



**HAL**  
open science

## Réflexions sur l'étiologie zandé

Margaret Buckner

► **To cite this version:**

Margaret Buckner. Réflexions sur l'étiologie zandé. L'Ethnographie : création, pratiques, publics, 1985. hal-02540846

**HAL Id: hal-02540846**

**<https://hal.science/hal-02540846>**

Submitted on 12 Apr 2020

**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.

## RÉFLEXIONS SUR L'ETIOLOGIE ZANDÉ

par

Margie BUCKNER

Nous nous proposons d'aborder ici la question de l'étiologie zandé dans une perspective linguistique, en étudiant comment les Zandé<sup>1</sup> parlent de la maladie. Nous considérons non seulement le contenu des énoncés en soi, mais aussi la façon dont ils sont exprimés. Nous analyserons à fond certains des termes principaux employés par les Zandé à l'occasion des malheurs en général et des maladies en particulier, en vue de dégager non seulement leur sens au niveau proprement sémantique, mais aussi les contraintes syntaxiques et pragmatiques qu'ils imposent. Nous espérons ainsi cerner au plus près les catégories fondamentales au moyen desquelles les Zandé « pensent » la maladie.

### 1. Etude des termes se rapportant à la causalité : *sa*, « queue », et *ndu*, « pied, jambe ».

Ces deux termes apparaissent souvent dans les énoncés concernant l'étiologie et la causalité en général.<sup>2</sup> Nous avons d'abord adopté pour ces mots désignant des parties du corps leur traduction littérale ; ensuite, en raison de problèmes de traduction que cela soulevait, nous avons préféré garder le terme zandé tel quel, et en offrir éventuellement des interprétations selon le contexte particulier.

*Sa* et *ndu*, comme toute partie du corps en langue zandé, appartiennent à une classe de noms qui doivent toujours être complétés par un nominal. Ici, lorsqu'ils sont pris dans l'absolu, le mot complétant est absent.

En sus de son référent physique, la queue, *sa* peut désigner un événement dont découle un effet, ou encore une cause mécanique, empirique, observable. Par exemple :

---

<sup>1</sup> Les Zandé (au nombre d'un million environ) habitent l'Afrique centrale, répartis entre le Soudan, la République centrafricaine, et le Zaïre (la majorité). Le peuple zandé est en réalité un amalgame de plusieurs ethnies qui, au cours des siècles, et sous la domination des Vungara, le lignage noble, ont été « zandé-isés », adoptant en grande partie la langue et la culture zandé. Pour une description exhaustive de la société zandé, voir les ouvrages d'Evans-Pritchard. La langue zandé appartient au groupe oubanguien de la famille adamawa-oubanguienne, selon la classification de Samarin. (Dans la classification classique de Greenberg, on retient le terme « Eastern » au lieu d'« oubanguienne ».) C'est une langue à trois tons (dans la transcription adoptée ici, le ton moyen n'est pas marqué}, et à tension vocalique (signalée par un point sous la voyelle concernée). Pour une description phonologique de la langue zandé, voir Boyd 1979.

<sup>2</sup> Un troisième terme complète cette série de mots qui mettent en rapport des parties du corps et des notions de causalité : (rú)mbúru /fesses/, qui comprend dans son extension la notion de « postérieur, fondement », et, plus abstraitement, d'« origine, commencement ». Ce terme n'est toutefois guère employé à l'occasion de la maladie.

*sa-é dú ré* (L-VP : 241)<sup>3</sup>

/queue-cela/ être/ démonstratif/

« Voici le *sa* de cela ». Il s'agit de la conclusion d'un conte qui évoque les événements qui ont conduit tel animal à avoir tel comportement.

*sa-kpió-ráni ngá à-wandé*

/queue-mort-nous/être/pluriel-arachide/

« Le *sa* de notre mort, ce sont les arachides », phrase prononcée dans un conte par des singes, tués, car au lieu de s'enfuir à l'approche du propriétaire, ils sont restés dans le champ pour manger des arachides.

*Ndu* désigne la jambe et le pied, ou ce qui soutient quelque chose physiquement. Par exemple, *ndu-ngbágidà* /jambe-bicyclette/ réfère aux pneus, et *ndu-mai* /jambe-pluie/ aux stries de pluie qui, dans le lointain, semblent soutenir les nuages. Par ailleurs, *ndu-biá* /jambe-chanson/ désigne le couplet chanté par le soliste et répété par le chœur : le vers qui « soutient » la chanson structurellement (Evans-Pritchard 1965 : 169).

Tout comme la jambe soutient le corps, le *ndu* « soutient » le phénomène concerné. Il semble désigner une explication qui rend compte de ce phénomène ; il est une sorte de support métaphysique ou rationnel, une sorte de raison. Il peut en être un motif ou une cause finale, ou bien se présenter comme phénomène antérieur ou simultané. Par exemple :

*ndu-kiso gùde nà gai ngá ni sono wénéngái pongo-pàngà wà kina gai* (ED)

/jambe-fermer /enfant /avec /gai (espèce d'herbe) /être /celui-ci /grandir /bien /florissant /comme /précisément /gai/

« Le *ndu* pour lequel on enferme le nouveau-né (dans la maison) avec de l'herbe *gai* c'est (pour) qu'il grandisse bien, comme du *gai*. »

*ndu-kpió-ró nì tóná tí-pá bi nya nà bangiri-sè* (ZT 7 : 23)

/jambe-mort-toi /préf. verbal-commencer /parce que /voir /animal /avec /yeux /

« Le *ndu* de ta mort pourrait commencer quand on voit ton gibier avec les yeux. » Si des gens voient ton gibier, tu es obligé d'en donner à tous, sinon ils deviennent jaloux et tu risques d'en subir les conséquences : l'envoûtement qui mène à la mort (raison pour laquelle il faut cacher le gibier).

