

LES CATÉGORIES ÉTIOLOGIQUES OU LA MALADIE DANS SA DIMENSION ÉVÉNEMENTIELLE

Les termes du second cadre de référence constituent une sorte de fond commun à signification sociale, religieuse et magique auquel on peut rapporter une maladie donnée pour fournir une explication d'ordre étiologique. Dans un contexte précis, en effet, ces termes permettent d'établir un lien entre une entité pathologique appréhendée dans sa dimension biophysique et les événements supposés être à son origine, l'entité pathologique prenant alors une dimension nouvelle. Bien que ce processus d'identification causale s'opère dans des contextes sociaux et symboliques très précis, il n'en reste pas moins que l'examen - hors contexte - de ce fond commun de références étiologiques et de son

organisation formelle, peut nous permettre de mieux comprendre la maladie dans cette nouvelle dimension.

1. LES MALADIES «SIMPLES» ET LES MALADIES «AUTOCHTONES»

Au premier niveau de différenciation de ce cadre de référence, les Evuzok opposent deux grandes classes de maladies, les «simples» et les «autochtones». Le terme zëzë par lequel on qualifie les premières signifie littéralement «simple», «peu important» et «rien». Face à une telle dénomination, il faut nous demander en fonction de quels critères une maladie est appelée «simple» en même temps qu'elle est opposée aux maladies «autochtones». Le caractère banal qu'on attribue à ces entités pathologiques ne semble pas s'expliquer par la notion de gravité car dans plusieurs cas, une maladie est appelée «simple» même lorsqu'elle entraîne la mort du malade. Cette opposition n'est donc pas réductible à celle qu'il y aurait entre maladies bénignes et graves. La pertinence ne se situe

pas non plus au niveau de la thérapie. Ceci apparaît clairement si l'on examine le terme *beti* par lequel les Evuzok désignent les maladies appartenant au deuxième groupe. Ce terme est tout d'abord un ethnonyme par lequel un ensemble de populations apparentées du Sud-Cameroun (Ewondo, Ngoue, Yanda, Evuzok...) s'appellent elles-mêmes. On utilise également ce terme pour distinguer un objet d'origine locale, d'un autre équivalent, mais d'origine étrangère. Ainsi on distingue la hache *beti*, fabriquée par les forgerons evuzok, de la hache *ntaʼnan*, fabriquée par les Européens; le vin de palme (*mëyog beti*) du vin importé (*mëyog ntaʼnan*), etc. En ce qui concerne la médecine, on recourt à la même opposition pour distinguer les institutions thérapeutiques traditionnelles, autochtones, des institutions occidentales, étrangères. Le terme *beti* est utilisé aussi pour désigner indifféremment toutes les institutions et pratiques médicales traditionnelles se rapportant tant aux maladies simples qu'aux maladies autochtones.

L'élément pertinent qui rend intelligible l'opposition entre ces deux classes de maladies se situe au niveau des conceptions étiologiques. Une maladie

est qualifiée de «simple», «peu importante» lorsque, d'une part, elle ne s'articule pas avec le système magico-religieux propre du peuple *beti* et que, d'autre part, elle ne met pas en cause l'ordre de la société. Elle devient ainsi «insignifiante» à l'égard du groupe, c'est-à-dire dépourvue de toute incidence sociale, magique ou religieuse. Elle n'est le résultat d'aucun conflit social, d'aucune transgression. Elle n'est attribuée ni à l'action des ancêtres, ni à celle des sorciers. Elle est conçue comme un phénomène normal qu'on essaie d'expliquer uniquement par des causes biomédicales. Elle est, enfin, un non-événement, un fait dont l'importance ne transcende pas. Les maladies autochtones, en revanche, se caractérisent par leur fonction signifiante. Chacune de ces maladies est conçue comme un signe qui apporte à la société un message. Pour le décoder, le groupe, les aînés et/ou le médecin spécialiste doivent se rapporter à la logique de leur système social et symbolique. La maladie est vécue alors comme un événement, c'est-à-dire comme un fait dont l'importance dépasse sa simple dimension organique.

De cette première analyse il apparaît donc que l'opposition «absence de signification» / «signification» (sociale, magique, religieuse), structure d'une façon très générale le premier niveau de ce domaine étiologique, le premier terme exerçant une fonction d'exclusion.

Signalons, enfin, que le choix de l'ethnonyme *beti* (littéralement : «les seigneurs») utilisé dans le sens d'autochtone pour désigner les maladies auxquelles on attribue une dimension causale nouvelle, montre combien ce domaine de la causalité est pensé en fonction d'une identité sociale et culturelle certaine, marquant ainsi une différenciation à l'égard d'autres ensembles culturels, voisins ou lointains.

2. LES MALADIES «DIURNES» ET LES MALADIES «NOCTURNES»

Les *Evuzok* distinguent deux classes de maladies autochtones, les diurnes et les nocturnes. Rappelons que l'opposition entre le jour et la nuit renvoie à

l'opposition absence d'*evu* / *evu*. Les maladies diurnes se caractérisent par le fait qu'elles ne sont pas en rapport avec le domaine de l'*evu*. Elles ne le sont pas étiologiquement parlant car on ne les considère pas provoquées par des personnes en possession d'un *evu* antisocial. Elles ne le sont pas non plus au niveau thérapeutique car les médecins chargés de les soigner ne doivent pas être nécessairement en possession de l'*evu*. Comme les maladies simples, elles s'inscrivent dans le cadre de l'ordre instauré par l'ancêtre fondateur Zamba, bien que différemment. En effet, les maladies diurnes ne sont pas considérées comme des phénomènes normaux, insignifiants, mais comme le signe d'une sanction directe ou médiatisée que les ancêtres infligent à la suite d'une transgression des normes qui règlent la vie clanique. L'homicide, l'inceste, le vol des animaux domestiques, la violation des interdits, le non-respect des lois de réciprocité et de coopération, etc. sont, entre autres, les causes initiales de cette classe de maladies.

Nous avons parlé de sanction. Celle-ci ne doit pas être toujours considérée comme la réaction violente des esprits ancestraux. Il est vrai que souvent

les ancêtres, proches ou lointains, sont tenus nominalement pour les agents de telles sanctions. Mais on peut aussi parler de sanction «diffuse» exécutée par des agents non personnalisés comme par exemple la société clanique, le lignage, le groupe domestique, incluant tous d'ailleurs les morts et les vivants. Dans ce domaine, il est important de ne pas dissocier la communauté sociologique de son prolongement eschatologique, la sanction infligée par les esprits ancestraux étant également celle des vivants et viceversa. Ordre clanique et santé individuelle se conditionnent mutuellement, l'un et l'autre étant par ailleurs désignés par le même nom, celui de *mvòè*. Une sorte de communication s'établit entre le *mvòè* de la société et le *mvòè* de l'individu de sorte que lorsque celui-ci porte atteinte au premier, le sien est menacé : la société des morts et celle des vivants se tournent contre lui en le frappant d'un malheur.

Toutes les maladies diurnes n'ont pas la même signification sociologique ou religieuse. Elles ne relèvent pas du même type de transgression. Elles ne mettent pas en cause les mêmes relations sociales. Nous y reviendrons en détail plus loin. Mais

auparavant disons quelques mots sur le caractère propre des maladies nocturnes.

