

---

# «Si l'arbre ne respirait pas, comment grandirait-il?»

## La conception du vivant pour les Gouro de Côte-d'Ivoire, exemple de l'arbre

Claudie Haxaire *Université de Paris X-Nanterre*

---

**Résumé:** Prendre le terme d'ethnobiologie dans son sens littéral, soit l'étude «des phénomènes communs à tous les êtres vivants» du point de vue des Gouro (Mandé sud de Côte-d'Ivoire) ne pratiquant pas le dualisme cartésien, nous amène à ne pas dissocier part visible et part invisible du monde. Il nous faut alors étudier leurs conceptions des différentes fonctions du vivant et ses propriétés, une ethnophysiologie en quelque sorte où il faudrait entendre «physiologie» au sens présocratique. C'est la voie que nous avons explorée ici à travers la conception qu'ont les Gouro de la vie de ces êtres particuliers, fixés au sol par leurs racines, que sont les arbres. Nous avons ensuite donné quelques exemples des conséquences de telles conceptions sur les pratiques thérapeutiques tout comme sur les interprétations que cette population, vivant désormais dans une zone secondarisée et dévastée par les feux, peut avoir des bouleversements écologiques ou climatiques de son environnement.

**Abstract:** Taking the term ethnobiology in a literal sense, i.e., the study of "phenomena common to all living beings" from the viewpoint of the Gouro people (Mandé southern group, Ivory Coast) who do not practise Cartesian dualism, our approach is to not disassociate the visible and the invisible parts of the world. Their conceptions of the different functions of the living world and its characteristics must be studied, a sort of ethnophysiologie, taking "physiology" in its pre-Socratic meaning. This is the path that we have explored here, through the conception that the Gouro have of the life of trees, those singular beings, fixed to the ground by their roots. We subsequently give some examples of the consequences of these conceptions for therapeutic practices as well as for the interpretations that this population, now living in a zone of secondary growth which has been devastated by fire, can have of the ecological and climatic disruption of its environment.

*À la mémoire de Fua-bi-Sei (Bogopinfla) et de Zamble-bi-Gala (Bouafla)*

Les études d'ethnobiologie s'attachent à mettre en évidence les remarquables capacités d'observation, la finesse des constructions théoriques (Clément, 1995a), la pertinence des classifications des objets naturels que mettent en oeuvre les peuples étudiés pour appréhender cognitivement le milieu dans lequel ils vivent. Elles s'interrogent sur les visées utilitaires de ces classifications (Clément, 1995b; Hunn, 1982) ou tentent de retrouver, dans leur diversité, certains invariants propres à la pensée humaine (Berlin, 1992). Ces recherches sont nécessaires mais ne restituent qu'un aspect de la vision du monde de ceux qui nous ont accueillis. Entendre le terme «ethnobiologie» comme un générique regroupant les études d'ethnobotanique, d'ethnozoologie bref d'ethnoscience, privilégie une approche selon les catégories de nos disciplines académiques qui, issues du dualisme cartésien, cherchent à décrire et à comprendre un monde désenchanté. Ces domaines de savoir, traduisant la discontinuité du monde des apparences, découpent ce qui, par son essence, est souvent continuum pour nos hôtes (Descola, 1986). Prendre le terme d'ethnobiologie dans son sens littéral, soit l'étude «des phénomènes communs à tous les êtres vivants» du point de vue de la société étudiée, nous amènerait à ne pas dissocier part visible et part invisible du monde, lorsque tel n'est pas le cas pour nos interlocuteurs, quitte à traiter d'anthropologie religieuse. Il nous faut alors étudier leurs conceptions des différentes fonctions du vivant et ses propriétés, une ethnophysiologie en quelque sorte où il faudrait entendre «physiologie» au sens présocratique<sup>1</sup>. C'est cette voie, complémentaire des précédentes, qui sera explorée ici à travers la conception qu'ont les Gouro (Mandé-Sud de Côte-d'Ivoire) de la vie de ces êtres particuliers, fixés au sol par leurs racines, que sont les arbres. Peut-être y aura-t-il lieu alors de s'interroger sur le statut métaphorique ou non des dénominations anthropomorphes si souvent appli-

quées aux parties des végétaux (De Boeck, 1994), ou d'établir les parallèles qui s'imposent entre celles-ci et l'organisation sociale (Rival, 1993). Si nous entendons l'ethnoscience comme une «discipline qui se propose d'étudier l'insertion d'une société dans son écosystème» (Barrau, 1976, 1984), et pour cela étudie les savoirs et les savoir-faire qui permettent cette insertion, il nous faudra percevoir les conséquences de telles conceptions sur les pratiques thérapeutiques, tout comme sur les interprétations que cette population, vivant désormais dans une zone secondarisée et dévastée par les feux, peut avoir des bouleversements écologiques ou climatiques de son environnement.

Les êtres vivants (fní fɛ /respirer/chose/), au sens de tout ce qui peut mourir, humains (blami), arbres (yíri), animaux (wi), insectes (kónéné)', rochers (ɔɔɛ) ou termitières (zɛ), manifestent cet état selon les potentialités de leur apparence (foú «enveloppe», ɔɔɛ «sac»<sup>2</sup>). Ainsi «vivant» se traduit-il en gouro par yí-ma (/œil/contre/«éveillé»)<sup>3</sup> pour les humains et les animaux, et mɔéne («cru, vert») la plupart du temps pour les plantes (cru au sens de non cuit, vert au sens de gorgé d'humidité). Pour tous, «mort» se dit ga /sec/. Au-delà de la traduction, nous allons tenter de comprendre à quoi renvoient ces termes pour nos interlocuteurs.

### Organisation sociale et économique gouro

Les Gouro, de langue mandé sud, vivent au centre de la Côte-d'Ivoire, dans une région qui était répartie entre la savane au nord et la forêt tropicale humide au sud. Il sera ici question des Gouro Nord, selon la classification de Tauxier (1924), et principalement des Gouro du sud de Zuénoula vivant sur la lisière nord-ouest du «V baoulé», là où autrefois se trouvait une réserve forestière. Sous ce climat tropical humide de type guinéen, la forêt dense humide semi-décidue<sup>4</sup> qui couvrait la région en 1896 (lors de sa découverte par la mission Eysseric), pourtant classée, a disparu au rythme de l'exploitation forestière, de l'installation de nouveaux agriculteurs venus des savanes du nord et de la pression démographique subséquente. Des lambeaux de forêt encore présents en 1971 sur la carte de la végétation publiée par Guillaumet et Adjanohoun, il ne restait plus qu'un mince rideau dans la réserve de la Marahoué sur les photos satellites de 1991. Actuellement cette zone est entièrement secondarisée, parcourue qu'elle est par les feux de brousse que favorisent la déforestation et l'envahissement par une astéracée à essence : polo *Chromolaena odorata*<sup>5</sup> (Haxaire, 1994a).

D'après Deluz (1970a), dans cette société segmentaire, patrilinéaire, de terminologie de parenté de type

Omaha, de résidence virilocale, où il n'y a pas de mariage préférentiel ou prescrit, l'alliance est interdite tant que la parenté est connue du côté du père ou de la mère. Les unités territoriales étant en relations complexes d'alliance et de guerre, on prend idéologiquement femme à l'étranger, chez l'ennemi. La paternité sociale s'établit par le versement de la compensation matrimoniale, qui scelle les alliances. Le non-versement de la «dot», le rapt de la fiancée, étaient, autrefois à l'origine des guerres. Les responsabilités collectives n'étant jamais assumées que pour une durée limitée par l'individu le plus apte (chefs de guerre par exemple), les décisions sont prises par l'assemblée des anciens (wi-bl-mɔ) à laquelle participent tous les chefs de lignages (ɔɔno). Les sociétés de masques jouent un rôle important mais secret dans le maintien de l'ordre social.

Du point de vue de l'organisation économique (Meillassoux, 1964) la «cour», c'est-à-dire une seule famille étendue ou une famille étendue alliée à des familles restreintes, constitue l'unité de production ou de consommation autonome qui fonctionne sur la base d'une organisation collective du travail et d'une consommation en commun des biens vivriers. Autrefois agriculteurs, chasseurs, cueilleurs, commerçants (dans les échanges avec les peuples de savane), artisans (tisserands, sculpteurs), les Gouro sont ensuite devenus planteurs de café et de cacao, et, après les grands feux de 1984, se sont vus contraints d'adopter le coton comme culture de rente. Parmi les produits vivriers, les ignames et le riz (dont la culture incombe aux femmes) sont la propriété du chef de famille. Tant qu'ils n'ont pas eux-mêmes de dépendants, les jeunes (pɛɛɛ) travaillent dans les champs de leurs aînés et acquièrent petit à petit leur indépendance dans l'organisation du travail et dans l'accès à certains produits. Devenus responsables de leur propre champ de riz, les adultes (ɔɔɛ) restent sous la dépendance des aînés (kwa) jusqu'à la mort de ceux-ci, qui leur confère à leur tour le statut d'aîné. Cette organisation lignagère du travail est remplacée par des associations de travail entre pairs. Les jeunes, bénéficiant désormais du produit de leurs propres plantations, s'autonomisent, mais s'en remettent toujours aux aînés pour ce qui est du paiement des amendes et de la dot qui leur assurera une première épouse. Ces aînés doivent donc, aujourd'hui comme autrefois, thésauriser un minimum de biens pour faire face à leurs obligations.

Deux arbres spontanés, goi, le kolatier<sup>6</sup>, et ɔɔ, le palmier à huile<sup>7</sup>, étaient considérés autrefois par les Gouro comme leur richesse (Haxaire, 1996a). La kola était vendue au nord et le palmier, premier aliment et doté de mille emplois technologiques, était à usage interne. Quoique

biens inaliénables au même titre que la terre, appartenant à qui les avait découverts et exploités pour la première fois, l'un et l'autre pouvaient être mis en gage pour payer une dette ou acquérir des épouses. Les chefs de lignages envoyaient donc certains grands chasseurs parmi leurs dépendants pour rechercher des palmeraies spontanées en forêt, ou des terrains à kola. Ces grands chasseurs, pourvoyeurs de viandes et connaisseurs de la forêt et de ses richesses, étaient les plus à même de survivre dans l'attente d'une première récolte. Aussi étaient-ils souvent à l'origine des nouvelles installations, favorisant ainsi le processus de segmentation. De ces deux arbres, le palmier à huile jouait un rôle fondamental à la fois pour qui voulait asseoir son autorité c'est-à-dire les chefs de lignages, et pour qui voulait s'affranchir de leur tutelle.

