

EBOLA

COMMENT LA SCIENCE POPULAIRE A
CONTRIBUE A METTRE FIN A UNE EPIDEMIE,

PAUL RICHARDS

Chapitre 3

LAVER LES MORTS : LA CULTURE PROPAGE-T-ELLE LE VIRUS EBOLA ?

Peu ont été aussi directs que le ministre australien de l'immigration et de la protection des frontières, Peter Dutton, qui a justifié l'interdiction d'entrée imposée aux visiteurs de son pays en provenance de l'Afrique du Nord-Ouest par le fait que "les rites funéraires ouest-africains font de ces voyageurs un risque inacceptable".¹ Mais il n'était pas le seul à insinuer que les pratiques culturelles locales avaient transformé une épidémie en un véritable fléau. Un médecin ougandais évacué de la Sierra Leone vers l'Allemagne avec le virus Ebola, et un survivant de la maladie, a déclaré que " de nombreux habitants ne semblent pas disposés à rompre avec des coutumes séculaires telles que les repas en commun [en mangeant dans une seule assiette] ... [Alors que l'infection progresse] les gens en tirent des leçons. Malheureusement, cela prend beaucoup de temps ".²

Il était largement présumé que le virus Ebola se propageait parce que les populations de Guinée, du Libéria et de Sierra Leone s'obstinaient à adhérer à des croyances traditionnelles dangereuses. Cela a conduit la réponse internationale au virus Ebola à demander l'aide d'anthropologues, présumés être des experts dans la compréhension de la culture, et donc (c'était aussi présumé) bien placés pour aider à persuader les gens d'abandonner les " coutumes séculaires " néfastes. Peut-être, par exemple, les anthropologues pourraient-ils aider à empêcher les gens de laver des cadavres ou de manger collectivement du riz dans une seule assiette ? Mais c'était pour mettre le problème à l'envers.

Les gens n'enterrent pas les corps parce qu'ils veulent des funérailles. Ils veulent des funérailles parce qu'ils ont un cadavre. Le lavage d'un cadavre lors d'une épidémie du virus Ebola est une pratique très dangereuse. Mais il s'avère aussi qu'un enterrement épidémiologique sans danger n'est pas sûr d'un point de vue social et spirituel. Un corps non lavé jeté à terre dans un sac mortuaire³ risque de laisser dans son sillage une grande inquiétude sociale. Il s'agit à la fois de prévenir le lavage et de répondre à l'inquiétude sociale.

La première partie semble facile. Le gouvernement de la Sierra Leone a fait du lavage des cadavres un délit pénal, passible de deux ans de prison. Le Libéria a imposé l'incinération. Mais les approches draconiennes n'ont fait qu'ajouter au malaise social. Il n'est peut-être pas surprenant que ce soit après l'adoption de la loi contre le lavage des corps que les organismes d'intervention aient commencé à parler de " corps cachés " et de " funérailles secrètes ". Les gens prenaient la loi en main. La mort leur imposait un impératif moral supérieur. Le problème, comme les anthropologues ont essayé de le faire comprendre, est que l'on ne peut pas être en sécurité

¹ L'Australien, 6 novembre 2014.

² Entretien réalisé par Associated Press, 4 décembre 2014.

³ " Rejeté comme un animal " : Groupe de discussion des femmes, Fengehun, Kakua, décembre 2014.

dans une épidémie du virus Ebola sans s'attaquer également aux défis sociaux de la mort. Comme on le verra, il a été difficile de faire reconnaître ce point de vue. Il a fallu surmonter une difficulté conceptuelle majeure concernant ce que nous entendons exactement par des mots comme culture, tradition et croyance.

La culture est-elle une cause (de quoi que ce soit) ?

Il existe de nombreuses définitions de la culture, mais dans l'ensemble, les anthropologues utilisent ce mot pour désigner les valeurs partagées, les modèles de comportement et les objets matériels, transmis par l'apprentissage et déployés dans l'interaction sociale. La notion de culture est un dispositif descriptif utile.

Cependant, il est problématique de laisser entendre qu'un groupe de personnes est le résultat de sa culture. Il est certainement vrai que les anthropologues ont parfois tendance à laisser entendre que les cultures sont causales dans un sens plus que métaphorique, comme lorsqu'ils parlent, par exemple, " d'acculturation ". Cet usage implique qu'un individu ne peut pas se comporter comme un membre d'un groupe tant qu'un ensemble de règles communes n'a pas été intériorisé. Mais dans ce cas, il est peut-être préférable de parler d'acquisition d'une culture comme on acquiert une langue. Je parle anglais, mais ce n'est pas l'anglais qui me fait parler. La culture est le produit de personnes agissant en groupe, et non l'inverse.⁴

L'éminent anthropologue Clifford Geertz a fait plus que tout autre pour promouvoir la " culture " en tant que variable quasi-causale utile à l'organisation d'un grand nombre de données anthropologiques descriptives (ce qu'il a appelé une " description épaisse "). Selon Geertz, il n'existait pas (par exemple) de sens commun universel. Le sens commun varie d'une société à l'autre, puisque les contextes diffèrent, de sorte que Geertz⁵ trouve commode de placer le sens commun sous la rubrique de la culture. Ce qu'il cherche à dire par cette démarche est qu'une grande partie de ce qui passe pour du " sens commun " n'est pas universellement partagé mais ne s'applique que dans un cadre spécifique. Les ours polaires sont des animaux dangereux, mais il n'est pas très logique d'avoir peur des ours polaires dans une forêt tropicale.

Lorsque les Hewletts ont écrit leur livre pionnier sur l'anthropologie des épidémies du virus Ebola, ils ont voulu trouver un moyen de rendre leur récit aussi accessible que possible aux étudiants de premier cycle en anthropologie médicale. Ils ont donc utilisé le concept de culture, un mot qui était familier même aux étudiants débutants en la matière. Mais ils étaient conscients du piège consistant à supposer que la culture était équivalente à la " tradition ", et ils ont déterminé une réponse " fixe " à la maladie. En fait, ils ont prouvé que lorsque les populations d'Afrique orientale et centrale ont été menacées pour la première fois par ce danger nouveau et sans précédent, ils ont fait preuve d'une grande souplesse dans le choix des explications.

⁴ Le lecteur intéressé est invité à se référer à l'excellente analyse de Kuper (1998).

⁵ Geertz (1983).

