



Systèmes de pensée en Afrique noire

13 | 1994
Le deuil et ses rites III

Le lien défait

Bonds Undone (Kasena, Burkina Faso)

Danouta Liberski



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1408>

DOI : 10.4000/span.1408

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 1994

Pagination : 185-216

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Danouta Liberski, « Le lien défait », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 13 | 1994, mis en ligne le 17 février 2014, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/1408> ; DOI : 10.4000/span.1408

LE LIEN DÉFAIT ¹

par

Danouta Liberski

La veille encore, la cour était envahie par la foule. Il y en a eu des parents, amis, visiteurs venus assister aux funérailles du maître de maison. Maintenant, seule une femme entre deux âges s'y active. Elle connaît bien les lieux, elle est née et a grandi dans une maison voisine, le défunt est un parent éloigné.

Voilà plus d'une semaine qu'elle n'est pas rentrée dormir chez elle. Huit jours plus tôt, les aînés l'ont convoquée. Elle s'était rendue à la maison du défunt le jour même, et elle ne l'a guère quittée depuis. Sinon pour quelques heures. Le temps de retourner voir les siens. Voir si tout va bien. Vite, puis revenir. Car sa tâche dans la maison en deuil est écrasante. C'est elle qui a organisé et entamé tous les travaux féminins indispensables au déroulement de la cérémonie: puiser l'eau, laver les jarres, moudre le malt, cuire d'énormes quantités de bière de mil, cuisiner les nombreuses nourritures funéraires, préparer les matières oblatives. C'est elle également qui, à plusieurs reprises, a dû

¹ Le matériel traité dans cet article provient de plusieurs années d'enquêtes menées auprès des Kasena orientaux, au Burkina Faso. Au nombre de 100 000 environ, les Kasena occupent une région située de part et d'autre de la frontière qui sépare le Burkina Faso du Ghana.

conduire ou prendre part à toute une série de rites. L'ampleur de sa tâche est à la mesure du rôle qui lui échoit: elle fait partie du petit nombre de personnages à qui revient de "réparer le père".

Ce matin, c'est encore elle qui s'active sans relâche. Avant l'aube, elle a réveillé les "enfants du mort". Ils avaient un petit travail à faire hors de la maison. Il ne fallait pas qu'on les voie. A leur retour, elle a détaché les liens qui entravaient le corps de certains d'entre eux. Défaire les nœuds, sacrifier les volailles, préparer la pâte de mil, tout cela a pris du temps. Il est presque midi. La femme va et vient devant la maison. Elle a démonté l'abri des veuves. Maintenant, elle en rassemble les pieux devant l'entrée, là où elle a déjà rangé les bois qui, hier, soutenaient les grandes jarres à cuire la bière. Tout à l'heure, elle ira jeter tout cela en brousse. Elle doit encore ranger les plats et pots à sauce du repas de la veille, tous bien alignés contre la clôture, l'ouverture contre terre. Elle est éreintée, et pourtant sa tâche est loin d'être terminée. Jusque-là tout s'est bien passé.

Hier, la cérémonie s'est déroulée en bon ordre, sans erreur. A l'abri des regards, dans une pièce de l'habitation, deux hommes ont confectionné l'objet qui représente le carquois du mort. Assise dans un coin, elle les a éclairés avec une torche de paille. Puis, précédant les porteurs de l'objet, elle est sortie de la pièce, la torche enflammée toujours à la main, et s'est dirigée vers l'entrée principale de la maison; elle a attendu que l'on dresse dans la cour extérieure le petit bûcher, qu'on y dépose le "carquois", puis elle a mis le feu au bûcher. Sur son visage hébété de fatigue, on a pu lire le soulagement: la flamme de la torche ne s'est à aucun moment éteinte, elle n'a pas failli à sa tâche. De tous les gestes qu'elle a dû effectuer jusqu'alors, garder le feu vivant était pour elle le plus délicat: que la flamme vacille et s'éteigne, ses jours auraient été comptés. Mais le danger est maintenant écarté. Elle n'avait plus alors qu'à attendre que les "enfants du mort" cessent leur ronde guerrière autour de l'objet en feu, et que les flammes achèvent leur œuvre de destruction. Ensuite, avec la lie de la bière, elle a éteint les braises. Debout près du tas de cendres fumantes,

à côté des deux hommes qui ont confectionné l'objet, elle a écouté les remerciements des "enfants du mort" et reçu leurs dons. En échange, elle les a autorisés à prélever les cendres, chacun une poignée. Ils étaient très nombreux, les remerciements s'éternisaient.

Les aînés ont commencé à s'impatienter. On avait pris du retard à cause des "enfants du mort" qui avaient dansé trop longtemps autour du carquois. L'un d'eux est allé leur dire de se hâter. La femme est alors rentrée dans la maison et a fait rassembler devant la chambre du mort les gourdes de bière et les plats des différentes nourritures préparées depuis la veille. Les pois de terre, les galettes de mil, les beignets de haricot, la pâte de mil, elle a vérifié que chaque chose soit en quantité requise. Puis, elle a fait prévenir les aînés assis au-dehors. A leur signal, elle a pris deux plats et une gourde de bière et, imitée par les autres femmes, elle est sortie la première pour disposer les plats dans la cour extérieure, devant l'entrée de la maison. Après elle, toutes les femmes sont venues déposer leurs plats derrière les siens. La foule rassemblée alentour a entendu un aîné annoncer que l'on avait fait sortir "les affaires du *lúš* carbonisé du défunt²". Un homme a fait le partage selon les règles, chaque aîné a eu sa part. Ils ont mangé cette nourriture qui ne tient pas au corps, se sont mutuellement remerciés puis se sont levés, et chacun est reparti chez soi. Il n'était pas encore dix heures du matin, la cérémonie s'était achevée dans les temps voulus. Le défunt avait été mis sur le chemin de ses pères, comme les pères de ses pères avaient prescrit de le faire.

"C'est le lendemain que je détache la corde des orphelins. Quand on a fini de carboniser, que tout est complètement fini, c'est alors que je détache la corde des orphelins". La vieille femme qui me parle ainsi connaît son affaire, les aînés ont souvent fait appel à elle pour qu'elle

² Le terme *lúš* n'a pas d'équivalent en français. Il apparaît dans plusieurs énonciations qui toutes renvoient au procès funéraire, chacune servant à nommer l'une de ses étapes. Je donnerai ces énonciations un peu plus tard, et indiquerai le "sens" du terme *lúš* qui s'en dégage.

vienne "réparer le père". C'est notre second entretien³. Elle vient de me décrire par le menu tous les gestes qu'elle devait accomplir sur la scène funéraire - au temps de l'enterrement comme au temps des cérémonies qui ont lieu un an après le décès, ou plus tard encore. Pendant des heures, j'ai suivi le récit d'un drame en plusieurs actes où l'on semblait devoir s'y prendre à plusieurs reprises pour défaire toutes les sortes de liens que le disparu avait, de son vivant, noués avec des objets, des choses, des personnes. Liens de propriété avec son grenier, son élevage, l'espace de sa chambre; liens avec sa ou ses femmes, ses enfants, ses alliés, son lignage, ses amis; liens avec ses objets personnels, son arc, son carquois, ses flèches; tout cela avait été envisagé, mis sur le devant de la scène, puis traité. A plusieurs reprises, les enfants - réels et classificatoires - du défunt avaient été au centre de l'attention rituelle: ils avaient longuement dansé, paré de leurs atours guerriers; ils avaient dû, par deux fois au moins, donner des poulets en sacrifice; on leur avait fait prendre un premier repas où, disait-on, ils "avaient mangé la saleté de leur père", puis un second, plus tard, presque au dernier acte, avant qu'on ne brûle le carquois. Ce second repas, on les avait solennellement prévenus, était le "dernier repas de la main de leur père". Quelques heures plus tard, ils avaient vu sortir de la chambre l'objet recouvert du sang et des plumes des poulets qu'ils avaient offerts - on leur a dit que c'était le "carquois" de leur père. En rangs serrés, ils avaient suivi le paquet oblong rougi de sang renfermant les débris d'une reproduction miniature du carquois, les morceaux de l'arc du mort et une flèche brisée, que deux fossoyeurs et la fille du mort transportaient à l'extérieur de la maison. Et comme au temps du décès, quand on avait sorti la longue natte contenant le corps de leur père, ils ont entendu le battement lent des tambours et le chant des flûtes répétant inlassablement la petite phrase *círà jōŋ bà*

³ L'essentiel du matériel ethnographique recueilli sur le rite de déliement des orphelins provient des très nombreux entretiens que j'ai eus avec cette femme. Elle s'appelait Awodanvere. Sa disparition à l'automne 93 a laissé en moi un vide. Elle n'était pas seulement une merveilleuse "informatrice", elle était aussi une personne douce et attentive, toujours disposée à répondre à ma curiosité sans fin qui la faisait souvent rire, et parfois se moquer gentiment, et que j'avais grand plaisir à retrouver à chacun de mes retours. Cet article a été écrit en hommage à sa mémoire.

nɔɔnɔ̀ b̀à nɔɔnɔ̀, "les ancêtres ont pris leur personne, leur personne". Ils ont vu l'objet être réduit en cendre alors qu'ils dansaient autour. Tous, à ce moment-là, ont su que leur père était bien mort. Ils ont pris leur poignée de cendres et sont rentrés chez eux. Le lendemain, avant les premières lueurs du jour, ils se sont faufilés au-dehors, sans bruit, et, chacun de leur côté, ont enfoui en un endroit connu d'eux seuls la petite quantité de cendres qu'ils avaient eu en partage. Maintenant, c'était vraiment fini.

