



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

Making a Break : Widows and Orphans Dowing Grief Work in the Bobo Funeral Ceremony (Burkina Faso)

Guy Le Moal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1105>

DOI : 10.4000/span.1105

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1989

Pagination : 11-32

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) (première partie) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 9 | 1989, mis en ligne le 15 octobre 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/1105> ; DOI : 10.4000/span.1105

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

(première partie)

par

Guy Le Moal

Sans doute conviendrait-il de réviser quelque peu l'idée si souvent exprimée que la mort est toujours ressentie, dans l'Afrique traditionnelle, comme un désordre grave, comme un profond facteur de déséquilibre et qu'il n'est jamais de mort vraiment "naturelle".

Sans nier l'existence de certains faits qui ont pu motiver cette façon de voir¹, disons qu'en bien des sociétés d'Afrique occidentale la mort se trouve interprétée tout différemment. C'est ainsi que pour les Bobo du Burkina Faso, comme pour leurs voisins Bwa, Bolon et Marka, la mort s'inscrit dans l'ordre normal des choses et que les conditions du décès de la plupart des individus sont considérées comme parfaitement naturelles.

Les Bobo, pour leur part, attachent aux mythes qui rendent compte des origines de la mort le sentiment d'une pure fatalité-d'autant mieux acceptée que les faits rapportés ne poussent guère à cultiver l'idée d'une véritable culpabilité des hommes. Dans le grand

¹ Par exemple la prégnance, attestée en diverses ethnies, du modèle du "sorcier" ou de la "mangeuse d'âmes".

mythe de Création qui fournit à la pensée bobo ses principaux cadres de référence (Le Moal, 1980:92), la première mort (infligée aux hommes par la foudre divine *kwere*) constitue l'événement ultime de la période cosmogonique et elle prélude à l'éloignement définitif du Dieu suprême *wuro*. La mort, dans ce mythe, est conçue comme étant l'une des parts constituantes de l'édifice de la Création: elle compte au nombre des éléments fondateurs que *wuro* organise de telle sorte qu'ils se fassent rigoureusement équilibre. Deux autres mythes, moins proprement bobo il est vrai, sont aussi invoqués parfois; ils tournent autour de thèmes fort classiques en Afrique de l'ouest. Le premier, qui a pour héros le caméléon et le lézard, illustre le modèle dit "du message manqué": mythe de la "mort-fatalité", mythe "oedipien" selon L.V. Thomas (1982: 31 & 34). Le second illustre le modèle "jobien" du même auteur, il a pour héroïne la femme gloutonne Fogola qui vole *en brousse* la viande de la Mort et entraîne ainsi cette dernière *au village*. Ainsi, même si dans ce dernier cas se profile l'idée vague d'une sanction, ce ne sont pas tant des fautes délibérées qui sont en cause dans ces trois mythes que les récits de démarches imprudentes menées à l'encontre d'un projet divin; à cet égard, la "faute" de Fogola est significative: sa gloutonnerie est en soi innocente, mais elle a pour effet d'ouvrir une brèche entre les mondes irréductiblement opposés de la nature (*sogo*, la brousse) et de la culture (*kiri*, le village), brèche par laquelle s'engouffre la mort.

La réponse de mort, faite à l'humanité, n'est pas une punition; bien plutôt elle s'inscrit dans la logique d'un certain système du monde, un système au sein duquel une place est prévue pour la mort.

Qu'à leurs yeux la mort doive être ainsi interprétée, les Bobo nous en fournissent une excellente preuve - bien qu'il s'agisse en l'espèce d'une preuve "par défaut". Les masques de feuilles - figures initiales de la grande divinité *dwo* présentes au monde pour maintenir la Création dans l'état exact où *wuro* l'a laissée et, comme telles, antidotes de tout désordre - sont en effet très généralement absents des rituels funéraires: puisque dans la mort il n'y a rien qui

compromette l'ordre du cosmos, rien ne justifie la mise en oeuvre des fonctions spécifiques des masques de feuilles².

Tenir la mort pour naturelle ne vient pas du seul fait qu'on la reconnaisse comme faisant intrinsèquement partie du donné ontologique; d'autres raisons existent aussi que motivent notamment les idées que se font les Bobo sur les fins dernières de toutes les vies humaines. Ainsi, à l'exemple de ce que pensent tant d'autres Africains, la mort n'est-elle pour les Bobo qu'un passage, un état transitoire qui peut et souvent même doit déboucher sur une "renaissance", sur le retour à la vie sinon du corps (il ne s'agit pas d'une "réincarnation"), du moins d'une part immortelle de l'âme (*meleke*: cf. Le Moal, 1986: 80).

Si la mort en vient de la sorte à être presque niée au plan de l'imaginaire, il reste qu'au plan du réel elle est dramatiquement présente, imposant à ses témoins une série de réponses concrètes qui, en parfaite conformité avec les croyances eschatologiques établies, pourront tout en même temps satisfaire leur esprit, contribuer à réduire la charge affective infligée soudainement par une perte durement ressentie et apporter une solution décente à la présence troublante d'un corps menacé dans son intégrité physique par une rapide décomposition.

