

**ART ET GUERISON :
LES RITES DE POSSESSION MAHAMB
LIES A LA FECONDITE CHEZ LES L
DE ZAMBIE**

Boris WASTIAU

*Section d'Ethnographie
Musée royal de l'Afrique centrale
Leuvensesteenweg 13
3080 Tervuren*

SUMMARY

**ART AND HEALING :
THE RITUALS OF POSSESSION MAHAMB
RELATED TO
FERTILITY AMONG THE LUVALE OF ZAMBIA**

This paper deals with a number of symbolic practices and art forms that have developed within rituals of possession known as mahamba in the upper Zambezi and Kasai area. I refer mostly to the Luvale of Zambia, among whom there are numerous mahamba, variously related to serious illness, sterility, madness, failure, social alienation or other ills. Presenting alternatively aspects of ad hoc therapeutic rituals, and "social drama, to borrow V. Turner's expression", or of religious cults, they are performed by both men and women. Mahamba can lead to initiation into a professional cast or simply serve to restore a possessed patient's physical health or social status. As rituals that are both 'religious' and 'therapeutic', they must be

considered within the broad context of cosmology and medical knowledge. Here I will discuss the transforming role of certain artefacts and performances in mahamba rituals that aim at restoring female fertility.

KEYWORDS: cult figure, therapeutic arts, possession cult, fertility ritual, Zambia

Introduction

Chez les Luvale du Nord-Ouest de la Zambie, certains rituels de possession sont destinés à promouvoir la fécondité chez les femmes ayant eu des fausses couches ou perdu des enfants en bas âge. Je m'intéresserai en particulier à quelques processus qui sont à l'action lors de ces thérapies rituelles: l'incorporation des agents étiologiques dans les artefacts rituels et dans la patiente elle-même pendant les séances de transe. Je discuterai aussi de constructions spatiales spécifiques comme outils symboliques destinés à opérer des changements d'état, ce qui amènera à des questions au sujet de la capacité transformatrice des pratiques symboliques.¹

Beaucoup de maladies sont attribuées à l'influence d'esprits affligeants connus sous le nom de *mahamba*.² Ceux-ci sont le plus souvent la forme stéréotypée prise par les ancêtres (*vakulu*) pour accabler des individus jeunes, matures et productifs. La raison de leur courroux peut être qu'ils se sont sentis négligés par leurs descendants, qu'ils désirent que leurs noms soient donnés aux membres de la nouvelle génération ou qu'ils veulent qu'un de leurs successeurs reprenne leur profession ou leur position dans le village. Ils attirent aussi l'attention sur des rapports problématiques entre individus dans un village, dans un lignage ou entre les lignages, par exemple en provoquant l'avortement ou la perte d'un enfant chez une femme récemment mariée. Dans de tels cas les *mahamba* sont appelés *mahamba vausoko* (esprits issus de la

¹ Les recherches de terrain sur lesquelles se base cet article furent effectuées avec l'aide d'une bourse de doctorat de la Sainsbury Research Unit à l'University of East Anglia, et lors d'une mission pour le Musée royal de l'Afrique centrale.

² Comme c'est le cas chez les Tshokwe (Areia 1985; Yoder 1981), les Yaka (Devisch 1993), Luunda (De Boeck 1991) et d'autres peuples apparentés.

parenté) parce qu'ils agissent à l'intérieur du matrilignage. Dans le cas présenté ici, lorsque le devin a établi que la 'stérilité' d'une jeune femme est due aux ancêtres, des rituels de promotion et régulation de la fécondité appelés Chipango doivent être pratiqués.

D'un point de vue '*emic*', il apparaît que l'efficacité rituelle repose sur: le déploiement d'un discours étiologique spécifique; sur la construction d'un espace symbolique de transformation et la manipulation d'artefacts symboliques; ainsi que sur l'effet perlocutoire de pratiques métaphoriques (en transe).³ Ceci est atteint dans une suite élaborée de rituels (où somatique et symbolique se mêlent) qui scandent le processus de transformation de la condition de la patiente. D'un point de vue '*etic*', bien que l'analyse des faits ne permette pas d'être catégorique, je soutiens, avec Csordas, que "... la rhétorique de transformation [déployée dans le rituel] atteint son objectif thérapeutique en créant une disposition à être guéri, évoquant l'expérience du sacré, élaborant des alternatives auparavant non-reconnues et réalisant le changement par incréments successifs" (1996, 94). A ceci s'associent les effets d'un repos imposé et d'un traitement à base de plantes.⁴

L'infécondité dans le mariage.

Les rituels de Chipango sont pratiqués quand il a été établi par un devin qu'une femme mariée, qui n'a pas encore d'enfant, est possédée par un nombre de *mahamba* qui l'empêchent de mener à terme une grossesse. Elle voit apparaître ses ancêtres (*vakulu*) dans des visions nocturnes qu'elle appelle *mikishi*. Ceux-ci sont généreux et lui apportent un enfant. Ces expériences imaginaires coïncident d'habitude avec une incapacité de concevoir. Ainsi, la femme prend conscience de sa possession quand elle réalise la divergence entre son rapport positif et fertile avec les ancêtres dans le rêve et la réalité de sa condition stérile dans le village.

³ Voir Devisch (1985; 1990) pour des cas homologues et Laderman et Roseman (1996) pour une discussion plus large.

⁴ D'autres éléments contribuant à l'efficacité du Chipango sont discutés dans Spring (1976a; 1976b) et Wastiau (1997).

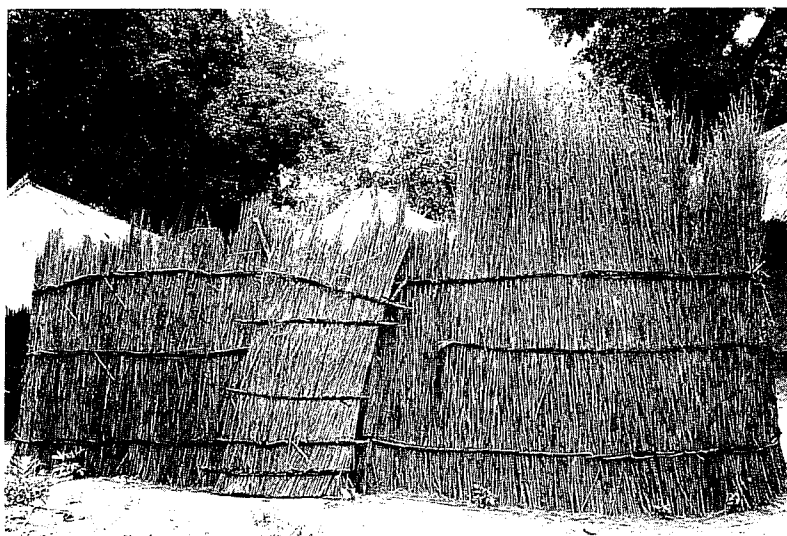


Photo 1 : Enceinte de réclusion et traitement *chipango*

Zambezi District, Zambie 1995

Deux types d'agents étiologiques semblent être responsables simultanément de la stérilité. D'une part, les *vakulu* sont les membres décédés du lignage de la patiente, ceux que l'on appelle *mikishi* lorsqu'ils apparaissent en rêve. D'autre part, les *mahamba* sont les agents étiologiques qui nuisent à la fécondité (*lusemo*) et pour lesquels les rituels (*vilika*) sont pratiqués. Parmi ceux-ci, ceux qui ont été 'appelés', ou 'soulevés' par les ancêtres *vakulu* peuvent être appelés *mahamba* de parenté et de fertilité (*mahamba vausoko valusemo*). Tous les *mahamba* doivent 'prendre corps' et être rendus tangibles d'une manière ou d'une autre lors des rituels.

Le mari répondant de la santé de sa femme, il doit donc lui fournir une cure efficace, sous peine de divorce (accompagné d'une compensation financière ajoutée à la perte du paiement de mariage). En plus de plonger les époux dans le désarroi, la stérilité du mariage entraîne le couple et leurs proches parents dans un état socialement indéfini qui doit être transformé par un processus rituel. Le procédé du Chipango vise à rétablir la fécondité au sein du couple, le cycle de reproduction de la communauté villageoise et celle du matrilignage.

Le processus rituel de Chipango.

Pour que les rituels commencent il est attendu que la patiente devienne enceinte, après quoi une thérapeute qualifiée (*chimbanda*) est engagée. Il y a en gros trois phases après la divination: (1) la pratique de trances de possession, qui visent à 'consacrer' la patiente aux *mahamba* et la création d'un espace symbolique de transformation; (2) l'isolement et la médication dans une position d'intimité avec le monde des esprits; (3) les rituels de possession marquant le départ de la patiente et de son enfant de leur position liminale et visant la réintégration de la femme dans sa communauté (le village du mari) en tant que mère d'enfant et, dans son lignage, en tant que membre (re)productif, ou 'chaînon', de la filiation matrilineaire.⁵

Les rituels de possession visent à provoquer un changement bénéfique dans le rapport entre esprit et possédée, ainsi que dans le corps stérile de la femme. Celle-ci peut enfanter dans le *chipango* grâce au soutien retrouvé de ses ancêtres qui révoquent

⁵ Ces rituels existent parmi plusieurs formations sociales apparentées et connaissent des variations régionales et historiques (Spring 1976a; Turner 1968; 1969; Wastiau 1997; Werbner 1971; White 1949).



Photo 2 : Auge à médecines au seuil de la porte de l'enceinte *chipango*

Zambezi District, Zambie 1995

l'influence néfaste des *mahamba*. Mettre au monde un enfant en bonne santé assurera la survie de l'union matrimoniale, de là l'intégration de la femme dans son village ainsi que les bons rapports entre parents et affins. Néanmoins, les rituels eux-mêmes sont centrés sur la fécondité de la femme qu'ils visent à restaurer. Ces transformations semblent réalisées d'une part par la création et la manipulation d'un apparatus symbolique et, d'autre part, au travers de rituels de possession où la transe active figure d'une manière prédominante: ces aspects constituent les 'arts transformateurs' des rituels Chipango.

Certains processus de renversement et de matérialisation, ou incorporation, sont caractéristiques. Les premiers rituels dédiés aux esprits de la maladie (*kulembeka*) visent à rendre explicite la relation entre les esprits et la femme, et servent à administrer les premiers remèdes pour *mahamba* pendant que la patiente les 'reçoit', ou les 'incorpore', en transe. Ces pratiques seront décrites et analysées plus bas. Tout d'abord je voudrais traiter de certaines structures dont le symbolisme est spécifique à l'enceinte et à la maison *chipango* qui sont construites le jour suivant les premiers rituels de possession.

La construction dans laquelle la patiente sera isolée pendant sa grossesse, à la naissance et pendant les premiers mois de maternité, est d'aspect tout à fait conventionnel, mais elle est entourée d'une palissade (*chipango*) en joncs (*mahongo*) et protégée et délimitée par des objets apotropaïques (photo 1). Une auge à médecines en forme de canot est placée au seuil de la porte dans la palissade (photo 2). Ceux qui ne sont pas consacrés (aux *mahamba*) doivent s'agenouiller et se laver les mains dans les eaux lustrales qu'elle contient s'ils désirent entrer. Le *chipango* est aussi fait de matériaux singuliers: le chôme, chaque pieu ou chevron est fait d'un des 'arbres de fécondité', qui ont une signification et une fonction thérapeutique ou prophylactique. Le *chipango* n'abrite pas seulement la patiente et quelques autels pour *mahamba*, il est aussi la conceptualisation d'un monde à l'envers comparable, dans une certaine mesure, à Kàlunga (le royaume des esprits et Dieu), et fonctionne comme un espace de gestation en forme de matrice. La réclusion dans *chipango* est un stade transitionnel vers une réintégration complète à la vie du village, qui peut être comparée à l'état de grossesse précédant la naissance. L'importance des constructions spatiales devient évidente à l'observation de la manière dont celles-ci organisent le comportement des gens, pendant et entre les rituels. Par exemple, on doit toujours entrer dans l'enclos en marchant en arrière au dessus de l'auge de médecines, ce qui



Photo 3 : Figurines *tuhembi* où sont incorporés certains esprits affligeants durant la période de cure

Zambezi District, Zambie 1995

marque le franchissement d'une barrière symbolique vers un monde en négatif.

Un code de comportement est ensuite imposé à la future mère, qui vise à régler et ordonner sa vie en réclusion. Les interdits marquent l'inversion opérée par la consécration, la projection de la patiente vers une position liminale: ce qui est bon dans la vie normale, telle une grande variété de nourriture, le partage et la générosité, deviennent inacceptables. Une vie sociale accomplie avec ses parents, affins et voisins est hors de question ainsi que le travail productif. Chipango, comme d'autres rituels du type *ngoma* (Janzen 1992), marque véritablement un 'changement de rythme de vie' pour la patiente (Pels 1996) et, dans ce cas, un véritable renversement du rythme.

Un autre aspect majeur de la construction symbolique est l'incorporation des agents étiologiques dans des autels dédiés aux ancêtres et aux *mahamba* installés à l'intérieur du *chipango* (photo 3). Ils comportent plusieurs figurines en terre (les *tuhembi*) ou parfois en bois.⁶ En préparant celles-ci la thérapeute cherche à 'apprivoiser' les agents étiologiques, à les 'fixer' et 'localiser', ou les 'placer' dans la matrice que constitue le *chipango*, ce qui renverse leur influence: d'agents responsables de la stérilité de la patiente, ils doivent devenir les agents qui la rendent féconde. En tant que réceptacles pour les esprits, les *tuhembi* sont, dans le monde inversé du *chipango*, plus que les représentations matérielles des *mikishi* (les visions oniriques des *vakulu*, les ancêtres, et des *mahamba* de *chipango*), ils sont leur matérialisation: on dit qu'ils sont les esprits eux-mêmes. Par la suite la femme devrait dormir sans plus rêver des *mikishi*, pour autant qu'elle effectue des offrandes régulières de bière et de farine à leur égard avant de cuisiner, et ceci jusqu'à la fin de la cure. Ils sont maintenant à l'extérieur du corps de la femme, discontinuant leur présence tout en préservant un rapport de contiguïté, ou 'd'intimité divine' dans l'enceinte du *chipango*. Cette séparation progressive et la matérialisation servent à gagner prise sur une affection naguère insaisissable. La thérapeute plante alors un certain nombre d'arbres qui symbolisent la fécondité (bananier, *muyombo*, *musole*, etc.) et équipe la maison d'une série d'autels à médecines destinés aux ablutions. Un symbolisme thermique élaboré constitue un autre aspect majeur de l'ordre inversé de la maison de réclusion: l'intérieur est dit 'plus frais' que l'extérieur, alors que la maladie et les problèmes gynécologiques étaient 'chauds'. En entrant dans le *chipango*, la matrice d'une patiente devient

⁶ Dans des rituels équivalents, les Tshokwe ont plus souvent employé des figurines en bois, exécutées avec raffinement, telle cette statuette dédiée au *hamba tshisola* (photo 4).

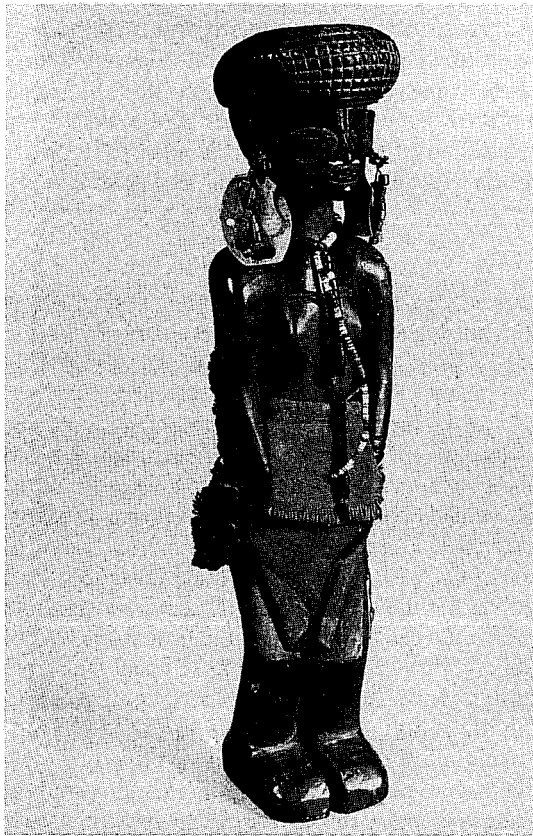


Photo 4 : Figurine dédiée au *hamba tshisola* de la fécondité chez les Tshokwe, récoltée par A. Maesen en 1953

© Africa-Museum, Tervuren (Belgique)

suffisamment fraîche pour concevoir.

Au cours des rituels de fin de traitement, quand enfant et mère sont considérés guéris, toutes les paraphernalia du *chipango* sont enterrées dans le lit d'une rivière, de telle manière qu'elles réintègrent le monde subaquatique auquel appartiennent aussi les esprits. La patiente, qui avait toujours pénétré et quitté le *chipango* en marchant en arrière, sort finalement la tête la première, comme dans une naissance. Tout se passe comme si pour pouvoir concevoir et développer un enfant dans son ventre, la mère avait du elle-même entrer dans une plus large matrice, où elle devait amener à maturité une grossesse, donner naissance et mater son enfant. On peut dès lors conclure que la réclusion est la période pendant laquelle différents agents s'incarnent, d'abord dans le corps de la femme pendant les trances de possession, ensuite dans divers autels du *chipango*. Les manipulations symboliques et matérielles permettent à l'enfant de se matérialiser dans le ventre de sa mère, elle-même se trouvant dans le ventre du *chipango*. Il y a un processus progressif de circonscription et de 'placement' des esprits dans des artefacts. De cette manière l'art agit contre le vague et l'immatériel, il rend 'visible' et 'donne corps' pour rendre d'autres matérialisations possibles, en l'occurrence, celle d'un enfant.

Transe, métaphore et transformation.

Les premiers rituels de possession (avant la construction de la maison de réclusion) ont lieu dans la brousse en face du terrier d'un rat géant. *Thuta*, un rat frugivore de l'espèce *Genus crycetomys* à qui l'on attribue symboliquement, mais non pas littéralement, la mort des bébés, fournit l'image métaphorique centrale dans le discours étimologique concernant un des *mahamba* qui cause l'avortement. Ce rongeur est symboliquement associé aux fausses couches et à la stérilité par-ce qu'il récolte des fruits qu'il emmagasine dans ses bajoues, qu'il transporte ensuite vers son terrier pour stockage ou consommation. La grossesse perdue est comparée au fruit caché dans le terrier. Néanmoins, 'l'esprit-rat-géant' (*lihamba lya thuta*) ne doit pas être pris pour un 'esprit du rat géant', une idée incongrue pour un Luvale, mais plutôt comme 'l'esprit au comportement de *thuta*', 'l'esprit-*thuta*'.

Dans les rituels de possession, on cherche à ce que tous les *mahamba* en cause viennent successivement 'à la tête' de la patiente et 'dansent dans le corps' de la future mère, de telle manière qu'elle entre en transe et s'identifie à chacun d'eux. Dans ce cas

ci, la femme transporte des fruits et des haricots qu'elle laisse tomber dans le terrier du rat (photo 5). Cette identification temporaire, par laquelle la possédée affecte le comportement spécifique à chaque *lihamba*, est tout d'abord une première façon ritualisée et programmée de mettre en rapport la souffrante et les esprits affligeants qui la possèdent. Pour la première fois elle n'est plus victime, mais devient le *lihamba* lui-même. Le processus peut être vu comme une manière de 'dompter' le *lihamba* dans le corps de la patiente, de donner à la présence de l'esprit aliénant une expression formelle et chorégraphiée. Ce phénomène se répète pour les différents rituels consacrés à chacun des *mahamba* responsables de la stérilité. Dans cette première conjonction contrôlée entre patiente et *lihamba*, les thérapeutes prennent le dessus sur les agents étiologiques avec leurs chansons, tambours, médecines et appareils symboliques. Elles amènent les esprits assujettis dans leur sphère d'influence, établissant une connexion entre le monde des vivants et celui des ancêtres. La pratique des rituels *thuta* marque l'entrée de la patiente en réclusion, mais le soir même ou un des jours suivants, on battra encore les tambours pour les autres *mahamba* qui affectent la patiente. Entre temps, les participants vident des stocks de bière et se réjouissent au son de la musique.

Les rituels de réintégration.

Après la période de réclusion et de cure, des rituels de sortie sont organisés pour marquer le retour de la femme avec son enfant dans le village. Les rituels de *kulembununa* ratifient le départ définitif des *mahamba*. Ils consistent principalement en des rituels de possession semblables à ceux de *kulembeka* (les rituels d'ouverture), à l'exception de *thuta*, qui est alors négligé. Cette phase étant la dernière dans le processus de cure, plus de gens y participent, plus de bière est brassée et plus de nourriture est offerte que lors des cérémonies de *kulembeka*. Pour presque chaque rituel un animal est sacrifié, qui est ensuite cuisiné et mangé en commun par la Nyachipango (Mère-de-Chipango), ses parents et affins, après qu'une portion en ait été offerte, avec des libations de bière, aux différents autels. Les diverses phases de *kulembununa* sont ainsi marquées par des actes de commensalité qui amènent progressivement la patiente à réintégrer le groupe duquel elle avait été extraite symboliquement et physiquement pour le traitement.

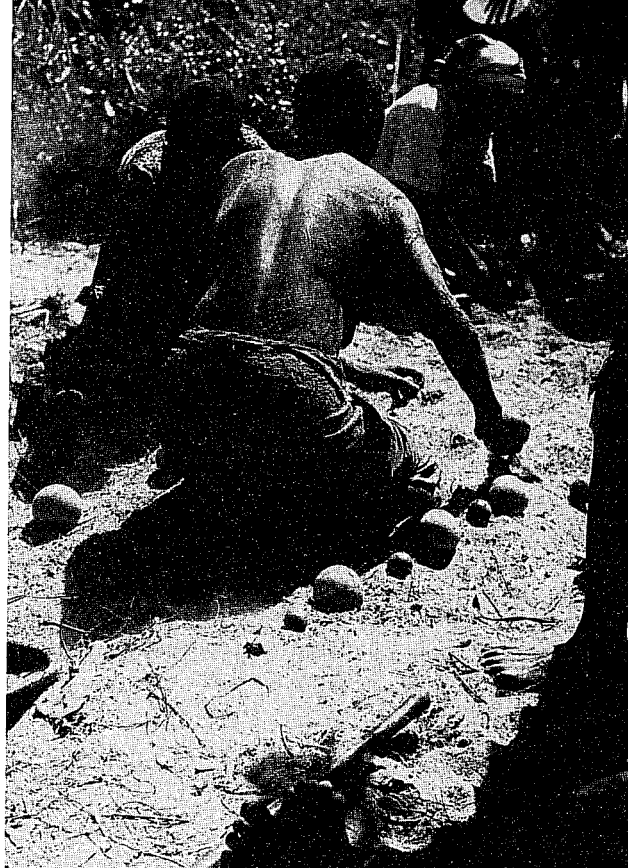


Photo 5 : Femme en transe possédée par l'esprit-rat-géant saisissant des fruits sauvages qui symbolisent sa propre fertilité

Zambezi District, Zambie 1995

Les rituels de possession présentent des séances dans lesquelles la femme en transe doit retrouver des choses cachées, tel un animal sacrificiel, ou fouiller une sculpture en terre à la recherche d'autres symboles de fertilité, tel un oeuf. Entre les différentes performances, il y a des moments de repos qui sont employés pour plus d'actes de commensalité. A d'autres moments, la femme en transe, le *lihamba*-dans-le-corps-de-la-Nyachipango s'occupe d'un ou de quelques beaux-parents. Ils s'asseyent ensemble et boivent de la bière sur une natte en dessous d'une couverture. L'affin est parfois placé sur un large fauteuil, en dessous de couvertures, et on lui donne à porter des objets de luxe tels un chapeau ou des lunettes de soleil. Il reçoit de la femme en transe des morceaux de chèvre cuite, de la bouillie et de la bière sur une table dressée avec soin à la manière européenne, comme si elle désirait montrer que, non contente d'avoir délivré l'enfant promis, elle peut aussi prétendre être une épouse attentionnée, généreuse et respectueuse de ses parents par alliance.

Dans tous les cas il semble que les *mahamba* oblitérent l'identité de la femme, et que l'on pense que c'est l'esprit lui-même qui active son corps. Il y a donc une 'identification' séquentielle avec les différents *mahamba*, ou 'substitution' de la personnalité de la patiente par celle de l'agent pathologique, et un mouvement de va-et-vient de 'self' à 'non-self', de 'embodiment' à 'disembodiment', un 'adorcisme' et un 'exorcisme' successifs pour reprendre les termes de de Heusch (1971). La transe vise principalement à contrôler des agents de possession *mahamba* en transformant l'expérience que la femme a de la possession, d'inauthentique, c'est à dire indésirable, à authentique ou positive.

Les réjouissances culminent lorsque l'enfant est amené sur la place du village pour que tous puissent voir le résultat du Chipango.

Art et efficacité rituelle.

Au début de ces quelques pages j'avançais que l'efficacité rituelle devait être partiellement dérivée du processus de matérialisation progressive des agents étiologiques et des constructions symboliques qui ont été discutées. C'est en tout cas ce que les faits semblent indiquer aux ritualistes luvale. Il n'était cependant pas possible de développer ici une théorie qui puisse entièrement rendre compte de ceci. Je remarquerai cependant, comme Schiffelin (après Kapferer), qu'autrefois la plupart

des théories du symbolisme impliquaient que "... les participants [au rituel] subissent en quelque sorte la transformation rituelle automatiquement quand ils sont exposés au sens symbolique et qu'une compréhension de la manière dont les symboles sont effectifs est simplement une question de comprendre la logique de la pensée sous-jacente" (Schieffelin 1985, 708). Cette limitation dans l'analyse du rituel demeura tant que l'accent fut mis sur les symboles uniquement. Aussi, la plupart des participants au rituel, y compris la patiente elle-même dans ce cas, n'ont souvent que des connaissances fragmentaires et hétérogènes de la valeur métaphorique ou métonymique de leurs performances. On ne peut pas ici interpréter le rituel en fonction d'un 'cadre symbolique général' donné: on se situe véritablement au niveau de l'expérience magique, dans un sens frazerien, et de l'indicible. La contribution de Schieffelin a été de suggérer que symbole et signification eux-mêmes étaient produits au sein même de la performance des rituels et qu'il était dès lors inadéquat 'd'interpréter' les transactions symboliques rituelles en termes de savoir extérieur et pré-existant. La 'performance' rituelle ne reflète ni ne révèle rien d'autre qu'elle-même, elle *est* la connaissance étiologique *et* la pratique médico-religieuse. Pour paraphraser l'auteur cité dans ce contexte: 'dans ce sens c'est plus la performance des *mahamba* qui est responsable pour la nature et le contenu des croyances luvale que l'inverse' (Schieffelin 1985, 720).

Clairement, dans notre exemple, un développement parallèle de la condition physique (la grossesse), de l'ordre cosmologique (les esprits capturés mis en autels et assujettis), et du contexte sociologique a été mis en évidence dans le processus rituel, ce qui est effectué par une construction collective de la réalité au cours des performances. La performance d'un Chipango c'est la connaissance étiologique en action. La matérialisation des agents étiologiques au travers d'artefacts et la pratique de la transe de possession en sont deux exemples.

Bibliographie.

Areia, Manuel Laranjeira Rodrigues de. 1985. *Les symboles divinatoires: analyse socioculturelle d'une technique de divination des Chokwe de l'Angola*. Coimbra: Centro de Estudos Africanos.

Csordas, Thomas. 1996. Imaginal performance and memory in ritual healing. In: *The performance of healing*. Laderman, Carol and Marina Roseman (eds.), 91-113. London: Routledge.

Devisch, Renaat. 1985. Symbol and psychosomatic symptom in bodily space-time: the case of the Yaka of Zaïre. *International Journal of Psychology*, 20, 589-616.

Devisch, Renaat. 1990. From physical defect towards perfection: Mbwoolu sculptures for healing among the Yaka. In: *Art and initiation in Zaïre III*. Christopher D. Roy (ed.), 63-89. Iowa: University of Iowa.

Devisch, Renaat. 1993. *Weaving the threads of life. The khita gyn-eco-logical healing cult among among the Yaka*. Chicago: University of Chicago Press.

De Boeck, Filip. 1991. From knots to web. Fertility, life-transmission, health and well-being among the Aluund of southwest Zaire. Ph.D. thesis, Katholieke Universiteit Leuven.

Heusch, L. de. 1971. *Pourquoi l'épouser?* Paris: Gallimard.

Janzen, John M. 1992. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press.

Laderman, Carol and Marina Roseman (eds.). 1996. *The performance of Healing*. London: Routledge.

Pels, Peter. 1996. Kizungu rhythms: Luguru Christianity as ngoma. *Journal of Religion in Africa*, 26(2), 163-201.

Schieffelin, Edward L. 1985. Performance and the cultural construction of reality. *American Ethnologist*, 12(4), 707-724.

Spring, Anita. 1976a. *Woman's rituals and natality among the Luvalé of Zambia*. Ph.D. thesis, Cornell University. [Ann Arbor: University Microfilm International].

Spring, Anita. 1976b. An indigenous therapeutic style and its consequences for natality. In: *Culture, natality, and family planning*. John Marshall and Steven Polgar (eds.), 99-125. Chapel Hill: Carolina Publication Centre.

Turner, Victor W. 1968. *Drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.

Turner, Victor W. 1969. *The ritual process. Structure and anti-structure*. London: Routledge

Wastiau, Boris. 1997. *Mahamba: The transforming arts of spirit possession among the Luvale-speaking people of the upper Zambezi*. Ph.D. thesis, University of East Anglia.

White, Charles M. N. 1949. Stratification and modern change in an ancestral cult. *Africa*, 19, 324-331.

Werbner 1971. Symbolic dialogue and personal transactions among Kalanga and Ndembu. *Ethnology*, 10, 311-328.

Yoder, P. Stanley. 1981. Knowledge of illness and medicine among the Chokwe of Zaire. *Social Science and Medicine*, 15b, 237-45.

**CAHIERS
AFRICAINS**

(anciennement CAHIERS DU CEDAF)

**AFRIKA
STUDIES**

(voorheen ASDOC-STUDIES)

ISSN 1021-9994

Périodique bimestriel de l'
Tweemaandelijks tijdschrift van het
Bimonthly periodical of the

Institut Africain
Centre d'Etude et de Documentation
Africaines (CEDAF)

rue Belliard, 65, Belliardstraat - BRUXELLES 1040 BRUSSEL - BELGIQUE - BELGIË - BELGIUM
☎ (32)2/230.75.62 - Fax : (32)2/230.76.05

Afrika Instituut
Afrika Studie- en Dokumentatie-
Centrum (ASDOC)

6 numéros - 6 nummers - 6 issues

Belgique - België - Belgium : 2500 FB/BF (79 \$)
Etranger - Buitenland - Outside Belgium : + 500 FB/BF (16 \$):

Règlement - Betaling - Payment

CCP/PCR : 000-0596862-21 du/van/of ASDOC/CEDAF
BBL : 310-0272181-85 à l'attention du - t. a. v. - for - ASDOC/CEDAF

+

Afrika Focus

ISSN 0772-084X

Périodique d'AFRIKA BRUG a.s.b.l.
Tijdschrift van AFRIKA BRUG v. z. w.
Periodical of the association AFRIKA BRUG

Afrika Brug v.z.w.
Universiteitstraat 4, B-9000 GENT, BELGIQUE - BELGIË - BELGIUM
☎ 09/264.60.89

4 numéros - 4 nummers - 4 issues

◆ **Institutions - Instellingen - Institutions :**

Belgique - België - Belgium : 2000 FB/BF (63\$)
Etranger - Buitenland - Outside Belgium : + 160 FB/BF (5\$)

◆ **Individus - Privé-personen - Individuals :**

Belgique - België - Belgium : 600 BF/FB (19\$)
Etranger - Buitenland - Outside Belgium : + 160 BF/FB (5\$)

Règlement - Betaling - Payment

ASLK : 001-1894029-83 à l'attention de - t.a.v. - for - AFRIKA BRUG, Universiteitsstraat 4, B-9000 Gent

=

**CAHIERS
AFRICAINS**

**AFRIKA
STUDIES**

+

Afrika Focus

PROMOTION - PROMOTIE - PROMOTION

Abonnements conjoints - Samengevoegde abonnementen - Joint subscription

⇒ Belgique/België/Belgium : ◆ Institutions - Instellingen - Institutions : 3500 FB/BF (110\$)
◆ Individus - Privé-personen - Individuals : 2500 FB/BF (79\$)
⇒ Etranger/Buitenland/Outside Belgium : + 650 FB/BF (20\$)

Règlement - Betaling - Payment

CCP/PCR : 000-0596862-21 du/van/of CEDAF/ASDOC - BBL : 310-0272181-85 à l'attention du - t.a.v. - for -
CEDAF/ASDOC

Aanwijzingen voor auteurs

- a) De auteurs worden verzocht een kopij in drievoud te zenden, getypt met dubbele interlinie en brede marge, op een floppy disk in Word of WordPerfect.
- b) Elk artikel moet voorafgegaan worden door een korte samenvatting in het Engels en minimum drie Engelse trefwoorden.
- c) Ook een korte identificatie van de auteur moet bezorgd worden: naam, adres en specialisatie van het onderzoek.
- d) De auteurs dienen in hun kopij duidelijk aanwijzingen te geven betreffende indelingen van hoofdstukken, paragrafen,... Citaten moeten eveneens duidelijk worden aangegeven.
- e) Indien de auteur gebruik maakt van illustraties moet hij voor de reproductie geschikt materiaal leveren. Alle illustraties zijn in zwart/wit. Lijnillustraties moeten na eventuele verkleining leesbaar blijven tot op DIN A7. Alle formaten worden verkleind tot minimum DIN A7 (10 x 7) en maximum DIN A5 (21 x 15).
- f) Bibliografische aanduidingen, verwijzingen en citaten kunnen aangebracht worden zoals binnen de verschillende disciplines gebruikelijk is.
- h) Iedere auteur ontvangt 3 exemplaren van 'Afrika Focus'.

Instructions for authors

- a) Authors are requested to send three copies of their typewritten manuscript (double-spaced and with ample margins), or a micro disk with the article in Word or WordPerfect.
- b) The author is requested to provide a short summary in English and at least three English keywords.
- c) A short identification of the author is also to be provided :name, address and a short description of current research.
- d) Authors should clearly indicate the divisions in chapters and paragraphs. Quotations should be clearly indicated.
- e) If illustrations are used, the author must provide them in suitable form for reproduction. All illustrations will be printed in black and white. Graphs should be legible after reduction to DIN A7. All sizes will be reduced to a minimum of DIN A7 (10 x 7cm) or to a maximum of DIN A5 (21 x 15 cm).
- f) Bibliographical indications, references and quotations can be marked as it is customary within the proper scientific discipline.
- g) Authors will receive three copies.

Recommandations aux auteurs.

- a) L'auteur est prié d'envoyer son manuscrit en 3 exemplaires, dactylographiés de préférence (avec interligne double et grandes marges). Nous encourageons l'envoi de disquettes avec le texte en Word ou WordPerfect.
- b) Chaque texte doit être précédé d'un court résumé en anglais et d'au moins 3 mots-clés anglais.
- c) Une brève note identifiant l'auteur est souhaitée: nom, adresse et domaine spécialisé d'études.
- d) Les chapitres, paragraphes, alinéas etc. doivent être clairement indiqués, les citations explicitement signalées.
- e) Les illustrations éventuelles doivent se prêter à la reproduction. Toutes les illustrations sont en noir et blanc. Les graphiques doivent rester lisibles après réduction à DIN A7. Tous les formats seront réduits à DIN A5 (réduction min. de 21 x 15 cm) et à DIN A7 (réduction max. de 10 x 7 cm).
- f) Les indications bibliographiques, les références et les citations seront indiquées conformément à l'usage dans les différentes disciplines scientifiques.
- g) Chaque auteur recevra trois exemplaires d' 'Afrika Focus'.