### De la double nature de l'humain (bla-mi «être du village»)

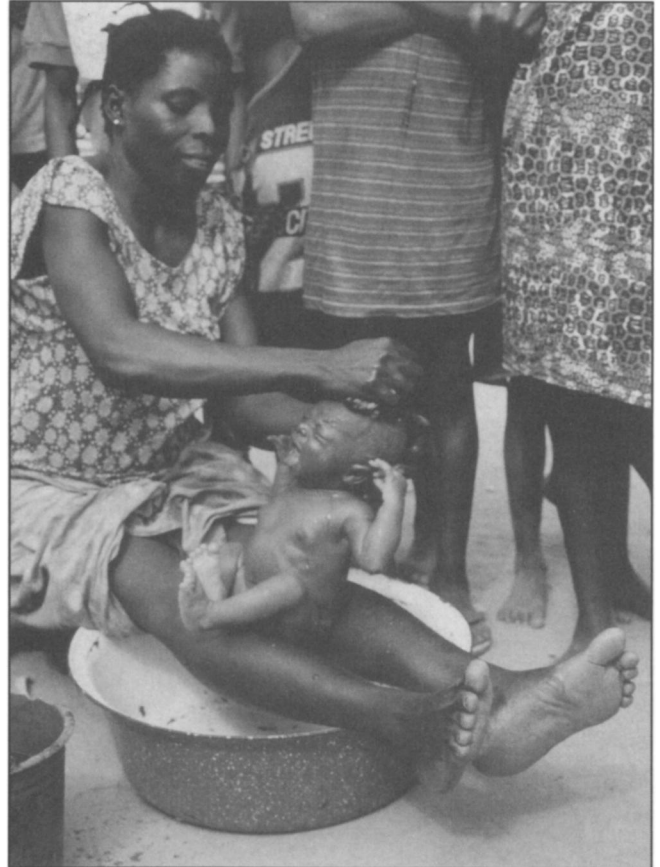
Dans le mythe gouro, au commencement du monde, bal, le Dieu créateur, façonna une boule de terre qu'il anima de son souffle (fuu); ce fut l'humain, être double donc. De la terre (tré) il tient la concrétude de son corps, littéralement de ce que contient l'enveloppe de sa peau (kólé-ji /peau/dans/ «corps»). Du souffle de Dieu qui lui donne vie procède son ombre (lei), son double<sup>8</sup>, l'apparence qu'il prend dans le monde des rêves.

Les différentes parties du corps, qu'il serait fastidieux d'énumérer, sont données dans le tableau donné en annexe qui établit, au niveau du vocabulaire anatomique, les correspondances avec celles de l'arbre. En effet, la croissance du fœtus, puis du nouveau-né nous sont comparées par Fua-bi-Sei, un des vieux sages qui nous ont instruite, à celle de la plantule. Pour lui, le fœtus, dès la fécondation, doit être nourri par de fréquents rapports sexuels tout comme la plantule doit être arrosée: «c'est comme si on plantait un arbre et qu'on l'arrosait». Plus tard il poursuit :

un arbre tout juste planté croît parce qu'il lui pousse de nouvelles feuilles n'est-ce pas? Le bourgeon terminal (bèlù-la) éclôt, et les jeunes feuilles (tòg) commencent à pousser, c'est comme cela que l'homme grandit.

La fontanelle (bèlò) s'ouvre et l'homme grandit. Quand un tout petit enfant commence à grandir, sa tête lui fait un peu mal, puis cela s'arrête. C'est sa fontanelle qui s'écarte. C'est notre bourgeon. Nous n'avons pas de feuilles (tòg) n'est-ce pas? C'est la fontanelle qui est notre bourgeon (apical). Et nous grandissons, et nos nerfs-vasseaux se soudent, et continuent à grandir, et les membres s'allongent, et leurs nerfs-vasseaux s'allongent. Et quand il arrive le moment où cela se ferme, que la fontanelle ne s'écarte plus, c'est

qu'elle est devenue forte, et qu'elle ne bat plus, n'est-ce pas que tu as fini de grandir? Eux, les tout-petits, leur fontanelle est vivante, leur fontanelle bat. Ils n'ont pas encore fini de grandir. Puis cela ne bat plus avec leur coeur, cela se fait à l'intérieur, cela ne sort pas à l'extérieur. Quand cela devient complètement fort, que cela ne bat plus, c'est qu'il a fini de grandir.



Cl. C. Haxaire: Soins quotidiens des nouveau-nés chez les Gouro. Les massages appuyés aident «les os de la fontanelle à se souder».

De même qu'un nouveau rameau naît toujours d'un bourgeon, les articulations sont ce par où nous grandissons. Comme les jeunes feuilles sont des tissus éminemment gonflés de sève, le jeune enfant sera tout plein de cette jouvence dont le flot se perçoit dans les pulsations de la fontanelle. Alors chairs, nerfs-vasseaux et ossatures prennent de la force, puis se «soudent», l'enfant devient solide. De cette consolidation du corps, la fontanelle est le témoin; sa «fermeture» définitive indique que l'individu a atteint le sommet de sa vie, qu'il est adulte. Précisons que la fontanelle n'est réellement fermée pour les Gouro qu'au-delà de la quarantaine!

Nous développerons ici l'analyse de la physiologie<sup>9</sup>. Constitué de chair (nèg) supportée par les os (wólé), le

corps s'alimente des fluides qui le parcourent. Essentiels sont donc les canaux qui véhiculent ces fluides, les *mií*, terme par lequel les Gouro désignent aussi bien les vaisseaux sanguins que les nerfs<sup>10</sup>, selon l'acception ancienne, ou les tendons dont les articulations sont particulièrement riches. On comprend également que, reliés par tous ces nerfs-tendons-vasseaux, les os creux contenant la moelle (*zunu*) apparaissent comme la réserve de force du sang qui y puise jusqu'à la fatigue: alors «l'intérieur des os est fini» (a wólé-ji e ja /son/os/il/finir/ «il est fatigué»). Les Gouro entendent par sang (*ɲè*) l'ensemble de ces fluides, soit le sang à proprement parler, l'eau (*yí*) et le souffle (*fuu*). Le sang donné comme chaud doit être tempéré par la fraîcheur de l'eau tandis que le souffle qui le fait circuler empêche qu'il ne coagule. Le sang lui-même est issu de la chaleur (*fulú*) ou du sel (*wε*) selon les interlocuteurs, bref de la partie utile des aliments prélevée par le coeur (*zrù*) au niveau de la tête de l'estomac (*mi-siε-ηwónè-wuo*). Il est en quelque sorte transformé dans cet organe distributeur au contact du sang préexistant. Les aliments (*fε-bli* «choses qui se mangent») transitent par l'oesophage (*fε-bli-ból-yiri* «le tuyau des choses qui se mangent»). L'eau et l'air sont véhiculés par la trachée-artère (*yi-mli-ból-yiri* «le tuyau de l'eau bue»).

Bien que l'air inspiré-expiré soit prélevé par le nez et transite par la trachée-artère et les poumons (*fuu*) avant de rejoindre le coeur puis le foie (*blí*), Fua-bi-Sei insistait pour nous dire que le souffle venait de Dieu et que le foie en était l'organe distributeur. C'est que par ce vocable *fuu*, les Gouro désignent deux choses, l'air qui se manifeste dans le vent, les tourbillons et dont nous avons besoin car nous étouffons dans une pièce étanche, mais aussi, et surtout, le souffle que Dieu nous donne à la naissance et qui nous quitte avec la vie, le souffle de Dieu (*balí* le *fuu*) ou notre souffle vital (*kàà béf fuu*). Par le souffle et par le foie qui le distribue s'articulent donc le corps et son double invisible, ce que nous reprendrons plus bas.

Parler du corps revient, pour Fua-bi-Sei, à exposer ainsi le devenir de ce qui est ingéré-mangé (*bli*), puis de ce qui est bu-inspiré (*mli*)<sup>11</sup>. Seront ensuite évacués (*bo*) directement l'eau en grande quantité, l'urine (*wo*) et le bol fécal (*bu*), issus respectivement de l'intestin grêle (*byá wólónε*) et du gros intestin (*byá blé*). Mais tout comme la vapeur et la chaleur de l'haleine s'exhalent avec l'air expiré par la respiration (*fní*), la chaleur-odeur (*fulú*) du souffle transpire au niveau de la peau et surtout des articulations avec les gouttelettes de liquide qui sourdent. C'est donc le même terme (*fní*) qui traduit respirer-transpirer et, par extension, battre pour un tam-tam, ainsi que toute pulsation qui manifeste la vie.

De ces nutriments le corps fabrique le sang, distribué par le coeur dont nous avons déjà parlé, qui produira le lait et les liquides féconds de l'homme comme de la femme, le souffle distribué par le foie donc, et la moelle issue, comme la graisse, de l'union des aliments et du souffle dont le cerveau (*zunu*) est le principal réservoir. Du point de vue des Gouro, moelle des os et cerveau sont de même nature, c'est le cerveau qui se répand dans les os reliés à lui par la moelle épinière (*kulu*). Ils donnent de la force à l'homme comme la racine à l'arbre. Nous retrouvons dans la bouche de Fua-bi-Sei l'antique métaphore de l'humain comme arbre renversé<sup>12</sup>: «Tu ne vois pas que le cerveau est réparti dans tous nos os? C'est ce qui nous rend forts (*plè-plè*), c'est notre racine (*sùn*). Cet arbre qui est planté ici, ne vois-tu pas qu'il a beaucoup de racines en terre?»

Si l'estomac, les intestins, les poumons se percevaient comme de simples contenants de ce qui alimente le corps (la nourriture, l'eau, l'air) ou de ce qui en est excrété, le coeur, le foie et le cerveau-moelle, au contraire, fabriquent, répartissent et gardent en réserve les produits élaborés, constitutifs de l'humain. Eux-mêmes sont faits de chair (le coeur), de sang coagulé (le foie), de graisse (le cerveau-moelle). Leur rôle est double. Le coeur, répartissant le sang, est l'organe de la sensibilité, le foie, distribuant le souffle, celui des sentiments, des émotions communiqués par la parole (*lele*). Enfin, le cerveau, réserve de force, donne densité à la pensée. C'est l'organe de l'intelligence, du discernement (*gi-kni* /dans/couper/). Comme si vie végétative et vie de relation se cumulaient en quelque sorte en chacun d'eux. Dans la pensée gouro, les qualités sensibles du monde physique, matériel, ont leur correspondance dans le monde des pensées, des émotions, des sentiments, des sensations. En d'autres termes, ces organes et les fluides qu'ils distribuent (la graisse fondant) sont les supports matériels du double invisible et de ses composantes.

