

Systèmes de pensée en Afrique noire

11 | 1991
Le deuil et ses rites II

Les voies de la rupture : veuves et orphelins face aux tâches du deuil dans le rituel funéraire bobo (Burkina Faso) (deuxième partie)

Making a Break: Widows and Orphans Doing Grief Work in the Bobo Funeral Ceremony (Burkina Faso) [Second Part]

Guy Le Moal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1224>

DOI : 10.4000/span.1224

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 1991

Pagination : 15-56

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Guy Le Moal, « Les voies de la rupture : veuves et orphelins face aux tâches du deuil dans le rituel funéraire bobo (Burkina Faso) (deuxième partie) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 11 | 1991, mis en ligne le 14 novembre 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/1224> ; DOI : 10.4000/span.1224

LES VOIES DE LA RUPTURE: VEUVES ET ORPHELINS
FACE AUX TACHES DU DEUIL DANS LE RITUEL
FUNERAIRE BOBO (BURKINA FASO)
(deuxième partie)

par

Guy Le Moal

Après la mort du *sapro*, l'éminent chef d'un lignage chez les Bobo, et après qu'ont été dûment accomplis avec la plus parfaite solennité tous les rites de son enterrement (le *syebĩ* ou "funérailles humides")¹ de longues années s'écoulent: le corps du *sapro* repose dans le caveau creusé sous la maison réservée aux ancêtres du lignage (la *wasá*), mais son âme reste présente au monde dans l'attente du jour où enfin elle pourra, grâce à la procédure funéraire spéciale dite *syekwe* ("funérailles sèches"), gagner l'au-delà. Chaque année, il est vrai, le souvenir du *sapro* est évoqué lors du *ye kwa dāga*, cérémonie au terme de laquelle les âmes *meleke* des défunts "ordinaires" franchissent la Volta et accèdent ainsi à *sasara kiri*, le village des morts. Mais l'âme du *sapro* et celles de quelques personnes privilégiées de son lignage qui sont liées à son destin doivent prolonger leur séjour ici-bas pendant au moins trois années et souvent plus encore - longue période de deuil proportionnée à l'importance de ce personnage considérable qu'est un chef de lignage pour les Bobo et au degré élevé d'affliction qu'en conséquence sa perte cause à tous les membres de sa parenté. Rappelons à ce propos que nous avons choisi de porter ici notre intérêt

¹ Cf Le Moal, 1989

moins au sort des défunts eux-mêmes et de leurs âmes qu'à celui de leurs proches - orphelins, veufs et veuves -, à leurs sentiments, à leurs comportements dans le deuil et plus encore au sens que revêtent les fonctions rituelles qu'il leur revient d'accomplir - fonctions qui vont se révéler particulièrement riches d'enseignements au cours de cet ultime stade de la liturgie funéraire qu'est le *sykwc*.

Les orphelins au *sykwc* (funérailles solennelles)

Depuis bien longtemps, les membres du clan du défunt *sapro*, en l'espèce les chefs des lignages qui composent ce clan et qui résident en d'autres localités même éloignées, ont été informés de la date du *sykwc*. L'assistance aux funérailles est un devoir impératif car elle est considérée comme une reconnaissance des liens de filiation et comme un gage de leur pérennité.

Depuis longtemps aussi l'on s'est préoccupé de rassembler les denrées et articles nécessaires pour nourrir parents et amis et satisfaire aux diverses prescriptions du rite.

Néanmoins, lorsque s'approche la date fixée, le *watō*, chef de lignage successeur du défunt², doit accomplir auprès de l'autel *borc* des ancêtres une démarche dont on peut penser qu'elle a pour fin de contresigner la décision prise de procéder au *sykwc*. Au cours des années écoulées, les ancêtres en effet ont été maintes fois consultés à ce propos, ils ont été avertis des difficultés généralement rencontrées et ont souvent accordé des délais, mais il convient cette fois de s'engager irrévocablement et cela pour s'assurer de leur présence au jour dit et surtout, bien entendu, de celle du *meleke* du défunt - dont on sait qu'au terme de longues pérégrinations il a rejoint la rive terrestre du fleuve des morts, où il reste en attente.

Tout étant en ordre, la procédure cérémonielle est amorcée - trois jours avant que l'action ne commence vraiment - par la préparation de considérables quantités de bière de mil - liquide oblatif à caractère

² Cf. Le Moal, 1989: 23. Rappelons que le *watō* (frère en général du *sapro* et qui jouait le rôle d'adjoint - *sapro ma dorō ma* - du vivant de ce dernier) ne pourra recevoir l'investiture religieuse nécessaire pour accéder à son tour à la dignité de *sapro* que lorsqu'il aura mené à leur terme les funérailles de son prédécesseur.

sacré inséparable des actes rituels qui vont se dérouler, mais boisson fort goûtée aussi et sans laquelle ne pourrait s'instaurer la convivialité festive jugée nécessaire en pareille circonstance. Concurremment, se manifeste sans plus tarder l'importance du rôle qui va être dévolu aux orphelins. Tôt le matin en effet, tandis que les femmes s'affairent autour des immenses jarres où la bière va être brassée (*yoro kūi*), les orphelins - quel que soit leur âge - sont rassemblés et conduits dans la maison-sanctuaire (*wasa*) du lignage de leurs alliés à plaisanterie *koronakōma* où ils resteront reclus jusqu'au moment où la bière sera enfin "mûre" (au troisième jour: *kūi pra*).

C'est ainsi que, dès cette phase préliminaire, se dessinent les traits d'une symbolique dont l'interprétation va nous permettre de mieux comprendre le sens du procès rituel engagé et la nature de ses objectifs.

De précieux intermédiaires

Tout lignage bobo privilégie certains rapports d'alliance avec un lignage de son voisinage dont les membres, appelés *koronakōma* - "gens du pardon (*koro*)" - exercent, pour lui et pour lui seul, les fonctions de la *senedāga* - une institution proche de la bien connue *senankuya manding*³. Essentiellement, les *koronakōma* (sing. *koronate*) sont des médiateurs, ce que notifie clairement l'étymologie même de cette locution qui fait - comme nous venons de le voir - référence à la fonction distinctive de "pardonner": tout conflit interne, toute discorde grave surgie entre membres de la parenté et qui menace le bon ordre domestique; plus encore, toute initiative d'ordre religieux prise dans le cadre du lignage et que l'on peut craindre être dangereuse - soit en raison des écueils que recèle telle pratique rituelle, soit parce qu'une faute ou une erreur s'est révélée être commise - demande en effet l'assistance d'un *koronate* et la mise en oeuvre d'une procédure de "pardon".

Le rôle du *koronate* est de s'interposer, de faire en quelque sorte écran de sa personne pour "calmer le jeu" et obtenir - moyennant l'acceptation des conseils, voire des ordres et même des sanctions qu'il

³ Cf. Le Moal, 1980:351, note 2.

est en droit d'imposer - que se réconcilient les adversaires ou qu'aux personnes fautives les puissances cessent de tenir rigueur; qu'en un mot, par le pardon ainsi donné, toute conséquence fatale soit évitée.

Ce qui donne aux *koronakōma* ces pouvoirs d'entremise et de rémission tient en partie au fait qu'ils se trouvent placés en position de parfaite neutralité. Dégagés de tout lien de parenté avec le lignage qu'ils assistent, ne souffrant d'aucune dépendance particulière au plan de la pratique religieuse ou en matière économique, n'étant enfin en rien partie les *koronakōma* peuvent se permettre d'être *juges*.

La neutralité se trouvant être la principale des qualités qui s'attachent à la condition d'étranger chez les Bobo, c'est aussi comme tels qu'en viennent à être considérés ceux qui appartiennent au lignage des *koronakōma* : ces gens sont en quelque sorte des "étrangers" - non au sens strict du terme (*sabi* en bobo), ce qui voudrait dire qu'ils sont peu intégrés au village et vivent en marge (ce qui n'est pas le cas) - mais des étrangers un peu à la manière de ces personnes qu'on appelle *wo ne yire* et qui restent situées, dans le concert communautaire villageois typiquement bobo, à l'extérieur du groupe des lignages de fondation dits *kirekōma*. Au même titre donc que ces *wo ne yire*, dont certains se caractérisent d'ailleurs par une fonction comparable d'intercession (*beire*)¹, les *koronakōma* oeuvrent dans un registre qui est celui du recul, de la distanciation², de l'extranéité. De là sans doute le fait que la fraction de l'espace social villageois dans laquelle se situent les *koronakōma* est pensée par les membres du lignage qu'ils ont fonction d'assister comme résolument extérieure, étant entendu que le sentiment de distance ainsi éprouvé n'affecte pas seulement la personne du *koronate*, mais qu'il marque aussi les lieux où il vit avec les membres de son lignage: son quartier, sa maison et plus que toute autre celle où reposent ses ancêtres, sa *wasa*.

¹ La fonction de *koronate* est "privée" (*zakane*); elle joue réciproquement entre les membres de deux lignages résidant dans le même village ou non. La fonction de *beira* s'exerce exclusivement à l'échelle d'une collectivité villageoise dans son entier (*foroba*); le rôle de médiateurs des *beire* s'inscrit principalement dans le cadre du culte villageois de *ḏwo* et de l'initiation.

² Distanciation qui est marquée et entretenue par l'emploi du procédé cathartique de l'insulte.

Cela nous renvoie au rituel funéraire et à la présence des orphelins dans le sanctuaire de lignage de ces *koronakōma* sur l'identité desquels nous nous interrogeons.

Un séjour aux frontières de la vie et de la mort

Aller dans le quartier des *koronakōma* c'est - pour les raisons que nous avons exposées - comme franchir une frontière, celle qui délimite l'aire d'habitat lignager, et entrer dans un espace neutre, un "ailleurs" qui peut, en la circonstance qui nous intéresse, en venir même à évoquer l'image d'un "au-delà". Aller dans la *wasa* du *koronate* tient en outre, pour ces orphelins, de la rupture; c'est quitter le monde sécurisant de la demeure familiale pour un lieu étranger secret et quelque peu inquiétant. Mais il y a plus car à cette épreuve de la séparation s'ajoute celle de la réclusion, consécutive à tout processus de passage: une opération rituelle délicate dont on sait qu'elle s'impose généralement à l'esprit comme devant conduire à un changement d'état. Ainsi, en définitive, l'éloignement et l'enfermement semblent-ils bien s'annoncer ici comme le prélude à quelque mutation de l'être qui, chacun des protagonistes en est parfaitement conscient, ne pourrait qu'être en rapport avec les défunts et donc avec le ténébreux domaine de la mort.

