituel (alliance, funérailles).
lòεεgà (pl. lòeesè) : lien, entrave ; attachement (sorcellerie).
lòkó (pl. lògdó) : carquois.
lóngè : passer à, contaminer.
lóg-làondgò : forme particulière du lógre.
lógre (pl. lóga) : flanc ; maladie du flanc.
lóg-sífú : forme particulière du lógre.
lóg-zàbdè : maux de flanc.
lóngà (pl. lónshè) : tambour d'aisselle fermé par une peau à chaque extrémité. Les cordages de tension des peaux peuvent être comprimés permettant de modifier le timbre du tambour.

máam (pl. tóndo) : moi.
máandé (pl. máaná) : gombo (*Hibiscus esculentus*).
màane : faire, agir ; mal agir maltraiter ; vouer au malheur, rendre fou, rendre malade par sorcellerie.
-màanem : faite par sorcellerie.
máasem : ombre, fraîcheur ; lenteur.
máasgá (pl. máassé) : frais, lent, mou.

máasré : humide, frais, mouillé.
màm : je, mon, ma, mes.
màndé : gros.
méoogò (pl. méedò) : rhume.
métò : pus.
-mííga : de couleur rousse.
míiri : aigreur ; rouge.
míisdù : galette.
míisgá : aigre.
míisím : aigreur, acidité ; feuilles de tamarinier utilisées pour faire de l'eau acidulée ; eau acidulée obtenue par la macération de feuilles de tamarinier, de bǎgna, de citron...
míuugu (pl. míidu) : rouge.
mòaaagá (pl. mòosé) : propre, spécifique aux Mòose.
mòaaagá : non circoncis (insulte) ; non initié à ; non immunisé contre certaine maladie.
mòatgá (pl. mòtsé) : qui fait enfler.
mòbili : automobile, voiture.
mòde : enfler, boursouffler, grossir démesurément.
Mòogó : territoire des Mòosé, empire du Mòogó-nàabá ; le monde.
Mòogó-nàabá : empereur des Mòosé.
mòogó : le monde.
mòogo (pl. móodo) : herbe, paille.
mòonde (pl. móaama) : rouge, rose.
mòoré : langue des Mòosé.
mòoré : à la manière des Mòosé.
Mòosé : groupe ethnique dont le territoire est le Mòogó.
mò-pèelé (pl. mò-pèelá) : paille blanche.
mòrè (pl. móeembà) : musulman.
mòtère : cyclomoteur.
mùí : riz.

nàabá (pl. nàanamsé) : chef (détenteur du pouvoir politique dans la tradition mòaaagá).
nàabá : maladie dite également "la toute première maladie" (cf. gèndbá : variole).
nàafó (pl. níisí) : bovin.
nàam : principe du pouvoir permettant d'être nàabá.
nà-bííga (pl. nà-bíisi) : fils de chef régnant.
nàkoambgá (pl. nàkomsé) : descendant de la chefferie de Gambaga.
nàkomsúgrì (pl. nàkomsúgà) : nom d'un oiseau (*Pronops Concinata*).
n á - k u u m a : mille-patte ("pied nombreux") ; maladie se manifestant principalement par une rougeur anale.
nàngurí : arachide.
náo-beere (pl. náo-beya) : maladie des pieds consistant en une infection des espaces interdigitaux.
náo-gadá : entrave des pattes pour les ânes ; maladie dermatologique et inflammatoire des chevilles.

náongò (pl. nátò) : pauvreté.
 náooré (pl. náoá) : pied, patte ; pas, traces, tracé de rivière ; roue de voiture.
 náo-tagdré, náo-tabdré, náo-bètré : maladie du pied provoquée par sorcellerie.
 né-biigá (pl. né-biisí) : pierre de granit que l'on fait glisser
 nédà (pl. nébà) : une personne, quelqu'un.
 néd-nugù : "la main de quelqu'un", sorcellerie.
 néerè (pl. néyà) : meule.
 néere (pl. néeba) : beau joli.
 némdò : viande, chair.
 ném-zèoogó ; ném-zèedó : sauce contenant de la viande.
 nèngě : chez (quelqu'un).
 nén-yilíngà (pl. nén-yilínsí) : vertiges.
 nífù (pl. níni) : oeil ; centre, source ; petite ouverture.
 nín-báaga : maladie des yeux. nín-biigá (pl. nín-biisí) : pupille.
 nín-bulgà (pl. nín-bulsí) : taie cornéenne et personne porteur de cette affection.
 nín-kěemá (pl. nín-kěembá, nín-kěemsé) : vieillard, vieux, doyen.
 nín-kōbdó (pl. nín-kōbgó) : cils, sourcils.
 nín-kōb-túla : "cil retourné", maladie des paupières.
 nínsaalá (pl. nínsaalbá) : être humain.
 níntám : larmes.
 ní-zàbdě : maux d'yeux.

nóagà (pl. nóosè) : poule en tant qu'espèce (nó-).
 nóada (sg. nódre) : plaies, lésions cutanées.
 nódre (pl. nóada) : plaie, lésion cutanée (nód-).
 nó-bila, nó-bila (pl. nó-bi) : poussin.
 nó-bi-tũnga : poussin rachitique.
 nó-gěllé : œuf de poule.
 nó-gìlgú : poulet sacrificiel replié en boule (cérémonies de l'alliance).
 nó-kaafó : "mil de la bouche" ; maladie des nourrissons entraînant une difficulté à téter.
 nó-kōbgó (pl. nó-kōbdó) : plumes de volaille, plumes de poulet.
 nó-kōnkóbrè (pl. nó-kōnkóabà) : poussin ou poulet dont les plumes n'ont pas encore poussé.
 nó-lígdi : poulet tacheté de blanc.
 nóorè (pl. nóyà) : bouche, bec, gueule ; goût ; parole.
 nóorè (pl. nóyà) : porte, ouverture, orifice, entrée.
 nó-pěelgá (pl. nó-peelsé) : poulet blanc.
 nó-raaogo (nó-raado) : coq.
 nó-raaog-komdga : coq qui apprend à chanter.
 nó-riblá (pl. nó-riblí) : coquelet, petit coq, jeune coq.
 nó-rigré : poule naine.

nó-sáagà (pl. nó-sáasè) : poulet avec une queue comme un balai.
 nó-sáblgá (pl. nó-sáblsè) : poulet noir.
 nó-yáangá (pl. nó-yáamsé) : vieille poule.
 nó-yáa-wullè : vieille poule avec des tubercules sur les pattes.
 nó-yòandó : poule aux pattes gonflées de plumes.
 nó-zèegá (pl. nó-zèegsé) : poulet roux.

núg-bila (pl. núg-bi) : doigt.
 núgù (pl. núsi) : main.
 nú-ná-pídi : "des mains qui se rempliront", la richesse.
 nú-vioogó : "des mains vides", la pauvreté.

pá : marque de négation, cf. ká.
 páalém : nouveauté, fait d'être récent, d'être au tout début.
 pága (pl. págba) : être humain féminin, femme, épouse.
 pákdámé : forme verbale de pákè = tenir compagnie à.
 pàame : avoir, obtenir, rejoindre, attraper.
 pǎngá (pl. pǎnsé) : force, pouvoir.
 péebre (pl. péeba) : sortilège invisible envoyé "comme une petite fléchette" et qui fait enfler le ventre de la victime.
 pèelem : blancheur.
 pèellé (pl. pèelá) : blanc en un point.
 péende (pl. péela) : foulard : bande de cotonnade, tissu.
 péesré (pl. péesá) : fabirama.
 pékè : laver.
 pékré : menstrues, règles, lavage, toilette.
 pèlge : blanchir.
 péllè (pl. pèlà) : chose.
 pëndé (pl. pèlá) : bas-ventre ; douleurs au bas-ventre (notamment douleurs cataméniales et contractions utérines).
 péosgò, pésgò (pl. písi) : mouton.
 péega (pl. péese) : tesson (de poterie, de bouteille), morceau de calebasse.
 pèelgá (pl. pèelsé) : blanc.
 péelgá (pl. péelsé) : nouveau-né.
 pípi : premier.
 Píigá : autel de la terre (Rocher).
 poáka (pl. pógse) : féminin.
 poàtrpōaaga, póaalóangá (pl. pòtrpōose, póolóomsé) : arbuste dont les fruits ressemblent à des oranges.
 póeeré : divination particulière destinée principalement à révéler les éventuelles adultères des femmes de chef.
 póeegá (pl. póeesé) : personne chargée de vérifier la fidélité des femmes de chef et la chasteté des pages par le póeeré.
 pòglem : sexe de la femme, vulve.

