HAL
open science

Fluides, transmission et filiation. Les "maladies des femmes" dans une société matrilinéaire

Véronique Duchesne

To cite this version:

Véronique Duchesne. Fluides, transmission et filiation. Les "maladies des femmes" dans une société matrilinéaire. Doris Bonnet; Yannick Jaffré. Les maladies de passage. Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest, Karthala, pp.199-220, 2003, 2-84586-372-1. halshs-00270265

HAL Id: halshs-00270265

https://shs.hal.science/halshs-00270265v1

Submitted on 4 Apr 2008

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.

Véronique Duchesne

Fluides, transmission et filiation. Les « maladies des femmes » dans une société matrilinéaire,

contribution à l'ouvrage *Les maladies de passage. Transmission, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest,* D. Bonnet et Y. Jaffré (dir.), Paris, Karthala, 2002, pp.199-220.

« Infirmier o, faut venir o.
Les go [filles] de mon quartier,
elles m'ont contaminé »

INTRODUCTION

L'expression " maladies des femmes" est utilisée dans différentes langues de l'Afrique de l'Ouest pour désigner des maladies qui seraient contractées auprès des femmes, sous-entendu à l'occasion des relations sexuelles. Certains chercheurs (tel A. Le Palec, 1997), dans le cadre de leurs recherches sur le sida, dénoncent "le redoutable effet de stigmatisation que cette expression sexiste véhicule" et l'interprètent en termes de rapports sociaux et de relations de genre, voyant dans le pouvoir contaminant attribué aux femmes par les hommes une violence symbolique exercée contre les femmes. Cette interprétation fortement teintée de militantisme a ses limites.

De mes enquêtes ethnographiques menées auprès de locuteurs anyi dans la préfecture de Bongouanou, au sud-est de la Côte d'Ivoire, il ressort le rôle important accordé aux fluides dans la transmission des maladies entrant dans la catégorie des "maladies des femmes". Il est question de liquides souillés (eau de la toilette, eau des lavements internes) ou des fluides corporels que sont l'urine et les fluides sexuels (le sperme et les sécrétions vaginales). En revanche, le sang n'est jamais mentionné. Ceci m'amène à aborder le problème des relations entre la symbolique du corps et le domaine de la parenté : alors que dans la société anyi la filiation suit les liens du sang en ligne maternelle, le sang n'est-il pas considéré comme différent des autres fluides corporels (urine, sperme et sécrétions vaginales) et ne participe-t-il pas d'un autre registre de la transmission ?

Avant de développer l'articulation entre fluides, transmission et filiation, je décrirai les sept maladies entrant dans la catégorie nosographique locale des "maladies des femmes" puis j'exposerai les représentations relatives à la sexualité féminine et masculine.

LES “ MALADIES DES FEMMES ” DANS LA NOSOLOGIE LOCALE

Commençons par une brève présentation des représentations locales concernant les maladies. Au niveau sémantique, *awonnyalɛ*, “ maladie ”, est composé de *ya,* “ la souffrance ” ; “ je suis malade ” se dit “ moi-même me fait mal ” (*me won y me ya*). Différents groupes de maladies sont distingués en fonction de la localisation du mal. On a : les maladies liées aux yeux, les maladies situées dans la cage thoracique (désignée par *afian,* "le milieu"), les maladies situées dans l'abdomen (*kunu*, "le ventre"), les maladies "qui sortent sur la peau", les maladies localisées dans "l'utérus" (*boboduman*) associées aux menstrues et à la fécondité, et les “ maladies des femmes ", un euphémisme pour dire les maladies du sexe qu'elles atteignent les hommes ou les femmes. Dans un même groupe de maladies, une maladie considérée comme bénigne peut prendre une forme plus sévère si elle est mal soignée, et porter alors un autre nom : on dit qu'elle "s'est transformée" (*w kaki*). Le degré de gravité est considéré comme une caractéristique importante des maladies. En général, un tradithérapeute est compétent pour traiter l'ensemble des maladies d'un même groupe.

Concernant la transmission morbide, on dit habituellement que la maladie “ attrape ” quelqu’un (*w ce*), ou bien qu'elle “ se répand ” (*w gua*) sur plusieurs personnes, voire sur un village. Le verbe *b sa* est plus spécifique, il suppose une transmission par contact avec une diffusion possible à un grand nombre de personnes, il est couramment traduit par “ contaminer ” (c'est un verbe transitif, *w sa*, "cela contamine"). Il est utilisé à propos des "maladies des femmes" ainsi que pour des maladies de la peau et des maladies respiratoires.