En effet, nous avons dit que l'air inspiré-expiré véhiculait le souffle de Dieu provenant, lui, du foie. Ce souffle, pour les vieux sages et en particulier Zamble-bi-Gala, est le double (*lei*), aussi bien qu'il est dans le même temps la puissance qui émane de lui, que les Gouro appellent *palè*. Le long des nerfs-vasseaux-tendons circulent ces composants invisibles de la personne dont le sang est le support. Parler de sang, en gouro, renvoie donc à cette double acception. Lorsque l'individu est en bonne santé, que ses vaisseaux sont forts et souples, ses fluides circulent bien, dans l'équilibre optimum (ni trop chauds, ni trop frais, ils risqueraient de dessécher ou de ne pas circuler), son double occupe exactement l'enveloppe de peau qui le contient. La présence de ce double

se reflète dans la vivacité de la pupille. Il sera dit vivant (yíé-ma «éveillé») tant que la pulsation (fni /respiration/) de la vie se lira dans ses yeux. Mais toute altération du double dans le monde invisible<sup>13</sup> détruit cette harmonie. Les canaux (mií) se distendent. Le corps lui-même tombe malade. Le double se disjoint, on dit qu'il «n'est plus sur la personne», laissant présager la mort qui est la séparation ultime.

Pour les Gouro, ces atteintes du double ne peuvent cependant se produire si Dieu n'a pas au préalable abandonné sa créature, soit parce que l'heure fixée par le destin est arrivée, soit parce qu'une offense a été commise. Ainsi à chaque double est-il adjoint une parcelle du Dieu créateur et donc des ancêtres retournés en lui et qui sont à l'origine de ce double. On en parle comme du «Dieu qui environne» (zi balí), du zù ou du «zù qui est derrière soi» (zuo zù). Ce Dieu tutélaire «protège» ou «découvre» le double de la personne devant le malheur. Pour conserver bonheur, santé et prospérité, il s'agira donc d'une part, de satisfaire aux exigences de Dieu et donc des ancêtres pour en garder la protection, d'autre part de renforcer son double en augmentant son palè (on en parle comme d'épaississement de couches successives au-dessus de la tête). Ceci se fait par des sacrifices aux diverses entités «sacrées» yu, les tombes des ancêtres, les masques, les êtres auxquels on rend des cultes.

Or ces entités ne peuvent détenir quelque puissance si elles ne sont elles-mêmes dotées de double, la force vitale, palè, étant celle du double. «Toute puissance vient de Dieu», nous dit Zamble-bi-Gala, et pour qu'une entité quelconque détienne quelque pouvoir il faut bien que «Dieu se soit mis derrière elle» : qu'elle soit dotée de zi Bali (ou de zuo zù) qui lui-même génère le double. En effet, l'humain, lorsque son temps vient à finir, lorsqu'il a produit les fruits qui vont perpétuer sa lignée, meurt. Alors son corps retourne à la terre et son souffle à Dieu, qui le renverra animer un nouvel être. C'est ainsi que nous avons des homonymes. Nous sommes l'homonyme d'un ancêtre dont nous partageons les zù (puisqu'il appartient à notre famille et que les zù sont les souffles de nos ancêtres) qui nous ont envoyé notre double (notre souffle) en son nom. Nous procédons du même souffle et portons le même nom. Nous lui devons donc des sacrifices en échange de sa protection.

Mais au bout d'un certain nombre de réincarnations (sept pour Zamble-bi-Gala), ou lorsque des transgressions majeures (des meurtres par exemple) révèlent qu'à l'évidence cet être s'exclut de lui-même du monde régi par la civilité et les lois des ancêtres, Dieu le fait renaître en brousse, animal ou grand arbre livrés au fer, au fusil du chasseur ou aux feux, termitières ou rochers soumis à

destruction. Ancêtres revenus sous cette apparence, ils se manifestent au bon souvenir des vivants, leurs descendants, il faut alors leur rendre un culte, nourrir de sacrifices ces êtres au caractère ombrageux.

Ainsi sont les vivants dans le grand cycle des transformations, ils changent (nɔɔlá), se métamorphosent, à chaque réincarnation.

L'accomplissement d'une vie, pour un homme adulte qui se réalise au mieux, peut se lire comme le développement de sa force physique sous la responsabilité des anciens, puis son épanouissement économique et social. Au maximum de sa force physique (plèlè), lorsqu'il devient pɛɛɛɛ, il n'est plus possible de l'appeler par son nom propre, mais par son surnom. Prononcer son nom, comme celui de tout adulte et *a fortiori* de vieillard, entraîne des troubles, comme certains maux de tête relevant de la maladie palè. Sa force vitale (palè) est devenue trop puissante pour être ainsi activée. Vers 40-45 ans, il acquiert son autonomie, il devient «responsable de lui-même», chef de famille (kɔ-lee-zá). Enfin, à la mort des détenteurs de culte de son lignage, l'héritage ou l'acquisition de pratiques culturelles l'inscriront déjà dans la lignée des ancêtres. Pour la plupart ce moment coïncide avec l'apogée de la puissance du double qui se maintiendra après la mort, lorsque, devenu ancêtre, on le nourrira lui-même de sacrifices. Il n'y a aucune passation de pouvoir possible du vivant des sacrificateurs. Parvenu à la fin de sa vie, l'ultime fonction du «vieux», que ses forces ont abandonné au point de n'être plus que «celui qui mange», est d'assurer le rôle d'intercesseur avec ce monde qu'il va bientôt rejoindre.

## Des êtres de la brousse et de leurs métamorphoses

La brousse (bwi-ji /brousse [lieu inhabité]/dans/) est le monde des métamorphoses. C'est celui des ancêtres, des zù. De tous les êtres qui la peuplent, certains, les plus importants, sont habités par ces zù de qui ils tiennent leur puissance. Ils viennent à la rencontre de l'humain dans le monde des rêves, c'est donc que, comme lui, ils possèdent un double. Parfois même, ils se transforment en ces êtres de chair et de sang, monstrueusement difformes, terriblement puissants, que sont les génies de brousse, les bwi-la-yu (/brousse/sur/puissance-fétiche/). C'est aussi le monde des sorciers dans le sens où ce qui caractérise la sorcellerie est précisément la métamorphose.

Pourtant, qu'il s'agisse de savane (bwi-la) ou de forêt (plɔ)<sup>14</sup>, l'espace est peuplé de plantes, dont le terme générique est blá<sup>15</sup> (/feuille/), et d'animaux, dont le terme

générique est *wi* (/viande/). Les petites plantes comme les petits animaux «sont de la terre et appartiennent à Dieu». Ils sont simples (*epla*) et faits «pour ne pas que la terre reste vide», pour nourrir la terre: «quand les feuilles tombent, la terre grossit» nous dit *Zamble-bi-Gala*. Si ces petites plantes ou ces petits animaux sont bien, comme tout être vivant, issus de souffle et donc dotés de double, de *zù* et de *palè*, ceux-ci parviennent à peine à les préserver du danger et, s'ils manifestent quelque pouvoir, ce ne peut être que par la grâce de Dieu qui les a pris à ce moment sous sa protection. Mais certains gros animaux, des arbres (*yíri*)<sup>16</sup>, tout comme les rochers (*gɔle*), les monticules ou termitières (*zre*), points de communication avec la profondeur de la terre, les fleuves, dont le *Bandama* (*yu*), balisent l'espace de leur puissance.

Nous ne reprendrons pas la description du corps et du fonctionnement animal qui dans son principe est le même que celui de l'homme, dans la mesure précisément où, on s'en sera rendu compte, les représentations que se sont faites les Gouro de l'anatomie et, en partie au moins, du fonctionnement de leur propre corps, sont issues de l'observation des animaux lors du dépeçage<sup>17</sup>. Nous ne nous attachons pas non plus, ici, à l'étude des connaissances, très fines, que peuvent avoir certains chasseurs de l'anatomie, des moeurs, de l'habitat des animaux qu'ils capturent, comme a pu le faire *Clément* (1995a), car ce sont les caractéristiques générales des vivants pour les Gouro que nous tentons de dégager. Et c'est précisément cette analyse qui nous donnera quelques éléments de réponse à la question de savoir si l'homonymie notée pour les termes anatomiques est simple métaphore ou, au-delà, s'il s'agit véritablement d'homologie.

À l'image de l'humain comme arbre inversé font écho les propos de *Fua-bi-Sei* que nous rapportons ci-dessous.

Pour lui, humains et arbres ont été créés de la même façon à quelques détails près.

De la même façon que *Bali* nous a créés (*bɔlá* /fait sortir/), il a créé les arbres. Il les a également créés en couple. Il y a des arbres femelles et des arbres mâles, durs (*plélé*) tout comme nous les garçons. Sans arbres mâles qui «tapent» (*dùù*) les arbres femelles (*da*), ils ne feraient pas d'enfants.

Ce en quoi ils se conforment aux autres vivants, car il poursuit :

Même les monticules (*zre*) sont en couple. Ce sont les termites qui sont les monticules (*bɛ̀ é ci zre na*). Nous sommes comme les termites. Les termites viennent

du centre de la terre (*téré-wólé-ma*); ce sont les termites qui sont la terre.

La principale différence tient au fait que les arbres s'enracinent.

Ils font la même chose que nous, mais eux viennent de la terre, nous venons de dehors. Leur tige sort de terre, et pousse. C'est pour cela que la plantule pousse là où son fruit tombe, et que tant que ses racines n'ont pas pénétré dans la terre, il ne donne pas de feuilles.

Leur partie essentielle, la première formée, demeure souterraine tandis que la nôtre est portée à l'extrémité supérieure de notre corps, nous sommes des êtres aériens. En effet, du foetus, c'est bien la tête (contenant le cerveau) que Dieu forme en premier, puis les yeux, avant que les membres terminés par les mains et les pieds n'apparaissent.

Ceci porte à conséquence pour localiser le lieu de la respiration-transpiration, fonction vitale. «L'arbre respire (*fní*), il respire à sa base (*py ma* "à la base du tronc"). Il respire, nous ne savons pas par où. Eux seuls, les arbres, le savent». Puis *Fua-bi-Sei* se reprend; n'oublions pas que *fní* signifie à la fois respirer et transpirer.

N'as-tu pas vu l'écorce d'un arbre? C'est en dessous de son écorce qu'il respire. Sa sève représente son sang, c'est ce qui est sa rosée<sup>18</sup>, c'est avec cela qu'il grandit (*tí*) et avec cela qu'il vit. Si l'arbre ne respirait pas, comment grandirait-il? Il respire pour grandir. L'arbre ne mangerait pas et grandirait si gros? Il respire, il respire sous son écorce, là où il y a une limite.