- pòndrè (pl. pòandá) : crapaud.
- pòaaagá (pl. pòosé) : hydrocèle, éléphantiasis ; appareil digestif dans son ensemble et non spécifié ; ventre en tant que siège de l'émotion et de certains sentiments.
- pòaaagá (pl. pòosé) : espèce de plante qui ressemble beaucoup à un oignon.
- póosgó (pl. póossé) : fumier, gâté, avarié, pourri.
- púsgà (pl. pússi) : tamarinier (*Tamaricus indica*).
- pùtrpuugú (pl. pùtrpuusi) : espèce de plante poussant dans les cimetières (*Calotropis piocera*).
- po-béedo : “ventre mauvais”, émission de vers.
- po- : radical de pógá (ventre, grossesse, etc.)
- pog- : radical de pága (femme)
- pógá (pl. póse) : ventre ; intérieur d'un récipient, chambre intérieure d'une maison.
- póga (pl. póse) : grossesse.
- pógá (pl. póse) : intérieur de l'homme, lieu où s'exerce la conscience.
- poga : dans, dedans.
- pog-báaga (pl. pog-báase) : “maladie de femme”.
- pog-béodgó : femme piégée, maladie affectant l'amant d'une femme adultère piégée par son mari.
- pog-beolengó, pog-belengó : étape de l'alliance (“cour de la femme”) ; actions menées pendant ce temps pour entrer dans les bonnes grâces des futurs beaux-parents et de la promise.
- pog-béogo (pl. pog-béedo) : “femme-demain”, épouse non favorite.
- pog-beolgó : “femme-salutation”, cérémonie de l'alliance (cf. pog-poosém).
- pog-bíla (pl. pog-bí) : jeune épouse ou fille promise.
- pog-bioogó : “femme arrivée à maturité”, cérémonie de l'alliance.
- pogdbá (pl. pogd-rámbá) : sœur du père, tante paternelle.
- pog-kéema (pl. pòg-kéem-dámbá) : première épouse.
- pog-kíiri (pl. pog-kíya) : femme stérile.
- pog-kóεεnga : douleurs abdominales sans diarrhée.
- pog-kóoré (pl. pog-kóapá) : veuve.
- pog-kòsgó (pl. pog-kòsdó) : maladie respiratoire affectant un individu lorsque son partenaire tousse pendant l'acte sexuel.
- pog-kòtó : temps du veuvage, état de veuve.
- pog-neere (pl. pog-neebe) : amante.
- pog-pòaaagá (pog-pòosé) : prolapsus utérin, maladie du sexe féminin se manifestant par l'apparition d'une masse ; blennorragie.
- pog-poosém : “femme-salutation”, cérémonie de l'alliance (cf. pog-beolgó).
- pog-rògd-kòsgó (pl. pog-rògd-kòsdó) : maladie respiratoire affectant l'enfant lorsque la mère tousse pendant ou juste après l'accouchement.
- pog-sádà (pl. pog-sádbà) : jeune-fille.
- pog-sóasgà : “femme-causerie”, première cérémonie de l'alliance matrimoniale par don.
- pog-síooré : pratique matrimoniale consistant à rendre le premier enfant issu de l'alliance au donateur.
- pog-wùdgú : maladie de l'utérus provoquant des fausses-couches.
- pog-yáagdá (pl. pog-yáagdbá) : femme de la famille de la nouvelle mariée chargée de l'accompagner
- pog-yáagré : cérémonie d'accompagnement d'une femme dans le village de son futur mari lors de l'alliance matrimoniale par don.
- pog-yáangá (pl. pog-yáansé) : vieille femme.
- polemdé : promesse, vœu ; destin, destinée.
- po-líkà (pl. po-lígsi) : sournoiserie, hypocrisie, fourberie.
- po-peelém : franchise, sincérité.
- po-tóogo : méchanceté.
- póogò (pl. pótò) : champ.
- poosém : salut, salutation ; cadeau.
- po-yíri (pl. po-yíyà) : avortement.
- pó-zàbdē : maux de ventre.
- ràagá (pl. ràasé) : marché ; prix d'achat.
- ràaga, dáaga (pl. ràase, dáase) : idée général de mâle, de relatif au mâle ; Mâle improductif (arbre, plante) ; mâle ; aigu (voix, tambour) ; fort, prononcé.
- ràare, dáare (pl. ràaya, dáya, ràasma, dàsma) : jour.
- rábillé (pl. rábilá) : levure (utilisée notamment pour faire le dolo).
- ràgsendákà (pl. ràgsendágsè) : larynx.
- ràkíire : relation à plaisanterie existant entre beaux-frères, belles-sœurs, certaines ethnies, etc.
- ràkíya (pl. ràkíiba) : parents à plaisanterie, individu apparenté au défunt jouant un rôle particulier pendant les funérailles.
- ràoa (pl. ràpa, ràopa, róapa) : homme, digne d'un homme, comme un homme, etc.
- ràodo, dáodo : courage, intrépidité, virilité.
- ràogó, dàogó (pl. ràadó, dàadó) : bois, morceau de bois.
- ràogo, dáogo (pl. ràado, dáado) : mâle, viril.
- rào-kóεεnga : “homme-sec” ; impuissance par anéjaculation.
- ràoolém : verge (terme respectueux), pénis ; le fait d'être viril.
- ràoore : virilité, masculinité, comportement d'homme.
- rà-sán-boéεgà (pl. rà-sán-boéesè) : personne servant d'intermédiaire entre amoureux.
- ràsemponigá (pl. ràsemponisé) : terrain nu où rien ne pousse.

ràsempongá (pl. ràsemponisé) : teigne.
 rà-yáka : bois fourchu ; maladie de l'anús (fissure anale).
 ráam : bière de mil, dolo.
 rándgá (pl. rándsé) : espèce d'arbrisseau dont les tiges sont utilisées en vannerie (*Combretum micranthum*).
 rá-noodó : bière de mil non fermentée.
 rá-yūugá (pl. rá-yūusi) : fête coutumière pour la nouvelle année móaagá (cf. bàsgá).
 rēed-n-táagá (pl. rēed-n-táasé) : compagnon de jeu ; personne de même classe d'âge qu'une autre.
 rēém : jeu, plaisanterie ; chants et danses, théâtre, divertissement.
 rēgdò : saleté, impureté, salissure.
 rēembá, dēembá (pl. rēem-rāmbá, dēm-dāmbá) : beaux-parents.
 rīblá : petit mâle.
 rīg-rīgi : grelottement, "paludisme".
 rīndísgá, (pl. rīndíssi) : cf. dīndísgá
 rīndiubgu (pl. rīndibdu) : termite ailé.
 rīmà, dīmà (pl. rīm-dāmbá) : souverain, roi.
 rigré (pl. rīgá) : nain.
 rītógó, rìotgó : main droite ; côté droit ; nord.
 roellè (pl. roelsèn-dāmbá) : amant (e).
 rólemdó, rólemdó : amour, relation amoureuse, amitié entre deux personnes de sexes opposés (classiquement relation sexuelle prématrimoniale platonique pouvant évoluer sur une relation sexuelle paramatrimoniale).
 rògd-n-kiidgá (pl. rògd-n-kiidsí) : femme perdant successivement ses enfants en bas âge.
 rògd-n-kiuudgú (pl. rògd-n-kiidsí) : enfant né d'une femme ayant perdu successivement plusieurs enfants en bas âge.
 rògd-n-táagá (pl. rògd-n-táasé) : personne née la même année qu'une autre.
 ròge : mettre au monde, engendrer ; accoucher de ; naître.
 rógem : naissance, accouchement, parenté, fécondité ; prédétermination divine du nombre d'enfant d'une femme.
 ròg-n-míkì (pl. ròg-n-mígsi) : coutume, tradition.
 rògse : aider à accoucher
 rògsé : utérus.
 ròogó (pl. ròtó) : maison, case.
 róorè (pl. róayà) : bâton mince et crochu ou fourchu à une extrémité (arme, chasse, divination)
 ròaaagá (pl. ròosé) : néré (*parkia biglobosa*).
 ròòdó : gousse de néré ; poudre de néré.
 rúni, dúni, rúniya, dúniya : monde, univers, ensemble de la création.
 ròkò (pl. rògdò) : marmite.
 róodè : uriner.