Celles-ci s'inscrivent dans le domaine de l'*evu*. Etiologiquement d'abord, puisque ce sont les sorciers, c'est-à-dire les possesseurs d'*evu* antisocial qui en sont les agents. thérapeutiquement ensuite, puisque ce sont les *ngëngan*, possesseurs d'*evu* social, qui en sont les thérapeutes spécialisés. Les uns pour provoquer le mal, les autres pour le contrôler, tous tirent leurs pouvoirs du monde nocturne de *mgbël*.

C'est ainsi donc que l'opposition entre maladies diurnes et maladies nocturnes traduit l'existence d'un double registre étiologique qui recouvre l'opposition fondamentale du système symbolique de l'*evu*.

3. LA SUBDIVISION DES MALADIES «DIURNES» (*akòn ya amos*)

Les maladies diurnes se subdivisent en deux classes. Cette division est fondée sur la distinction que les Evuzok établissent entre la notion d'*eki* («interdit») et celle de *mvende* («loi», «norme»). Les maladies *fulu*

appartiennent à la première classe. On désigne ainsi une série de maladies infantiles qu'on attribue à la transgression de certains interdits que la femme enceinte doit observer pendant sa grossesse. La dimension sociale de ces maladies est peu marquée - tout au moins au niveau thérapeutique. La notion de transgression que nous avons utilisée jusqu'ici est trop forte par rapport au sens du verbe *vus* utilisé généralement dans ces cas par les Evuzok, ce verbe évoquant les idées de «rater», «errer», «oublier». Le non-respect de ces interdits ne fait pas intervenir la notion de souillure.

L'autre classe de maladies diurnes est mise en rapport avec la notion de transgression au sens fort (*dan*) des lois qui règlent la vie clanique. La dimension sociale de ces maladies est plus importante. A l'origine, on y découvre toujours un conflit qui met en cause l'équilibre de certaines relations sociales. Le préjudice causé à l'ordre social crée un état de souillure chez le coupable. Dans certains cas, cet état est transmissible de génération en génération. La guérison, la purification et la restructuration des liens sociaux brisés exigent la célébration d'un acte rituel approprié.

Nous y reviendrons, mais auparavant portons notre attention sur les maladies *fulu*.

4. LES MALADIES *FULU*

Les Evuzok regroupent sous ce terme une série de maladies infantiles. Nous venons de dire que ces maladies sont censées être le résultat de la transgression - ou simple oubli - de certains interdits que le père et/ou la mère doivent observer avant et/ou pendant la période de gestation. Le mot *fulu* n'est pas facile à traduire. Il exige quelques explications. Le verbe *ful* et ses dérivés, *fulan*, *fufulu* et *fula* désignent une relation d'association qu'on traduit par «mélanger», «rassembler», «unir» des choses différentes de manière à former un tout. *Fulan* traduit en plus une relation de similitude entre deux autres; *fula* exprime l'idée d'une chose commune comme dans l'énoncé *mëki fula* («sang en commun») qui traduit la notion de consanguinité. *Fulu* désigne à la fois la constitution psychique (caractère et comportement habituel) et morphologique de l'individu. En parlant des conceptions relatives au corps nous avons vu qu'il y a une «façon d'être» organique (*fulu*) propre au père et une autre propre à la

mère, les deux concourant à la formation du fœtus. Voici quelques énoncés extraits d'un entretien avec un *ngëngan* qui nous parlait sur le corps humain (annexe 1):

- *fulu ya bives enë fulu fam...*

la «façon d'être» des os est [dûe] à la «façon d'être» de l'homme...

- *fulu ya bye enë fulu fam...*

la «façon d'être» des ongles est [dûe] à la «façon d'être» de l'homme...

- *fulu ya mëki enë fulu mininga...*

la «façon d'être» du sang est [dûe] à la «façon d'être» de la femme..

- *fam ai mininga bënë mfulan...*

[la façon d'être de] l'homme et [celle de] la femme se rassemblent...

- *bafulan a ekombo enë bia a nyol dzi...*

ils se rassemblent dans l'utérus qui est dans le corps [des femmes].

- *eye fam ai mininga bëngakë baman a etere, e dzom esë yaled a nyol mod enë fulu fam, fam nyili; e dzom esë enë nson ai mëki enë fulu mininga.*

c'est ainsi que lorsque [la façon d'être de] l'homme et [celle de] la femme se sont mélangés à l'intérieur [de l'utérus], tout ce qui est dur dans le corps de l'individu est dû à la «façon d'être» de l'homme, et tout ce qui est de la chair ou du sang est dû à la «façon d'être» de la femme.

Dans ce texte il apparaît donc que les os et les parties solides du corps humain sont des éléments masculins dus au *fulu* de l'homme - le sperme - intervenant dans l'acte de la génération, tandis que la chair, le sang et toutes les substances molles et liquides, sont des éléments féminins dus à l'action du sang menstruel. C'est dans ce contexte qu'il faut placer les maladies dites *fulu* qui sont en effet des maladies ou des malformations congénitales en rapport avec le système de représentations concernant la génération de l'être humain. Les Evuzok en distinguent deux classes, l'une en rapport avec le *fulu* masculin et qu'ils appellent *fulu nkug* («*fulu* de la poitrine»), l'autre en rapport avec le *fulu* féminin et qu'ils appellent *fulu abum* («*fulu* du ventre») ou, plus couramment, *fulu mòn avu dzom* («*fulu* de l'enfant qui ressemble à quelque chose»); le nom de ces «choses» étant à la

fois, dans ce contexte, des catégories nosographiques descriptives et étiologiques.

La catégorie «fulu de la poitrine»

Hiérarchiquement parlant, cette «variété» de maladies *fulu* apparaît comme une catégorie terminale car elle n'admet pas de nouvelles subdivisions. Les termes descriptifs - les noms des maladies - qui sont mis en rapport avec cette catégorie étiologique désignent une série d'affections respiratoires ou digestives qui, par cette mise en relation, sont considérées comme la conséquence d'une irrégularité de la fonction masculine dans le processus de procréation. Cette irrégularité a pour cause initiale la transgression d'un interdit selon lequel l'homme doit arrêter les rapports sexuels avec sa femme vers le sixième ou septième mois de la grossesse. Jusqu'à cette date, au contraire, l'homme doit avoir fréquemment des relations sexuelles avec elle afin de contribuer convenablement à la formation du fœtus avec son sperme. Le mélange du sperme et du sang menstruel donne lieu, en effet, à la formation de l'embryon et au développement du fœtus dans les premières phases de sa gestation. Si

l'absence de rapports sexuels pendant cette période peut mettre en péril le processus de gestation par un manque de sperme dont la fonction est de communiquer au fœtus le *fulu* masculin, la poursuite des rapports au-delà de cette période peut entraîner aussi de graves conséquences pour la vie intra-utérine de l'enfant. Celui-ci risque, en effet, d'absorber le liquide séminal, ce qui peut être cause pour lui de maladies bien caractérisées. D'autre part, ce liquide séminal peut empoisonner le lait de la mère, les *Evuzok* établissant un rapport entre le sperme et les glandes mammaires.