S'il est une institution qu'évoque irrésistiblement le traitement rituel auquel sont assujettis les orphelins bobo, c'est bien celle de l'initiation - laquelle fait elle-même constamment référence, dans sa symbolique, à ce passage décisif qu'est la mort. Dans l'initiation bobo (*yeledāga*)⁶ sont mis en scène - et l'on pourrait dire "vécus" véritablement, tant le rituel est explicite - les épisodes successifs du drame de la mort tels que les reflètent des croyances bien établies. Après l'instant crucial où se rompt le fil de la vie, viennent successivement: le temps des errances de l'âme et des étapes en de sombres lieux aux frontières du monde; puis l'élévation à la nouvelle condition d'ancêtre et le long exil dans le lointain séjour des trépassés; enfin le retour attendu, la re-naissance. C'est ainsi qu'à chacun des principaux stades de l'initiation - au *sinky sawa dāga* et au *yele do dāga* (stade de la

⁶ Cf. Le Moal, 1980:339-483.

révélation des masques de feuilles et de la figure universelle de *dwo*) et au *yele niñe dāga* (stade de la révélation des masques de fibres et des figures ultérieures de *dwo*) - le jeune garçon bobo est arraché aux siens, entraîné dans le quartier des *beire* (ces intercesseurs dont on sait qu'ils sont les homologues des *koronakōma*), introduit avec ses compagnons de classe d'âge dans un lieu obscur et parfaitement clos, brutalement projeté hors du temps, hors des dimensions de son espace familial. Commence alors un lent retour vers le néant qu'évoquent et le mutisme imposé et la nudité subie du corps et la promiscuité - germes de dissolution du moi. Dès lors les choses deviennent claires pour les jeunes néophytes: c'est bien la mort qui s'annonce⁷ et d'ailleurs de nouveaux signes le confirment. Au nombre de ceux que nous avons cités, s'ajoute en effet l'accomplissement d'un rituel qui consiste en l'ingestion répétée d'étranges aliments riches de connotations symboliques et qui portent le nom, pour nous très significatif en l'occurrence, de "gâteau des orphelins", *yabra nō*.

La mise en oeuvre de rites aussi semblables et particulièrement cette référence faite à une nourriture propre aux orphelins dans le cours même de l'initiation autorise sans nul doute à établir un parallèle entre les deux institutions et à penser qu'aussi bien la réclusion que les nourritures symboliques imposées aux initiés comme aux orphelins pourraient attester d'un même statut imparti et d'une même fin poursuivie.

Ce dont il s'agirait ici serait donc bien, pour les orphelins, d'épouser la condition des morts et, par l'effet de cette mutation qu'opère en eux l'expérience de l'état de mort figuré, de s'approcher assez des défunts pour qu'un rapport direct s'établisse. Ainsi, les orphelins - et parmi eux ceux qui sont les plus proches de chacun des défunts et qui vont, dans une certaine mesure, les remplacer sur terre, à savoir leurs propres fils et filles aînés - se trouveraient-ils, dans l'esprit des Bobo, plus aptes que quiconque à présider dans le rituel funéraire aux opérations qui devront contraindre les âmes des disparus

⁷ Une mort dont chacun, un peu plus tard, sentira vraiment le souffle passer lorsqu'au sortir de sa geôle il se couchera sur terre, toujours nu, dans la position même des cadavres et qu'il sera par trois fois fouié aux pieds et écrasé sous le poids terrible du masque de feuilles. Cf. Le Moal, 1980.

à gagner enfin le lieu de leur repos : étant - à leur façon - des morts, les orphelins peuvent agir sur les morts. De là à penser que ces orphelins puissent être identifiés plus précisément aux défunts mis en cause dans le présent cérémonial et qu'ils sont vus comme étant leurs véritables substituts, il y a une marge que les Bobo ne franchissent pas - même si, comme nous le verrons, à certains moments du rituel, on frôlera cette idée.

Pour en revenir à la question d'une correspondance entre ces rites qui rapprochent l'orphelin de l'initié dans une même expérience de la mort symbolique, quelques remarques restent à formuler dans le souci d'assigner de justes limites à l'interprétation. Tout d'abord, par le fait qu'à sa mort le *sapro* est en général très âgé, les orphelins sont eux-mêmes déjà des adultes et ils ont - pour ce qui concerne au moins les aînés des garçons - depuis longtemps été initiés. Or il ne saurait être question pour eux, dans la courte durée d'un unique rituel funéraire comme celui de *sykwac*, de vivre les épreuves d'une nouvelle initiation sachant notamment quel contenu, principalement religieux, caractérise cette immense institution dont rites et enseignements dispensés durant de longues années se concentrent exclusivement sur un culte - celui de cette entité de rang majeur qu'est *dwo*. Les fins de la liturgie funéraire sont étrangères à tout culte⁸ et l'on remarquera à ce propos qu'elle ne comprend pratiquement aucune séquence sacrificielle. Autre raison de marquer une distance entre l'initiation et les pratiques imposées aux orphelins : la présence parmi ces derniers du fils mais aussi des filles des défunts, lesquelles partagent entre autres réclusion et nourritures symboliques. De tels rites ne sauraient avoir une pleine valeur initiatique pour la simple raison que les femmes sont, chez les Bobo, radicalement exclues de l'initiation et tenues dans l'ignorance de tout savoir religieux. Dernière remarque, il est de règle que les conditions de la réclusion des orphelins soient beaucoup moins

⁸ Si ce n'est celui des ancêtres eux-mêmes : mais - nous aurons l'occasion d'y revenir lorsque nous nous interrogerons sur l'image des morts telle qu'elle est appréhendée par les Bobo - il faut savoir que dans leur nature les ancêtres restent très proches des hommes, créatures sorties de la main divine, et qu'ils se distinguent nettement des êtres "incrés" - entités spirituelles supérieures qui procèdent toutes de *wuro*, le Dieu suprême, et lui sont plus ou moins consubstantielles. Seules ces dernières entités sont, à notre avis, redevables de ce qu'au sens propre on peut vraiment considérer comme un culte.

sévères que celles qu'endurent les initiés, donc moins marquantes pour l'esprit et par là moins signifiantes en elles-mêmes: ni la nudité, ni le silence, ni même l'obscurité totale ne sont le plus souvent imposés. Aujourd'hui d'ailleurs la rigueur a tellement tendance à s'estomper que parfois seuls les principaux acteurs du rituel funéraire, à savoir le premier fils du *sapro* et les aînés des autres défunts, sont enfermés chez leurs *koronakōma* - en tel cas, néanmoins, tous les orphelins se retrouvent pour participer aux autres phases du rituel et partager notamment en commun les nourritures symboliques.

Au total, le fait est à retenir que, si les fonctions remplies par les orphelins dans le cadre des funérailles solennelles ne peuvent être considérées comme étant de caractère proprement initiatique, au moins jouent-elles pour les intéressés le rôle éminent d'un rite de passage: la mort du père, pour tous ses enfants et plus particulièrement sans doute pour son fils aîné, comme aussi la mort de la mère pour ses filles, est un passage marquant dans la vie, une rupture dont on peut dire qu'elle est - à tout âge - une définitive "mort à l'enfance". Ainsi, pour les Bobo, entre les étapes majeures d'une existence - que marquent traditionnellement naissance, initiation et mort - s'inscrit l'épisode dramatique de la disparition du plus proche parent: événement vécu doublement, par la vertu du rituel, comme une mort - celle de l'être cher et la sienne propre -; événement dont en outre l'impact psychologique ne peut se comparer qu'à celui, très profond, produit par l'initiation religieuse *yele dāga* elle-même.

Des nourritures de morts

Au cours de leur période de réclusion, les orphelins sont donc conviés à consommer matin et soir un repas spécial constitué par du gâteau de mil accompagné de sauce. Ce *yabra ñō*, "gâteau des orphelins", est composé d'une grossière farine de mil simplement délayée dans de l'eau tiède sans adjonction de sel ni de condiments; cette misérable pitance que chacun s'accorde à reconnaître comme étant parfaitement insipide est accompagnée d'une "sauce des orphelins", *yabra ña ma*, encore moins ragoûtante. Cette sauce de couleur noire est faite avec des feuilles d'un arbuste nommé *syore* qui ont été longtemps auparavant récoltées et bouillies par des vieilles femmes de

la famille. Avant la préparation du gâteau, ces feuilles sont simplement bouillies à nouveau et si l'on y verse bien un peu d'huile de sésame aucun assaisonnement n'est ajouté. Le goût acide de cette sauce est si exécrable qu'on la nomme *baxa ti bō* "sauce poison"! (de *baxa*, venin, poison).

Tous ceux qui, à l'exemple des orphelins (et plus encore, bien sûr, des initiés), approchent la mort entrent nécessairement dans ce qui procède de la mort et de ses lois propres. Or ces dernières sont essentiellement fondées sur le principe de l'inversion. Bien que les conditions matérielles du séjour des âmes dans le village des morts (*sasara kiri*) soient décrites comme relativement comparables à celles qui règnent ici-bas, la mort, dans sa nature, n'est en effet pas exactement une autre vie: elle est plutôt l'inverse de la vie, son exact contraire parfois même. C'est ainsi que, par exemple, la vie est symbolisée par l'image de l'humide (*bī*), du frais (*kona*) quand la mort est de l'ordre du sec (*kwe*): dans le village des morts, lieu où nulle pluie ne tombe, nulle eau ne coule, les gouttières sont absentes - ce qui explique, notons-le au passage, la place symbolique des gouttières dans le rituel funéraire". Egalement, nous le savons déjà, c'est cette opposition aquosité-vie / siccité-mort qu'exprime la terminologie même du rituel funéraire *bobo* (*syε*) puisqu'au stade de l'enterrement le corps encore est "humide" (*bī*) et la vie présente à l'état de traces, alors qu'au stade des funérailles le corps, désormais réduit à quelques ossements, est sec (*kwe*) et que, précisément, toute vie en sera définitivement expulsée (exil de l'âme dans l'au-delà).

Même jeu des contraires donc dans le domaine des nourritures et du goût où s'opposent les sensations de sapidité et d'insipidité. Si les nourritures que se réservent les vivants sont variées et savoureuses, celles absorbées par les morts sont réputées se situer dans les registres neutres de la fadeur ou plus nettement encore de l'amer. Ainsi, le gâteau de mil que se voient offrir les orphelins (et que l'on réserve

⁹ En ces régions où les maisons ont pour toit des terrasses parfaitement planes, des gouttières sont partout présentes. Dans la symbolique *bobo*, les terrasses sont l'image du ciel et l'eau de pluie, que canalisent précisément les gouttières, est l'image de la vie. L'absence de gouttières, qui signale l'absence de pluies, est donc bien signe de mort. De la même façon, arracher les gouttières de la maison du défunt - comme cela doit se faire avant l'enterrement - c'est matérialiser la radicale coupure d'avec les sources de vie.

également aux initiés), ces êtres provisoirement marqués par la mort, ne peut-il être autre qu'une "nourriture de morts" et le signe parlant du rôle symbolique qu'ils vont avoir à jouer, rôle qui ne tardera plus d'ailleurs à se préciser.

Les bois des morts

Au soir du deuxième jour, tandis que se prolonge la claustration des orphelins, règne une grande agitation en bordure sud du village car on commence à y élever de légères structures de branchages appelées *kikyē*. Il y a autant de *kikyē* que de défunts concernés par les présents rites funéraires; chaque *kikyē* est essentiellement constitué par une longue branche fourchue de néré (*Parkia biglobosa*) enfoncée en terre. En tête de colonne se situe le *kikyē* du principal bénéficiaire de ce *syɛkɛ*, le *sapro* défunt, mais il ne se distingue en rien des autres; d'ailleurs des perches joignent les *kikyē* entre eux de telle sorte qu'un instant l'on croirait entrevoir, dans la lumière déclinante du jour, les noueuses silhouettes des trépassés se donnant le bras comme pour faire corps face à leur commun destin. Il ne semble pourtant pas que les Bobo voient dans ces sommaires assemblages de branches de véritables figurations des défunts¹⁰. Les *kikyē* sont avant tout des supports destinés à recevoir, on le verra plus loin, des objets beaucoup plus clairement emblématiques et dont on peut dire même qu'ils retiennent, quant à eux, quelques parcelles de la personne des défunts.