Tout comme l'homme et les animaux, l'arbre respire-transpire au niveau de la peau. Ce qui s'exprime alors n'est que l'excrétion des nutriments qui sont nécessaires à sa survie, le souffle et le sang. Dans cette perspective, c'est au niveau des articulations, sous les aisselles en particulier, que nous transpirons – et «respirons» – le plus. C'est également par ces articulations que nous grandissons. Ainsi en est-il de l'arbre qui, pour ce qui le concerne, possède un centre de ramification (d'articulation) privilégié : la fourche principale.

L'arbre grandit à mesure que ses ramifications poussent haut dans le ciel. L'endroit où les branches se réunissent, d'où partent les ramifications, c'est l'endroit où il respire. Il grandit là. N'avons-nous pas notre bouche? C'est comme cela que les arbres ont une bouche (*leé*), l'arbre mange. Il lui pousse des branches (*bè* /bras/), il pousse des feuilles par-dessus (*láá* /partie plate de/), puis des fruits (*plu*). En ce qui concerne le

bourgeon apical (bɛlula)? N'est-ce pas ta tête qui est comme cela? Est-ce que ce ne sont pas tes cheveux qui sont dessus? C'est comme cela que sont les arbres. L'endroit d'où partent de nombreuses ramifications, là où il y en a partout, c'est le dessus de ses cheveux (ɲwu-i), en haut dans le ciel.

Il insiste à nouveau : «Les fourches (bla), c'est par là qu'il grandit. L'arbre grandit à l'intérieur de son écorce. Le sang est dedans. C'est là qu'il respire». Quel que soit l'embaras de notre interlocuteur à situer précisément le, ou les, lieu de la respiration, celle-ci ne fait pas de doute. La respiration est une fonction essentielle du vivant qui, de façon tout aussi nécessaire, possède également du sang (encore que les rochers puissent, eux, survivrent grâce au seul souffle). Néanmoins, les arbres ont la coquetterie de présenter des sangs de couleurs diverses, tout comme varie le teint des humains.

Comme il nous a distingués par la couleur de notre peau, il les a différenciés. Il a donné un nom à chaque arbre comme à chaque homme. De la même façon que nous avons du sang dans le corps, ils ont du sang. Si certains ont une sève rouge, jaune ou blanche, c'est que Bali les a créés ainsi, ne sont-ils pas des arbres? Sinon, nous les humains, blancs comme noirs, nous avons tous un même sang rouge, s'il devient noir c'est que nous sommes malades. Pour ce qui est des arbres, c'est Bali qui a transformé leur sang. Maintenant si sa sève tarit, il meurt. C'est comme pour les humains.

S'ils ont du sang, il faut bien un organe distributeur, un coeur situé à l'origine de toutes les branches, au niveau de la fourche principale. «L'endroit où toutes ses branches se réunissent, qui est gros, en boule, c'est sa bouche (teé). C'est de là que vient son sang pour se distribuer dans les branches. C'est comme quand notre coeur distribue le sang». Mais ce sang, cette sève (yí) distribuée par la partie aérienne, l'arbre la prélève par les racines, dans le sol, il en est de même des autres nutriments, dont le souffle. «Quand le végétal bourgeonne on dit qu'il grandit. Le bourgeonnement vient du sol<sup>19</sup>. La respiration vient de la terre, et les racines viennent de la terre. C'est la pluie qui fait grandir les végétaux, tout dépend de l'eau, tout». Tout comme l'humain respire-transpire grâce à l'impulsion initiale du souffle de Dieu, l'arbre doit recevoir de quelque façon le souffle qui lui donne vie.

N'avons-nous pas de souffle dans le ventre et ne respirons-nous pas pour que le coeur soit vivant? Le

souffle que Bali nous apporte et avec lequel nous respirons, nous ne le voyons pas le mettre, il le met par notre nombril. Nul ne peut respirer s'il n'a pas de nombril. Le jour où il l'ouvre, tu meurs, sans discussion. Le nombril de l'arbre, on ne le voit pas mais il en a quand même. Notre respiration vient de cela, c'est là que Bali met le souffle pour qu'il aille partout dans notre corps, et que cela devienne notre sang et notre respiration.

Peut-être cet endroit est-il relié à la base, relais entre les racines et le tronc prolongé par les branches. Comme les petites plantes, les petits animaux, dont on ne perçoit que la matérialité, les arbres ne sont dits vivants, crus (mɔ́éne «vert») que tant que coule dans leurs veines une sève, un sang en suffisance. Sinon ils meurent (ga, sécher, mourir). Pour que circulent ces fluides, il faut qu'à la sève, qu'au sang, se mêle le souffle.

Pour ce qui est du déroulement de la vie, nous nous ressemblons. Tout comme nous l'arbre se reproduit.

Il donne d'abord des fleurs (vui), des fruits (putu) puis il donne des graines (wólé). N'est-ce pas ainsi qu'il pousse? Si c'est un mâle, il n'a pas de fruit. C'est comme cela que sont les arbres. S'ils vieillissent et tombent, c'est le vent qui les achève. Le vent, le vent qui passe, c'est ce qui fait leur travail. Quand ils ont donné des fruits, et que ceux-ci sont mûrs (tana /rougir/), ils deviennent vieux et tombent, le moment est venu pour eux. De même quand nous mettons au monde des enfants. Quand l'enfant que tu as mis au monde marche, n'accouches-tu pas de son cadet? C'est ainsi que font les arbres, ils se métamorphosent tout comme nous nous métamorphosons (nɔ́la-á).

Les humains meurent puis reviennent sur terre sous la forme de nouveaux humains, tout comme les arbres tombent après avoir donné des fruits d'où naissent de nouvelles plantes. Ainsi le régime de palme représente-t-il la communauté villageoise, raison pour laquelle il est interdit d'égrapper au village les fruits du palmier à huile, cela signifierait la dispersion de ses membres. Du fait de l'importance mythique du palmier sur laquelle nous allons revenir, le régime de palme évoquait spécifiquement le lignage. Le mariage «graine de palmier» désignait par exemple certaines exceptions à la règle d'exogamie où il était possible de prendre pour femme une cousine éloignée (Deluz, 1970b). Mais la reproduction végétative fournit également des éléments de comparaison à ces producteurs d'ignames. La bouture (kulu) désigne aussi la souche, le lignage. Chaque personne prend souche en quelque sorte dans son village, aussi doit-on donner un petit cadeau pour «déraciner» la



fiancée qui quitte ainsi sa terre pour rejoindre la cour de la famille de son futur mari.

Mais dire que l'arbre se métamorphose tout comme nous peut s'entendre à un autre niveau. Lorsque les arbres ont atteint une taille suffisante, qu'ils méritent bien le nom d'arbre «responsable de lui-même», les zù, sortant des montagnes dans un tourbillon de vent violent, sont susceptibles de venir les habiter, ce qui les dote du double d'un ancêtre. Ils deviennent alors puissants (tìl) de par la force vitale (palè) qu'ils détiennent. Le palè des arbres se trouve au niveau de la «chaleur-vapeur» (fulú) de leur écorce, avec la sève (le sang). Ce ne sont pas nécessairement les plus grands arbres qui sont les plus puissants. De très grands arbres de forêt comme les péí (*Celtis spp.*), sont inoffensifs. Parmi les espèces ainsi habitées on cite<sup>20</sup> blisàm', l'*Albizia* blanc; kult-je-yir'K (*Cussonia barterii*); vuu, le faux kolatier à grandes feuilles; gwólé, l'iroko; bli, le baobab; gwé, le fromager; paba (*Azelia africana*); golípo (*Khaya grandifolia*); ze, le rônier (lorsqu'il est vieux); de même certains vieux palmiers à huile, qu'on appelle alors yo wólé («graine, os de palmier» parce que leur tronc devient très dur). On ressent très concrètement, par la sensation de froid ou de chaleur intense qui envahit soudain celui qui s'aventure sous leur ombrage, que ces arbres particuliers sont bien le «double de quelqu'un que Bali a transformé en arbre». L'iroko (gwólé), l'*Azelia* (paba), le *Khaya* (golípo) et l'*Albizia* (blisàmà), deviennent particulièrement dangereux. Ce dernier lance des éclairs la nuit. Ces arbres se manifestent à leur façon, en refusant de tomber ou en terrassant celui qui a voulu s'en prendre à eux<sup>21</sup>. C'est ainsi que l'on reconnaît que Bali les soutient. Quand les exploitants forestiers, à leurs risques et périls, abattent un iroko, le sang coule et il crie! Les clairvoyants disent que «c'est le double de l'arbre qui sort». Parfois, on trouve un oeuf ou de la cendre dans son creux (c'est donc ce qu'on lui restitue en guise d'excuses avant de l'abattre, lorsqu'on ne peut faire autrement). On se sentira attiré vers tel de ces grands arbres qui doit alors être la réincarnation d'un ancêtre favorable. Les femmes stériles leurs demandent des enfants, les hommes la réussite ou la richesse.

Ces arbres peuvent se transformer en génie de brousse yu, détenteurs de la toute-puissance comme nous le dit Zamble-bi-Gala.

Autrefois, quand un iroko devenait très vieux, il se transformait en humain, en génie, de même que le baobab de savane se transforme en génie de brousse qui poursuit ceux qu'il aperçoit. Autrefois, le rônier, que nous voyons grand et dressé en savane, se trans-

formait en je-bi-kúo (le plus grand des génies). Oui, l'arbre se transforme en génie. Les arbres se transforment dans leur sorcellerie en génie et s'assoient sur le chemin. Ce sont eux qui chassaient les gens autrefois, quand il n'y avait pas de fusils. Il n'y avait pas de cigarettes, pas de pipes non plus (dont l'odeur les ferait fuir). Ce sont eux qui barraient les chemins.

Ce sont ces génies qu'honorent les Gouro à travers les masques, qui représentent donc toute la lignée des ancêtres à travers l'une de leurs plus puissantes réincarnations.

Nous avons développé l'exemple de l'arbre mais il en est de même pour tous les autres êtres de la brousse. Pour Fua-bi-Sei, s'il ne peut se transformer en simple terre, matière à laquelle il retourne,

l'homme peut se transformer en monticules et aussi en rocher. Les rochers (gole) qui sont là viennent du ciel. Toutes nos choses viennent du ciel. Je crois que c'était notre premier village, le village de Bali. Il a créé le rocher là-bas, et il est tombé. C'est du feu. Ceux-là, il y a des génies dedans. Le génie a été créé comme nous les humains. Ils existent aussi, il y en a aussi là-bas (dans les rochers).