L'analyse des symptômes qu'on met en rapport avec cette catégorie étiologique, d'une part, et les thérapies la concernant, de l'autre, peut nous permettre de mieux saisir le sens de cette catégorie. Quant aux symptômes, on peut les classer en tenant compte leur caractère local et diffus.

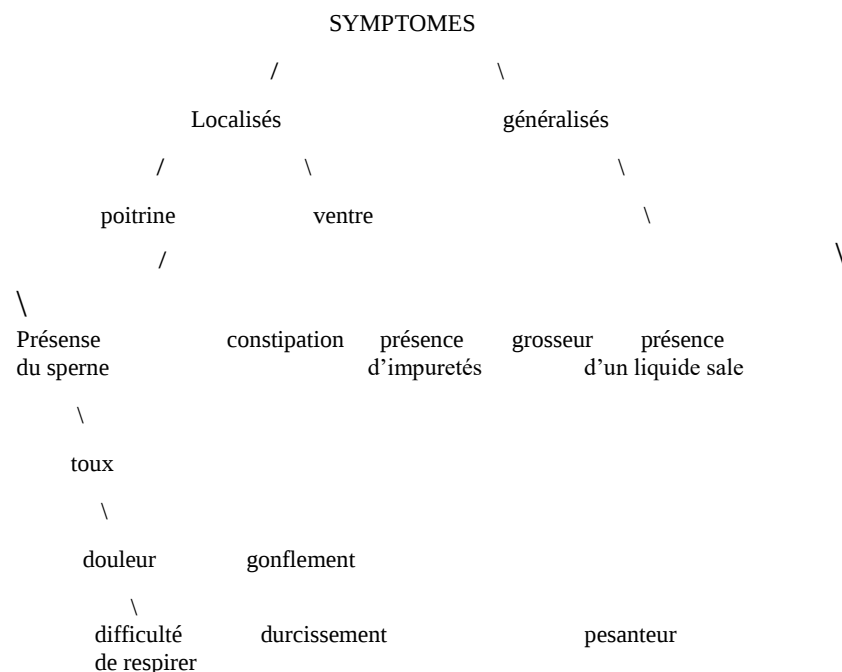


Figure 1. *Symptômes des maladies «fulu de la poitrine»*.

Entre tous ces symptômes, ceux qui se localisent dans la poitrine méritent d'abord notre attention.

Rappelons que c'est en se référant à cette partie du corps que l'on désigne cette catégorie. Examinons pourquoi. D'après les conceptions anatomiques des Evuzok, la poitrine est associée au sperme. Il semble que le liquide séminal se forme quelque part à l'intérieur de la cage thoracique, dans la région proche des épaules, et circule ensuite à travers tout le corps avant de séjourner dans les testicules¹. C'est par pudeur que les Evuzok ont recours à une métonymie et désignent le contenant par le contenu lorsqu'ils se réfèrent à cette classe d'affections. Si, pendant les premiers mois de la grossesse, le liquide séminal contribue à la formation des parties osseuses et solides du fœtus, par la suite (si l'interdit est violé), il s'infiltré par sa bouche, remplit sa cage thoracique et se répand ensuite dans tout son corps. C'est de cette présence d'un liquide sale ou d'impuretés dans le ventre que font état les descriptions. Mais ce qui mérite surtout notre attention c'est le rapport établi entre cette infiltration du sperme et les symptômes «gonflement» et «durcissement» du ventre, «grosseur» et «pesanteur» du corps du nouveau-né. On croit en effet que

¹ Ombo1o 1974 : 214.

l'absorption du sperme rend l'enfant gros, gras et lourd, ce qui par ailleurs déplaît aux Evuzok. On trouve le modèle de cette relation causale entre le sperme et l'embonpoint chez les animaux domestiques castrés car on pense que cette opération entraîne l'engraissement par une accumulation du liquide séminal. Le rapport causal entre l'«accumulation du sperme» et l'«engraissement» qui définit «*fulu* de la poitrine» est symétrique et inverse à celui de la maladie dite *etòndont* l'«écoulement» excessif et précoce du sperme entraîne l'«amaigrissement» de l'enfant.

Signalons que la graisse, malgré son caractère onctueux et mou, est une substance symboliquement associée à la masculinité parce qu'on la considère comme une matière lourde (*adid*) au goût et difficile à digérer. Pour les hommes, avoir mangé la graisse de l'antilope *so*, est synonyme d'avoir été initié. Dans ce rite d'initiation, en effet, la graisse est étroitement associée à la masculinité et au principe de la patrilinéarité.

Nous avons dit que le sperme contribue à la formation des os et des parties solides du fœtus. La signification de la catégorie «*fulu* de la poitrine»

semble supposer qu'un excès de sperme entraîne le dérèglement de cette fonction. Ceci apparaît surtout au niveau des pratiques thérapeutiques. En général, celles-ci se réduisent à deux. D'une part, on purge le nouveau-né pour faire évacuer le «sperme» de son corps; de l'autre, on procède à des installations nasales, sur la tête, dans les ongles, sur les épaules et toutes les articulations. Par ces deux thérapies on veut donner au nouveau-né le poids et l'agilité qu'on estime normaux et, en même temps, on le protège contre toutes les affections que la violation de l'interdit peut entraîner.

*La catégorie «fulu du ventre»
ou
«fulu de l'enfant qui ressemble à quelque chose»*

L'autre «variété» des maladies *fulu* est en rapport avec une série d'interdits (alimentaires ou gestuels) qui concernent la femme enceinte (parfois aussi le mari) et dont la rupture entraîne chez le nouveau-né des états morbides bien caractérisés. Le trait le plus marquant de ces états morbides est qu'ils sont désignés en fonction

d'un rapport d'homologie entre un de leurs symptômes et un trait particulier de l'objet interdit.

Il faut signaler un autre trait commun à toutes les maladies qui reçoivent une interprétation étiologique de ce genre : dans la préparation du remède, le médecin utilise au moins un ingrédient qui évoque soit métaphoriquement, soit métonymiquement, l'objet interdit.

Ces interdits sont de deux sortes: alimentaires ou gestuels. Pour les premiers, l'interdiction porte a) sur la viande de certains gibiers dont celle de l'antilope *zib* qui est très saignante ; b) sur la moelle des os des animaux qu'on mange; c) sur la chair de l'oiseau *ekukui*, et d) sur les poissons capturés dans une partie de pêche au poison. Nous avons déjà indiqué que la chair, le sang et tous les substances molles sont des éléments féminins dus à l'action du sang menstruel de la femme. Une première constatation s'impose : ce qui est défendu à la femme enceinte au niveau alimentaire appartient à cette catégorie de choses. Il en est de même pour les interdits gestuels, du moins pour la plupart d'entre eux, suivant lesquels la femme enceinte ne doit pas enjamber des substances gluantes.