Les Hewletts ont donc préféré ne pas parler de culture en tant que telle, mais de " scénarios culturels ". Dans le cas de l'épidémie d'Ebola à Gulu, dans le nord de l'Ouganda, ils ont découvert que le peuple Acholi avait trois modèles de base de maladie, et les ont appliqués en fonction de la nature des preuves. Deux de ces scénarios se rapportent aux croyances des Acholi en matière de forces spirituelles ; un troisième se rapproche de la compréhension épidémiologique. Mais comme nous l'avons noté plus haut, il n'y avait pas d'explication claire de ce qui a provoqué le choix du modèle épidémiologique, sauf par un processus d'élimination. Apparemment, les Acholi ont un ordre d'application privilégié, car ce n'est que lorsque les deux premiers modèles n'ont pas réussi à expliquer les faits de l'épidémie du virus Ebola que les Acholi se sont tournés vers l'explication épidémiologique.

Ailleurs, les Hewletts utilisent la notion de scénarios culturels à la fois pour expliquer pourquoi certaines personnes résistent aux contrôles de sécurité d'Ebola et pourquoi d'autres les appliquent. Cela fait trop travailler la notion de " scénario culturel ". Elle explique trop peu en essayant d'expliquer trop. Un remède à ce dilemme est de reconnaître que la culture est un effet, et non une cause. C'est l'expérience et la réponse des Acholi à une série de maladies qui façonnent leurs scénarios culturels, et non l'inverse. Ce que les Acholi ont appris, c'est qu'il existe des choses comme les maladies épidémiques. Le virus Ebola et d'autres maladies épidémiques ont amené les Acholi à élaborer des modèles de maladies segmentées, parce que le virus Ebola et d'autres épidémies ne correspondent pas aux autres modèles qu'ils ont élaborés pour expliquer d'autres maladies (non épidémiques).

Nous pouvons appliquer le même raisonnement à l'idée que les funérailles " causent " le virus Ebola en Afrique de l'Ouest supérieure. Il ne fait aucun doute que le traitement du corps d'une personne décédée en vue de son enterrement est une voie majeure d'infection au virus Ebola. Mais mettre l'accent sur les aspects symboliques de l'inhumation plutôt que sur les techniques de manipulation du corps donne lieu à des explications erronées. La cause de l'infection est le lavage du corps - une technique du corps. Le lavage du corps a des associations rituelles, mais c'est surtout une pratique associée au travail du croque-mort. Il prépare le corps pour la cérémonie funéraire, tout comme on pourrait préparer un mariage en se rasant ou en s'habillant bien.

Le soin des malades est une technique du corps tout aussi dangereuse, mais ne serait pas aussi facilement décrit comme un rituel. En insistant sur le fait d'enrouler les processus de manipulation du corps sous une seule étiquette - le " rituel traditionnel " - on risque d'avoir une explication biaisée, dans laquelle un processus continu - les soins aux malades jusqu'à leur départ définitif - est considéré comme purement pratique dans sa première partie, mais purement culturel dans sa seconde.

Insister (comme il se doit) sur une explication unifiée d'un processus continu révèle le problème. S'il est têtue de laver les morts, il est têtue de soigner les malades. Insister autrement, c'est blâmer la victime. Le refus courageux d'abandonner des êtres chers suscite normalement l'admiration, et non le blâme. Les commentateurs de l'épidémie du virus Ebola, que ce soit en

Australie ou ailleurs, devraient donc éviter de stigmatiser les Ouest-Africains pour la seule raison qu'ils s'occupent de leurs proches.

Une meilleure approche consiste à accepter que les rites soient des résultats, et non des causes. La prévention du virus Ebola, qu'elle fasse appel à l'intervention de la population locale ou à des intervenants internationaux, exige des techniques corporelles plus sûres. Mais ces techniques ne peuvent être mises au point que par ceux qui savent ce qu'elles visent à accomplir. " L'enterrement sûr ", tel qu'il est prescrit par les gouvernements et pratiqué par des équipes formées et équipées venant de l'extérieur de la communauté, sépare la technique de son objectif social. Il est donc préférable de suivre l'approche suggérée par les interlocuteurs locaux - nous former à l'enterrement sûr, car nous pourrions alors réintégrer l'enterrement dans un domaine social plus large.

Si c'est le cas, comment faire ? Les techniques du corps servent une fin. Ni un rite, ni une technique ne se suffisent à eux-mêmes ; tous deux s'inscrivent dans un champ de relations sociales et de pratiques d'interaction sociale. C'est en abordant la dynamique de ce champ social que l'on peut trouver des solutions au dilemme des enterrements " secrets " et " super-étendus ". De meilleurs rites, et une meilleure technique, résulteront si le processus de changement est conduit par des considérations sociétales. Mais pour arriver à un point où l'on peut trouver les implications pratiques d'une telle approche, un voyage est nécessaire, à la fois à travers certains aspects de la théorie sociale (dans le reste de ce chapitre) et à travers les preuves empiriques (les détails ethnographiques dans les chapitres 4 et 5).

Rites et techniques

Durkheim, Mauss et d'autres membres de l'école des sciences sociales en France dans la première moitié du XXe siècle, formée autour de la revue *Année sociologique*, ont vu clair dans certaines des confusions et des difficultés qui viennent d'être exposées. Pour eux, le " rituel " était une activité de groupe réalisée dans un registre sacré, et non un modèle culturel, un scénario ou un programme à mettre en œuvre. Le rite était une forme expressive d'action collective servant à générer et à récapituler des émotions partagées. Ces sentiments étaient ensuite investis dans des symboles sacrés.

Les symboles sacrés (totems) servaient d'aide-mémoire pour raviver les engagements du groupe, ce qui conduisait à la fausse impression que les symboles étaient causaux. Un observateur de l'un de ces événements rituels pourrait supposer que les drapeaux, les bannières, les images, les masques et les totems ont " provoqué " la réponse collective. Mais cela ne tient pas compte du fait que le symbole a d'abord dû être forgé en l'investissant d'une énergie de groupe. Les symboles sont des artefacts, et derrière chaque artefact, on peut discerner des techniques d'énergie du corps.