róodém : urine.
 róod-sēnegá : maladie se manifestant par des douleurs lors de la miction.
 róod-sēn-míuugu : maladie se manifestant par des mictions rouges douloureuses (notamment la bilharziose).
 róod-sēn-pēelgá : maladie se manifestant par des mictions blanches douloureuses (notamment les infections urinaires).
 sáagá (pl. sáasè) : balai de graminées.
 sáaga (pl. sáase) : pluie, ciel, firmament.
 sáag-bugúm : Île feu du ciel, la foudre ; cantharide ; maladie de la peau.
 sáag-rígbà : chasseur de pluie, éloigneur de pluie.
 sáalle (pl. sáala) : charbon de bois.
 sàambá (pl. sàam-dāmbá) : père, oncle paternel.
 sáblgá (pl. sáblsé) : noir (couleur).
 sáfāndè (pl. sáfānà) : savon.
 ságbo (pl. sábdò) : pâte de mil, tô.
 ság-dōaaga : offrande de to (ságbo).
 sákà (pl. ságsè) : quartier.
 sálénkólóotò : larve de petite fourmi.
 sálensáagá (pl. sálensáasé) : espèce de petite fourmi noire.
 sámse (pl. sámsa) : beignet de haricot sauté à l'huile.
 sá-pēegá (pl. sá-pēesé) : petit tesson de poterie ; petite pièce métallique carrée et plate utilisée dans la divination par le bâton (cf. ságsè : faire du bruit en s'entre-choquant).
 sárè (pl. sáyà) : morceau de poterie pouvant encore être utilisé.
 sà-tāse : foudre.
 sà-yāgrè : éclair.
 sàwádgo (pl. sàwátò) : nuage.
 sá : faire des selles, déféquer ; avoir la diarrhée.
 sáagá (pl. sáasè) : diarrhée.
 sáame : abîmer, gêner, avarier.
 sáanà (pl. sáambà) : étranger ; amante ; épouse nouvellement arrivée, nouveau-né.
 sáam-pēelgá (pl. sáam-peelsé) : nouveau-né.
 sábgá (pl. sábsè) : arbre de la famille des anacardiées produisant des fruits en grappe ressemblant à du raisin.
 sábgá (pl. sábsè) : mal de ventre accompagné d'éruption cutanée.
 sábnoadgá (pl. sábnoodsé) : dysenterie.
 sábn-tolgó (pl. sábn-tondó) : gris-gris placé dans les champs pour protéger les récoltes des vols ; maladie abdominale et anale.
 sábn-túlgá (pl. sábn-túlsé) : arbre qui ressemble au sábgá (*Lannea barteri*).
 sámbolgó (pl. sámbondó) : trou pour laisser couler l'eau.
 sámpogrè (pl. sámpoagá) : blessure.
 sámpog-yàooogó : tombe lors d'une mort violente.

- sãobsgó (pl. sãobsdó) : fade.
- sãooge : guérir, être guéri.
- sãoore (pl. sãoa) : foie ; intelligence.
- sãarse : tailler les dents.
- sãyá (pl. sãyá) : forgeron.
- sébgè : ceindre, attacher autour.
- sègne : nouer autour des hanches.
- sègnegó : acte traditionnel consistant à mettre autour de la taille d'une primipare en début de grossesse une ceinture en fil destinée à protéger la grossesse et le premier enfant.
- séoogó : saison des pluies.
- sée-báaga : maladie de reins, douleurs lombaires
- séega (pl. séese) : reins, lombes, région lombaire, ceinture, tronc (d'arbre) ; postérieur, cul, anus.
- sée-móonde : maladie provoquant un érythème anal et périnéal, voire parfois un érythème buccal.
- séta (pl. sétba) : groupe ethnique sous dépendance des peuls, travailleur du bois, réputé pour les mots crus et les grossièretés que ses mendiants profèrent.
- síbrì : samedi.
- sìili : sésame.
- sìlmíga (pl. sìlmíise) : peul.
- sìlmi-moaagá (pl. sìlmi-moosé) : groupe issu de l'alliance entre moosé et sìlmíise.
- síi-báaga : maladie des côtes", maladie respiratoire
- sífífu (pl. sí) : abeille ; côte, côtelette.
- síi-zàbdě : cf. síi-báaga
- sím-bilá (pl. sím-bí) : petite cuve en terre cuite.
- síbgà : Bubale (*bubalis major*).
- sída (pl. síbda, síbd--ràmbá) : mari, époux.
- sídá : vérité, vrai, vraiment.
- sígrè, (pl. sígà) : réincarnation de...
- sídò : miel.
- síga (pl. síse) : espèce d'arbre dont les feuilles sont utilisées pour faire une teinture jaune et certains médicaments (*Anogeissus leiocarpus*).
- sígà (pl. sísè) : une des composantes de l'âme, principe vital (humains, animaux, plantes).
- sígre : parcelle de sígà d'un ancêtre revenant dans un nouveau-né ; autel sacrificiel destiné aux ancêtres du lignage.
- sìlgá (pl. sílsé) : milan noir (*milanus parasiticus*).
- sílmãnde (pl. sílmana) : tourbillon de poussière.
- sílsãka (pl. sílsagse) : petite calebasse servant de hochet ou d'instrument divinatoire.
- sípaoló (pl. sípandó) : saison sèche.
- sò : se laver.
- só : être maître de, posséder.
- soáambá (pl. sóomsé) : lièvre.
- soàbá (pl. sòb-n-dãmbá) : propriétaire, maître de...
- soàbá (pl. dãmbá) : celui de, celui que, qui a qui est, personne concernée.
- soàsoaagá (pl. sòsoosé) : mode d'entraide pour les cultures pour lequel les volontaires travaillent en contrepartie d'un repas accompagné de dolo.
- sòbdò : obscur, sombre.
- sòbgè : noircir, devenir noir ; s'évanouir, perdre connaissance.
- sòndré (pl. sòandá) : nom de famille.
- sòolém : propriété, territoire.
- sòompiigá (pl. sòompiisè) : espèce d'herbe qui sent très fort (*Sporobolus pyramidalis*).
- sò-palèmpaagá (pl. sò-palèmpaasé) : carrefour, croisement.
- sòrè (pl. sóayá) : chemin, route.
- sòamá : bien, correct.
- sòasgá : causerie, causette ; salutation le soir ou lors d'une deuxième rencontre.
- sòasgá (pl. sóasgá) : espèce de plante à fleurs jaunes et à racines jaunâtres (*cochlosperium tinctorium*).
- sòeya (pl. sòeeba) : sorcier (ère), mangeur (se) d'âme.
- sògné (pl. sògnen-dãmbá) : page, serviteurs de chef ou de roi.
- sòngó (pl. sòndó) : natte en pailles liées aux deux extrémités par des ficelles.
- sòng-kòsgo : maladie survenant chez un individu lorsque son partenaire sexuel tousse pendant le coït (cf. pog-kòsgo).
- sòodo : sorcellerie par capture du sígà.
- sùg-bílá (pl. sùg-bí) : petite coiffure en paille qui termine la toiture d'une case.
- sùgrì (pl. sùgà) : toiture de case ronde.
- sùgrì : pardon, excuse.
- súkoabga (pl. súkoobse), súkaangá (pl. súkoomsé) : personne appartenant à la famille responsable des masques.
- súku : langue des súkoomsé.
- sùlumsukú (pl. sùlunsugsí) : ombre.
- súsi : constellation d'étoiles, voie lactée.
- súsutrí (pl. súsutá) : espèce d'arbre épineux.
- sù-báaga (pl. sù-báase) : maladie avec douleur, oppression thoracique et dyspnée (sorcellerie).
- sù-béedo : tristesse, désolation.
- sù-kéelem : courage.
- sù-kíiri : jalousie.
- súma (pl. súmdi) : pois de terre.
- sù-máasgá (pl. sù-máasé) : sagesse, modération.
- sù-noogó : bonheur, joie.
- sùurí : cœur.
- sù-sáangà : la tristesse (cf. sù-béedo).
- sólga (pl. sólse) : araignée.
- sólga : maladie de l'araignée (sémiologie complexe avec notamment un tableau externe cutané et une forme interne)