Il semble donc que ces interdits soient en rapport avec la fonction propre de la femme dans l'acte de procréation. A cet égard, la catégorie étiologique «*fulu* du ventre» s'oppose à celle de «*fulu* de la poitrine» en ce sens que toutes les deux s'appliquent à désigner les conséquences du dérèglement du rôle inverse mais complémentaire de l'homme et de la femme dans l'acte de procréation. Dans le tableau suivant nous résumons l'ensemble des oppositions sur lesquelles se fondent ces catégories étiologiques :

FONCTION MASCULINE: FULU DE L'HOMME	sperme	os / chair dur / mou solide / liquide	sang menstruel	FONCTION FEMININE: FULU DE LA FEMME
INTERDIT REGLANT LA FONCTION MASCULINE	sexuel	alimentaire et / ou gestuel	INTERDIT REGLANT LA FONCTION FEMININE	
CATÉGORIE ÉTIOLOGIQUE DESIGNANT LES CONSÉQUENCES DU DÉRÈGLEMENT DE CETTE FONCTION	<i>fulu ya nkug</i> (fulu de la poitrine)	<i>fulu ya abum</i> (fulu du ventre) ou <i>fulu mòn avu dzom</i> (fulu de l'enfant qui ressemble à quelque chose)	CATÉGORIE ÉTIOLOGIQUE DESIGNANT LES CONSÉQUENCES DU DÉRÈGLEMENT DE CETTE FONCTION	

Tableau 2: structure sémantique de la catégorie étiologique *fulu*

Nous savons jusqu'ici que les interdits visant la femme enceinte sont en rapport avec la catégorie de substances qui correspondent à la fonction féminine. Mais ceci ne rend pas compte du choix fait par les Evuzok qui n'interdisent que certaines espèces de gibier. On pourrait se demander si les animaux interdits le sont en raison d'une anomalie taxinomique qui les rend membres imparfaits par rapport à une classe. Bien que dans certains cas, celui du daman notamment, il en soit ainsi, ce ne sont pas les plus fréquents. Les animaux interdits se caractérisent par le fait qu'ils possèdent un ou plusieurs traits distinctifs qui par rapport aux autres animaux et, peut-être, par analogie à l'homme, apparaissent comme très marqués, sans que pourtant ces traits soient considérés comme des anomalies qui modifieraient leur statut taxinomique : le grand passereau (*ekukui*) est bien un oiseau malgré sa respiration entrecoupée, et l'*odzoe*, une antilope, malgré la bave et l'essoufflement que lui provoque la fatigue. Ces traits un peu singuliers (la bave, l'essoufflement, les convulsions, certaines façons de crier...) sont en rapport d'analogie avec les traits distinctifs de certains états pathologiques. Mais, dans

l'esprit des Evuzok, il y a quelque chose de plus qu'un simple rapport d'analogie, puisque l'interdit est là pour empêcher que cette analogie puisse se réaliser. Il fait en sorte que son observance contribue à maintenir la différence, tandis que sa transgression produit la ressemblance. Celle-ci sous-entend donc que la consommation de certains animaux ou la mise en oeuvre de certains gestes contribue efficacement à la production des anomalies ou des singularités (autant que les régularités) qui leur sont propres. Cette forme d'application du principe de causalité veut que ce qui est singulier ou très marqué ailleurs produise un état pathologique chez l'homme.

5. LES MALADIES «DIURNES» PROPREMENT DITES

L'autre classe de maladies diurnes est formée par celles qu'il nous semble légitime de pouvoir appeler «proprement dites» puisqu'elles constituent les maladies-types de cette catégorie étiologique car ce

sont celles-ci qui s'opposent d'une façon plus marquée aux maladies nocturnes, et non les maladies *fulu*.

Rappelons que ces deux sous-ensembles de catégories étiologiques recouvrent le même champ sémantique car si les «maladies *fulu*» sont la conséquence de la transgression ou le simple oubli (*vus*) de certains interdits (*eki*), les «maladies diurnes» proprement dites sont le résultat de la transgression (*dan*) de certaines lois (*mvende*) qui règlent la vie clanique et lignagère. Il faut signaler aussi que c'est surtout dans le cadre de cette catégorie étiologique que la notion de maladie déborde celle de mal organique individuel de façon à inclure aussi les notions d'infortune, de malchance et d'adversité qui peuvent frapper tant le coupable de la transgression que les membres de son groupe social, ainsi que ses descendants.

L'importance de ce registre étiologique tant au niveau des conceptions causales qui lui sont propres qu'au niveau des pratiques thérapeutiques qui lui sont rattachées, est telle qu'il nous semble préférable de l'examiner sous ces deux aspects à la fois ailleurs. Pour le moment disons simplement que sous cette

dénomination d'ordre général («maladies diurnes» proprement dites), les Evuzok distinguent au moins sept catégories étiologiques différentes : *ndan*, *ndan edzawòs*, *anyos*, *anyos minneman*, *tsoo*, *ndziba* et *sësala*.

En langue ewondo, on peut dire «*makòn ndan*»; «*makòn tsoo*»... («je suis malade du *ndan*»; «je suis malade du *tsoo*»...). La forme verbale «je suis malade...» doit être interprétée au sens large, la maladie couvrant ici souvent le domaine de l'infortune. Elle doit être interprétée aussi en ce sens que le malade, par le fait de la transgression, contracte une souillure que les Evuzok se représentent comme une «saleté corporelle» (*mvit enë ma a nyol*), qui rend la personne souillée incapable de «voir le bonheur», ce qui explique ses malheurs. Les termes *ndan*, *anyos*, *tsoo*... sont polysémiques : ils désignent à la fois une transgression, une souillure, la maladie et/ou l'infortune qui s'ensuit, et la thérapeutique rituelle. C'est sous ces différents aspects qu'ils seront examinés plus loin.

6. LA SUBDIVISION DES MALADIES

«NOCTURNES»

(*akòn ai alu*)

Lorsqu'on parle de maladies «nocturnes» on produit un énoncé étiologique d'ordre général mettant certains états pathologiques en rapport avec le monde de la sorcellerie, que le spécialiste, lors du diagnostic, se doit de mieux préciser. Cette précision traduit une subdivision de cette catégorie générale en cinq nouvelles catégories étiologiques qu'on peut repérer dans des expressions comme les suivantes :

- *E mod nyò akòn mfag mfag*

Cet homme est malade d'un seul côté

- *E mod nyò akòn mgbël*

Cet homme est malade de [la sorcellerie] *mgb-l*

- *E mininga nyò akòn akiaè*

Cette femme est malade d'un *akyaè* [c'est-à-dire à cause d'un pacte conclu avec son *evu*]

Parmi ces trois catégories, une seule, la deuxième, admet une nouvelle subdivision. En effet, on peut être malade de «sorcellerie» soit par les «vers» jetés par des sorciers, soit à cause des «blessures» faites à l'*evu*:

- *E mod nyò akòn nsòn balum a mgbël*

Cet homme est malade d'un ver jeté à *mgbël*

- *E mod nyò akòn mēven mē mgbël*

Cet homme est malade des blessures [faites] à *mgbël*.

Pour simplifier un peu, nous désignerons désormais ces catégories étiologiques de la façon suivante :

[1] : maladie unilatérale

[2] : maladie de sorcellerie :

[2.1.] : ver de sorcellerie

[2.2.] : blessures de sorcellerie

[3] : maladie du pacte *akiaè*

Pour comprendre le sens de ces nouvelles catégories, nous les examinerons en fonction des axes sémantiques suivants :

- la relation entre agresseur et victime.