Le travail de Durkheim s'est inspiré des premiers récits ethnographiques sur les rites de danse australiens comme le corroboré.⁶ Ces récits lui ont permis de comprendre que la danse, en tant qu'expression de préoccupations cérémonielles sacrées, n'est pas la mise en œuvre d'une chorégraphie spécifique ; la chorégraphie émerge de la danse. Là où la danse spontanée est basée sur des capacités de mouvement et de geste enseignées, des réponses structurées - des styles spécifiques - sont susceptibles d'émerger. La célèbre description de Durkheim d'une corroborée saisit parfaitement l'idée : " les passions si vives et si libres de tout contrôle ne peuvent que déborder, de tous côtés il n'y a que des mouvements sauvages ... [mais alors] les gestes et les cris ont tendance à tomber dans le rythme et la régularité, et de là dans les chants et les danses ".⁷

Il serait plus juste dans ces cas de dire que l'action collective suppose des schémas, et non que le schéma soit à l'origine de l'action. La danse est un divertissement, une capacité qui appartient à ce qu'on a appelé " le cerveau rythmique ".⁸

Les arguments attribuant des pouvoirs causaux aux schémas culturels ont été largement critiqués par les anthropologues de tendance Durkheimienne.⁹ Dans le récit Durkheimien, les cultures, les systèmes symboliques et les institutions naissent de l'action collective. Parfois, l'organisation est une propriété émergente de la performance spontanée ; dans d'autres cas, elle peut être consciemment planifiée. Mais dans tous les cas, la culture est le produit de l'organisation, et non l'inverse. Les Durkheimiens ont soutenu, avec beaucoup d'évidence, que les valeurs collectives et la transformation matérielle étaient " coproduites ". Comme l'ont dit Durkheim et Mauss, la taxonomie des personnes est la taxonomie des choses.¹⁰

Le corps était un point de référence unique dans l'articulation du monde des personnes et des choses. Parfois, le corps était marqué ou modifié pour transmettre cette articulation. L'identité du groupe - qui transmettait certains messages sur qui pouvait ou devait faire quoi à qui - pouvait littéralement être marquée sur le visage en termes de scarification. Aujourd'hui, nous sommes plus susceptibles de faire la même chose à travers les vêtements. Mais dans un cas comme dans l'autre, le corps est un moyen important pour appréhender nos préoccupations organisationnelles.

Et pourtant, la science du corps a été plutôt lente à se développer, surtout en tant qu'aspect des sciences sociales. Il a été laissé à Marcel Mauss le soin d'explorer la compréhension du fait que derrière les différentes techniques du corps, on trouve des contextes sociaux et des modes d'organisation différents.

⁶ Durkheim (1995 [1912]).

⁷ Ibid, p. 218.

⁸ Berger et Turow (2011).

⁹ Kuper (1998) ; Douglas (2004).

¹⁰ Durkheim et Mauss (1963 [1902/03]).

Comprendre les techniques du corps

Ceux qui lisent aujourd'hui l'essai phare de Mauss de 1935¹¹ pourraient être un peu déçus au début. Il semble que ce ne soit guère plus qu'une liste. Mais en cherchant à être exhaustif, il nous guide pour examiner les domaines que nous aurions pu manquer. La mode attire l'attention sur elle-même, de sorte que nous aurions pu repérer la signification sociale des vêtements sans y être incités. Mais aurions-nous si facilement prêté attention au " frottement, au lavage, au savonnage " ou au nettoyage des dents ?

L'article de Mauss était un manifeste. Il détaille les domaines d'attention. En premier lieu, la répartition sexuelle (par genre) des techniques du corps (non seulement, ajoute-t-il, la répartition du travail par genre). La variation des techniques du corps avec l'âge, la classification des techniques selon l'efficacité et la transmission des techniques du corps par l'enseignement et la formation complètent sa liste primaire.

Il donne ensuite une liste secondaire classée selon les phases de la vie, et les moments de la journée. Les " techniques de la vie adulte " commencent par les " techniques du sommeil " que, à la manière typiquement Maussienne, il nie être " quelque chose de naturel ". Il savait que ce n'était pas le cas car pendant la guerre, il avait appris à faire suffisamment confiance à son cheval pour risquer l'acte contre nature de s'endormir en selle. Alpiniste, il avait également appris à dormir lorsqu'il était attaché à la verticale.

Comme on pouvait s'y attendre, il y a une section sur les " techniques de soins du corps " : Frottage, lavage, savonnage". Les Français (ou plutôt les Gaulois), dit-il, peut-être de façon assez douteuse, ont été les premiers à utiliser le savon. Sans doute les Anglais ont-ils pris l'habitude assez tard. La production de savon en masse et à un prix abordable n'est devenue courante qu'après que Lord Leverhulme ait conçu un moyen d'expédier et de traiter de grandes quantités d'huile de palme d'Afrique occidentale, et que le pain de savon Sunlight soit né. La date de la première apparition du " savon indigène " fabriqué à partir des mêmes ingrédients (huile de palme et cendre) dans la ceinture de palmiers d'Afrique de l'Ouest est inconnue. Il est peu probable qu'elle soit récente.

Mais Mauss s'intéresse moins aux origines des techniques du corps qu'à ce que l'on peut apprendre des variations sociales d'utilisation. Aucune technique du corps n'existe dans un vide social. Le but de son analyse est d'établir que les techniques du corps varient selon les groupes sociaux, les pays et les régions, et que ces variations sont liées aux différences dans la manière dont les gens sont organisés pour exécuter des activités banales, universellement nécessaires, de manières sensiblement différentes.

¹¹ Mauss (1973 [1935]).

Partout les gens se lavent, mais tout le monde ne se lave pas de la même façon. Certains vont au ruisseau, d'autres renversent un seau sur leur tête. La variation est en partie une question de contexte (y a-t-il un ruisseau ?) et d'équipement auxiliaire (y a-t-il un seau ?).¹²

La riposte au virus Ebola offre une illustration. Les protocoles de sécurité conseillent aux familles qui attendent une ambulance de réserver un gobelet à l'usage exclusif du patient et de le remplir en le versant, mais sans le toucher (voir chapitre 6). Mais combien de ménages disposent des articles nécessaires pour mettre en œuvre ce conseil ?

Un inventaire des villages en bordure de forêt proches de l'endroit où s'est produit le premier déversement du virus Ebola a suggéré que ce n'était pas tous les ménages qui possédaient un seau.¹³ L'attribution à un seul patient de l'utilisation prolongée d'un gobelet pourrait de la même manière taxer certains inventaires d'équipements ménagers. La pénurie de récipients est un aspect de l'extrême pauvreté rurale qui rend les protocoles de "soins infirmiers sûrs" absurdes. Les questions concernant la façon dont les gens se lavent les mains, manipulent le savon, se nettoient les dents et boivent sont donc d'une grande importance pour faire face à la menace d'infection par le virus Ebola.

La mutualité des rites et des techniques

L'argument de Mauss ne se limite pas à attirer notre attention sur des aspects de la vie sociale auxquels nous pensons à peine, comme par exemple qui possède ou partage une brosse à dents.

L'intérêt réel de sa liste de techniques corporelles n'apparaît clairement que lorsque nous revenons à la manière dont nous classons les gens et les choses. Je connais un ménage (le mien) où le partage d'une brosse à dents et l'application de pâte fraîche sont des signes importants qu'une querelle conjugale réduisant les parties au silence est sur le point de prendre fin.