Parmi les sept “ maladies des femmes ” recensées, les locuteurs anyi établissent des regroupements : par quatre (les maladies nommées : *nzonzonzli*, *ak miewa*, *miewa*, *babas*) et par deux (*tule* et *aklolo*), la maladie *nzomu* est à part. Les maladies m'ont été décrites en anyi par les tradithérapeutes et par ceux qui les consultent, et aucun lien n’a été établi d'emblée entre termes vernaculaires et noms de maladie en français. Ceux, parmi les plus jeunes, qui parlent le français et qui utilisent des noms empruntés au système de représentation biomédical (par exemple "gono" ou "hernie"), continuent de faire référence à la sémiologie et à l'étiologie locales.

Le premier regroupement : *nzonzonzli*, *ak miewa*, *miewa*, *babas*.

En anyi, le terme n*zônzônzli* désigne un arbre qui laisse couler de l’eau goutte à goutte ; par analogie, ce nom désigne la maladie qui fait uriner goutte à goutte.

Ak miewa, littéralement "*miewa* du poulet", est considérée comme une maladie bénigne, elle rend l'urine rouge et son écoulement est douloureux.

Miewa est une maladie plus grave. La personne qui en est atteinte ressent des douleurs dans les organes sexuels, urine du sang ou présente un écoulement purulent. Les jeunes traduisent en français par "gono", abréviation de "gonocoque" qui fait référence à la blennorragie. Selon la représentation locale, *miewa* mal soigné se transforme en *babas*.

Babas est une maladie longue et mortelle dont les signes cliniques sont : l’amaigrissement, des démangeaisons (boutons ou furoncles), la chute des cheveux, des difficultés à uriner pour les hommes et des douleurs dans le bas du dos pour les femmes. *Babas* connaît trois ou sept stades cliniques différents, selon le tradithérapeute. Chaque

stade porte un nom en relation avec la représentation de la maladie et les symptômes qu'elle présente. Certains stades portent le nom d'un insecte ou d'un ver : on donne le nom *nvrl*, " termites ", lorsque les testicules sont comme percés par des termites ; le nom *tt* (ver non identifié) pour un autre stade de la maladie ; le nom *akanyi* (ver non identifié), lorsque les testicules sont "pourris par l'action des vers". D'autres stades portent un nom qui, comme celui des insectes et vers déjà énoncés, renvoie d'une manière générale pour les locuteurs anyi à l'idée de saleté ou de pourriture : *etan*, " vents ", et *kla*, " qui gratte ". Le sida dont tous mes interlocuteurs, quel que soit leur âge, ont entendu parler est le plus souvent assimilé à *babas*. Pour la majorité d'entre eux, c'est une maladie ancienne et que l'on savait soigner traditionnellement. Les tradithérapeutes qui soignent *babas* font, eux, une distinction entre les deux termes : [le] *sida* correspond à la phase la plus grave de *babas*. Ils expriment ainsi la continuité entre *babas* et sida, selon l'échelle de gravité concernant les maladies : le sida est considéré comme la phase ultime de la maladie et difficilement guérissable.

Le second regroupement : *tule* et *aklolo*.

Tule, maladie masculine avec hypertrophie des testicules, est considérée comme une maladie bénigne dont on se moque publiquement, elle n'est pas mortelle.

Par contre, *aklolo* concerne indifféremment les hommes et les femmes et est considérée comme grave et mortelle. Le terme est traduit en français par "hernie". Dans les discours, il est question d'une boule qui circule.

Enfin, *nzomu* désigne une maladie grave qui empêche d'enfanter. Il existe deux sortes de *nzomu*. Dans le premier cas, la femme avorte avant la fin de la grossesse. Dans le second cas, la femme accouche mais les yeux du nouveau-né sont jaunes (symptômes de *ewongo*, l'ictère) puis son corps devient noir, et peu de temps après, il meurt.