- le type d'action censée être mise en oeuvre par l'agresseur envers sa victime dans le monde nocturne de la sorcellerie *mgbël*.
- la nature des symptômes qui permettent de formuler ces différents diagnostics étiologiques.
- le type de thérapeute spécialisé dans le traitement des différentes maladies nocturnes et les thérapies mises en oeuvre par lui.

Le couple agresseur-victime

Nous cherchons ici à savoir qui agit contre qui. L'identification des termes de cette relation doit être faite d'après les critères établis par les Evuzok eux-mêmes. Or, nous savons déjà que les sorciers, possesseurs d'*evu* antisocial, sont censés être les agents des «maladies nocturnes». Précisons que ce trait est commun à toutes les formes de cette classe de maladies. Une première différenciation entre elles s'opère lorsqu'on prend en considération l'autre terme de la relation : la victime qui subit l'action du sorcier. Comme nous le montrons dans le tableau 3, le statut

symbolique de celle-ci n'est pas toujours le même. Dans ce tableau, il apparaît d'abord que dans la «maladie unilatérale», d'une part, et les maladies «ver de sorcellerie» et «blessures de sorcellerie», d'autre part, la relation agresseur / victime se fonde sur un rapport d'altérité, tandis que dans la maladie du pacte «*akyaè*», cette même relation s'établit dans un seul et même individu car l'*evu*, principe constitutif de la personne, se retourne contre son propre possesseur. D'autre part, dans la «maladie unilatérale» le rapport d'altérité vient d'une différence constitutionnelle entre l'agresseur (possesseur d'*evu* antisocial) et sa victime (non-possesseur d'*evu*). En revanche, dans les maladies «ver de sorcellerie» et «blessures de sorcellerie», les deux membres de la relation sont des possesseurs d'*evu* antisocial. Ils sont constitutionnellement égaux, mais l'altérité se trouve ailleurs : elle est d'ordre qualitatif car c'est l'*evu* le plus fort qui rend l'autre malade.

	AGRESSEUR	VICTIME
[1] maladie unilatérale	<i>nnēm</i> (possesseur d' <i>evu</i> antisocial)	<i>mmimiē</i> (non-possesseur d' <i>evu</i>)
[2.1.] ver de sorcellerie	<i>nnēm</i> (possesseur d' <i>evu</i> antisocial)	<i>nnēm</i> (possesseur d' <i>evu</i> antisocial)
[2.2.] blessure de sorcellerie	<i>nnēm</i> (possesseur d' <i>evu</i> antisocial)	<i>nnēm</i> (possesseur d' <i>evu</i> antisocial)
[3] maladie du pacte <i>akiaè</i>	<i>evu</i>	son possesseur

Tableau 3 : Statut symbolique de l'agresseur et de la victime dans les maladies «nocturnes»

Si l'on s'en tient à la nature de cette relation, le processus de différenciation de ces catégories s'établit de la façon suivante :

maladie unilatérale et maladies de sorcellerie (ver et blessures) : maladie du pacte *akiaè* :: rapport d'altérité : rapport d'identité.

et

maladie unilatérale : ver de sorcellerie et blessures de sorcellerie :: rapport d'altérité constitutionnelle : rapport d'altérité quantitative.

La distinction entre les catégories ver de sorcellerie et blessures de sorcellerie ne s'opère pas en fonction de la relation agresseur-victime, mais du type d'action mise en oeuvre par le premier membre de la relation contre le second, comme il apparaît déjà indiqué dans les noms utilisés pour désigner ces catégories étiologiques.

Les actions nocturnes

Nous entendons par «action nocturne» les différents actes que les sorciers ou, plus exactement, l'*evu* des sorciers, accomplissent dans le monde nocturne de *mgbël*, et qui sont censés être les moyens par lesquels les agresseurs agissent contre leurs victimes en provoquant les maladies nocturnes. Nous cherchons maintenant à savoir si les différentes formes que prend cette action interviennent comme unités élémentaires de signification qui contribueraient à différencier davantage ces catégories étiologiques.

Dans le tableau 4 nous présentons l'ensemble des actions de ce type dont parlent les Evuzok.

En ce qui concerne les actions nocturnes qui sont en rapport avec la catégorie étiologique «maladie unilatérale», la première chose à considérer est justement l'expression dont les Evuzok se servent pour en parler : *babò mfag mfag* («ils agissent d'un seul côté»). Plutôt qu'un acte, *mfag mfag* traduit une circonstance particulière qui caractérise tous les actes perpétrés par un sorcier contre un non-possesseur d'*evu*; elle vient du fait que ce dernier ne connaît qu'un seul côté de la réalité, le côté diurne, celui qui relève de l'ordre établi par Zamba. Dépourvu d'*evu*, il ne peut pas accéder au monde nocturne des sorciers où l'on peut découvrir l'autre côté de la réalité. Lorsqu'un sorcier agit contre lui, il le fait dans la nuit et, de ce fait, le non-possesseur d'*evu* est incapable de le savoir.

Tableau 4 : Inventaire des actions nocturnes *

C'est pour cette raison d'ailleurs que celui-ci est appelé «*mfag mfag*», c'est-à-dire «l'homme à un seul côté». Cette appellation lui convient davantage lorsqu'il tombe malade car alors il est censé ignorer complètement les origines de sa maladie. Ce thème de la connaissance rend plus explicite la nature de la relation agresseur-victime propre à cette catégorie étiologique, de sorte que :

agresseur (possesseur d'evu antisocial) : victime (non-possesseur d'evu) :: double connaissance (diurne et nocturne) : connaissance unique (diurne)

La prise en considération de ce thème crée en conséquence une nouvelle distinction entre la catégorie «maladie unilatérale», d'une part, et les catégories «ver

		<i>Ewondo</i>	<i>français</i>
[1.]		- <i>Bod bivu babò nye mfag mfag.</i> - <i>Babò nye mkpala.</i> - <i>Bandëgëlë nye.</i> - <i>Balui nye nlo a si.</i> - <i>Balòn nye a zud.</i> - <i>Batun nye ekob.</i> - <i>Balum nye minsòn ai akòn asë.</i>	- Les possesseurs d'evu agissent contre lui d'un seul côté. - Ils se moquent de lui - Ils le tourmentent - Ils renversent sa tête - Ils sifflent par son derrière - Ils l'écorchent - Ils lui jettent des vers et toutes sortes de malaldies
[2.]	[2.1.]	- <i>Balum minsòn</i>	- Ils se jettent des vers
	[2.2.]	- <i>Babali mëvëi.</i> - <i>Bava nlo.</i> - <i>Bava nnem.</i> - <i>Aligi vë ewowolo.</i> - <i>Bafadi mòn a abum.</i> - <i>Bandaman abum.</i> - <i>Badi bod.</i>	- Ils se blessent - Ils [lui] enlèvent la tête - Ils [lui] enlèvent le coeur - [la victime] reste vide - Ils arrachent l'enfant du ventre - Ils provoquent des fausses couches - Ils mangent les hommes
[3.]		- <i>Evu yabëlë ma.</i> - <i>Evu yasò ya di zen.</i> - <i>Evu yatsig zen.</i> - <i>Evu yatsig abie.</i> - <i>Evu yadi mòn.</i>	- L'evu me possède. - L'evu mange le vagin - L'evu barre le vagin - L'evu rend stérile - L'evu mange le fœtus

de sorcellerie» et «blessures de sorcellerie», d'autre part, car il formule plus clairement le rapport d'altérité constitutionnelle et quantitative dont nous avons parlé plus haut :

maladie unilatérale : vers de sorcellerie et blessures de sorcellerie :: différents types de connaissance entre l'agresseur (double connaissance) et la victime (une seule forme de connaissance) : même type de connaissance (connaissance double) entre l'agresseur et la victime.