Mais, pour certains d'entre eux, ce n'est pas terminé. Ils ont encore une dernière épreuve à traverser. *B̀à bẁàlt l̀àrà*, "on dénoue le *lara*", telle est l'expression employée pour désigner cet ultime rite auquel doivent se soumettre certains "enfants du mort". Quelques jours auparavant, des cordelettes (dites *l̀àrà*, sing. *l̀àrà*) ont été nouées autour de leur corps - ou de celui de leur première épouse, s'ils sont mariés. Et c'était ces cordelettes qu'il leur fallait maintenant détacher, dans un rite sacrificiel où elles allaient être successivement libérées de tous les nœuds qui y avaient été faits, frottées dans le sang du sacrifice, recouvertes des plumes et des morceaux de chair et de foie de la victime, soigneusement pilées, et enfin jetées sous un grenier. C'est cela que dit la vieille femme: quand tout est fini, certains orphelins ont encore à dénouer un dernier lien d'avec leur père défunt.

C'est, du moins, ainsi que je l'entendis. Il ne m'avait certes pas échappé que ce rite de dénouement était accompli en un temps de purification de la scène rituelle et du remariage des veuves, et qu'il relevait donc de ce que les ethnologues ont coutume d'appeler "la levée de deuil". Cette expression, on le sait, recouvre l'ensemble des actes rituels qui, généralement au terme des funérailles, viennent signifier aux différentes catégories de parents du disparu qu'ils sont désormais libérés de leurs obligations de deuil. Le symbolisme mis en œuvre par le rite *ba bẁali lara* apparaissait bien être celui d'une "libération", et ce, d'une façon si évidente qu'il semblait inutile de vouloir le contester. Mais ce premier repérage n'épuisait pas toutes les questions suscitées par la détermination temporelle de ce rite, le détail de son déroulement, la catégorie bien spécifique d'orphelins qui y prenaient part.

L'obligation de "dénouer le *l̀àrà*" ne pèse pas sur tous les enfants réels et classificatoires du mort, mais sur un groupe si singulier

d'orphelins qu'on ne peut le définir qu'en extension. Qu'on en juge. Parmi les propres enfants du défunt, seuls les premiers-nés (de l'un et de l'autre sexe) et le dernier-né (de l'un *ou* de l'autre sexe) seront, selon l'expression kasena, "voués au *làrà*". Voilà qui est relativement simple. Mais on apprend bien vite que sont également impliqués les premiers-nés (toujours pour chaque sexe) et les derniers-nés (de l'un ou de l'autre sexe) des frères germains du mort, et les premiers-nés - mais non les derniers-nés - des cousins parallèles patrilinéaires du défunt (cependant, si ces derniers sont issus d'une même femme, on ne retiendra que les premiers-nés de l'aîné d'entre eux). Enfin, complexité supplémentaire, à ce groupe de porteurs de cordelette sont encore adjoints les premiers-nés de certains agnats de même génération que celle du défunt (c'est-à-dire ceux qui appelaient ce dernier "frère"). Dans ce dernier cas toutefois, plusieurs critères viennent limiter le nombre des porteurs. D'une part, le choix s'opère uniquement dans le groupe de "ceux qui préparent la bière de mil ensemble", soit un groupe qui correspond généralement au segment majeur du défunt. D'autre part, les règles du "calcul lignager" entrent en jeu et ont pour effet de restreindre encore le choix aux premiers-nés engendrés par les aînés des segments mineurs concernés.

A quoi renvoyait ce groupe d'orphelins que le rite de déliement faisait émerger brusquement de l'ensemble des enfants réels et classificatoires du mort ? Fallait-il penser que ces enfants-là avaient, de par leur ordre de naissance, fonction de représenter l'ensemble des "enfants du mort" et que, dès lors, dans le rite en question, ils agissaient au nom de tous les autres ? Cette fonction de tenant-lieu, je pouvais l'admettre pour les premiers-nés qui, dans cette société comme dans beaucoup d'autres, avaient la charge d'incarner, pour ainsi dire, le rôle du "fils" ou de la "fille" dans les relations père-fils, mère-fille. Eux seuls, en effet, ont des interdits à respecter vis-à-vis de leurs deux parents; eux seuls observent de façon presque ostentatoire réserve et distance dans leurs rapports quotidiens avec leur parent de même sexe qu'eux. Mais, si telle était leur fonction dans le rite de déliement, à quel titre les benjamins y prenaient part ?

Les "voués au *làrà*" avaient subi les différents traitements rituels réservés à tous les enfants réels et classificatoires du mort. Ils avaient,

comme tous les autres, dansé, offert des poulets à leur père défunt, participé aux repas des orphelins, pris et jeté les cendres du carquois. Quatre d'entre eux (les premiers-nés masculin et féminin du défunt et ceux de son frère germain qui, dans l'ordre des naissances, lui succède) avaient même dû, et seulement eux, effectuer un rite particulier concernant le grenier de leur père mort. Pourquoi, dès lors, devaient-ils encore, ainsi que le benjamin, subir le rite de dénouement du *lârà* ? Que représentaient les cordelettes dites *lârî* ? Qu'est-ce qui, du lien qu'entretenaient ces enfants-là avec leur père, n'avait donc pas été traité dans les séquences précédentes ? Et pourquoi cette dernière attache ne pouvait être envisagée qu'une fois le défunt complètement désintriqué du monde des vivants ?

Pour trouver réponse à ces questions, l'examen des gestes de l'attache et du déliement des cordelettes n'y suffira pas à lui seul. Les séquences où ces gestes prennent place - respectivement la veille et le lendemain de la dernière cérémonie funéraire - devront également être étudiées, ainsi que ce qui se produit dans le temps qui sépare l'attache du déliement. Qu'il s'agisse des funérailles d'un homme ou de celles d'une femme, le procès qui y est mis en œuvre est tout entier tendu par le souci d'extraire de la maison en deuil et de "carboniser" ce que les Kasena appellent le *lúá*. Entre cette "chose à extraire" (qui ne se confond pas avec l'âme du défunt) et les cordelettes qui enserrant le corps de certains orphelins, il n'y a pas de relation immédiate. Mais certains des actes qui sont accomplis pour "carboniser" le *lúá*, à savoir les opérations faites sur l'objet dit "carquois" pour un homme, sur l'objet dit "poterie à condiment" pour une femme, semblent bien constituer un préalable indispensable au rite de dénouement des *lârà*. C'est ce que je vais tenter de montrer⁴.

Mais avant tout chose, apportons quelques précisions sur l'organisation du rituel funéraire. Si la décision de célébrer les funérailles

⁴ Le rite de déliement des cordelettes est effectué aux funérailles d'une femme comme à celles d'un homme, pour peu qu'ils aient accédé au statut de mère ou à celui de père. Son déroulement est identique dans les deux cas, mais la distribution des *lârà* entre les "orphelins" présente quelques différences. Je me limiterai dans cet article à l'examen du rite tel qu'il est exécuté pour un père défunt.

revient au fils aîné du défunt (ou de la défunte)⁵, ce n'est pas à lui ni à aucun membre du patrilignage du défunt qu'appartient la conduite du rituel. Cette prise en charge sera faite par les membres d'un autre patrilignage, apparenté à celui du défunt par un montage généalogique et un lien de collaboration rituelle. Ce lien, que les Kasena définissent en termes de "parenté par la cour extérieure", et que l'on peut appeler "clanique" conformément à la terminologie utilisée par M. Fortes (1945), trouve une expression forte dans un culte rendu en commun à un même "dieu du territoire" (*tàṅwám*), mais aussi dans la plupart des événements majeurs qui surviennent dans la vie rituelle des lignages ainsi apparentés. Ces lignages forment pour ainsi dire des "couples rituels" où chacun des termes appelle l'autre "parent par la cour extérieure" et se définit soi-même comme "parent par la chambre".

La forme prise par leur collaboration répond à la logique qui sous-tend toute l'organisation rituelle des Kasena de l'Est, logique que j'ai décrite dans un travail antérieur comme celle de l'instance tierce (Liberski, 1991: 220-25). Sans pouvoir ici reprendre l'exposition des faits qui m'ont amenée à cette lecture, je me contenterai de rappeler que dans ces "couples rituels" nombre de rites concernant l'un des lignages doivent être conduits par les membres de l'autre lignage, et réciproquement - comme si ce qui vous concernait au plus près ne pouvait être résolu que sous la conduite d'un Autre. Dans le temps du deuil, cette "prise en charge" par une instance tierce fonctionne de manière exemplaire. Quand un décès frappe un lignage, ce sont les aînés du lignage couplé - les parents par la cour extérieure - qui, le temps des rites, "commandent" la cour extérieure de la maison en deuil, et tiennent ainsi un rôle qui en temps normal est réservé au maître de maison⁶. C'est à eux que revient, notamment, de clore les

⁵ L'expression "fils aîné" doit être entendue ici dans le sens de l'aîné des survivants.