Les funérailles sont un événement riche en ce genre de coproduction ; elles permettent de résoudre le problème technique du retour au sol du corps du défunt en toute sécurité, tout en résolvant les problèmes sociaux que le départ du défunt a occasionnés.

Comme nous le verrons plus en détail plus loin, un enterrement sûr imposé par le virus Ebola est problématique car, en relevant un défi de biosécurité, il passe outre aux questions sociales. Un enterrement permet de se débarrasser d'un cadavre, mais c'est aussi l'occasion d'éteindre des querelles ou des dettes.

Dans les zones rurales de la Sierra Leone, le partenaire parle en public à la femme ou au mari décédé pour une dernière fois, avec les spectateurs, conduits par le pasteur ou l'imam, en insistant pour que le pardon soit demandé ou offert. Ce qui est peut-être plus surprenant, c'est que c'est aussi le moment de régler les dettes en souffrance : " Une personne entrera dans la

¹² Et comment est porté le seau ; voir Van der Niet (2009).

¹³ Richards et al. (2015).

tombe pour recevoir le corps envoyé par deux personnes. On demandera à toutes les personnes présentes si le défunt doit payer quelqu'un. Si quelqu'un répond, la famille paiera à cette personne le montant dû. Cette dette doit être réglée avant que la personne ne soit enterrée ".¹⁴

Laver un cadavre, aider à creuser une tombe et porter le cadavre sont des expressions importantes des obligations sociales. Faire son devoir apporte cette qualité indéfinissable de bien-être que l'on appelle " bénédiction ". Essayer de se soustraire à ces responsabilités risque de provoquer un effondrement social et d'être hanté par l'esprit des morts. Par exemple, un dirigeant de jeunes a exprimé avec colère sa préoccupation quant au fait que la propagation de la maladie d'Ebola a introduit une très mauvaise pratique dans leurs communautés : Nous ne faisons plus de choses en commun. Même quand votre parent est mort, vous ne voyez pas le corps, ni la tombe. Nous n'avons pas le droit de faire [une] cérémonie, [et] nous ne sympathisons pas avec les autres ".¹⁵

L'interdiction des funérailles, nous pouvons le déduire, a détruit la responsabilité sociale. Chaque enterrement pré-Ebola proclamait l'importance de cette responsabilité en installant un seau dans lequel les personnes en deuil pouvaient laver la boue de la tombe (à moins qu'elles ne le fassent, d'autres décès suivraient) et dans lequel elles jetaient un galet pour signifier leur présence.

Bien sûr, il serait impossible de savoir qui avait jeté quel caillou, mais le nombre total de cailloux donnerait aux endeuillés un gage suffisant qu'ils n'étaient pas seuls dans leur chagrin. La communauté s'était tenue côte à côte, et les galets le proclamaient.

Perturber cette articulation complexe de la technique corporelle et de la vie sociale par des changements matériels abrupts et non compensés - interdire le lavage, imposer la crémation, brûler la toile funéraire au lieu de la donner au dernier enfant - jette le système des dépendances sociales en déséquilibre dans un moment d'extrême vulnérabilité. La théorie Maussienne indique qu'il faut trouver des moyens de permettre aux rites et aux techniques de co-évoluer.

Lavage du corps

Le seau est maintenant parfaitement en place, nous pouvons explorer l'étendue du domaine technique qu'il annonce, à savoir le lavage du corps. Il s'agit là d'une liste de techniques du corps non examinées par Mauss sur laquelle nous pourrions vouloir en savoir plus en termes comparatifs. Il nous conduira vers la porteuse de la riposte au virus Ebola - le lavage des cadavres.

Le lavage est une activité quotidienne banale. Il nous aide à éliminer la saleté et le stress du travail, et favorise le sommeil. Les jeunes enfants et les personnes âgées très fragiles sont lavés

¹⁴ Femmes âgées, Peri-Fefewabu, chefferie de Gaura, district de Kenema, un village ayant une expérience directe des cas d'Ebola, décembre 2014.

¹⁵ Extrait du rapport de terrain de Fomba Kanneh, Bo-Gaura, district de Kenema, décembre 2014.

; les autres se lavent, sauf s'ils sont malades ou blessés, lorsque (généralement) les partenaires de mariage ou des compagnons très proches aident.

L'observateur notera rapidement une grande variation dans les modalités de lavage, en fonction des ressources et des préférences locales. Les variables comprennent l'emplacement et le climat, si l'eau arrive à la maison ou si une personne se lave à la pompe ou au ruisseau, si l'eau est chauffée (ce qui reflète la disponibilité de la main-d'œuvre et du combustible), et (en cas de mauvaise santé) sur le type de maladie (le corps peut avoir besoin d'être chauffé à la vapeur ou refroidi).

Les carnets de notes des travailleurs sur le terrain commencent à se remplir. Des protocoles et des sous-programmes spécifiques pour des parties du corps particulières (pour les cheveux, les yeux, les dents) vont inévitablement attirer davantage l'attention, tout comme le vaste éventail de technologies auxiliaires et de métiers spécialisés associés au lavage. Une armée de producteurs artisanaux prépare des calebasses, des seaux, des " sapo " (matériaux de nettoyage) et du savon, des récipients de stockage et des matériaux de séchage, et construit des abris contre les éléments et des écrans pour préserver l'intimité, jusqu'aux plombiers et autres spécialistes qui s'occupent de la plomberie de la salle de bains, de l'eau courante et des canalisations bouchées.

Mais cette technologie auxiliaire n'a guère de sens si l'on ne précise pas d'abord les habitudes de lavage du corps acceptées ou préférées localement. Je suis d'une génération où les touristes britanniques ont dû se faire expliquer le concept et le but d'un bidet ; même à cela, les résultats de l'utilisation peuvent être très variables.

Le lavage attire également un vaste éventail d'attachements culturels secondaires, dont aucun ne provoque réellement le lavage, à moins que votre mère ne soit exceptionnellement déterminée. Cela comprend des familles entières et complexes d'associations émotionnelles et normatives (" Johnny, tu vas te laver les mains ou tu ne souperas pas ", " tu dormiras mieux si tu te laves d'abord ", " la propreté est à côté de la piété ").

De plus, l'étudiant en technique, qui pense maintenant de manière comparative, finira par conclure que l'expérience du lavage est presque universelle (sauf peut-être pour les ermites et les ascètes religieux) et qu'elle dure toute une vie, et même au-delà.

Il est compréhensible que le désir de laver le corps à la mort semble irrésistible, d'effacer les signes des derniers combats de la vie et de préparer le cadavre à son dernier voyage. C'est une réaction naturelle de la part des survivants, dont beaucoup auront quotidiennement aidé le défunt à se laver pendant la meilleure partie de sa vie. Elle prend volontiers des allures symboliques ou rituelles. Mais la première impulsion est de laver le corps une dernière fois. Quoi de plus normal et de plus pratique ?

