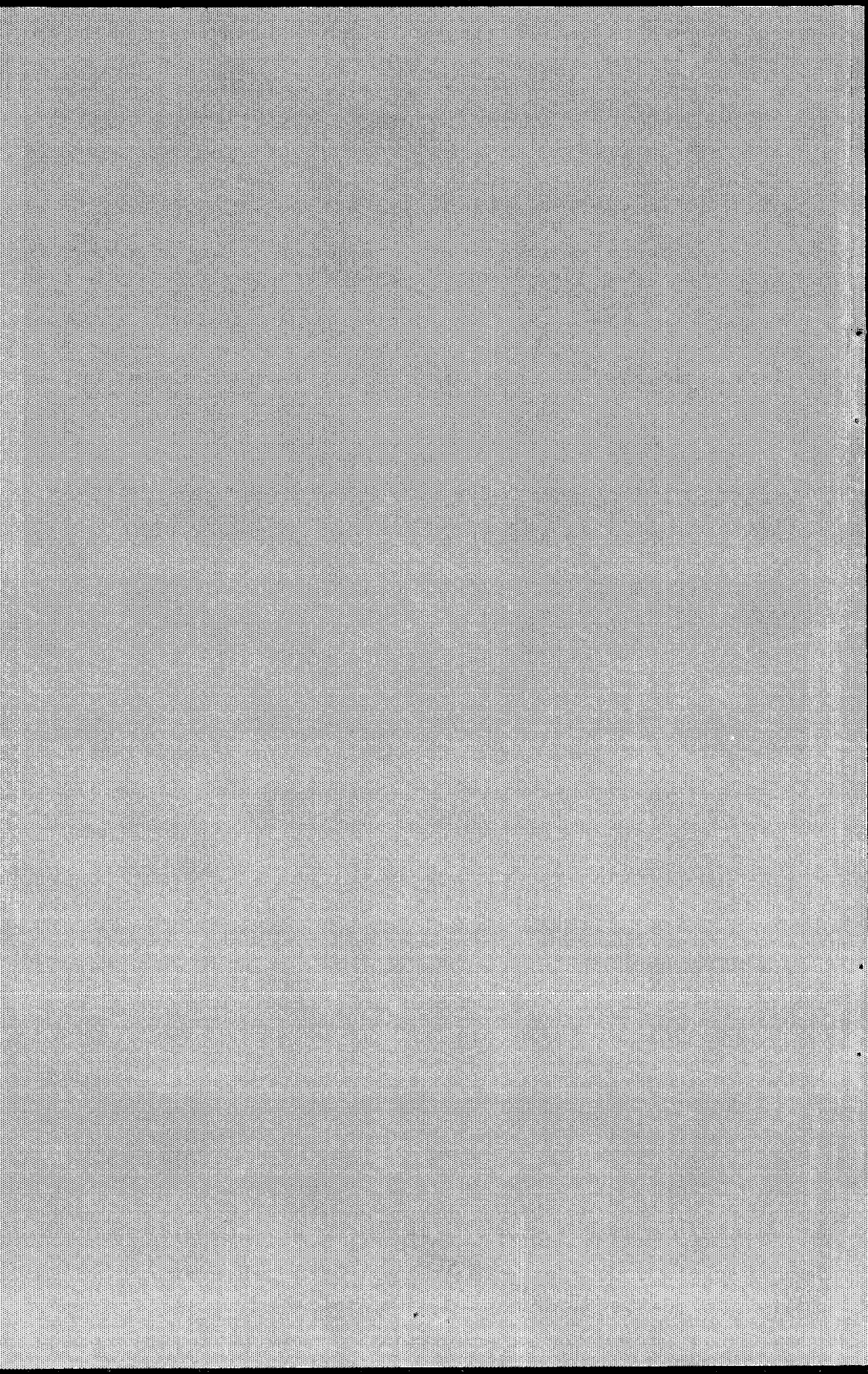


O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire
N° : 37579 ex 1
Cote : B



