

Vers une anthropologie de l'excrément

Le statut symbolique des lieux de défécation dans trois sociétés du Cameroun

Viviane Baeke

A propos de l'ouvrage:

F. T. Ndonko, *Représentation culturelle des excréments: étude comparative des déchets du corps chez les populations de la savane et de la côte du Cameroun.*

In het eerste deel van dit artikel bespreekt de auteur de studie van Ndonko over defaecatie in twee Kameroenese maatschappijen. Zijn studie toont aan hoezeer deze 'banale behoefte' bepaald wordt door sociale regels en symbolische connotaties. Ndonko's werk is van groot belang voor beleidsmakers die verantwoordelijk zijn voor sanitaire voorzieningen. De auteur is overigens van mening dat Ndonko zich te veel laat beperken door een eng functionalistisch schema, een 'ideal sanitary code of conduct'. In het tweede deel van haar betoog laat Baeke zien hoe zowel Ndonko's onderzoek als haar eigen gegevens over de Wuli en aantekeningen van andere auteurs, kunnen leiden tot een diepe inzicht in de rijke symbolische betekenissen van defaecatie.

[defaecatie, uitwerpselen, symboliek van de ruimte, Kameroen, Bamileke, Yasa, Mfunte, Wuli]

De l'ethnographie...

Voici enfin un anthropologue de terrain qui s'intéresse à une question pratique, l'évacuation des excréments humains, sujet qui jusqu'à présent a préoccupé davantage les médecins et les agents sanitaires que les ethnologues.¹ Le monde médical 'moderne' tente malheureusement d'imposer des règles sanitaires sans essayer de savoir si elles n'entrent pas en contradiction avec des pratiques et un mode de pensée traditionnel autochtone, qu'il ignore ou feint d'ignorer. Un des à-priori qui circule aussi bien en occident que dans les grandes villes africaines consiste à croire que dans le monde rural traditionnel l'évacuation des excréments ne fait l'objet d'aucune règle de comportement. Faisant fi des idées reçues, Ndonko se pose les bonnes questions d'abord. Il part de l'hypothèse que l'ensemble des sociétés humaines, y compris les sociétés traditionnelles rurales, n'excluent aucune catégorie de gestes ou d'actes de leurs codes de conduite, fussent ces actes aussi banals, individuels et de

l'ordre de la vie privée intime que la défécation. En partant à la recherche de ce code de conduite, il découvre que cette obligation physiologique quotidienne est non seulement réglementée sur le plan social mais fait aussi l'objet d'une appropriation symbolique. En quelques trois cent pages, l'auteur démontre brillamment que, contrairement aux idées reçues, les sociétés traditionnelles ne sont pas, sur le plan sanitaire, des terres vierges dans lesquelles on peut impunément ensemençer de nouvelles habitudes. Ce domaine, comme les autres, appartient à l'univers des règles et en transformer la structure ne peut se faire sans créer des résistances ou des bouleversements profonds.

L'auteur étaye sa thèse en analysant deux populations camerounaises fort différentes. Les Yasa, petite population de pêcheurs dispersée le long de la côte, forment sur le plan politique une société acéphale. Les Bamileke, agriculteurs de la région des Grassfields, sont par contre organisés en chefferies hiérarchisées. Une enquête approfondie, prenant en compte tous les aspects de la société globale, nous dévoile les habitudes sanitaires, anciennes et nouvelles, de ces deux cultures traditionnelles et analyse comment ces pratiques et ces choix s'insèrent dans le mode de pensée traditionnel et dans la structure sociale, économique et politique. La manière d'appréhender le corps humain et ses déchets selon l'âge et le sexe, la vision autochtone d'un système écologique régional, le mode de production (chasse, pêche, agriculture, etc.), les relations que l'homme entretient avec le monde surnaturel, les interdits du langage ou des gestes, sont autant de domaines ou de catégories conceptuelles qui sont prises en compte dans cette étude. Tout au long de son travail, F. Ndonko nous livre une description précise de la manière dont ces deux sociétés ont inséré symboliquement et pratiquement la contrainte physiologique de l'évacuation des excréments dans leurs systèmes écologiques et religieux respectifs. L'auteur nous fait ainsi mieux comprendre pourquoi l'usage obligatoire des latrines ou la réorganisation de la structure spatiale des villages imposée durant la période coloniale et post-coloniale (regroupement de l'habitat, auparavant dispersé), ont induit des bouleversements non seulement sur le plan sanitaire mais aussi au sein même des catégories symboliques qui soutenaient certains codes de conduite. Tentons de condenser l'essentiel de cette étude en résumant ici les pratiques traditionnelles qui ont précédé ces bouleversements modernes.

L'analyse, menée dans les milieux culturels et écologiques différents que sont respectivement les sociétés yasa et bamileke, conduit à la description de deux structures distinctes, dont on peut résumer les caractéristiques essentielles comme suit (figure 1).

On ne peut que s'incliner devant la richesse des matériaux que F. Ndonko a réussi à récolter sur un sujet aussi inusité en anthropologie et aussi difficile à traiter. Il l'a fait avec habileté, perspicacité, intelligence et sobriété et a certainement témoigné dans ses relations sur le terrain d'énormément de qualités psychologiques. Les informations qu'il nous livre interpellent non seulement les praticiens de la politique sanitaire, soucieuse de développement, mais aussi les ethnologues.

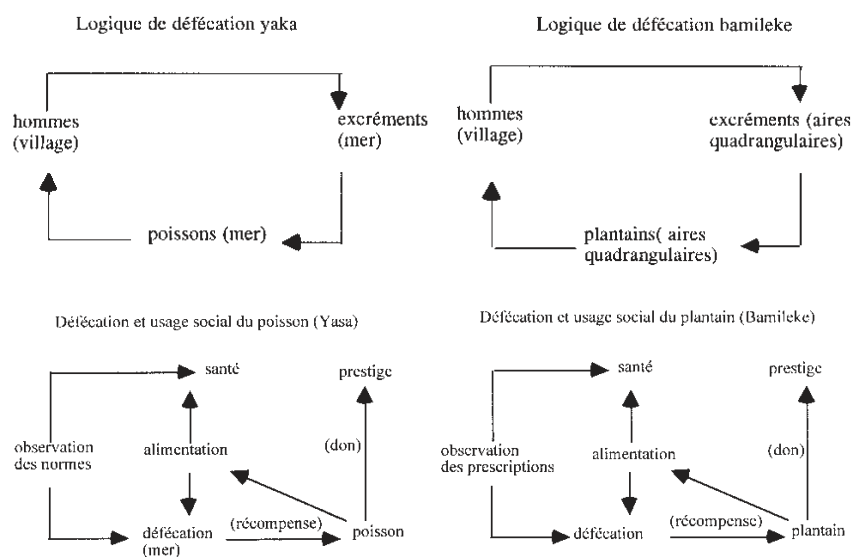
Tout l'intérêt de cette étude comparative est d'avoir pour la première fois décrit minutieusement l'univers des règles que recouvre l'acte apparemment banal d'excréter, ce qui en fait un livre tout à fait original.