- sólga (pl. sólse) : tisserand.
- sólg-wóbgó : “araignée éléphant”, grosse araignée ; maladie de l’araignée dans une forme grave.
- soogá (pl. soosé) : couteau.
- táab, táaba : traduit l’idée de réciprocité, mutuellement, réciproquement.
- tàbá : tabac.
- tálgà (pl. tálsè) : roturier.
- tàláatò : mardi.
- tàooré : devant, vers l’avant ; plus loin, plus en avant ; l’ouest.
- tàooré (pl. tàoá) : terme pudique pour désigner le sexe.
- tàooré-zàbdè : maux de sexe.
- tàrè : avoir, posséder, détenir.
- tàrmàngāsè : maladie dermatologique fébrile (“varicelle”).
- támbeokó (pl. támbegdó, támbegdó) : termitière de petite taille en forme de champignon, dont les termites servent à nourrir la volaille.
- támbe-g-bíiga (pl. támbeg-bíisi) : termites du támbeokó.
- tàmpíiri (pl. tàmpíiba) : bâtard.
- tàmpóorè (pl. tàmpóyà) : endroit où l’on jette les ordures, dépotoir.
- tánga (pl. táense) : colline, montagne.
- Tánga : autel de la terre.
- tànsoabá (pl. tànsob-n-dàmbá) : chef de guerre.
- tàntúri (pl. tàntúyà) : cf tèn-túri.
- táoà (pl. tápà) : frère ou sœur de sexe opposé.
- tàoosá (pl. tàoos-ràmbá) : chasseur.
- tàoose : chasser en tirant sur le gibier.
- tápo (pl. tábdo) : arc.
- tèdge : changer, transformer ; échanger ; devenir enceinte.
- tèkré : changer.
- tèné : lundi.
- ténga (pl. téense) : terre, territoire, pays, village.
- Ténga : autel de la terre.
- tèng-n-bíiga (pl. tèng-n-bíisi) : enfants de la terre, gens de la terre, autochtone.
- tèng-soabá : chef de terre, maître de la terre.
- tèn-kúgrì (pl. tèn-kúgà) : “pierre de la terre”, pierre sacré, autel de la terre.
- Tèn-peelém : autel de la terre, du territoire habité par un búudu.
- téense : fête coutumière.
- tèn-túri (pl. tèn-túyà) : oryctérope.
- tìbse : soigner.
- Tìibo : autel de divination.
- tùgá (pl. tùsè) : arbre.
- Tùgá : autel de la terre.
- tùgá (pl. tùsè) : maladie de la peau.
- túm (pl. tító) : médicament, fétiche, préparation à visée curative, préventive ou sorcellaire. semblable, autre du même genre, autrui.
- tó : semblable, autre du même genre, autrui.
- tòe-néega : poudre de feuilles de baobab séchées ; nom d’une sauce faite à base de feuilles de baobab notamment pour le repas du mort ; premières selles du nouveau-né, méconium.
- tòεgá (pl. tòeesé) : baobab, feuille de baobab.
- tògse : dire, raconter, rapporter, imiter.
- tòk-vugrí (pl. tòk-vugá) : arbuste épineux (*gymnosperia senegalensis*).
- tóm, tòmdé : terre (sous forme de poudre), poussière.
- tòm-paga : femme donnée conformément à la coutume.
- tòmpeglém : cendre.
- tóogo : amer ; dur, difficile, pénible.
- tóe : pouvoir, faire que, avoir le pouvoir sur, dominer.
- túlli (pl. túla) : allant en sens inverse, à reculons, marche arrière.
- tùmá : maladie sexuellement transmissible (“syphilis”).
- tobr-báaga : maladie d’oreille.
- tobré (pl. tobá) : oreille.
- tobr-zàbdè : maux d’oreille.
- tóolém : chaleur, rapidité.
- tóolgá (pl. tóolsé) : chaud, rapide.
- tóolgó : période de chaleur, temps chaud.
- tóollé : rapidement.
- tóollé : composante de la personne humaine, double de l’individu qui peut se séparer du corps lors d’une émotion, d’une peur, etc.
- tóomde (pl. tóoma) : travail, fonction, utilité.
- váoogò (pl. váadò) : feuille.
- vioogo (pl. vido) : espace, vide, temps libre.
- vioogo (pl. vido) : vide, inoccupé.
- vóaká (pl. vóogsé) : kapokier.
- vóosè : respirer, se reposer.
- vóosém : respiration, repos.
- wáafó (pl. wíisi) : serpent ; maladie dermatologique fébrile (scarlatine)
- wàkírè (pl. wàkíyà) : une pièce de cinq francs CFA.
- wállbñisím : espèce de plante dont la sève est blanche comme le lait (*euphoria hirta*).
- wállè (pl. wálà) : tourterelle, pigeon.
- wàlpeoolgó (pl. wàlpeendó) : coba (*hyppotragus koba*).
- wámde (pl. wáma) : calebasse.
- wánzurgù (pl. wánzuri) : argent (métal).
- wáongo (pl. wándo) : masque de cérémonie.
- Wáongo : autel des masques propre aux yònyòosé.

- wáoodò : froid.
- wárba : danse des mòosé.
- wàbd-noogó : variété de mil rouge (“bon à croquer”).
- wàka (pl. wàgse) : houe, daba.
- wàoodó : lèpre.
- wédgè : inciser.
- wédgrè : incision.
- wèd-moaagá : cheval.
- wèd-zóore : variété de mil blanc.
- wèéfó (pl. wíidí) : cheval, vélo (wèd-).
- wèoogó (pl. wètó) : brousse.
- wèoogó (pl. wètó) : maladie provoquant un syndrome grippal habituellement traduit par paludisme.
- wénd-báaga : maladie de wéndè.
- Wéndè : être suprême, Dieu
- wén-kínga : moment où le soleil est bas à l’horizon le soir.
- wén-lebèndé : espèce de plante qui est toujours tournée vers le soleil (*Crotalaria striata*).
- wénnàám : pouvoir de Dieu, Dieu lui-même.
- wèegá (pl. wèesé) : sauvage.
- wèembá (pl. wèem-dàmbá) : femme-chef, gens du pardon.
- Wíidí-nàabá : Ministre du Mòogó-nàabá est chargé du choix et de l’entretien des chevaux.
- wílinwiigá (pl. wílinwiisí) : espèce de plante de la famille des combretacées (*guiera senegalensis*).
- wíllá (pl. wíllí, wíllá) : branches.
- wílpeoolgó (pl. wílpeendó) : coba (*hippotragus koba*) ; maladie se manifestant par des “soubresaut” et une contracture généralisée du corps en opisthotonos (tétanos).
- wíírí (pl. wíyà) : corde, tendon.
- wíbga (pl. wíbse) : espèce de petit rapace (*Elanus caeruleus*).
- wíirè : danse à l’occasion de la sortie des masques, danse des wís-kàmbá.
- wílme : parler le langage secret des masques.
- wóbgò (pl. wóbdò) : éléphant.
- wób-nào : éléphantiasis du pied.
- wùdgu : pubescence, petits poils situés sur des feuilles, des tiges ou des fruits, généralement responsable d’irritations cutanées.
- wúkí : enfler, boursoufler, gonfler.
- wúnusi : s’infecter, faire du pus.
- wúusi : s’infecter.
- wóbdo : vomissement, vomi, vomissure.
- wobe : vomir.
- wóngà : sourd.
- wósgo : beaucoup.
- yáabá (pl. yáab-ràmbá) : grand-parent, aïeul.
- yáengá (pl. yágensé) : petit-fils ou petite-fille ; épi de mil secondaire sur une tige de mil.
- yàglem-tugá (pl. yàglem-túsé) : personne accusée de zoophilie.
- yálle : cafard.
- yám : bile ; intelligence, ruse.
- yàoogó (pl. yàadó) : tombe.
- yàoog-tóm : “poussière de tombe”, maladie des enfants (amaigrissement, “blanchiment” du corps).
- yàooré (pl. yàoa) : termitière.
- yárgà (pl. yársé) : population vivant dans le mòogó, commerçant d’origine mande.
- yáagré : accompagnement, fait d’accompagner.
- yáamde (pl. yáama) : éléments végétaux dont la décoction est utilisé en lavement, la décoction elle-même.
- yáangá (pl. yáamsé) : femelle adulte ; grave (voix), profond.
- yáká (pl. yàgsé) : gazelle.
- yák-zugù : hémicrânie, migraine, sinusite.
- yákè : choisir, trier, enlever.
- yámde (pl. yáma) : chaîne.
- yámdo : maladie de peau.
- yàndé : honte, parties génitales.
- yáo : mets fait de farine de mil et de feuilles, cuit à la vapeur.
- yáooogo (pl. yáado) : intestin.
- yáooogò (pl. yáadó) : poitrine.
- yáooogo : gourmandise.
- yé : deuxième partie de la marque de la négation (ká... yé).
- yéelle (pl. yéla) : problème, souci.
- yèl-sòmdé (pl. yèl-sòamá) : bienfait.
- yèbe : avoir des rapports sexuels, coucher avec (très vulgaire).
- yébgà (yébsé) : crocodile ; maladie se manifestant principalement par une augmentation de volume du cou.
- yébrè (pl. yébà) : vulve (très vulgaire).
- yédgá (pl. yèdsé) : anus ; vagin, vulve ; cul, postérieur (injurer).
- yésga (pl. yéssé) : espèce de fourmi noire dont la piqûre est douloureuse.
- yésbá (pl. yés-ràmbá) : oncle maternel.
- yés-ténga : village maternel.
- yíbeo-máasgá : de bon matin, le matin de bonne heure.
- yíbrí : fruit sauvage servant à faire du poison.
- yíri (pl. yíyà) : demeure, domicile, cour.
- yír-sòabá : chef de famille, chef de cour.
- yíimí : ver de guinée (maladie).
- yínga (pl. yínsi) : corps ; lèpre.
- yín-máasém : santé, paix, tranquillité.
- yílgà (pl. yílsé) : espèce d’arbre qui pousse au bord de l’eau (*Mitragyne africana*).