⁶ D'autres rôles rituels sont confiés aux aînés du lignage maximal du défunt. Les règles qui président à la distribution de ces rôles mettent en œuvre, à leur tour, une logique de l'instance tierce. Pour faire image, on peut dire que dans le temps des funérailles, la fonction de "maître de maison" est assurée par toute une série de personnages dont le rôle est d'autant plus important que la distance généalogique qui les séparent du défunt est grande.

cycles de paroles qui ponctuent tous les rites et les travaux accomplis durant le rituel funéraire⁷.

Et c'est parmi eux qu'est recruté le personnage féminin à qui il revient de "réparer le père". Fille de ce lignage, elle y a statut de *kádikó*. Ce statut est celui qu'acquiert dans le lignage de ses paternels toute femme mariée et, par excellence, toute fille du lignage qui, séparée de son mari, est revenue s'installer définitivement chez ses paternels. L'office qu'elle remplit aux funérailles n'a pas d'autre nom que celui qui définit son statut.

Le temps du *lúð*

Trois grandes cérémonies de plusieurs jours chacune, et séparées par des périodes de durée variable, rythment le temps du deuil. La première, appelée *lúð* (parfois qualifié d'humide, *la*), est organisée dans les heures qui suivent le décès. Toute entière consacrée au traitement de la dépouille et au creusement de la tombe, elle prend fin avec l'enterrement du corps, au matin du troisième jour qui suit le décès. C'est du moins ainsi que cela se passe quand la mort survient en saison sèche, pendant ces mois de l'année où les grands travaux des champs sont achevés, où les hommes et la terre se reposent, où nulle graine n'est en train de germer dans le sol. Mais si un décès se produit alors que les champs de brousse ont étéensemencés ou alors que les premières récoltes n'ont pas encore été faites, la cérémonie du *lúð* ne peut

⁷ Au temps de l'enterrement comme au temps des secondes funérailles, une série de travaux préparatoires sont accomplis par des membres du lignage en deuil (toilette du corps, capture et apprêt des animaux offerts au mort, collecte des cotisations en mil, sorgho, tabac, etc.). Ces activités qui, pour l'essentiel, se déroulent dans la maison du défunt, les Kasena les qualifient de "paroles de l'intérieur". Tout au long du rituel funéraire, au fur et à mesure de l'accomplissement de ces tâches, des temps sont aménagés pour en informer les aînés assis au-dehors, devant l'entrée de la maison - lesquels aînés sont, les uns, les représentants du lignage maximal du défunt, et les autres, les représentants des parents par la cour extérieure. La transmission de ces "paroles de l'intérieur" suit des règles précises que nous avons décrites ailleurs (Liberski, 1991).

être célébrée immédiatement. C'est là un interdit de type religieux, et le rompre mettrait en péril la germination de la graine ("cela gâte les pluies" dit-on). On enterrera furtivement le corps, sans annoncer publiquement le décès, et l'on attendra que les rites des prémices soient achevés pour fixer la date de la cérémonie du *lúš*⁸. "Ils ont caché le *lúš*" est l'expression utilisée pour désigner cette mise en attente des obsèques officielles.

Que celles-ci soient célébrées au moment même du décès ou qu'elles soient différées, elles seront suivies par une longue période intermédiaire (une à plusieurs années) lors de laquelle l'activité rituelle relative au défunt se réduit à un dépôt quotidien de nourriture dans une pièce spéciale de l'habitation. "Ils ont suspendu le *lúš*", telle est l'expression qu'emploient les Kasena quand ils évoquent cet intervalle de temps qui court entre les rites d'enterrement et la seconde cérémonie. Le rite appelé "ils asseyent le *lúš*" qui ouvre la seconde cérémonie et lui donne son nom mettra fin à ce temps de "suspension". Organisée pendant les mois de la saison sèche, alors que toutes les récoltes sont rentrées dans les greniers, cette seconde cérémonie dure également trois jours, et requiert la mise en place d'un simulacre du défunt qui, à l'aube du troisième jour, prendra statut d'autel provisoire; le même jour, l'arc du défunt sera brisé par le fils aîné du mort. Une nouvelle période d'attente - plus brève que la première (quelques semaines à un an) suit ces trois jours consacrés à "asseoir le *lúš*". Cette seconde période intermédiaire ne porte aucun nom particulier et, nous le verrons dans un instant, son existence est rituellement niée, ou plus exactement, elle est jugée non pertinente du point de vue du rituel. La troisième cérémonie - appelée *fúl(lm) lúš*, littéralement la "carbonisation du *lúš*" - dure quatre jours, et prend place le plus souvent en fin de saison sèche, au moment des toutes premières pluies qui annoncent le temps des semailles. Les différentes étapes de la préparation de la

⁸ Une longue natte emplit des vêtements du défunt tiendra lieu de cadavre, et les fossoyeurs procéderont à la réouverture de la tombe où avait été rapidement enfoui le corps quelques semaines auparavant, avec les mêmes gestes et la même lenteur - trois jours sont jugés nécessaires pour cette opération - que s'ils avaient à creuser une tombe neuve.

bière de mil impriment leur rythme aux activités rituelles de cette dernière cérémonie dont le moment le plus intense sera la destruction par le feu de l'objet représentant le "carquois" du défunt.

Le terme de *lúḍ* ne signifie pas la mort (*tùḍnt*), mais ce qu'il désigne ne surgit qu'avec le décès d'une personne. Il ne signifie pas non plus un état de la personne après la mort, mais ce qu'il désigne semble s'installer dans la maison en deuil et l'envahir au point d'en faire toute la durée des rites la "maison du *lúḍ*". Et cela s'installe et s'incruste un peu à la façon du défunt dont la présence continue de hanter les lieux où il a vécu tant que ses funérailles n'ont pas été complètement célébrées. Cette forme de présence des disparus, les Kasena l'appellent *ctrú* (plur. *ctrḍ*) - terme qui sert à désigner et les "âmes errantes"⁹ que le rituel funéraire vise à faire partir vers un autre monde (*cúru*, litt. le lieu des *ctrḍ*) et la masse anonyme des ancêtres¹⁰. Entre le *lúḍ* d'un mort¹¹ et le *ctrú*, il y a bien un lien en cela que le second ne quittera l'espace des vivants qu'une fois le premier "carbonisé". Toutefois, un petit décalage dans le temps entre la fin de la carbonisation du *lúḍ* et le départ du *ctrú* - il s'en va, dit-on, "en même temps que la *kádikḍ*", c'est-à-dire deux jours après la carbonisation du *lúḍ* - vient bien dire que les deux choses ne se confondent pas.

⁹ Parmi les différentes composantes de la personne que distinguent les Kasena, il y a la notion de *jòrḍ* (litt. le reflet, l'image dans le miroir), "double" ou "âme" qui, dès l'instant de la mort, quitte le corps pour retourner dans un monde de l'origine. Cette instance ne se confond pas avec la notion de *ciru* qui, elle, semble désigner une forme d'existence propre aux morts; "un tel est mort, disent les Kasena, c'est un *ciru* qu'il est maintenant". Cette forme de présence est, par ailleurs, distincte de celle du spectre (*kògò*), forme autrement plus redoutable sous laquelle seules certaines catégories d'hommes (notamment ceux qui détiennent des médecines) sont susceptibles de revenir après leur décès.

¹⁰ Les puissances ancestrales, destinataires de sacrifice, sont désignées par des termes de parenté (*kḍ*, "père"; *nà*, "grand-père") ou portent un nom spécifique (*nabari*, terme qui désigne l'ancêtre fondateur d'un lignage).

¹¹ Cette construction syntaxique est possible en kasem, et elle est même souvent réalisée dans des énoncés rituels sous la forme "c'est le *luḍ* d'un tel (nom du mort) que l'on veut carboniser".

Dans un écrit antérieur (Liberski, 1989), j'indiquais que les différentes expressions où le terme de *lúš* entrainait en composition suggéraient l'idée d'un reste laissé par la mort; un reste qui dans certains cas est d'abord "caché", puis toujours "suspendu" de longues années avant d'être "pris", "installé" et "carbonisé". La dernière séquence des funérailles, qui donne à voir la "sortie du *lúš*" hors des murs de la maison, vient à l'appui de cette interprétation. Ce rite de sortie prend place le troisième jour de la cérémonie de clôture, et il est le premier acte d'une série de trois qui sont ceux par lesquels la carbonisation du *lúš* est effectivement réalisée. Après un échange de paroles entre les Aînés qui avertit le public présent que l'on va sortir le *lúš*, la *kádikš* et une longue file de femmes à sa suite vont sortir de la maison en deuil pour disposer devant l'entrée une quantité impressionnante de plats et de gourdes de bière, soigneusement alignés d'ouest en est, depuis le monticule des cendres ménagères jusqu'à l'entrée de la maison. Ces plats et ces gourdes de bière ne sont pas à proprement parler le *lúš* du défunt (une formule prononcée par un Aîné vient dire qu'ils sont les "affaires de son *lúš* carbonisé"). Mais la mise en scène du spectacle offert à la foule repose toute entière sur l'idée que le *lúš* est un "quelque chose" que l'on doit extraire de la maison. Les gestes du rite et les faits de langue concourent ainsi à forger une même représentation: la mort d'un homme ou d'une femme laisse un reste qui, au-delà de la séparation, doit être traité.