REPRESENTATIONS RELATIVES AUX NORMES SEXUELLES

D'emblée une précision : parler de sexualité et plus encore des maladies sexuelles n'est pas une chose aisée et courante pour les interlocuteurs anyi. Pour eux la sexualité relève du domaine de l'intimité et les maladies qui lui sont associées sont considérées comme particulièrement honteuses (le sentiment de honte est proche de celui de gêne). Il arrive que l'on parle en public des organes sexuels masculins (le pénis, *tuwa*, et les testicules, *ndman*), voire même qu'on les prennent comme objet d'insulte, que le locuteur soit un homme ou une femme ; par contre, l'organe sexuel de la femme (appelé *k*) n'est jamais nommé, on utilise pour en parler la forme allusive *bla nika*, " l'endroit de la femme " - on parle en revanche assez librement du lieu de la conception, appelé *boboduman*, traduit en français par " utérus ". Un homme ne prendra jamais le sexe de la femme comme objet d'insulte. Et une femme qui maudirait un homme, en nommant son appareil génital, le condamnerait quasiment à une mort prochaine.

Si tous s'accordent pour dire que les maladies *nzonzonzli, miewa* et *babas* sont plus généralement transmises de la femme à l'homme, en revanche *tule* et *aklolo* sont considérées comme plutôt transmises de l'homme à la femme. Quant à la maladie *nzomu*, elle serait transmise indifféremment par l'homme ou par la femme. En fait, les "maladies des femmes" semblent frapper plus souvent les hommes, ce qui pourrait expliquer la déclinaison au féminin de cette expression qui désigne, par euphémisme, les maladies

associées à la sexualité.

Les représentations relatives à ces maladies et à leur transmission sont sans aucun doute révélatrices des normes sociales en matière de sexualité. Nous examinons séparément les modèles féminin et masculin.

UN CORPS FEMININ SOCIALEMENT CONSTRUIT POUR ENGENDRER

Contrairement au garçon, à la puberté, le corps féminin connaît une construction sociale spécifique. En fait, il conviendrait de parler plutôt au passé, le rituel qui m'a été rapporté et que je décris n'ayant plus lieu depuis une trentaine d'années. Il est toutefois important d'y faire référence ici.

La jeune fille était censée garder sa virginité et ne pouvoir se marier avant la publication rituelle de ses premières règles. On raconte qu'une jeune fille bien élevée ne devait pas révéler à sa famille qu'elle a ses premières règles, cela aurait été manifester implicitement son désir de la cérémonie, et donc d'avoir des rapports sexuels. La cérémonie était effectuée par les femmes du lignage après la première menstruation (parfois trois). Durant le rituel, on aspergeait la jeune fille d'une eau lustrale puis non loin du village, on la poussait à trois reprises dans l'eau de la rivière ; les chants des femmes vantaient le pouvoir de fécondité du *boson* de la rivière. Le corps de la jeune fille était mis en contact direct avec une puissance aquatique (appelée *boson*) associée à la fécondité. Ce traitement rituel du premier écoulement du sang menstruel correspondait à une nouvelle naissance pour la jeune fille qui allait pouvoir accéder sans crainte à la vie sexuelle, au mariage, et à la procréation.

Si le passage de la jeune fille vierge au statut de future épouse et future mère, lors de ses premières règles, n'est plus ritualisé, la vie génésique de la femme reste l'objet d'attention de la part du groupe social. L'écoulement de sang (lors des menstrues ou après l'accouchement) est associé à l'idée de "souillure" (*efian*) et par le biais d'interdits, on sait, au sein de l'unité domestique, quand une femme a ses règles et par déduction quand elle est enceinte. Une femme est censée pouvoir s'abstenir de relations sexuelles pendant de très longues périodes : le veuvage pour la femme peut durer plusieurs années. Les femmes ménopausées aiment à dire qu'elles n'ont plus eu de relations sexuelles avec leur mari depuis la conception de leur dernier enfant. La femme ne prend pas l'initiative dans les relations sexuelles, on dit que c'est l'homme qui dérange sa femme. Une femme qui change fréquemment de partenaire est considérée comme une déviante par rapport à la norme sociale en matière de sexualité féminine. Jusqu'à aujourd'hui, la femme ayant conçu dix enfants avec le même mari est citée comme un exemple.

SEXUALITE ET PROCREATION AU MASCULIN

Contrairement à celle de la femme, la sexualité pré - maritale de l'homme ne connaît aucune consigne particulière. Le contrôle social de la sexualité masculine s'exerce essentiellement en rapport avec la situation de mariage.