Cela est confirmé par le fait que nous savons maintenant, grâce aux travaux anthropologiques comparatifs sur le virus Ebola, qui mettent en évidence le lavage des cadavres

parce qu'il s'agit d'une voie d'infection majeure, que le lavage des cadavres se retrouve sur tout le continent africain, et peut-être sur la planète entière.

Ce que les Hewletts écrivent sur le lavage des corps chez les Acholi serait très similaire à ce que pourrait écrire un ethnographe des Mende en Afrique de Nord-Ouest. Les Acholi sont un peuple d'éleveurs nilotiques, les Mende de l'est de la Sierra Leone sont des planteurs de riz de forêt, avec à peine une vache à voir, sauf sur un crochet de boucherie. Ils sont séparés par une distance aussi grande que la distance entre Londres et Freetown. Et pourtant, les récits des Acholi et des Mende sur le lavage des cadavres sont presque identiques. Il ne s'agit pas d'une sorte de rituel culturel bizarre, comme certains intervenants sur le virus Ebola semblaient le laisser entendre, mais d'une fin normale à une vie humaine.

Apprentissage non supervisé

Pour Marcel Mauss, les techniques du corps font partie intégrante de l'articulation de la vie sociale et matérielle. Le corps n'était pas seulement un outil de performance humaine, mais aussi un outil de génération, et de régénération, de la vie sociale. La manière dont le corps articule les dimensions sociales et matérielles de l'existence humaine mérite un examen plus approfondi. Un exemple de cette co-production du social et du matériel peut aider à éclairer certaines des spécificités, en ce qui concerne la vie dans les districts ruraux de la Haute Afrique de l'Ouest affectée par le virus Ebola.

Dans toute la région, l'aliment de base est le riz. Les ménages et les communautés sont formés autour de l'obtention du riz et de sa consommation. Dans la pensée de Mende, le riz est synonyme de manger. Je m'émerveillais devant mon assistant de recherche, qui mangeait tous les aliments proposés lors de nos tournées d'enquête quotidiennes, puis rentrait chez lui le soir pour dire qu'il n'avait rien mangé de la journée. Il voulait dire qu'il n'avait pas encore mangé de riz.

L'observation attentive de la manière dont les agriculteurs sélectionnent les riz appropriés nous permet de retracer de manière particulièrement claire la relation entre les techniques du corps et les relations sociales coopératives qui sous-tendent l'activité productive dans une communauté villageoise typique.

Certains riz sont délibérément introduits d'ailleurs. Ils viennent avec une recommandation, peut-être d'un ami, d'un chef de communauté ou d'un marchand. Dans le langage des ingénieurs des réseaux neuronaux, il s'agit d'un " apprentissage supervisé ".¹⁶ Mais l'Afrique de l'Ouest a aussi son propre riz - le riz africain. Il s'agit d'une espèce distincte (*Oryza glaberrima*), étroitement liée, génétiquement, à une plante qui pousse à l'état sauvage dans les marais et les marécages de la région. Les Africains de l'Ouest cueillent ce riz sauvage depuis des millénaires.

¹⁶ Picton (2000).

La manipulation du grain récolté a entraîné des déversements, et le riz s'est planté autour de la ferme. Plus tard, ces parcelles pratiques de types de riz auto-planté ont été sélectionnées pour une culture délibérée. Cette sélection a permis de transformer la plante en une plante mieux adaptée à la culture. Par exemple, les types sélectionnés étaient moins susceptibles de se briser (perte de semences de la panicule) lorsqu'ils étaient manipulés pour la récolte. Un cultivar avait été façonné par les pratiques humaines. C'était le produit d'un apprentissage non supervisé.

Plus tard, la traite des esclaves a introduit des riz provenant de l'Asie de l'Est et du Sud. Il s'agissait de types de semences que les marchands, et même les gouvernements, avaient contribué à promouvoir, donc de produits d'un apprentissage supervisé. Mais ils poussaient à côté des riz africains locaux, souvent dans le même champ, en raison du mélange mécanique à la récolte, et il y avait donc un flux génétique entre les produits de l'apprentissage supervisé et ceux de l'apprentissage non supervisé. Un certain nombre de types de riz paysans distincts ont commencé à émerger.

Comment ces hybrides agricoles ont-ils été obtenus ? Les preuves disponibles suggèrent qu'ils ont été obtenus par croisement dans les champs des agriculteurs.¹⁷ Pour qu'un hybride spontané de riz apparaisse, il doit y avoir un flux génétique naturel. Le flux de gènes entre les riz est dix fois plus important dans les champs qu'entre les champs.¹⁸ Ainsi, pour qu'un riz africain hybride interspécifique émerge, le parent africain doit pousser dans le même champ qu'un riz asiatique.

Pour comprendre ces processus de sélection, il faut connaître les détails des techniques de l'organisme déployées dans la récolte des semences de riz et le traitement post-récolte, et comment ces activités sont organisées socialement. La sélection des semences pour la plantation commence à la récolte et se poursuit dans le stockage (bien que les rats puissent parfois désélectionner ce que l'agriculteur a réservé).

Qui sélectionne la graine à sauver ? La récolte du riz dans un village typique de la zone rizicole ouest-africaine est un événement social distribué - elle se déroule sur une période et la main-d'œuvre varie. C'est parce que l'activité a besoin de main-d'œuvre, mais celle-ci n'est généralement pas rémunérée, sauf pour le riz. L'équipe de récolte sera composée d'un groupe mixte de parents, de personnes à charge et d'amis du propriétaire du champ (hommes et femmes). La technique de récolte standard déployée dans de nombreuses communautés, même à ce jour, consiste à ramasser les panicules une par une, à l'aide d'un petit couteau, ou d'un morceau de bambou aiguisé. La récolte - la récolte en grappe avec une faucille - est pratiquée dans certaines communautés, mais c'est une introduction récente.

La récolte des panicules permet de sélectionner séparément les hors-types (des riz morphologiquement différents de celui qui est planté) (et de les laisser sur le terrain s'ils ne sont pas encore mûrs). Les hors-types survivent d'abord à la sélection lors du désherbage, mais

¹⁷ Nuijten et al. (2009).

¹⁸ Nuijten et Richards (2011).

seulement si les femmes de la ferme (les expertes en désherbage) choisissent de les laisser. Une fois, j'ai été expulsé d'une équipe de sarclage, parce que les femmes jugeaient qu'en tant qu'homme, je n'étais pas assez perspicace (ou prudent) pour reconnaître le riz immature parmi des mauvaises herbes très similaires.