Figure 1

	<i>pêcheurs yasa</i>	<i>agriculteurs bamileke</i>
<i>pratiques traditionnelles</i>	<p>La défécation est interdite dans l'espace domestique ainsi que dans l'eau des rivières.</p> <p>Les yasa excrètent</p> <p>a) soit dans la mer même,</p> <p>b) soit sur la plage entre marée basse et marée haute; les excréments sont alors enterrés dans le sable</p>	<p>La défécation est interdite dans l'espace domestique ainsi que sur les aires sacrées et dans les espaces cultivés</p> <p>Les Bamileke aménagent, en rotation annuelle ou bisannuelle, des aires quadrangulaires de défécation dans les anciens champs laissés en jachères.</p>
<i>incidence réelle ou supposée sur la production vivrière</i>	<p>Le poisson de mer est une denrée de prestige et constitue avec le manioc, l'aliment de base des Yasa, or:</p> <p>a) les poissons sont supposés se nourrir des excréments évacués en mer</p> <p>b) les crabes déterrent et se nourrissent des déjections séchées sur la plage</p>	<p>Les plantains sont un des pivots de l'alimentation bamileke et des échanges de prestige, or:</p> <p>Lors de la création d'une aire de défécation, des pousses de bananiers plantains y sont enterrés; les excréments ainsi que les ordures ménagères qu'on y déverse servent d'engrais</p>
<i>notion de personne, excréments et monde surnaturel</i>	<p>Les excréments frais sont le prolongement de la personne et sont animés d'un principe vital dont les sorciers peuvent s'emparer pour nuire à cette personne. Seule l'immersion dans l'eau de mer peut transformer les excréments vivants en éléments inertes, rendant donc toute manipulation maléfique inopérante.</p>	<p>Les excréments ne sont potentiellement dangereux que s'ils sont déposés dans une zone interdite à la défécation comme les champs cultivés. Toute personne qui les y rencontre peut les incinérer, provoquant la 'sortie de l'anus' du transgresseur, maladie redoutée.</p>

... à l'ethnologie

Le terrain sur lequel je ne suivrai F. Ndonko qu'avec beaucoup plus de réticence est celui de son interprétation personnelle des matériaux qu'il a recueilli, interprétation dont il ne nous fait part que brièvement, il est vrai.² Après avoir remarquablement observé et noté les pratiques sanitaires ainsi que les activités productives et les croyances qui leur sont liées, il essaie brusquement de les intégrer dans un schéma explicatif, sorte d'interprétation fonctionnaliste qui prétend traduire la vision que ces deux populations auraient de leur règles sanitaires. Cette exégèse, qu'il résume en deux tableaux dans le chapitre XIII réduit la richesse de ses découvertes à une chaîne fonctionnelle d'idées et d'actes dont la résultante serait un "code de conduite sanitaire idéal":



D'après les figures V, VI, VIII et IX (Ndonko 1993: 253-259)

Ce code lui paraît dicté conjointement par la craintes des sanctions surnaturelles et le souhait d'une augmentation de la production vivrière. Même si ces deux types de préoccupations jouent évidemment un rôle dans les pratiques traditionnelles d'évacuation des excréments, il confond et mêle, me semble-t-il exégèses autochtones et allochtones. Ce faisant, il donne du monde tel que ces deux sociétés le conçoivent une vision réductrice et traduit mal ou incomplètement la structure de leur système de pensée. Bref, son analyse tourne court soudainement. Je vais tenter d'expliquer le malaise que j'ai ressenti à la lecture de ses conclusions, dont voici un extrait:

Les individus sont conscients du rôle qui leur [les excréments] est socialement attribué dans la production du plantain et l'alimentation du poisson. Leur intégration au cycle écosystémique permet de penser qu'il a existé une idée positive des excréments. [...]. Donc en dehors du fait que les menaces de sorcellerie ou d'infortune planaient sur tout comportement déviant, l'image méliorative des excréments stimulait tout aussi bien les individus à déféquer au bon endroit. On avait ainsi des stratégies motivationnelles fondées simultanément sur la terreur et la récompense (Ndonko 1993: 260).

De l'efficacité des pratiques ou "Comment ne pas noyer le poisson?"

L'agronome et l'ichtyologue feront certainement, dans leur logique scientifique propre, la distinction entre l'augmentation *réelle* de productivité causée par l'engrais humain bamileke sur les bananiers et l'augmentation *utopique* de poisson due à l'apport d'excréments yasa dans la mer.³ On peut à la rigueur imaginer qu'un agronome conseille aux Bamileke de réactiver la pratique ancienne des aires de défécation, revue et corrigée sur le plan sanitaire et agronomique, pour fertiliser les terres. Les paysans européens du début de ce siècle, en vidant leurs fosses septiques, ne faisaient pas autre chose. Mais il ne viendrait pas à l'idée de l'ichtyologue d'encourager la construction de latrines sur pilotis dans l'eau de mer pour augmenter la production de poisson!

Pour l'observateur extérieur à ces deux cultures et de plus pétri de logique occidentale, la première relation, *apport d'excréments* → augmentation de la production de bananes, est d'ordre matériel, pragmatique et peut être prouvée expérimentalement, la seconde relation *apport d'excréments* → augmentation du nombre de poissons, semble plutôt d'ordre magique ou symbolique. Ce type de distinction, qu'admet sans doute l'auteur, mais dont il ne rend pas compte explicitement dans son analyse, ne doit pas échapper non plus au bon sens des sociétés traditionnelles. Mais sans doute opèrent-elles cette différenciation selon un code dont la logique diffère de celle de l'agronome. La pensée traditionnelle met souvent sur le même pied d'efficacité et d'importance des actes que nous qualifions de symboliques, métonymiques ou magiques d'une part et des pratiques d'ordre plus empirique d'autre part. Et ce n'est parfois qu'au niveau de la praxis, pétrie de savoir-faire et d'expérience, que se révèlent alors différentes modalités pour poser ces gestes et ces actes.

Je voudrais évoquer ici un exemple de ce type de distinguo que j'ai relevé chez de proches voisins des Bamileke, les Wuli de la Province du Nord-Ouest. Ces derniers pratiquent la pêche à la nivaie ou pêche au poison. Pour capturer les poissons, ils utilisent deux plantes distinctes qui pour eux jouent un rôle d'*égale* importance: les piments sauvages et les feuilles de l'arbuste *tsa* (*Tephrosia vogelii*), ingrédients qu'ils pilent ensemble et déversent dans la rivière pour empoisonner les poissons. Les Wuli pensent que les piments les aveuglent, trompant ainsi leur vigilance, pour qu'ensuite les feuilles de *tsa* puissent les endormir et les faire remonter à la surface. Pour les botanistes, seul le second ingrédient, *Tephrosia vogelii*, une ichtyotoxine de la famille des *Papillonaceae*,

est 'réellement' efficace; bien connue des agronomes, elle paralyse effectivement le système nerveux des poissons et les fait remonter à la surface; le piment, par contre, ne possède aucun principe actif qui puisse contribuer ni à leur aveuglement, ni bien sûr à leur empoisonnement. Or, que constate-t-on? Lorsqu'ils préparent le mélange à déverser dans l'eau, les Wuli jugent que quelques têtes de piments suffisent tandis qu'une immense quantité de *tsa* est nécessaire; la concentration de ce poison dans l'eau est soigneusement calculée en fonction du débit de la rivière, de sa largeur, de son état de crue, etc. L'efficacité du piment, par contre, ne tient pas tant à sa *quantité*, toute symbolique (dans tous les sens du terme) qu'à sa *qualité*, d'ordre métaphorique: il faut qu'il pique aux yeux et aveugle le poisson *comme* il le fait avec les humains lorsqu'ils s'en frottent dans les yeux. Il semble clair que pour les Wuli, non seulement l'effet du piment (aveugler) se distingue de celui du *tsa* (paralyser), mais qu'en outre ces deux ingrédients agissent selon des mécanismes logiques et symboliques différents. On voit ici deux catégories conceptuelles d'actions distinctes concourir ensemble au succès d'une même activité, la pêche à la nivaie.

L'exemple des Wuli nous montre que des utilisateurs autochtones de méthodes productives peuvent faire la différence, au moins dans la praxis, entre deux modes d'agir qu'ils considèrent pourtant d'égale efficacité. A savoir ici celle qui agit métaphoriquement ou métonymiquement (et que nous classerions communément dans la catégorie 'magie') et celle qui agit directement, 'physiquement' (et que nous classons dans le 'savoir empirique' dont les résultats sont prouvés 'scientifiquement').