Seule la mort des enfants en bas-âge, qui ne laissent derrière eux aucun petit frère ou petite sœur, est consommée dans le temps du traitement rituel du petit cadavre et, le cas échéant, celui de sa mère¹². Pour ces morts-là, point besoin d'effectuer des funérailles, leur décès n'a laissé aucun *lúš* dans la maison. Par contre, si le petit

¹² Quand une jeune femme, après plusieurs accouchements sans problème, met au monde pour la première fois un mort-né (ou perd pour la première fois un enfant encore au sein), elle subit un traitement rigoureux qui exige la suspension de toute relations sexuelles pendant trois mois (s'il s'agissait d'un garçon), quatre mois (s'il s'agissait d'une fille). Ses cheveux sont rasés et son front est ceint d'une large bande d'écorce prélevée sur un arbre de brousse. Elle "interdit sa tête" est le nom donné à ce traitement rituel.

être qui meurt n'est pas le dernier-né de sa mère ou si, tout en étant resté un benjamin, il a déjà atteint l'âge où les enfants parcourent en petites bandes autonomes le village et la brousse hors de la surveillance des adultes (ce que font les enfants kasena dès l'âge de 7-8 ans), il faudra exécuter les rites funéraires pour "carboniser le *lúð*". Cette sorte de casuistique révèle que l'absence de funérailles renvoie non pas à un état (supposé) d'innocence du petit être mort, mais à sa très faible intrication dans le réseau des liens sociaux: il n'a ni camarade de jeu ni même un successeur dans l'ordre des naissances. Pour cet être, la rupture d'avec les vivants exige moins de travail de dé-liaison que n'en demande la mort d'une personne qui a eu le temps de nouer des liens. Ne serait-ce que le lien qui attache un aîné à son cadet: le premier, comme disent les Kasena, "a laissé le sein de sa mère" au second, et cette renonciation forcée fait du second l'obligé du premier (c'est là, du moins, ce que suggère la coupure signifiante que font les Kasena entre la mort d'un enfant encore au sein et celle d'un enfant qui a laissé à un autre sa place auprès de l'objet maternel)¹³.

Plusieurs faits viennent dire que les trois jours où l'on "assied le *lúð*" et les quatre jours consacrés à sa "carbonisation" sont pour les Kasena les deux temps d'une seule et même action. Ainsi, alors que telle ou telle maison se prépare à organiser la cérémonie de l'installation, on entendra souvent dire non pas qu'ils veulent "asseoir le *lúð*" mais qu'ils ont l'intention de "carboniser le *lúð*". C'est là, certes, une façon de parler et si l'on demande des précisions, on vous répondra qu'ils vont d'abord "prendre et asseoir" avant de "carboniser". Mais cette façon de parler reflète un mode de pensée selon lequel ces deux cérémonies constituent les phases d'un même procès - un procès tendu par la volonté de carboniser le *lúð*, et dont le terme est le départ

¹³ L'absence de funérailles ne signifie pas, bien évidemment, absence de travail de deuil pour les parents de l'enfant mort. Les rites funéraires, s'ils viennent bien soutenir un travail de séparation d'avec le défunt, n'épuisent pas complètement le travail de deuil auquel chacun, pour sa part, est confronté. La représentation selon laquelle les morts-nés et les enfants morts en bas âge vont être pris dans un cycle de renaissance offre, selon moi, le support symbolique qui permet aux parents de l'enfant d'élaborer leur travail de deuil.

définitif du défunt hors des murs de la maison. Des énoncés rituels prononcés au cours de la cérémonie d'installation du *lúð* expriment cela d'une autre manière encore.

Après avoir fait rassembler les denrées (mil, sorgho germé, tabac, colas, arachides) collectées dans le lignage maximal du défunt, les Aînés appellent la *kádikó* et l'invitent à prendre la part qui lui revient en les termes suivants: "Voici le mil, le sorgho germé et le tabac, prends-les pour carboniser notre *lúð*. Prends le sorgho germé, écrase-le grossièrement aujourd'hui, commence la préparation de la bière de mil aujourd'hui pour que demain nous puissions carboniser". On est au deuxième jour de la cérémonie dite "asseoir le *lúð*". Bien des opérations rituelles doivent encore être exécutées le jour même et le jour suivant, et même au-delà, avant que l'on puisse envisager de préparer la bière de mil qui va servir à "carboniser". Nombre de ces tâches sont du ressort de la *kádikó*, elles vont mobiliser tout son temps. Or, si l'exécution de certains rites du cycle funéraire - mais pas n'importe lesquels - peut parfois être différée, ce n'est pas le cas des opérations en question. Entre autres travaux impliquant fortement la *kádikó*, la libation nocturne sur le simulacre du défunt (un bois trifide adossé au mur extérieur qui borde l'entrée), la purification de la chambre du mort, le premier repas des orphelins, l'égorgeement d'un nombre considérable de volatiles sur le bois du mort sont les opérations par lesquelles une première transformation de l'image du mort va se réaliser. Une transformation qui, dans la logique même du rituel, doit précéder l'alchimie de la cuisson de la bière et des nourritures funéraires, au temps de la cérémonie de "carbonisation". On entend donc que la formule rapportée ci-dessus a l'allure d'une injonction paradoxale (ce qu'elle énonce sous la forme d'une exigence va à l'encontre de l'ordre de succession des opérations rituelles). Et pourtant cette formule sera répétée par deux fois encore, à d'autres moments de la même cérémonie d'installation. Aussi, ce que les Aînés martèlent ainsi ce n'est pas un ordre qu'en dépit de son caractère irréalisable et illogique ils entendraient faire respecter, mais une temporalité propre au rituel. En exprimant par trois fois la nécessité de faire s'enchaîner sans interruption les quatre jours de la "carbonisation" aux trois jours de l'installation, l'injonction des Aînés a pour effet de donner à ces deux

cérémonies l'aspect d'un tout continu et ce, malgré la durée concrète qui les sépare.

Et c'est pour produire un effet identique que l'intervalle de temps qui sépare les deux cérémonies non seulement ne porte aucun nom particulier, mais en outre n'est pas enregistré dans le comput du rituel funéraire. Cet intervalle de temps, on l'a dit, peut varier de quelques jours à un an, mais il ne peut en aucun cas être inférieur à trois jours. Ces trois jours correspondent au temps d'accomplissement d'un certain nombre de gestes rituels, au premier rang desquels se place l'acte de "puiser l'eau amère" (*bà mō ná-cèrà*). Dans le décompte des unités de temps jugées nécessaires à la célébration des secondes funérailles (j'appelle ainsi par convention l'ensemble que forment la cérémonie d'installation du *luə* et celle de sa carbonisation), les trois jours placés sous le chiffre de l'eau "amère" ne sont pas pris en compte. J'ai déjà évoqué ailleurs, et tenté d'analyser, les anomalies qui existent entre le comput dressé par les Kasena et la durée concrète des rites (Liberski, 1989). Je n'y reviendrai pas.

Ainsi inscrites par les effets du verbe et du compte dans la continuité d'un même procès, la cérémonie d'installation du *luə* et celle de sa carbonisation n'en constituent pas moins deux phases nettement différenciées par les actes qui s'y produisent. Pour aller vite, on dira que chacune de ces cérémonies correspond à un changement d'état du défunt (une transformation de son image), et marque une étape dans le travail de séparation des personnes engagées dans le deuil d'avec leur parent mort.

"Comme on veut carboniser, on fait partir tout ce qui est amer, pour ensuite ficher en terre ce qui a de la saveur". Cet aphorisme dévoile le rythme fondamental du rituel funéraire. La première fois que je l'entendis, j'étais en train d'enquêter sur les gestes exécutés pendant les trois journées consacrées à l'eau "amère" qui précèdent la cérémonie de "carbonisation" proprement dite. Décrivons succinctement ces gestes.

Un matin à l'aube, dans la maison en deuil encore assoupie, un long cri strident se fait entendre, semblable à celui que poussent les femmes quand on extrait le cadavre de la pièce où il repose pour aller l'enterrer. C'est la *kádikó* qui part puiser l'eau "amère", suivie par un

tambourinaire, un parent clanique et une sœur de la première épouse du mort¹⁴. En quittant la maison en deuil, la jarre vide sur la tête, c'est elle qui a jeté le long cri aigu, avertissant ainsi chacun qu'avec elle, quelque chose du défunt vient de franchir le seuil de la maison. Au puits, tandis que le parent clanique coupe les bois pour l'abri des veuves, elle tire l'eau la première, bientôt imitée par la femme qui l'accompagne. Sur le chemin du retour, alors qu'elle traîne derrière elle les branches d'arbre, le tambourinaire ne cesse de battre le rythme "de l'interdit" qui, au temps du décès, accompagnait tout déplacement du corps¹⁵. La petite procession arrivée en vue de la maison, ce sont les femmes de la cour qui cette fois poussent le cri funèbre, pour marquer ce qu'il faut bien appeler le retour du défunt dans la maison. Une fois ramenée dans la maison en deuil, les deux jarres d'eau "amère" sont posées sur la cour extérieure, où viennent d'être creusées deux rangées parallèles de trous au-dessus desquels ont été disposées les grandes jarres où l'on cuit la bière. Les branches coupées au puits sont immédiatement utilisées pour dresser sur la cour extérieure un abri rudimentaire où l'on fait asseoir les veuves, le jour même. Elles s'y tiendront trois jours d'affilée, ne rentrant dans leurs appartements qu'à la nuit tombée. Le jour qui suit la scène du puits, la *kádikó* utilisera l'eau "amère" pour laver toutes les marmites, jarres à eau et

¹⁴ Selon le code des attitudes kasena, un homme entretient une relation à plaisanterie avec les sœurs cadettes (réelles et classificatoires) de son épouse, relation dont les deux termes s'appellent réciproquement *dòdò*. Aux funérailles d'un homme, dans le temps de la cérémonie d'installation, une *dòdò* du défunt viendra tenir le rôle d'un personnage mi-bouffon mi-grotesque qui, revêtu des attributs du mort (sa canne, son sac, voire son habit), imite sa démarche, sa façon de parler, et fait le tour de l'assistance pour quêmander les ingrédients nécessaires à la fabrication du "dernier repas du mort".

