

UN CAS DE DUALISME CULTUREL: LA PRATIQUE MEDICALE DANS UNE ETHNIE AFRICAINE*

Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia

Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra

Une trilogie traditionnelle

Toute étude de la médecine et du médecin en Afrique Centrale devra commencer par établir une claire distinction entre trois agents du savoir traditionnels: le *devin*, le *guérisseur* et le *sorcier*. En ce qui concerne l'Angola j'ai analysé cette trilogie traditionnelle à partir d'une base linguistique prenant comme point de départ les trois grands groupes linguistiques suivants: H. K. R.¹

Dans la mesure du possible, j'ai recueilli une documentation concernant les ethnies qui habitent l'Angola, sans me confiner aux frontières politiques, d'ailleurs très arbitraires sur le plan culturel.

L'étude monumentale de M. GUTHRIE établissant une division en zones linguistiques en Afrique bantoue a apporté aux chercheurs un nouvel instrument de travail très important si on veut approfondir l'analyse culturelle en utilisant l'apport linguistique².

Choisissant l'Angola comme terrain de cet essai, j'ai ordonné la documentation d'après le critérium linguistique de GUTHRIE. Ainsi, toutes les langues bantoues parlées en Angola sont regroupées en trois zones qui débordent d'ailleurs les frontières politiques de l'Angola.

* Communication au Deuxième Colloque International "Folklore en Afrique d'Aujourd'hui" (Budapest, 28-30, VIII, 1984).

¹ Rodrigues de Areia, 1974 — L'Angola traditionnel.

² Guthrie, 1974 — Comparative Bantu, III Vol.

Nous avons, dans le nord, la zone H à laquelle appartiennent les groupes linguistiques Kongo (avec tous ses sous-groupes), Kimbundu en plein territoire angolais et encore Kiyaka, chevauchant la frontière.

La zone K, à l'est, contient comme groupe linguistique principal le "Chokwe-Luchaze" avec plusieurs sous-groupes très importants en Angola: Cokwe, Lwimbi, Ngangela, Lucazi, Lwena, Mbwela, et encore, au sud, le groupe "Luyana" représenté en Angola par le sous-groupe Kwangari.

Pour la Zone R, au sud-ouest, nous distinguons trois groupes importants:

- Umbundu avec les sous-groupes: Mbundu, Ndombe, Nyaneka et Khumbi;
- Ambo;
- Herero.

Bien que le groupement linguistique ne désigne pas nécessairement un groupement culturel, cette division présente l'avantage de permettre une étude des grands ensembles ethniques de l'Angola pour répondre au but que je me propose dans ce travail: une analyse des concepts traditionnels des "opérateurs" magico-religieux: devin, guérisseur, sorcier, sans tenir compte de détails ethniques, mais en même temps sans tomber dans une généralisation trop vague qui négligerait les différenciations culturelles existant dans une région aussi vaste que l'Angola, où les stratifications culturelles ont connu un rythme assez intensif jusqu'à une époque récente.

Le choix de cette division à base linguistique présente aussi l'avantage de faire progresser simultanément les recherches linguistiques et ethnographiques et ce, d'autant plus que, dans l'état actuel de nos connaissances sur l'Afrique bantoue et sur l'Angola en particulier, il est urgent de tenir compte des progrès en chacun de ces domaines.

Ceci dit, il me faut ajouter que dans le cadre de ce travail, je me suis limité à présenter les données ethnographiques bien que l'instrument linguistique m'ait été très utile dans les recherches préalables.

En Angola, plus qu'ailleurs, la démarche linguistique est très importante; en effet, on y remarque un curieux phénomène de glissement linguistique du mot *nganga*, universellement reconnu en Afrique bantoue comme désignant le devin, l'agent bénéfique, et désignant par contre le sorcier en Angola, dans les régions K et R.

Les deux agents bénéfiques, devin et guérisseur, sont souvent représentés par la même personne: dès lors, ils se trouvent souvent désignés par le même mot.

Par contre, une opposition bien marquée existe toujours entre sorcier/devin + guérisseur.

On peut dire que la zone H se caractérise par l'opposition: *nganga/ndoki* (devin/sorcier) où le *nganga* est soit le devin soit le guérisseur. Dans la zone K, il y a une distinction plus nette entre devin/guérisseur/sorcier

et l'opposition est *tahi/nganga* (devin/sorcier) ou *tahi + mbuke/nganga* (devin + guérisseur/sorcier). Dans la région R, l'opposition se joue entre le *kimbanda/onganga* (devin-guérisseur/sorcier), le *kimbanda* étant en principe le devin-guérisseur sans distinction de métier.

Nous trouvons dans les trois zones la même démarcation: le mal est du côté du sorcier, le bien du côté du devin et du guérisseur.