Un homme qui a eu des relations sexuelles avec une femme mariée doit payer une amende appelée *bla hal*, littéralement " dette de la femme " et traduit localement par " amende d'adultère ". Cette expression, qui suppose un locuteur masculin, ne signifie pas que

l'adultère est considéré comme une affaire essentiellement masculine, l'adultère de l'épouse comme celui de l'époux peut être invoqué pour demander le divorce. Ceci confirme l'asymétrie, soulignée précédemment : l'homme est censé avoir l'initiative dans le domaine des relations sexuelles. Le divorce peut également être demandé par la femme si son mari devient impuissant. En effet, même si la grossesse est conçue comme liée à l'intervention d'une puissance du terroir (*boson*) ou d'un ancêtre du matrilignage, le rapport sexuel est considéré comme indispensable : le sperme de l'homme doit s'écouler dans *boboduman* ("utérus") et " travailler " le sang maternel qui donnera finalement chair à l'enfant. Par ailleurs, on emploie le verbe "mettre au monde" (*b wule*) au pluriel : "ils [le père et la mère] ont mis un enfant au monde". Les géniteurs, mère et père, sont bien distingués d'éventuels mères ou pères sociaux. Pour le père, comme pour la mère, l'expression *kunu ba*, littéralement " les enfants du ventre ", ou " enfants de mes entrailles ", désigne les enfants biologiques. Pour l'homme comme pour la femme, le ventre (*kunu*) est associé à la procréation, et non pas les organes sexuels.

Lorsqu'une femme non mariée est enceinte, on lui demande avec quels hommes elle a eu des relations sexuelles et ils sont convoqués. Le lignage de la femme se préoccupe de savoir qui est le géniteur de l'enfant, même s'il ne devient pas son père social en épousant la femme. Alors que la mère donne à ses enfants leur identité généalogique, historique et sociale (de son matrilignage), le père transmet à ses enfants son nom et ses interdits. Le géniteur est d'une manière générale indispensable aux opérations rituelles de protection du capital de vie de ses enfants : il est censé les protéger des malveillants qui agressent à l'intérieur du matrilignage (les *bayefu*, traduit couramment par "sorciers").

Les modèles féminin et masculin en matière de sexualité s'exercent donc en rapport avec le mariage mais de manière différente : jusqu'à ces dernières années pas de sexualité pré - maritale pour la femme, et pour l'homme, pas de relations adultérines. Nous allons voir comment ces modèles sont encore prégnants dans les représentations de la transmission des maladies associées à la sexualité.

TRANSMISSION ET FLUIDES

Dans le registre étiologique, les maladies de la catégorie "maladies des femmes" renvoient à une double causalité : l'une fait référence à un contact direct avec certains liquides tandis que l'autre est de nature sociale. Commençons par examiner la première.

D'une manière générale, les fluides corporels comme la sueur (*mvifile*), le crachat (*nuan nzuo* " eau de la bouche "), la morve (*bo nzuo* " eau du nez "), l'urine (*mie*), le sperme (*tuwa nzuo* " eau du pénis ") et les sécrétions vaginales (*k nzuo* " eau du sexe de la femme " que je traduis par " eau du vagin ") sont considérés comme sales (*efian*). Sont cités dans la transmission des " maladies des femmes " : le sperme, les sécrétions vaginales et l'urine (de l'homme ou de la femme). Lors des rapports sexuels, les deux partenaires ont une contribution fluide (" l'eau du pénis " et " l'eau du vagin ", encore appelées *b won nzuo*, "l'eau de leur corps"). Les rapports sexuels sont considérés comme salissant les deux partenaires, et la femme plus que l'homme ; la femme doit impérativement se laver matin et soir, même s'il existe une attitude positive à l'égard des sécrétions vaginales (elles sont

censées jouer un rôle en facilitant le rapport sexuel). Traditionnellement, hommes et femmes n'urinent pas n'importe où, il est impératif d'utiliser la douchière (dont le sol reçoit aussi l'eau sale de la toilette quotidienne). Cette conduite a un caractère préventif : éviter de marcher dans l'urine d'une personne contaminée.

L'autre causalité est de nature sociale. Elle est évoquée par les locuteurs anyi comme étant de l'ordre "sur-naturel". Et elle est souvent donnée lorsqu'une personne ne guérit pas malgré son traitement. Nous nous situons ici dans le registre des " médicaments"(*ayile*) achetés pour transmettre une maladie. Le " médicament " est tantôt décrit comme un fil tantôt comme une poudre noire, mais il reste invisible aux yeux du commun des mortels (seuls les "clairvoyants" auprès desquels on achète ce genre de "médicament" peuvent le voir). Le " médicament " est placé sur le sexe de la femme mariée par son mari, et si celle-ci a des relations sexuelles adultérines, elle contamine son amant. Le " médicament " peut encore être placé sur le mur de sa maison par le propriétaire, et lorsqu'un homme urine sur ce mur, il est aussitôt contaminé. Autre exemple fréquemment donné, le " médicament " cette fois est placé sur le pot de vin de palme par celui qui l'extrait, et lorsqu'un homme le vole, ce dernier est contaminé. Dans ces différents cas, les " maladies des femmes " viennent punir l'adultère, le fait d'uriner contre le mur d'une maison et le vol de vin de palme. Elles sanctionnent des conduites sociales réprouvées qui ont en commun d'être associées à l'écoulement de liquides (selon le cas les fluides sexuels, l'urine ou le vin de palme).