Dans le domaine de la causalité, l'opposition *sa/ndu* peut être rapprochée de celle proposée par E.E. Evans-Pritchard entre « cause sensible » et « cause mystique », qu'il sera utile d'évoquer brièvement ici.<sup>4</sup> Selon Evans-Pritchard, les Zandé attribuent les malheurs à deux types de causes

---

<sup>3</sup> Nos exemples sont tirés des sources suivantes : Evans-Pritchard 1962 (SZT 1) ; Evans-Pritchard 1963-1972, Zande Texts (ZT) ; Lagae et Van den Plas (L-VP) ; Dampierre, des manuscrits inédits écrits par des Zandé soudanais réfugiés à Mboki (R.C.A.) dans les années 1960 (ED); nos propres matériaux, recueillis à l'occasion de deux séjours en R.C.A., le premier de 1980 à 1983 à Bangassou, et le deuxième de juin à septembre 1984 à Zémio (non signalé).

<sup>4</sup> L'ouvrage célèbre d'Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*

qui se complètent, « the one accounting for what the other does not account for » (E-P : 73) : (a) la « cause sensible ou naturelle », concrète et visible, elle renvoie à des notions de « bon sens » (cf E-P : 12) ; et (b) la « cause mystique, invisible, elle renvoie à la catégorie de « notions mystiques » (ibid.) : sorcellerie, magie,<sup>5</sup> transgressions d'interdits, etc. Par exemple, dans le cas désormais classique du grenier qui s'effondre sur la tête des gens qui reposaient dessous (E-P : 69-70), la cause sensible serait que les termites en ont rongé les montants ; elle répond à la question « pourquoi le grenier s'est-il écroulé ? ». La cause mystique en serait la sorcellerie ; elle répond à la question « pourquoi le grenier s'est-il écroulé au moment précis où ces gens-là se trouvaient dessous ? ».

Evans-Pritchard précise le rôle de la cause mystique (en l'occurrence la sorcellerie) : elle n'est pas visible, mais agit concurremment avec une cause sensible : « Witchcraft explains why events are harmful to man and not how they happen. A Zande perceives how they happen just as we do. He does not see a witch charge a man, but an elephant. He does not see a witch push over a granary, but termites gnawing away its supports » (E-P : 72).

Jusqu'ici, *sa* et *ndu* correspondent à peu près aux causes sensible et mystique, respectivement. Le *sa*, comme la cause sensible, est un mécanisme, un processus observable, empirique, telle la destruction des montants par les termites dans l'exemple du grenier. Le *ndu*, au contraire, est d'ordre « mystique », invisible; il réfère aux machinations des sorciers et des magiciens, aux ancêtres, etc. Mais, quoiqu'il puisse paraître séduisant de mettre en correspondance ces deux oppositions—*sa/ndu* d'une part et causes sensible/mystique d'autre part—, elles ne sont cependant pas du même ordre. Ceci se vérifie quand on analyse *sa* et *ndu* dans leurs contextes syntaxique et pragmatique.

Une première remarque concerne la forme grammaticale selon laquelle s'expriment ces deux notions. Le *sa*, qui évoque un processus ou un mécanisme, est sous forme nominale ; par exemple :

*kìná gù tígò kó à tí nà ngbágidà ré ngâ sa-kpíó-kò*

/précisément /démonstratif /chute/il /préf. verbal-tomber /avec /bicyclette  
/démonstratif /être /queue-mort-lui /

« C'est la chute (qu'il a faite en tombant) de la bicyclette qui a été le sa de sa mort. »

---

(1937) nous a été une source d'une valeur inestimable. Toute citation d'Evans-Pritchard (E-P) sans autre précision est tirée de ce livre. Ajoutons ici que le terme « mystique (*mystical*) » a été repris par Evans-Pritchard d'après l'usage introduit par Lo Lévy-Bruhl (voir E-P : 1934).

<sup>5</sup> « Sorcellerie » et « sorcier » sont les versions françaises de « witchcraft » et « witch ». « Magie » et « magicien (maléfique) » correspondent à « magic » et « magician, sorcerer ». La différence entre ces deux phénomènes se résume ainsi : « To Azande themselves the difference between a sorcerer and a witch is that the former uses the technique of magic and derives his power from medicines, while the latter acts without rites and spells and uses hereditary psycho-psychical powers to attain his ends » (E-P : 387).

En revanche, le *ndu* est sous forme de proposition, composée d'un sujet et d'un prédicat, et concerne des gens précis et des événements effectifs. Il donne lieu à une construction logique qui n'est pas réelle mais vériconditionnelle (caractérisable comme vraie ou fausse). Par exemple :

*ndu-kpíó gù pàràngá ré ngá de ná gberè kù-tí kó tí-pá kó à-mbú ri*  
/jambe-mort /démonstratif /jeune homme /démonstratif /être /femme /préf. verbal-  
abîmer /contre /lui /parce que /il /préf. verbal-laisser /elle /  
« Le *ndu* de la mort du jeune homme c'est qu'une femme s'est fâchée contre lui (lui a jeté un sort) parce qu'il l'avait délaissée. »

Cette opposition syntaxique se reflète dans la forme interrogative, où *sa* et *ndu* appellent respectivement *gìnè* /quoi/ et *wà* /comment/, ce qui donne :

Le *sa* de sa mort est *gìnè* /quoi/ ?  
Le *ndu* de sa mort est *wà* /comment/ ?

« *Gìnè* /quoi/? » renvoie à une réponse sous forme d'un nom, tandis que « *wà* /comment/? » appelle une proposition entière.

Nous aimerions introduire ici la distinction syntactico-sémantique entre « cause » et « raison » esquissée par John Lyons, sans entrer toutefois dans les discussions philosophiques classiques sur ces deux termes. « Causes ... are second-order entities » (Lyons : 493), c'est-à-dire des « processes, events, states-of-affairs » (ibid. : 443), qui sont « observable, and unless they are instantaneous events, have a temporal duration ... » (ibid. : 445). Par contre, « reasons... , being propositional in nature, are third-order entities » (ibid. : 493), c'est-à-dire « unobservable and cannot be said to occur or to be located in space or time. Third-order entities are such that 'true' rather than 'real' is more naturally predicated of them » (ibid. : 445). On pourrait donc tenter sur le plan syntactico-sémantique un rapprochement entre le couple *sa/ndu* et le couple cause/raison. En effet, *sa*, comme la cause, est normalement un processus ou un événement, observable, exprimé par une forme nominale ; il s'agit d'un lien causal au sens strict du terme. En revanche, *ndu*, comme la raison, est une proposition, non observable, à caractère rationnel.