C'est toujours le même travail de Bali. De la même façon qu'il nous transforme, il les transforme. Ne t'avais-je pas dit que c'était Bali qui transformait les arbres, les monticules, les rochers? Il les transforme de la même façon que nous. Les rochers respirent (gole e fnié). Ils grandissent (ε tíé). Comment peux-tu grandir si tu ne respires pas? Le rocher s'alimente. Il meurt (è ga-a). On peut le moudre (à pùu é bó). Par contre il n'a pas de liquide.

De ce discours il ressort que le souffle (fuu) est l'élément fondamental que doit posséder tout être vivant, même si les modalités du don d'origine et de son renouvellement ne peuvent que faire l'objet de spéculation pour l'homme. Nous l'avons dit, ce terme en gouro possède une double acception. C'est grâce au souffle que le sang circule, garde sa fluidité, ne s'assèche pas et que l'être atteint le maximum de sa force. Ainsi reste-t-il vivant (móéne). Mais par le souffle, entendu alors souffle vital, donné par Dieu, s'articulent corps matériel et double invisible. Tant que la pulsation de la vie éclaire sa pupille, reflet du double, il est vivant (yie-ma).

Le souffle, véhicule de la parole, expression des émotions, se déploie dans le double qui anime au sens propre le corps, soutenant ses mouvements. Selon le fils de Zamble-bi-Gala, chaque être vivant «a sa propre manière de respirer, donc de bouger, de marcher (táwó: ce qui signifie son propre comportement), et sa propre parole



(lele), sa manière de communiquer». Ainsi, nous dit le même interlocuteur, «les rochers bougent, ils s'envolent avec le vent, vaquent à leurs occupations et reviennent en place, de même les grands arbres». Aussi faut-il prendre garde, lorsqu'on veut solliciter leurs faveurs, de venir les trouver l'après-midi. La nuit, ils ne sont plus là. «Il n'en reste que l'enveloppe vide (foú), ils se sont échappés de leur sac (pòlè)». Le double des rochers, des arbres, des êtres vivants en apparence immobile, se déplace. Ils ont une vie sociale, se rendent des visites, communiquent entre eux par leur langage propre. «Toutes les créatures de Dieu se parlent, sinon comment pourraient-elles se multiplier?» commente le fils du vieux sage, nous révélant par là l'importance de la conversation courtoise dans cette culture. Pour un humain, surprendre les propos des êtres de la brousse est cependant le signe d'une intrusion dans le monde des doubles que seules les épreuves vécues par ceux sur lesquels les zù ont jeté leur dévolu, les zù-zà, entraînent à pratiquer sans s'y perdre.

À la mort, le souffle rejoint avec le double le village de Dieu (des ancêtres), c'est par lui que communiquent ces deux mondes.

De même que la vie en société s'organise autour de ceux qui entretiennent ce lien, les vieux chefs de lignages détenteurs de cultes, la vie des êtres de la brousse est structurée par les puissances qui ne sont telles que parce qu'elles s'inscrivent dans le grand cycle de métamorphose des êtres doubles, dont la puissance vient de Dieu. C'est le juste équilibre entre toutes ces puissances qui préserve la bonne marche du monde et de la société tout comme l'harmonie de chaque être.

### **Entre brousse et village, le palmier, frère de l'homme, médiateur entre Dieu et sa créature**

Parmi les arbres donnés pour puissants, bien que dans son grand âge, le palmier, subspontané, que l'homme ne plante pas mais dont il protège la croissance, occupe la première place dans la vie du village.

Cet arbre toujours vert (mòéne «vivant») sous les plus ardents soleils grâce à sa sève abondante devient, de ce point de vue, l'archétype du vivant. De cette sève, son «sang», qui fermente naturellement grâce aux levures qu'il contient, et qui donc «bout sans feu», les Gouro obtenaient autrefois la seule boisson alcoolisée, le vin de palme, indispensable aux échanges sociaux. Ce vin, qui chauffe, est donné pour aliment et non pour boisson car, nous l'avons vu, les boissons ont pour fonction de rafraîchir. Le palmier procure également l'huile alimentaire indispensable, la seule dont disposaient les peuples de

forêt (mais aussi deux huiles cosmétiques), fournit des fruits (sì) dont la pulpe permet de préparer la sauce la plus appréciée: «la sauce graines». Ces fruits ou cette huile figée sont donnés comme analogues de la semence féconde de l'humain (Haxaire, 1994b). C'est donc l'aliment par excellence que nul ne peut éviter de consommer sous une forme ou sous une autre, le premier des aliments, car le plus apprécié, mais aussi celui que l'on trouvera tout d'abord en forêt, lors d'une nouvelle installation. Chacune des parties de cet arbre providentiel est en outre dotée de mille usages technologiques qui en font le matériel indispensable au maintien en bon ordre de l'espace domestique.

Ce premier des aliments fut, dans le mythe, descendu par bal, Dieu, au commencement du monde, avec l'humain qui emportait par ailleurs le feu (Deluz, 1970a; Haxaire, 1992, 1993a). Venu comme lui du village de Dieu et, dans le même temps, comme lui issu de la terre, le palmier est aussi le frère de l'homme. Plus encore il est la terre, entendue lieu d'inhumation des ancêtres, et donc garant de leurs lois. Il fut envoyé par Dieu pour surveiller les faits et gestes de ses frères. Les usages du palmier sont à ce point multiples qu'aucun moment de la vie sociale n'échappe à son attention. La présence du Dieu créateur accompagne les actes les plus triviaux de la vie quotidienne: balayer, manger, boire du vin de palme en compagnie, se reposer sous son ombre, construire l'armature de sa maison en torchis ou en couvrir le toit. Nul besoin d'attendre une consultation de devins pour que les ancêtres invisibles viennent s'asseoir dans l'assemblée des vivants et prennent connaissance des affaires du lignage. Dans le village de Dieu où ils reposent, ils sont informés de tout ce qui se passe par ce médiateur entre Dieu et ses créatures qu'est leur frère le palmier. Toute consommation de vin requiert au préalable une libation aux ancêtres, s'accompagnant d'une prière qui peut se gloser ainsi: «Dieu, tu nous as créés et donné le palmier comme nourriture, je te donne ce vin, rappelle à toi mon ennemi!». On offre à l'ancêtre, ou à l'être puissant, un peu du «sang de la terre» (des ancêtres). Nulle personne consommant le vin ou l'huile qui en sont issus ne peut passer outre le fait qu'il ingère ainsi le «sang» et la «semence» du «frère de l'homme». Par cet acte éminemment social qu'est le partage de nourriture se réactivent les liens tissés entre membres de la famille, vivants ou morts, et alliés. Les ancêtres, par les maladies sì ou sifé (consommation de nourriture avec son ennemi), rappellent à l'ordre les descendants trop oublieux des vieilles offenses.

Toute femme venant de mettre au monde un enfant adultérin dans la demeure de son époux et qui consomme

le fruit du palmier (sɪ) meurt brutalement de la maladie du même nom. Le palmier, obtenu selon le mythe en paiement de la dette que Dieu (ou le soleil) avait contractée auprès de l'humain tisserand qui lui avait fourni des pagnes (constituants de la «dot»), punit ainsi celle pour qui le lignage s'est endetté. La compensation matrimoniale est en effet perçue comme une dette par les Gouro car ils doivent la rendre en cas de désaccord. C'est clairement en compensation de la descendance que procurera l'épouse au lignage d'accueil qu'est versée la «dot». C'est donc le produit de l'alliance primordiale entre Dieu et sa créature (la «graine de palmier» qui, dans l'échange, prend la place de l'enfant) qui sanctionne la transgression de ces alliances entre humains.

Mais dans le même temps, si ce frère de l'homme est le premier des aliments, si celui-ci se nourrit de son sang, de sa semence, le cannibalisme, apanage des étrangers des terres lointaines et des êtres de la brousse, l'humain civilisé le pratiquerait métaphoriquement au moins sur son frère le palmier. Par cette seule transgression autorisée serait réaffirmé l'interdit fondamental de consommer son semblable qui distingue l'humanité et, d'après Pouillon (1972), organise le champ social en le délimitant du dehors.

C'est donc à l'arbre qui assure la survie de l'homme qu'est confiée la charge de préserver son humanité à travers les règles (les lois des ancêtres) qui assurent l'harmonie en société et qui démarquent la société des humains du désordre du monde de la brousse. Mais c'est aussi l'arbre qui tient le rôle de médiateur quotidien et prosaïque avec l'invisible.

## Équilibre/déséquilibre des êtres et du monde

Ces conceptions sous-tendent toute représentation de ce que doit être le bon équilibre des humeurs du corps et des instances de la personne et au-delà de ce que doivent être les relations harmonieuses entre toutes les créatures de Dieu et le créateur lui-même. Elles permettent de rendre compte des déséquilibres des uns et des autres, de la maladie et du malheur ainsi que des bouleversements écologiques. Développant deux exemples gourou, nous nous interrogerons d'abord sur ce que recouvre la différence entre yu et líá, «fétiche» et «médicament», et enfin sur les interprétations gourou des perturbations climatiques.

### Équilibre et déséquilibre de la personne (líá/yu)

Si, comme nous venons de le montrer, l'être humain est constitué de son corps matériel et du double invisible

sous la protection de ses dieux tutélaires, et si toute atteinte du corps dans la maladie ne peut que résulter d'un affaiblissement préalable du double que ses dieux auraient abandonné, il peut paraître de bonne méthode de traiter d'un côté les remèdes du corps et de l'autre les remèdes du double. Les Gouro en effet différencient deux types de remèdes, les médicaments (líá) et les «fétiches» (yu) entendus au sens gourou de sacrifice, sortie de masque, artefact, préparation à base de plantes puissantes, etc. Mais la visée de ces remèdes apparaît à l'analyse moins simpliste qu'exposée ci-dessus.