¹⁵ Les deux jours qui suivent le décès, au lever du soleil, on "retourne" le corps pour le faire se coucher sur l'autre flanc. Pendant cette opération, à l'extérieur de la chambre où repose le mort, les musiciens "ouvrent les oreilles du mort": les tambourinaires frappent le rythme dit *cúlú màgòm* (litt. battement de l'interdit, le terme *culu* signifiant autant ce qui est prohibé que ce qui est prescrit), et les flûtes sifflent la phrase "les ancêtres ont pris leur personne". Ce rythme tambouriné et cette phrase musicale sont encore joués quand on transporte le corps pour aller l'enterrer. Le rite de "l'ouverture des oreilles du mort" sera répété les deux premiers jours de la cérémonie d'installation du *lú ð*.

Le <i>lú</i> δ	1 ^{er} jour	<ul style="list-style-type: none"> * Annonce officielle du décès * Les veuves sont recluses * On commence à creuser la tombe
	2 ^e jour	<ul style="list-style-type: none"> * A l'aube, "on ouvre les oreilles du mort".
	3 ^e jour	<ul style="list-style-type: none"> * A l'aube, "on ouvre les oreilles du mort" * Avant midi, le corps est enterré
Temps du <i>lú</i> δ suspendu (une à plusieurs années)		
Asscoir le <i>lú</i> δ	1 ^{er} jour	<ul style="list-style-type: none"> * A l'aube, "on ouvre les oreilles du mort" * "On donne à boire au mort" * Les veuves sont recluses
	2 ^e jour	<ul style="list-style-type: none"> * A l'aube, "on ouvre les oreilles du mort" * On partage les denrées cotisées * Regards et prélèvements dans le grenier du défunt * On installe le simulacre du mort contre le mur extérieur de la maison
	3 ^e jour	<ul style="list-style-type: none"> * Vers 4 h du matin, libation sur le simulacre * Purification de la chambre du mort, et repas des orphelins dans cette chambre * Au coucher du soleil, le fils aîné brise l'arc du défunt * On sacrifie sur le simulacre
Les trois journées de l'eau "amère"		
Carboniser le <i>lú</i> δ	1 ^{er} jour	<ul style="list-style-type: none"> * La <i>kádik</i> δ jette une poignée de farine dans les jarres * Première cuisson du liquide * On fait faire aux veuves trois fois le tour des jarres
	2 ^e jour	<ul style="list-style-type: none"> * A l'aube, damage de la tombe * Seconde cuisson de la bière
	3 ^e jour	<ul style="list-style-type: none"> * Vers 15 h, repas des orphelins simultanément organisé dans la chambre du mort et sur la tombe * Au coucher du soleil, "on sort le <i>lú</i> δ"
	4 ^e jour	<ul style="list-style-type: none"> * Vers 4 h du matin, "on coupe le carquois" * "On brûle le carquois" * Dons et remerciements à "ceux qui ont réparé le père" * "On achève de carboniser". Le reste des plats et des gourdes de bière est partagé entre les aînés

pots à sauce destinés aux préparations des nourritures et de la bière, mais laissera en chacun de ces contenants l'eau ainsi employée. Le lendemain, dans les heures qui précèdent l'aube, alors que personne ne peut la voir, elle versera l'eau amère sur le sol de la cour extérieure, puis sans délai, se rendra à nouveau au marigot - seule et en silence - pour y puiser l'eau "qui a la saveur" (*ná-ywānā*). A son retour, elle enverra les femmes de la maison puiser l'eau en grande quantité, afin de pouvoir commencer dès le lendemain matin la première cuisson de la bière de mil.

Certains des actes effectués pendant cette période de trois jours semblent reprendre, sous un angle de vue différent, ce que des gestes accomplis dans le temps de l'installation du *lúš* semblaient avoir déjà traité. Ainsi, le nom même donné à la première eau puisée, les cris des femmes et le rythme tambouriné qui accompagne l'extraction de l'eau et son transfert du puits à la cour extérieure semblent réévoquer, une fois encore, le moment où chacun s'était vu confronté à la brutalité du fait de la mort. Les veuves sont à nouveau soumises à une conduite spécifique (mais, cette fois, elles sont exclues de l'espace domestique alors que dans les temps précédents elles étaient recluses dans une petite pièce attenante à la chambre du mort). Enfin, le versement de l'eau amère, par sa signature temporelle, semble répéter quelque chose de la libation nocturne faite par la *kádikš* sur le bois du mort, au temps de l'installation du *lúš* - une libation dont on dit qu'elle vient calmer la soif (*ná-ñwām*, litt. eau acide) du mort. Au cours des secondes funéraires, tous les actes qui sont produits entre minuit et l'aube dévoilent en effet leur profonde affinité en ce qu'ils ont chacun pour objet le défunt dont ils cherchent à transformer la représentation (ainsi de la libation sur le simulacre du mort, mais aussi du geste qui inaugure la préparation de la bière - une poignée de farine jetée dans l'eau, suivie d'un long cri très aigu, ou encore les actes de couper, de sacrifier et de brûler qui sont effectués sur le "carquois").

L'aphorisme cité plus haut, bien loin de résumer seulement les journées consacrées à l'eau amère, livre l'une des clefs pour comprendre la nature du travail qui est à l'œuvre dans le rituel funéraire. Il ne dit pas simplement que la mort est une chose amère (ce qui est une banalité), mais il énonce l'idée que les rites funéraires cherchent

d'abord à produire une série d'opérations par lesquelles les survivants se séparent de ce qui, dans la mort, est amer, pour ensuite leur faire retrouver un état où les choses ont de la saveur. Ce travail de séparation, les journées de l'eau amère l'indiquent déjà, ne suit pas une marche rectiligne, mais il connaît un développement dont la spirale offre une image approchante, par sa façon de tourner autour d'un point fixe (un mort encore vif) en s'en écartant de plus en plus.

Attache et déliement

C'est après avoir puisé l'eau douce que la *kádikós* va procéder à l'attache des cordelettes au corps de certains des orphelins. Rentrée du puits, la *kádikós* fait se rassembler sur la cour extérieure tous ceux et celles qui, parmi les enfants réels et classificatoires du mort, sont "voués au *lârà*" en raison de leur rang de naissance. On se souvient que les orphelins concernés par ce rite ont, les uns, statut de premiers-nés (de l'un et de l'autre sexe), les autres, statut de derniers-nés (de l'un ou de l'autre sexe), et qu'ils sont recrutés dans les limites du groupe formé par ceux "qui préparent la bière de mil ensemble". De ce groupe - qui correspond généralement au segment majeur -, je dirai volontiers qu'il forme une communauté de deuil. A la mort d'un homme, ses plus proches parents agnatiques (à savoir les membres de son lignage mineur) sont comme plongés dans un état de torpeur. Le champs de leur activité brutalement réduit aux espaces clos de la maison en deuil¹⁶, ils s'y tiennent assis ou couchés, parlant à peine, apathiques. Sans connaître l'état de prostration où sont les veuves, ils sont les "gens du mort" et ils partagent avec lui quelque chose de son immobilité et de son mutisme. Les autres maisonnées qui, avec celle du défunt, "préparent la bière ensemble" viendront tout affaire cessante faire corps avec les affligés, et resteront de jour comme de nuit, toute

¹⁶ La pièce où repose le cadavre, pour les femmes, l'appentis adossé au mur extérieur de la maison, pour les hommes. Ce petit édifice (appelé *nakḗnō*) est le lieu où se tient en temps ordinaire le maître de maison.

la durée des rites, dans la maison frappée par la mort. De ceux-ci comme de ceux-là, on peut dire que la maîtrise de la cour extérieure leur échappe, mais les activités qui se déroulent à l'intérieur des murs de la maison seront sous la responsabilité de leur aîné. Dans le temps des rites, ils représentent le plus grand groupe de parents appartenant à la même "chambre" que le mort et, comme tels, ils sont le plus impliqués par son décès, le plus engagés dans le travail de deuil¹⁷. Les membres des autres segments majeurs du lignage maximal ne sont pas exemptés de toute conduite spécifique liée au deuil, mais disons pour aller vite, qu'ils y sont soumis à un degré moindre.