Pour la maladie *nzomu*, utiliser la poire de lavements (il s'agit de lavements par voie anale) ou le seau pour se laver d'une personne atteinte suffit à transmettre la maladie. Dans ce cas, le contact avec l'eau de lavement ou l'eau de la toilette est contaminant. Une causalité d'un autre ordre est aussi évoquée : le changement brusque du flux de l'eau courante dans laquelle se trouve une femme enceinte, lorsqu'elle va chercher de l'eau. On explique que "l'eau rentre par ses pieds, atteint son ventre", ce qui provoque la fausse couche. Cette dernière causalité est plutôt de nature analogique : le flux du courant d'eau naturelle renvoie à celui de l'eau amniotique dans le ventre de la femme enceinte.

Quelle que soit la causalité mise en jeu, transmission et fluides (ou liquides) sont toujours associés. Toutefois il ne s'agit pas de n'importe quel fluide. Ainsi le sang n'est-il pas évoqué dans la transmission des " maladies des femmes ", maladies liées à la sexualité.

SANG, TRANSMISSION ET FILIATION

Le sang est un fluide fortement chargé symboliquement dans les populations anyi. Rappelons qu'en vertu de leur conception de la personne, le sang (*moja*) est transmis à l'individu par sa mère ; c'est lui qui circule à travers les âges, et qui rattache Ego à ses ancêtres. C'est le sang qui, cheminant de femme en femme, assure la continuité des générations. Il faut comprendre cette continuité au sens le plus matériel, le plus physique du terme - c'est le même sang qui gonfle les veines de la mère et celles de l'enfant. A chaque matrilignage correspond donc " un seul et même filet de sang, qui s'écoule depuis le commencement des temps, et dont les individus ne sont que des réceptacles provisoires ". Les expressions anyi " le lignage est un seul sang " ou " le lignage est une seule personne " renvoient à la conception du lignage comme étant une personne irriguée

par un seul et même sang. Par ailleurs, l'effusion de sang n'est pas une affaire privée, elle est soumise à un contrôle et est l'affaire du pouvoir. On l'a vu précédemment avec le traitement rituel du premier écoulement du sang menstruel. Le sang n'est pas considéré comme un fluide corporel individuel, il est partagé par l'ensemble des membres du matrilignage. Il circule en quelque sorte en circuit fermé et se distingue, de cette façon, des autres fluides corporels (évoqués précédemment) qui, eux, peuvent circuler entre des individus. De plus, le sang est l'élixir de vie, il n'est pas assimilé à un fluide sale (sauf lors des menstrues, mais le terme utilisé est *manzan*, et non pas *moja*).

Il existe cependant deux formes de "transmission" morbide par le sang. L'une se situe au niveau symbolique dans une problématique du semblable (entendez "même sang") et nous entraîne vers la sorcellerie et la malédiction. L'autre renvoie aux "maladies du ventre" et pose le problème de la transmission maternelle *in utero*.

La " sorcellerie " (*baye*) attaque à l'intérieur du corps social qu'est le matrilignage, en suivant les liens du sang maternel. On dit que les "sorciers" (*bayefu*) "mangent la chair" et "boivent le sang" de leurs victimes ou encore qu'ils les "mangent de l'intérieur". Les "sorciers" ne peuvent s'attaquer qu'aux membres de leur matrilignage, c'est-à-dire à ceux qui partagent le même sang et la même chair qu'eux. Les attaques en "sorcellerie" concernent le registre des conflits au sein du matrilignage et non celui des relations entre alliés ou des relations inter-individuelles qui sont du ressort des "maladies des femmes".