Face à la mort, la réponse des Bobo est toute tracée, puisque - comme leurs mythes les encouragent à le penser - c'est à leurs soins qu'a été confié le bon ordre des choses et puisque les justes équilibres de la Création dépendent entièrement d'eux, il est clair qu'il revient aussi aux hommes de prendre la mort en charge: il

² Cf. Le Moal, 1980:332-336. Les deux seuls cas où des masques de feuilles apparaissent dans des funérailles s'expliquent par l'existence d'une relation personnelle particulière du défunt à ɔwo lui-même : soit que durant sa vie, il ait rempli les fonctions de chef du culte de ɔwo (ɔwobwɔ) et qu'il ait donc été maître des masques ; soit qu'en raison d'une faute exceptionnellement grave il ait été tué de la main même de ɔwo (par le feu - carbonisé dans l'embrasement de la tunique de fibres d'un masque - ou par la foudre). Noter qu'à la différence des agriculteurs bobo, dont il est question ici, certains forgerons (de la secte sibe notamment) prêtent des fonctions funéraires à leurs masques en se justifiant par des mythes qui leurs sont propres. En ce qui concerne enfin les masques de fibres, n'ayant pas la haute sacralité que leur rôle cosmologique confère aux masques de feuilles et n'étant dotés que de fonctions surtout sociales, ils sont d'un emploi plus libre et plus facilement adaptable aux nécessités humaines - c'est pourquoi en certaines régions du sud (Syakōma, Vore, etc.) ils apparaissent aux funérailles pour apporter la bénédiction de ɔwo aux défunts (fête collective du sakōkwe).

s'agit pour eux de gérer la mort, c'est-à-dire de lui appliquer le traitement rituel prescrit par de longues traditions. De là naîtra très vite la conviction que seule la bonne exécution des tâches funéraires - rites religieux aussi bien qu'opérations matérielles - peut garantir que l'ordre, donc le bien-être des hommes, sera maintenu; le délicat passage et l'inévitable rupture que provoque le trépas s'accomplira alors sans dommage pour les survivants tandis que le défunt sera mis en situation d'accomplir heureusement son destin dans l'au-delà.

Finalement, le grand souci des hommes va être d'accomplir sans erreurs et sans failles ce très difficile "travail de la mort". Sans cesse, en effet, les vivants seront poursuivis par la hantise des termes à respecter et des prix à acquitter pour mener à bonne fin les urgents et coûteux rituels funéraires; sans cesse aussi l'âme inquiète des défunts viendra troubler leurs rêves car aux rives du fleuve des morts les ancêtres attendent : suspicieux, ils exigent de l'âme qui se présente à eux la preuve qu'à son bénéfice tous les rites ont bien été accomplis et, pour s'en assurer, ils inspectent les viatiques n'hésitant pas à renvoyer les âmes mal ou insuffisamment pourvues.

Dans le cas le plus général des décès jugés en tous points normaux, seul cas envisagé jusqu'ici par nous, on peut dire en conclusion que ce n'est pas tant la mort en elle-même qui est crainte que les erreurs humaines commises dans le traitement rituel du défunt; le seul et vrai danger, la seule et vraie cause d'éventuels désordres c'est de faillir aux devoirs funéraires: tarder à engager l'action cérémonielle, omettre quelque prestation, négliger tel sacrifice, commettre une erreur liturgique, transgresser les interdits de deuil... sont autant de facteurs de déséquilibre dont on peut craindre qu'ils ne génèrent bientôt des désordres et qu'ils ne gagnent à terme, comme un mal rampant, tout le corps social.

Reste le cas beaucoup plus rare, mais néanmoins reconnu, des morts "anormales". A leur égard, les Bobo tiennent un raisonnement qui est en parfaite conformité avec ce que nous avons dit de leurs idées sur le sens de la mort: les "mauvaises" morts seraient en quelque

sorte la suite *naturelle* de causes qui, ne relevant plus du destin ordinaire des hommes, ne peuvent être cette fois que le fruit d'erreurs humaines graves ou de fautes caractérisées commises antérieurement. Ici, ce ne sont plus les effets qui sont craints, les défauts possibles du traitement *a posteriori* de la mort, mais les causes originelles de celle-ci.

Qu'à la vue des circonstances du décès ou de certains signes bien définis des morts soient tenues pour simplement "suspectes", ou que d'emblée, elles s'imposent comme de toute évidence mauvaises, c'est à la recherche de leurs causes qu'il importe de se plier en tout premier lieu³. A ce stade, l'essentiel est de pouvoir établir à tout le moins la nature du forfait perpétré et l'identité de la puissance offensée afin de déterminer sans retard si des rites spécifiques doivent être accomplis et quel mode particulier de sépulture est à prévoir. Une fois élucidées les raisons d'une mort suspecte ou même mauvaise, l'enterrement peut fort bien se faire en effet selon les préceptes de la liturgie ordinaire soit que la gravité du cas ait été relativisée par quelque circonstance atténuante, soit que simplement le défunt se révèle être une victime innocente (cas des individus tués par un sorcier empoisonneur *kyente*⁴). Bien entendu, si les faits découverts sont assez importants pour que des suites fâcheuses soient à craindre, l'enquête devra être reprise après l'enterrement, de nouveaux sacrifices seront faits et surtout tout un processus rituel d'expiation devra être mis en branle⁵.

³ Pour résoudre l'énigme posée par une mort suspecte, on a recours à de simples sacrifices divinatoires (observation de la position de l'animal immolé) faits devant les autels d'ancêtres: soit *bore*, soit *sapre* - ces derniers pouvant, en réponse, renvoyer à d'autres autels, celui par exemple de la brousse *-soxo-* (si la cause de la mort est le vol de biens et de nourriture). Plus rarement et pour des cas s'avérant très graves une procédure beaucoup plus théâtrale est employée, celle de "l'interrogatoire du cadavre" (*sasara to dāga*): placé sur un brancard spécial porté par deux hommes, c'est le défunt lui-même qui, par les mouvements qu'il est censé imprimer à ses porteurs, répond positivement ou négativement aux questions très précises qui lui sont posées. Il faut noter toutefois que les dénonciations ou aveux du défunt doivent être aussitôt confirmés par de nouveaux sacrifices divinatoires faits cette fois au-dessus des pieds du cadavre.

⁴ A propos de la sorcellerie et de l'interrogation des cadavres, cf. Le Moal, 1975.