A la nuit tombante, les *kikyē* étant dressés, parents et amis des défunts se réunissent sur la place des fêtes, devant la *wasá* du lignage; ils commencent une longue veille durant laquelle seront chantés en chœur jusqu'à l'aube les très émouvants chants funèbres traditionnels *bato*.

¹⁰ A la différence peut-être de leurs voisins Mɔnyanka qui emploient dans leurs rituels funéraires des objets assez semblables et qui, selon Philippe Jaspers, y voient des "images du mort" et même des "doubles de père" (exposé du 14.03.90 ainsi que 1983:97). D'une façon générale, il y a de nombreuses coïncidences entre les rites funéraires mɔnyanka et bobo - une analyse comparative apporterait certainement d'utiles enseignements.

L'appel des défunts

Au matin, les orphelins sont extraits de leur cellule et conduits par les *koronakōma* devant le "temple" (*wasu*) du lignage. Au seuil de cette troisième journée, tandis que s'achève la phase préliminaire des funérailles et que la bière est enfin prête, c'est aux orphelins qu'il revient d'inaugurer la série des grands rituels topiques et, à nouveau, c'est à ces "nourritures de morts" distinctives de leur statut que l'on va faire appel.

Le *yabra nō* et sa "sauce poison" sont déposés sur le sol, devant la *wasu*, par un officiant *koronate* et les orphelins se disposent en cercle devant ces nourritures. Prenant la parole, le *koronate* appelle tout d'abord les ancêtres du lignage qui, nous l'avons dit, avaient été dûment avertis et dont les âmes hantent les abords de leur tombe depuis quelques jours. Puis les défunts dont c'est aujourd'hui le *syckwe* sont convoqués nommément dans un ordre qui n'est autre que celui-là même dans lequel ils prendront place dans la communauté des morts, ordre conforme d'ailleurs à la hiérarchie sociale lignagère telle qu'elle se présente ici-bas. C'est donc le *sapro* défunt, personnage central de la cérémonie - promis de surcroît à la pleine dignité d'ancêtre - qui est appelé le premier; suivent les défunts plus modestes admis au bénéfice de la célébration: germains ou frères classificatoires du *sapro* d'abord, parents plus éloignés ensuite; les femmes défuntes s'intercalent dans cette hiérarchie patriarcale - l'âge et le nombre de leurs enfants pouvant leur donner une importance sociale assez grande pour être classées immédiatement après le *sapro* lui-même. Naturellement, l'ordre d'implantation des *kikyē* est conforme au rang de chacun.

Le processus verbal d'agrégation des nouveaux morts à la lignée hiérarchique des ancêtres (c'est bien là exactement ce en quoi consiste cet appel des défunts par la voix du *koronate*...) est aussitôt matérialisé rituellement dans les actes à travers les modalités tout à fait expressives adoptées pour la distribution des nourritures. Prouvant d'abord son autorité en la matière et n'hésitant pas à user à son profit des pouvoirs de rémission et de neutralisation de toutes transgressions dont il jouit, le *koronate*, prenant par trois fois successives un morceau de gâteau qu'il trempe dans la sauce, absorbe ostensiblement une part de ces nourritures chargées de fortes et

dangereuses connotations. Alors seulement le *koronate* appelle le fils aîné du *sapro*, "voilà, dit-il, le *yabra ñõ* et la sauce *yabra ñã ma* des morts" et il donne une bouchée de ces aliments à l'intéressé qui l'ingère aussitôt. L'officiant appelle ensuite, dans l'ordre précisément édicté, les principaux répondants de chaque défunt - fils aînés pour les défunts mâles, filles aînées pour les défuntes - et leur tend leur part.

Cette nourriture, propre aux orphelins pourtant et qui porte leur nom (*yabra*), n'est plus ici très clairement donnée à chacun d'eux *personnellement* - comme c'était le cas lors de leurs repas quotidiens durant leur claustration - mais elle semble être offerte à leurs pères et mères défunts eux-mêmes. Même si nous pouvons admettre qu'ayant embrassé la condition des morts les orphelins aient titre à recevoir ces très particulières nourritures non seulement à leur propre bénéfice mais aussi pour le compte des défunts eux-mêmes et donc en quelque sorte "par procuration", il faut reconnaître qu'une certaine ambiguïté plane sur le sens exact de ce geste et que l'idée pourrait se glisser d'une identification des orphelins aux disparus qu'ils pleurent - disparus dont, dès lors, ils prendraient d'une certaine façon la place. Rien ne saurait pourtant accréditer cette hypothèse, nous l'avons dit, les orphelins ne s'identifient aucunement aux défunts, leur fonction étant essentiellement d'aller vers eux, de les rencontrer dans la mort et de les accompagner le temps qu'ils se retirent de ce bas monde. De toutes façons, même si l'on se rappelle que la présence des défunts a pu - très provisoirement, il est vrai - investir l'esprit de certains des orphelins (en l'espèce la fille aînée du *sapro* lorsqu'elle conduisait à travers le village, sous sa direction, le cortège mortuaire)¹¹, à l'instant présent du *syekwe* l'âme des défunts règne ailleurs que dans l'être des orphelins: suite à l'appel du *koronate*, les morts se sont rassemblés et c'est aux côtés des *kikyẽ*, dans quelques objets qui leur furent très personnels, qu'ils vont - comme nous allons le voir - se retrouver.

En attendant, le reste des nourritures préparées étant mangé en commun, et cette fois sans autre forme de procès, les orphelins vont se laver et aussitôt sont renvoyés à distance et cloîtrés chez leurs alliés à plaisanterie *koronakõma*.

¹¹ Cf. Le Moal, 1989:26.

C'est durant l'après-midi et jusqu'au crépuscule que se déroulera l'essentiel du rituel funéraire solennel *syekwe*. Ainsi que nous l'avons à plusieurs reprises souligné, la vraie finalité du *syekwe* est d'assurer l'éloignement définitif du défunt dont l'âme, toujours présente, n'a pas franchi les rives du monde, matérialisées chez les Bobo par le cours de la Volta, et n'a donc pas encore trouvé le repos dans l'au-delà.

Comme pour mieux forcer le destin, comme pour briser aussi la résistance instinctive des morts à accepter l'ultime passage et libérer les vivants de la trouble affliction du deuil, le cérémonial du *syekwe* rassemble une collection impressionnante de rites récurrents dont chacun, sous les métaphores du discours et les actes symboliques qui lui sont propres, reprend le même et unique dessein: consommer la rupture.

Sans nullement perdre de vue la fonction spécifique des orphelins, nous décrirons ici, succinctement, les phases successives du rituel tel qu'il se déroule au centre du pays bobo, chez les Siẽkõma.

Autour des bois des morts

Le moment venu, les orphelins, tous les membres du lignage concerné ainsi que les officiants *koronakõma*, les forgerons, les griots et, bien entendu, les voisins et amis se dirigent vers le lieu où se dressent les *kikyẽ*. A ceux-ci ont été ajoutés, la nuit précédente, un certain nombre d'objets qu'il nous faut décrire et dont il convient de préciser quelles représentations ils recouvrent communément.

Aux *kikyẽ* d'hommes sont apposés l'arc (*põ*) et son carquois (*deme*), ainsi que le bâton du défunt à l'extrémité duquel a été - en signe de deuil - attachée une sorte de perruque de feuilles de néré; dans un petit panier *bobolo* est placée en outre une vêtue complète faite de bandes blanches de coton tissé, toutes neuves obligatoirement, et qui comprend: un "boubou", une bande cousue en forme de caleçon et un bonnet - le tout d'une exécution volontairement grossière. Contre les *kikyẽ* de femmes sont placées: le bâti d'osier destiné au portage du bois (*syã*) et le bâton de la défunte ainsi que, dans un panier *bobolo*, un pagne de coton neuf et deux bandes tissées pour faire une coiffure. Enfin, au pied de chaque *kikyẽ*, a été posée une gourde emplie de la bière de mil spéciale des funérailles et contre le *kikyẽ* du *sapro* ont

été dressées les trois longues mouvettes, chacune composée de trois grosses tiges de mil, qui ont servi à brasser cette bière.

Les objets ci-dessus énumérés matérialisent d'évidence l'image que se font les Bobo des conditions masculine et féminine et de leurs fonctions respectives. L'homme est identifié à l'arc, symbole de la chasse et de la guerre - tâches viriles et nobles -, mais l'arc *pō*¹² est aussi en soi une entité spirituelle qui a son autel dans chaque village et dont le domaine couvre une large bande du spectre des représentations mentales *siĕkōma* allant de la pratique très réglementée de la chasse à la définition d'une certaine communauté intervillageoise (dite *pō wuru tale*, "du même arc") et au statut matrimonial des veuves précisément.

Le porte-bois *syā* ou *būnka*¹³, bâti rigide servant à caler sur la tête une charge de bois, bien que n'ayant pas de correspondant sacré dans les cultes - comme l'arc masculin - est doté aux yeux des Bobo d'un caractère éminent. Cela tient essentiellement au fait que cet objet évoque l'image de la femme à travers l'une de ses plus importantes activités, la quête quasi quotidienne du bois sec en brousse, un labeur qui se trouve aussi très valorisé idéologiquement en raison des associations qu'il fait naître dans l'esprit avec ce qu'ont de cher et de rassurant l'âtre, le feu domestique, la préparation des nourritures : en fait, globalement, le "foyer familial".

La canne, simple et modeste bâton (*bolo*) pour la plupart des gens et qui leur sert d'appui, est aussi l'un de ces objets dont les personnes - hommes et femmes - ayant gagné en âge ne se séparent jamais et qui leur deviennent si familiers qu'ils finissent par être considérés comme une véritable partie d'eux-mêmes et donc comme tout à fait aptes à tenir lieu de leur présence, après leur mort, aux yeux de leurs descendants. Mention particulière doit être faite du *sapra kokolo*, le bâton du *sapro*, fait d'un long stipe de palmier *bā* (*Raphia sudanica*), qui n'a pas seulement - à l'égal du porte-charge *syā*, du bâton *bolo* et surtout de l'arc *pō* - un puissant pouvoir d'évocation du défunt, mais possède - un peu, précisément, à la façon de *pō* - une profonde

¹² Cf. Le Moal, 1980:82-87.

¹³ Auquel s'ajoute parfois ou même se substitue un objet de valeur équivalente : le peigne à égrener le coton.

et redoutable sacralité. Le *sapro kokolo* est en effet l'insigne de l'autorité dont jouit le *sapro* chef de lignage. Lors de son investiture religieuse¹⁴, le *sapro* reçoit le *kokolo* encore teinté du sang sacrificiel. Ce signe sacré d'un pouvoir qu'on pourrait, sans abus de langage, qualifier de "politique", est ensuite déposé dans le "temple" du lignage où il reste jusqu'au jour des funérailles *syekwe* de son propriétaire et c'est lui qui - avant d'être, nous le verrons, brisé - est exposé ici sur le *kikyē*. Trop "fort", comme disent les Bobo, pour être affecté à un usage quotidien, le bâton sacré de l'investiture est remplacé par un second *sapro kokolo* qu'emploiera, sa vie durant, le chef de lignage et qui "captera" lui aussi - par la vertu de ce contact corporel prolongé - quelques parcelles de son moi. C'est ce dernier bâton que nous avons vu être retiré lors des "funérailles humides" (*syebĩ*) de la main du défunt¹⁵ pour signifier la vacance du pouvoir et c'est ce même bâton qui, nous avons omis de le signaler, après avoir reçu un sacrifice aura été placé définitivement dans la *wasá* aux côtés de ceux qu'ont possédés tous les précédents *sapra* - geste qui contribue pour une part certaine à assurer la présence "matérielle" du plus récent défunt dans cette *wasá* qui est essentiellement "maison des ancêtres".