Les femmes plus âgées souffrant d'insécurité alimentaire, par exemple les veuves, aident souvent à la récolte sur la ferme d'un parent ou d'un beau-parent, et sont récompensées par une allocation de ce qu'elles récoltent. Certaines peuvent choisir de s'impliquer dans le tri des hors-type qui ont été accidentellement rassemblés dans les grappes de riz en attente de battage. C'est parfois une tâche nécessaire car les hors-type peuvent être plus difficiles à nettoyer que la variété principale. Ils peuvent aussi choisir de glaner le champ fraîchement récolté, et ainsi garder les hors-types intéressants encore mûrs.

Ainsi, les gardiens des hors-type sont généralement des femmes (et des hommes) plus pauvres, plus âgés et moins forts, intégrés dans des unités sociales plus importantes. Leur existence devient apparente à partir d'un travail d'enquête minutieux sur la composition des quartiers, plutôt que par des enquêtes sur les ménages, car beaucoup préfèrent vivre de façon indépendante, s'ils le peuvent. Ils constituent une catégorie d'aides agricoles, plutôt que d'agriculteurs, qui commandent moins de travail aux autres et dont les forces elles-mêmes diminuent.

Si les membres de ce groupe souhaitent planter du riz pour leur propre sécurité alimentaire, ils n'ont pas la capacité d'abattre la brousse ou d'engager des hommes forts comme ouvriers. Ils dépendent donc de " l'emprunt " de terres qui ont déjà été défrichées et cultivées, et qui sont donc peu fertiles. Ces agriculteurs sont intéressés par tout type de semences robustes qui donnent de bons résultats sur un sol pauvre. Dans des pays comme la Sierra Leone et la Guinée-Bissau, où les hybrides d'agriculteurs sont particulièrement courants, ces riz se sont largement répandus dans les zones de sols pauvres, ou là où d'autres contraintes matérielles sur l'agriculture ont été rencontrées, comme l'isolement en temps de guerre.¹⁹

Cet exemple nous donne une idée de la manière dont les techniques du corps, l'organisation sociale et les résultats en matière de sécurité alimentaire sont coproduits. Des configurations particulières de la technique corporelle (par exemple, la récolte de panicules) et des valeurs sociales (par exemple, l'ouverture d'espaces pour que les veuves puissent vivre de manière indépendante, dans le cadre du quartier résidentiel du groupe de parents plutôt que du ménage) vont de pair. Les formes spécifiques de technique incarnée, d'action collective et d'organisation sociale ont été coproduites, et en grande partie par un apprentissage non supervisé. Elles ne sont pas consciemment conçues, mais émergent à travers ce que les gens font.

¹⁹ Mokuwa (2015).

Localisation des sépultures

La compréhension de la co-production des techniques du corps et des formes de vie sociale est essentielle pour appréhender les défis posés par le virus Ebola. Ceux-ci sont à la fois sociaux et médicaux. Les répondants n'ont pas toujours pleinement apprécié ce lien intime. Prêcher contre les funérailles (en faisant valoir que le problème du virus Ebola est motivé par une adhésion obstinée à des normes culturelles) est potentiellement contre-productif, car il ne tient pas compte du champ social plus large dans lequel les techniques funéraires (ou les pratiques culturelles plus généralement) s'inscrivent. L'enterrement sans risque est le principal exemple.

En Sierra Leone, les équipes chargées des enterrements ont été (au début) recrutées, formées et équipées dans les villes. Une fois que les problèmes de transport ont été résolus, les équipes se sont souvent acquittées de leur tâche avec compétence, dévouement et courage. Mais toutes les sépultures devaient être traitées comme des sépultures du virus Ebola, et les équipes d'inhumation urbaines très occupées n'avaient aucun lien social avec les personnes qu'elles enterraient. En novembre 2014, les intervenants du programme virus Ebola ont pris conscience de l'énorme ressentiment que suscitait un " enterrement sûr " et l'OMS a imposé une nouvelle approche, fondée sur un " enterrement sûr et respectueux ". Les chefs religieux étaient attachés à des équipes d'inhumation pour diriger les prières. Mais le respect était un complément, qui ne faisait pas partie intégrante de la coproduction des techniques du corps et de l'action collective.

Une meilleure approche aurait été d'embrasser la participation locale et de permettre aux techniques et aux significations sociales de co-évoluer, comme cela a été le cas dans l'exemple du riz discuté ci-dessus. L'action collective, la signification sociale et les techniques du corps plus sûres marcheraient alors main dans la main. L'argument est plus amplement développé dans les deux chapitres suivants.

Conclusion

Ce chapitre a présenté des arguments pour rejeter l'idée que la culture traditionnelle a provoqué la propagation de la maladie du virus Ebola. La culture est un épiphénomène ; c'est un symptôme et non une cause. Les enterrements créent des voies de propagation du virus, mais il en va de même pour plusieurs autres activités plus banales, notamment les pratiques de soins aux malades. Il n'est donc pas utile de distinguer les aspects rituels des aspects pratiques, et d'investir les premiers du sens de quelque chose d'exotique ou de bizarre. Il vaut mieux considérer les funérailles et les soins infirmiers sous un seul angle explicatif - comme des techniques du corps. Les techniques du corps doivent à leur tour être comprises comme des ressources humaines essentielles dans la co-production de la vie matérielle et sociale. Cela nous fournit un cadre analytique différent pour évaluer le problème de la riposte communautaire au virus l'Ebola. Dans les chapitres 4 et 5, il sera montré, à l'aide d'études de cas en Sierra Leone, que lorsque les initiatives de riposte au virus Ebola - comme l'enterrement sans danger - ont rencontré une résistance ou ont été remises en question, ce n'était pas par une adhésion perverse à la tradition, mais parce que les mesures imposées menaçaient la base coopérative de la vie sociale. Les

communautés ont fortement plaidé en faveur d'une formation à l'inhumation en toute sécurité, afin de l'adapter aux besoins sociaux locaux.²⁰ La compréhension de la coproduction matérielle et sociale - suggère-t-on - est une clé importante pour une riposte efficace au virus Ebola.

Ce chapitre a été traduit par Elfi Kashori Martial dans le cadre d'une initiative qui vise à rendre les écrits sur l'épidémie du virus Ebola en Afrique de l'Ouest plus accessibles à ceux qui travaillent pour arrêter la dixième épidémie en RDC. Martial est un boursier de YALI-Mandela Washington Fellowship 2019 dans le Leadership Civique. Il a 5 ans d'expérience en tant que formateur en anglais et traducteur des documents. Il est passionné par le leadership et la consolidation de la paix et veut contribuer à rendre le monde meilleur.