La malédiction (*b w amwan*, traduit localement par "maudire") consiste à demander oralement la mort de quelqu'un à une puissance. Un comportement réprouvé socialement (vol, injure, querelle, etc.) peut être à l'origine d'une parole de malédiction. La malédiction vise ensuite non seulement la personne nommée (supposée avoir effectué le méfait) mais l'ensemble de son matrilignage. Pour arrêter la transmission du mal à l'ensemble des membres du lignage, il est nécessaire d'effectuer à l'attention de la puissance invoquée un sacrifice et des prestations. Tous les membres du matrilignage doivent participer financièrement au rituel, puisqu'ils sont tous concernés. Tant que le sacrifice n'est pas effectué, la malédiction pèse sur l'ensemble du matrilignage de la personne visée au départ. Le processus opère sur le long terme. Dans la malédiction, l'intégrité morale du lignage est en jeu.

Dans les registres de la sorcellerie et de la malédiction, l'intégrité du matrilignage est mise en danger par le comportement de l'un de ses membres qui est contraire à l'ordre social. Un rituel (qui opère au niveau symbolique et social) doit être effectué, en présence du chef de lignage, pour arrêter la diffusion du mal à l'intérieur du matrilignage par les liens du sang.

Une autre pratique malveillante consiste à " lancer un médicament " (*b t ayile*), traduit localement par " empoisonner ". L'extraction du corps étranger, le " médicament ", est pratiquée par certains spécialistes exerçant les fonctions de devin ou de guérisseur. Lorsque le " médicament " n'est pas extrait à temps**,** il " passe dans le sang ", les deux se mélangent et on ne peut alors plus rien faire pour sauver la personne.

Pour les locuteurs anyi interrogés, les "maladies des femmes" étudiées ici ne sont pas "dans le sang" alors que c'est le cas des maladies localisées dans le ventre et "qui sortent sur la peau", telles que la varicelle, la variole ou la lèpre. On dit indifféremment par

exemple que la lèpre est "dans le sang", ou bien "dans le matrilignage", et dans ce cas la transmission de la maladie de la mère à au moins l'un de ses enfants est considérée comme possible. Dans le contexte anyi où la mère et l'enfant partagent le même sang, il convient d'examiner les représentations de la transmission maternelle *in utero* pour les maladies sexuelles, dites “ maladies des femmes”.

LA CONTAMINATION *IN UTERO*

J'ai d'abord posé de façon systématique la question de la transmission mère/enfant sous la forme : "Si une femme enceinte a la maladie X, est-ce que l'enfant qu'elle va mettre au monde aura cette maladie ?". Les réponses sont unanimes : une femme enceinte atteinte d'une maladie de la catégorie des "maladies des femmes" ne la transmet jamais à son enfant car "la maladie est dans le sexe de la mère, et l'enfant, lui, se trouve dans son ventre". La localisation de la maladie, dans le sexe ou dans le ventre, apparaît comme essentielle pour la question de la transmission mère/enfant. Pour la catégorie des "maladies du ventre", la transmission de la mère à l'enfant est cette fois considérée comme systématique car les maladies situées dans le ventre "touchent [automatiquement] l’enfant" qui est lui-même dans le ventre. On utilise le verbe *b kan*, “ toucher ” (la maladie “ touche l’enfant ”) ou le verbe *b sa*, “ contaminer ”. La possibilité d’une transmission morbide de la mère à l’enfant pendant la grossesse existe bien mais pas pour les maladies de la catégorie étudiée.

Dans l'éventualité qu'une femme enceinte aie des relations sexuelles avec un homme qui a *babas*, le foetus serait contaminé et la femme avorterait. Pour la maladie sexuelle *aklolo*, plutôt transmise de l’homme à la femme, elle serait ensuite transmise à l’enfant. Dans ces deux cas, une transmission père/enfant est reconnue possible, par l'intermédiaire de la mère.

Ajoutons que la transmission d’une maladie de la mère à l’enfant pendant l’allaitement n’a jamais été évoquée. Des recherches seront menées ultérieurement sur les représentations du lait maternel, ainsi que sur les pratiques d'allaitement.

PRATIQUES THERAPEUTIQUES ET RISQUE DE CONTAMINATION POUR LE THERAPEUTE

En général, un même tradithérapeute sait soigner les maladies qui appartiennent à un même sous-groupe : les quatre maladies (*nzonzonzli*, *ak miewa*, *miewa*, *babas*), ou bien les deux (*tule* et *aklolo*), ou bien la maladie *nzomu*. Il essaie toujours de soigner les deux partenaires – sauf pour la maladie *tuole* (gonflement des testicules) où seul l’homme est traité. Les traitements prescrits comportent des lavements internes (par voix anale), des bains et des breuvages. Les soins consistent à faire sortir la maladie du corps par l'intermédiaire de liquides.