Quant aux vêtements, derniers des objets placés sur chaque *kikyē*, ils sont clairement présentés comme étant les vêtements du mort lui-même - du moins sont-ils plus précisément leurs substituts: ceux qu'il a vraiment portés ne pouvant être exposés, par mesure de décence semble-t-il.

Au total, si l'on considère le caractère si exclusivement personnel de tous ces biens matériels rassemblés, si l'on tient compte des images et des souvenirs qu'ils évoquent ainsi que des représentations mentales qui s'y associent; si l'on se rappelle en outre combien les Bobo ajoutent foi à la survie de certains des principes spirituels de la personne (*meleke* notamment) et leur possible retour grâce aux prières et aux sacrifices... force est de constater qu'en cet instant précis du rituel funéraire tout concourt à exprimer une simple et évidente conviction: la présence invisible mais réelle des morts aux côtés des *kikyē*.

¹⁴ Cf. Le Moal, 1989:24.

¹⁵ Cf. Le Moal, 1989:22.

Tout ce qui va suivre se présentera donc comme une confrontation directe avec des morts dont il ne faut pas perdre de vue qu'ils sont encore dépendants des vivants pour que s'accomplisse la séparation qui ouvrira pour eux la voie à une nouvelle forme d'existence.

Premières attaches rompues

Ayant donc quitté le village par la porte sud, le cortège funèbre, précédé par les griots tambourinaires, arrive bientôt à la hauteur des *kikyē*. Les membres du lignage en deuil se répartissent alors de la façon suivante: devant le *kikyē* de chaque défunt masculin se place son fils aîné, devant le *kikyē* de chacune des défuntés se place sa fille aînée; derrière les aînés se disposent en file les orphelins plus jeunes et quelques autres parents proches, du même sexe toujours que le défunt du *kikyē* concerné.

C'est à nouveau le *koronate* qui va officier. Il se porte tout d'abord devant le *kikyē* de tête, celui donc du *sapro*; il prend les vêtements déposés dans le panier et les donne au fils aîné qui les enfle aussitôt. Successivement, le *koronate* se place ensuite devant chacun des autres *kikyē* et il attribue aux orphelins présents les vêtements du défunt qu'ils pleurent.

Ayant achevé sa distribution, le *koronate* retourne au *kikyē* du *sapro*; il prend la petitealebasse de bière placée sur le sol et, s'adressant au défunt, il parle: "Voilà ta bière, dit-il, tu vas partir chez les ancêtres, il faut que tu arrives au bout de ce voyage en bonne santé... nous te demandons de nous aider et de revenir dans la famille". L'officiant verse alors la bière au pied du bois *kikyē* et sur la perruque de feuilles attachée au bâton du *sapro*, puis, il ajoute à voix forte: "On a coupé ton *kikyē*!". Les mêmes libations et les mêmes paroles sont répétées devant chacun des bois *kikyē*.

Ce que vient d'accomplir le *koronate* est un double acte de rupture caractérisé. Bien que neufs les vêtements représentent symboliquement les biens terrestres les plus intimes du mort; les transmettre à son plus proche descendant c'est en quelque sorte le dénuder, le déposer, lui donner congé. De même que distribuer les vêtements, répandre sur le sol la bière sacrée des funérailles a quelque chose de violent, c'est imposer à nouveau une perte, faire un geste de rupture;

le terme employé par le *koronate* est lui-même brutal et sans ambiguïté: *kyē*, "couper", reviendra toujours au cours des rites et sera même à plusieurs reprises illustré par le geste.

De l'arc à la Brousse sous le signe du néré

Sans plus tarder du reste le même thème va être repris et dans les mêmes termes. Le rite par lequel s'enchaînent les opérations porte en effet le nom de *nu danō kyē dāga*, c'est dire qu'il s'agit encore de couper - *kyē* - mais cette fois de "couper la feuille de néré (*nu*)". De fait, nous y avons déjà fait allusion, il y a une corrélation entre l'arbre néré et les pratiques funéraires: couper des branches de néré revient en quelque sorte à "couper les funérailles", c'est-à-dire à opérer, dans l'ordre rituel, aussi radicalement que la hache tranchant une branche.

Après les libations faites au pied du dernier bois *kikyē*, l'officiant retourne devant celui du *sapro*. Il prend, sans dire mot, l'arc du défunt et le tend au fils aîné. Un cortège aussitôt s'organise. En tête se place un forgeron muni du sifflet sacré nommé "sifflet des hommes" *sīne pyene*. Ce grand sifflet en bois à canal transversal, ordinairement déposé dans le temple (*sapra vye*) du lignage fondateur du village, est utilisé soit pour donner l'alerte et mobiliser le village en de très divers et nombreux cas de danger simplement matériel (attaque ennemie, incendie, rixe) ou d'ordre plus religieux (grave rupture d'interdit), soit pour émettre des messages sonores codés dans le cadre des chasses communautaires ou des opérations de guerre. Derrière le forgeron viennent dans l'ordre: le *koronate*, le fils du défunt *sapro* portant l'arc de son père, les griots, un groupe d'hommes initiés armés de fusils, les orphelins et autres parents masculins des défunts associés en ce jour aux funérailles du *sapro* (les femmes - sauf si elles sont forgeronnes ou griottes - sont exclues, comme évidemment les jeunes enfants). Le cortège se dirige plein nord et s'arrête à l'orée de la brousse devant le premier néré qui se présente. Une longue branche abondamment feuillue ayant été choisie, un bon chasseur dirige sur elle une décharge de plombs avant que le forgeron ne la sectionne net d'un seul coup de hache. Tandis que les griots frappent leurs tambours, chaque membre du cortège prélève une feuille de cette

branche que tient maintenant le forgeron et la garde à la main ou la glisse dans son bonnet. C'est l'instant où est lancé à pleins poumons le farouche "cri" (*wuri*) de ralliement de la tribu *syēkōma*, courte mais violente formule imprécatoire: "*foro! foro! heee*, que *dwo* avale, qu'il avale, les *ñeme*"¹⁶.

Pourquoi, en cette circonstance précise et en ce lieu, devoir proclamer avec une telle force son appartenance à cette communauté tribale dont les membres - nous le signalions plus haut à propos du symbolisme de l'arc - se définissent justement comme étant *pō wuru tale* "gens du même arc"? A cela il y a d'abord une raison directe: dans un rite où un rôle central est dévolu aux feuilles d'un arbre connu pour être dans un rapport constant à la pratique funéraire, il est évident que ce sont les défunts qui sont, en tant que tels, au premier chef concernés. Le cri lancé peut ainsi être interprété comme une réaffirmation - par deuilleurs interposés - de la fidélité des défunts à leur identité tribale et cela par-delà même la mort. Cette identité, bien qu'exprimée abruptement ici par le simple rejet des autres, se définit - il faut le signaler - par des traits de culture distinctifs qui auront été, durant toute la vie des défunts, extrêmement valorisés à leurs yeux et qui comptaient donc comme part essentielle de leur condition d'homme. Pour les *Siēkōma*, par exemple, il s'agit entre autres du culte partagé d'une même figure de *dwo*, de la possession des mêmes masques et de rites communs comme ceux concernant la dévolution des veuves et... précisément, le rôle rituel de la feuille de *néré* dans les funérailles.

A cette bruyante manifestation de solidarité tribale, il y a néanmoins des raisons plus profondes et plus complexes - nous ne pourrions que les évoquer ici. C'est l'arc, il faut le dire, qui se trouve au centre du jeu des symboles et des idées que brassent tout autant d'ailleurs le rite de la branche tranchée que celui du cri lancé. Certes, l'arc du *sapro*, qui est maintenant aux mains de son fils, est bien d'abord pour ce dernier l'image de son père et l'incarnation des vertus viriles qui étaient les siennes; certes - en restant dans la même ligne d'esprit - chacun peut voir aussi en cet arc le symbole parfait

¹⁶ *dwo brawe, a bra ñeme di* (cf. Le Moal, 1980:80-87,278). Les *Bakoma* ou *ñeme* sont l'une des onze tribus bobo et les adversaires héréditaires des *Syekoma* chez qui se situe l'action.

d'un ensemble de valeurs qui fondent la communauté culturelle tribale et qui définissent l'identité de ses membres - gens se disant "du même arc". Mais l'arc du père, comme tous les arcs dont autrefois nul homme ne se séparait jamais - guerrier, chasseur aussi bien que paisible cultivateur - fait aussi et surtout référence dans l'esprit des membres de chaque tribu bobo à un autre arc: un arc qui est de nature purement spirituelle et qui, dans le cas précis des Syêkōma, possède pour autel la réplique miniature d'un arc en métal, objet sacré par excellence dont les circonstances de la révélation font l'objet d'un mythe que nous avons longuement commenté dans des travaux antérieurs¹⁷. L'entité *põ* dont il s'agit ici est certainement l'une des représentations religieuses bobo les plus difficiles à cerner; néanmoins, ce que fait apparaître clairement le code sacrificiel, tel que nous avons pu en définir les règles au terme d'une analyse des modalités du sacrifice dans le cadre des cultes bobo pris dans leur ensemble¹⁸, c'est bien que *põ* entre dans l'une des huit catégories fondamentales de la pensée bobo, celle de *soxo* - la Brousse - entité dont la formule sacrificielle reflète symboliquement des valeurs qui s'opposent en tous points à celles que partage un certain nombre d'autres entités parmi lesquelles vient en tête *kiri* - le Village - espace privilégié où sont censés s'épanouir, dans un climat de paix et de concorde, l'ordre social et la culture. *Soxo* s'identifie donc, quant à lui, avec ce qui règne hors les limites du village, dans le monde libre et sauvage des grands espaces de la brousse, il s'appuie sur des valeurs fondées sur la force et la violence, sur ces vertus viriles que sont la pugnacité et le courage, sur des pouvoirs qui font les maîtres et les chefs.

Dès lors qu'est établi le fait que *põ* - l'arc du père, l'arc du chasseur et du guerrier, mais surtout l'arc-autel des rites tribaux - participe pleinement de *soxo*, il s'impose à l'esprit que ce même *põ* ne peut manquer d'introduire sa part de "valeurs de Brousse" au coeur de ce qui semblait jusqu'ici n'être qu'un simple rite funéraire destiné à "couper" les défunts du monde des vivants. Ainsi la célébration du nu *danõ kyẽ dāga* prend-elle une toute autre dimension.

¹⁷ Cf. Le Moal, 1980: 274, 278.

¹⁸ Cf. Le Moal, 1983: 40.