Si nous considérons maintenant les actions mêmes que les sorciers mènent contre les non-possesseurs d'*evu*, il est possible de les distinguer en les classant en trois catégories principales.

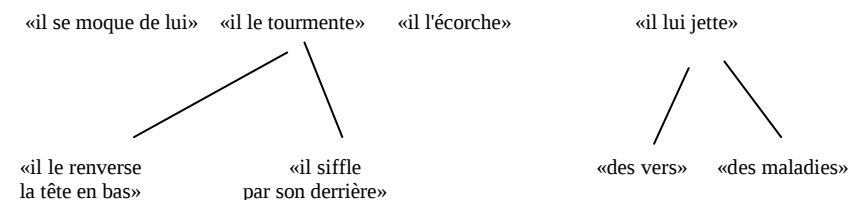
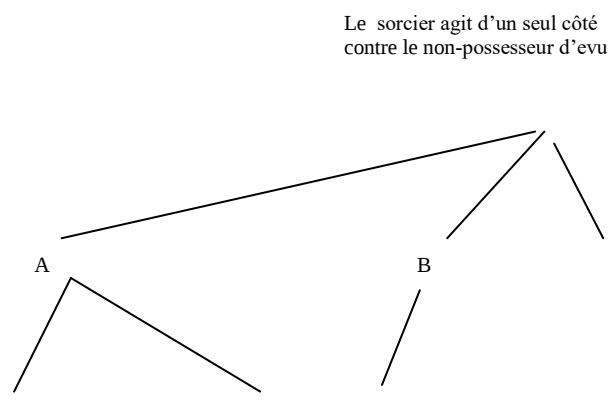


Figure 5 Actions des sorciers contre les non-possesseurs d'*evu*.

En ce qui concerne la première classe [A], on pourrait distinguer les actions qui sont énoncées par des phrases comme *babò ne mkpala* («ils se moquent de lui») de celles qu'on énonce en utilisant le verbe *ndëgëlë* qui veut dire «tourmenter». Le non-possesseur d'*evu*, en effet, est censé devenir objet de dérision et de mépris pour les sorciers. On se moque de lui parce qu'il ne voit pas ou parce qu'il n'a rien dans son ventre (c'est-à-dire pas d'*evu*). C'est ainsi que les sorciers peuvent se permettre de le brimer physiquement. Les brimades dont on parle sont significatives. On le renverse, la tête en bas. On siffle avec son anus comme dans une corne d'appel car un ventre vide peut bien servir d'instrument sonore. On joue enfin avec son corps comme s'il était un ballon. En mettant en bas ce qui est en haut, en se servant de son corps comme

d'une corne ou d'une balle, on exprime ainsi que le sorcier cherche à déposséder le non-possesseur d'*evu* de sa réalité corporelle. Ceci est encore plus explicite dans l'autre type d'actions [B] qui consiste à le dépouiller de sa peau. Tous nos informateurs insistent sur ce fait en utilisant dans leurs descriptions le verbe *tun* qui désigne l'acte d'écorcher un animal. Ces mêmes informateurs donnent toujours les raisons d'une telle action : les sorciers veulent s'emparer de la peau d'un non-possesseur d'*evu* pour revêtir celle-ci et camoufler ainsi leur propre identité dans le monde nocturne de *mgbël*: une façon de brouiller les pistes dans les «guerres de la nuit». Le non-possesseur d'*evu* ainsi abusé risque en toute innocence de se faire accuser d'avoir participé aux réunions secrètes des sorciers, et, en conséquence, de voir grandir son malheur au sein de son groupe social. L'acte d'écorcher un non-possesseur d'*evu* doit être interprété comme l'intention attribuée aux sorciers de vouloir déposséder leurs victimes de leur identité, et, en conséquence, de vouloir amoindrir leur propre existence sociale.

Le dernier type d'actions [C] que le sorcier est censé mener contre un non-possesseur d'*evu* consiste à

introduire dans le corps de celui-ci soit des éléments pathogènes appelés «vers», soit directement des maladies. Dans les deux cas, on désigne ces actions par le verbe *lum* qui veut dire «jeter». Ces «vers» sont envoyés à distance, soit directement contre le corps de la victime, soit dans sa nourriture ou dans sa boisson.

Il est utile de signaler que nous trouvons associés dans un seul système étiologique, les deux types de causes que Luc de Heusch (1971: 226) trouve dissociés dans deux types de chamanisme. Selon cet auteur, dans un certain type de chamanisme, le mal est une déperdition (vol d'âme), tandis que dans un autre, il apparaît comme une adjonction (ingérence dans le corps du malade d'un corps étranger). Or, chez les Evuzok, les actions nocturnes qui correspondent à la catégorie «maladie unilatérale» sont réductibles à ces deux classes de maux :

- actions [A] et [B]: déperdition de la substance corporelle.
- actions [C]: adjonction d'un corps étranger.

Si l'on tient compte de l'élément constitutif de la personne qui est visée dans ce genre d'actions, une nuance s'impose. Dans la première forme de chamanisme, le patient est amoindri, dépossédé de son âme, tandis que dans le cas des Evuzok, les brimades et l'écorchement montrent que c'est la substance corporelle qui est surtout visée par le sorcier.

L'examen des actions qui correspondent à la catégorie «maladies de sorcellerie» [2] nous offre le même schéma que le précédent bien que dédoublé en deux catégories nommées : «ver de sorcellerie» [2.1.] et «blessures de sorcellerie» [2.2.]. Dans la première, l'action caractéristique consiste à «jeter des vers» qui, cette fois-ci, atteignent l'*evu* et non le corps de la victime. Dans la seconde, l'action du sorcier consiste d'abord à «blesser» l'*evu* de son adversaire. Sur ce point, le thème des «guerres» entre sorciers, des «armes» nocturnes et des «blessures» invisibles, est important. Le sorcier blessé est amoindri, dépossédé de sa force vitale et magique, en même temps qu'il devient dominé par celui qui a provoqué la blessure. De ce fait d'autres actions nocturnes peuvent s'ensuivre contre lui. Lorsqu'un sorcier «arrache» le fœtus du

ventre d'une femme, «détruit» une grossesse ou «dévore» une personne, c'est qu'il a d'abord «blessé» l'*evu* de celle-ci. Il est important de retenir que pour cette catégorie [2.2.] toutes les actions énoncées traduisent l'idée de dépossession: «blesser», «enlever», «couper», «vider», «arracher», «détruire», etc.