Les médicaments (líá) agissent par leur matérialité, parfois manifestée par leurs qualités sensibles. Comme dans la théorie des signatures selon Paracelse, il incombe au guérisseur (líá-kɛ-zá /médicament/faire/celui-de/), aidé en cela des ancêtres apparaissant en rêve, de retrouver l'association faite initialement par le Dieu créateur entre telle plante (telle *materia medica*) et tel trouble. Bien qu'il soit souvent désigné ainsi par le profane, un guérisseur n'est pas nécessairement féticheur (yu-kɛ-zá /fétiche/faire/celui-de/). Les «fétiches» (yu), eux, agissent par la puissance de la force vitale (ɲalè) dont ils sont porteurs. Le ɲalè étant une composante du double de la personne, tout support de ɲalè ne peut qu'être, soit un fragment d'un des êtres puissants que nous avons cités précédemment, soit un objet que le féticheur a, par la puissance de son souffle, doté de son propre ɲalè, soit enfin un artefact composite des premiers et du second. Des arbres puissants, on prélèvera ainsi l'écorce où se concentre la vapeur-chalear (fulú) de leur «sang», des animaux puissants, seuls les phanères sont utilisés. C'est bien sûr le sang des animaux sacrifiés qui augmente le ɲalè du sacrificateur comme du sacrifiant, mais en tant qu'il nourrit l'être (ancêtre dont on honore la tombe, masque représenté par l'écorce contenant ses *paraphernalia*, arbre, rocher, termitière...) sur lequel il est versé qui en retour dispense sa puissance. Sacrifier se dit en effet yu bɔ /puissance/arroser/. Quel que soit le yu «fétiche», celui-ci agit sur le ɲalè. Soit le fétiche se contente en quelque sorte d'augmenter le ɲalè et donc de renforcer le double, vivifiant les nerfs-vaisseaux (mií) le long desquels circulent son souffle vital et sa force vitale, et donc restaurant le corps. Soit, le fétiche, en général utilisé dans un but maléfique, est d'une telle puissance qu'il consume, annihile, le ɲalè de la victime qui en meurt. Agissant ainsi sur le double, le fétiche atteint le corps dans sa matérialité. Réciproquement, les médicaments líá, par le support du corps, interviennent au niveau du double. Outre le fait qu'en rétablissant l'intégrité du corps, ils redonnent au double son assise, permettant à nouveau au corps et au double d'être étroitement con-

joint, il peut y avoir des médicaments qui, par leur matérialité, aient une action sur le double. Les correspondances que nos esprits cartésiens auraient tendance à adopter spontanément entre «fétiche» (yu) remèdes du double, et médicaments (líá) remèdes du corps, ne sont pas le fait de la culture gouro.

Nous donnerons deux exemples de ces interactions croisées : celui des soins préventifs de l'amaigrissement des nouveau-nés et ceux de maladies gynécologiques et obstétriques gouro.

La hantise des parents gouro est de voir leurs nouveau-nés maigrir, sous l'effet d'un certain nombre de maladies infantiles, parmi lesquelles des maladies qui, dans le système nosologique gouro, sont la conséquence de diverses diarrhées, ou de l'assèchement du sang sous l'effet des fièvres ou au contact de la chaleur des rapports sexuels. L'enfant se ratatine, tel «un linge tordu» il perd ses liquides corporels, «son sang diminue». Mais il risque également de se trouver au contact de la puissance du palè, du double errant de cadavres ou de maléfices, les troubles correspondront alors aux manifestations d'une atteinte du double : perte de tonicité, retrait de la vie relationnelle (Haxaire, 1996b). Selon les guérisseurs et les matrones, les remèdes préparés et administrés préventivement appartiennent à deux groupes. Ceux qui «font grossir l'enfant», ceux qui «le noircissent». Dans la première catégorie nous ne trouvons pas les remèdes curatifs des diarrhées infantiles, mais les remèdes recueillis par ailleurs comme traitement de tous les déséquilibres qui, pour les Gouro, résultent d'une diminution du sang, d'un assèchement, particulièrement chez les femmes, et sur lesquels nous reviendrons plus bas. Pour la seconde catégorie, il s'agit bel et bien de médicaments líá (et non de fétiches yu) qui agissent de par leurs propriétés physiques : être noir ou noircir. Noircir s'entend ici noircir l'enveloppe du corps qu'est la peau, dans laquelle le double est contenu au mieux. Ce faisant, le remède couvre l'enfant aux yeux des puissances néfastes. Il le cache tout comme dans l'obscurité (le noir) de la forêt, sous le couvert des arbres, l'animal échappe aux oiseaux de proie qui, dans le cas contraire, fondraient sur lui dans la lumière (le blanc) de la clairière. Le nouveau-né peut, par ailleurs, être couvert d'amulettes, qui augmentent son palè, ou être protégé par les ancêtres des parents auxquels on fait des sacrifices. Médicament et yu visent ici tous deux à protéger le double.

Il en est de même de certains composants du traitement médicamenteux de maladies résultant, pour les Gouro, de transgressions des lois des ancêtres comme la maladie *ɲekwasó-fúú-né* survenant quand une femme en aménorrhée a poursuivi ou repris une vie sexuelle

(Haxaire, 1987), ou encore *si* (noix de palme), la maladie de la nouvelle accouchée adultère décrite précédemment (Haxaire, 1994b). Ici, l'intervention de la puissance des ancêtres, des yu, aggrave un déséquilibre initial du corps jusqu'au point de non-retour. Ces maladies sont pensées comme de véritables consommations, lent dépérissement pour la première, ce qui donne le temps de faire les sacrifices et les traitements, embrasement brutal ne laissant aucun recours pour la seconde. Dans le cas de *ɲekwasó-fúú-né*, la chaleur du sperme ne peut être supportée par une femme chaude, dont l'aménorrhée manifeste l'assèchement (Héritier, 1996). Si les aménorrhées de lactation requièrent l'abstinence, la simple transgression de cet interdit, mettant une femme encore humide au contact du sperme ne donne que la maladie *bɔ-ji-bɔbɔ*, où la boule de sperme non unie au sang des règles, persistant dans l'utérus, provoque douleurs et stérilité. La femme est en état de résister à cette puissance. Il suffit néanmoins d'une seconde transgression, un adultère par exemple, pour que le sperme, se diffusant alors dans ses vaisseaux, la dessèche sur pied. L'intervention des yu accélère le processus de dessèchement de la vieillesse, car sans autre transgression que la reprise des rapports sexuels, cette maladie survient chez les femmes ménopausées. La mise au monde d'un enfant adultérin, bouleversant les alliances et donc laissant place aux guerres, ne peut que soumettre la coupable au sort de l'ennemi. C'est le fruit du palmier, soit la semence des ancêtres, qui devient ainsi l'instrument inexorable de leur vengeance. Parmi les remèdes des deux premières maladies, on trouve des plantes entrant par ailleurs dans la composition de décoctions bues pour faire revenir les règles (Haxaire, 1997). Il s'agit de restituer à la malade le sang en quantité, qui lui redonnera suffisamment d'humidité. Mais *ɲekwasó-fúú-né* tout comme *si* étant des transgressions des lois des ancêtres (ce que manifestent l'impotence fonctionnelle et les maux de tête), il s'agit de masquer la coupable à leurs yeux en la lavant avec certaines des plantes utilisées précédemment pour noircir le bébé. Aucune des plantes citées n'appartient au groupe des arbres puissants donnés pour «fétiches», nous notons les odorants *golo lowuo* (*Citrus*), et *ɲwa-yíri* (*Olax*) ou encore le *bwi-drawɔɔ* (*Nauclea*) ou *bowolo* (*Trichilia*)<sup>22</sup>. Ces plantes se retrouvent typiquement dans le traitement des maladies palè dues au contact avec un double en déshérence. Préventif pour ce qui concerne *si*, ce traitement médicamenteux, curatif et préventif dans le cas de *ɲekwasó-fúú-né*, doit alors s'accompagner des sacrifices nécessaires pour apaiser les ancêtres offensés.

En retour, les médicaments líá, pour garder leur efficacité, doivent eux-mêmes être protégés par l'ancêtre

qui a transmis la recette et à qui l'on doit toujours offrir un sacrifice. En outre, des líá yu, comme l'écorce de bwi paba, un *Afzelia* de lisière, ont pour rôle de protéger la puissance des remèdes, pour que leur efficacité ne soit pas annihilée par quelque sorcier.

De ces quelques exemples il s'avère que si pour les Gouro, il est bien difficile de déterminer *a priori* le type de remède líá ou yu dont relève une maladie et, réciproquement, la cible d'un remède, corps ou double, il peut néanmoins être possible de différencier quelle part du traitement s'adresse à quel déséquilibre du corps ou du double, à condition d'avoir dégagé, pour chaque entité pathologique, de quelle perturbation la maladie était le signe. Mais ceci ne peut se faire qu'après analyse de l'ensemble du corpus et exclut, à notre sens, toute sélection préalable (Haxaire, 1994b, 1996b et 1997). L'être humain est double, comme ont insisté à nous le dire les vieux sages, mais s'il doit son existence au souffle qui l'anime et qui lui survit, on ne peut, sans risque de mort, disjoindre ce souffle de la matérialité du corps qui en est le support.

### *Équilibre et déséquilibre de la société et du monde*

Les êtres de la brousse, arbres, animaux mais aussi rochers, monticules et autres termitières dans lesquels le souffle des ancêtres se réincarne, supports de leur puissance, et donc de Dieu, apparaissent nécessaires à l'équilibre du monde et de la société tout comme la force de son palè maintenait un individu en bonne santé. Ces puissances autorisent la régulation des fluides nécessaires à la vie, pluies qui ramollissent la terre et permettent aux plantes de germer, eau qui rafraîchit le corps. Si la masse des êtres vivants, petits animaux et petites plantes se contente de cette verdure ou de cette jeunesse, sa survie n'en dépend pas moins de la présence de ces quelques entités plus accomplies. La gestion de l'environnement ne peut alors s'en tenir à la préservation de périodes de jachères suffisantes par l'agriculture itinérante sur brûlis ou à la régulation de la chasse, toutes choses largement dépassées aujourd'hui par la pression démographique, la chasse sportive au fusil des décennies passées et l'exploitation industrielle des essences forestières. Nous devons donc tenter de saisir le point de vue de nos interlocuteurs sur les interactions possibles homme/société/monde.

Devant la déforestation massive, la propagation incontrôlable des feux de brousse, l'envahissement par les adventices, nos interlocuteurs s'interrogent. Et c'est à la disparition des puissances de la brousse que les vieux Gouro imputent les bouleversements du climat, après les grandes sécheresses de 1983-84 (Haxaire, sous presse).