Quand, à l'appel de la *kádikó*, les "voués au *lârà*" se retrouvent devant la maison, le groupe qu'ils forment apparaît pour la première fois en tant que tel sur la scène funéraire. Dans les séquences précédentes du rituel, ils ont certes déjà participé à plusieurs actions, mais ils n'y formaient pas un groupe spécifique. Ainsi, lors du premier repas pris dans la chambre du mort, rien n'était venu les distinguer de l'ensemble des "enfants du mort" (c'est-à-dire tous ceux et celles qui dans le lignage maximal du défunt pouvaient appeler ce dernier "père"). Plus tard, alors que se préparait le rite dit "couper sur le mur" où un grand nombre de volatiles allaient être égorgés sur le simulacre du défunt, ils attendaient avec les autres "enfants du mort" (cette fois, uniquement ceux et celles issus du segment majeur du défunt), rangés en file indienne devant la maison. Comme les autres, ils tenaient en main un poulet, chacun un, et comme les autres ils attendaient que vienne leur tour de se présenter devant le sacrificateur.

Il existe deux sortes de cordelettes, les "noires" et les "blanches". Aucune n'est réellement noire ou blanche, mais les unes comportent quatre torons (celles dites "noires") alors que les autres n'en comportent que deux (les "blanches", bien sûr). Des règles très précises

¹⁷ Au temps des secondes funérailles, ce sont eux qui contribueront le plus largement aux collectes de denrées (mil, sorgho, pois de terre, haricot, noix de karité, condiments etc.) et à la confection des nombreux repas funéraires. En outre, chacune des maisons dont se compose ce segment de lignage devra venir préparer sa propre bière devant la maison en deuil.

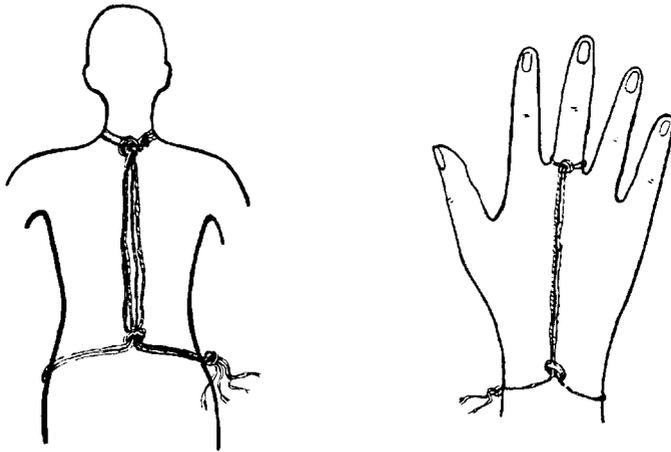
régissent la distribution de ces deux sortes de cordelettes. Très précises mais aussi très complexes, et qui changent quand le rite est effectué pour une femme. Je ne peux toutes les énoncer ici (leur connaissance n'est pas nécessaire à la compréhension de ce qui va suivre), et me limiterai à celles qui sont appliquées pour un homme défunt.

La première règle de distribution est la suivante. Parmi les propres enfants du défunt, le premier qu'il aura engendré (qu'il s'agisse d'une fille ou d'un garçon) et le dernier (fille ou garçon) porteront le *lara* noir, tandis que le premier-né de l'autre sexe sera voué au *lara* blanc. Imaginons un homme dont le premier enfant est une fille, les deux suivants des garçons, et le dernier enfant, une fille encore. Aux funérailles de cet homme, ses filles porteront le *lara* noir (l'une en tant que première-née des filles, l'autre en tant que benjamine) et l'aîné de ses garçons aura le *lara* blanc (en tant que premier-né de sexe mâle, et non en tant qu'aîné). Soulignons dès à présent que cette distribution est intangible: si la première des filles est absente ou décédée, le premier des garçons n'en portera pas moins le *lara* blanc; et si ce dernier est lui aussi décédé, alors seule la benjamine sera soumise au rite de déliement des cordelettes. Dans cette modalité de distribution, le *lara* noir sert donc à distinguer ce qu'on est bien obligé d'appeler le premier des deux premiers-nés (ou l'aîné des premiers-nés), d'une part et, de l'autre, il vient classer ensemble le premier enfant engendré par un homme et le dernier.

La même règle distributive vaut pour les premiers-nés et benjamins des frères germains du défunt. Mais au-delà de ce groupe, comme on pouvait s'y attendre, la règle change et tiendra compte de facteurs supplémentaires lié au calcul lignager. Sans entrer dans le détail, on retiendra que le *lara* noir, dans ce cas, sert de marqueur pour différencier les premiers-nés issus du segment "aîné" de ceux issus de segments cadets. Autrement dit, il conserve en partie la fonction énoncée ci-dessus, à savoir introduire une distinction entre l'aîné des premiers-nés et l'autre, mais cette fonction est ici transformée par le fait même de la logique classificatoire.

Décrivons brièvement les gestes de l'attache. Les cordelettes "noires" ou "blanches" sont nouées de la même façon, mais les

femmes et les hommes ne les porteront pas de la même manière. S'il s'agit d'une femme, la cordelette - à l'extrémité de laquelle a été fait un nœud coulant fixé par un nœud de marque - viendra lui enserrer le cou, courir le long du dos, puis entourer les reins pour finir par un simple nœud d'attache, sur le flanc droit de la porteuse. Pour un homme, le principe est le même à ceci près que le nœud coulant est passé au majeur de la main gauche, la cordelette traverse alors le dos de la main, puis entoure le poignet à la gauche duquel elle est nouée.



Si le "voué au *lara*" est marié, il fera porter le *lara* par sa première épouse. La *kádikó* commencera par poser les cordelettes dites "noires" - on dit alors qu'elle "ouvre la cour extérieure" (de la maison en deuil) -, puis laissera à son assistante le soin de finir le travail. Dès que la dernière cordelette aura été nouée, les femmes ("fille" du défunt et épouse des "fils" du mort) se rendront au puits pour puiser en grande quantité l'eau nécessaire à la préparation de la bière de mil, qui commencera le jour suivant. Les allées et venues entre la maison et le puits ne s'arrêteront qu'à la nuit tombée pour reprendre dans la matinée du lendemain. Le soir même du jour où elles ont été posées, les cordelettes sont ôtées du corps des orphelins. Enlevées (*lé*) mais pas "détachées" (*bwàli*). Les nœuds seront légèrement desserrés pour

faciliter le retrait mais aucun ne sera défait, et les cordelettes seront suspendues aux poteaux de soutènement dans la chambre du défunt. Le temps du déliement n'est pas encore venu. Il faut encore attendre que le *lúð* du mort soit extrait de la maison en deuil, puis carbonisé complètement, que plus rien n'en reste. Et cette opération épuisante prendra quatre jours pleins - quatre jours pendant lesquels les premiers-nés et derniers-nés demeureront symboliquement "attachés".

A cette étape de la description du rituel, que peut-on dire du traitement réservé à cette catégorie spécifique d'orphelins ? Les gestes de l'attache, on s'en souvient, prennent place en ce moment précis où l'activité rituelle change de chiffre. Si le temps de l'amertume correspond à des actes dont la forme même indique qu'ils ont pour objet d'éloigner un mort encore vif, le temps de la saveur correspond lui à des actes d'une toute autre nature. Du premier d'entre eux (la préparation du liquide cérémoniel), on peut dire qu'en venant fixer l'attention des affligés sur l'alchimie de la transformation du mil en bière, il a pour objet de leur suggérer une ultime et radicale transformation de leur parent défunt. La poignée de farine que la *kádikð* jette dans la jarre à cuire la bière, à l'aube du premier jour, est décisif: le long cri très aigu dont elle accompagne son geste avertit les Aînés que, cette fois, on ne pourra plus différer la "carbonisation du *lúð*", même si un décès survient dans la maison en deuil pendant la cérémonie. Ce geste de la *kádikð*, et la première cuisson du liquide, viennent pour ainsi dire "donner sa mort au mort". Les veuves ne peuvent assister à ces opérations, mais lorsqu'elles seront accomplies on leur fera faire trois fois le tour des jarres contenant le liquide cuit une première fois afin, dit-on, de leur "faire voir la mort de leur mari". Au cours des deux journées qui suivent la première cuisson de la bière, on procédera à un premier damage de la tombe puis à un rite dit "frotter la tombe" lors duquel un repas pour tous les "enfants du mort" (tous ceux et celles qui appartiennent au lignage maximal du défunt) est simultanément organisé dans la chambre du défunt et sur la tombe. On peut penser que c'est en prévision de leur participation à ces actes (la première cuisson de la bière comme les opérations liées à la tombe) que la *kádikð* noue les cordelettes au corps de certains "enfants du mort". Comme s'il fallait conjurer la menace que ces enfants-là, encore

attachés à leur père défunt par un lien particulier, ne soient pris dans l'espace de la tombe où l'on va fixer définitivement le mort.