Rappelons en outre que Zeno Vendler a analysé pour la langue anglaise le caractère syntaxique non seulement de ce qui a peut-être une cause, mais également ce qui peut avoir une cause.<sup>6</sup> En suivant une procédure analogue pour le zandé, nous constatons que *sa* s'exerce au niveau du nom : on explique un événement par un autre, faisant ainsi appel à un lien proprement causal. De cette façon, une mort quelconque sera attribuée à un processus mécanique, par exemple une chute accidentelle.

*Ndu*, en revanche, s'exerce au niveau de propositions (sujet-prédicat) du type : « quelqu'un a fait quelque chose » ou « quelque chose est arrivé à quelqu'un », propositions dans lesquelles des noms propres et des faits qui se sont effectivement produits sont mentionnés explicitement. On explique ainsi un incident social particulier par un autre en les reliant par une opération de

---

<sup>6</sup> Z. Vendler a effectué une analyse des types de nominalisations qui fonctionnent en tant qu'effets, résultats et conséquences (cf. Vendler 1962), et a étudié d'une manière approfondie les types de propositions anglaises qui expriment les notions de causalité (cf. Vendler 1976).

rationalisation. Par exemple, on explique la mort d'une certaine personne, bien précise, par un acte de sorcellerie spécifique qui relève d'un incident social réel. Il s'agit donc d'une forme de causalité sociale et rationnelle.

Ces observations nous conduisent à proposer que les Zandé ont peut-être une causalité à deux registres. Sur un premier plan, celui associé à la notion de *sa*, on rend compte du phénomène en soi, hors de son contexte social spécifique. Les mécanismes, processus, événements expliquent les malheurs dans l'absolu. De plus, puisqu'il s'agit d'une causalité mécanique, ces explications obéissent à des lois causales, généralisables, inductives. On peut les résumer dans des formules générales, collectives, telles que : « Si l'on grimpe sur des branches mortes, elles casseront et on tombera » ; « Si l'on mange de la viande pourrie, on aura mal au ventre ».

Sur un deuxième plan, le rôle primordial du *ndu* semble être de donner à ces lois causales, naturelles, générales, une valeur particulière, un contexte spécifique. Le *ndu* choisit la victime, le moment, les circonstances dans lesquelles se déclenche le *sa*. En d'autres termes, c'est le *ndu* qui explique la réalisation d'un *sa* potentiel chez une personne donnée à un moment donné. Ainsi, le *ndu* met en jeu des noms propres, des circonstances réelles, vécues, des situations sociales couramment rencontrées, et il prend une forme propositionnelle.

Le rôle « particularisant » de la sorcellerie (qui se situe au niveau du *ndu*) a été évoqué par Evans-Pritchard : « Witchcraft is a causative factor in the production of harmful phenomena in particular places, at particular times, and in relation to particular persons. It is not a necessary link in a sequence of events but something external to them that participates in them and gives them a peculiar value » (E-P : 72).

Le *ndu* semble avoir une double portée : explicative et fonctionnelle. Non seulement il rend compte du contexte particulier d'un malheur, mais il l'impute, dans la plupart des cas, à un agent maléfique humain, rendant ainsi possible une intervention réparatrice dans le cas d'un malheur progressif (tel qu'une maladie), ou la vengeance en cas de mort.

Evans-Pritchard a souvent souligné l'aspect social important du choix d'une explication qui impute la responsabilité d'un malheur à un agent maléfique (en l'occurrence à un sorcier) : « ... Of these causes, the only one which permits intervention is witchcraft, for witchcraft emanates from a person. The buffalo and the granary do not allow of intervention and are, therefore, whilst recognized as causes, not considered socially relevant ones » (E-P 1935 : 419). Nous reprendrons ces considérations ultérieurement dans la discussion sur la sorcellerie.

Ainsi, quand un malheur frappe un Zandé, bien qu'à l'évidence un processus mécanique ou naturel en ait été la cause (le *sa*), il faudra en plus un *ndu* qui rende compte non pas d'un malheur, mais de son malheur, et qui lui permette de réagir par les voies sociales conventionnelles.

En tant que malheur et phénomène social, la maladie doit elle aussi entrer dans ce schéma de double causalité, c'est-à-dire être expliquée en termes d'une « cause » qui rende compte de la maladie elle-même, *per se*, puis en termes d'un *ndu*, qui rende compte du contexte dans lequel se produit cette occurrence de maladie. Mais la maladie se distingue des autres types de malheur dans la mesure où elle n'a pas, dans la plupart des cas, de *sa*, de mécanisme physique repérable. De fait, la maladie—état plutôt qu'objet tangible—ne peut guère exister hors d'un contexte humain, comme un lion existe indépendamment de l'homme. Par conséquent, on ne la rencontre que lors d'occurrences actualisées et, donc, induite par un *ndu* : « When a lion kills a man the lion and the witch are observably distinct and only participate in causing calamity to a particular

person in a particular situation, whereas disease can be observed only in situations in which it is the ally and tool of witchcraft » (E-P : 492). Ceci laisserait entendre que la sorcellerie devient alors la cause primordiale de la maladie.

Or, l'absence d'un *sa* repérable n'empêche pas la maladie d'être considérée sur deux plans différents : l'un qui explique la maladie en tant que phénomène indépendant (ici nous parlerons d'une « cause » au sens strict), et l'autre qui rend compte de ses instances particulières, des cas attestés de maladie (il s'agit là d'un *ndu*).

La question que nous nous posons est donc la suivante : dans quelle mesure a-t-on le droit de parler de « cause » d'une maladie, « cause » qui serait distincte du *ndu*, lequel n'est responsable que d'une occurrence particulière de cette maladie ? En d'autres termes, puisque le *sa*, ou mécanisme physique, n'est pas identifiable, peut-on expliquer la maladie indépendamment d'un *ndu*, qui ne fait que lui apporter un contexte précis ?