D'après un vieux féticheur : «Si le climat a changé, si la pluie ne vient plus normalement et qu'il y a des feux de brousse, c'est parce qu'il n'y a plus de forêt ni de grandes montagnes». Par là il ne voulait pas dire seulement que la région dont nous parlons a vu disparaître toutes ses forêts, que l'envahissement par *Chromolaena* rend toute reconstitution du couvert végétal aléatoire, étant donné l'inflammabilité de cette astéracée à essence qui favorise les feux détruisant régulièrement les plantations (Haxaire, 1994a). Que viendraient faire les grandes montagnes dans cette affaire? Notre interlocuteur poursuit en effet «c'est quand il y a de grands arbres dans la forêt qu'il pleut» et nous en donne la raison : «c'est parce que certains arbres sont fétiches (yu)», il en est de même des grandes montagnes. Les grands arbres par eux-mêmes ne faisaient pas venir la pluie mais rafraîchissaient la terre et abritaient les génies de brousse. Alors, la chaleur-vapeur (fulú) de ceux-ci montait vers le ciel et attirait les nuages qui ne tardaient pas à éclater en une petite pluie. Cette vapeur, nous l'avons vu, n'est que la manifestation de la force du «sang», de sa puissance. Pour cela, il faut que les génies aient le corps frais à l'ombre de la forêt d'une part et que leur puissance soit entretenue. Autrefois, les hommes disposaient de recours lorsque la sécheresse mettait en péril les récoltes. On rendait un culte aux fleuves ou aux marigots dans lesquels vivait le serpent arc-en-ciel dont on voyait s'échapper la vapeur ainsi que la lumière. Il y avait des maîtres de la pluie, qui offraient avant toute chose de l'eau fraîche à leur canari (poterie) et qui ne consommaient pas la nourriture (chaude) du sacrifice tant que celui-ci n'était pas accompli. Les interdits de ce culte étaient alors tous les comportements «chauds» dangereux sous le coup de la colère, toutes les sources de conflits. Toutes les lois des ancêtres respectées, les fétiches gardaient leur efficacité «leur extrémité (ɛ) restait vive, comme un tison». Or ces interdits sont bafoués. Les religions monothéistes ont introduit dans les villages certains individus qui ne respectent plus la juste séparation des hommes et des femmes en matière de cultes. Les femmes s'assoient au dehors la nuit quand sortent les masques sacrés. À l'anomie sociale répond l'anarchie du climat. Les indicateurs mis au point par la tradition pris en défaut, certains planteurs perdirent toutes leurs récoltes de culture de rente mais surtout vivrières pour avoir planté trop tard ou trop tôt. Le climat (ty) est pensé comme la juste alternance du sec et de l'humide, du soleil (saison sèche) et de la pluie, tout comme la lune succède au soleil dans la suite des jours et des nuits. À la lune garante de l'humidité et donc de la fécondité des femmes répond le soleil, stérile à force de puissance tout

comme l'homme s'il n'était rafraîchi par l'astre de la nuit, ce que de nombreux contes reprennent. Selon une logique mise en évidence par F. Héritier (1973, 1984-1985), les Gouro semblent postuler une homologie entre «le monde, le corps individuel et la société». L'équilibre du monde implique le maintien de polarités dynamiques homme/femme, soleil/pluie, forêt/savane. Sans leur respect, aucune puissance ne peut se maintenir, comme si celle-ci naissait de la tension entretenue entre deux pôles.

À la dérégulation des aînés dont le pouvoir est ébranlé par les bouleversements économiques de ce demi-siècle fait pendant l'affaiblissement des puissances de la brousse. Misère, maladies et perturbations climatiques se succèdent. On voit alors apparaître ces figures de l'ambiguïté que sont les masques d'inversion comme «Jeunesse de nuit» ou *blɛsu-blɛsɛ* (*Tiliacorea leonensis*, pour les Gouro ni arbre ni liane), masques de «carnaval» que chacun «sait bien» profanes, que toutes les femmes peuvent voir, «mais quand même» que l'on souhaite porteurs d'un peu de la faculté de rétablir l'ordre qu'avaient leurs homologues sacrés (Haxaire, 1993b). Cet ordre, désormais, et la préservation de l'environnement qu'il suppose, se fonde de plus en plus sur des associations entre pairs ayant l'aval de l'administration (comme les «comités d'hygiène»). Leur organisation prend modèle sur les syndicats et leur fonctionnement tend à se réguler comme celui des troupes de danse profane déjà citées, elles-mêmes se rapprochant des associations de femmes (chanteuses). Mais quels recours offrirait cette société en voie de sécularisation? Une liane ligneuse dont le tronc tourmenté disparaît des sous-bois avec la secondarisation?

## Conclusion

S'il nous était apparu que les parties du végétal étaient souvent dénommées de façon anthropomorphique, l'analyse des représentations qu'ont les Gouro de sa physiologie nous ont fait douter qu'il ne s'agisse que de métaphore. Corps humain et corps végétal sont pensés homologues, jusque dans la part de souffle qui leur donne vie. C'est ainsi que du palmier, la sève, le vin, peut véritablement être le sang offert en sacrifice. Humains comme arbres tiennent nécessairement des deux mondes, animés au sens littéral par le souffle qui leur vient de Dieu.

Par le palmier omniprésent, la vie en société, dans les gestes les plus triviaux de sa quotidienneté, est elle aussi empreinte des deux mondes en quelque sorte, car convoquant à chaque instant la présence de Dieu et des ancêtres. Manger ou boire les produits du palmier réactive la communication avec l'au-delà, ce qui donne une autre dimension à ces simples actes, comme le montre désormais l'anthropologie de l'alimentation, s'ouvrant au contexte économique, social, politique et idéologique dans lesquels s'opèrent les choix alimentaires (de Garine, Hugh-Jones et Prinz, 1996).

S'en tenir au point de vue gouro rend purement formelle la coupure bien souvent introduite par l'anthropologie dans divers domaines du savoir que toute approche issue des méthodes spécifiques de ces domaines tend à clore. Ainsi en est-il de la médecine dans le traitement des déséquilibres de l'être humain. Peut-on différencier, à son modèle, les déséquilibres biologiques qui relèveraient de traitements empiriques? C'est la perspective adoptée par les ethnobiologistes travaillant à l'évaluation de l'efficacité des médecines traditionnelles, qui, comme E.A. et B. Berlin (1996), s'en tiennent à l'analyse des médicaments supposés relever de la part «naturaliste» selon la typologie de Foster (1976) du système thérapeutique. Bien que légitime pour la visée recherchée, ce type de traitement pose le problème de réintroduire le dualisme corps/esprit qui nous est familier en lui faisant correspondre au niveau du traitement l'opposition naturaliste/personnaliste qu'à la suite d'Augé (1986; Augé et Herzlich, 1984) nous trouvons stérile.

À une échelle plus vaste, quand l'équilibre du climat et du monde dépend de la puissance de certains des êtres qui le peuplent, elle-même soumise au juste respect, par les humains, des lois de Dieu et des ancêtres qui gouvernent la société, une ethno-écologie décrivant le point de vue qu'ont nos interlocuteurs des interactions au niveau de l'écosystème, ne nous permet de rendre compte des rapports complexes entre vivants que nous avons décrits qu'à condition de dépasser la partition nature/société. On peut se demander alors, comme le font certains auteurs de l'ouvrage collectif du même nom (Descola et Palsson, 1996) s'il ne vaudrait pas mieux, pour cette description, reconsidérer l'usage du concept de «physis»: nature. En discuter nécessiterait de développer, plus que nous ne l'avons fait, l'étude des autres vivants que l'arbre.

## Annexe : Vocabulaire commun au corps humain et à l'arbre

### Morphologie externe (arbre sur pied)

homme	mi/yírí	arbre
cheveux	ɲwi-zu	
cheveux blancs	ɲwóná	certaines inflorescences
queue, (/œil/sur/-)	vui	fleur
sourcil		
dessus du crâne	ɲwii	cime
fontanelle	bɛɽ	bourgeon apical
tête	wuo	base (de tubercules)
bouche	lèe	«fourche principale» <sup>a</sup>
lèvres	lólú	extrémité du bourgeon
langue	nɛnɛ	épis
nez	ɲɛ	bourgeon (de certaines lianes)
cou	bɔɔ	partie supérieure du tronc
tronc	boo	tronc
bras	bɛ/bè	branche
aisselle	bla wúó/blá	fourche
articulation	pólú	noeud
(bɛ) main	láá	feuille
(bɛ) doigt	wólé	graine ou tubercule (ou hampe de graminée)

### Anatomie

homme	mi/yírí	arbre
os	wólé	bois
colonne vertébrale	kulu	bouture
chair	nèe	liber (écorce interne)
moelle	zunu	moelle
peau	kólé	écorce
épiderme	fí	pellicule transparente qui se détache
nerfs-vaisseaux-tendons	mí	fibres
eau	yí	sève
sang	ɲè	«sève»

a Apparaît comme métaphorique dans le discours, c'est pourquoi nous l'avons mis entre guillemets.

**Information d'adresse pour Claudie Haxaire:** Département d'Ethnologie, Université de Paris X-Nanterre, 200, Arme de la République, 92001 Nanterre Cedex, France. Courrier électronique: haxaire@mal.u-paris10.fr

## Notes

- 1 Initialement, la physiologie désignait «toute spéculation sur la nature en général»; ces philosophes, on le sait, se proposaient d'expliquer la nature («physis») des choses par le recours à quelque unique élément fondamental (eau, air ou feu) ou à quelque composition d'éléments (feu, air, terre et eau pour Empédocle).
- 2 Ce terme désigne spécifiquement les besaces dans lesquelles les vieux conservent leurs fétiches.