A partir de ce triangle magico-religieux, j'ai tenté de présenter, dans leurs grandes lignes, les traits qui caractérisent ces agents dans les sociétés traditionnelles de l'Angola, antérieurement à toute influence européenne.

Pour aboutir à une définition du statut social de chacun de ces personnages, il est évident qu'on ne peut pas tenir compte des cas limites qui ne peuvent intervenir à l'encontre d'une typologie. Cette remarque est importante car les missionnaires, qui constituent la plupart des sources dont nous disposons, essaient souvent de nous convaincre de la méchanceté d'un devin à partir du cas d'un devin méchant. Notre démarche est de rechercher l'opinion des Angolais sur l'activité de leurs devins, de leurs guérisseurs et sur l'existence des sorciers.

Il faut également remarquer que les trois zones établies ne présentent pas la même homogénéité culturelle et que les limites sont parfois assez imprécises. Il est bien évident, par exemple, que l'irradiation culturelle des Cokwe a été beaucoup plus intense à travers la zone R que dans la zone H; K et R ont beaucoup plus d'affinités culturelles et sont plus proches l'une de l'autre que de H, d'autant plus que cette zone a été le foyer de développement d'une importante civilisation.

En étudiant dans chaque zone chacun de ces trois opérateurs magico-religieux, j'ai cherché aussi à mettre en évidence la façon dont chacun s'articule avec l'autre; pour compléter ce travail, il faudrait encore étudier de façon plus approfondie l'articulation de chacun de ces agents avec le pouvoir traditionnel du chef (éventuellement du roi).

La non-distinction de ces trois agents et surtout leur confusion sous la désignation généralisée de "sorcier" a été jusqu'à présent une des raisons du choc culturel qui a marqué depuis longtemps l'Afrique Centrale, et en particulier les Kongo.

Le devin et ses symboles

L'essentiel de la technique divinatoire des Cokwe est le mouvement, la secousse, qui d'ailleurs est à l'origine même de la désignation (*ngombo ya cisuka*, de *kusuka*, *secouer*). Le devin exécute une adroite secousse qui fait sauter les objets à l'intérieur du panier. Tous les objets se déplacent: ceux qui s'arrêtent sur le bord postérieur (par rapport au devin), c'est-à-dire sur le bord du côté du consultant, dicteront une première lecture. C'est le

premier élément auquel d'autres vont s'ajouter pour établir un ensemble permettant de dégager une conclusion³.

Chaque secousse peut mettre en évidence un élément; mais celui-ci n'est pas dépourvu de toute ambiguïté. En effet, avant de passer à l'étape suivante qui va dénicher un deuxième objet pour compléter le message du premier, il faut d'abord expurger de celui-ci toute ambiguïté.

Chaque objet du panier divinatoire a un champ sémantique relativement large, lié surtout à l'ensemble des rites dans lesquels il intervient. Or le champ sémantique d'un élément culturel n'est jamais quelque chose d'arbitraire; il y a toujours un noyau de signification, qui fournit l'explication de l'unité du champ sémantique de l'élément donné. S'il y a une certaine ambiguïté dans la signification de chacun des éléments du panier, il me paraît impossible de ne pas tenir compte de ce noyau primordial inhérent à chacun des objets. C'est dans ce sens que je crois qu'il faut apporter des nuances à la notion de "segmentation fragile" des symboles divinatoires dont Turner nous parle à propos de la divination chez les Ndembu; il me semble, par ailleurs, que ces symboles divinatoires deviennent intelligibles si on les oppose aux symboles rituels. L'efficacité des symboles divinatoires comme la divination elle-même ne peuvent pas se comprendre sans le rituel d'initiation du devin qui lui-même commande la signification de beaucoup de symbole du panier.

Malgré le noyau sémantique présent dans la pluralité des significations, il faut réduire au minimum les risques d'ambiguïté. Le devin établit, à propos de chaque élément, les précisions qu'il croît nécessaires avant de passer à une deuxième étape quand un nouvel élément vient s'ajouter au premier. La tradition transmise de devin en devin, a fixé depuis longtemps le type de procédé auquel on doit avoir recours pour réduire l'ambiguïté des symboles.

Les forces européennes

La "maladie du blanc" c'est-à-dire, apportée par le blanc, symbolisée dans le panier divinatoire par n'importe quel objet dû à la présence d'Européens dans la région, explique en règle générale certaines maladies de l'esprit qui découlent en principe d'un choc culturel. Le devin explique que l'esprit des Européens est venu avec les produits achetés chez le commerçant ou tout simplement on dira que c'est un esprit venu de loin.