Il ne nous reste maintenant qu'à considérer les actions qui sont en rapport avec la catégorie maladie du «pacte *akiaè*» [3]. Structuralement parlant, cette catégorie étiologique apparaît comme une synthèse des précédentes. Nous avons déjà vu qu'au niveau des rapports entre l'agresseur et la victime, le rapport d'altérité qui caractérisait les autres catégories [1 et 2] se transformait dans celle-ci [3] en rapport d'identité, au sens où l'*evu* agit contre son propre possesseur. Il est vrai qu'on pourrait à la limite admettre l'existence d'un rapport d'altérité, mais, dans ce cas, celui-ci serait intrinsèque à la personne, en ce sens qu'il mettrait en relation deux instances constitutives de celle-ci, et non deux personnes comme dans les autres cas. Rappelons que lorsque les Evuzok parlent d'*akiaè* ils se réfèrent à une alliance toute particulière contractée entre une fillette et son *evu* (par la médiation d'une vieille

femme), grâce à laquelle elle obtiendra de celui-ci des biens exceptionnels, pour lesquels, en échange, elle devra offrir le moment venu une vie humaine, la sienne, celle d'un de ses enfants ou parfois celle de son époux. Le cas le plus fréquent est celui dans lequel la femme en couches et/ou son enfant doivent mourir lors de l'accouchement. C'est dans ces circonstances qu'il faut considérer les actions qu'on attribue à l'*evu* de la femme (voir tableau 16). La femme est tout d'abord «prise», «possédée» ou «dominée» par son propre *evu* sans qu'elle puisse contrecarrer sa puissance envahissante. Ce phénomène n'est pas ici la descente d'un esprit qui prend possession de l'individu. Ce qui dans d'autres cas pourrait être considéré comme un phénomène de possession, devient ici un aspect de la théorie sur la personne, celui des relations entre ses instances constitutives. D'autre part, si l'on tient compte de la façon dont les Evuzok se représentent l'*evu*, celui-ci peut être considéré comme une présence étrangère à soi (ou plutôt différente de soi) capable de se séparer du corps de son possesseur ou, dans les circonstances énoncées, de l'envahir avec sa force maléfique. C'est alors qu'on lui attribue ces actions :

l'*evu* s'installe dans le vagin de la femme, détruit son appareil génital, empêche l'expulsion du fœtus, dévore l'enfant, etc.

Si nous disons que cette catégorie apparaît comme une synthèse des précédentes c'est parce que, dans un certain sens, toutes les unités minimales de signification dont nous avons parlé ici, sont reconnaissables dans celle-ci. En effet, l'*evu* en tant que présence étrangère à soi joue un rôle analogue à celui des objets pathogènes appelés «vers». Il envahit ainsi le corps de la femme en la dépossessionnant d'une partie, au moins, de sa substance corporelle : le fœtus.

Les catégories descriptives et les symptômes

Les actions nocturnes attribuées aux sorciers sont censées provoquer au niveau du réel des maladies que l'on désigne par un terme descriptif. Nous voulons savoir maintenant quel est le lien qui existe entre ces catégories étiologiques et celles du sous-système descriptif. Nous nous demandons si l'action nocturne en rapport avec une catégorie étiologique donnée peut

provoquer n'importe quelle maladie ou seulement une maladie déterminée reconnaissable tant du point de vue symptomatologique que terminologique. D'autre part, nous cherchons à savoir si, dans ce dernier cas, les symptômes retenus par les thérapeutes pour identifier étiologiquement ces maladies permettent de différencier ces catégories et, en conséquence, s'ils sont dans une relation d'analogie ou d'opposition entre eux.

Bien que ce problème soit traité plus loin sur un plan plus général, celui du diagnostic, ici nous nous proposons seulement d'apporter quelques indications sur le plan plus spécifique des maladies nocturnes.

Lorsque dans le monde nocturne de *mgbël*, l'action du sorcier est censée produire une déperdition soit de la substance corporelle [1: actions A et B], soit de l'*evu* [2.2.], les catégories étiologiques caractérisées par cette forme d'action ne s'attribuent à aucune entité pathologique spécifique; en d'autres termes: toute maladie désignée par un terme descriptif peut, en principe, recevoir une interprétation étiologique en rapport avec cette forme d'action. Lorsque le mal se produit par l'introduction d'un objet étranger soit dans le corps [1: action A], soit dans l'*evu* [2.1.] de la

victime, les catégories étiologiques correspondantes sont, au contraire, en rapport avec des entités pathologiques spécifiques du domaine descriptif. Les noms de ces entités désignent en général soit le nom d'un «ver» (*asomena*, *nna...*), soit une région précise du corps où se manifeste l'action de ces éléments pathogènes (*nsòñ abum a si*, «ver du bas-ventre»; *nsòñ kul mvui*, «ver qui courbe le dos»...), soit, enfin, une partie du corps (terme descriptif) accompagné d'un terme étiologique : *esëg mgbël* («foie de sorcellerie»: cirrhose), *nlo alu*, («mal de tête nocturne»).

Ces distinctions semblent correspondre à deux classes de maux, l'un généralisé, l'autre localisé. Les actes de déperdition nocturne (maladie unilatérale: actions A et B; blessures de sorcellerie) se traduisent au niveau du réel par des maladies qui se manifestent par des symptômes diffus s'étendant dans toutes les régions du corps : fatigue générale, douleur physique diffuse, certains changements épidermiques, amaigrissement, etc. La localisation du mal est, au contraire, une constante dans les maladies attribuées à l'ingérence de corps étrangers (maladie unilatérale: action C; ver de sorcellerie). Ces corps - les «vers» -,

en effet, agissent dans des régions précises du corps humain : le «ver» *asomena*, dans la poitrine et le dos; le «ver» *nnā*, dans la partie postérieure du bassin et dans le haut de la cuisse, etc. D'autre part, les verbes utilisés pour désigner l'action de ces «vers» comme «mordre», «s'enfoncer», «étrangler» etc., semblent évoquer la sensation d'une douleur très forte et localisée, qui fait d'ailleurs s'agiter le malade en tous sens, ce qui contraste avec l'état de lassitude des autres malades.

Du point de vue symptomatologique encore, ces catégories sont opposables si l'on prend en considération le discours produit par les Evuzok sur la persistance des symptômes. Lorsqu'on se réfère à ce problème, le statut symbolique du malade est presque toujours évoqué. Si celui-ci est un non-possesseur d'*evu*, il risque d'être atteint d'une longue maladie qui n'aura pourtant pas d'issue fatale car dans le monde de la sorcellerie, si les sorciers peuvent bien s'en prendre au non-possesseur d'*evu* par des brimades de toute sorte, il leur est interdit de provoquer sa mort. La persistance d'une maladie est justifiée par le fait que ces malades qui, on l'a vu, ne connaissent qu'un seul

côté de la réalité, sont incapables d'aider les thérapeutes à découvrir l'origine de leur maladie. Par contre, si le malade est un sorcier, sa maladie doit être en principe moins persistante: il en mourra ou en guérira assez rapidement. Dans ce dernier cas, c'est la sincérité de ses aveux qui permettra au thérapeute de contrôler efficacement la cause de son mal.