Le traitement de *nzomu* est spécifique et prend la forme d'un rite thérapeutique effectué sur une journée seulement par la femme. De l'eau contenant de nombreux ingrédients (végétaux et animaux) est préparée et la femme, à sept reprises, en boit trois gorgées puis s'en lave tout le corps. A la fin, les yeux fermés, elle saisit les mains de deux enfants

parmi ceux qui l'entourent (les deux enfants élus symbolisent ses propres enfants à venir) puis elle partage avec eux un poulet préparé avec des feuilles médicinales. Cette dernière phase rappelle celle qui était effectuée par la jeune fille pubère lors de la publication rituelle de ses premières règles. Dans ce cas, une reconstruction symbolique du corps de la femme est effectuée afin qu'elle puisse à nouveau engendrer. Le traitement s'accompagne d'interdits alimentaires et de lavements internes pour la femme ainsi que pour son mari.

Traitements thérapeutiques et pratiques préventives sont souvent associés. Dans le cas de *nzomu* des soins à caractère préventif sont donnés au bébé dont la mère a été traitée lorsqu'elle était enceinte : le tradithérapeute incise la peau du bébé et enduit les scarifications de la même poudre que celle qu'il a utilisée pour soigner sa mère.

Le tradithérapeute prend également des précautions pour ne pas contracter la maladie qu'il soigne. Par exemple pour *babas* : l'eau où les feuilles médicinales ont macéré est versée avec un filtre afin de ne pas la toucher avec les mains. Le caractère ambivalent du liquide qui à la fois peut soigner la maladie et la transmettre dans certaines circonstances est à souligner. Dans le cas d'une personne qui était supposée morte du sida, les proches ont veillé à ne pas toucher à l'eau de la toilette afin d'éviter le contact avec l'eau qui a été souillée.

Le tradithérapeute utilise également pour lui-même, à titre préventif, le remède qu'il prépare pour le malade. Et à la fin du traitement il est capable de prouver que le malade n'est plus contagieux en s'exposant lui-même physiquement. La notion de risque pour le tradithérapeute existe, pour preuve l'un d'eux dit avoir eu des relations sexuelles avec une femme qu'il avait soignée pour *babas* afin de lui démontrer qu'elle n'était plus contaminante. L'affirmation de son pouvoir thérapeutique et de l'efficacité de son traitement se révèle donc aussi dans sa capacité à surmonter le risque de contamination. Notons que le personnel soignant des dispensaires ou hôpitaux a lui aussi le soucis de se protéger des malades considérés comme "contagieux".

La santé est une préoccupation majeure et des remèdes sont employés à titre préventif dans la vie quotidienne : ce sont surtout des lavements par voie anale et/ou des bains. Le naturel et le "méta-naturel" sont souvent imbriqués. Des bains d'eau froide contenant divers éléments sont pris, durant plusieurs jours, pour renforcer l'immunité personnelle physique et "méta-physique". Des scarifications sont effectuées pour rendre " dure", c'est-à-dire moins vulnérable, une personne exposée, de par sa fonction (de responsable de culte ou de responsable politique), à toutes sortes d'agressions (physiques ou non). La notion de vaccin n'est pas étrangère au système de pensée local : une "protection" peut durer de quelques mois à quelques années et doit être réactivée pour garder son efficacité. Est-ce pour cette raison que les campagnes de vaccinations sont si bien acceptées par la population ? Alors à quand la découverte d'un vaccin contre le sida ? Dans la région d'enquête, des guérisseurs ambulants ont déjà commencé à réaliser des scarifications avec application d'une poudre, au niveau du bas du dos, pour protéger contre le sida.

EN CONCLUSION

En Afrique de l'Ouest les messages de prévention assimilent en général les “ maladies des femmes ” aux maladies sexuellement transmissibles et englobent le sida. L'expression "maladies des femmes" utilisée par différentes populations locales sous-entend une transmission par les femmes pour de locuteurs masculins. Mais une interprétation en termes de rapport sociaux et de relations de genre apparaît insuffisante. Mes enquêtes menées dans le sud-est de la Côte d'Ivoire auprès des locuteurs anyi montrent que les maladies de cette catégorie ont en commun au niveau nosologique *un dysfonctionnement de l'écoulement de fluides* (masculins ou féminins), qui peut aboutir dans certains cas à un gonflement localisé dans le sexe. Lorsque la causalité évoquée est d'ordre naturel, la transmission a lieu par *contact direct* avec un *fluide* : il s'agit d'un liquide *souillé contaminé* (eau de la toilette, eau des lavements internes) ou d'un *fluide corporel contaminé* (l'urine, le sperme ou les sécrétions vaginales). Lorsque l'origine est non naturelle, les "maladies des femmes" viennent sanctionner des conduites sociales réprouvées et toujours associées à *l'écoulement de liquides* (les relations adultérines associées aux fluides sexuels, le versement de l'urine hors des endroits prescrits ou le vol de vin de palme sur le lieu de la récolte).