Revenons aux Yasa et aux Bamileke. Nous ne possédons malheureusement pas assez de données sur les manières distinctes dont les Yasa et les Bamileke conçoivent le mécanisme exact par lequel les poissons et les bananiers plantains 'profitent' des excréments. Mais il est fort probable que la relation de cause à effet *excréments* → *augmentation du nombre de poissons* que les Yasa instaurent appartient à la même catégorie symbolique que la relation *piments* → aveugler les poissons instituée par les Wuli, même si le deuxième terme de la relation est d'ordre quantitatif chez les Yasa (plus de poissons) et d'ordre qualitatif chez les Wuli (aveugler les poissons). De même, la relation *excréments* → production de bananes établie par les Bamileke correspond davantage au couple wuli: *tsa* → empoisonnement du poisson.

Que les Yasa sont intimement persuadés de l'action efficace de leurs excréments sur le nombre de poissons – comme les Bamileke le sont pour les bananes – est une chose. Que l'ethnologue qui observe et surtout interprète les méthodes respectives des Yasa et des Bamileke mette ces pratiques rigoureusement sur le même plan à *tous les niveaux d'analyse*, en est une autre. L'exemple wuli de la pêche à la nivaie nous a permis de distinguer au sein d'une activité à première vue strictement utilitaire, une composante symbolique et une composante empirique qui concourent ensemble au succès de l'action. Il est fréquent que des activités telles que la pêche, la chasse ou l'agriculture, dont le but explicite est la production alimentaire, soient intimement associées à des gestes, des manières de faire ou des rituels qui outre assurer le succès de l'opération principale, jouent un rôle social ou magico-religieux bien plus complexe, et que l'analyse purement fonctionnaliste ne peut intégrer.

Dans son schéma à propos de la logique de défécation des Yasa (fig. V et VI: 253-254), Ndonko insiste principalement sur le fait que les excréments sont évacués dans la mer pour servir de nourriture aux poissons, lesquels servent à leur tour de nourriture aux hommes; le fait que ce faisant, les Yasa empêchent les sorcier de se servir de leurs étrons pour leur nuire, n'apparaît dans son schéma que comme un mobile secondaire, qu'il classe comme "observation des normes". Dans les chapitres précédents, l'auteur nous livre pourtant de magnifiques pages sur la sorcellerie et le statut rituel de la mer, où l'on comprend que non seulement le fait d'excréter en mer soustrait les déchets humains à l'action des sorciers, mais qu'en outre, "l'eau de mer inhibe le principe vital contenu dans les déchets du corps" (idem: 85), que cette même eau salée est utilisée dans le traitement de diverses maladies et que la mer fait l'objet d'offrandes de toutes sortes qui y sont déversées "afin de satisfaire les génies mécontents" (idem: 86). Ailleurs, il dit encore que "les morts yasa [...] reviennent sous forme d'esprits dans le domaine temporel où les eaux et surtout la mer constituent leurs lieux de prédilection" (idem: 55). Il s'agit en fait des *meyendi*, appelés aussi *mami-wata* (idem). Dans ce contexte, ne pourrait-on imaginer que les excréments – même si on leur confère le statut de "nourriture des poissons" – seraient plus qu'un apport alimentaire et représenteraient une sorte d'offrande continuelle à la mer, cet espace aquatique et salé où génies, esprits des morts et poissons entretiennent probablement des liens étroits. Mais ceci ne constitue tout au plus qu'une hypothèse à vérifier.

Ndonko a mené une superbe enquête. Les matériaux sont là. Puis brusquement, il synthétise ses données et nous livre ce qu'il pense être l'exégèse autochtone. En réalité, il mêle et confond celle-ci à sa propre interprétation, et à l'aide des outils conceptuels qui sont les siens il construit un modèle, sorte de schéma réductionniste dans lequel il tente de faire rentrer de force ses matériaux et où les éléments des modes de vie et des systèmes de pensée traditionnels qu'il a décrit n'apparaissent plus que comme de pâles reflets tronqués, transformés en rouages de machine. Ce modèle, basé sur la "logique écosystémique qui sous-tend la défécation", ressemble furieusement à une théorie fonctionnaliste simplifiée. Alors que quantités d'éléments des systèmes conceptuels autochtones, qu'il décrit par ailleurs fort bien, permettraient certainement une interprétation anthropologique plus riche...

Essayons de relever ce défi.

Excréments, sorcellerie et bananiers

Envisageons l'exemple des aires quadrangulaires de défécation des Bamileke et essayons de voir si derrière la logique écosystémique que l'auteur nous propose il ne se cache rien d'autre. Dans ces aires tournantes, les bananiers poussent plus vite et donnent de plus gros fruits qu'ailleurs,⁴ ce que les Bamileke reconnaissent explicitement. Ils pratiquent une agriculture mixte où le taro, l'igname, le manioc, les patates douces, le maïs, les arachides et les haricots ont toujours joué un rôle important. Ils réservent cependant les engrais humains aux bananiers et usent pour les autres cultures d'engrais animal et, par la technique des billons, de compost végétal. Ces plantes alimentaires

saisonniers ne peuvent d'ailleurs pas faire l'objet du même traitement que les plantains; la concentration de matières fécales risque en effet de 'brûler' leur système racinaire. L'apport direct d'excréments convient par contre particulièrement bien à la culture des bananiers qui ont besoin d'une terre très riche et sont parmi les rares plantes vivrières à bien résister à ce traitement. L'établissement d'aires de défécation où l'on plante des bananiers est donc sans conteste une pratique judicieuse et ses objectifs semblent à première vue purement agricoles et sanitaires. Cependant, les excréments humains, s'ils sont transformés et mélangés à d'autres substances peuvent, tout comme les excréments animaux, être utilisés comme engrais pour toutes les plantes vivrières. Alors pourquoi jadis les Bamileke les réservaient-ils exclusivement aux bananeraies? N'est-ce pas parce qu'il faut faire la distinction entre l'utilisation des excréments considérés comme engrais, et la règle de défécation, qui comprend, outre la préoccupation agricole, une dimension sociale et rituelle?

On peut se demander en effet d'où vient le contraste saisissant que les Bamileke instaurent entre le statut des 'jachères à bananier' où il est *bon* d'excréter, et celui de 'champs cultivé' où il est *interdit*, voire *dangereux* d'excréter, même occasionnellement? Au point qu'une affection fort redoutée, le prolapsus rectal ou 'sortie de l'anus' vient frapper les transgresseurs si leurs excréments trouvés dans les champs sont brûlés par celui qui les y trouve. La force de cet interdit, contrastant avec la pratique des aires de défécation, ne peut s'expliquer uniquement par des arguments agricoles. A y regarder de plus près, il est en fait interdit d'excréter dans *tous* les espaces aménagés *culturellement*, *sauf* dans les jachères à bananiers. Espace domestique, aires sacrées (case des crânes d'ancêtres, arbres de fondation du lignage, etc.) et champs cultivés sont autant d'espaces interdits à la défécation qui s'opposent à la broussaille en tant qu'espace de défécation *autorisé* et les aires quadrangulaires à bananiers comme lieux de défécation *souhaités*. Ces deux espaces, jachères (où l'on installe les bananeraies) et broussailles portent d'ailleurs le même nom, *pineu*. Essayons d'interroger le statut symbolique du bananier pour y voir plus clair.

On ne peut s'empêcher de rapprocher la pratique des aires de défécation du rite de naissance appelé "bananes plantain du cordon ombilical". Ce rituel, que Ndonko mentionne (1993: 197), a été observé et décrit il y a quelques années encore par Pradelles de Latour dans la chefferie bamileke de Bangwa (Pradelles de Latour 1991: 56-60). Le jour de l'accouchement, la matrone enterre le placenta sous un bananier plantain dont le régime est en train de mûrir. Ces bananes-là sont assimilées à l'enfant encore 'comestible' qui vient de naître. Une lunaison plus tard, le cordon ombilical, soigneusement conservé jusqu'alors, est enterré dans le sol de la maison. Ce même jour, les femmes font griller *les bananes ayant mûri sur le placenta...* "Tous en mangent sauf la mère et ses enfants [...]. Si la mère consommait une des bananes ayant mûri sur le placenta, elle incorporerait son enfant ou la partie d'elle-même l'ayant reliée au nourrisson. Bien que celui-ci ait été une 'bonne nourriture', il n'est plus comestible maintenant" (idem: 59).

De nombreuses informatrices de Ndonka semblent tout ignorer actuellement de ce rituel et certaines jeunes femmes interrogées ne savent même plus ce qu'est exactement le placenta. Ce rituel de naissance, dont nous ne pouvons épuiser ici toutes les signifi-

cations, met l'accent sur la relation symbolique privilégiée que la personne humaine entretient avec le bananier plantain, nourriture prestigieuse par excellence. Comme le souligne Pradelles de Latour, le placenta enterré sous le bananier-aliment est l'équivalent du nouveau-né, lui-même 'nourriture' symbolique de la mère durant les premiers jours de son existence. Cette relation particulière prend fin lors de l'enterrement du cordon ombilical, lorsque les bananes ayant mûri sur le placenta sont mangées par toute les femmes présentes, sauf la mère et ses enfants. La première, par l'observation ostensible de cet interdit, coupe le lien culinaire qui la reliait à son bébé (idem). Mais pourquoi l'interdit englobe-t-il aussi les autres enfants de la mère? Nous reviendrons sur ce point plus loin.

On est en droit de se demander si la relation que le bananier plantain entretient avec le placenta du nouveau-né n'occuperait pas une position symbolique au moins parallèle ou complémentaire en certains points à celle que cette même plante noue avec les excréments humains. Dans les aires de défécation, les excréments sont, comme le placenta, une 'nourriture' ambiguë, d'essence humaine, mise en contiguïté avec les bananiers. D'autres éléments concernant le rôle symbolique du bananier également en rapport avec la notion de personne permettront d'étayer quelque peu ce début d'hypothèse.

Le rite du bananier plantain du cordon ombilical que nous avons évoqué plus haut marque une césure importante dans la structuration du nouveau-né, césure liée étroitement à la croyance en la sorcellerie. Écoutons Pradelles de Latour qui nous donne ici une définition remarquable de la sorcellerie bangwa:

On suppose que la sorcière est reliée à son autre *alter ego* qui vit dans les forêts-galeries. Ce discours s'articule ainsi sur la croyance relative à la naissance qui énonce que tout individu, à l'exception de jumeaux, est représenté par deux êtres dont l'un réside au village, l'autre dans les marigots. Mais *après la cérémonie des bananes plantain du cordon ombilical de l'enfant* [c'est moi qui souligne], cet autre soi-même appelé *jiè* n'est plus un double en miroir, un sosie; c'est une doublure aux deux sens du terme: envers caché d'un vêtement qui apparaît lorsqu'on retourne l'endroit, acteur secondaire ou cascadeur, différent de l'acteur principal et identifié à celui-ci uniquement en certaines circonstances grâce à quelques artifices. Cette distinction entre double et doublure est nécessaire, car nous pensons, nous occidentaux, qu'un sorcier peut se dédoubler et qu'un non-sorcier ne le peut pas. Or la sorcellerie *ndip* repose sur une conception inverse: tout individu a sans le savoir, une doublure, un autre différent de soi, un envers dans le marigot, *dont seules les personnes accusées de sorcellerie ne sont pas dissociées*. Il s'ensuit que les non-sorciers, qui n'ont aucun lien avec leur doublure, sont deux, et que les sorciers amalgamés avec leur *jiè* forment une unité bivalente non spéculative puisqu'elle conjoint un endroit et un envers (Pradelles de Latour 1991: 73).

Le fait que l'enfant n'est réellement séparé de son alter ego qu'au moment où le rite de naissance coupe la relation mangeur/mangé qu'il entretient avec sa mère doit être mis en connexion avec une information que nous livre Ndonko, sans en saisir sans doute toute la portée:

Tous les excréments étaient évacués dans les aires de défécation, à l'exception de ceux des nourrissons dont le cordon ombilical ne s'était pas encore cicatrisé. Cette interdiction était valable jusqu'à ce qu'une fête rituelle pour 'cacher' le cordon fut célébrée, afin de matérialiser l'intégration de l'enfant au groupe (Ndonko 1993: 182).

C'est bien sûr le rite de l'enfouissement du cordon ombilical (précédé quelques semaines plus tôt par celui de l'enterrement du placenta sous un bananier) qui est évoqué ici, comme le précise un peu plus loin l'auteur (idem: 197). Qu'en déduire?

D'abord que les bananiers plantains, qu'ils soient mis en connexion avec le placenta ou les excréments, se trouvent inextricablement liés à la nature duelle de la personne. Les excréta du nouveau-né ne sont en mesure de devenir la nourriture des bananiers que lorsque l'enfant cesse d'être 'bon à manger' pour sa mère. Ce moment coïncide avec celui où il se sépare définitivement de son alter ego ou double du marigot et que ce dernier, pour reprendre le distinguo subtil de Pradelles de Latour, devient sa doublure. Autrement dit, tant que l'alter ego de l'enfant ne rejoint pas le marigot, ses excréments ne peuvent se joindre aux autres excréments sous les plantains.

Le statut particulier du bananier plantain à l'égard de la notion de personne, et notamment de la sorcellerie, se dévoile encore dans une croyance que partagent les Bandjoun et les Batie et que mentionne Ndonko, citant Hurault:

on pense que si un homme est un magicien possédant le pouvoir de se changer la nuit en panthère ou en un autre animal, c'est par l'intermédiaire d'un des plantain de sa concession qu'il demeure lié à son corps au cours de ses expéditions nocturnes. Ainsi s'explique qu'une des sanctions appliquées à un homme accusé de sorcellerie consiste à venir couper ses plantains (Ndonko 1993: 172, citant Hurault 1962: 17).

Cette information courte et sibylline pose sans doute plus de questions qu'elle ne permet d'en résoudre mais constitue malgré tout une preuve de plus du rôle privilégié du bananier plantain dans les relations que les hommes entretiennent avec le monde surnaturel; trait d'union manifeste entre le corps humain du sorcier et sa doublure zoomorphe, son rôle de médiateur symbolique entre l'univers villageois et le monde de la sorcellerie se précise.

L'expression utilisée par cet auteur "demeurer lié à son corps par l'intermédiaire d'un plantain durant une expédition nocturne", ne fait-elle pas aussi du bananier plantain le lieu symbolique d'une métamorphose, espace intermédiaire où un sorcier quitte puis réintègre l'univers de la société des hommes, en se confondant puis se redissociant d'avec sa doublure maléfique? Ce processus n'est-t-il pas de même nature que celui qui est en oeuvre lors de la dissociation inaugurale effectuée lors du rituel de naissance 'du bananier du cordon ombilical', lequel intègre l'enfant dans le lignage de son père et en même temps le sépare de sa doublure, reléguée dans le marigot. Que les sorciers soient vus comme des êtres obligés de sans cesse remettre en branle ce mécanisme de dissociation, apparemment placé sous le signe du plantain, pour réintégrer l'univers social normal, n'a rien d'étonnant et s'inscrit dans la logique du système de pensée bamileke où la sorcellerie se caractérise surtout par un lien *trop* étroit entre le sorcier et sa doublure.

Placenta et excréments sont donc réunis autour d'un même terme médiateur, le bananier plantain que tous deux *nourrissent* à leur manière. Que les hommes aient choisi le bananier entre toutes les plantes pour établir cette relation ambivalente et réflexive de type mangeur/mangé pourrait découler des caractéristiques biologiques directement observables de cet arbuste 'à part' qui ne produit pas de graines fécondes et qui se reproduit uniquement par le mécanisme des rejets: non seulement il est le seul à pouvoir 'dévorer' impunément les excréments mais en outre son propre tronc est imputrescible, en ce sens qu'il ne peut, au contraire des autres déchets végétaux se transformer en compost,⁵ forme d'engrais que les Bamileke utilisent dans leurs champs de culture intensive en appliquant la technique des billons. Cette plante qui mange ce que les autres végétaux ne mangent pas, est aussi la seule à ne pas pouvoir être mangée par d'autres organismes de son milieu.

Le type de sorcellerie qui chez les Bangwa met en scène de manière manifeste et explicite la doublure animale du sorcier, et que nous avons déjà évoqué plus haut, est appelée *ndip*. Ce type de sorcellerie, transmissible de mère à enfant, est essentiellement féminine et sévit surtout entre co-épouses:

Comme il [le *ndip*] est communiqué par voie utérine, les individus des deux sexes, issus sur trois générations successives, d'une lignée de femmes disent "nous sommes un seul ventre". Ils constituent un 'matrigroupe' appelé *Ngangto*, dont la solidarité se manifeste surtout lors des conflits et des mauvaises morts. Quoi qu'il advienne, ils défendent l'un des leurs, soupçonné d'être sorcier (Pradelles de Latour 1991: 71).

Par ailleurs, ce qui distingue les aires tournantes à plantains des champs cultivés, outre qu'on y excrète, c'est que ce sont les hommes qui les travaillent, alors que toutes les autres plantes vivrières importantes sont cultivées exclusivement par les femmes. "Ainsi le plantain est une culture d'homme; la femme n'intervient en rien dans la préparation des fosses, le sarclage, etc." nous dit Hurault (1962: 17). Les champs *féminins* sont donc interdits à la défécation, tandis que les espaces à bananiers *masculins*, sont, au contraire, des lieux privilégiés pour y excréter.

Mais pourquoi un homme ouvrirait-il une aire de défécation à plantain *distincte* pour chacune de ses épouses? (Ndonko 1993: 182). Chaque femme (et ses enfants) n'excrétait ainsi que dans sa propre aire de défécation, à l'exclusion de celles de ses co-épouses. Ce qui signifie qu'au sein de la famille polyginique, seules des femmes et des enfants appartenant 'au même ventre' (*ngangto*) excrétaient dans une aire de défécation donnée, unis par un lien latent, celui de la transmission du pouvoir maléfique *ndip* ainsi que par un lien social de solidarité vis-à-vis des accusations de sorcellerie. Il s'ensuit que les excréments des différentes co-épouses, susceptible de s'ensorceler mutuellement, ne se mélangeaient pas!

Rappelons-nous que lors du rituel de naissance 'du bananier du cordon ombilical', les personnes présentes mangent les bananes ayant mûri sur le placenta du nouveau-né, *sauf* la mère et les germains du bébé qui, faisant partie du même segment de matrigroupe que lui, ne peuvent symboliquement 'manger' leur enfant ou germain. En revanche ce sont ces personnes-là, appartenant "au même ventre", qui excréteront sous les mêmes bananiers. On peut donc dire que les membres d'un même matrigroupe met-

tent en commun leurs excréments pour nourrir ensemble les plantains mais ne se “mangent” pas entre eux. Essayons maintenant de préciser le statut symbolique des excréments.

Les plantains – dont certains mûrissent sur un placenta et d’autres grossissent sur les excréments – apparaissent comme des termes médiateurs entre l’espace domestique, où habitent les hommes, et le marigot, résidence de leurs doublures animales. Cependant, excréments et placenta ne sont pas des homologues symboliques pour autant. Pradelles de Latour souligne que, lors du rite de naissance, le placenta est le substitut métonymique de la personne elle-même, ce que ne sont en aucun cas les excréments (communication personnelle 1996). Ces derniers, par contre, pourraient évoquer l’envers de la personne, sa doublure. Le statut symbolique accordé aux excréments dans un récit bangwa les met en effet du côté de l’univers du marigot où résident les doublures des hommes, ces entités qui lorsqu’elles ne sont pas dissociées de leurs ex-alter ego font sans cesse planer l’ombre inquiétante de la sorcellerie.

Dans ce récit du genre conte merveilleux que Pradelles de Latour publie et commente, un jeune garçon part à la recherche d’une cuiller perdue dans un marigot; en cours de route il se voit successivement offrir une marmite pleine de nourriture cuite, puis des bananes plantain crues, enfin des excréments. Il subit alors une épreuve où il doit affronter des animaux nocturnes. L’auteur interprète à juste titre cette pérégrination comme menant le jeune homme du monde socialisé vers le monde de la sorcellerie où en fin de parcours il rencontre des animaux-doubles (Pradelles de Latour 1991: 215-216). Entre la nourriture cuite, symbole du monde social, et les excréments, qui comme le précise l’auteur, évoquent l’univers de la sorcellerie, le bananier plantain s’interpose une fois de plus comme terme médiateur. Que le héros se voit offrir des bananes plantain crues et non cuites indique bien que le héros bascule dans le monde de la sorcellerie qui, comme le démontre l’auteur, est l’univers de l’anti-cuisson où les hiboux sucent le sang cru de leurs victimes (Pradelles de Latour 1991: 77).

Rappelons-nous que les excréments peuvent être détruits par le feu lorsqu’ils sont trouvés dans les champs cultivés ou sur certaines aires rituelles. Cet usage rituel du feu trouve son écho dans la lutte contre la sorcellerie de type *ndip*. Les guérisseurs ou les femmes d’une maisonnée enflamment des morceaux de résine ou ont recours à des tisons enflammés pour éloigner une menace maléfique précisément au moment où, un hiboux rodant près des maisons, l’on soupçonne qu’une sorcière ne fait qu’un avec sa doublure animale. (Pradelles de Latour 1991: 74).

Ndonko insiste sur le fait que brûler les excréments n’est sensé produire d’effet morbide que s’ils ont été trouvés en un lieu interdit à la défécation (1993: 224), c’est-à-dire dans tous les espaces culturellement aménagés (sauf les aires tournantes de défécation dans les bananeraies). De même, les doublures des sorciers sont écartés par le feu lorsqu’ils s’approchent dangereusement de l’espace résidentiel; pour les uns comme les autres, c’est leur présence ‘déplacée’ qui crée une menace pour la société. La sorcellerie est comme un excès de conjonction où une personne se confond dangereusement avec sa doublure qui lui ‘colle à la peau’: l’interne et l’externe sont confondus (Pradelle de Latour 1991: 74). L’action du feu éloigne alors de l’espace habité

l'animal maléfique et dissocie brusquement le sorcier endormi de son alter ego. Par un processus analogue, le contact du feu avec les excréments 'mal placés' provoque la "sortie de l'anus", donc projette à l'extérieur du corps du transgresseur une de ses parties les plus intimes. Dans les deux cas, le feu opère une disjonction qui commue l'interne en externe, et fait s'éloigner la confusion des espaces, caractéristique de la sorcellerie.

Symboles ou substituts métonymiques, l'un de la personne, l'autre de sa doublure, placenta et excréments font partie intégrante de la notion de personne. Le bananier plantain fait ici figure de médiateur. Cette construction symbolique, où une plante socialement importante se trouve intimement liée à la notion de personne, trouve son écho, et son prolongement, dans une autre catégorie de la pensée magico-religieuse bamileke. Chez les Bangwa, lors de la fondation d'un nouveau lignage, un arbre particulier, choisi parmi plusieurs essences, est désigné; appelé *cèchi*, il sera désormais le lieu où se manifeste le dieu du lignage; cet arbre, consacré par un sacrifice de poulet ne concerne que les descendants agnatiques du chef de famille. (Pradelles de Latour 1991: 52-53). "Le *cèchi*, l'arbre sacré de la résidence paternelle délègue auprès de chaque enfant né sur les lieux un 'bon esprit', un 'bon souffle' (*juoho*) qui l'accompagne tout au long de sa vie" (idem: 55). La forêt-galerie où pousse cet arbre est, comme le marigot où vivent les doublures maléfiques, située dans le bas de la concession lignagère. Mais nous sommes ici dans un tout autre registre, celui de la filiation, où tout ce qui est en bas et humide est bon, tandis que tout ce qui est en haut et sec évoque le malheur. La société noue donc des liens symboliques avec le monde des ancêtres patrilinéaires par l'intermédiaire d'un arbre non cultivé tandis qu'elle tente au contraire de rompre ses attaches avec le monde de la sorcellerie matrilineaire, par l'intermédiaire d'une autre plante médiatrice, domestique celle-là, le bananier plantain.

Depuis les bouleversements issus de la période coloniale, les aires de défécation dans les jachères ont disparu et les Bamileke ont dû adopter bon gré mal gré l'usage des latrines dans l'espace domestique. Or Ndonko nous apprend quelques pages plus loin que cette innovation en a suscité une autre au plan de la croyance en la sorcellerie:

Depuis une époque récente s'est répandue dans de nombreux villages méridionaux du pays bamileke l'idée que certains sorciers logeraient leur totem appelé *nzië*,⁶ dans les cabinets des personnes auxquelles ils cherchent à nuire. Dans certains groupes bamileke chacun aurait son totem sous forme d'animal-double, alors que dans d'autres, seule une catégorie d'initiés comme les chefs – qui ont comme totem la panthère – et les sorciers peuvent en disposer. [...]. Les Bamileke expliquent qu'une fois installés au fond de la fosse des latrines, ces animaux-doubles n'agissent pas sur les excréments eux-mêmes, mais plutôt sur le corps de ceux qui viennent déféquer, devenant ainsi leurs victimes (Ndonko 1993: 227).

L'imprécision de ces données nous empêche d'aller très loin dans l'analyse. Il faudrait clarifier l'usage du terme de *totem*, pour le moins discutable dans ce contexte. De quelle sorcellerie s'agit-il? Les commentaires à propos des animaux-doubles dans les latrines semblent confondre plusieurs catégories de talents particuliers qui tous ont à voir avec la notion d'animal-double ou de doublure mais que les Bangwa séparent

soigneusement et qui appartiennent respectivement aux sphères de la sorcellerie, à celle des guérisseurs ou encore à celle des chefs, les pouvoirs de ces deux dernières catégories étant hors sorcellerie (Pradelle de Latour 1991: 115, 186).

Il est toutefois édifiant que deux lieux qui n'ont de commun que le fait de servir de lieu d'aisance – d'une part l'aire à bananiers plantains et d'autre part les latrines – entretiennent tous deux des liens étroits avec les doublures des hommes.

Le bananier apparaît véritablement comme le terme médiateur par excellence entre l'espace domestique et le marigot, entre les hommes et leurs doublures. Rempart entre les deux univers, il permet, au gré des rituels et des pratiques, de dissocier ce qui doit l'être et de réunir provisoirement ce qu'il est dangereux autrement d'associer. On peut dès lors se demander si le fait de ne plus passer par ce terme médiateur qu'est le bananier plantain pour évacuer ses excréments n'introduit pas une contiguïté dangereuse entre les hommes et leur doublure, entre les sorciers et leurs victimes. La latrine, loin d'être l'équivalent de l'aire de défécation située dans les jachères apparaît plutôt sur le plan spatial comme son double inversé. En effet, la fosse d'aisance réunit ce qui doit normalement être séparé: l'espace domestique et le lieu d'évacuation des excréments. L'utilisation des latrines fait qu'au lieu d'être évacués dans l'espace de brousse ou de jachères, là où les bananiers étaient autrefois plantés, les excréments restent dans la zone domestique, lieux habités où les sorciers viennent quelquefois troubler le sommeil de leurs victimes durant la nuit; de cette contiguïté dangereuse naît la confusion des espaces et la fosse d'aisance devient elle-même un 'marigot' peuplé d'entités surnaturelles inquiétantes...

Ndonko remarque à juste titre que les Bamileke, à la différence des Yasa, ne craignent pas que leurs excréments soient utilisés par les sorciers à des fins maléfiques. Chez les Yasa, les excréments ne sont que le prolongement du corps d'un individu, une part métonymique de la personne, mais que les sorciers peuvent manipuler pour agir sur cette personne elle-même. Chez les Bamileke, au contraire, les excréments symboliseraient, non pas l'individu lui-même mais la doublure potentiellement maléfique de celui-ci. D'objet passif livré à la sorcellerie chez les Yasa, les excréments deviennent sujet et symbole maléfiques chez les Bamileke. Dans ce contexte symbolique, le bananier plantain, élément médiateur, permet de séparer l'homme de sa doublure. D'après les données qui précèdent, il nous semble en tous cas difficile de réduire le couple excréments/bananiers plantains à une relation purement agronomique.

Ndonko, après avoir habilement découvert une série de relations étroites entre les conduites sanitaires, le mode de production et le système magico-religieux, cherche curieusement dans ses conclusions à les intégrer de force dans un schème fonctionnaliste où la peur de la sorcellerie et la recherche de la santé, du bien-être et de l'abondance s'enchaînent de manière mécanique pour donner une résultante: les stratégies sanitaires traditionnelles. Ce faisant, il les dépouille d'une dimension symbolique... qu'il a pourtant grandement contribué à révéler! Car ce sont principalement les précieux matériaux qu'il nous dévoile, complétés par l'analyse remarquable de Pradelles de Latour sur la sorcellerie, qui m'ont mise sur la piste des quelques réflexions qui précèdent.

Que les conclusions théoriques de l'auteur paraissent quelque peu réductrices n'enlève cependant rien à la valeur intrinsèque de l'ensemble de l'enquête qu'il a menée.

Car ce travail de recherche est précieux à un autre titre encore. Écrit dans un style simple et clair, cet ouvrage est certainement un des meilleurs plaidoyers que je connaisse pour une *certaine* anthropologie sociale appliquée, celle dont la logique clairvoyante ne “met pas la charrette avant les boeufs” : aucun projet de développement préétabli ne se cache derrière cette enquête impartiale. Que les résultats de cette investigation débouchent sur une remise en question profonde des programmes officiels d’éducation sanitaire ‘modernes’ lui confère une dimension supplémentaire et en fait un outil de réflexion lié à la problématique du développement. A ce titre, ce livre devrait être mis entre toutes les mains des décideurs comme des éducateurs des programmes sanitaires. Ces derniers, forts de leur savoir scientifique moderne, sont trop souvent ignorant des prescriptions positives que les codes traditionnels véhiculent.

Les excréments, la forêt et le champignon

De la forêt au tas d’ordures

J’ai moi-même peu abordé le sujet de l’évacuation des excréments lors de l’enquête de terrain que j’effectuai dans les Grassfields du Cameroun occidental, chez les Mfumte. Toutefois, le peu d’informations que j’ai récolté à ce sujet acquiert une dimension nouvelle à la lumière des matériaux de Ndonko.

Les Mfumte, agriculteurs de la province du nord-ouest, sont de proches parents linguistiques des Bamileke mais ont toujours connu une structure politique acéphale comme les Yasa. Il faut noter que le terme *Mfumte* – qui dans cette partie du nord-est des Grassfields camerounais désigne quatorze villages riverains de la Donga et de ses affluents méridionaux – est une altération du mot *mfenti* qui signifie ‘sous les palmiers Elaeis’. Il s’agit à l’origine d’un surnom que les groupes voisins des plateaux ont donné aux habitants de cette aire culturelle et qui souligne fort justement le milieu physique (la ‘forêt à palmiers’) dans lequel ils vivent. Or, les Wuli, comme les Wunka, noms que se donnent respectivement les habitants des villages de Lus et d’Adere (deux communautés villageoises mfumte où j’ai séjourné) considèrent que jadis, le lieu de défécation par excellence était le creux que forme le sol entre les racines apparentes des grands arbres de la forêt proche du village. Chez les Wuli, il est également permis de déféquer dans le tas d’ordure appelé *magu* et qui est généralement situé à l’arrière des maisons, idéalement en bordure de ce qu’ils appellent *lambweu* (traduit de manière éloquente en pidjin-english par *town-bush*). Nous reviendrons plus loin sur le statut tout particulier du tas d’ordure. Il est par contre interdit d’excréter dans tout autre espace domestique ainsi que dans les champs et les rivières.

Que le lieu de défécation joue un rôle important chez les Mfumte est illustré par un récit mi-historique, mi-léendaire que racontent les Wunka d’Adere. Ce mythe, qui évoque les raisons de leur migration vers le territoire qu’ils occupent actuellement, raconte qu’à l’époque où ils vivaient encore sur les plateaux, une dispute éclata entre deux enfants appartenant à deux groupes résidentiels différents et se termina par la chute de l’un d’eux dans le lieu d’aisance. L’événement provoqua un conflit entre les deux

groupes et la querelle s'envenima rapidement. Si bien que les membres du groupe auquel appartenait un des deux enfants et qui étaient les ancêtres des Wunka actuels, décidèrent d'émigrer vers les terres forestières où ils habitent maintenant, à la frontière entre le territoire des Mbembe et celui des Mfumte.

Les Wuli, habitants de Lus, l'autre village mfumte, disent venir de la région très forestière où habitent maintenant les Wunka, distante d'une trentaine de kilomètres. Bien que le milieu où vivent actuellement les Wuli est celui, mixte, de la savane boisée et des forêts-galeries, ils insistent fréquemment sur le fait qu'ils construisent leurs quartier résidentiels au coeur de la zone forestière et non sur les hauteurs ou les coteaux moins boisées de leur territoire actuel; les aînés manifestent d'ailleurs une violente réprobation à l'égard des jeunes qui se risquent à construire leurs résidences sur les hauteurs dépeuplées d'arbres. La zone forestière qui entoure le village et sépare les différentes aires résidentielles les unes des autres est appelée *koti* (littéralement: forêt + palmiers). Cette ceinture boisée est une zone quasi-interdite à l'agriculture et les palmiers *Elaeis* y prolifèrent; ces derniers ne sont jamais plantés et n'appartiennent pas à la catégorie des plantes cultivées mais bien à celle des plantes à cueillir. Les champs de maïs et de sorgho sont aménagés uniquement au-delà de cette ceinture arborée.

Enfin cette forêt est aussi le domaine par excellence du monde surnaturel. Les génies aquatiques, maîtres des eaux terrestres et célestes, y vivent une vie parallèle à celle des hommes. Leurs villages sont construits au fond de trous d'eau. La rivière constitue donc l'espace domestique de ces êtres surnaturels, d'où l'interdiction absolue d'y uriner ou excréter. Leurs animaux domestiques sont les bêtes sauvages, gibier potentiel des hommes. Ils aident les hommes à combattre la sorcellerie, en conférant une partie de leurs pouvoirs aux membres des sociétés initiatiques appelées *Rö* (Baeke 1995).

La forêt à palmiers qui entoure le village, outre les excréments, accueille aussi tout ce qui n'a *plus* sa place dans le monde des hommes. Il y a encore quelques années, les Wuli creusaient des tombes collectives, sur des aires rituelles situées à la lisière de l'espace résidentiel, et où tous les morts d'un même quartier étaient enterrés. Lorsqu'une de ces tombes était pleine, les ossements en étaient retirés et déposés en forêt, dans les replis des racines des grands arbres. Les crânes des morts 'récalcitrants', c'est-à-dire les défunts qui s'obstinent à s'occuper du monde des vivants, sont déterrés bien avant cette échéance et, lors d'un sacrifice de mouton, sont déposés dans les mêmes lieux. Les objets culturels appartenant aux sociétés secrètes *Rö* et qui ont perdu leur efficacité ou sont devenus dangereux, incontrôlables, prennent le même chemin. La défécation qui a lieu idéalement dans ce même type de site, entre les racines apparentes, semble participer d'une logique identique. Le pied des arbres constitue l'emplacement ultime où la relation avec l'univers culturel des hommes est coupée, où les êtres comme les objets passent de l'état de culture à celui de nature.

Mais alors pourquoi le tas d'ordure, situé dans l'espace domestique, bien qu'à sa limite, est-il aussi un lieu de défécation? La réponse se trouve dans un mythe qui est celui de l'origine des plantes cultivées:

Il y a bien longtemps, les hommes ignoraient l'agriculture. Cette année-là, la sécheresse régnait. Un homme, Zameki, s'en alla en brousse cueillir des noix de palme lorsqu'il se

trouva nez-à-nez avec un singe prisonnier d'une branche fourchue. Voulant couper la branche pour mieux atteindre l'animal, l'homme libéra le singe qui disparut au ciel. La sécheresse qui sévissait depuis longtemps fit place alors à des pluies abondantes.

Quelques jours plus tard, après avoir extrait l'huile de palme, Zameki se rendit derrière sa maison pour jeter le déchet fibreux résultant de la fabrication de l'huile dans le tas d'ordures. La foudre le frappa et il disparut au ciel. Quelques semaines plus tard, après l'avoir vainement attendu, on célébra ses funérailles.

A la fin de la saison des pluies, un de ses fils qui se rendait derrière la maison pour uriner découvrit son père debout, immobile, au milieu du tas d'ordures. Zameki leur révéla qu'il avait été emmené au ciel où il avait rencontré la Mère de la pluie, Mambu. Cette dernière, reconnaissante de lui avoir sauvé son enfant lorsqu'il était prisonnier de l'arbre, lui donna les semences des plantes à cultiver et lui enseigna l'art de l'agriculture.

Ce récit, dont j'ai examiné ailleurs toute la richesse cosmologique (Baeké 1996), montre que le tas d'ordures est une porte qui permet de passer d'un monde à l'autre, du village, microcosme culturellement aménagé par les hommes vers l'univers de la forêt, des rivières et du ciel, domaine des génies de l'eau. On y excrète donc *comme si* l'on excréta en forêt. Rappelons cependant que dans l'univers naturel de la forêt, les rivières sont interdites à la défécation parce qu'elles constituent l'espace domestique des génies de l'eau.

Les excréments des monstres mythiques

A côté des excréments que les hommes vont rejeter en forêt, il existe une autre forme d'excrément, surnaturel celui-là, qu'ils vont au contraire y rechercher pour le ramener au village: le *nè* qui 'naît' au pied de certains arbres pourrissants. Il s'agit en réalité du sclérote d'un champignon (*Lentinus tuberregnum*), double symbolique des excréments d'êtres surnaturels étranges. Un mythe raconte en effet que deux jumeaux siamois de sexe différent, reliés par la hanche et n'ayant chacun qu'une jambe, ont introduit jadis chez les Wuli la puissante société secrète *Rö*, appelée *wangkya*. Durant leur bref séjour à Lus, ils excrétèrent abondamment dans les sanctuaires d'autres associations secrètes, inversant en cela l'ordre logique des hommes auxquels il est interdit de déféquer dans ces lieux culturels. En quittant le village, ces êtres surnaturels indiquèrent aux hommes comment collecter leurs excréments au pied de certaines espèces d'arbres. Les sclérotés, sortes de grosses boules blanches recouvertes d'une peau brônâtre, sont recueillis, pelés, réduits en poudre et placés dans un récipient sculpté en terre cuite, objet culturel secret d'où ils attaquent les sorciers mangeurs d'hommes. Les petits grains séchés de ce champignon, jetés dans l'eau, ont la propriété de gonfler, *comme* le 'ventre gonflé d'eau' du sorcier qui souffre de l'ascite, attaqué par ce charme. Lorsque l'on soupçonne un sorcier d'exercer ses maléfices sur l'ensemble d'un quartier, les chemins qui mènent à ce quartier sont 'barrés', c'est-à-dire qu'on y place les excréments des jumeaux mythiques en compagnie d'autres charmes appartenant à une société initiatique *Rö*.

Des Bamileke aux Mfumte, j'entrevois comme l'esquisse d'un système de transformation qui nous mène de l'agriculture à la cueillette. Ici, comme chez les Bamileke, le

lieu de défécation idéal est intimement lié à la croissance d'un végétal. Mais c'est la forêt qui en est le théâtre et non les champs en jachères. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'agriculture mais de cueillette: dans la taxonomie wuli, les champignons, comme les arbres et les palmiers à huile, n'appartiennent pas à la catégorie des plantes cultivées.⁷ Enfin, le champignon en question, bien que comestible, est ici une anti-nourriture, utilisée à des fins magiques et rituelles. Seuls les sorciers maléfiques en 'mangent' symboliquement, à distance, par la médiation d'objets rituels secrets, ce qui les fait mourir. Les interdits qui entourent ce champignon-excrément surnaturel témoignent de son statut rituel exceptionnel. Alors que tous les autres charmes végétaux appartenant aux diverses sociétés initiatiques peuvent être vus par tous, ces 'excréments', lorsqu'ils sont découverts dans la forêt, sont immédiatement ramenés dans un sanctuaire où un initié, par un sacrifice de poulet, leur fait acquérir le même statut que les objets cultuels et sont désormais soigneusement cachés aux non-initiés, en attendant d'être incorporés au contenu d'un récipient rituel.

Conclusion

Dans les trois sociétés camerounaises évoquées ici, les Yasa, les Bamileke et les Mfumte, les lieux de défécation s'intègrent au sein d'une structure spatiale intimement liée au mode d'acquisition d'une denrée essentielle. Selon les cas, nous voyons les territoires consacrés à la pêche, l'agriculture ou la cueillette devenir des zones préférentielles de défécation. Comme l'analyse de Ndonko le montre, la denrée qui semble associée réellement ou symboliquement à l'évacuation des excréments est dans chacun des trois exemples un élément essentiel à la survie de la société, que ce soit sur le plan alimentaire, sur le plan socio-religieux ou les deux à la fois. Le poisson chez les Yasa et les bananes plantain chez les Bamileke sont des denrées comestibles importantes mais qui ont aussi leur place dans le système de pensée, les pratiques rituelles et les échanges sociaux. En revanche, le champignon 'magique' des Wuli n'appartient à l'univers alimentaire que sur le plan métaphorique et symbolique.⁸

Dans chacune des trois sociétés évoquées, les excréments humains, malgré leur statut biologique de déchet humain, se trouvent étroitement associés à une relation de type mangeur/mangé; cette métaphore classique de la sorcellerie est aussi une réalité écologique, celle de la chaîne alimentaire dans laquelle l'homme s'insère. Chez les Yasa, si les poissons ne se voient pas offrir les excréments, c'est le sorcier qui 'dévore' sa victime en les manipulant. Chez les Bamileke, une relation complexe s'instaure entre les excréments et le bananier plantain, d'une part, entre ce dernier et le placenta d'autre part; relation où le couple mangeur/mangé s'inverse sans cesse, selon que l'on se situe dans le processus de l'intégration d'un nouveau-né à la société patrilinéaire, ou l'univers de la sorcellerie 'matrilinéaire'. Chez les Wuli-Mfumte, les lieux de défécation donnent naissance à un champignon assimilé à des excréments magiques. Il faut que le sorcier en 'avale' à distance pour que lui-même ne 'dévore' pas sa victime. Sa qualité d'excrément surnaturel le transmue en contre-nourriture, mortelle certes mais bénéfique pour l'ensemble de la société qu'elle protège de l' 'appétit dévorant' des sorciers.

Notes

Viviane Baeke est ethnologue, conservateur-adjoint au Musée royal de l'Afrique centrale à Tervuren, Belgique et collaboratrice du centre d'Anthropologie culturelle de l'Université libre de Bruxelles. Elle mène des recherches de terrain auprès des Mfumte du Cameroun depuis 1980. (Musée royal de l'Afrique centrale, section d'Ethnographie, 13, Leuvense Steenweg, 3080 Tervuren, Belgique. Email: baeke@africamuseum.be).

1. Nous pensons cependant que ce thème, comme le souligne Sjaak van der Geest, retiendra davantage l'attention des anthropologues dans un avenir proche (1998: 143).
2. Chapitre XIII, B : Les logiques de défécation, pp. 251 à 260.
3. Il est vrai que certaines espèces de poissons omnivores se nourrissent effectivement d'excréments et les Yasa ont sans doute observé ce phénomène. Mais les densités de population respectives des deux groupes, d'une part la communauté Yasa, d'autre part les poissons, ne permet pas que la quantité des excréments humains déversés en mer influence de manière perceptible la densité de population des poissons dans les eaux où les Yasa pêchent. Il n'en est pas de même évidemment en milieu fermé ou semi-fermé, comme un petit lagon, une rivière ou mieux encore un étang. (communication personnelle de G. Theugels, ichtyologue attaché au Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, Belgique, et qui connaît bien la région maritime où vivent les Yasa)
4. Je parle ici au présent pour la clarté du texte mais il faut rappeler, à la suite de l'auteur, que les restructurations de l'habitat bamileke durant les périodes coloniales et post-coloniales font que la pratique des aires de défécation a totalement disparu aujourd'hui.
5. Des agronomes belges, qui au Zaïre avaient il y a quelques dizaines d'années mis sur pied un projet d'utilisation des troncs de plantains pour en faire du compost, ont été les témoins étonnés de cette particularité remarquable du tronc de bananier! (communication personnelle de A.-B. Ergo, MRAC, 1996).
6. Il s'agit sans aucun doute du même principe que le *jiè* des Bangoua.
7. Le statut du champignon comme paradigme de la catégorie des plantes sauvages vaut dans nos sociétés aussi. Si c'est une des dernières formes de cueillette que connaissent encore nos sociétés occidentales, c'est bien parce qu'à l'exception du champignon de couche et de deux ou trois autres espèces, l'immense majorité des champignons ne se sont jamais laissés domestiquer. Malgré les progrès des sciences agronomiques, aucun agriculteur n'a réussi encore à 'cultiver' les morilles, les chanterelles, les oronges ou les cèpes de Bordeaux...
8. Il faut noter que de Madagascar au Nigeria, le champignon *Lentinus tuberregium* figure souvent dans les pharmacopées traditionnelles. (Heim 1935: 549-550; Oso 1977: 273-275; Pegler 1983: 195).

Bibliographie

Baeke, V.

- 1995 Les esprits de l'eau et la sorcellerie. Rituels, mythes et objets. In: L. de Heusch (ed.): *Objets-signes d'Afrique*. Annales du Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, Sciences humaines, n° 145, pp. 57-92.

- 1996 *Le temps des rites. L'univers magico-religieux des Wuli (Mfumte du Cameroun occidental)*. Thèse de doctorat, Faculté des Sciences sociales, politiques et économiques, Université libre de Bruxelles.
- Geest, S. van der
1998 Poep en omstreken: Over scatologie, cultuur en welbevinden. *Medische Antropologie* 10 (1): 139-157. Amsterdam.
- Heim, R.
1935 L'olatafa. *Archives du Muséum d'Histoire Naturelle*, 6ème série, t. XII.
- Hurault, J.
1962 *La structure sociale des Bamileke*. Paris, LaHaye: Mouton.
- Ndonko, F.T.
1993 *Représentation culturelle des excréments: étude comparative des déchets du corps chez les populations de la savane et de la côte du Cameroun*. Münster: Lit Verlag.
- Oso, B.A.
1977 Pleurotus tuberregium from Nigeria. *Mycologia* 69: 271-79.
- Pegler, D.N.
1983 *The genus Lentinus*. A world monograph. Kew Bull. Add. Ser. 10: 1-281.
- Pradelles de Latour, C.-H.
1991 *Ethnopsychanalyse en pays bamileke*. Paris: E.P.E.L.