"OUVRIR LA BOUCHE DE L'ANCETRE"**Le processus d'ancestralisation à travers quelques séquences
des rites funéraires chez les Bassar du Nord-Togo**

par

Stéphane Dugast

En pays bassar¹, les funérailles constituent un ensemble très complexe de rites, de visites entre groupes, et de réjouissances de toutes sortes, plus ou moins dramatisées². Tout s'entremêle dans ce véritable phénomène social total: rapports sociaux fondés sur la parenté et l'alliance, rivalités ostentatoires, expressions esthétiques,

¹ La population bassar occupe au Nord-Togo un territoire, situé entre 9° et 9° 30' de latitude nord, qui se caractérise par un relief peu élevé mais bien marqué, formé de collines disposées de part et d'autre d'une plaine centrale, la plaine de la Katcha (du nom de la principale rivière qui y suit son cours). Les agglomérations les plus importantes sont celles de Kabou, Bandjeli, Bitchabé, Dimori et Bassar, celle-ci actuellement chef-lieu de préfecture. C'est dans cette dernière localité qu'ont été recueillis les matériaux qui sont présentés ici.

Du point de vue linguistique, les Bassar se rattachent au groupe gurma, dans la famille des langues oti-volta. Les populations qui les entourent sont les Kotokoli au sud et surtout à l'est, les Kabyè au nord-est, toutes deux des populations de langues gurunsi (lesquelles sont des langues voltaïques au même titre que les langues oti-volta), les Konkomba au nord (très proches linguistiquement des Bassar puisqu'ils se rattachent eux aussi au groupe gurma), et enfin, les Dagomba à l'ouest (dont la langue, le dagbane, fait partie du groupe occidental des langues oti-volta, proche mais distinct du groupe gurma). Pour la transcription des termes vernaculaires, nous avons suivi les règles préconisées par la Société Internationale de Linguistique (S.I.L.).

² Ainsi, Jacek Pawlik intitule la dernière partie de son ouvrage consacré aux rites funéraires bassar: "La mort jouée", en insistant sur ce qu'il appelle "la représentation dramatique".

représentations symboliques des composantes de la personne, du rapport au monde surnaturel, etc.. Pour mieux percevoir la manière dont se réalise, dans cette société, le processus d'ancestralisation, il nous faudra, de façon quelque peu artificielle mais nécessaire, isoler un ensemble bien circonscrit de rites qui ont en commun de se rapporter, essentiellement mais non exclusivement, aux traitements et aux transformations que subit l'esprit du mort. L'intention sera de suivre, dans sa progression, la chaîne que forment ces rites pour y déceler en parallèle une transformation non seulement du statut de l'esprit du défunt mais aussi du rapport que les vivants (les hommes dans la société) entretiennent avec lui; car il va sans dire que l'accès à l'ancestralité est indissociable de la forme que revêt le culte des ancêtres. Ainsi s'éclairent mutuellement le plan des représentations symboliques et celui des rapports sociaux.

Parmi les textes qui traitent des rites funéraires bassar, deux études leur sont exclusivement consacrées (Pawlik 1990, Dugast 1985). L'article qu'on va lire s'appuie pour une grande part sur les matériaux qui y sont exposés, mais en en proposant une lecture renouvelée: une enquête récente a d'abord permis de compléter, de préciser ou de rectifier certains passages des descriptions alors disponibles³; mais c'est surtout en portant une attention particulière aux rapports qu'entretiennent des éléments considérés jusqu'ici presque uniquement en eux-mêmes qu'un renouveau de l'analyse a été rendu possible.

La mise en évidence de tels rapports devient beaucoup plus aisée dès lors que sont isolés les rites qui ont été retenus pour l'analyse. Une part importante de la démarche consiste donc en cette sélection. Il convient par conséquent de la justifier. Si dans un premier temps celle-ci s'est attachée, comme annoncé, à extraire de l'ensemble touffu des cérémonies funéraires les seuls rites où s'opère une transformation

³ Je remercie Nakpane Bitambe et Gbandi Assouman, ressortissants bassar, pour la lecture attentive qu'ils ont bien voulu faire du premier travail que j'ai réalisé, il y a six ans, sur ces questions (Dugast 1985). Leurs remarques m'ont permis de corriger certaines erreurs et leurs commentaires ont été décisifs pour la compréhension de certains aspects des rites étudiés.