yó : avoir des relations sexuelles extra-matrimoniales.
 yòdre : nœud ; potentiel génésique des femmes, fécondité.
 yò-koóm : sperme.
 yólle (pl. yóala) : verrue, condylome.
 yóobò : adultère, relation sexuelle extra-matrimoniale, amant (e).
 yòoré (pl. yòayá) : pénis, sexe masculin.
 yò-fátò, yò-fétò : morve.
 yókè : attraper.
 yòngr-bága : devin pratiquant le yòngr-bàgré.
 yòngr-bàgré : divination par la souris.
 yòngré (pl. yòensé) : souris.
 yònyòaaagá (pl. yònyòosé) : groupe de mòosé installé avant la conquête du territoire par les descendants de Gambaga, intégré aux gens de la terre, responsable des masques, des tambours et des flûtes funéraires, etc.
 yòyòoré : à la manière des yòyòosé, langue des yòyòosé et pratique, notamment divinatoire des yòyòosé.
 yòodó : bénéfice.
 yóore (pl. yóya) : nez.
 yúlunyúugá, yúnunyúugú (pl. yúlunyúusí) : plante à odeur très forte (*ocimum americanum*).
 yùugi : faire le tour.
 yú : boire, fumer.
 yùugá (pl. yùusi) : chat.
 yùug-tár-kíuugù : éclipse de lune.
 yúugu : odeur.
 yógempende (pl. yógempela) : hérisson.
 yóngó (pl. yóndó) : nuit.
 yóomà (pl. yóombà) : griot.
 yoomdé : année.
 yóorè (pl. yóyà) : nom, nominal.
 yóore (pl. yóya) : canari, poterie sphérique.

záalà, záallé : simple, ordinaire, pas plus que tel.
 záalém : gratuit, sans raison.
 zàbré (pl. zàbá) : querelle, dispute, guerre.
 zàb-yóorè (pl. zàb-yóyà) : nom de guerre, devise de chef.
 zàkà (pl. zàgsé) : cour intérieur, concession.
 zàk-sóabá : chef de cour, chef de quartier, chef de famille.
 zàpá (pl. zàp-ràmbá) : cordonnier.
 zàbné : fruit du zàbnegá, arbuste épineux produisant des gousses dont les graines en forme de lentille sont comestibles.
 zàmsdò : rêve.
 zàmse : rêver, apprendre.

zèedó : sauce.
 zèém : potasse.

zè-kòóm : potasse.
 zèengà (pl. zèemsè) : coquillage, moule.
 zé : oindre, frotter avec de la pommade ou du beurre.
 zéega (pl. zéese) : préparée pour le battage du mil.
 zínà (pl. zín-dàmbá) : génie (≠ du kinkírgà).
 zì-pèellé (pl. zì-pèelá) : clairière, espace aride, endroit sans herbe.
 zím : sang.
 zì-pellè (pl. zì-pelà) : caillot de sang.
 zì-wíigà (pl. zì-wíisi) : veine, conduit.
 zóm : farine.
 zóm-kòóm : eau de farine, eau de bienvenue.
 zóobgò (pl. zóobdó) : cheveu.
 zoonfo (pl. zúuní) : noix de karité.
 zò : faire un sacrifice.
 zòondò : bronze.
 zúgù (pl. zútù) : tête ; extrémité supérieure.
 zùgumdí (pl. zùgmá) : ébouriffé ; poulet aux plumes désordonnées.
 zùlumdí (pl. zùlmá) : fourmi rouge.
 zú-zàbdè : maux de tête, céphalées
 zùng-zúngi : esprit d'un vieux qui empêche la pluie de tomber.
 zùudú : cuivre jaune.
 zóore (pl. zóya) : queue.
 zóy-kèegá : poule à la queue tordue

INDEX

| | | | |
|--------------------|---|-------------------|---|
| accouchement | 78; 152; 153; 160; 161; 162; 182; 199; 201; 318; 320; 351; 356; 358; 365; 407; 416; 480 | koba | 153 |
| adultère | 218; 395; 453; 461 | lion | 172 |
| aïnesse | 334 | mouton | 66; 128; 228 |
| allaitement | —> lait, seins 150; 155; 157; 160; 212; 318; 331; 359; 360; 361; 362; 363; 365; 366; 379; 417 | musaraigne | 428 |
| alliance —> épouse | 107; 284; 288; 302; 311; 344; 390 | oiseaux | 152; 161; 172; 219; 352; 353; 414; 428; 480; 484 |
| étape de l'... | 307; 308; 313; 315; 316; 318; 319 | oryctérope | 153 |
| amaigrissement | 159; 179; 187; 361; 365; 388; 411 | papillon | 194 |
| âme | —> <i>kúmà</i> , <i>sígà</i> , <i>tóollé</i> | pintade | 66 |
| amulette | 275 | —> poule, poulet | |
| anatomie | —> localisation 442 | rat | 152 |
| ancêtres | 119; 129; 130; 134; 205; 207; 217; 218; 219; 230; 270; 298; 307; 332; 335; 373; 374; 431; 480 | scorpion | 217 |
| anéjaculation | [impuissance] 148; 432 | serpent | 153; 172; 189; 217; 256; 355 |
| animal | 212 | —> souris | |
| âne | 67; 155 | tourterelle | 219 |
| antilope | 153 | arbre | 154; 157; 163; 240 |
| arthropodes | 150 | arthropodes | |
| boeuf | 66; 128; 224; 228; 235 | araignée | 150; 192; 196 |
| chat | 428; 429 | chenille | 150; 151 |
| cheval | 67; 84; 221; 228 | —> fourmi | |
| chèvre | 66; 158; 228; 288; 363; 386 | iule | 150; 160 |
| chien | 67; 428 | mille-pattes | 150; 151 |
| civette | 151; 177; 178 | autel | 121; 307 |
| crapaud | 172; 292; 293 | ... de divination | 220; 235; 236; 237; 238; 239; 240 |
| crocodile | 153 | ... de la terre | 117; 119; 205; 207; 208; 212; 217; 229; 230; 232; 233; 240; 253; 254; 260; 274; 284; 293; 396; 422; 424; 425 |
| escargot | 228 | ... et génies | 121; 262; 332 |
| gazelle | 153 | bague | 228; 275 |
| | | balai | 69; 333; 360 |
| | | ... et traitement | 361 |
| | | balayage | 158; 160; 288; 387; 413; 420; 480 |
| | | baobab | 158; 373; 415; 421 |

| | | | |
|---------------------|---|--------------------------|--|
| <i>basga</i> | 120; 121; 127; 129; 183; 407; 408 | ... primaire | 214 |
| beignet | 228; 232 | ... ultime | 215; 218; 254, 468; 472 |
| beurre | [karité] 72; 159; 362; 371; 380; 384 | cendre | 333 |
| bois | 153; 154; 157; 160; 178; 219; 221; 223; 408 | charbon [braise] | 257, 371 |
| bâton de divination | 223; 231 | chaud | 100; 135; 144; 157; 175; 182; 184; 186; 189; 190; 194; 215; 358; 370; 371; 373; 374; 383; 411; 416; 417 |
| cause de maladie | 178 | chef | 111; 154; 176; 178 |
| bois et traitement | 350 | chefferie | 26; 87; 91 |
| boucle d'oreille | 228 | chemin | [croisement] 292; 341 |
| bracelet | 228; 275; 332; 355; 393 | cheveux | 332; 340; 479 |
| braise | —> charbon | ciel | 291 |
| brousse | 114; 157; 172; 256; 296; 329; 348; 349; 476 | cil | 148 |
| brûlant | [chaud, feu] 371; 385 | circoncision | 78 |
| <i>buudu</i> | 57 | classification (maladie) | [nomination, maladie] 139; 141; 166 |
| <i>buud-kasma</i> | 57; 120; 305; 307; 309; 312; 313; 320 | cola | 228; 233; 307; 313; 375 |
| caillou | [pierre] 228; 229 | conduction de la maladie | —> transmission |
| calcinât | 160; 388 | contagion | —> transmission |
| calebasse | 220; 221; 223; 259; 294; 319 | contamination | —> transmission |
| ... et alliance | 271; 307; 320; 325 | conte | [mythe] 291; 294 |
| ... et divination | 239; 241; 271 | contiguïté | —> transmission |
| ... et fécondité | 325 | cordons ombilical | [localisation-ombilic] 161; 356; 357; 358; 384 |
| ... et funérailles | 271 | corne d'animal | 228 |
| ... et maternage | 320; 369; 370 | ... de boeuf | 224 |
| ...et traitement | 387; 415 | corps | 129; 148; 149; 190; 213 |
| canari | [poterie, potière] 59; 60; 72; 74; 120; 235; 238; 239; 307; 309; 371; 372; 374; 380; 384; 415 | ... chaud | 157 |
| tesson de ... | 220 | modelage du ... | [maternage] 376 |
| cauris | 221; 238; 259; 332 | coton | 64; 74; 124; 125; 309 |
| ... et divination | 219 | ... tissé | 221 |
| causes | [étiologie, modèle] 146; 193; 205; 255 | couleur | 228; 229 |
| ... efficiente | 206; 208; 214; 255; 438; 468 | croisement | [chemin] 232; 414 |
| ... instrumentale | 215, 468 | | |