Sans entrer trop avant dans l'analyse du jeu extrêmement sophistiqué des oppositions symboliques village/brousse qui structurent tout le système de pensée bobo, ce qui nous éloignerait de notre sujet, nous nous en tiendrons à quelques constatations relatives aux marques décelables d'un rapport à soxo-la-Brousse à ce stade des funérailles. Plusieurs des objets emblématiques énumérés plus haut et qui jouent un rôle dans la phase rituelle où les petits bois *kikyē* sont en cause, se trouvent en effet placés, du point de vue de leur nature sacrée, dans l'orbite soit de *pō* directement, soit de soxo lui-même, à l'endroit desquels ils jouent le rôle de véritables *alter ego*. Dans ce cas se trouvent le carquois et, d'une certaine façon, les flèches qu'il contient; certes, le carquois reste suspendu au *kikyē* et n'accompagne pas l'arc sous le *néré*, mais au plan des représentations il est directement assimilé au *pō* - ce qui se conçoit aisément en raison de leur mutuel lien fonctionnel. Le sifflet des hommes, *sĩne pyene*, qui, comme arc et flèches, joue son rôle dans la chasse et dans la guerre et que l'on a vu précéder l'arc de *sapro* en brousse, compte aussi parmi les *sacra* qui fondent le culte du *pō* tribal - même s'il est l'objet d'une dévotion particulière et toute personnelle. Enfin, le bâton *sapro kokolo*, qui est également resté posé contre le *kikyē* de tête, nous renvoie bien sûr au *sapro* personnellement puisque cet objet est en quelque sorte - nous l'avons dit - devenu une partie de lui-même, mais il nous rappelle surtout instamment de quels périlleux pouvoirs était investi son possesseur et de quelle nature ils étaient. La personne du *sapro* est en effet fortement marquée par soxo, son autorité de chef de lignage s'appuie sur *saprɛ*, l'autel d'où émane le pouvoir de tous ceux qui, ayant reçu l'investiture religieuse, ont dirigé comme lui le lignage et sont, en conséquence, devenus pleinement des ancêtres à leur mort. Or *saprɛ* s'érige au lieu même où a commencé l'acte de fondation du lignage¹⁹: une parcelle de brousse qui était et reste située entièrement dans l'orbe territorial - et donc spirituel - de soxo. Comme le fondateur, tous ses successeurs gardent cette empreinte qui n'est cependant pas exclusive car, il faut le rappeler, il y a dans l'être du *sapro* une profonde dualité. Comme descendant des fondateurs d'une lignée de parents il s'inscrit dans la sphère du social et il manie des

¹⁹ Cf. Le Moal, 1990:76.

pouvoirs qui lui donnent une autorité spécifique en matière de génération, de fécondité et de contrôle social; à ce titre, il épouse tous les traits qui définissent la nature de *bore* (les ancêtres comme procréateurs) et de *kiri* (le village comme somme des groupes de parenté lignagère établis): métaphores paradigmatiques de l'une des deux grandes séries d'entités spirituelles bobo - celle-là même qui oeuvre dans la voie de ce qu'il est convenu d'appeler la "culture". A l'inverse, comme détenteur d'un pouvoir qu'on peut qualifier vraiment de "politique" (bien qu'il s'exerce surtout au niveau de sa parenté), le *sapro*, par l'effet de son rapport à *saprɛ* et donc à *soxo*, tend à prendre les traits qui définissent toutes les entités dont *soxo* lui-même est le modèle: traits comptant parmi ceux qu'on attribue généralement aux êtres "sauvages" marqués encore par des valeurs de "nature".

Cette ambivalence ontologique du *sapro* (qui fonde en droit ses fonctions de prêtre, notons-le au passage) c'est aussi - pour en revenir à notre propos initial - dans la *mort* qu'elle transparait tout particulièrement. Si le corps du défunt *sapro* est en effet inhumé au village dans le caveau des ancêtres, fondement matériel de l'autel *bore*, la part qui, en lui, est soumise à l'emprise de *soxo* rejoint en brousse l'autel *saprɛ* sous l'espèce de son bâton de commandement *sapro kokolo*. Nous verrons qu'au terme des funérailles solennelles *syekwe*, le bâton *sapro* sera brisé en plusieurs tronçons (geste, à nouveau, marquant la rupture...) et enterré sous l'autel *saprɛ*; il y rejoint les morceaux des bâtons de tous les *sapra* déposés là depuis qu'y a été enfoui le tout premier des *sapra kokolo*, celui du fondateur du lignage lui-même. Ainsi, la boucle est-elle bouclée: le bâton reçu par le *sapro* à sa nomination et qui lui a transmis quelques parcelles du pouvoir de *soxo* renvoie celles-ci à leur origine. Dans ce grand jeu des transferts de forces, le rite *nu danō kye dāga* occupe une place discrète mais certainement capitale; il s'y opère, par la médiation de l'arc et des entités qu'il incarne - à savoir *pō* et *soxo* - un va-et-vient rituel village-brousse au terme duquel les derniers pouvoirs qu'encore détenait le défunt *sapro* auront fait retour à leur milieu d'origine.

Sous le néré où nous avons laissé les deuilleurs, les accents du long "cri" des *Syēkōma* s'éteignent. Le forgeron prend alors la branche coupée sur laquelle restent encore beaucoup de feuilles, et il l'attache

à l'arc que tient toujours le fils du défunt. Le cortège se reforme, en tête se place le forgeron, suivi du fils du défunt *sapro* qui traîne à terre l'arc empanaché de néré, comme si cette arme porteuse de tant de signes forts et prestigieux avait perdu désormais toute valeur, tout pouvoir. Les deuilleurs, ponctués de coups de fusil les chants funèbres qu'ils entonnent, repartent sans plus tarder devant les *kikyē* et tournent trois fois autour d'eux; au dernier passage devant le bois de tête ils y jettent les petites feuilles qu'ils avaient prélevées en brousse sur le rameau de néré, puis, derechef, toujours dans le même ordre, la file des deuilleurs effectue le même périple du village à la brousse et retourne une deuxième, puis une troisième fois, jetant à chaque passage de nouvelles feuilles de néré sur le *kikyē* - comme si ces messages de deuil qu'elles représentent devaient être obstinément répétés pour aboutir enfin à l'oblitération définitive d'un sentiment de perte encore latent chez les orphelins et autres parents des défunts.

Ainsi s'achève le rite *nu danō kyē dāga* proprement dit. Une dernière et très importante formalité reste cependant à accomplir face à ces bois près desquels chacun est certain, il ne faut jamais l'oublier, que sont réellement présentes les âmes des défunts.

Dernières paroles, dernières offrandes

Devant chaque *kikyē*, les orphelins se sont regroupés avec leurs proches parents et leurs amis. Le nouveau chef de lignage (*watō*), qui succédera un jour au *sapro*, est devant le *kikyē* de tête. Il entame un long discours, rappelant les hauts faits de la vie du défunt, vantant ses qualités, évoquant des souvenirs heureux et formulant enfin des vœux pour qu'il renaisse bientôt à la vie dans le corps d'un enfant du lignage, mais surtout pour que durant son séjour dans l'au-delà il "tienne" bien la famille, intercède pour elle et obtienne de nombreuses naissances. L'homme alors exprime ses souhaits pour que le long voyage vers l'autre monde se passe bien (*kona...* "en bonne santé!") et il pose au pied du *kikyē* un petit panier contenant quelques modiques mais touchants viatiques: un peu de mil et de viande avec un condiment (du *soumbala*) pour se restaurer, des braises refroidies et de menues branchettes pour se chauffer, des cauris enfin pour payer les louanges

des griots dont le défunt pourrait rencontrer les ombres sur la route des morts et pour payer surtout, lorsqu'il sera arrivé à la Volta, le nautonnier qui le prendra dans sa pirogue pour l'amener sur la rive du pays des morts.

Il règne un grand recueillement et l'on a le sentiment que, pour tous, c'est l'instant rare d'une véritable communion avec les âmes des défunts et celles des grands ancêtres venus ici pour juger du bon déroulement du cérémonial. Lentement, par petits groupes, les deulleurs quittent les lieux et regagnent le village, laissant les *kikyẽ* en l'état.

Les orphelins, dont les aînés portent toujours ce même vêtement immaculé supposé être celui de leurs pères ou mères défunts rejoignent directement la maison-sanctuaire *wasá* de leurs alliés à plaisanterie *korokõma* où ils sont à nouveau cloîtrés - visiblement leur rôle et la nature de leur statut sont toujours les mêmes, mais d'importants changements se préparent...

Les forgerons sont les derniers à partir. L'un d'eux prend le *sapro kokolo* (il restera très provisoirement dans la *wasá*) et tous se partagent discrètement les offrandes laissées aux pieds des *kikyẽ* - c'est là leur privilège: paiement pour leurs services, certes, mais façon aussi de faire passer ce qui était devenu le bien intouchable des défunts aux mains de gens qui, par rapport aux agriculteurs concernés ici, se situent, à la manière des trépassés eux-mêmes, dans un "ailleurs" tant au plan social que religieux. Nous verrons se présenter d'autres exemples de ce mode de consommation symbolique de biens terrestres.

L'image des morts

Devant la grande porte du village, un groupe d'hommes porteurs de fusils s'arrête autour de grandes jarres emplies de bière de mil. C'est la "bière des chasseurs" destinée exclusivement à ceux reconnus avoir fait preuve de talents cynégétiques; un long moment, ces hommes partageront la boisson et évoqueront la figure du *sapro* et ses exploits.

Il ne s'agit pas ici d'un acte proprement religieux, mais plutôt d'un rite social. C'est, en effet, la première d'une série de cérémonies commémoratives (d'autres suivront, dont le caractère religieux sera,

en raison d'épisodes sacrificiels, un peu plus marqué) qui vont avoir recours principalement à la métaphore de la chasse pour évoquer les vertus du défunt *sapro* et exalter son souvenir. C'est aussi le premier exemple d'une démarche qui n'aïlle pas dans le sens d'un rejet et d'un effacement délibéré de la personne du mort, mais qui, bien au contraire, tende à cultiver sa mémoire. On verra désormais les deux conduites coexister: dans le temps où - au terme d'un lourd investissement rituel - la rupture est pratiquement acquise et l'oubli prêt à faire son oeuvre, on s'efforcera en effet, inversement, de fixer, plus ou moins sélectivement, quelques traits individuels du défunt.

Cela nous incline à penser que la technique de déconstruction - par touches rituelles successives - de l'image du mort, mise en pratique en d'autres sociétés pour "ancestraliser" le défunt, n'est pas vraiment pertinente chez les Bobo. A ce propos, il convient d'évoquer rapidement un certain nombre de faits. En premier lieu, les morts - tout marqués qu'ils soient par le cadre nouveau dans lequel ils sont appelés à poursuivre leur existence et qui, comme nous l'avons vu, se caractérise par une inversion de nombre des valeurs établies ici-bas - conservent un visage humain et un mode d'être rappelant celui des vivants (se retrouvant notamment au sein d'une réplique exacte de famille, de village). En second lieu, il faut tenir compte du fait que dans la taxinomie des entités spirituelles bobo²⁰, la catégorie des "ancêtres" (*bore*) - comme celle d'ailleurs des "génies" (*wiyaxe*) - reste, dans sa définition, très proche de celle des humains: il s'agit d'êtres créés (*wuro dā fere*, "créatures" de *wuro*, Dieu) et qui se distinguent par le fait d'avoir reçu un *corps*; leur substance, donc, reste matérielle même si elle n'est évidemment pas visible des vivants (à l'exception de certains "voyants"). En tout état de cause, il faut noter qu'en tant que membres de cette catégorie des "êtres créés" les ancêtres ne peuvent, par essence, franchir cette sorte de frontière métaphysique au-delà de laquelle se situent les puissances incréées dont le propre est d'être purement spirituelles, c'est-à-dire notamment immatérielles: puissances mineures comme les innombrables *funanyone* - ce que nous traduisons par "esprits" -; puissances majeures que l'on peut dire "divines" - *wuro*, Dieu suprême, et tout ce qui procède

²⁰ Cf. notamment, Le Moal, 1987:42 et 1980:159.

directement de sa personne, *soxo* (monde végétal et animal sauvage, "brousse"), *zo* (élément aquatique), *dwo* (masques)...