Tout d'abord, il faut reconnaître l'importance que revêt le fait que certaines conditions physiques anormales sont désignées nommément comme « maladies » (*kázá*), avec attribution de noms propres. Le fait de nommer une maladie semble lui accorder une identité et un statut véritables, avec des symptômes, un traitement et une cause qui lui sont spécifiques et qui existent indépendamment des circonstances particulières induites par le *ndu*. « This very naming and identification of the disease objectifies it and gives it a reality of its own independent of witchcraft, just as an animal which has wounded a man has an independent existence of its own and only comes into cooperation with witchcraft under certain conditions in situations of sickness and death ... » (E-P : 508-9).

Les Zandé connaissent et désignent par des noms propres d'innombrables maladies, chacune avec ses symptômes, sa cause, et les drogues (*nguà*)<sup>7</sup> ou la thérapeutique qui sont censées la guérir. « Every illness has its medicines which are supposed to cure it » (E-P : 482). Une maladie peut donc être considérée comme un « type » qui se manifeste chez différentes personnes avec, lors de chaque occurrence, les mêmes symptômes, la même cause, et le même traitement. Par conséquent, nous pouvons dire que les symptômes, la cause et le traitement en sont généralisés.

En revanche, chaque cas de maladie est unique<sup>8</sup> et, par la suite, aura son *ndu* propre, qui ne peut être découvert que par la divination (cf. E-P : part III). Le point de départ de la divination est un épisode de maladie vécu, réel, et jamais la maladie en question dans l'abstrait, hors de tout contexte.

La divination ne révèle pas la cause de la maladie elle-même, mais celle de cette occurrence-là de la maladie, c'est-à-dire le *ndu*.

---

<sup>7</sup> *Nguà* /bois, arbre/ s'applique indifféremment à toute substance active (végétale, le plus souvent) utilisée pour modifier une chose ou influencer un événement, que ce soit par ce que nous appelons « magie » ou non. *Nguà* peut aussi bien soigner et guérir que nuire ou empoisonner, et ses équivalents français dans des contextes différents comprennent « médicament, remède, drogue, poison, potion magique, magie » (cf. E-P, part V).

<sup>8</sup> S'il est vrai que, comme le propose E. de Dampierre pour la société nzakara (ethnie voisine et apparentée aux Zandé), « rien n'est identique à rien » (Dampierre : 11), il est d'autant plus vrai qu'aucun événement ne peut être identique à un autre.

Ainsi, pour les Zandé, coexistent deux types de questions qui renvoient à deux registres de causalité différents :

- 1) Quelle est la cause de la maladie X ?
- 2) Pourquoi une personne Y souffre-t-elle de la maladie X ?

La réponse au premier type de question concerne la cause propre de cette maladie particulière, généralement reconnue et dictée par la tradition. Cette cause peut être a) repérable, sensible (un *sa*), par exemple, un parasite, une piqûre d'insecte, une contagion, etc. ; b) non repérable (« mystique » selon la terminologie d'Evans-Pritchard), par exemple, la violation d'un interdit précise ; c) ignorée, ou attribuée vaguement à *mbòri*, le plus souvent traduit par « être suprême » ou « Dieu ».<sup>9</sup>

La réponse à la deuxième question, le *ndu* révélé par la divination, ne concerne pas la cause de la maladie elle-même, mais le fait qu'Untel en souffre. Par exemple, tel cas de maladie peut être expliqué par le désir de nuire d'un sorcier du voisinage.

La thérapeutique zandé respecte cette dichotomie causale. Les symptômes apparus une fois diagnostiqués, le traitement de rigueur pour cette maladie particulière est entamé. Les médicaments spécifiques prescrits sont censés guérir la maladie elle-même : le *mbísímó-nguà* /âme-droque/ lutte contre le *mbísímó-kázá* /âme-maladie/. Dans la pratique, la plupart des maladies en restent à un stade bénin, et évoluent normalement vers la guérison à l'aide des remèdes habituels (cf. E-P : 479).

Mais si la maladie résiste au traitement, empire, ou menace l'existence du malade, un autre moyen d'intervention s'impose. Le *ndu* ne peut alors rester obscur et doit être recherché et découvert au moyen de la divination. Une fois le *ndu* révélé, on peut tenter de le désamorcer. Si par exemple le responsable est un sorcier, s'ensuivront des accusations, négociations ou menaces pour le convaincre de cesser son influence nocive. Ainsi, le traitement se poursuivra par des voies sociales et non plus médicales. Si l'on considère des occurrences d'une même maladie chez différents malades, le traitement de la maladie elle-même par les médications appropriées sera identique pour chaque patient. Mais chaque cas aura son *ndu* propre, et les interventions, dictées par la divination effectuée pour chacun, seront différentes. C'est pourquoi les Zandé considèrent que la médecine occidentale, quoique peut-être efficace contre la maladie elle-même, n'a aucune influence sur le *ndu*, et n'est donc pas suffisante pour amener une guérison complète.

Pour en revenir aux causes des maladies proprement dites (par opposition aux *ndu* des cas individuels), elles ne semblent que rarement explicitées à l'occasion de la maladie. D'abord, pour la plupart des maladies courantes, les remèdes peuvent être appliqués sans qu'on connaisse la cause exacte de celles-ci. Les drogues « attaquent » la maladie elle-même et non sa cause. Dans d'autres cas, quand bien même les médications visent la cause de la maladie, cette cause est stipulée par la tradition et n'est pas sujette à discussion.

---

<sup>9</sup> Le terme *mbòri* est « a word that accounts for whatever cannot be explained by other Zande notions and indicates their incomprehensibility » (E-P : 489). Cf. aussi E-P 1936 sur le rôle de *mbòri* dans la causalité.

Enfin, si ce traitement a priori ne s'avère pas efficace, au lieu de mettre en cause l'étiologie et la médecine traditionnelles, la thérapeutique est réorientée vers le *ndu* qui a provoqué cet épisode particulier, et qui, lui, est susceptible de donner lieu à des interventions sociales.

En somme, les causes des maladies, dictées par la tradition, ne sont guère « mises en cause » rétroactivement (raison pour laquelle elles peuvent nous sembler, à nous occidentaux, peu rationnelles, voire arbitraires).