- 3 Nous donnerons la traduction mot à mot du gouro entre deux barres obliques et la traduction moins littérale entre guillemets.
- 4 Selon Guillaumet et Adjanohoun (1971), il s'agissait d'une zone forestière à *Aubrevillea kerstingii* Pellgr. et *Khaya grandifolia* C.DC. à savanes incluses et d'une zone de savane préforestière à bosquets et galeries.
- 5 *Chromolaena odorata* (L.) R. King et H. Robinson est une asteracée adventice d'origine néotropicale, signalée pour la première fois en Côte-d'Ivoire en 1952 (J. Miège, cité dans Delabarre [1977]), qui envahit les milieux secondaires.
- 6 *Kola nitida* (Vent.) Schott et Endl.
- 7 *Elaeis guineensis* Jacq.
- 8 Nous traduisons *lei* par «double» en référence à l'insistance avec laquelle les vieux sages parlent de l'homme comme double.
- 9 Ces données sont résumées d'un ouvrage en préparation issu d'entretiens menés depuis plus de dix ans avec plusieurs vieux sages dont Fua-bi-Sei (de Bogopinfla) et Zamble-bi-Gala (de Bouafla) que nous avons confrontés aux propos de nombreux guérisseurs, féticheurs, devins, chasseurs ou simplement membres de la communauté gouro, des régions de Zuénoula, Gohitafla et, pour une faible part, Bonon.
- 10 Qui nous fait dire en français courant qu'une viande est nerveuse.
- 11 Au niveau de la deuxième partie de l'estomac, le résidu solide du bol alimentaire, issu de la «filtration», sera directement recueilli par le gros intestin pour être évacué. L'eau de boisson, toujours fraîche, sinon il s'agirait d'un aliment, véhiculée tout comme l'air par la trachée-artère, s'accumule dans les poumons qui la distribuent, ainsi que dans un certain nombre de poches ou réservoirs, dont le diaphragme (*kna* /cuvette/), pour être ensuite collectée par l'intestin grêle et divers canaux, puis stockée par la vessie avant élimination.
- 12 Très répandue à travers le monde, des écrits de Platon au Rig-Veda, mais également dans la tradition musulmane.
- 13 Dans le monde de la nuit, lorsqu'il quitte le corps endormi pour le village des rêves, le double peut voir son souffle prélevé, dévoré par un des êtres malfaisants qui opèrent sous couvert du contenu manifeste des songes, à savoir les sorciers. Le double peut également être ravi par la rencontre du double non apaisé de quelqu'un, mort avant que son heure ne soit venue. Sa force vitale peut aussi être à la merci de fétiches plus puissants qui l'annihilent. Par facilité de langage, nous suivons l'usage local qui traduit par «fétiche» le terme *yu* qui en gouro désigne tout être, tout objet, support précisément de la force vitale *ɲalè*. Nous y reviendrons longuement.
- 14 Les Gouro distinguent également les forêts secondaires (*gɔɔ*), la forêt primaire (*plɔ wólé*) ainsi que les *bɔ́ɔ*, îlots d'arbustes au milieu des savanes, lisières ou recrûs dans lesquels on trouve à la fois les plantes de forêt et les plantes de savane.
- 15 Pour les Gouro, les plantes ayant des tiges (*gɔ*), pourront également être désignées par ce terme, que l'on emploie couramment pour les plantules, mais ce n'est évidemment ni le cas des champignons (*tóru*) qui ne sont pas des *blá*, ni des loranthacées épiphytes *zòú*.
- 16 Parmi les plantes, les arbres (*yírí*) à proprement parler se différencient des herbes (*lu*), des petites plantes (*blá*

- /feuille/) et des lianes (ba ou bawɔɔ qui peut également désigner la tige souple d'une liane). Mais on peut opposer à yíri, ligneux, tout ce qui se coupe facilement à la machette, y compris les plantules d'arbres, et qui constitue alors la catégorie lu.
- 17 Ainsi retrouvons-nous deux parties fonctionnelles au niveau de l'estomac rappelant les ruminants. Que poumons et diaphragme soient donnés comme réservoirs de liquide évoque la lymphé qui s'y accumule sur l'animal mort.
- 18 En principe la rosée (fi) vient du haut du ciel, mais on dit de certains arbres dont la base est mouillée qu'ils donnent de la rosée.
- 19 On se fonde pour dire cela sur l'observation selon laquelle, dans les pépinières de café ou de cacao, lorsqu'on arrache un pied sur lequel on voit de nouvelles feuilles, on voit de nouvelles racines. «Tant que les racines n'ont pas poussé sur les graines ou les boutures, les nouvelles feuilles ne sortent pas, les racines permettent donc le bourgeonnement».
- 20 blisámà (dunu-fúú/*Albizia*/blanc/) *Albizia adiantifolia* (Schum.) W.F. Wight; kul-ɛ-yíri /tortue/tuer/arbre/ (bàble-ziri /Bamble/poison d'ordalie/) *Cussonia barterii* Seemann; vuv le faux colatier à grandes feuilles *Cola cordifolia* (Cav.) R. Br.; gwólé l'iroko *Milicia excelsa* (Welw.) C.C. Berg.; bl le baobab *Adansonia digitata* L.; gwε le fromager *Bombax costatum* Pellgr. et Vuillet; paba (kú-a-ble-yiri /nous-/manger/arbre/) *Azelia africana* Sm.; golipo *Khaya grandifolia* C.DC.; ze le rônier *Borrassus aethiopicum* Mart.; y palmier à huile, *Elaeis guineensis* Jacq.
- 21 Parmi les animaux, l'éléphant, le buffle, le cobe defassa, le bongo, l'hyène, la panthère, le lion, s'il y en avait dans la région, sont les animaux qui, de même, ont des palé si puissants qu'il faut pratiquer un rituel pour éviter que leur double ne poursuivent, jusqu'à la folie ou la mort, celui qui les a abattus.
- 22 *Citrus* sp.: golo lowuo, *Olex subscarpioidea* Oliv.: nwa-yíri, *Nauclea latifolia* Sm.: bwi-drawɔɔ, *Trichilia prieureana* A. Juss.: bowolo.

## Références

- Augé, M.  
1986 L'anthropologie de la maladie, *L'Homme*, 26(1-2): 81-90.
- Augé, M. et C. Herzlich (ed.)  
1984 *Le sens du mal*, Montreux: Les Archives contemporaines.
- Barrau, J.  
1976 L'ethnobiologie, *Outils d'enquête et d'analyse anthropologique*, M. Godelier et R. Creswell (dirs.), Paris: Maspero: 73-83.  
1984 Ethnoscience, Suppléments de *l'Encyclopedia universalis*, Paris: 482-484.
- Berlin, B.  
1992 *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Berlin, E.A. et B. Berlin  
1996 *Medical Ethnobiology of the Highland Maya of Chiapas, Mexico (The Gastrointestinal Diseases)*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Clément, D.  
1995a *La zoologie des Montagnais*, Paris, Louvain: Sela-Peeters.  
1995b Why Is Taxonomy Utilitarian? *Journal of Ethnobiology*, 15(1): 1-44.
- De Boeck, P.  
1994 Of Trees and Kings: Politics and Metaphor among the Aluund of Southwestern Zaire, *American Ethnologist*, 21(3): 451-473.
- Delabarre, M.  
1977 *Incidence agronomique du développement de Eupatorium odoratum (composée) en Côte-d'Ivoire*, Abidjan: Université Nationale de Côte-d'Ivoire.
- Deluz, A.  
1970a *Organisation sociale et tradition orale, les Guro de Côte-d'Ivoire*, Paris, La Haye: Mouton.  
1970b Un dualisme africain, *Échanges et communications*, mélanges offerts à C. Lévi-Strauss, J. Pouillon (dir.), Paris, La Haye, 2: 782-801.
- Descola, P.  
1986 *La nature domestique*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. et G. Palsson  
1996 *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London et New York: Routledge.
- Eysseric, J.  
1899 Rapport sur une mission scientifique à la Côte-d'Ivoire, *Nouvelles archives des missions scientifiques, I.X.*, Paris: Imprimerie Nationale.
- Foster, G.  
1976 Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems, *American Anthropologist*, 78: 773-782.
- Garine, I. de, S. Hugh-Jones et A. Prinz  
1996 Facteurs culturels et choix alimentaires: généralités, dans *Alimentation en forêt tropicale: interactions bioculturelles et perspectives de développement*, C.M. Hladick et al. (dirs.), Paris: UNESCO/MAB: 805-815.
- Guillaumet, J.-L. et E. Adjanohoun  
1971 La végétation, *Le milieu naturel de la Côte-d'Ivoire*, ORSTOM (dir.), Mémoire ORSTOM n° 50, Paris: ORSTOM: 161-262.
- Haxaire, C.  
1987 Les maux qui le cachent, étiologie et perception de troubles gynécologiques chez les femmes Gouro, *Étiologie et perception de la maladie*, A. Retel-Laurentin (dir.), Paris: L'Harmattan: 73-84.  
1992 Le palmier à huile chez les Gouro de Côte-d'Ivoire, *Journal des Africanistes*, 62(1): 55-77.  
1993a Red Oil, Black Oil, White Oil, Foods for the Body and the Skin, *Food and Nutrition in the Tropical Forest: Biocultural Interactions*, M. Hladick et al. (dirs.), Man and the Biosphere, Paris: UNESCO: 607-619.  
1993b «Jeunesse-de-Nuit» Création d'une fête et d'un masque de «conjoncture» chez les jeunes en pays gouro, *Aspect de la communication en Afrique*, J.-P. Caprile (dir.), Coll. «Sociolinguistique» 6, Paris-Louvain: Sela-Peeters: 103-124.



- 1994a Dégénération de la forêt, disparition des plantes utiles et nouvelles stratégies chez les Gouro de RCI, *Journ. d'Agric. Trad. et de Bota. Appl.*, nouvelle série, 36(1): 57-73.
- 1994b La femme adultère et le palmier: esquisse pour une anthropologie du remède, *Revue d'Ecologie Humaine*, numéro spécial: *La plante et le corps*, 12 (2): 3-28.
- 1996a Le vin de palme et la noix de kola: nourritures paradoxales, médiateurs de la communication avec les dieux, *Alimentation en forêt tropicale: interactions bioculturelles et perspectives de développement*, C.M. Hladick et al. (dirs.), Paris: UNESCO/MAB: 923-938.
- 1996b Thérapeutique préventive de l'amaigrissement des nouveau-nés chez les Gouro de Côte-d'Ivoire: variabilités et dérives, *Médicaments et aliments, approche ethnopharmacologique. Medicines and Foods: The Ethnopharmacological Approach*, G. Balansard, E. Schröder, P. Cabalion, J. Fleurentin, G. Mazars (dirs.), Paris: ORSTOM, Sté Française d'Ethnopharmacologie: 68-86.
- 1997 Remèdes de jouvence, remèdes de femme, essai d'analyse d'une pharmacopée dans une culture de tradition orale, *Guarire ieri e oggi. Domani? Healing, Yesterday and Today. Tomorrow?* 1st International Conference of Anthropology and History of Health and Disease, 3rd European Colloquium on Ethnopharmacology, CD Rom PC-Mac, Erga multimedia, Genève: Communication Links.
- sous presse Quand sécheresse se conjugue à conjoncture: les aléas contemporains du climat pour les Gouro de RCI, *Entre ciel et terre, l'homme et le climat*, E. Katz, A.M. Lammel, M. Goloubinoff (dirs.), Paris: ORSTOM.
- Heritier, F.  
1973 La paix et la pluie. Rapport d'autorité et rapport au sacré chez les Samo, *L'Homme*, 12(3): 121-138.
- 1984-1985 Résumé des cours et travaux, *Annuaire du Collège de France*, Paris: Collège de France: 531-547.
- 1996 *Masculin/Féminin*, Paris: Odile Jacob.
- Hunn, E.  
1982 The Utilitarian Factor in Folk Biological Classification, *American Anthropologist*, 84: 830-847.
- Meillassoux, C.  
1964 Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire, Paris, La Haye: Mouton.
- Pouillon, J.  
1972 Manières de table, manières de lit, manières de langage, *Destin du cannibalisme, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6: 9-25.
- Rival, L.  
1993 The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest, *Man*, 28: 635-652.
- Tauxier, L.  
1924 *Nègres Guro et Gagou*, Paris: Geuthner.
-