Le sang n'est pas considéré comme un fluide contaminant pour cette catégorie de maladies. Les fluides en question entrent dans une logique de *transmission entre deux* personnes individualisées, ils interviennent dans les relations *inter*-individuelles. En revanche le sang entre dans une autre logique, celle de la *circulation à l'intérieur* d'une même "personne" (le matrilignage dans la population étudiée), il intervient dans des relations *intra*-personnelles. Le sang qui est conçu comme le support de la filiation en ligne maternelle, n'est donc pas semblable aux autres fluides corporels et ne participe pas au même registre de transmission.

Nous avons vu que le sida est considéré comme une maladie ancienne que les tradithérapeutes savaient soigner. Il est intégré à la catégorie des “ maladies des femmes ”, et, comme elles, est considéré comme honteux et contagieux. Comme elles aussi, il entre dans le registre de la transmission attachée aux relations *inter*-individuelles, principalement les relations adultérines ou les relations avec des "femmes faciles" (femmes ayant plusieurs partenaires mais pas forcément assimilées à des prostituées) ; lorsque la causalité est naturelle, la transmission a lieu par contact direct avec un liquide souillé contaminé (eau de la toilette) ou avec un fluide corporel contaminé (l'urine, le sperme ou les sécrétions vaginales). La transmission du sida par le sang n'est pas envisagée, de même que la transmission de la mère à l'enfant. Promouvoir une communication efficace avec les populations africaines impliquerait de connaître et de tenir compte de ces définitions locales de la transmission.

BIBLIOGRAPHIE

AABY P., BUKH J., LISSE I.M., SMITS A.J.

1983 Les hommes sont-ils plus faibles ou leurs soeurs parlent-elles trop ? Essai sur la transmission des maladies infectieuses, *Anthropologie et Sociétés*, VII, 2:47-59.

AMON D'ABY, F.J.

1960 *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire*, Paris,

Larose.

CAPRARA A.

1991 La contagion. Conceptions et pratiques dans la société alladian de Côte d'Ivoire, *Anthropologie et Sociétés*, XV, 2-3:189-203.

CROS, M.

1990 *Anthropologie du sang en Afrique. Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan.

1997 Un semblant de mithridatisation au féminin, *Journal des anthropologues*, 68-69 : 93-101.

DUCHESNE, V.

1996 *Le cercle de kaolin.* Boson *et initiés en Côte d'Ivoire*, Paris, Institut d'ethnologie, 371 p.

1998 Gémellité, fécondité et souveraineté chez les Anyi de Côte d'Ivoire, *L'Uomo*, 1998, 1:137-155.

FINK, H.E.

1990 *Religion, Disease and Healing in Ghana. A Case Study of Traditional Dorma Medicine*, München, Trickster Wissenschaft .

FOSU G.B.

1981 Disease Classification in Rural Ghana : Framework and Implications for Health Behaviour, *Social Science and Medicine*, XXVB : 471-482.

HÉRITIER, F.

1985 Le sperme et le sang, *Nouvelle revue de psychanalyse,* 32 :111-122.

1995 *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, éd. Odile Jacob.

LE PALEC A.

1997 Un virus au cœur des rapports sociaux de sexe*, Journal des Anthropologues*, 68-69:111-127.

TAYLOR, C.C.

1988 The concept of flow in Rwandan popular medicine, *Social Sciences and Medicine*, XXVII, 12 : 1343-1348.

TERRAY, E.

1994 Le pouvoir, le sang et la mort dans le royaume asante au XIXe siècle, *Cahiers d'Etudes africaines*, XXXIV (4), 136 :549-561.

VAN DER GEEST, S. et S. SARKODIE

1998 The fake patient : a research experiment in a Ghanaian hospital, *Social Sciences and Medicine*, XXXXVII, 9:1373-1381.