J'indiquais au début de cet article que le dénouement des cordelettes avait lieu en un temps de "purification" de la scène funéraire. Ce terme de purification, faussement commode, occulte plus qu'il n'éclaire ce qui est en jeu dans les gestes qu'exécute la *kádikó* en ce lendemain de la carbonisation du *lúá*. Un rappel succinct de ce qui se produit en cette journée suffit pour en donner une première idée. Commençons donc par énumérer ces gestes, dans leur ordre d'accomplissement:

- 1) Avant l'aube, les "enfants du mort" vont jeter en un endroit connu d'eux seuls la poignée de cendres prélevée la veille sur le lieu de combustion du "carquois" de leur père.
- 2) Dans la matinée, le premier acte du rite *bà bwàlt làrà* a lieu. Au-dessus des cordelettes libérées de tout nœud, la *kádikó* fait égorger les chèvres et les volatiles que les voués au *lara* "utilisent" pour se détacher. Les femmes des porteurs de cordelette préparent de la pâte de mil et une sauce faite avec le sang des quadrupèdes sacrifiés.
- 3) La *kádikó* fait appeler tous les habitants de la maison en deuil, et leur donne à manger les restes des nourritures funéraires de la veille.
- 4) Elle rassemble les bois de l'abri des veuves et ceux qui soutenaient les grandes jarres à cuire la bière. Elle part les jeter en brousse.
- 5) A son retour, elle remplit d'eau la jarre réservée au défunt, la couvre avec lesalebasses funéraires dites *kari*, et va la déposer au pied du mur où au début des secondes funérailles avait été adossé le bois du mort, substitut du défunt [le dispositif appelé *bùrù* (litt. mur) comprenant le bois trifide et les affaires du mort ne s'y trouve plus; il a été démonté au lendemain de la cérémonie dite "asseoir le *lúá*": le bois a été jeté sur la tombe, et les affaires rangées dans la chambre de l'un des fils du défunt].
- 6) Elle range de même tous les pots à sauce qui, la veille, ont été utilisés pour servir les nourritures funéraires. Elle balaye ensuite la cour intérieure et la cour extérieure.
- 7) En début d'après-midi prend place le second temps du rite de déliement. Après un dépôt des nourritures sacrificielles à côté des cordelettes - dépôt qui sera suivi par un acte de consommation auquel

prennent part la *kádikó* et les orphelins -, elle rase la tête des patients puis leur balaye le corps avec une plume imprégnée d'un jus végétal blanc et gluant.

8) A la nuit tombée, elle demande aux femmes des porteurs de réduire les cordelettes en poussière (par écrasement entre deux pierres), puis leur fait jeter cette poussière de chanvre sous le grenier du défunt.

9) La *kádikó* rassemble ses affaires (panier de mil donné par le maître de maison, viandes sacrificielles, Calebasses *kari*). Elle choisit quelques pots à sauce, puis appelle les "filles" du défunt (celles qui sont nées dans sa cour), et les invite à se partager ceux qui restent en ces termes: "Regardez votre père pour la dernière fois".

10) Vers quatre heures du matin, alors que la maisonnée est endormie, la *kádikó* se lève et se rend au pied du mur où le simulacre du défunt avait été disposé. Avec la "bière" (on appelle ainsi l'eau de la jarre posée au pied du mur), elle lave le mur. Elle en retire toutes les traînées blanchâtres et les plumes encroûtées de sang qu'ont laissées la libation nocturne d'eau de farine et le rite "couper sur le mur" effectués au troisième jour de la cérémonie d'installation. Ce dernier acte achevé, elle s'en retourne chez elle. Et avec elle, le *ciru* du mort quitte définitivement les lieux.

Par cette suite de gestes, la *kádikó* ne se contente pas de "démonter le décor" de la scène funéraire pour rendre à l'espace domestique son aspect quotidien. Elle ne se contente pas non plus de débarrasser la maison des vestiges laissés par les opérations accomplies les jours précédents. Outre cela, dans le mouvement même par lequel elle cherche à faire disparaître ces vestiges, elle les soumet à un ultime traitement. Et c'est ce que font aussi les "enfants du mort" avec les cendres du carquois. En effet, ces vestiges (cendres, reliquat des nourritures funéraires, traces de farine et de sang) ne sont pas éliminés comme n'importe quels cendres, reliefs de repas et traces d'offrande sacrificielle, lesquels sont respectivement jetés sur le tas des ordures ménagères, mangés par les enfants et lavées par les pluies. Si l'on examine la façon avec laquelle les résidus laissés par l'activité rituelle sont éliminés dans le temps funéraire, on constate qu'il existe deux procédés: 1°) l'un qui consiste à prolonger le travail mis en œuvre dans une opération antérieure (celle-là même qui a produit le reste)

- comme en donne l'exemple la dispersion et l'enfouissement des cendres du carquois qui achèvent l'œuvre de destruction par le feu; 2°) l'autre qui revient à imiter le travail dont les résidus sont les témoins, en recourant à l'une de ses modalités, tout en inversant le but qui était le sien - comme en donne l'exemple l'effacement des coulées de farine et de sang sur le mur, qui requiert l'emploi des Calebasses *kari* (avec lesquelles avait été faite, en un temps antérieur, la libation nocturne sur le bois du mort) et l'usage d'une eau appelée "bière", comme s'il s'agissait d'une nouvelle libation, mais cette fois non pour "nourrir" un défunt en passe de devenir une puissance ancestrale, mais pour éliminer jusqu'à la moindre parcelle de matière oblatoire.

Tous ces restes proviennent d'objets ou de substances sur lesquels s'est exercé le travail du rite. Insistons-y. Le reliquat des nourritures et de la boisson, ainsi que tous les vestiges de ce qui a servi à leur préparation et leur présentation (bois de chauffe, jarres à cuire, plats et pots à sauce) sont, de ce point de vue, des résidus de même type que les cendres du carquois ou les traces laissées sur le mur. Les différentes nourritures funéraires (pois de terre, beignet de haricot, pâte de mil et galettes de mil) et la bière de mil à la préparation desquelles les femmes vont s'activer les trois premiers jours de la cérémonie de clôture sont toutes destinées au défunt (c'est là, dit-on, son viatique pour la longue route qu'il doit parcourir avant d'atteindre le lieu de ses pères). Sans pouvoir ici entrer dans le détail, il faut retenir que le terme *fúlf* ("carboniser, calciner") n'a pas pour seul référent, comme on aurait pu le croire de prime abord, la destruction par le feu de l'objet appelé "carquois". La cuisson de la bière et des nourritures, comme leur consommation sont tout autant, sinon plus, des opérations par lesquelles est accomplie la carbonisation du *lúð*. Le terme même de *fúlf* appartient au vocabulaire culinaire. En dehors du contexte des funérailles, il s'emploie exclusivement pour parler d'une cuisson excessive de nourriture - et du résultat de celle-ci, à savoir des aliments transformés en un amas noirâtre qui attache au fond de la poterie. La préparation des aliments et de la bière funéraires ne relève pas d'une cuisine ordinaire. Et c'est pour cette raison que la *kádikó* doit prendre en charge le geste de disposer sur chacun des foyers de la maison en deuil les jarres dans lesquelles les aliments vont être

cuits. Et ainsi de même pour les jarres à cuire la bière. Cependant le degré de cuisson des aliments sera lui tout à fait ordinaire. Dans le temps du rite, ce n'est pas le feu qui provoque la cuisson excessive (*fúli*), mais c'est la consommation de ces nourritures et l'absorption de la bière par les Aînés (actes qu'ils effectueront le jour de la "sortie du *lúð*" et le lendemain matin, après la réduction en cendres du carquois) qui réalisent ce qu'on pourrait appeler leur sur-cuisson: "c'est en mangeant les nourritures, disent les commentateurs kasena, que les Aînés commencent puis achèvent de carboniser le *lúð*".

Les nourritures et la bière de mil, tout comme l'objet "carquois", ne sont en aucun cas appréhendés comme le *lúð*: les premiers sont appelés les "affaires du *lúð* carbonisé du défunt" et le second le "carquois du père", et ceux-là comme celui-ci seront emportés par le défunt. Mais c'est par le biais d'un travail exercé sur ces "affaires du mort" que s'accomplit la carbonisation du *lúð*. En d'autres termes, le rituel confie au feu et à la digestion la tâche d'opérer la transmutation des affaires du mort pour leur passage dans l'autre monde, et une fois ce passage accompli, on peut dire en paraphrasant R. Hertz que "le fait brutal de la mort physique" est enfin consommé dans les consciences (R. Hertz, 1907): la maison en deuil est libérée de ce reste qui, depuis la disparition d'un membre de la maisonnée, s'était incrusté dans son espace. Il apparaît alors que ce qu'il fallait réduire (au vieux sens de "rétablir dans un lieu"), c'était la part que le défunt avait encore dans toutes les sortes de nourritures que mangent traditionnellement les Kasena, et celle qu'il avait laissée dans cet objet qui depuis des générations se transmet de père en fils aîné, à savoir le vrai carquois dont on dit qu'il contient ce qui permet l'engendrement d'une lignée. Ces nourritures, il faut que les survivants puissent à l'avenir les consommer sans que l'ombre du défunt plane dessus. Ce vrai carquois, il faut qu'il puisse poursuivre sa course à travers les générations sans porter l'empreinte de ses détenteurs successifs. Et c'est à l'effacement de ces deux formes d'empreintes que s'emploient les survivants dans la cérémonie de clôture des funérailles.