Un fait s'impose donc, qui ne souffre aucune exception parce qu'inscrit dans la logique même du système de pensée bobo: jamais l'une quelconque des entités supérieures n'a trouvé son origine dans la personne d'un ancêtre humain. Pas le moindre rapport d'identité, affirmons-le, entre ancêtres et puissances spirituelles, notamment entre ancêtres et *dwo*, ancêtres et masques en dépit de ce qu'avancent à tort certains. C'est sans doute parce que les morts en général et les ancêtres *bore*, en particulier, gardent, si l'on peut dire, figure humaine qu'on ne trouve pas, dans l'imagerie mentale des Bobo, de représentations vraiment altérées de leur apparence individuelle (peu de spectres, de monstres, d'êtres difformes et méconnaissables. Les dérives de l'imaginaire fantasmatique sont peu fréquentes, sauf le cas exceptionnel des morts dramatiques (femmes enceintes, hommes tués par *dwo*...). En fait, les morts apparaissent surtout dans les rêves tels qu'ils étaient sur terre, et seuls, bien souvent, les devins sont en mesure d'interpréter l'éventuelle étrangeté de leurs faits et gestes.

Dans de telles conditions et pour la raison de tous ces faits accumulés, on peut comprendre pourquoi nous affirmons d'entrée que les Bobo se soucient peu de "déconstruire" l'image des morts, de décomposer leurs traits par des procédés rituels. Cela étant, il convient de souligner que, pour une certaine catégorie d'individus tout au moins - à savoir les chefs de lignage investis *sapra*, dont on a pu voir à quel point ils se distinguent des autres hommes - il existe un processus qu'on peut légitimement qualifier "d'ancestralisation". Dans leur cas - c'est un fait - tout un jeu d'opérations rituelles est mis en pratique aux fins de provoquer en eux un changement d'état et, corrélativement, une profonde mutation de l'être. La très intéressante particularité de ce processus est qu'il intervient du vivant du *sapro* et plus précisément au moment même de sa nomination.

Des nourritures de vie

Lorsque enfin vient le soir, quelques personnes se dirigent vers le sanctuaire du lignage des défunts : quelques hommes âgés accompagnent le chef du lignage *watō*, deux ou trois forgerons et des forgeronnes. Dans le même temps les orphelins se préparent à sortir de leur cellule.

L'important rituel qui s'annonce va marquer l'aboutissement des très exigeantes tâches funéraires entreprises depuis des années et il doit consommer la réussite du long et délicat travail de deuil, tel qu'il nous a été donné d'en rendre compte. Ce rituel va se situer tout entier dans le registre, à nouveau, des nourritures et de leur symbolique.

Dans un premier temps, il va seulement s'agir de préparations "culinaires". On apporte d'abord une meule dormante devant la *wasā*; une forgeronne s'agenouille et verse sur la pierre une pincée de grains de mil qu'elle écrase lentement en chantant à mi-voix un *yabra tīne*, chant d'orphelins. Le produit de ce travail tient dans la paume de la main. Un petit bol de terre, calé par trois cailloux, a reçu un doigt d'eau claire, la forgeronne y verse le monticule de farine puis dispose trois pailles sous son bol en guise de bûches pour une cuisson tout aussi simulée. Dans la minute, le gâteau (*nō*) est prêt et versé en trois parts égales dans trois fragments de Calebasses cassées qu'on laisse à terre. Ce semblant de nourriture est appelé *lɛrɛ nō* "gâteau mal délayé" (*lɛrɛ*) ou "gâteau pour rire" pourrions-nous même dire si l'instant n'était pas au recueillement et nullement à la plaisanterie.

On a procédé ici, par la vertu de ce rite manuel, à un changement d'échelle, à une sorte de miniaturisation des objets signifiants dont l'effet voulu est de concentrer le sens des actes et de les renforcer. C'est une méthode souvent employée dans la ritologie bobo²¹. Pour le

²¹ Le plus souvent, il s'agit de l'emploi de ce qu'on pourrait considérer comme une véritable figure de rhétorique du langage rituel (comparable à la métonymie, ou plus exactement à ce qu'on appelait la synecdoque dans la mesure où il y a connexion entre les objets de référence et non pas seulement correspondance), figure qui s'exprime donc en actes et qui consiste simplement à prendre la partie pour le tout; c'est le cas par exemple pour les dons viatiques ici décrits ou certains rites de récolte (cf. Le Moal, film *Yeledanga*: rite yele mwēne par dāga): quelques grains valent pour provision d'un long voyage ou pour une récolte toute entière. Mais ici ce n'est pas tant ce sens figuré qui doit être retenu que la volonté réelle d'exprimer le caractère minime des besoins des défunts.

reste, la symbolique de toute cette cuisine est assez limpide et ceux qu'elle vise facile à désigner: les défunts bien entendu. La mort, est-il montré en l'espèce, se caractérise par un amenuisement des besoins et par l'indifférence, voire le déni de tout ce qui compte dans la vie (cela pouvant aller jusqu'à l'inversion radicale de toutes les valeurs, comme nous l'avons déjà signalé). Au passage, d'autres symboles sont exploités: le défaut de feu sous le bol de terre et le défaut de cuisson des aliments évoquent la condition des défunts dans l'autre monde - lieu où l'usage du feu est banni et où règne le froid²², lieu également où - si tant est qu'on y éprouve encore des besoins - les usages liés à l'état de culture, comme l'action de cuire, ne sont plus de mise; l'emploi en guise d'assiettes de morceaux de calebasse, renvoie une fois encore à l'idée de rupture - les récipients sont cassés comme est désormais rompu le fil de la vie des défunts (à noter au surplus que la calebasse, image de l'organe féminin de reproduction, est symbole d'enfantement et donc de vie...); enfin, très banalement, la multiplication par trois réfère à la masculinité du principal destinataire du rite, le *sapro*.

Comment mieux désigner le produit de cette singulière préparation que par les termes de "nourritures de mort" et comment ne pas faire le rapprochement avec celles que nous avons déjà ainsi qualifiées et que les orphelins comme les initiés - ces "êtres provisoirement marqués par la mort" - sont amenés à ingérer (*yabra ña ma* et *baxa ti bō*, "gâteau des orphelins et "sauce poison")? Comment également ne pas placer - tout à l'inverse - sous le signe cette fois de la vie les nourritures qu'au même moment une autre forgeronne est en train de préparer? Non loin en effet, on a fait cuire de la farine de mil en petite quantité: c'est du simple "gâteau de funérailles", *sye ñō*, léger mais bien assaisonné. Egalement, l'on a fait bouillir la chair de huit poissons de trois espèces différentes, soit: trois silures (*ñōkɛɛɛ*), quatre Tilapia (*parala*) et un Protoptère, très étrange poisson nommé *tianō*. Ces poissons ont pour les Bobo une exceptionnelle valeur emblématique qui tient, pour les deux premiers surtout, à la place qu'ils occupent dans les mythes cosmogoniques. De fait, le silure est le premier des

²² En bobo: ly. A bien distinguer de kona "frais" qui connote le bien-être, la santé.

poissons créés par *wuro*²³, le Dieu suprême, mais c'est de ce même poisson qu'est également né le premier homme (*vir*). Le Tilapia, qui peupla le cours d'eau originel *zosa* ("mère des eaux"), donna, quant à lui, naissance à la première femme. Ce qui, enfin, retient l'attention chez le *tianō* c'est que, selon l'expression populaire, il "dort trop"; s'enfonçant en effet dans la vase des mares résiduelles, il entre en sommeil durant les longs mois de la saison sèche pour "renaître" en hivernage dès le début des crues. *Tianō* illustre bien ce qu'est le grand sommeil de la mort, mais d'une mort dont chacun pense ici qu'elle débouchera fatalement sur une nouvelle vie. Ajoutons que le trou que cette sorte d'anguille creuse dans la vase se présente comme une petite chambre qui évoque elle-même la tombe (*ti*, d'où, sans doute, le nom précisément du poisson).

La consommation rituelle des poissons *ñōkɛɛ* et *parala* (et cela vaut, à quelques nuances près, pour *tianō*) est donc, en bonne logique, exclusivement réservée aux circonstances dans lesquelles c'est l'existence même de certains individus qui est mise en question: c'est dire qu'elle s'impose tout particulièrement à ces instants cruciaux où doit s'opérer le délicat passage entre vie et mort - comme c'est le cas ici dans le cadre général de la procédure funéraire - et, à l'inverse, entre mort et vie - comme c'est le cas pour les initiés au terme de leur apprentissage, lorsque, après une mort symbolique ils renaissent, possesseurs enfin de la plénitude de leur condition d'homme... comme c'est aussi le cas, dans une certaine mesure, pour les orphelins eux-mêmes, ainsi qu'on le verra plus loin.

Dûment apprêtées, nourritures de mort et nourritures de vie vont pouvoir être attribuées à leurs destinataires respectifs. Devant la *wasá*, tandis que les orphelins, définitivement soustraits à leur réclusion, s'installent en demi-cercle, sous la conduite d'un *koronate*, on commence par ce qui est très expressément présenté comme étant le repas des défunts.

Le forgeron, qui fait face au seuil de la *wasá* (lieu précis, rappelons-le, où se situe *bore*, l'autel des ancêtres), a devant lui les trois fragments de Calebasses dans lesquels on avait placé trois minuscules parts de *ɛɛɛñō*, le "gâteau bâclé". Se penchant, le forgeron

²³ Cf. Le Moal, 1980:104. Mythe M2.

prend l'une de ces Calebasses et prélève dans le plat où ont été réunis les poissons bouillis une très petite quantité de *nōkεε* qu'il dépose sur le gâteau, il y ajoute un rien de chair de *tianō* et, simple souvenir des succulentes nourritures terrestres, un mince morceau de viande séchée. Sans accompagner le geste qu'il va faire alors de tout autre discours qu'une simple invocation marmonnée, le forgeron verse brusquement à terre, juste devant le seuil de la *wasā*, le contenu de la Calebasse.

Cette nourriture est, nous confirmeront les témoins, destinée aux ancêtres *bore* présents dans l'autel du seuil, mais à charge pour eux de les transmettre aux bénéficiaires des actuelles funérailles dont les âmes sont également sur les lieux, nous le savons. Précisons que la présente offrande est destinée aux derniers mâles, ce dont témoigne le choix d'une parcelle du silure *nōkεε*, le poisson avatar de l'homme (*vir*); aussitôt du reste, le forgeron va renouveler son geste, mais à l'intention des femmes défuntés: il prend donc la deuxième Calebasse, ajoute simplement une parcelle de la chair de *parala*, avatar de la femme, et jette le tout à terre. Reste la troisième Calebasse du gâteau "pour rire", mais nul poisson n'y est ajouté, le forgeron se contentant de la prendre et d'aller la déposer à l'intérieur de la *wasā*. Cela met fin à la séquence rituelle du "repas des défuntés".