En revanche, elles sont souvent énoncées dans des formules prescriptives, surtout quand elles touchent à des interdictions et à des règles sociales inviolables. On pourrait même suggérer que leur rôle le plus important serait de justifier certains tabous et règles sociales, puisqu'elles ne semblent être ni pertinentes ni même évoquées lors d'un cas effectif de maladie. Ainsi, il est dit que qui commet l'inceste contractera la lèpre. Or, lorsqu'un cas de lèpre est attesté, on ne dit pas forcément que la personne atteinte a commis l'inceste. L'évocation de la cause de la lèpre sert comme rappel de l'avertissement à l'endroit de l'inceste plutôt qu'elle ne rend compte de l'occurrence d'un cas effectif.

Les situations les plus propices à l'énonciation des causes des maladies seraient, par exemple : l'occasion fournie par l'accomplissement d'un acte soumis à un tabou (par exemple manger la chair d'un animal interdit) ; l'éducation des enfants (« Il ne faut pas que tu fasses telle ou telle chose parce que tu attraperas cette maladie ») ; une réponse hypothétique (à la question d'un ethnologue, par exemple).

## II. *mángú* /sorcellerie (witchcraft)/

C'est l'un des thèmes principaux de l'ouvrage d'Evans-Pritchard, qui a donc déjà été longuement traité. Nous nous proposons ici d'examiner de près la manière dont les Zandé font appel à ce terme pour expliquer les événements extraordinaires en général et la maladie en particulier.

Le mot *mángú* réfère à la fois à la substance organique de la sorcellerie qui se trouve dans le ventre des sorciers, et aussi à la force efficace, à la puissance qui émane de cette source et qui agit sur les choses et les événements. (C'est le *mbísímó-mángú* /âme-sorcellerie/ qui se déplace pour accomplir des faits maléfiques.)

En zandé, il y a deux façons principales d'exprimer les relations d'« appartenance » ou de « possession » : a) adjoindre un suffixe (nominal ou pronominal) à des termes désignant des attributs relatifs à l'individu ou des possessions qui lui sont inaliénables, telles que les parties du corps ou la parenté; b) faire précéder d'un nom (ou pronom) préfixé par la particule *ga-* des termes désignant des objets ou des attributs qui appartiennent conjoncturellement à l'individu mais lui sont aliénables, existant dans l'absolu indépendamment de lui. Ainsi, on dit *rí-kò* /tête-lui/, « sa tête », mais *ga-kò bàmú* /de-lui/maison/, « sa maison ». Le choix de l'une ou l'autre forme dépend du concept qu'on cherche à exprimer, par exemple :

*gúndé-ró* /peur-toi/, « la peur que tu inspires à autrui »

*gà-mó gúndé* /de-toi/peur/, « la peur que tu ressens »

De cette façon, le fait qu'un terme prenne ou non l'une de ces deux formes peut nous indiquer comment la chose qu'il dénote est conceptualisée, par exemple :

<i>vúrá</i>	« guerre, bataille »
<i>vúrá-kò</i> /... -lui/	« son ennemi »
<i>ga-kò vúrá</i> /de-lui .../	« son bouclier ; son armée »

Ici, la traduction que nous choisissons est liée, en partie, à la présence de la forme possessive ou à son absence.

Il en est, semble-t-il, de même pour *mángú*, qui s'emploie soit suffixé, soit précédé de *ga* + nom, soit tout seul. Mais il est d'autant plus difficile de discerner des conceptualisations distinctes que *mángú* est un phénomène non observable et insaisissable. En revanche, il paraît raisonnable de supposer que chaque emploi rend une nuance différente, malgré notre habitude de traduire toujours *mángú*, par « sorcellerie ». Voici trois exemples qui illustrent ces nuances éventuelles :

*sí bángí-rù wà mángú, gberesi pá à-nya bé-rú* (ZT 6, 26)  
 /cela /œil-lui /comme /sorcellerie /gâter /affaire /pluriel-animal /main-lui /  
 « Il lui semble que de la sorcellerie a gâté sa chasse. »

Ici, la sorcellerie n'est pas associée à quelqu'un en particulier. Elle est générale, indéfinie, floue.

*kà ngia ga-ù mángú dú mó ímí nya* (ibid.)  
 /si /être /de-moi /sorcellerie /être /tu /tuer /animal /  
 « Si cela avait été ma sorcellerie (qui a gâté ta chasse), tu aurais tué l'animal. » (Ma sorcellerie ne t'aurait pas empêché de tuer l'animal.)

Précédé de *ga* + nom (ou pronom), *mángú* semble désigner des faits accomplis, des actes, effets de la manipulation de la sorcellerie par quelqu'un, la sorcellerie actualisée à travers un individu.

*ká nâ-kisà ginè à-kùrá-kò à-kisà bé gbíá ni mángú-kò* (SZT 1 : 302)  
 /il /préf. verbal-fermer /chemin /pluriel-autre-lui /préf. verbal-fermer /main /chef /  
 qualificateur /sorcellerie-lui/  
 « Il fait, avec sa sorcellerie, obstacle à ses semblables pour les empêcher d'arriver jusqu'au chef. »

Le nom ou pronom suffixé au terme *mángú* implique ici que la sorcellerie est une propriété inhérente à l'individu, comme, par exemple, une partie de son corps. Dans ce cas, la sorcellerie est égocentrée ; elle est une puissance, une force, incarnée en lui comme un organe.

Dans cette discussion de la notion de *mángú*, il convient donc d'admettre la possibilité de plusieurs conceptualisations de ce terme, ou du moins d'une notion assez vaste pour renfermer plusieurs nuances différentes : a) celle d'une force abstraite, d'une puissance qui existe de façon autonome et n'est pas nécessairement personnalisée, tout en restant « personnalisable » ; b) celle d'une force absolue qui s'actualise à travers une personne (même, éventuellement, à son insu) ; c) celle d'une propriété de l'individu, qu'elle soit organique ou psychique, qui n'existe qu'en fonction de lui.