Dans un autre domaine, mes remerciements s'adressent aussi aux institutions qui ont permis la réalisation de ces recherches: l'ORSTOM qui a entièrement financé le premier séjour sur le terrain, puis a participé au financement d'autres séjours, et la Fondation Fyssen qui m'a apporté son soutien pendant deux années de recherches.

de l'esprit du mort conjointement à une évolution du rapport que ses proches entretiendront désormais avec lui, une seconde étape a permis de limiter davantage encore le champ d'investigation. On s'apercevra en effet que, parmi les traitements rituels réservés aux proches du défunt, seuls ont été retenus ceux qui concernent les orphelins, tandis que ceux relatifs aux veuves ou veufs n'ont pas été intégrés à l'analyse. Ce sont les matériaux bassar eux-mêmes qui invitent à traiter séparément les deux situations: d'une part, ils établissent une distinction vigoureuse entre elles du fait qu'à aucun moment les anciens conjoints et les orphelins ne participent conjointement à une même cérémonie; d'autre part, ils associent intimement le traitement de ces derniers à celui que subit l'esprit du défunt puisque les rites qui intéressent les orphelins sont presque toujours en même temps ceux où sont manipulés les restes laissés par le mort. On a donc tout lieu de penser que les rites auxquels sont soumis les anciens conjoints, quant à eux, privilégient de manière exclusive la séparation d'avec le mort et sont pratiquement sans effet sur le changement de statut du défunt; comme tels ils auraient un rôle comparativement mineur dans le processus d'ancestralisation. Mais cette division, déjà assez facilement décelable à partir des éléments qui viennent d'être rapportés, prend un tour beaucoup plus assuré quand on constate qu'elle en recoupe une autre, qui s'impose avec force: une attention même légère portée à la forme des rites retenus révèle qu'ils sont les seuls, parmi tous les rites funéraires, à comporter une mise à mort d'animal. C'est là le critère essentiel, du point de vue empirique, sur lequel repose la sélection qui a été opérée.

Nous verrons que cet autre trait commun est pourtant l'objet de variations sensibles, dont certaines sont d'une ampleur telle qu'elles pourraient sembler remettre en cause l'unité de l'ensemble ainsi délimité. Tout l'objet de cet article est de démontrer que c'est en fait autour de ce jeu de variations et de déplacements que se déploie le processus d'ancestralisation. La diversité observée, loin, donc, de porter atteinte à l'unité de l'ensemble considéré, témoigne ainsi, au contraire, de sa rigoureuse cohérence. Seule une démarche qui privilégie, tant dans la description que dans l'analyse, une attention soutenue portée aux détails (principalement à ceux des gestes qui

accompagnent l'immolation), jointe au souci de ne rien tronquer du contexte immédiat dans lequel ils prennent place, permettra de mettre en lumière ce phénomène.

A la différence de la plupart des sociétés africaines - du moins telles qu'elles nous sont connues - où les rites funéraires sont constitués de deux phases bien différenciées que sont les cérémonies qui entourent l'enterrement et celles qui correspondent à la levée de deuil, il existe, en pays bassar, une troisième phase qui achève l'instauration du rapport avec l'esprit définitivement ancestralisé. La sélection opérée prend en compte chacune de ces phases. Les caractéristiques propres des rites accomplis invitent à dénommer la première phase "funérailles du corps", la seconde "funérailles de la représentation du défunt" et la dernière "inauguration du dialogue avec l'ancêtre".

Les funérailles du corps⁴

Les rites relatifs à cette première phase se divisent en deux grands ensembles: ceux qui sont effectués lors de l'enterrement d'une part, et ceux qui sont réalisés quelques jours plus tard, lorsque le sol de la tombe est damé, d'autre part.

a) Le jour de l'enterrement

La première tâche à accomplir dès que le décès est connu, consiste à creuser la fosse (*nfal*)⁵. En pays bassar, où la compensation

⁴ Les descriptions qui vont suivre ne recourent pas toujours celles de Pawlik; nous avons choisi de ne pas signaler à chaque fois ces divergences dans la mesure où il semble s'agir de variantes propres à la région de Kabou où a travaillé cet auteur.