| | | | |
|----------------------------|--|---------------------|---|
| cycle menstruel | [menstrues] 212; 288; 399; 410; 413; 416; 417; 419; 421. | dogon | 84; 85; 234; 292 |
| destin | 107; 110; 111; 252 | dolo (bière de mil) | 71; 262; 307; 309; 357; 412 |
| devin | —> divination | four à ... | 73 |
| diagnostic | 140; 159; 180; 189; 194; 195; 256; 260; 362 | préparation du ... | 71 |
| diarrhée | 144; 148; 159; 162; 163; 179; 194; 365; 378; 382; 386; 388; 411; 412; 417; 434; 444 | domination | 285; 287; 334; 336 |
| dysenterie | 163 | douleurs | 142; 144; 161; 182; 183; 185; 186; 190; 194; 412; 458 |
| divination | 122; 195; 203; 205; 206; 218; 220; 223; 234; 241; 242; 252; 253; 254; 255; 257; 258; 263; 267; 393 | eau | 157; 171; 293 |
| apprentissage de la ... | 239; 241 | ... et divination | 219 |
| autel de ... | 122; 235; 236; 237; 238 | ... et offrande | 262 |
| calebasse et ... | 223; 259 | enjambement | 160; 161; 414; 415 |
| cauri | 259 | enquête | 193; 306 |
| consultation divinatoire | 222; 230; 232; 260 | résultat d'... | 145 |
| forgerons et ... | 223 | épidémies | 176; 181; 199; 200; 201; 265 |
| génie et ... | 220; 221; 222; 223; 224; 225; 230; 239; 241; 270 | épouse | —> alliance |
| infécondité et ... | 220; 269 | | 60; 112; 235; 256; 292; 294; 328; 337; 477 |
| métal et ... | 223; 224; 226; 230 | <i>pog-kéema</i> | 60; 121; 235; 257; 312; 317; 320; 326 |
| orphelin et ... | 269 | étiologie | —> causes, modèles |
| interprétation divinatoire | 227; 228; 229; 231; 232; 258 | | 147; 151; 152; 153; 154; 156; 161; 202; 203; 205; 206; 213; 254; 263; 351; 438; 468 |
| prescription divinatoire | 232 | déséquilibre | 202; 211; 215; 216; 352; 368; 418 |
| ... par la souris | 234; 238; 239; 241; 242; 252; 253; 254; 255; 257; 258; 259; 423 | modèle étiologique | —> modèles |
| tarif de ... | 259 | | 143 |
| ... par le bâton | 223; 230 | excision | 78 |
| divinité | —> autel, ciel, terre, soleil | excréments | —> selles |
| <i>Téngà</i> | 96; 106; 112; 207; 208; 218; 219; 270; 291; 292; 293; 334; 335; 341; 422 | fausse-couche | [stérilité, lune, fécon- dité] 158; 199; 256; 288; 410; 412 |
| <i>Wéndè</i> | 96; 104; 135; 199; 247; 252; 270; 291; 292; 293; 294; 341; 364; 399 | faute | —> négligence |
| | | fécondité | 74; 115; 130; 220; 289; 318; 325; 328; 364; 407; 408; 419 |
| | | femme | |
| | | ... et divination | 220 |
| | | ... et maladie | 161; 163; 182; 199 |
| | | ... et malheur | 231 |
| | | fer | 155; 192; 333 |
| | | fétiche (statuette) | 238 |

| | | | |
|---------------------|--|------------------------------|--|
| feu | [brûlant, chaud] 257; 371; 412; 416 | herbe | —> paille 157; 360; 374; 384; 387; 413; 479; 480 |
| film ethnographique | —> méthode | imprudence | —> négligence 211 |
| forge | 99; 122; 217; 229; 232 | impuissance | 14; 148; 288; 388; 395; 399; 432; 444 |
| forgeron | 78; 79; 98; 159; 157; 189; 192; 195; 217; 265; 304 | imputation | —> causes; étiologies 205; 210; 468 |
| foudre | 157; 159; 256 | logique d'... | 159; 183 |
| fourmi | 150; 194; 408 | inceste | 86; 291; 292; 295; 296; 305 |
| <i>gúuri</i> | 14, 150; 160; 361; 408; 452; 460 | interdits | 158; 160; 161; 176; 182; 200; 201; 211; 218; 355; 461 |
| <i>yesga</i> | 362 | ... alimentaire | 153; 411; 428 |
| foyer | [feu] 59; 74 | ... de tuer | 428 |
| froid | 159; 177 | ... et grossesse | 416 |
| funérailles | [mort] 132; 156; 160; 173; 233; 288; 295; 340; 351; 374; 375; 407; 408; 421; 452 | ... et sexualité | 450; 451; 461; 478 |
| ... d'animaux | 429 | ... matrimoniaux | 305 |
| galette | 228 | ... sexuel | 212; 327; 363; 364; 365; 366; 407; 452 |
| gauche | [opposition] 230 | inversion | 352; 354; 359 |
| génie | 114; 115; 121; 122; 134; 205; 207; 208; 212; 217; 221; 231; 241; 253; 270; 291; 292; 293; 296; 298; 300; 329; 331; 332; 335; 348; 365; 368; 417; 431; 473 | ... de sexe | 47; 295; 328; 338 |
| ... de champ | 232 | ... du discours | 316 |
| ... et divination | 219; 220; 239; 241; 270 | itinéraire diagnostic | 203, 217; 266 |
| ... et procréation | 399 | itinéraire thérapeutique | 266; 400; 410 |
| gens de la terre | 67; 89; 96; 114; 122; 127; 161; 217; 229; 240; 255; 269; 291; 292; 304; 391 | jumeaux | 115; 121; 253; 291 |
| gens du pouvoir | 89; 91; 105; 269; 291 | karité | —> beurre 362; 370; 371; 372; 384 |
| graine | 228 | Kienfangue | 16 |
| grelot | 229 | <i>kuma</i> | —> ancêtres 119; 129; 131; 133; 134; 135; 172; 210; 300 |
| grenier | 76; 123 | <i>kum-doogo</i> | 119; 132 |
| grossesse | 153; 158; 173; 189; 256; 318; 348; 352; 355; 364; 365; 366; 410; 411; 416; 417; 422; 484 | <i>kinkirbaga</i> | —> divination et génies |
| habitat | 57 | lait | —> allaitement, seins 155; 199; 215; 331; 359; 361; 362; 363; 480 |
| hache | 127 | langage | 35; 168; 171 |
| | | ... descriptif des symptômes | 141; 143 |
| | | langue moore | 173 |
| | | larmes | 227 |