REFERENCES

Abramowitz, S. A. et al. (2015) 'Community-centered responses to Ebola in urban Liberia: the view from below', *PLOS Neglected Tropical Diseases*, 9 April, doi: 10.1371/journal.pntd.0003706.

Alldrige, T. (1901) *The Sherbro and Its Hinterland*, London: Macmillan.

Baize, S. et al. (2014) 'Emergence of Zaire Ebola Virus Disease in Guinea – preliminary report', *N. Engl. J. Med.*, 16 April, PubMed PMID: 24738640.

Bausch, D. G. and L. Schwarz (2014) 'Outbreak of Ebola Virus Disease in Guinea: where ecology meets economy', *PLoS Negl. Trop. Dis.*, 8(7): e3056, Doi: 10.1371/ journal.pntd.0003056.

Berger, J. and G. Turow (eds) (2011) *Music, Science and the Rhythmic Brain: Cultural and clinical implications*, New York and London: Routledge.

Brooks, F. (1995 [1975]) *The Mythical Man-month*, Addison-Wesley.

Calain, P. and M. Poncin (2015) 'Reaching out to Ebola victims: coercion, persuasion or an appeal for self-sacrifice?', *Social Science and Medicine*, 147: 126–33, dx.doi.org/10.1016/j.socsciemed.2015.10.063.

CDC (Centers for Disease Control and Prevention) (2014) 'Estimating the future numbers of cases in the Ebola epidemic – Liberia and Sierra Leone, 2014–2015', *MMWR (Mortality and Morbidity Weekly Report)*, 26 September.

CLEA (2014) *Community-Led Ebola Action field guide for community mobilisers*, Freetown, Community Mobilization Action Consortium (SMAC), GOAL and Restless Development.

²⁰ Ces voix (à analyser ci-dessous) ont finalement été entendues via le site web sur l'Anthropologie de la riposte au virus Ebola. Certaines équipes d'inhumation ont ensuite été recrutées et formées sur place. Un exemple est l'équipe d'inhumation de la chefferie de Kamajei, formée dans le quartier général de la chefferie voisine, Mano (entretien avec le chef de la ville, Mamawa Tarawali, à Mogbuama, chefferie de Kamajei, 27 mars 2016).

- Cohen, E. (2014) 'Woman saves three relatives from Ebola', *CNN News*, 26 September.
- Collins, R (2004) *Interaction Ritual Chains*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dant, T. (2005) *Materiality and Society*, Maidenhead: Open University Press.
- Douglas, Mary (1986) *How Institutions Think*, London: Routledge and Kegan Paul.
- (1992) *Risk and Blame: Essays in cultural theory*, London: Routledge.
- (1993) *In the Wilderness: The doctrine of defilement in the book of Numbers*, Oxford: Oxford University Press.
- (2004) 'Traditional culture: let's hear no more about it', in V. Rao and M. Walton (eds), *Culture and Public Action*, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 85–108.
- (2007) *Thinking in Circles: An essay on ring composition*, New Haven, CT, and London: Yale University Press.
- Durkheim, É. (1995 [1912]) *Elementary Forms of Religious Life*, trans. K. Fields, New York: Free Press.
- Durkheim, É. and M. Mauss (1963 [1902/03]) *Primitive Classification*, trans. R. Needham, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Fairhead, J. et al. (2003) *African-American Exploration in West Africa: Four nineteenth century diaries*, Bloomington: Indiana University Press.
- Fallah, M., L. Skrip, S. Gertler, D. Yamin and A. Galvani (2015) 'Quantifying poverty as a driver of Ebola transmission', *PLOS Neglected Tropical Disease*, 31 December 31, doi: 10.1371/journal.pntd.0004260.
- Ferme, M. C. (2001) *The Underneath of Things: Violence, history and the everyday in Sierra Leone*, Berkeley: University of California Press.
- Fithen, C. and P. Richards (2005) 'Making war, crafting peace: militia solidarities and demobilization in Sierra Leone', in P. Richards (ed.), *No Peace, No War: Learning to live with violent conflict*, Oxford: James Currey, pp. 117–36.
- Focus 1000 (2014a) 'Study on public knowledge, attitudes, and practices relating to Ebola Virus Disease (EVD) prevention and medical care in Sierra Leone', Report KAP-1, September, Freetown, Sierra Leone.
- (2014b) 'Follow-up study on public knowledge, attitudes, and practices relating to Ebola Virus Disease (EVD) prevention and medical care in Sierra Leone', Report KAP-2, December, Freetown, Sierra Leone.
- Geertz, C. (1983) 'Common sense as a cultural system', in *Local Knowledge: Further essays in interpretive anthropology*, New York: Basic Books, pp. 73–93.

Gire, S. K. et al. (2014) 'Genomic surveillance elucidates Ebola virus origin and transmission during the 2014 outbreak', *Science*, 28 August.

Henao-Restrepo, A. M. et al. (2015) 'Efficacy and effectiveness of an rVSV-vectored vaccine expressing Ebola surface glycoprotein: interim results from the Guinea ring vaccination cluster-randomised trial', *Lancet*, 386(9996): 857–66, published online 3 August.

Hewlett, B. S. and B. L. Hewlett (2008) *Ebola, Culture and Politics: The anthropology of an emerging disease*, Belmont, CA: Thomson Wadsworth.

Hobart, M. (ed.) (1993) *An Anthropological Critique of Development: The growth of ignorance*, London: Routledge.

James, W. (2003) *The Ceremonial Animal: A new portrait of anthropology*, Oxford: Oxford University Press.

Jedrej, C. (1974) 'An analytical note on the land and spirits of the Sewa Mende', *Africa: Journal of the International African Institute*, 44(1): 38–45.

——— (1976a) 'Structural aspects of a West African secret society', *Journal of Anthropological Research*, 32(3): 234–45.

——— (1976b) 'Medicine, fetish and secret society in a West African culture', *Africa: Journal of the International African Institute*, 46(3): 247–57.

Kamins, A. et al. (2011) 'Uncovering the fruit bat bushmeat commodity chain and the true extent of fruit bat hunting in Ghana, West Africa', *Biological Conservation*, 144(12): 3000–8, doi: 10.1016/j.biocon.2011.09.003.

Karan, A. and T. Pogge (2015) 'Ebola and the need for restructuring pharmaceutical incentives', *J. Glob. Health*, published online 11 February, doi: 10.7189/jogh.05.010303.

Kuper, A. (1998) *Culture: The anthropologists' account*, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.