Remarquons au passage que *mángú* est un terme non marqué, qui désigne la sorcellerie, par rapport à *mbe-mángú* ou *irá-mángú* (maître ou propriétaire de la sorcellerie), terme marqué désignant le sorcier. C'est le phénomène qui prime sur la personne du point de vue sémantique. En revanche, en anglais, nous avons « witch », terme non marqué, pour la personne, et « witchcraft », terme marqué, pour le phénomène. Et en français, étymologiquement parlant, « sorcier » est antérieur à « sorcellerie ».

Si nous nous intéressons particulièrement au terme *mángú*, c'est que la sorcellerie est le *ndu* par excellence de tout malheur : « Witchcraft participates in all misfortunes and is the idiom in which Azande speak about them and in which they explain them » (E-P : 64). « Misfortunes are easily and

immediately expressed in terms of witchcraft without a Zande having to reflect upon the cause of frustration, since it is known in advance, being predetermined by his beliefs. Unless belief indicates that sickness and misfortune are due to some other cause, they are inevitably regarded as effects

of witchcraft. If anything happens which is bad for a man it is, as far as he is concerned, evidence that he is bewitched » (E-P : 134). La réaction spontanée à un malheur quelconque est de l'attribuer à la sorcellerie.

Le terme *mángú*, avec les nuances qu'apportent les différents « possessifs » possibles, sert dans des situations très variées et à divers degrés de spécificité. Il est employé très généralement pour pratiquement toutes les infortunes, y compris les maladies, sous forme indéfinie et abstraite. Mais dans certains cas, il est associé à une personne et à une situation particulières. « Sickness, failure and injury of all kinds evoke at once the notion of witchcraft, but it is still a generalized notion and has to be particularized by being personified if it is to permit intervention » (E-P 1935 : 421). Son caractère vague, indéfini permet donc d'attribuer n'importe quelle maladie (comme n'importe quel malheur) à «la sorcellerie») générale et non personnalisée, mais aussi de donner à celle-ci un contexte, de la personnaliser, au moment où l'intervention (ou la vengeance en cas de mort) devient souhaitable.

L'imputation d'un épisode de maladie à un sorcier est directement liée à la nécessité d'une intervention. C'est seulement si la maladie ne suit pas son cours normal, résiste au traitement prescrit, empire, que l'on cherche à identifier le sorcier responsable, c'est-à-dire. à mettre au premier plan la notion de *mángú* et à l'attribuer à une personne du voisinage qui, pour une raison ou une autre, aurait un motif de vouloir nuire à la victime. « In minor ailments or at the early symptoms of an illness from which a man may be expected to recover without difficulty they think less of witchcraft and more of the disease itself and of curing it by the use of drugs ... [Their] objective is the disease itself. But let the illness continue or show alarming symptoms and the concept of witchcraft comes into the foreground of their consciousness and obscures the independent action of the disease » (E-P : 509-10).

En somme, plus une maladie est grave, plus elle a de chance d'être attribuée à la sorcellerie. Ceci permet non seulement d'intervenir, mais aussi, si le malade vient à mourir, de se donner les moyens de le venger en imputant sa mort à un sorcier. En effet, Evans-Pritchard rapproche le fait d'imputer les malheurs à une « cause mystique » (c'est-à-dire à la sorcellerie) des deux phénomènes suivants : la possibilité d'intervention et la nécessité de vengeance : « It is evident that of the natural and mystical causes of death the mystical cause is usually the only one which allows any intervention (...) and when it is a social rule that death must be avenged it is clearly

the only cause towards which social action can be directed. The other cause, whilst perfectly well known to the people is socially irrelevant ... » (E-P 1934 : 31).

Ainsi peut-on proposer des liens entre, d'une part, la nécessité de vengeance, et, d'autre part, l'imputation d'un cas de maladie grave à un sorcier, en anticipant la vengeance, d'où la possibilité d'intervenir même avant la mort. En d'autres termes, la nécessité de vengeance inspire l'imputation de

toute mort, y compris la mort par maladie, à un agent maléfique humain (un sorcier). Quand un cas de maladie empire, et que le malade risque de mourir, ses proches commencent d'ores et déjà à attribuer sa maladie à la sorcellerie, comme pour anticiper la vengeance, ce qui donne lieu à une éventuelle intervention auprès du sorcier responsable, même avant la mort du patient.

C'est de cette façon que l'emploi du terme *mángú* dans des contextes variés reflète une sorte de continuum. Pour les accidents quotidiens et les maladies banales, la notion de *mángú* reste au second plan. Mais au fur et à mesure que le malheur ou la maladie s'aggrave et que la mort devient proche, la sorcellerie est de plus en plus directement impliquée, et devient une force active et personnalisée, jusqu'à ce que la mort entraîne des actes de vengeance contre le sorcier inculpé.

### III. Le terme *ima*

Ce terme pourrait être défini comme la réaction (volontaire ou non) d'un être, d'une chose, ou d'un phénomène à l'acte provocateur (conscient ou non) d'un individu, réaction consistant à nuire à cet individu. Evans-Pritchard l'a traduit le plus souvent par « conséquence, vengeance ». Gore, dans son dictionnaire zandé-anglais, donne « hurt, pain, curse, penalty, fate, ban, conséquence (evil) ». Lagae et Van den Plas le traduisent par « souffrance, maladie ; mécontentement, vengeance ». Voici quelques exemples de son emploi :

a) « A man who breaks the vows of blood-brotherhood will die from the *ima* of the blood, and youths fear to abuse old men lest they suffer from the *ima* of an old man » (E-P : 478). Dans les deux cas, *ima* n'est pas immotivé : l'homme et les jeunes gens l'auront provoqué respectivement par la violation du serment de fraternité de sang, et par la mauvaise conduite envers le vieillard.

b) Il faut cracher sur la tombe d'un jumeau en passant pour échapper à *ima-à-bí* /*ima-pluriel-jumeau*/. « They do this because the vengeance of twins might attack them (*ima-à-bí kà zà zìò yò*). Azande say that the vengeance of twins is severe. If a man just passes by their graves he may have twins » (ZT 10 : 14).

c) A la suite d'un incident générateur de rancœur survint ce commentaire : *ima-á ná-ngbá ngà té /ima-cela /préf. verbal-être bon /négatif/négatif /*. Evans-Pritchard l'a traduit comme suit, avec beaucoup de finesse : « Ill-fate resulting from resentment is not good » (ZT 7 : 14).