⁵ On notera que les principaux rituels bobo de purification et d'expiation (cf. le film "Dwo a tué !" et Le Moal, 1978) - comportent la mise en action de masques de feuilles. Ces masques qui, nous l'avons déjà souligné plus haut, n'interviennent jamais es qualités dans le

Par souci de concision et pour aborder sans trop tarder l'objet de notre propos, l'analyse des conduites de deuil, nous avons présenté dans le Tableau 1 ci-contre une somme d'informations ponctuelles sur la façon dont les Bobo apprécient la "qualité" d'un décès en fonction de l'âge ou de la condition du défunt et des circonstances qui entourent sa mort - ce qui, on peut le voir, détermine le type de sépulture.

Egalement nous avons, dans le Tableau 2 ci-dessous, esquissé un schéma général du cérémonial funéraire bobo, mais au passage quelques précisions doivent être fournies surtout quant à l'objet des nombreux rites qui y sont cités.

		Gens du commun	Notables
ENTERREMENT	ordinaire (immédiat)	tibidi 1 2 3 4	
	solennel (immédiat ou différé)		syebí 1 2 3 sakōbí 4
FUNERAILLES	ordinaires collectives (annuelles)	ye kwa dāga 1 2 3	
	solennelles collectives (annuelles)		sakōkwe 4
	solennelles individuelles (trisannuelles)		syekwe 1 2 3 dādādāga 2
1 nord: Banakōma, Sākōma, Yebɛ, Kurekōma. 2 centre: Syēkōma. 3 centre: Bakōma. 4 sud: Syakōma, Bɛnɛ, Vorɛ, Sogokire.			

Tableau 2: Schéma général du cérémonial funéraire bobo

rituel proprement funéraire, sont en revanche dans leur rôle lorsqu'il s'agit de traiter les conséquences ultérieures de certaines morts "mauvaises" puisqu'ils sont par excellence ferments d'ordre et donc restaurateurs attitrés des équilibres compromis.

QUALITE DE LA MORT	NATURE DU DECES	AGE DU DEFUNT	CAUSE DE LA MORT		TYPE DE SEPULTURE
			donnée	à rechercher	
mort naturelle	. blessure mortelle . maladie connue (médecins, praticiens) dite "trypano, lèpre, appendicite, tuberculose..."	jeune: enfant, adolescent, jeune adulte.	"accident"	X	} tombe dans sa demeure (wuru bone) -id. ou caveau dans la wasa (sapro)
	. décès de toutes natures, au village	nouveau-né adulte âge moyen marié avec enfants vieillard	vie non avenue "destin" vie accomplie délai écoulé		
mort suspecte	. mort subite au village . maladie non diagnostiquée ou présentant des symptômes alarmants	} jeune	X	} sacrifices divinatoires + interrogatoire du cadavre	} tombe dans sa demeure ou fosse en brousse selon cause
mauvaise mort	. mort en brousse	} à tout âge			
	. tué ("avalé", bra) - par dwo - par maladie - par le feu (brûlé dans un masque ou foudroyé)		-- jeune néophyte -- initié	} sacrif. div.	- fosse cruciforme -- incinéré, cendres dispersées -- fosse dans termitière
	. femme "mal morte" - sans enfants - sans règles - enceinte	} à tout âge	X	} sacrif. div.	- tombe dans sa demeure - fosse en brousse (1) - fosse en brousse (2)

- 1) rituel: 2 doigts amputés placés dans réplique miniature de ruche qui sera portée de village jusqu'au fleuve Volta.
2) césarienne post mortem pratiquée, fœtus enterré entre jambes de sa mère en position normale d'accouchement.

Tableau 1

Comme il est habituel en ces sociétés africaines, le déroulement des obsèques se fait en deux temps. En simplifiant à l'extrême - mais nous y reviendrons en détail - on pourrait dire que, chez les Bobo tout au moins, le premier temps - qui est à proprement parler "l'enterrement" - est consacré en priorité au traitement du corps du défunt, qu'il s'agit d'écarter au plus vite selon des procédés rituels bien définis. Cette autre composante de l'être qu'est l'âme n'est en revanche l'objet d'aucuns soins particuliers : séparée du corps, loin de s'effacer, elle est jugée pleinement présente à ce stade et fort active - porteuse même, nous le verrons, de quelques reliquats de vie qui ne disparaîtront que très graduellement. Suit une période de latence plus ou moins longue durant laquelle le sentiment de perte éprouvé par les proches du défunt sera compensé par la conviction que survit au moins, présente encore ici-bas, l'âme du disparu : le deuil peut être vécu sans de trop graves inhibitions, sans profonds troubles de la personnalité.

Enfin, le deuxième temps des obsèques viendra, réservé exclusivement au traitement de l'âme du défunt. Toute l'action se concentrera alors sur des opérations exprimant clairement - tant au niveau du discours qu'à celui des gestes rituels - l'image métaphorique du lien qui doit se rompre, de la frontière qu'il faut franchir sans esprit de retour. L'âme, dira-t-on "traverse le fleuve Volta" (*ku kure*) et accède enfin au repos dans le village des morts (*sasara kiri*). Le deuil s'achève.

Aussi égalitaire que soit dans son projet l'organisation villageoise communautaire bobo, de profondes différences de statut social existent que reflète le cérémonial funéraire. Bien des défunts ne se voient offrir que les plus simples devoirs au cours des deux temps de leurs obsèques. Pour les nouveaux-nés mais surtout pour de nombreux jeunes et même pour des adultes plus ou moins âgés ayant, pense-t-on, réussi leur vie (mariés, ayant des enfants), pour toutes ces personnes dont on peut dire qu'elles sont "du commun" parce qu'elles n'ont jamais joui de pouvoirs particuliers et que, nous l'avons vu, elles sont le plus souvent créditées d'une mort "naturelle", l'enterrement (*tibidi*) se déroule sans solennité, sans autres manifes-

tations d'ordre religieux que quelques prières, quelques gestes symboliques. Le deuxième temps des obsèques est en revanche un peu plus cérémoniel; on l'appelle *ye kwa dāga* "la coutume de la lune des lamentations" parce qu'il se déroule à un moment précis de l'année qui coïncide toujours avec l'une des phases de la première lune, celle qu'on appelle *yesa* "lune mère" parce qu'elle sert de point de départ pour le comput annuel du temps et que donc l'on nomme aussi *ye kwa*, "la lune des lamentations", la lune des funérailles.

Ye kwa dāga est un cérémonial collectif, on y pleure en effet tous les morts de l'année, tant ceux que nous avons définis comme étant "gens du commun" que les autres : des vieillards importants qui, nous allons le voir, bénéficient de funérailles personnelles. D'une tribu à l'autre, l'importance donnée à ce cérémonial est variable⁶, mais son objet reste toujours le même : faire "passer la Volta" à tous les morts "ordinaires" c'est-à-dire assurer par quelques rituels topiques le départ de leur âme et mettre fin au deuil.

Contrastant fortement avec cet appareil festif relativement modeste qui est employé pour le compte du plus grand nombre, existe une liturgie funéraire de caractère éminemment solennel réservée à quelques individus particuliers et qui porte le nom générique de *sye* (pl. *syeɛ*) chez les *Syēkōma* où nous l'avons plus particulièrement étudiée (l'équivalent se disant *sakō*, *sakōma* en dialecte *syada* de la région de Bobo Dioulasso). Bien entendu, le déroulement du *sye* se fait en deux temps : enterrement (*syeɛbɛ*) et funérailles (*syeɛkwɛ*)⁷.

En fait, il faut dire que le seul véritable destinataire de ce grand cérémonial est un personnage dont l'importance est sans égale en ces sociétés dites "sans Etat", c'est-à-dire sans chefferie politique centralisée : nous voulons parler ici du chef de lignage, *sapro* (pl. *sapra*), doyen d'âge et descendant en ligne directe agnatique de l'ancêtre fondateur du lignage. Certes, le prestige du *sapro* tient

⁶ Très développé dans le nord et surtout chez les *Bakōma*, il est un peu secondaire chez les *Syēkōma* du centre et est apparemment peu pratiqué chez les Bobo du sud où il tend à se confondre avec des funérailles solennelles (*sakōkwɛ*) tout en restant collectif.

⁷ Nous verrons plus loin le sens de ces vocables. À noter que l'enterrement *syeɛbɛ* peut être différé si les moyens matériels font défaut ou si la saison ne s'y prête pas. On fait alors une simple inhumation et lorsque vient le *syeɛbɛ* le défunt est représenté par un mannequin.

pour une part à cette fonction sociale qu'il exerce et aux pouvoirs économiques qui en dérivent, mais c'est surtout au caractère quasi sacré de son état qu'il doit et la place éminente qu'il occupe et les rites spécifiques qu'on lui réservera au moment de sa mort : non seulement le *sapro*, par la vertu d'une investiture religieuse dont il a fait l'objet, est prêtre desservant des autels de lignage, mais il est promis dans l'au-delà à la dignité d'ancêtre.

S'il est donc vrai que la procédure funéraire spéciale dite *syε* concerne avant tout le *sapro* chef de lignage, il reste que, au stade tout au moins des funérailles solennelles *syεkwε*, d'autres personnes peuvent y être associées - elles sont, dit-on, simplement "ajoutées", mais elles en tirent un bénéfice presque égal. Ces personnes, qu'on peut qualifier de "notables" et qui, ayant eu à leur décès un simple *tibidi*, peuvent attendre pour s'y joindre la célébration du *syεkwε* sont: l'adjoint du *sapro* lui-même (*sapro ma doroma*) - qui est généralement un frère cadet; un *watō*, c'est-à-dire un chef de lignage qui, étant mort avant l'investiture religieuse, n'a pas qualité de *sapro*; des frères et soeurs âgés du *sapro*; enfin, certaines femmes du lignage très âgées et ayant eu un grand nombre d'enfants.

C'est à la description et à l'analyse du cérémonial solennel *syε* que nous nous attacherons ici. Il offre un foisonnement exceptionnel de rites, lesquels - à travers l'évidente richesse de leur expression symbolique - peuvent nous aider à déceler et à mieux comprendre les représentations qui, dans l'esprit des Bobo, s'associent à l'image de la mort et à l'expérience douloureuse du deuil. Soulignons toutefois que, portant plus spécialement intérêt au "travail du deuil" tel que Hertz le définit, c'est moins au traitement du défunt, de son corps puis de son âme, que nous consacrerons notre recherche qu'au travail mental et aux comportements des "survivants" les plus directement concernés aux yeux des Bobo, c'est-à-dire orphelins et veuves.

Les orphelins au *syɛbí* (enterrement)

Sont considérés comme de vrais "orphelins" (*yibri*, pl. *yabra*) non seulement les propres enfants, garçons ou filles, du défunt ou de la défunte⁸, mais aussi leurs frères et soeurs classificatoires en ligne de filiation agnatique (enfants des frères du père donc⁹). Les petits-enfants du ou de la défunte ne sont pas à proprement parler des orphelins; en raison de leur statut très particulier¹⁰, ils ont un rôle et des comportements propres que nous décrirons - ils ne s'approchent d'ailleurs guère des orphelins et restent en général groupés tout au long des cérémonies.

Comme c'est aussi le cas lors du simple enterrement *tibidi* la fonction rituelle des orphelins est très réduite au cours de l'enterrement solennel *syɛbí* d'un *sapro* chef de lignage. Bien qu'ils aient été informés aussitôt du décès, les orphelins (ainsi d'ailleurs que les

⁸ Il est à noter, à propos de la défunte, que dans la société bobo, où la filiation est patrilinéaire et la résidence patrilocale, l'enterrement - solennel ou non - est pris en charge par le lignage du mari; en revanche c'est le lignage agnatique de la femme qui assure la levée du deuil - solennelle (*syɛkwɛ*) ou non (*ye kwa dāga*).

⁹ S'agissant de la soeur du père, si celle-ci, mariée dans un lignage étranger, n'a pas eu d'enfants et ne laisse en conséquence pas d'orphelins, on peut à sa mort désigner pour assumer les nécessaires fonctions rituelles d'orphelin, l'un de ses neveux ou nièces dans son propre lignage agnatique.

¹⁰ On sait que, selon la règle classique qui veut que s'opposent alternativement conduites d'alliance et conduites antagonistes - règle qui vaut dans le cadre de la parenté pour les générations successives, mais aussi dans le cadre de la société villageoise pour les classes d'âge -, la relation parents/enfants est placée sous les signes respectivement de l'autorité et de la subordination et que la relation grands-parents/petits-enfants est au contraire placée sous le signe mutuel de l'égalité et donc de la familiarité. Il en va ainsi chez les Bobo pour qui existe une relation très égalitaire entre grands-parents et petits-enfants (appelés réciproquement *mama*, (pl. *meme*); *mamató* pour le grand père, *mamaya* pour la grand-mère et *mamanó* pour les petits-enfants si besoin est de préciser). Cette relation égalitaire peut aller jusqu'à la substitution de rôle (c'est un *mamanó* qui sacrifie au lieu et place de son grand-père décédé jusqu'à nomination du successeur de ce dernier). Curieusement, cette relation est rituellement affichée par une conduite de prédation imposée, à toute occasion, aux petits-enfants à l'encontre de leurs grands-parents : les premiers pouvant et même *dévant*, ne serait-ce que par jeu, prendre à leur guise les biens des seconds; c'est une forme de vol licite (appelé *nanató*) et qui ne concerne que des objets de peu de valeur - le vol libre d'objets de valeur (dit *kimi dāga*) n'étant autorisé que chez les maternels. *Nanató* est d'ailleurs accompagné par un échange réciproque d'injures (dit *buru biri dāga*). Tout le comportement des petits-enfants dans les funérailles est dicté par l'obligation d'illustrer cette grande liberté qui marquait leurs rapports avec le défunt ou la défunte; c'est ainsi qu'on les verra rire et apostropher le mort, tenter de s'opposer à son inhumation et de lui voler son suaire.

veuves) sont pratiquement tenus à l'écart tout au long du déroulement des premières phases du rituel qui voient se succéder des actions concernant le corps du défunt (toilette, etc.), puis des opérations symboliques afférentes au statut de *sapro* dont il jouissait -opérations qui consistent notamment à retirer de sa main le bâton sacré *sapra kokolo* pour signifier une mise en vacance (d'ailleurs toute relative, on le verra) du pouvoir.

Les veuves et les orphelins, comme tous les autres membres de la parenté y compris les amis et voisins, ne sont donc autorisés à se manifester qu'après un long moment, lorsque enfin est publiquement proclamé le décès. Dès lors, le défunt, dûment paré de ses plus beaux vêtements, est sorti de sa chambre et exposé sur un léger catafalque (*bla* en dialecte *syēda*, *gbaga* en *syada*) fait de branches de *néré* (*Parkia biglobosa*). Chacun, pressé autour de la dépouille mortelle, est libre enfin de faire éclater sa douleur et de verser des pleurs jusque là retenus.

Les larmes en effet ne doivent être versées qu'à certains moments bien définis. Elles peuvent même, chez les forgerons de la secte *sibe* par exemple, être absolument prohibées aux funérailles de personnes âgées (tout en restant tolérées au décès des plus jeunes). De fait, si la comparaison s'impose - ici comme ailleurs - entre les larmes qui coulent et de l'eau, c'est leur tiédeur, sensation généralement exprimée emphatiquement en termes de "chaleur" ou même de "brûlure", qui retient l'attention des Bobo. Dans leur symbolique, la chaleur - opposée au froid qui est signe de paix, de santé, de félicité - est étroitement liée à l'idée de danger, de malfaisance : verser de l'eau froide sur un autel est de règle pour s'attirer les faveurs d'une entité spirituelle, verser de l'eau chaude - acte de sorcellerie - serait immanquablement déchaîner la tempête et provoquer tous les malheurs. Ainsi, pleurer "à chaudes larmes" n'apaise nullement; bien au contraire cela aggrave, dramatise une situation et risque peut-être même de l'orienter vers des suites dangereuses.

Le corps du défunt reste exposé tout le temps que dure le creusement de la tombe; c'est une opération qui se déroule très discrètement dans la pièce centrale du temple de lignage (*wasa*,

"maison mère"). En présence des anciens, les forgerons fossoyeurs ouvrent le caveau et taillent une nouvelle niche dans la paroi du puits d'accès. Cela fait, on sacrifie au-dessus de la fosse "la poule de la tombe" tandis que les chœurs de femmes chantent les louanges du défunt et que les griots exécutent des batteries de guerre. La tombe enfin prête, a lieu le très spectaculaire cérémonial de la promenade du défunt¹¹ *ko koro te dāga*, seul et unique rituel où un rôle est dévolu aux orphelins et aux petits-enfants. Le défunt est allongé sur un simple brancard porté par six jeunes gens de la famille. A la mort, ces parts composantes de l'âme qu'on appelle *meleke*, *sabí* (le souffle) et *ye* (l'ombre) sont restées auprès du corps, observant le déroulement des premiers rituels funéraires¹². *Meleke*, et son pendant indissociable *sabí*, se séparent de *ye* au moment du creusement de la tombe car, laissant l'ombre auprès du cadavre, *meleke* doit surveiller le travail des fossoyeurs et assister au sacrifice; toutefois lorsque le défunt va accomplir sa "promenade", les trois principes spirituels sont réunis et c'est sous leur impulsion que les porteurs vont choisir leur itinéraire. A ce moment, pense-t-on également, toute vie ne s'est pas encore retirée du cadavre car une infime parcelle en demeure: elle a été soustraite puis consignée dans des cauris qui, gardés jusqu'à ce jour, vont être placés dans la main de la première fille du mort.

Pour comprendre tout ce que recouvre le symbolisme de ces cauris, il faut remonter à l'époque où le défunt prit la grave décision d'accepter son élévation à la dignité de *sapro*. Son prédécesseur étant mort et ses funérailles achevées, le successeur naturel (son propre frère en général puisqu'on respecte ici la règle adelphique) devient, sans autre forme de procès, un *watō*, un simple chef de lignage, chargé, pourrait-on dire, des "affaires courantes". Pour remplir pleinement sa fonction en lui donnant la dimension sacrée qui lui fait défaut, il faut que ce *watō* accepte l'investiture religieuse

¹¹ A ne pas confondre avec l'interrogatoire du défunt *sasara to dāga* pour lequel le corps est également hissé sur un brancard (de nature, il est vrai, fort différent).

¹² Pour plus de précisions sur la conception de la personne chez les Bobo et sur les composantes de l'âme, cf. Le Moal, 1973.

d'un *sapro* - décision difficile à prendre et souvent remise car la charge de *sapro* est écrasante matériellement mais surtout spirituellement puisque elle va faire de lui un ancêtre vivant. Avant, donc, d'en venir, après bien des épreuves, au grand cérémonial de nomination (le *sapra zō dāga*, "coutume sur la terrasse - zō - des ancêtres", cf. Le Moal 1980 : 42-46), l'engagement pris par le *watō* devra avoir été scellé par un rite inaugural extrêmement secret. Le jour convenu, au milieu de la nuit, le *watō* postulant, accompagné de témoins (sa première femme et des parents), se présente devant un *sapro* de son clan et le *sapro* du lignage forgeron du village. Le rite se déroule dans les profondeurs d'une arrière-chambre de la maison de lignage (*wasā*) des fondateurs du village, autrement appelée *sapra vye*, "maison des ancêtres", précisément parce que y sont nommés tous les *sapra* de tous les lignages constituant la communauté villageoise. L'espace de cette pièce fort exigüe et complètement obscure se trouve presque entièrement occupé par de nombreux et épais poteaux de soutènement. Chacun d'entre eux a été élevé par l'un des lignages du village : ainsi la terrasse qui se trouve placée directement au-dessus de la pièce ("terrasse des ancêtres" *sapra zō*, lieu où se déroule le rite de nomination signalé plus haut) prend-elle appui très symboliquement sur ces poteaux dont la réunion est l'image des accords interlignagers sur lesquels doit se fonder toute communauté villageoise bobo. C'est donc devant le poteau planté par ses ancêtres que le futur *sapro* se place. Il a apporté avec lui une poule blanche pour le sacrifice, de la bière de mil en abondance, des nourritures à consommer, une corde neuve et une calebasse à long manche qui serviront le jour de sa nomination, et surtout il s'est muni d'une petite poterie contenant 500 cauris. Après qu'on ait attaché la calebasse avec la corde sur le corps du poteau, on creuse à son pied même un trou dans lequel est enfouie la poterie aux cauris. De longues prières sont prononcées, des instructions très précises sont données à l'intéressé relativement à la conduite qu'il devra adopter jusqu'au jour de sa nomination et aux interdits qu'il lui reviendra de respecter, enfin la poule blanche est immolée à l'emplacement du trou comblé.

Le nom que l'on donne à ce rite, *pra tibi dāga* "coutume (*dāga*) de creuser pour enterrer, enfouir (*tibi*)", fait état d'une technique souvent employée par les Bobo pour matérialiser un engagement très grave. Cette technique consiste à prélever symboliquement sur une personne une parcelle de sa vie pour la consigner à titre de gage au sein de la terre. Le support de cette once de vie soustraite peut être de la salive, comme c'est le cas lors du stade *sinkyé sawa dāga* de l'initiation (Le Moal, 1980:348); ici ce sont de toute évidence *pra tibi gūene*, les cauris enterrés¹³. Bien entendu, toute promesse non tenue entraînerait saisie du gage c'est-à-dire privation brutale de la vie consignée et c'est bien cette menace réelle de mort qui est contenue dans l'autre nom, plus secret, du rite en question, *kyē sogo dāga*, nom qui évoque, sous l'image de la rupture (*kyē*) d'un barrage (*sogo*) libérant des eaux captives, le déversement fatal et donc la perte d'une vie que ne retiendrait plus la barrière qu'une promesse dûment gagée a élevée.

L'engagement solennel du futur *sapro* et la consignation corrélative d'une part de sa vie sous les espèces des cauris restés enfouis courent tout au long de son existence et durent jusqu'à ce que celle-ci atteigne à son terme. Cela nous ramène à cet instant où, quelques heures après son décès, le défunt *sapro* avait été hissé sur un brancard en vue de sa "promenade". Bien que la mort ait fait son oeuvre, cet homme est donc crédité d'un dernier souffle de vie et c'est, avons-nous dit, à sa fille aînée qu'il revient d'en prendre charge. Dans la poterie du *pra tibi dāga* - qu'un forgeron a déterrée - ont en effet été prélevés 120 des 500 cauris qu'elle contenait (la différence restant au bénéfice des forgerons); ces cauris sont versés dans une petite urne de terre et confiés à la fille du défunt, laquelle, sans plus tarder, va se placer en tête du cortège qui s'ébranle. C'est, dit-on, en puisant dans le faible influx vital présent encore dans

¹³ ... et, dans une moindre mesure, la corde et laalebasse car toutes deux constituent aussi une sorte de caution : la corde qui servira à fermer le gros sac contenant les 25.000 cauris qui seront exigés avant même de "monter sur la terrasse" *sapra zō* et laalebasse qui servira alors à puiser sa nourriture engagé par leur seul dépôt le futur *sapro* à mener à bonne fin le processus de sa nomination.

ces cauris que le défunt va faire preuve, pour la dernière fois sur terre, de sa libre volonté et de ses connaissances car, nul n'en doute, c'est lui et lui seul qui, sciemment, décide du trajet du cortège. De fait, comme poussée par l'esprit de son père, c'est la porteuse de cauris qui ouvre la marche et qui, sans hésitation, choisit le chemin à suivre. Le brancard funèbre suit, progressant par à coups, et l'on affirme que, perchés sur le corps, sont présents les principes spirituels de l'âme - eux aussi contribueraient à exprimer la volonté consciente du mort en imprimant des mouvements coordonnés à ses porteurs et en les aiguillant dans la bonne direction. Instant de vérité pour le *sapro* défunt car il doit effectuer un long et savant parcours à l'intérieur du réseau tortueux des ruelles afin de pouvoir faire une station devant chacun des autels et lieux sacrés visibles ou cachés du village en tenant compte, pour l'ordre des visites, de leur place dans de subtiles hiérarchies fondées sur des critères que tout *sapro* est censé bien connaître tels que : nature des entités concernées, statut de leur desservant, préséances lignagères établies, rapports de force politiques et économiques ... Dans la foule bruyante et exaltée qui suit la vénérable dépouille, il est assez d'initiés et de vieux sages capables d'apprécier la qualité du savoir que révèlent tours, détours et retours, haltes brèves ou longues stations effectuées, pour que ne soient aussitôt relevés erreurs et oublis : qu'ils soient bénins, ils ne provoqueront que des sourires entendus, mais qu'ils soient graves, ils autoriseront à lancer des injures bien sonores! A plusieurs reprises, notons-le sans plus insister car la coutume est connue (cf. *supra* note 10), les petits-enfants attaquent avec détermination les porteurs du brancard et tentent d'arracher la couverture du cadavre.

En vérité, ce qu'à l'analyse montre clairement le cérémonial funéraire jusqu'ici évoqué - avec plus particulièrement cet instant crucial où la déambulation hallucinée du cadavre est vécue par tous comme une sorte de glorieuse parousie -, ce qu'à maintes occasions aussi le comportement même des acteurs met en lumière, c'est bien qu'au stade de l'enterrement *syɛbɪ*, si compte est tenu d'abord de la dépouille charnelle dans ce qu'elle a de plus physique (corps à peine

froid et encore "humide" - *bī* - mais déjà simples restes matériels qu'il convient d'expulser dignement), dans le même temps s'affiche le refus déterminé d'une mort de l'esprit : tous les rites en effet vont concourir à poser les principes spirituels de la personne du défunt comme présents encore au monde et pleinement agissants.

Dès le jour du décès et dès ses lendemains, durant même de longs mois et de longues années, c'est au lent apprentissage de l'absence que devra principalement s'appliquer le travail du deuil. Sans doute l'absence est-elle d'abord ressentie comme la brutale privation de la personne physique d'un être cher, mais à cet arrachement subi le remède est bientôt trouvé dans la conviction, largement entretenue par les pratiques rituelles, d'une présence spirituelle effective du défunt; présence d'abord affirmée comme tout à fait proche mais qui progressivement sera acceptée comme plus lointaine, voire même intermittente, de telle sorte qu'à mesure que s'amointrit le sentiment de la perte, l'affect du deuil tend à se dissoudre. L'accoutumance à la solitude enfin venue, veuves et orphelins pourront affronter, les yeux et le cœur "secs" (*kwe*), l'ultime étape, celle qui consacrera la levée de leur deuil: ce seront les funérailles "sèches" (*syekwe*), "sèches" comme "secs" le sont aussi désormais - au fond de leur tombe - les ossements du défunt; funérailles solennelles assorties en final de nombreux et très symboliques rituels illustrant, comme nous le verrons, le thème de la définitive rupture.

En attendant cette issue encore relativement lointaine, tout sera donc fait pour marquer d'abord la présence quasi réelle du défunt, pour évoquer ensuite son effacement progressif. Aussitôt achevé son périple villageois, le cadavre du *sapro* est réintégré dans la maison de lignage, la *wasa*, pour qu'il soit procédé, dans la plus stricte intimité, à des rites spécifiquement claniques et qui recouvrent notamment diverses pratiques de traitement du corps inscrites au patrimoine de connaissances religieuses propres au clan du défunt (usage d'onguents et de poudres, tracé de signes, etc.) : il convient en effet que l'âme reçoive, au titre de premier viatique, les marques distinctives de son clan pour les présenter à ses ancêtres lorsqu'elle devra les rencontrer aux rives du fleuve des morts. Dûment paré, le

corps peut désormais être mis en terre; il est donc placé dans le caveau avant que le puits d'accès ne soit remblayé. Un léger monticule de terre meuble est cependant laissé volontairement en l'état au niveau du sol de la chambre mortuaire, ce qui suggère un sentiment d'inachevé, de transitoire ... bientôt renforcé par le geste de la fille du défunt qui dépose sur cette terre fraîchement remuée l'urne aux cauris où l'on sait que subsistent quelques traces de la vie de son père : tout n'est pas encore accompli semble-t-on vouloir affirmer en cet instant qui marque le terme de la première journée de l'enterrement.

Après une nuit de veille durant laquelle les femmes, parentes et amies se réunissent pour chanter les chants des morts, la deuxième journée est essentiellement consacrée aux prières et aux dons. Les membres de la parenté, parmi lesquels on remarque ceux, nombreux, qui arrivent de villages lointains, se rendent auprès de la tombe et, comme le feront aussi les autres visiteurs amis du défunt, ils prient et surtout ils déposent des offrandes qui complètent le viatique jugé nécessaire au grand voyage vers le village des morts: des cauris sont donnés pour que le défunt puisse payer son passage au cocher de la pirogue des morts, des branchettes et du mil lui sont aussi offerts pour qu'il puisse se réchauffer et se nourrir en chemin. Invisibles, mais extrêmement attentifs au bon déroulement des choses, les principes spirituels de l'âme du *sapro*, *ye* et *meleke*, sont considérés comme étant présents et, toujours présente aussi dans l'urne posée là, sur la terre, est la petite étincelle de vie contenue dans les cauris du *pra tibi dāga*.

Au matin du troisième jour, devant les veuves et les orphelins mais en l'absence des petits-enfants, on procède au rituel appelé *tī na tiri dāga*. La terre meuble laissée à la surface de la tombe (*tī*) est rassemblée (*tiri*) et l'on modèle assez grossièrement une petite effigie humaine (*bre*) qui est allongée et orientée de la même façon que le corps du défunt, tête au sud; la tête du gisant est d'ailleurs clairement figurée sous la forme d'une coupelle en poterie. Au soir aura lieu un rituel sur lequel nous ne pouvons pas nous étendre ici, il s'agit du *zoxa yaxe worofra* : une chèvre ou une brebis dont on

a brisé (*yaxe*) les pattes (*zoxa*) agonise toute la nuit sur la tombe en hurlant... transfert, par animal interposé, de la douleur du deuil en ce qu'elle compte de violence en excès ? Enfin, tôt le matin du quatrième jour, il sera procédé à un sacrifice sur l'effigie. Une libation de bière de mil est faite dans la coupelle qui marque la tête de l'effigie, et les plumes blanches de la poule immolée (dont le sang a coulé en trois points à la périphérie de la coupelle) sont plantées en guise de chevelure. La bière et la chair de la poule sont cette fois partagées par les *meme*, les petits-enfants auxquels revient le droit de prendre les biens que possède ou reçoit leur grand-père.

C'est pratiquement là le dernier acte religieux marquant de cet enterrement solennel *syebi*. Un geste particulièrement riche de sens reste cependant à faire. L'urne aux cauris restée près de l'effigie va être en effet enlevée - sans cérémonial particulier - et enfouie à peu de distance dans une pièce de la *wasa* du lignage, là même où s'élève l'énorme grenier cubique appelé *molo*. C'est, il est vrai, un lieu de très haute sacralité : non seulement *molo* est le réceptacle d'une denrée alimentaire que, sur la foi de tous les mythes qui en attestent, les Bobo ont largement survalorisée - il s'agit du "petit mil blanc" (*pennisetum* ou *dugo furu* en bobo) autrefois cultivé, récolté, stocké et distribué selon le mode *foroba*, c'est-à-dire de façon communautaire -, mais ce grenier *molo* se trouve être aussi dans un rapport très particulier avec les ancêtres lignagers eux-mêmes et plus précisément avec leur représentant qu'est justement le *sapro*. C'est ce dernier, disions-nous ailleurs (Le Moal, 1980:50), qui non seulement "assume la responsabilité d'une utilisation strictement codifiée du grain", mais c'est lui également - et lui seul - qui peut entreprendre l'érection d'un *molo*, lors notamment de l'installation première d'un lignage dans un village, quand est fondée la *wasa*.

On comprend, dans ces conditions, qu'il ne soit de lieu plus propice pour recueillir et conserver quelque temps encore l'ultime parcelle de vie d'un *sapro* et c'est, très symboliquement, au point clef de ce grenier qu'une place sera ménagée à l'urne aux cauris :

dans la terre, entre les larges pierres qui épaulent le double lit de rondins portant tout le poids des épaisses parois de terre du *molo* et de son contenu. Là, combinent leurs effets et la puissante fécondité naturelle du grain amassé et les forces purement spirituelles qui s'attachent tout aussi bien à la présence encore affirmée des âmes végétales libérées au temps de la récolte du mil qu'aux pouvoirs rémanents que l'acte de fondation du *molo* par le premier *sapro* a inscrits dans sa descendance.

Ainsi, comme la faible lumière d'une veilleuse près d'un autel donne à penser que les lieux sont investis par quelque invisible entité, les cauris de *pra tibi dāga* témoignent de la présence ténue, mais bien tangible, d'un souffle de vie du défunt au plus secret du temple de lignage *wasā*. Cette présence paradoxale d'un mort qu'animerait encore une sorte de vie - dont nous avons déjà souligné qu'elle est suggérée pour porter remède au sentiment douloureux de perte qu'éprouvent tous ses proches - d'autres faits nombreux vont l'attester au travers de rites presque quotidiens. Régulièrement, par exemple, un peu de bière sera versée dans la coupelle surmontant la statuette sépulcrale et des parts de gâteau de mil seront déposées à côté: boisson et nourriture pour le mort. Chaque fois aussi qu'aura lieu le rituel partage des viandes de chasse ou des offrandes carnées sacrificielles, la part du *sapro* défunt (toujours les parts "nobles": cuisse, râble...) sera réservée pour être déposée sur sa tombe. Enfin, hors même du cadre des fréquentes prières à lui adressées, un vrai dialogue sera maintenu avec le défunt, ce dernier étant consulté par son futur successeur à tout propos et mis au courant du moindre événement familial.

(à suivre)

Guy Le Moal

U.A.221 (EPHE-CNRS)



(Cliché G. Le Moal — CNRS)