Le thérapeute et les thérapeutiques fondamentales

Deux traits sont communs à toutes ces maladies : l'identité de ceux qui donnent le mal et celle de celui qui l'enlève. En effet, si le sorcier est censé être l'agent de toutes les maladies nocturnes, le *ngëngan* en est le thérapeute spécialisé. L'un et l'autre sont des possesseurs d'*evu*, anti-social chez le premier, social chez le second. Sans nous avancer sur ce qui sera traité plus loin, disons seulement que les thérapies mises en oeuvre par lui peuvent être distinguées en fonction du type d'action attribuée au sorcier et, en conséquence, en raison du type d'interprétation étiologique. C'est ainsi qu'en termes généraux nous pouvons dire que l'adjonction d'un corps étranger fait appel à une

thérapie rituelle d'expulsion ou d'exorcisme tandis que la déperdition appelle une thérapie rituelle de restitution soit du corps, soit de l'*evu* blessé. Les *ngëngan* semblent recourir à trois types de thérapeutiques pour traiter les maladies nocturnes. La première thérapeutique prend la forme d'un exorcisme en ce sens que le médecin, pour soigner le malade, doit «expulser» quelque chose (la maladie, un «ver»...) du corps ou de l'*evu* du malade. La seconde consiste à restituer l'intégrité de l'une ou de l'autre de ces instances, selon les cas. La restitution de l'intégrité de l'*evu* s'explique par le fait que toute atteinte contre cette instance entraîne la mort de son possesseur si on ne la soigne pas convenablement. Les «blessures» de l'*evu*, donc, doivent être remises en état, ce qui est exprimé dans le langage des thérapeutes avec les verbes «coudre» et «coller» dans le sens de «cicatriser». Le troisième type de thérapie s'applique uniquement aux malades en possession d'un *evu* antisocial, et elle a pour but de rendre cet *evu* «fou» (*akud*) c'est-à-dire «inopérant», incapable d'agir dans le sens qui était le sien. Ceci suppose que le thérapeute doive s'appliquer à changer la spécificité de l'*evu* du

malade, comme l'évoquent les énoncés «changer [la place] de l'*evu*», «rendre l'*evu* fou» ou «casser les dents de l'*evu*». Cette expression qui se rapporte à l'*akiaè* rend compte d'un geste symbolique par lequel le thérapeute prend l'*evu* du vagin d'une femme en couches, et le remet dans son ventre par l'anus, en lui cassant d'abord ses dents et en lui donnant ensuite une position telle dans le ventre que désormais il ne puisse plus accéder à la connaissance des choses du monde de la sorcellerie. Ce geste qui pourrait être interprété comme un acte d'adorcisme n'est en fait qu'une façon de restituer l'intégrité de la personne victime de l'*akiaè*, car une personne possédant l'*evu* ne peut survivre sans lui. C'est ainsi que sur le plan de la cure, l'*akiaè* est traité suivant ces trois types de thérapie rituelles: exorcisme, restitution de l'intégrité de la personne et changement de la spécificité de l'*evu*; trois modalités thérapeutiques qui, dans les autres maladies nocturnes, apparaissent dissociées.

7. STRUCTURE SÉMANTIQUE DES «MALADIES NOCTURNES»

Pour conclure, nous présentons les résultats de cette analyse sous la forme d'un tableau qui rend compte de toutes les composantes élémentaires qui caractérisent les catégories étiologiques en rapport avec la sorcellerie. Nous avons ordonné celles-ci d'une part d'après les traits distinctifs qui les apparentent, d'autre part d'après ceux qui les distinguent. La lecture verticale rend compte de l'ensemble des traits distinctifs qui caractérisent chaque catégorie étiologique. Ainsi, dans la première colonne à gauche, apparaissent tous les traits distinctifs propres de la catégorie «maladie unilatérale» [1] par rapport aux actions nocturnes A et B, qui s'opposent un à un à tous ceux de la troisième colonne qui caractérisent cette même catégorie par rapport aux actions C. Entre ces deux séries, apparaissent (deuxième colonne) les traits qui leur sont communs et qui caractérisent cette même catégorie mais, cette fois-ci, sans qu'on lui assigne une action spécifique. Les traits propres à la catégorie «maladie unilatérale» [1] s'opposent à leur tour un à un (lecture horizontale) à ceux qui constituent la catégorie «maladies de sorcellerie» [2]. De même la cinquième

et la septième colonnes présentent les traits qui caractérisent les sous-catégories «ver de sorcellerie» [2.1] et «blessures de sorcellerie» [2.2.] opposées entre elles, tandis que la sixième colonne fait état des traits propres à la catégorie «maladies de sorcellerie» [2] qui est placée au niveau immédiatement supérieur. La dernière colonne présente les traits qui caractérisent la catégorie maladie du pacte *akyaè* [3] qui, comme on l'a vu, apparaît comme la synthèse des catégories [1] et [2].

La lecture de ce tableau montre en outre que la relation triangulaire agresseur (sorcier) - victime (sorcier ou non) - thérapeute (*ngëngan*) constitue la structure élémentaire qui caractérise la catégorie maladies nocturnes qui est, sur le plan classificatoire, la plus inclusive. Le processus qui tend à rendre plus explicite la nature de la relation entre les deux premiers termes de ce triangle (agresseur-victime) détermine la diversité de catégories aux niveaux suivants. Signalons, enfin, que l'élément pertinent de cette relation triangulaire est l'identification de ces trois termes. C'est en effet le statut symbolique de

l'agresseur, de la victime et du thérapeute qui caractérise l'ensemble de ce registre étiologique.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
CATEGORIES								Maladies Nocturnes	
ETIOLOGIQUES		[1.] maladie unilateral				[2.] maladies de sorcellerie			[3.] maladies du pacte <i>akiaè</i>
	actions nocturnes A+B		actions nocturnes C		[2.1] vers de sorcellerie		[2.2.] blessures de sorcellerie		
TYPE DE RELATION		relation constitu- tionnelle		relation d'altérité /		/	relation quantita- tive	relation agresseur/ victime	relation d'identité
TYPE D'ACTION NOCTURNE	action de déperdi- tion	/	action d'adjonc- tion		action d'adjonc- tion	/	action de déperdi- tion		adjonction + déprdition
ELEMENT CONSTITU- TIF DE LA PERSONNE		corps		/		<i>evu</i>			corps + <i>evu</i>
SYMPTÔMES	mal généralisé lassitude	/	mal localisé agitation		mal localisé agitation	/	mal généralisé lassitude		
		persisten- ce du mal		/		cessation du mal			
TYPE DE THERAPEU- TIQUE	restitution intégrité du corps	/	exorcisme		exorcisme	/	restitution intégrité <i>evu</i>		exorcisme + restitution intégrité <i>evu</i>
		[-]		/		change- ment spé- cificité <i>evu</i>			change- ment spécificité <i>evu</i>
TYPE DE THERAPEU- TE								<i>ngëngañ</i>	

Tableau 6. Structure sémantique des maladies nocturnes

STRUCTURE ELEMENTAIRE