d) A la fin de la relation d'un procès en justice : *ima-ngbàngà ndu kà mangà rù /ima-jugement /aller /pour /faire /lui /*. Lagae et Van den Plas traduisent : « Il sera lui-même victime de la vengeance dont le poursuivra ce procès » (L-VP : 241), c'est-à-dire : il va subir les conséquences de la sentence qu'il a lui-même provoquée.

e) Un homme subira *ima-de-kùrùgbà* /*ima-veuve*/ s'il hérite la femme de son frère décédé et n'offre pas de cadeau à la famille de la veuve avant de la prendre pour épouse. Il deviendra gros et mou, parlera comme un sot, commencera à zézayer, et pourra aussi contracter la lèpre (ZT 6 : 44). Il est intéressant de noter qu'il ne s'agit pas de l'*ima* d'une veuve particulière, mais de celui suscité par le non-respect de la règle de la collectivité.

Quelques traits sémantiques se dégagent de ces exemples. D'abord, *ima* est une réaction : *ima-X* sur Y est déclenché par Y. Ensuite, *ima* est nocif. Enfin, *ima* semble exclure la sorcellerie ; ces deux notions sont même mutuellement exclusives. Le sujet d'*ima* peut être une personne, un animal, une chose, un phénomène social, et peut être remplacé par un pronom. *Ima* appelle des verbes d'action : *manga* /faire, travailler, troubler/, *zia* /saisir/, etc.

La comparaison avec des termes proches peut nous aider à délimiter le champ sémantique d'*ima* :

*fùà* /traces/ : les suites temporelles ou spatiales, les empreintes; par exemple :

*fùà-wé* /-feu/ : les marques de brûlure laissées par le feu

*fùà-kpátá* /-bataille/ : la suite, la renommée d'une bataille

*égétérá* : effets douloureux, par exemple :

*égétérá-bùdà* /-alcool/ : « gueule de bois »

*égétérá-gbíró* /-insecte/ : la douleur résultant d'une piqûre d'insecte.

Tout ceci nous porte à croire que la notion d'*ima* traduit plus qu'un simple prolongement ou effet et implique nécessairement une idée de réaction motivée, de contrecoup, voire de vengeance. *Ima* « attaque » la victime activement, et celle-ci l'a activement déclenché, consciemment ou non. Autrement dit, *ima* n'est jamais gratuit.

De nombreuses maladies sont dénommées *ima-X*, où X représente un animal ou une chose (cf. E-P : 483-8 ; L-VP : 64-5). La question qui se pose alors est la suivante : quel rôle joue X dans les maladies dites *ima-X* ? Evans-Pritchard et Lagae et Van den Plas traduisent *ima* tantôt par « conséquence, vengeance », tantôt par « maladie », comme si ces deux utilisations renvoyaient à des concepts différents.<sup>10</sup> Mais nous ne croyons pas qu'il y ait homonymie ou polysémie, mais plutôt une seule notion qui fait d'X la source du phénomène *ima-X*, les maladies *ima-X* y comprises.

Les symptômes des maladies *ima-X* ont presque toujours des caractéristiques qui les rapprochent des traits physiques ou du comportement de l'animal ou de la chose X. De plus, le traitement de ces maladies fait souvent appel à des ingrédients provenant de l'animal ou de la

---

<sup>10</sup> Il ne faut pas confondre *ima* (ton moyen) avec *imà*, « douleur, souffrance », dérivé du verbe *imà*, « faire mal, être malade, souffrir ». Par exemple : *kpòtò-kò na-imà à-imà* /corps-lui /préf. verbal /être malade /préf. verbal-être malade / : « il est malade ; son corps souffre ». La forme normalisée serait : *imà-kpòtò-kò*, /état souffrant-corps-lui/ : « sa souffrance, son malaise ». Ici, *kpòtò-kò* /corps-lui/ est la partie qui souffre, et non pas la source de la souffrance. Par contre, pour *ima-kurè* /*ima-sang*/, le sang, ou plutôt la violation de serment de fraternité de sang, est la cause du malheur ; ce n'est point le sang de la victime qui est souffrant.

chose en question. Enfin, la cause d'une maladie *ima-X* est souvent explicitement liée à l'animal ou à la chose X. En voici quelques exemples :

a) *gbarù* désigne une variété de papillons qui, attirés par la lumière, volent de manière erratique et se jettent dans le feu. *Ima-gbarù* est l'un des termes par lesquels les Zandé désignent l'épilepsie. De fait, il y a une certaine ressemblance entre le comportement du *gbarù* et celui de l'épileptique en crise.

b) *ima-nzingini /ima-porc-épic/* est le nom zandé du bec-de-lièvre—comparable au museau du porc-épic—qui se rencontre chez un enfant dont la mère a mangé de la chair de porc-épic pendant la grossesse.

c) *ima-vúru-kpótò-yò /ima-intérieur-peau-locatif/* « blépharoptose » (chute de la paupière supérieure) affecte quelqu'un qui a râclé la graisse intérieure de la peau d'un animal qu'il a tué. Le traitement consiste à passer sur la paupière atteinte une pommade composée d'huile de palme et de cendres de graisse séchée provenant de l'intérieur de la peau d'un animal (E-P : 486).

Seulement, comme nous l'avons déjà vu, lorsque se produit un cas de maladie, les gens parlent rarement de ses causes. Étant donné que dans de telles circonstances, nous avons voulu éviter les enquêtes formelles, qui auraient soulevé des questions que les Zandé eux-mêmes ne se posent pas à un moment pareil, nos données ne sont pas suffisantes pour conclure définitivement que, pour les Zandé, la cause d'une maladie *ima-X* est X, sans équivoque possible. Néanmoins, parmi les vingt-et-un exemples des maladies appelées *ima-X* que nous avons réunis, dans les sept cas où une cause est explicitée, elle renvoie à l'animal ou à la chose X.