Lamontagne, F., C. Clément, T. Fletcher, S. T. Jacob, W. A. Fischer II and R. A. Fowler (2014) 'Doing today's work superbly well: treating Ebola with current tools', *New England Journal of Medicine*, 24 September, updated 25 September, NEJM.org., doi: 10.1056/NEJMp1411310.

Lovejoy, P. (2005) 'Kola in the history of West Africa', in *Ecology and Ethnography of Muslim Trade in West Africa*, ch. 4, Trenton, NJ, and Asmara, Eritrea: Africa World Press, pp. 87–127.

Mauss, M. (1973 [1935]) 'Les techniques du corps', *Journal de psychologie*, 32: 271–93, trans. B. Brewster and published as 'Techniques of the body' in *Economy and Society*, 2(1): 70–88, 1973.

McFeat, T. (1972) *Task Group Cultures*, Oxford: Pergamon.

Ministry of Social Welfare, Gender and Children's Affairs, UN Women, Statistics Sierra Leone and Oxfam (2014) Report of the multi-sector impact assessment of gender dimensions of the Ebola Virus Disease (EVD) in Sierra Leone, Freetown, 31 December.

Mogelson, L. (2015) 'When the fever breaks', Letter from West Africa, *New Yorker*, 19 January.

Mokuwa, A. (2015) 'Management of rice seed during insurgency: a case study of Sierra Leone', PhD thesis, Wageningen University, Netherlands.

Mokuwa, E. Y. (2014) 'Speaking truth to power? Using the focus group to make a qualitative assessment of a field experiment in rural development, Report to the International Initiative on Impact Evaluation (3IE), revised after peer review in August 2014; to be submitted for publication.

Moon, S. et al. (2015) 'Will Ebola change the game? Ten essential reforms before the next pandemic. The report of the Harvard-LSHTM independent panel on the global response to Ebola', *Lancet*, 22 November, dx.doi.org/10.1016/501406736(15)00946-0.

Nuijten, E. and P. Richards (2011) 'Pollen flows within and between rice and millet fields in relation to farmer variety development in The Gambia', *Plant Genetic Resources: Characterization and Utilization*, doi: 10.1017/514992621110000481.

Nuijten, E., R. van Treuren, P. C. Struik, A. Mokuwa, F. Okry, B. Teeken and P. Richards (2009) 'Evidence for the emergence of new rice types of interspecific hybrid origin in West-African farmer fields', *PLOS ONE*, 4(10), 6 October.

O'Carroll, L. (2015) 'Ebola study finds women in Guinea who appear immune to the virus', *Guardian*, 15 October.

Oosterhoff, P., E. Y. Mokuwa and A. Wilkinson (2015) *Community-based Ebola Care Centres: A formative evaluation*, Ebola Response Anthropology Platform, London School of Hygiene and Tropical Medicine and Institute of Development Studies at the University of Sussex.

Park, D. J. et al. (2015) 'Ebola virus epidemiology, transmission, and evolution during seven months in Sierra Leone', *Cell*, 161: 1516–26, 18 June.

Parsons, B. (1997) 'Change and development in the British funeral industry during the 20th century, with special reference to the period 1960–1994', PhD thesis, University of Westminster.

Picton, P. (2000) *Neural Networks*, 2nd edn, Basingstoke: Palgrave.

Richards, P. (1985) *Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and food production in West Africa*, London: Hutchinson.

——— (1986) *Coping with Hunger: Hazard and experiment in a West African rice farming system*, London: Allen and Unwin.

——— (2015) 'A matter of grave concern? Charles Jedrej's work on Mende sodalities, and the Ebola crisis', *Critical African Studies*, 13 November, doi: 10.1080/21681392.2016.1099021.

Richards, P., M. De Bruin-Hoekzema, S. G. Hughes, C. Kudadjie-Freeman, S. S. Offei, S. Kwame, C. Paul and A. Zannou (2009) 'Seed systems for African food security: linking molecular genetic analysis and cultural knowledge in West Africa', *International Journal of Technology Management*, 45: 196–214.

Richards, P., J. Amara, M. C. Ferme, P. Kamara, E. Mokuwa, I. A. Sheriff, R. Suluku and M. Voors (2015) 'Social pathways for Ebola Virus Disease in rural Sierra Leone, and some implications for containment', *PLOS Neglected Tropical Diseases*, 17 April, doi: 10.1371/journal.pntd.0003567.

Scarpino, S., A. Iamarino et al. (2014) 'Epidemiological and viral genomic sequence analysis of the 2014 Ebola outbreak reveals clustered transmission', *Clinical Infectious Diseases*, 60(7): 1079–82, 18 December.

Schlanger, N. (ed.) (2006) *Marcel Mauss: Techniques, technology and civilisation*, New York/Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books.

Sharma, A. et al. (2014) 'Evidence for a decrease in transmission of Ebola virus – Lofa County, Liberia, June 8–November 1, 2014', *Morbidity and Mortality Weekly Report*, Centers for Disease Control and Prevention, 21 November, 63(46): 1067–71.

Simmel, G. (1906) 'The sociology of secrecy and of the secret societies', *American Journal of Sociology*, 11: 441–98.

Stadler, T., D. Kühnert, D. A. Rasmussen and L. du Plessis (2014) 'Insights into the early epidemic spread of Ebola in Sierra Leone provided by Viral Sequence Data', *PLOS Currents Outbreaks*, 1, 6 October, doi: 10.1371/currents.outbreaks.02bc6d927ecee7bbd33532ec8ba6a25f.

Sterne, J. (2003) 'Bourdieu, technique and technology', *Cultural Studies*, 17(3/4): 367–89.

Tawney, R. H. (1977 [1926]) *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth: Penguin.

Van der Niet, A. G. (2009) 'Bodies in action: the influence of culture on body movements and skills in football and mundane daily life in post conflict Sierra Leone', Thesis, Research Masters Degree in African Studies, Leiden University.

Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. T. Parsons, London and New York: Routledge.

Weitz, J. S. and J. Dushoff (2015) 'Modeling post-death transmission of Ebola: challenges for inference and opportunities for control, Nature, *Scientific Reports*, 5, article no. 8751, 4 March, doi: 10.1038/srep08751. WHO (World Health Organization) (2014a) 'Key messages for social mobilization and community engagement in intense transmission areas', Geneva: WHO, www.WHO/EVD/Guidance/socMob/14.1.

——— (2014b) 'Protocol on safe and dignified burial', apps.who.int/iris/bitstream/10665/137379/1/WHO_EVD_GUIDANCE_Burials_14.2_eng.pdf?ua=1.

Zamoyski, A. (2001) Rites of Peace: *The fall of Napoleon and the Congress of Vienna*, London: HarperPress.