A l'issue du premier temps des obsèques (*syebī*), consacré on le sait en priorité au traitement du corps du défunt, l'âme encore était porteuse de quelques reliquats de vie: la mort n'était en somme qu'incomplète. Dans les parages de leur tombe rôdaient les défuntés, réduits certes à l'état de vaines ombres, mais encore présents et animés de sentiments, de désirs et de besoins humains. Le meilleur signe en était ces bons et riches aliments et ces rasades de bière bien fermentée déposés à leur intention en quantités substantielles sur la tombe aux côtés de la statuette sépulcrale *bre*: nourritures de vivants pour des morts mal dégagés de leurs attaches matérielles. Le temps passant, *meleke*, l'âme des morts, s'est éloignée peu à peu du cercle des vivants pour ne plus devenir, dans l'esprit de ces derniers, qu'une simple représentation relevant de la pure abstraction. Corrélativement, le rapport à des entités aussi détachées du monde sensible n'a pas manqué de se modifier: notamment, le dépôt sur les tombeaux de nourritures que leur relent trop terrestre rendait impropres est devenu rare, puis

s'est interrompu. Dans le même mouvement, le sentiment de perte et l'affect du deuil progressivement s'évanouissent. Lorsqu'enfin est venu l'instant où nous sommes, c'est encore au langage symbolique des nourritures que l'on fait appel: ne conviennent plus désormais que de vraies "nourritures de mort", porteuses d'images reflétant bien la condition des défunts en leur prochaine demeure - parts minuscules de ce brouet froid et insipide qu'est *lɛɾɛ n̄ō*, soulignant la ténuité des appétits, l'oubli des saveurs et finalement l'effacement des pressions de la nécessité; parts non moins chiches de poisson *tianō* présentes ici pour évoquer la mise en sommeil de toutes les fonctions de la vie.

Si la finalité de ce repas des défunts est bien, en dernière analyse, de confirmer les bénéficiaires de ce grand rite funéraire *syēkōma* dans leur statut définitif de trépassés, toute autre est la leçon du repas qui va suivre, destiné aux seuls orphelins et composé cette fois de pures "nourritures de vie".

Pendant que le forgeron officiant se consacrait aux défunts devant la *wasā*, on a mis un peu de beurre de karité sur le feu et fait revenir les poissons bouillis après les avoir convenablement salés. Les orphelins, parmi lesquels aînés et aînées portent toujours - depuis qu'ils les ont reçus devant les bois des morts - les vêtements blancs de leurs pères et mères décédés, sont restés alignés devant la *wasā*. Sortant du sanctuaire où il a déposé la troisième calebasse de gâteau des morts *lɛɾɛ n̄ō*, le forgeron se dirige vers les orphelins et les fait se mettre à genoux. Il laisse alors l'initiative à leur guide, l'un de ces *koronakōma* alliés de leur lignage qui les a tenus au secret dans sa propre *wasā* et leur a précisément fait absorber ici même il y a quelques heures à peine - au matin de ce troisième jour des funérailles solennelles qui maintenant va s'achever - la "nourriture des morts" à eux spécialement réservée tout au long de leur réclusion: le bien mauvais gâteau des orphelins et l'exécrable "sauce poison"... Mais ce qu'un *koronate* a fait, un *koronate* peut le défaire: les orphelins maintenant doivent être arrachés à la mort latente qu'en leur séjour dans l'espace neutre des "maîtres du pardon" ils ont subie. Le *koronate* prend donc le plat de poissons cuisinés et celui contenant le gâteau *syenō* qu'avait préparés une forgeronne - mets, rappelons-le, fort comestibles et dignes de figurer au menu d'un cultivateur bobo bien vivant. Commençant par le fils aîné du *sapro*, le *koronate* dépose dans

sa main gauche²⁴ tendue un peu de gâteau, y joint un morceau de ce poisson dont toute vie humaine en sa part masculine est issue, le silure *ñōkεε*, et ajoute enfin un morceau de *tianō* - image, certes, de la mort, mais d'une mort qui porte en germe la promesse d'un retour à la vie... promesse bientôt remplie, comme chacun des convives va pouvoir le constater. En effet, après que tous les orphelins ont reçu du *koronate* la part qui leur revenait - qui du *ñōkεε* (pour les hommes), qui du *parala* (pour les femmes) -, après qu'ensuite ils ont, librement cette fois, mangé avec appétit tout le restant de gâteau et de poisson, ils se relèvent et gagnent directement le grand puits sacré au centre du village pour s'asperger d'eau claire et se laver avec minutie. Un dernier geste symbolique reste néanmoins à accomplir dont on mesurera sans peine l'importance. Maintenant sortis des épreuves de l'exil et du confinement, ayant retrouvé le goût des vraies nourritures de l'homme, lavés en outre à l'instant même de tous miasmes mortifères, comment des êtres venant ainsi de recouvrer la libre condition des vivants pourraient-ils porter encore la dépouille des morts? Les aînés des orphelins vont donc, après leur toilette, laisser boubous et pagnes blancs à portée de ces petits pilleurs que sont les petits-enfants (*meme*), toujours prêts à chaparder les pauvres biens de leurs grands-parents. Se défaire ainsi des vêtements du mort c'est faire retour sur soi, se "reprendre", retrouver sa vraie nature; restituer ce vêtement à son possesseur c'est reconnaître ce qui lui est propre, c'est lui rendre une identité dont il avait été - comme nous l'avons vu au début du rite des *kikyē* - dépossédé symboliquement (non sans que soit exprimée d'ailleurs une sorte de violence), mais en même temps c'est le renvoyer à lui-même, lui rendre son autonomie et le laisser à son destin singulier. En d'autres termes, abandonner les vêtements reçus aux *kikyē* c'est, très précisément, les rendre aux morts - mais par personnes interposées puisque les *meme* qui vont les prendre sont en fait les substituts vivants de ces derniers. C'est aussi, d'un même

²⁴ La main gauche, chez les Bobo, est la main des actes nobles; c'est elle qui tient l'arc et c'est elle qui est réservée aux actes religieux. Mais on mange avec la main droite et, en vertu du principe d'inversion, les morts, quant à eux, mangent avec leur main gauche. N'ayant pas encore absorbé la "nourriture de vie", sans doute les orphelins ont-ils encore des gestes de morts?

mouvement, donner à nouveau congé aux morts et les vouer à disparaître comme ces vêtements qui, intentionnellement mal cousus, ne tarderont pas à tomber en lambeaux et à finir au milieu des détritrus du tas d'ordures villageois.

Tandis que la nuit s'annonce, les orphelins sont - en signe de liberté retrouvée - ramenés un à un dans leur maison personnelle par les *koronakōma* dont la mission s'achève dès lors. Dans le quartier du *sapro* règne une fiévreuse animation, prélude au grand repas des funérailles qui sera bientôt servi et à une veillée familiale qui durera jusqu'au matin.

Epilogue

Sans attirer l'attention, quelques forgerons se glissent dans les ruelles: le dernier acte va se jouer sans témoins. Nul membre du lignage du *sapro*, nul parent des défunts concernés, nul villageois même ne peut assister à la scène qui va se dérouler à l'extérieur du village, là où se dressent toujours les bois *kikyē*.

Pendant que le petit groupe de forgerons s'éloigne, celui d'entre eux qui les dirige - un aîné de leur lignage - se rend dans la *wasu* du *sapro*; prenant une petitealebasse emplies d'eau il adresse aux défunts en partance une courte prière accompagnée de conseils pour bien "tenir" la famille. Puis, ayant versé l'eau sur l'autel *bore* des ancêtres, il prend le troisième fragment dealebasse contenant un peu de mauvais gâteau *lerε nō* déposé il y a peu, à l'issue du "repas des défunts", et le bâton de commandement *sapro kokolo*, insigne très sacré du pouvoir du *sapro* défunt rapporté alors que s'achevait le long rituel des bois *kikyē*. Cela fait, il rejoint les autres forgerons.

L'action qui va se dérouler maintenant est brève, elle est menée presque brutalement et, contrastant en cela avec la solennité de tous les rites qui ont précédé, sans la moindre cérémonie: sans prononcer un mot, avec des gestes précis et rapides, les forgerons abattent les frêles structures de rameaux, arrachant du sol les branches fourchues dont la vague apparence humaine évoquait un peu la personne des défunts et jettent enfin à terre leurs objets familiers - arcs des hommes, paniers des femmes...

Aussitôt, chacun charge sur ses épaules les débris des *kikyē*. En tête du cortège qui se forme se place le porteur du *kikyē* du *sapro* auquel l'aîné des forgerons a donné le *sapro kokolo* tandis que lui-même gardait à la main les restes du gâteau *lerε nō* - marque ostensible de la condition dernière de ceux et celles qui vont quitter ce monde.

Les forgerons s'éloignent vers le sud - direction approximative de la Volta et, au-delà, du *sasara kiri*, le village où résident les morts - mais le cortège s'arrête bientôt, dès que se présentent les premiers halliers. Là, les hommes se défont rapidement de leur charge et ils enfouissent dans l'épaisseur des buissons les *kikyē*, les rameaux de néré et certains des objets qui les accompagnent: les gourdes, les mouvettes à bière et les paniers de portage *syā* des défunts - on y ajoute naturellement le "gâteau bâclé" *lerε nō*.

Le *sapro kokolo* est repris par le chef des forgerons, il représente, nous l'avons dit, des pouvoirs qui devront faire retour à leur origine, aussi sera-t-il, pour le moment, ramené dans la *wasā*. Les arcs des défunts (comme d'ailleurs leurs carquois) sont également emportés pour être conservés définitivement dans la maison qu'ils habitaient, mais ceci ne concerne que les arcs "d'honneur" très solennellement offerts par leurs pères à la fin de leur adolescence et dont ils ne se sont jamais séparés tout au long de leur vie²⁵. Si d'aventure l'un de ces arcs a été perdu ou détruit, on le remplace, pour toute la durée du rituel funéraire, par une grossière réplique faite en bois vert qu'alors on brise et abandonne dans les fourrés avec les *kikyē*.

Cette fois, sous l'effet répétitif de rites appropriés, les voies de la rupture ouvrent enfin à l'issue recherchée et la grande entreprise des funérailles peut être considérée - pour l'essentiel tout au moins - comme menée à bien: les forgerons font brusquement volte-face, en courant à toutes jambes ils regagnent le village, prenant grand soin de ne pas jeter un regard en arrière de peur d'être saisis et emportés par ceux qu'ils viennent de jeter hors de la communauté des vivants.

Pour *meleke*, l'âme de ces défunts, va commencer un long voyage: elle devra d'abord gagner le village de Bōkōma, à l'est duquel s'ouvre le "chemin des morts" qui, à travers une contrée déserte, mène directement aux rives marécageuses de la Volta noire. C'est là que

²⁵ Cf. Le Moal, 1980: 82-83.

se dresse le grand arbre sacré *bĩ* (un majestueux *Berlinia grandifolia*) au pied duquel les âmes *meleke* vont séjourner quelque temps avant que l'un de leurs ancêtres (le dernier défunt ancestralisé) ne vienne les chercher - c'est alors qu'elles franchiront, à bord d'une pirogue, la Volta et gagneront le quartier du village des morts bobo où résident leurs parents défunts...