Pour honorer les *mahamba imbari* il faut d'abord acheter un image de sainte ou en faire une en bois; ensuite un repas sera servi au malade dans le style d'un repas tout à fait européen: une table sera dressée avec nappe,

3 Voir Rodrigues de Areia, Les symboles divinatoires, 1985.

assiettes, fourchettes, etc. Un de nos informateurs, A. Komboio, dont le père avait été possédé par cette *hamba* préparait de temps en temps pour son père un repas européen pour calmer son esprit. Même après sa mort il continue à apporter sur sa sépulture différents produits européens pour apaiser son esprit⁴.

Toutes les pratiques relatives aux formes de culte des *mahamba imbari* (*mahamba* des blancs) se rapportent à des aspects divers du choc culturel qui provient surtout de l'impact technologique. Entre autres signalons la *hamba sitima* (chemin de fer) et *ndeke* (avion) chez les Lovale et la pratique de sorcellerie *talyanga* chez les Cokwe.

Mais le choc culturel peut se dégager aussi d'une explication de sorcellerie. Par exemple, les Cokwe expliquent l'acquisition des puissantes machines qui fouillent la terre pour chercher les diamants en termes de sorcellerie: des personnes seraient attrapées pour être échangées contre ces puissantes machines. C'est la *talyanga*: dans une première phase plusieurs personnes disparaîtraient; elles tomberaient dans les pièges de ceux qui sont au service de *talyanga*. Le sang de chacune des victimes serait ensuite analysé pour conclure sur la valeur vitale (force de vie) de chacune. Les meilleures seraient choisies et envoyées à l'étranger (Amérique) pour être échangées contre les machines.

Cette explication (*talyanga*) est partagée tant par l'homme du village qui est loin du contact avec l'Européen que par l'ouvrier qui travaille dans les mines de diamants depuis longtemps. Les machines puissantes seraient nécessairement le prix de vies humaines!

Les deux médecines

Habituellement une *hamba* se manifeste chez un parent en lui causant une maladie; celle-ci se présente de façon ambiguë puisque ni le malade ni ses proches ne se rendent compte immédiatement de sa signification. Normalement la victime choisie par la *hamba* présente les symptômes d'une maladie quelconque que le devin cherche à diagnostiquer; celui-ci non plus ne comprend pas toujours la signification de la maladie dès la première consultation. Ce n'est qu'après l'échec de plusieurs traitements successifs que le devin commence à chercher une explication dans la présence possible d'une *hamba* mécontente. Tout les devins qui furent nos informateurs sont tombés malades quand la *hamba* les a pris. C'est là la forme de communication privilégiée entre les *mahamba* et le groupe de parents dans lequel elles s'insèrent.

4 *Hamba*, pl. *mahamba* — ombre ou effigie d'ancêtre; objet ou amulette représentant un ancêtre.

Les Cokwe considèrent que l'une des fonctions principales du devin est de distinguer si une maladie est due à la présence d'une *hamba* ou à une autre cause. Pour cela le devin observe et "lit" les *tuphele* de la même façon que le médecin européen (*nganga-buka*) lit la température et observe une radiographie et son malade. Le rapprochement entre les deux agents de la médecine (traditionnelle et européenne) présente des aspects curieux qui nous montrent comment les Cokwe cherchent, plutôt que des solutions radicales, des compromis entre les deux mondes. Mwacimbau, un de nos informateurs, explique: pour certaines maladies le médecin européen est plus efficace, par exemple il soigne mieux et plus rapidement les blessures provoquées par un accident; dans d'autres cas, par contre, il n'arrive à rien; parfois le *nganga-buka* (médecin) tente de soigner, donne des comprimés contre les douleurs, mais le malade ne guérit pas. Dans ces cas-là le *tahi* a l'habitude de mieux réussir car il connaît les habitudes du malade. Parfois même (Mwacimbau cite des cas) le médecin reconnaît qu'il s'agit d'une maladie particulière aux Cokwe et renvoie le malade à la consultation du *tahi*. Ainsi Mwacimbau, qui utilise lui-même les services de l'assistance médicale, ne pense absolument pas pouvoir se passer des éventuels services d'un *tahi*, du moins pour un certain type de maladies. Il n'empêche que l'essentiel des rôles du *tahi* et du *nganga-buka* est qu'il leur faut "lire" la maladie avant de chercher à y remédier, l'un ayant l'avantage sur l'autre en certains cas; l'un "lit" les différentes combinaisons des *tuphele*, l'autre la température, la pression du sang et les radiographies.

La présence de la *hamba*, une fois décelée, exige un traitement communautaire qui est d'ailleurs le cadre typique de la possession en Afrique.

Referências Bibliográficas

- GUTHRIE, M., 1970 — *Comparative Bantu, an introduction to the comparative linguistics and prehistory of the Bantu languages*, III Vol. Gregg International Publishers L. T.
- RODRIGUES de Areia, M. L. 1974 — *L'Angola traditionnel*. Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra.
- RODRIGES de Areia, M. L., 1985 — *Les symboles divinatoires*. Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra.