

POUR UNE DECOUVERTE DE LA MEDECINE
TRADITIONNELLE AFRICAINE AU SUD BENIN

Article du Père FATAÏ GHISLAIN SANNY

Nous sommes au sud Bénin, dans un contexte global de civilisation où la frontière entre les cultures en présence n'est pas étanche en matière de la santé et de la diaconie des malades. Le brassage culturel en ce domaine est parvenu à un seuil où l'on eût dit que les différences culturelles observables ne seraient encore que des colorations concertées d'une même réalité. C'est en raison de ce constat que l'espace géographique du présent travail regroupe sans difficulté des aires culturelles diversifiées. Notre objectif est de porter au langage ce qui constitue le cœur de la médecine traditionnelle africaine: ses caractéristiques et son mécanisme de fonctionnement, tant au niveau thérapeutique qu'au niveau de la diaconie des malades. Pour y parvenir nous ferons une descente dans les notions de santé, maladie et médecine traditionnelle. Nous envisagerons ensuite une exploration analytique du système de la thérapie traditionnelle dans son fonctionnement interne. Nous finirons cet assai par la découverte du modèle de clinique en médecine traditionnelle africaine.

1 – NOTION DE SANTE

a. La santé

Toute définition de la santé suppose inévitablement une anthropologie qui la sous-tende et la rende fonctionnelle. Pour sa part, l'Organisation Mondiale de la Santé (O.M.S) définit la santé comme «*un état parfait de bien être physique, mental et social.* »¹

¹ C. KOLIE, "Jésus Guérisseur" in *Chemin de la Christologie Africaine*, Desclée, Paris, 1986, p173

L'anthropologie qui formalise cette définition semble mettre l'accent sur la dimension corporelle de l'homme compris comme un être doté de facultés psychiques et promu à la vie sociale. Cette vision anthropologique répond d'une civilisation qui confine la chose sanitaire dans des catégories ouvertes aux seules possibilités d'expérimentation scientifique. On y perçoit les relents d'un positivisme prononcé qui enferme la médecine dans les limites du psychosomatique. Dans une certaine mesure, on peut dire que cette définition est formellement valable pour la civilisation positiviste qui la fait naître.

Reprise dans le contexte africain la définition de l'O.M.S est incomplète. De fait, elle semble faire économie d'un aspect fondamental de l'anthropologie africaine: la dimension spirituelle qui ne se confond aucunement au psychique. Elle n'est pas du tout négligeable. Son importance pour l'africain est telle qu'elle influence tout ce qui touche à l'être humain au point d'en être l'élément déterminant. Barthélemy ADOUKONOU estime que la définition de l'O.M.S « omet en effet de faire mention de la dimension spirituelle qui est essentielle à une approche africaine de la santé comme de la maladie. »² En contexte africain, il importe alors de reprendre à nouveau frais la définition de l'O.M.S pour lui donner une coloration proprement africaine. Nous dirons à cet effet en y ajoutant la dimension spirituelle, que la santé est un état parfait de bien-être physique, mental, social et spirituel. Cette définition de la santé pourra nous permettre d'appréhender la réalité de la maladie telle qu'elle est perçue et vécue en contexte africain.

b. La maladie

² B. ADOUKONOU, "Religions et médecine africaine traditionnelle" in *une expérience africaine d'inculturation*, Q.I.C., Cotonou, 1991, p 98

La maladie est absence de santé, c'est-à-dire absence de bien-être physique, mental, spirituel et social, bref absence de vie. De fait, le moindre dysfonctionnement à l'un ou l'autre niveau de la structure anthropologique mise en relief par notre définition de la santé crée un déséquilibre dans l'harmonie de l'ensemble et génère le malaise qui peut conduire à la dégénérescence, à la mort. On peut dans cette perspective comprendre la maladie comme une violence, une rupture d'harmonie dont la restauration demande le don de la vie. En contexte africain, cette rupture d'harmonie peut dépendre de diverses causes naturelles ou para-naturelles. Cette distinction permet de faire une classification des maladies en deux grandes catégories: les maladies dites naturelles et les maladies qualifiées de para-naturelles ou maladies provoquées. Notons au passage que cette distinction de maladies naturelles et de maladies provoquées ne se comprend que dans le contexte actuel d'une civilisation fortement influencée dans ses schèmes par les catégories de la médecine moderne d'obédience occidentale. En effet pour le tradipraticien de l'Afrique traditionnelle, la santé est un tout et toute maladie résulte d'une disharmonie entre les différents pôles visibles et invisibles de l'existence qu'il faut absolument concilier et se concilier. On peut dans cet ordre d'idée, remarquer, par exemple, que pour guérir un patient d'une céphalée chronique subséquente à un accès palustre le guérisseur recourt très souvent à des rites magiques connus chez les *fon* sous le vocable de "*tadu yiyi*"³ chez les *yoruba* sous l'appellation de "*ifori gbigba*"⁴

Dans la logique de notre distinction actuelle nous entendons par maladies naturelles, les maladies dont les causes organiques, psychiques ou psycho sociales sont connues et que l'on peut envisager dans leur évolution depuis leurs causes initiales jusqu'à leurs conséquences ultimes. Autrement dit, ce sont des maladies qui se

³ "*tadu yiyi*" expression fon qui signifie littéralement conjurer les céphalée

⁴ "*ifori gbigba*" expression Yoruba qui signifie littéralement conjurer les céphalée

prêtent aisément aux analyses de laboratoire

Les maladies dites para-naturelles, appelées encore maladies provoquées, sont celles qui souvent résistent à tout diagnostic médical scientifique et mettent en difficulté la médecine moderne d'obédience occidentale pour n'être envisageables que par une structure thérapeutique qui intègre le para-naturel. Les causes de ces maladies sont souvent dites mystérieuses ou occultes en ce sens qu'elles sont attribuées aux pôles invisibles de l'existence: les esprits, les mânes, les envoûteurs, les sorciers. La science moderne n'y comprend rien. Son scanner le plus performant est ici impuissant à révéler ce qui se passe dans l'organisme du patient pris en charge par la violence mortifère de l'invisible. A titre d'illustration nous pouvons citer le cas d'une dame qui aurait subi la décharge d'un tir occulte du "*chakatu*"⁵. C'était dans le village de Zinvié situé à une trentaine de kilomètres de Cotonou. Le guérisseur saisi reconnut le mal à ses signes caractéristiques et prescrivit l'antidote correspondant. Mais avant que la patiente eut appliqué le remède son fils, cadre universitaire et grand fonctionnaire d'Etat survint et amena sa mère à l'hôpital malgré la mise en garde du guérisseur. En effet, les tumeurs provoquées par le "*chakatu*" ne doivent jamais être objet d'intervention chirurgicale. Toute intervention chirurgicale sur le "*chakatu*" porte le mal à sa dernière phase létale et provoque inévitablement la mort de la victime. Les clichés de la radio ont révélé comme une présence d'objets dans le corps du malade; mais quelle ne fut pas la surprise de remarquer au bout de l'opération qu'il n'y avait rien dans la partie opérée. Au sortir du bloc opératoire notre patiente fit deux jours d'agonie et rendit l'âme. Ce témoignage est le reflet de beaucoup d'autres cas enregistrés lors de nos enquêtes. L'africain averti ne s'en étonne point. Il

⁵ le "*chakatu*" est un mécanisme d'envoûtement qui opère à distance et de façon occulte. Il consiste généralement à empoisonner la victime en inoculant dans son organisme des objets insolites (taies de bouteilles, ferraille, insectes et autres déchets). Chez les yoruba, le "*chakatu*" est connu sous le vocable de "*ofa*".

comprend ce qui se passe d'insolite dans la maladie mystérieuse. Il sait reconnaître les symptômes du para-naturel et n'hésite point à recourir à la médecine traditionnelle qui passe pour efficace dans la thérapie du para-naturel

c. La médecine traditionnelle africaine

Les qualificatifs "traditionnelle" et "africaine" qui accompagnent le mot "médecine" signifient qu'il s'agit d'un art de guérir propre à l'Afrique traditionnelle. Le vocable "traditionnelle" porte une charge temporelle qui fait reléguer la réalité ainsi qualifiée à un passé quasiment révolu qui très souvent n'est évoqué dans le présent que pour faire histoire. De façon formelle; la médecine traditionnelle africaine comparée, dans ses moyens techniques, à la médecine moderne occidentale, prend l'allure d'un vestige du passé du moins pour le traitement des maladies dites naturelles. Le triomphe thérapeutique de la médecine moderne occidentale en ce domaine, rend désormais cette dernière incontournable pour l'Africain d'aujourd'hui. L'engouement pour les soins médicaux et l'effort soutenu pour l'installation des hôpitaux publics et privés dans presque tous les coins de nos villes et villages d'Afrique en témoignent éloquemment. Toutefois il est à remarquer que le recours à la médecine traditionnelle africaine n'en est pas pour autant réfréné. Bien au contraire, la médecine traditionnelle africaine, aujourd'hui plus que jamais, semble faire peau neuve dans une Afrique toujours plus vitaliste et vibrant vigoureusement au rythme ontologique de son instinct de conservation en dépit de tout modernisme envahissant.

De fait, la médecine moderne d'obédience occidentale, nous l'avons souligné, est sous-tendue par une anthropologie qui fait que son efficacité thérapeutique est fondamentalement psychosomatique. De là vient que cette médecine capitule très souvent en face du para-

normal distinct du para-psychologique. Le recours à la médecine traditionnelle africaine pour suppléer à l'insuffisance de la médecine moderne occidentale en de pareilles occurrences n'est plus un mythe. Des exemples abondent et encombreraient le raisonnement s'il faut nous y attarder. Faisons donc économie d'analyse et reconnaissons sans exagérer que la médecine traditionnelle africaine occupe une place de choix dans la vie de tout vrai africain fut-il le plus imprégné des progrès incomparables de la médecine moderne occidentale. En effet, l'avantage insoupçonné de cette médecine traditionnelle, réside dans le fait qu'elle ne cherche pas seulement à guérir mais à restaurer. Autrement dit à réparer. Elle prend l'homme en compte dans sa globalité et dans la réalité intime de son être africain profondément imprégné de l'influence réelle des pôles invisibles de l'existence sur le vivant et son milieu. Dans cette logique on comprend que la dimension para-naturelle soit fondamentalement constitutive de la médecine traditionnelle africaine. Eric de ROSNY qualifie le traitement de la médecine traditionnelle africaine de cosmo-socio-psycho-thérapeutique et estime par ailleurs que « *cette médecine ne tient pas seulement son efficacité des herbes, ni même de son caractère global, mais de sa capacité d'intégration.* »⁶ le même dira plus loin que « *la santé au sens le plus large possible du mot français, mieux appelé "le bien être", "l'ordre", ou plus simplement "la vie présente", est une aspiration tellement commune et primordiale en Afrique, que les personnages chargés de la contrôler tiennent une place éminente* »⁷. Notre auteur a une forte intuition dont il ne rend pas totalement compte en taisant la dimension spirituelle de la cure traditionnelle. ADOUKONOU de son côté perçoit nettement ce que ROSNY insinue et définit la médecine traditionnelle africaine comme « *théo-psycho-somatique.* » Cette médecine a donc une telle

⁶ E. de ROSNY, «Quelle médecine pour l'Afrique ?», in *Téléma* 32 (1982) 54.

⁷ *ibidem*

importance, qu'y recourir est quasiment identitaire pour l'Africain dont la santé est en danger. Cela n'étonne aucunement, car en réalité, la problématique des Africains par rapport à la santé ne s'exécute pas en gamme d'une prédilection pour le moderne contre le traditionnel fut-il archaïque, rudimentaire et dépassé. Elle est tout autre. Méinrad HEBGA la libelle en une question réponse: « *Comment défendre la santé et la vie, valeurs essentielles et fondamentales de l'individu et de la société, contre les attaques d'où qu'elles viennent? Quand ce bien suprême est menacé, la plupart des gens emploient tous les moyens, y compris le recours au médecin traditionnel, au marabout, ou au dirigeant des sectes à miracle, sans que des considérations de foi ou de doctrines puissent les retenir, encore moins la préoccupation de paraître intelligent ou évolué. L'Africain est plus pragmatique et réaliste qu'on ne le dit : à ses yeux, ce qui compte c'est l'efficacité de la cure, la guérison et non point une rationalité abstraite et pédante dont il n'a que faire.* »⁸

L'engouement nourri et entretenu pour la médecine traditionnelle africaine encore à l'ère du scanner n'est donc pas pure ineptie et abrutissement il correspond à la satisfaction réelle qu'elle procure à ceux qui y recourent pour suppléer aux limites du scanner.

A toutes fins utiles il urge d'examiner le mécanisme de fonctionnement de cette médecine traditionnelle africaine pour cueillir et recueillir ce qu'elle offre de particulier dans la diaconie des malades.

2. L'ARRIERE FOND ANTHROPOLOGIQUE DE LA MEDECINE TRADITIONNELLE AFRICAINE

Pour le traitement des malades, le tradipraticien africain dispose d'une

⁸ M.HEBGA, "Sorcellerie et maladies en Afrique noire, Jalons pour une approche catéchétique et pastorale." In *Téléma* 32 (1982) 6.

gamme variée de remèdes spécifiques. Dans cette thérapie, le diagnostic du mal est en grande partie assuré par la divination. Les sacrifices et les rites de réconciliation y tiennent une place majeure et constituent même des remèdes efficaces au mal clinique. Notons rapidement à ce propos qu'il n'est pas rare de remarquer, n'en déplaise à la rationalité moderne, que la guérison d'un mal clinique rebelle à toute médication soit subséquente à un rite sacrificiel ou à un rite de réconciliation. Nous pouvons ainsi distinguer trois grandes catégories de remèdes en médecine traditionnelle africaine:

1. les remèdes para-naturels purs constitués de sacrifices, de rites magico-sorciers et de rites de réconciliation;
2. les remèdes naturels sur base de symbolisme;
3. et les remèdes thérapeutiques naturels, autrement dit les produits de la pharmacopée. L'efficacité réelle ou présumée de ces remèdes se structure à partir du stratus anthropologique qui les porte et les rend fonctionnels.

- a. De la vision anthropologique qui préside à l'efficacité des remèdes sacrificiels.

De façon générale, on définit le sacrifice comme *«l'acte religieux par lequel une victime est immolée par un officiant au nom d'un sacrifiant qui établit de ce fait une relation avec la divinité.»*⁹ Cette définition nous met en présence de quatre principaux acteurs du sacrifice: le sacrifiant, la victime la divinité, et l'officiant. Dans l'acte sacrificiel, c'est le sacrifiant qui, porté par les siens et soutenu par l'officiant et son assistance, entre en relation avec la divinité par l'offrande sacrificielle de la victime. Les modalités et circonstances du sacrifice déterminent le type de relation établie. Généralement la relation établie est toujours en faveur du sacrifiant qui par le fait

⁹Cf. *Encyclopédie philosophique universelle*, 2293

bénéficie des largesses de la divinité. Il est aisé d'inférer de cette définition une explication du sacrifice comme échange entre hommes et dieux. On peut bien donner une valeur marchande à ce mécanisme d'échange si l'on devrait s'en tenir à la matérialité des rites. Mais plus qu'un échange de valeur marchande, c'est d'une communication qu'il s'agit. Une communication qui à terme produit la communion spirituelle que suppose et performe, dans les proportions requises, le sacrifice célébré. C'est en dernier ressort d'une relation mystique qu'il s'agit. Relation mystique qui s'exprime dans une extase rituelle, voire un état émotionnel *sui generis* où le sacrifiant et toute l'assistance passent facilement du profane au sacré tout en demeurant visiblement dans l'espace profane. L'extase une fois terminée, ils restent toujours connectés au sacré, grâce à la communion sacrificielle réalisée par la manducation de la victime ou par le simple fait d'avoir offert le sacrifice. Barthélemy ADOUKONOU souligne fortement que «*par ce rite de communion, l'homme veut signifier sa volonté de s'unir à la divinité transcendante qui se manifeste pour lui dans le sacré*»¹⁰. Et à un autre niveau, le contexte social et le cadre spatial et matériel de la communion avec le divin met en lumière la communion rétablie dans le corps social et avec le milieu cosmique.

Ce bref aperçu du sacrifice rituel en médecine traditionnelle africaine met nettement en relief le schéma anthropologique qui la sous-tend avec ses différents niveaux d'altérité. Nous avons donc au centre de ce schéma anthropologique le sacrifiant; au-dessus se situe le pôle invisible de l'existence subdivisé en borne positive (Dieu, les ancêtres et les esprits de bien) et en borne négative (les esprits du mal); l'autre parental bien spécifié; l'autre social subdivisé en deux pôles: le pôle auxiliaire ici représenté par l'officiant souvent assisté de ses acolytes et le pôle agresseur constitué des sorciers et envoûteurs.

¹⁰ B. ADOUKONOU, *Vodun violence ou sacré, le sillon noir (Mewihwêndo) et la question éthique au cœur du sacré*, T.II, cerf, Paris1989, p.667

Nous avons enfin l'autre: cosmique représenté par l'offrande sacrificielle et tout le cadre spatio-temporel et matériel du sacrifice. Dans ce schéma réside le secret de la performance des remèdes sacrificiels de la médecine traditionnelle africaine. De fait pour l'homme du sud Bénin, l'accident de santé qui survient, et que le "*Fa*"¹¹ diagnostique comme ne relevant pas de l'ordre naturel, quelle que soit sa cause perturbe l'univers relationnel de la victime. Et c'est cet univers qu'il faut absolument restaurer tant pour le bien de la victime que pour celui de la société qui est inconditionnellement impliquée dans le drame existentiel de l'individu. Ce qui est dit des sacrifices vaut aussi pour les autres catégories de remède mais à un degré plus subtil. Nous allons en rendre compte en prenant pour référence ciblée l'aire culturelle fon.

b. De la vision cosmique et anthropologique qui préside à l'efficacité des remèdes naturels.

Quand nous parlons de remèdes naturels nous désignons sous ce vocable les produits médicinaux obtenus à partir des éléments d'origine animale, minérale et végétal. Le critère de choix de l'un ou l'autre de ces éléments pour la composition d'un remède peut être symbolique ou bio-thérapeutique suivant l'usage médicinal que l'on veut en faire. Ces remèdes peuvent être préventifs ou curatifs. Les préventifs sont désignés par les *fon* sous le vocable de "*glo*" et les curatifs sous le vocable de "*fla*", ce que le yoruba appelle

¹¹ Le "*fa*" est un procédé de divination par l'*alea jacta*. Il est commun au peuple du golfe du Bénin.

respectivement "*madarikan*" et "*akpa ogun*". Le principe de fonctionnement des "*glo*" et des "*fla*" s'enracine dans une anthropologie et une cosmologie qui en sont les éléments fondateurs

Le vocable *fon* pour désigner l'homme est "*Gbèto*". Des deux phonèmes de ce vocable "*Gbè*" (vie) et "*To*" (père, maître) nous pouvons, considérant pour acquis tous les développements sémantiques de certains anthropologues comme Jacob M. AGOSSOU¹² et Barthélemy ADOUKONOU¹³ sur ce sujet, recueillir un condensé de l'anthropologie *fon*: l'homme "*Gbèto*" ou le "*To*" (père, maître) du "*gbè*" (vie) apparaît chez le *fon* comme "*un maître, un compétant dans l'art de vivre et de faire vivre*". L'univers où l'homme est appelé à déployer sa maîtrise et sa compétence dans cet art de vivre ou de faire vivre est appelé "*gbè*" en tant qu'il est le cosmos des existants. Dans ce cosmos, le *fon* estime que tout a une âme (Sè) et que tout est doué de puissance vitale et de sens. En clair, le "*Gbè*" chez le *fon* se révèle comme "*potentialité de sens et de pouvoir*". De cette cosmologie se dégagent deux axes majeurs de maîtrise sans laquelle l'homme dans le cosmos jouerait mal son rôle de maître et de compétent dans l'art de vivre et de faire vivre. Ces deux axes de maîtrise sont ceux de sens et de puissance. Dans cette logique Barthélemy ADOUKONOU estime que « *La vie, Gbè, pour valoir la peine d'être vécue, doit être sensée, mais elle est d'abord caractérisée par une dynamique originelle que le fon appelle hlonhlon, gan (force, énergie), celle-ci dans une perspective de hiérarchisation des êtres sera: maîtrise de la nature ou des forces en général (ganhunu) ; ou maîtrise des hommes autour de soi en vue du bien commun: c'est le ganhumè ou pouvoir de domination: l'agent actif de cette puissance vitale, le maître, c'est le gbèto ou le To (père, maître) du Gbè: (vie).*

¹² cf. J. AGOSSOU, *Gbèto et Gbèdoto*, Institut Catholique de Paris 1971.

¹³ cf. B. ADOUKONOU, « Condensé d'anthropologie du sud Bénin (aire Aja-fon) » in *une expérience africaine d'inculturation*, Q.I.C, Cotonou 1991.

»¹⁴ Le monde est donc, comme le souligne le même auteur, une “*forêt de signes*”. Celui qui ne sait pas les interpréter est un errant qui mène une vie insensée. Pour échapper à ce non sens existentielle l'homme déploie un double effort pour donner un sens à la vie et pour déceler et domestiquer les énergies enfouies dans les éléments du monde. L'effort pour le sens, ADOUKONOU le dénomme 'herméneutique' et appelle "énergétique" l'effort pour domestiquer les énergies. Un aboutissement évident de cet effort dans le milieu *fon* est l'invention des " *glo*" et des " *fla*" pour se prémunir contre, ou soigner tout ce qui dérange de quelque manière la vie dont l'homme est le maître. C'est en définitive une trouvaille érigée en principe de protection de la vie et qui préside à la médecine traditionnelle africaine. De ce bref parcours on comprend que les vertus naturelles des plantes exploitées dans la médecine traditionnelle sont moins prisées que le principe herméneutique et énergétique qui a présidé à leur choix. En définitive ces deux principes rendent compte d'un au-delà des moyens matériel de la cure traditionnelle.

Les remèdes naturels avec les sacrifices forment un tout indissociable tissé de signes et de symboles qui donnent sens et efficacité à un modèle de clinique qui a sa logique thérapeutique spécifique et un mode d'accompagnement assorti.

3 - MODELE DE CLINIQUE EN MEDECINE TRDITIONNELLE AFRICAINE

Le vocable clinique ne désigne pas ici un cadre spatial où le patient est accueilli et suivi par des spécialistes dès les premiers instants de la maladie jusqu'au rétablissement Nous appelons clinique tout autant l'espace social du patient que la structure thérapeutique traditionnelle qui le prend en charge jusqu'à sa guérison. Il ne s'agit

¹⁴ idem, p.56

donc pas d'un cadre hospitalier structuré en unités de soin spécialisées.

Toute maladie en milieu traditionnel africain étant considérée comme une disharmonie intervenue dans l'univers anthropologique, social, religieux et cosmique du sujet affecté, la guérison est perçue comme la remise à jour de l'équilibre perdu. Le corps social où se joue le jeu relationnel de l'équilibre recherché pour le bien être au quadruple niveau physique, mental, social et spirituel, est considéré comme une superstructure dont l'individu n'est qu'un maillon. La maladie naturelle ou para-naturelle qui affecte ce maillon est comme un court circuit qui déséquilibre sinon fondamentalement du moins symboliquement la grande structure et engage tous les autres membres en relation. Dans cette logique, la maladie de l'individu crée un malaise dans le corps social et devient de fait un lieu de communion en ce sens que le mal enduré par le malade affecte psychologiquement son entourage immédiat et symboliquement l'ensemble du corps social ou il est intégré. Cette réelle communion dans la douleur doublée de l'assistance concrète au patient constitue le noyau substantiel du remède qui guérit. En réalité en face de la maladie tous se voient engagés dans un drame au point où l'on se sent malade avec le malade. Cette solidarité n'est pas théorique elle est réelle et se traduit par l'engagement de l'entourage dans le traitement. En effet c'est tout l'entourage immédiat du malade qui est souvent soumis de façon participative au même traitement thérapeutique que ce dernier. Ce traitement collectif a certes une valeur préventive pour certaines maladies mais au delà de la prévention il s'agit surtout de porter avec le patient le poids psychologique de son mal; c'est une psychothérapie qui se reçoit d'une vision mystico-religieuse de la thérapie. La dimension religieuse de la thérapie exprimée dans les rites magico-religieux qui entourent le traitement met en relief une certaine célébration de la vie en relation avec sa source pour le bien de ceux qui l'ont en partage.

Voilà en substance ce qu'il convient d'appeler modèle clinique constitué en socle qualitatif pour la médecine traditionnelle africaine. On comprend dès lors que pour le guérisseur traditionnel, ce qui importe ce n'est pas d'abord le traitement organique. Ce dernier ne sera en définitive que l'aboutissement d'un long processus de restauration de l'ordre perturbé. Dans cette perspective la médecine traditionnelle africaine se départit nettement de la méthode de l'autopsie et trouve son arrière plan dans un espace où l'homme est pris en compte dans la totalité de son être.

La diaconie des malades dans cet espace thérapeutique confine à un accompagnement spirituel où le remède du pharmacologue joue en dernier ressort un rôle semblable à celui des sacramentaux. Cet accompagnement tel que nous le remarquons est l'affaire de tous. Chacun à son niveau doit y prendre une part active. C'est précisément pour cette raison que dans le modèle de clinique en médecine traditionnelle africaine il n'y a généralement pas d'hospice pour le patient en dehors de son cadre de vie familiale. On peut toutefois remarquer que pour certains cas rares de maladie comme la lèpre, le patient est mis en quarantaine pendant le temps que dure le traitement. Après la guérison son intégration ne survient qu'à la suite d'un rite de purification la lèpre étant considérée comme une impureté grave. On pourrait aussi noter une certaine forme d'hospice que constitue l'enclôt des guérisseurs qui traitent les malades mentaux. Au sud Bénin c'est pour ce cas et celui du traitement des fractures que le guérisseur traditionnel hospitalise ordinairement. Le cadre d'hospitalisation n'a rien à voir avec une cellule d'hôpital. C'est plutôt un espace de vie familiale qui est créé; la présence très utile des parents de ces malades est un élément fondamental dans le traitement. Le système est tel que la diaconie des malades dans le contexte de la médecine traditionnelle apparaît comme un acte de foi. La foi du patient et de tout le corps social qui le porte est engagée dans la chose sanitaire et c'est ce qui

explique l'efficacité symbolique caractéristique du système. L'abondance des rites dans ce système n'est pas superstition mais l'expression d'une communion profonde et utilitaire: avec ce que nous avons appelé les pôles invisibles de l'existence dont dépend en grande partie le bien être des vivants.

Au terme de ce parcours, il est intéressant de remarquer que la diaconie des malades en milieu traditionnel africain et au sud Bénin en particulier est une vie avec. C'est en cela que réside l'efficacité de la cure. Le système vu de l'extérieur peut paraître dépassé surtout quand on le compare à la médecine moderne d'obédience occidentale. Mais en fait ce n'est pas d'une comparaison qu'il s'agit; il est plutôt question de se rendre compte de la valeur d'un système thérapeutique qui rejoint l'homme dans ce qui le constitue fondamentalement pour le guérir, mieux pour le restaurer. Honorat AGUESSY dira à juste titre que « *ce que ce système thérapeutique africain a à apporter au système occidental, c'est le rappel permanent de l'existence d'un système thérapeutique autre que le système occidental* ». ¹⁵ Le mieux à faire pour envisager le système thérapeutique africain dans son authenticité est donc d'accueillir ce qu'il offre de singulier et de l'aborder dans la complexité de sa rationalité interne.

Père Fataï Ghislain SANNY

¹⁵ H. AGUESSY, "rencontre entre la RTA et la culture occidentale : " il y a eu choc dans l'instant, mais pas dans le temps." ", in *La voix de st Gall*, 89 (2004).11.