Pour l'essentiel, disions-nous, tout est accompli. Mais si les morts ont bien quitté pour toujours la scène de ce monde, la mémoire qui en demeure chez tous les survivants demande à être prise en compte et soumise à un traitement rituel qui, pensons-nous, va consister à purger de leur charge émotionnelle des souvenirs encore trop vivants afin de les réduire à quelques images stéréotypées: celle notamment du maître chasseur qu'aurait été le défunt.

Au quatrième jour des funérailles solennelles a lieu un nouveau rite commémoratif qui rappelle un peu cette "bière des chasseurs" où, nous l'avons vu, déjà l'image des morts avait été évoquée. Il s'agit cette fois de la "bière de l'éléphant", *koro kũĩ dāaga*, bière offerte au *sapro* que l'on compare ici à l'éléphant en raison de la force et du courage qui l'animait. Cette bière sera d'ailleurs bue par les *meme*, les petits-enfants, dont on sait qu'ils sont les vivantes incarnations de leur grand-père défunt...

Les cérémonies du *sykwe* proprement dit s'achèvent avec cet hommage au *sapro*. Un peu plus tard, comme prévu, le bâton sacré *sapro kokolo*, insigne de son pouvoir, sera retiré de la *wasá*, brisé en de multiples tronçons et enfoui en brousse sous l'autel *sapɛ*.

C'est alors qu'un soir, très discrètement, la veuve du *sapro* se rendra sur sa tombe. Depuis l'enterrement et depuis la petite cérémonie dite du *tĩ na tiri dāga* décrite précédemment²⁶, la statuette sépulcrale *bre* est restée en l'état, mais il convient maintenant d'effacer toute

²⁶ Cf. Le Moal, 1989: 28

trace matérielle de la tombe, aussi l'épouse du défunt devra-t-elle de sa main détruire le *bre*, aplanir la surface du sol et la recouvrir d'une couche de latérite qu'elle damera avec soin pour constituer une aire parfaitement lisse.

On aura remarqué l'absence significative de toute activité rituelle de la veuve du *sapro* au cours du *syekwe* (comme celle d'ailleurs des maris des femmes défuntées associées à ce cérémonial). Certes là où les veuves du défunt sont présentes à tous les instants et très entourées, surtout au moment de l'enterrement; elles manifestent librement leur douleur tandis que leur sont prodiguées des consolations mais l'épouse reste une étrangère dans le lignage de son mari (si la femme est enterrée près de son mari, c'est d'ailleurs dans son propre lignage agnatique que seront célébrées ses funérailles solennelles *syekwe*). En fait, ce qui seul compte aux yeux du lignage du *sapro* défunt c'est le sort matrimonial de ses épouses. Selon la règle du lévirat, très respectée chez les Bobo, la veuve doit se remarier dans le lignage de son mari. A la mort de celui-ci, ce qu'il convient donc de faire avec soin c'est, une fois encore, d'imposer d'abord très concrètement l'idée de la rupture: celle, ici, du lien conjugal. On s'y emploie en mettant en oeuvre une procédure spécifique, mais celle-ci est trop longue et compliquée pour que nous puissions en traiter dans le présent cadre; signalons seulement qu'en ces problèmes de dévolution des veuves le culte de *põ* est à nouveau concerné en raison de son rapport à la masculinité et, par enchaînement d'idées, à la chasse, à la brousse et finalement à la notion de territoire tribal²⁷. Au reste, dans ses grandes lignes, c'est sensiblement le même rituel qu'on retrouve pratiqué dans de nombreuses ethnies ouest-africaines; il consiste, chez les Bobo, à faire porter à la veuve, au moment de l'enterrement, un cache-sexe *nã furu lebe* que tient une ceinture *nã furu pere* qui sera symboliquement coupée (*pere kule*) après le *syekwe*. Ainsi, détachée - au sens propre comme au sens figuré - de son mari, le remariage de la femme ne sera plus qu'une formalité.

Un an après les funérailles solennelles *syekwe* devra être entrepris un dernier cérémonial, le *dāda dāga* ou "coutume du chasseur", destiné à magnifier le souvenir du *sapro*. Dans un grand appareil de rites,

²⁷ Cf. Le Moal, 1980: 85

l'action dure plusieurs jours et comporte deux phases principales. Tout d'abord, l'offrande au *sapro* d'un chien de chasse mâle (*dāda sīni gwey*) mis à mort par son propre fils aîné. Par la suite, une chasse collective bien réelle est suivie par une sorte de représentation théâtrale d'une chasse héroïque à l'éléphant avec participation de tous les villageois dans le rôle des chasseurs et même de l'éléphant. On peut mimer aussi toutes les péripéties d'un événement historique de plus ou moins grande envergure vécu par le *sapro* - comme une attaque du village par les Peul, par exemple.

Passé le *dāda dāga*, le *sapro* compte enfin, pour toujours, parmi les ancêtres *bore* - ce dont témoigne le fait que désormais son nom sera cité dans toutes les prières. A partir de ce moment, la procédure de nomination d'un nouveau *sapro* peut être entamée.

Guy Le Moal

U.R.A. 221

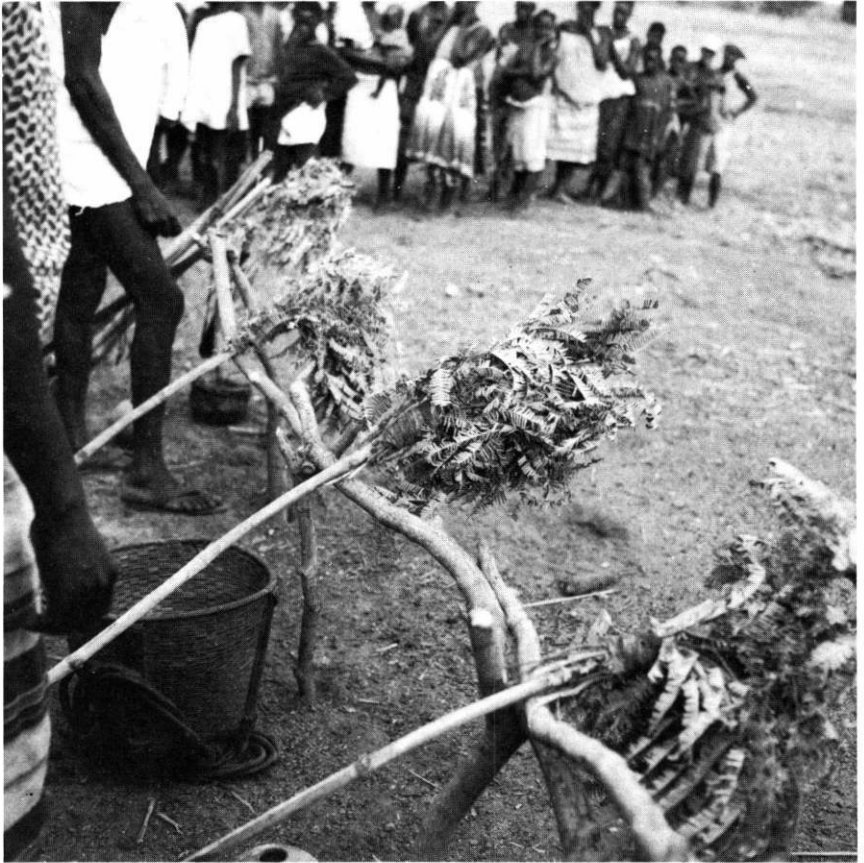
Ouvrages cités

Le Moal, Guy

- 1973 Quelques aperçus sur la notion de personne chez les Bobo, in *La notion de personne en Afrique noire*. Paris 11-17 oct 1971. Paris, CNRS, Colloques Internationaux du CNRS N° 544, 193-202
- 1975 "Poisons, sorciers et contre-sorcellerie en pays bobo (Haute-Volta)", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 1, Paris, EPHE-CNRS, 78-94
- 1980 *Les Bobo. Nature et fonction des masques*. Paris, Travaux et documents de l'ORSTOM n° 121, X+535 p.
- 1983 "Code sacrificiel et catégories de pensée chez les Bobo de Haute-Volta", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 6, Paris, EPHE-CNRS, 9-64
- 1986 "Naissance et rites d'identification: les objets sabí na frè", *Archiv für Völkerkunde*, Vienne, 40, 75-92
- 1987 "Le sacrifice comme langage", in *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, M. Cartry éd., Paris, PUF, 41-87
- 1989 "Les voies de la rupture: veuves et orphelins face aux tâches du deuil dans le rituel funéraire bobo (Burkina Faso)", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 9, Paris, EPHE-CNRS, 11-31
- 1990 De la brousse au village: autels de fondation et code sacrificiel chez les Bobo, in *Tracés de fondation*, M. Détiennne éd., Paris, EPHE, vol. CXIII, 69-84

Thomas, L.V.

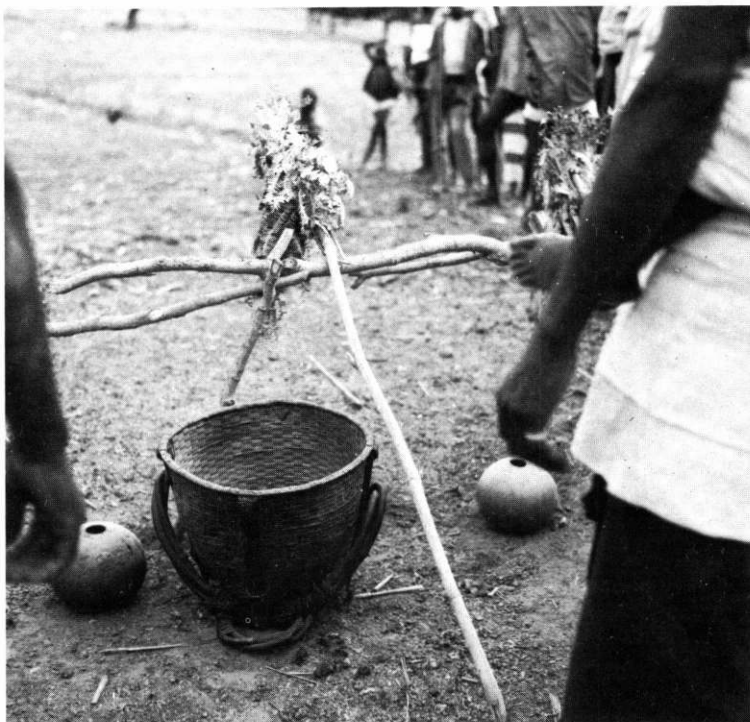
- 1982 *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*. Payot, Paris



Les quatre *kikyē* (cliché Le Moal)



Le premier *kikyē*: panier, tiges
de mil (mouvettes à bière), gourde de
bière, carquois, arc, bâton de commandement
couronné de *néré* (cliché Le Moal)



kikyē de femme



Libation de bière de mil
(noter à droite le fils aîné du *sapro*
avec des vêtements neufs) (clichés Le Moal)



Rite du *daño k̄yēdāga*. Retour de brousse.
En tête du cortège, le fils du *sapro*, derrière,
les orphelins et les tireurs de fusils



Les *kikyē* abattus
(clichés Le Moal)