Les maladies *ima-X* semblent être, à peu d'exemples près, de trois types : a) des maladies légères, passagères, communes, comme, par exemple, *ima-ngòndi /ima-crocodile/* « petits abcès peu profonds » (L-VP : 65) ; b) des maladies et malformations congénitales, par exemple *ima-nzingini /ima-porc-épic/*, bec-de-lièvre ; c) des maladies incurables, par exemple *ima-gidò-mbàrà /ima-talon-éléphant/*, éléphantiasis des membres inférieurs.

Il se trouve que pour ces trois groupes de maladies, l'intervention au niveau du *ndu* n'est pas recherchée. Pour les maladies banales, on emploie les médicaments spécifiques prescrits ; la maladie suit son cours normal, et on ne s'en soucie guère. Quant aux deux autres groupes, où, évidemment, aucune intervention n'a de chance de réussir, on ne cherche pas à les attribuer à un agent maléfique humain (sorcier ou magicien). Il semble donc que, pour les maladies *ima-X*, comme pour les phénomènes généraux d'*ima*, la notion de sorcellerie ne soit pas pertinente.

La dénomination de ces maladies *ima-X* est d'autant plus intéressante à cet égard. Si nous tenons compte du sens général d'*ima*, il faut admettre non seulement qu'*X* est la source de la maladie, mais aussi que le malade lui-même en est responsable : il l'aura par exemple déclenchée par la violation d'un interdit concernant X. Il n'y a donc pas besoin de chercher un autre *ndu*, puisque l'occurrence de la maladie est imputable au malade lui-même. Cependant, cette imputation reste au niveau de la langue, et n'est pas énoncée explicitement après coup par la divination, comme pour les autres maladies. Autrement dit, la « cause » et le *ndu* de ce cas particulier de maladie, étant tous deux présumés par le terme *ima-X*, ne nécessitent pas d'explicitation quand un cas se présente effectivement. Mais la sorcellerie n'en est pas moins exclue.

Il n'est donc pas étonnant de constater que les maladies *ima-X* sont pour la plupart inévitables et souvent incurables. Elles obéissent à des lois immuables (naturelles ou sociales), et ne dépendent pas d'éphémères histoires de sorcellerie, qui, elles, ressortissent aux actions et aux émotions humaines. Ainsi, l'un des noms de la lèpre en zandé est *ima-uru /ima-soleil/* ; quoique le lien causal exact entre le soleil et la lèpre ne soit pas clair, le fait de la nommer ainsi écarte la possibilité de l'attribuer à un acte de sorcellerie, qui en principe permettrait une intervention au niveau humain, social.

## Conclusions

Dans la conception zandé de la causalité, la connaissance des mécanismes repérables (*sa*) n'est pas suffisante. Il faut y joindre des explications particulières (*ndu*) qui rendent compte du contexte de chaque malheur.

Pour les maladies, quoique ces mécanismes ne soient généralement pas identifiables, il existe cependant des causes reconnues comme telles (par opposition au *ndu*). Mais, en règle générale, à l'occasion d'une maladie spécifique, cette cause, dictée par la tradition, n'est pas mise en question. On ne s'intéresse pas à la cause de la maladie en tant que telle, mais à la raison pour laquelle on en souffre (*ndu*). Le traitement d'une maladie ne nécessite donc pas qu'on en découvre la cause : il y a des remèdes spécifiques pour chaque maladie et qui sont appliqués dès que les symptômes sont diagnostiqués. Quand toutefois ce traitement médical a priori n'aboutit pas, c'est le *ndu* qu'il faut démasquer et désamorcer pour effectuer la cure.

D'autre part, l'énonciation des causes des maladies joue un rôle important dans l'affirmation et dans la transmission des interdits et règles sociales.

La sorcellerie (*mángú*) est le *ndu* par excellence. Elle n'est pas la cause de la maladie en soi, mais la raison pour laquelle une maladie se déclare dans un contexte particulier. L'imputation d'un cas de maladie grave à la sorcellerie non seulement permet une intervention par les voies sociales, mais aussi prépare à l'avance les voies de vengeance si le malade vient à mourir.

La dénomination des maladies *ima-X* réunit sur le plan linguistique les deux types d'explication : la cause de la maladie est X, et le *ndu* est un acte provocateur du malade lui-même à l'endroit de X. Ainsi, l'idée de sorcellerie est écartée, ce qui est significatif étant donné que le plus souvent les maladies *ima-X* sont inévitables ou même incurables.

## BIBLIOGRAPHIE

BOYD, Raymond

1979 Etudes zandé, thèse de troisième cycle, Université de Paris V.

DAMPIERRE, Éric de

1984 Penser au singulier, Paris, Société d'ethnographie.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

- 1934 Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality, Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University, II: 1-26.
- 1935 Witchcraft, Africa, VIII, 4.
- 1936 Zande Theology, Sudan Notes and Records, XIX : 5-46.
- 1937 Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande, Oxford, Clarendon Press ; édition française, traduction Louis Evrard, Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé, Paris, Gallimard, 1972.
- 1962 Some Zande Texts- part I, KUSH, vol. X : 289-314.
- 1965 The Position of Women in Primitive Societies, London, Faber.  
Zande Texts, Part 3 (1963}; Part 6 (1970}); Part 7 (1971); Part 10 (1972), All Souls' College, Oxford, Oxonian Press.

GORE, the Rev. E.C.

- 1952 Zande and English Dictionary, revised edition, London, The Sheldon Press (1st ed. 1931).

LAGAE, C.R. & V.H. VAN DEN PLAS

- 1921-1925 La langue des Azandé , Gand, Éditions dominicaines, «Veritas» (tome 1 : Grammaire, exercices, légendes ; tome II : Dictionnaire français-zandé ; tome III : Dictionnaire zandé-français).

LYONS, John

- 1977 Semantics, vol. II, Cambridge University Press.

SAMARIN, William

- 1971 Adamawa-Eastern, Current Trends in Linguistics, vol. 7.

VENDLER, Zeno

- 1962 Effects, Results and Consequences, in Butler, E.H. (ed.), Analytic Philosophy, New York, Barnes & Noble : 1-15 (révisé dans Vendler, Z. : Linguistics in Philosophy, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1967: 147-171).
- 1967 Causal Relations, Journal of Philosophy, vol. VXIV, 21 : 691-713.