Des actes accomplis par la *kádíkó* au lendemain de ces opérations, on pourrait dire qu'ils cherchent à épuiser tout ce qui dans les résidus laissés par le rite est susceptible de rappeler qu'ils sont les restes des

"affaires du mort", et donc susceptible de faire lien d'attache. Par cet "épuisement"¹⁸ des restes, ce qui est résolument écarté, c'est la possibilité de promouvoir ce dont ils sont les restes (le carquois et les nourritures) au statut de relique, c'est-à-dire d'objet retiré du circuit de l'échange et de l'usage commun. Quand la *kádíkó* invite les filles de la cour à venir "regarder leur père pour la dernière fois", ce qu'elle leur montre ce sont des contenants vides, où il n'y a rien d'autre à voir qu'une absence. Elles pourront alors se partager les poteries et en faire un usage quotidien.

C'est à la lumière de ces actes qu'il faut, selon moi, envisager le rite de dénouement des cordelettes. Mais avant de conclure sur ce point, revenons à la catégorie d'orphelins engagés dans ce rite et voyons si l'on peut maintenant dégager les raisons de cet engagement.

Si la distribution des cordelettes n'avait concerné que le premier-né (masculin ou féminin) du défunt, la question n'aurait guère posé de difficulté. On aurait vu clairement que ce qui était en jeu, c'était la relation singulière qui s'établit entre un géniteur et celui de ses enfants qui, par sa venue au monde, l'a fait accéder au statut de père. Et l'on aurait pu alors s'interroger, à la suite de M. Fortes (1978), sur la façon dont le rituel construit cette relation dès les premiers temps de la gestation de l'enfant, puis au moment de la naissance, et enfin tout au long de la vie des deux protagonistes (et ce, par le biais d'une série d'interdits spécifiques aux premiers-nés des deux sexes¹⁹).

Mais, on l'a vu, le rite des cordelettes opère des différenciations entre les enfants d'un homme qu'on ne peut toutes rapporter à la primogéniture, et par là même, il vient rappeler d'autres moments dans le destin de procréation d'un homme. Il rappelle ainsi pour les

¹⁸ Nous devons cette notion d'épuisement d'objet à Michel Guibal.

¹⁹ Un premier fils ne peut manger dans le même plat que son père; il ne peut entrer ou même regarder dans le grenier de son père, et enfin il ne peut toucher de la main le carquois et l'arc de son père. La première fille respectera vis-à-vis de sa mère le même type d'interdits, à cela près que l'interdit du regard pèse pour elle sur la poterie dite *kala* où sa mère tient un peu de mil en réserve, et l'interdit du toucher sur la poterie à condiments dite *sogo*.

distinguer le temps où cet homme devint pour la première fois "père de fille" et celui où pour la première fois il devint "père de garçon". Le rite enregistre encore un autre moment de ce destin, un peu différent des autres en ce qu'il n'a pu apparaître comme tel que dans l'après-coup. Nous voulons parler de celui des enfants qui par son ordre de naissance porte pour ainsi dire témoignage de la fin des activités procréatrices de son géniteur. Que ce soit bien à ce titre que le benjamin se retrouve parmi les porteurs de cordelette, les faits suivant nous l'assurent.

Les premiers-nés de l'un et de l'autre sexe, au temps de leur naissance, ont déjà été l'objet d'un rite connu sous le nom de *à pā bṵṵrī* (litt. je donne ce qui a commencé), et qui ne se confond pas avec les rites entourant la venue d'un premier enfant. Par cette formule - à l'énonciation de laquelle se résume le rite -, un homme "donne" la première de ses filles et le premier de ses garçons à son frère germain de lit entier qui, dans l'ordre des naissances, lui succède. Ce frère, à son tour, "donnera" à son aîné ses propres premiers-nés (garçon et fille). Il ne s'agit pas d'une forme d'adoption mais d'une sorte de rite des prémices. Interrogés sur le sens de cet acte, les Kasena répondent qu'avec lui "un homme donne le début de sa semence (*dwt*) pour avoir de nombreux enfants en bonne santé", et certains n'hésitent pas à comparer l'acte du *bṵṵrī* au geste de l'éleveur qui vend la première portée de certains animaux domestiques afin que, par la suite, ils mettent bas des portées nombreuses et normales²⁰. Le rituel, on le voit, insiste du côté des premiers-nés de l'un et de l'autre sexe en tant qu'ils viennent marquer le début de la procréation de leur géniteur. Or, le rite des cordelettes, par le jeu combinatoire des *lārā* noirs et blancs, distingue pour les classer ensemble le premier de ces premiers-nés et

²⁰ Le statut des enfants du *bṵṵrī* sera réactualisé, pour ainsi dire, tant au décès de leur géniteur qu'au décès de celui à qui ils ont été "donnés": tous les quatre enfants, et seulement eux, prendront part à un rite sur lequel je ne peux m'étendre ici, mais dont on retiendra qu'il concerne le grenier du défunt. Pour les premières filles, quelque chose de ce statut se maintiendra par delà leur propre décès. On apprend en effet que ce sont les descendants de celui à qui la fille a été "donnée" - et non les descendants de son géniteur - qui auront à prendre en charge la part qui, dans les funérailles d'une femme, revient à ses paternels.

le benjamin (ou la benjamine). On voit donc clairement que ce qu'il classe ainsi ensemble ce sont ceux des enfants dont la place dans l'ordre des naissances correspond à ce qu'on est en droit d'appeler le début et la fin de la procréation effective du défunt.

Certes, à la différence des premiers-nés de l'un et de l'autre sexe, "celui qui couvre le dos" (tel est le nom donné au benjamin) n'a été l'objet à sa naissance d'aucun traitement particulier qui serait venu marquer sa place dans l'ordre des naissances. Cette place de dernier-né, elle n'est établie par le rituel qu'après le décès des parents, et ce, très précisément, par le biais du rite des cordelettes. Mais du vivant des parents, sa position de benjamin est connotée par un discours qui fait de lui l'enfant chéri de son père et de sa mère, l'enfant "gâté" par cette préférence.

A tous ceux et celles qui ont ainsi donné figure au destin de procréation de leur père, le rite des cordelettes vient dire qu'ils ont en eux une part de leur père. Le *lârà* symbolise en effet non pas la part de soi que chaque enfant a dans ses parents mais la part de soi que le défunt a en ceux de ses enfants qui, par la place qu'ils occupent dans l'ordre des naissances, ont été pour lui l'objet d'un investissement tout particulier. Les paroles prononcées par la *kádíkó* alors qu'elle sacrifie sur les *lârà* y insistent: les *lârà* que les orphelins détachent sont "les *lârà* du défunt", et il faut qu'il les emportent avec lui au lieu de ses ancêtres.

Les opérations faites sur l'objet dit "carquois" ont permis la transmission du vrai carquois, symbole de la procréation d'une lignée. Mais ces opérations, si elles ont bien effacé l'empreinte laissée par le mort sur l'objet de la transmission, laissent un reste. Les porteurs de *lârà*, témoins vivants de la procréation effective du défunt, ont à restituer dans un traitement sacrificiel minutieux la part de soi que le défunt a encore en eux - lien qui, tant qu'il n'est pas défait, leur fait courir le risque d'être pris dans le cercle des appartenances d'un mort.

Mais l'acte de dénouement des *lârà* n'a pas seulement pour fonction de soutenir le travail de séparation des propres enfants du défunt d'avec leur père. Il est aussi l'acte par lequel se réalise le réajustement des places généalogiques, après le décès de chacun de ceux qui, dans une même communauté de deuil, ont donné naissance à un ou plusieurs

enfants. Cette reconnaissance des places généalogiques ne passe pas - comme l'écrit M. Fortes - par "l'accession du fils à la place de son père" (Fortes, 1974). Si tel était le cas, cela introduirait le contraire d'une division des places généalogiques, à savoir la plus grande des confusions. Le détail du rite des cordelettes est à ce propos très explicite. Par la restitution des *lârà* au père défunt, les porteurs renoncent - pour eux-mêmes et pour l'ensemble des groupes de siblings qu'ils représentent - à leur place d'enfant vis-à-vis de leurs parents, et laissent du même coup leur place d'enfant à leurs propres enfants, déjà là ou à venir. On voit ainsi que le statut de père ne s'acquiert pas du seul fait de l'engendrement. Chez les Kasena, tant qu'est encore en vie un homme que l'on peut appeler "père" (dans les limites du groupe qui forme une communauté de deuil), un individu reste un "fils", quel que soit le nombre d'enfants qu'il a engendrés. Il n'accédera pleinement au statut de père qu'une fois dénoué le *lârà* du dernier des membres appartenant à la génération des "pères". Et c'est pourquoi, au décès d'un seul, c'est toute la génération des "fils" qui doit être redéfinie et remise à sa place exacte.

Danouta Liberski
C.N.R.S.

Références bibliographiques

Fortes, Meyer

- 1945 *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press, 270p.
- 1974 "The First-born", *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, XV, 81-104 (2nd éd. 1987 in *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion*, New York, Cambridge Univ. Press, 218-246)
- 1978 "The Significance of the First born in African Family Systems", in *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à G. Dieterlen*, Hermann, Paris, 131-150.

Hertz, Robert

- 1928 "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort" in *Mélanges de Sociologie Religieuse et Folklore*, Paris, F. Alcan (1ère éd. 1907).

Liberski, Danouta

- 1989 "Présentation" in *Le deuil et ses rites, Systèmes de Pensée en Afrique noire*, IX, VII-XIII.
- 1991 *Les dieux du territoire. Unité et morcellement de l'espace en pays kasena (Burkina Faso)*, Thèse de doctorat, Paris, EPHE.