| | | | |
|--------------|--|----------------------------|---|
| lavements | —> maternage 329; 369; 370; 372; 374; 375; 376; 377; 380; 381; 383; 388 | sexe | 142; 148; 152; 280; 443; 445; 448; 478 |
| lévirat | 302; 322; 324; 408; 452; 460 | scrotum | 163 |
| levure | 71; 357 | tête | 142; 149; 153; 233 |
| lignage | 84; 120; 134; 298; 311; 328; 329; 334 | utérus | 158; 199 |
| localisation | [principe de nomination, maladies, symptôme] 142; 144; 183; 207 | ventre | 148; 155; 158; 159; 163; 177; 187; 194; 199; 256; 361; 363; 375; 381; 388; 443; 445 |
| anus | 148; 151; 154; 158; 192; 369 | vulve | 163 |
| bas-ventre | 142; 158; 458 | lune | 212; 356; ; 376 ; 399; 400; 402; 406; 413; 419; 421 |
| bouche | 144; 148; 171; 192; 227; 282 | maison | 60; 220; 235 |
| bras | 149 | maladie | [maladies, nomination, étiologie, cause] 107; 142; 147; 148; 252; 256; 257 |
| cheville | 155; 161; 187; 190 | concept (<i>báaga</i>) | 179; 198; 200 |
| coeur | 107; 142; 147; 148; 183; 192; 252; 256; 282 | ... de femme | 201; 441; 446; 454; 457; 481 |
| côtes | 142; 147; 148; 183; 185 | ... de wende | 181; 199; 201; 202; 204; 205; 206; 215; 434 |
| cou | 153; 177 | ... du beurre | 380; 411 |
| flanc | 142; 147; 148; 185; 378; 388 | ... du sommeil | 148; 151; 155; 175; 177; 178; 197; 200 |
| genou | 227 | ... ennemi | —> ... du sommeil |
| gorge | 148 | ...et funéraires | 233 |
| jambe | 161 | ... et sexe social | 436; 455; 462; 463; 468; 474 |
| lombe | 142; 149; 256; 449 | ... externe | 150; 192; 198; 199; 200; 201 |
| main | 227; 256; 452 | ... froide | —> ... du sommeil |
| oeil | 142; 144; 148; 162; 175; 192; 227; 256; 349; 357; 407; 452 | ... interne | 150; 192; 198; 199; 200; 201 |
| ombilic | [cordon, placenta] 158, 370; 371; 372; 380; 384; 386; 480 | ... lente | —> ... du sommeil |
| oreille | 142; 144; 256 | ... qui fait enfler | —> ... du sommeil |
| os | 257 | mauvaise ... | —> ... du sommeil, sida |
| pied | 142; 144; 151; 155; 161; 177; 190; 227; 230; 256; 452 | personnification de la ... | 200 |
| placenta | 78 | terme générique | 141; 143; 144; 147; 441 |
| rate | 186 | usages sociaux de la ... | 474 |
| sein | 150; 155; 157; 160; 318; 359; 360; 361; 362 | | |

| | | | |
|-------------------------|--|----------------------|--|
| maladies | [animal, arthropodes, localisation, nomination, symptôme] | maux de ventre | 155; 159; 361; 363; 379; 386; 417 |
| abcès | 144; 157; 164; 360; 386 | méno-métrorragie | 204 |
| alopécie | 154 | migraine | 153 |
| angine | 148 | MST | 163; 192; 380; 441; 446; 457 |
| aphte | 144 | onchocercose | 144 |
| “araignée” | 200 | oreillons | 153; 164 |
| ascite | 187 | paludisme | 186; 196 |
| bilharziose | 148 | pelade | 154 |
| bronchite | 184 | pneumonie | 184 |
| “chaude pisse “ | 197; 447 | <i>pōaagá</i> | 163; 199; 442; 449 |
| “chef” (<i>Nàabá</i>) | —> variole 111; 154; 176; 178 | <i>pog-kòsgó</i> | 288 |
| “coeur-maladie” | 107; 142; 147; 148; 182; 192; 252; 256; 282 | <i>pog-pōaagá</i> | 201 |
| conjonctivite | 162 | <i>pog-wùdǵú</i> | 199 |
| coqueluche | 148; 181; 200 | point de côté | 186 |
| “côtes-maladie” | 142; 147; 148; 183; 185 | prolapsus | 163; 201; 442 |
| déchirure périnéale | 152 | rhumatisme | 149 |
| dermatose | —> arthropodes 150; 153; 154; 155; 160; 189; 190; 192; 200; 356 | rhume | 162; 379 |
| —> diarrhées | | rougeole | 154; 160; 200; 201; 265 |
| diphthérie | 184 | scarlatine | 153; 189; 356 |
| épiglottite | 184 | sida | 2; 162; 177; 179; 192; 194; 458; 487 |
| épilepsie | 353; 409 | syphilis | 163; 380; 447; 448 |
| filaire | 163 | teigne | 154 |
| “flanc” | 142; 147; 148; 185; 378; 388 | tétanos | 153 |
| folie | 164 | tuberculose | 148; 181; 187 |
| goitre | 204 | varicelle | 193 |
| hémorroïdes | 158; 162 | variole | 154; 175; 176; 178; 189; 200; 201 |
| hernie | 188; 196 | vers | 148; 163 |
| herpès | 193 | zona | 193 |
| <i>kà-poga</i> | 187; 188; 256; 394 | malédiction | 208; 396 |
| <i>kooko</i> | 162; 192; 196 | malheur | 214; 255; 260; 263; 264; 267 |
| <i>kóngà</i> | 148; 188; 196 | marché | 71; 80; 126; 289; 430 |
| laryngite | 148; 184 | masculin | 106 |
| lèpre | 148; 190; 197; 205; 408 | masques | 78; 128 |
| malformation | 348 | maternage | 329; 331; 368; 369; 371; 372; 382; 432 |
| | | ingurgitation forcée | 370; 371 |
| | | —> lavements | |
| | | toilette | 371 |
| | | médicament | —> <i>túm</i> , traitement |

| | | | |
|------------------------------------|---|-----------------------------|--|
| menstrues | —> cycle menstruel 409; 413; 414 | négligence | 211; 212; 215; 218; 347; 355 |
| mère | 292 | néré | 155; 160; 199; 362 |
| métaphore | 176; 177; 178; 189 | nomination de la maladie | —> maladies 141; 143 |
| méthode —> enquête | 12; 13; 35 | danger de la ... | 174 |
| entretien | 35; 40 | ... et rhétorique | 168 |
| film ethnographique | 41; 44; 222 | ... et sémantique | 164; 193 |
| interlocuteur | 193 | logique de ... | 189 |
| interprète | 35; 36 | principe de... | 145; 164; 167 |
| observation | 40; 222 | analogique | 146; 149; 156; 176; 177; 351; 353 |
| observation directe | 41 | étiologique | 353 |
| observation participante | 306 | sémiologique | 146; 147; 148; 177 |
| traduction | 38; 39; 184; 187; 191; 193; 196; 197 | thérapeutique | 146; 159; 351 |
| traduction film | 222 | impératif socio-culturel | 146; 160 |
| meule | 69; 124; 176; 201; 235 | numérotation | 309; 315; 316; 319; 375 |
| construction de la ... | 73 | numérotation des sexes | 74; 255; 279; 280; 281; 282; 284; 287; 288; 289; 290; 306; 331 |
| miel | 155; 199; 294; 331; 362 | numérotation et alliance | 308 |
| mil | 63; 123; 148; 364; 377; 383; 387; 452 | numérotation et funérailles | 409 |
| modèles étiologiques | —> causes; étologies 179; 198 | numérotation et traitement | 357; 387; 465 |
| imbrication de ... | 216 | oeuf | 257 |
| modèle additif | 208; 209 | offrande | 173; 227; 228; 231; 232; 233; 255; 256; 257; 259; 262; 307 |
| modèle endogène | 211 | offrande d'eau | 233 |
| modèle exogène | 208; 209 | opposition | 215; 218; 354; 357; 358; 401; 403; 406; 409; 413; 416; 417; 475; 483; 484 |
| modèle fonctionnel —> déséquilibre | 202; 211; 212; 215; 352 | ordure | 393; 420; 419; 430 |
| modèle ontologique | 174; 179; 200; 201; 202; 207; 209; 211; 213 | orphelin | 239 |
| modèle soustractif | 211 | ... et divination | 269 |
| Mòogó | 55 | oseille | 64; 154; 160 |
| mort | 129; 132; 135; 353; 354; 484 | ... maladie | 200; 201 |
| la mort | 183; 210; 219; 336 | ... plante | 199 |
| le mort | 160 | ... traitement | 176 |
| mort d'enfant | 298; 400; 427 | paille | 414 |
| mort violente | 131; 172 | papillon divination | 219 |
| mortier | 123 | parenté | [lignage, patrilignage, alliance] |
| mythe | 291; 294 | | 284; 289; 298; 311; 390 |
| naissance | 282; 288; 320; 335; 375; 423 | ... mystique | [autel de la terre] 423 |

| | | | | |
|------------------|-------------------------------|--|-------------------------|--|
| parole | [langue, langage, nomination] | 130; 168; 171; 173; 174; 178; 282 | ... et maladie | 163 |
| | danger de la ... | 170 | relation à plaisanterie | 314; 316; 317; 323; 325; 359; 430 |
| patrilignage | [alliance, lignage, parenté] | 323; 325; 327; 334; 335; 336; 344; 347; 355; 431; 473 | responsabilité | 211; 216 |
| | | | ... et parole | 171 |
| perle | | 229 | rêve | 210 |
| peul | | 67; 90; 101; 261; 289; 332 | ... et divination | 239 |
| pièce de monnaie | | 228; 232 | rhétorique | 35; 168 |
| pièces monnaie | | 232 | sable | 201; 234; 239; 241; 242; 252; 260 |
| piège | | 158; 275; 391; 395; 433; 453 | sacrifice | 219; 218; 220; 227; 228; 231; 232; 233; 235; 238; 254; 262; 307; 309; 319; 323; 332; 336; 407; 408; 423; 424 |
| | | | ... et alliance | 310 |
| pierre | | 221 —> caillou | saison des pluies | 56; 65; 151; 157 |
| piment | | 241; 331; 349; 373; 412 | saison sèche | 56 |
| placenta | | 78 —> ombilic (localisation) | salive | 164; 353 |
| <i>pog-kéema</i> | | —> épouse | sang | 148; 161; 162; 181; 256; 356; 358; 386; 388; 412; 413; 444; 459; 480 |
| poils | | 158 | savon | 72; 311; 319; 350; 351; 371; 384 |
| potasse | | 373; 416 | ... et traitement | 160 |
| poterie | | —> canari | sec | 148; 408; 432 |
| | | | sel | 228; 362; 375 |
| potière | | 74; 98 | selles | 151; 373; 379; 381; 382; 384; 388; 479; 480 |
| poule | | 79 | sémiologie | 140; 141; 145; 147; 180; 183; 189; 194; 351; 353; 365 |
| | | | sésame | 331 |
| poussière | | 66; 172; 194; 228; 232; 233; 307; 309; 310; 319; 323; 384; 423; 428 | sevrage | 299; 327; 364; 368 |
| | | | sexe social | 3; 255; 278; 279; 280; 281; 282; 284; 287; 288; 289; 290; 294; 329; 334; 337; 368; 472 |
| pouvoir | | 91; 106 | ... et maladie | 389; 397 |
| préservatif | | 81 | concept | 44-52 |
| procréation | | 107; 115; 220; 298; 300; 331; 341; 368; 399; 473 | sexualité | 355; 365; 366; 441; 442; 451; 477 |
| proverbe | | 27; 111; 171; 265; 266 | ... et maladie | 446 |
| quatre | | 279; 282; 286; 288; 306; 309; 315; 316; 319; 331; 357; 375; 409; 414; 415; 465 | | |
| queue d'animal | | 221; 224 | | |
| <i>rakiire</i> | | —> relation à plaisanterie | | |
| rapport sexuel | | 156; 160; 161; 182; 192; 299; 350; 355; 364; 365; 444; 446; 447; 449; 452; 454 | | |

| | | | |
|----------------------------|---|---------------------------|---|
| <i>sígà</i> | 129; 130; 134; 187; 209; 212; 275; 283; 285; 298; 300; 392; 393; 394; 421; 428; 431 | <i>céphalées</i> | 142; 149; 153; 157; 175; 233 |
| <i>sígrè</i> | —> autel et ancêtres, ancêtres 120; 121; 131; 307 | <i>chancre</i> | 448 |
| <i>séegrè</i> | —> naissance, mort d'enfant 130; 298; 332; 431 | <i>coma</i> | 210 |
| <i>soeur</i> | 292; 294; 296; 328; 337; 477 | <i>convulsion</i> | 152; 161; 194; 196; 204; 353 |
| <i>soleil</i> | —> ciel, divinité (<i>Wéndè</i>) 105 | <i>crevasse (sein)</i> | 150, 361 |
| <i>sommeil</i> | 151; 155; 177; 178; 210; 241; 352; 383 | —> diarrhée | |
| <i>sorcellerie</i> | 107; 130; 147; 159; 170; 171; 172; 183; 184; 186; 191; 205; 207; 209; 212; 215; 218; 231; 233; 252; 254; 255; 256; 257; 265; 275; 391; 392; 393; 394; 420; 432 | —> douleur | |
| <i>sorcier</i> | 218 | <i>dyspnée</i> | 147; 148; 182; 183; 184; 186 |
| <i>souillure</i> | 357; 363; 378; 381; 385; 388; 435; 442; 445; 459; 479; 480; 481 | <i>enflure</i> | 177 |
| <i>soumbala</i> | 155; 160; 288; 311; 315; 319; 362 | <i>épistaxis</i> | 187 |
| <i>souris</i> | 234; 236; 237; 238; 239; 241; 242; 252; 253; 254; 255; 257; 258; 259; 260 | <i>éruption</i> | [boutons, dermatose] 144; 154; 163; 175; 192; 194 |
| divination ... | —>divination 219 | <i>évanouissement</i> | 152; 183; 186; 194; 409; 412; 417 |
| <i>sperme</i> | 181; 182; 215; 359; 363; 442; 443; 444; 445; 450; 459; 479; 480 | <i>expectoration</i> | 148; 149; 181; 182; 184; 450 |
| <i>stérilité</i> | 299; 399; 407; 419; 422; 459 | <i>fissure</i> | 154 |
| <i>sucré</i> | 155; 331; 362 | <i>ganglion</i> | 144; 153 |
| <i>symptôme</i> | [sémiologie, symptô- mes] 140; 141; 142; 180; 189 | <i>hématurie</i> | 148; 187 |
| langage descriptif des ... | 143 | <i>hémoptysie</i> | 148; 181 |
| <i>symptômes</i> | | <i>inconscience</i> | [évanouissement, coma] 210 |
| <i>boutons</i> | 144, 175 | <i>infection urinaire</i> | 148 |
| | | <i>kyste</i> | 144 |
| | | <i>noada</i> | [chancre; plaie, ulcéra- tion] 144; 157; 175 |
| | | <i>occlusion</i> | 188; 196 |
| | | <i>oedème</i> | 177; 187; 190; 452 |
| | | <i>plaie</i> | 144, 155; 157; 175; 256 |
| | | <i>prurit</i> | 150; 151; 382 |
| | | <i>respiratoire</i> | 182 |
| | | —> toux | |
| | | <i>ulcération</i> | 144; 176; 190; 448 |
| | | <i>vertiges</i> | 150; 163; 192 |
| | | <i>tarif</i> | |
| | | ... et alliance | 309; 313 |
| | | ... et divination | 230 |
| | | ... et traitement | 465 |
| | | <i>Téngà</i> | —> divinité |
| | | <i>terrain</i> | 12; 13; 306 |

| | | | |
|----------------------------|---|--------------|----------------------------|
| terre | —> autel, divinité (<i>Téngà</i>) 112; 117; 171 | viande | 153; 159; 411; 424 |
| <i>tíim</i> | 158; 161; 172; 173; 176; 206; 221; 224; 238; 240; 257; 274; 318; 332; 352; 362; 363; 376; 378; 380; 391; 392; 393; 394; 395; 407; 433; 435; 447; 453 | village | 57; 335 |
| to | 70; 232; 294; 340; 373; 374; 380; 386 | vol | 158; 161; 218; 395; 396 |
| toit | 77; 171; 370; 388; 484 | <i>Wéndè</i> | —> divinité |
| tombe | 78; 156; 160; 161; 173; 350; 353; 354; 373; 374; 375; 452; 479; 480 | | |
| toux | 144; 148; 149; 160; 161; 180; 181; 182; 184; 194; 200; 205; 288; 356; 407; 408; 449; 450; 452; 461; 478 | | |
| ... de la femme | 181; 182 | | |
| traduction | —> méthode | | |
| traitement | —> <i>tíim</i> 146; 147; 159; 160; 206; 219; 272; 274; 351; 352; 356; 357; 360; 361; 362; 363; 379; 380; 388; 412; 415; 443; 450; 452 | | |
| ... et divination) | 232 | | |
| délivrance du... | 173 | | |
| ... préventif | 355 | | |
| tarif du ... | 290 | | |
| transmission de la maladie | 190; 193; 215; 351; 354; 358; 447; 448; 472; 483 | | |
| conduction | 483; 485 | | |
| contagion | 215 | | |
| contamination | 215 | | |
| contiguïté | 351; 358; 483; 484 | | |
| —> enjambement | | | |
| travail | 155; 177 | | |
| trois | 225; 279; 282; 286; 288; 289; 306; 308; 309; 316; 319; 331; 357; 375; 409; 465 | | |
| <i>tóollé</i> | 129; 131; 135; 209 | | |
| urines | 148; 192; 349; 444; 446; 479 | | |

ACHEVÉ D'IMPRIMÉ SUR LES PRESSES
DE L'A.N.R.T.

Dépôt légal : Juillet 2001