⁵ L'emplacement de la tombe est déterminé par le statut du défunt. Outre les cas de "mauvaises morts", trop nombreux pour être exposés ici, on distingue quatre grandes catégories de morts: les enfants, les hommes adultes, les femmes déjà mariées mais encore peu âgées et les femmes très âgées. Les premiers et les seconds ont un cimetière (*kuceeu*) spécifique: les Bassar ont coutume de dire: "*Baa kpafi bitikpilil ni mbiyaam kuceeu*", "on n'enterre pas les hommes âgés et les enfants dans un même cimetière". Quant aux femmes, les plus âgées ont l'honneur d'être enterrées dans la cour intérieure (*dicindi*) de leur mari, les autres ont simplement droit à un enterrement en un lieu situé sur le chemin de leur village natal; on dit alors: "on montre à la défunte le chemin de son village natal pour qu'elle rentre". Les transformations actuelles altèrent parfois ce schéma

matrimoniale est composée pour l'essentiel, non pas de biens de nature particulière, mais de prestations diverses dues aux beaux-parents, l'assistance lors de certaines phases bien précises des funérailles - et tout particulièrement le creusement de la fosse - constitue l'un des services que des gendres honorables doivent rendre à leur famille alliée. C'est donc à eux que reviendra l'essentiel de la tâche⁶. Pourtant, c'est l'un des hommes du lignage du défunt qui se chargera de commencer le travail, opération particulièrement chargée d'un point de vue symbolique. Les Bassar disent au sujet de cette action rituelle: *bi citi nfal*, "on commence la fosse", expression qui, comme pour de nombreux rites bassar, lui tient lieu d'appellation. Tourné face au sud, le frère classificatoire du défunt qui a été choisi prélève à l'aide d'une houe une petite quantité de terre (appelée *icatan*) qu'il dépose au fond d'unealebasse rituelle, *kufalgbayuu*, la "alebasse du creusement de la fosse"⁷. Il la lève en direction de l'est, puis verse la terre sur le côté. Il renouvelle ensuite l'opération en se tournant cette fois vers l'ouest, puis une dernière fois vers l'est⁸.

traditionnel. Ainsi c'est une situation récente que décrit J. Pawlik lorsqu'il écrit que "les femmes sont enterrées dans la cour intérieure et les hommes devant le vestibule" (1990: 92).

⁶ L'unité sociale impliquée dans les rites funéraires est celle du lignage, ou "vestibule" (*kunaakoou*). Les gendres concernés ne sont donc pas seulement les gendres réels du défunt (les maris de ses filles), mais aussi tous ses gendres classificatoires, c'est-à-dire ceux qui sont définis par une double extension des relations de parenté et d'alliance en cause: extension d'abord du fait que les femmes prises en compte ne sont pas seulement les filles réelles du défunt, mais toutes les femmes appartenant à son lignage (filles classificatoires); extension ensuite du fait que sont considérés comme gendres tous les hommes appartenant au même lignage que l'un des maris de chacune de ces femmes.

Il arrive fréquemment que le caractère imprévu de la situation ne permette pas à toutes ces personnes d'être disponibles le jour où se produit l'événement. C'est pourquoi il ne sera pas tenu rigueur à ceux qui ne pourront pas venir, pourvu qu'ils fassent parvenir *nfalgbadaam*, la "boisson du creusement de la fosse" (de *ndaam*, "boisson de mil", *nfal*, "fosse", et *gba*, "creuser").

⁷ Terme composé de *kuyuu*, "alebasse", *nfal*, "fosse", et du verbe *gba*, "creuser". Cettealebasse est en principe neuve, elle ne doit jamais avoir servie auparavant. J. Pawlik précise que, autrefois, c'était au moyen de cettealebasse, exclusivement, que la tombe était creusée, alors que l'essentiel du travail est aujourd'hui réalisé à l'aide d'une houe (1990 : 94). Ajoutons que cettealebasse revient ensuite à *gogoodaan*, le gendre d'honneur des funérailles, celui qui est chargé d'organiser la danse *Gooqoo* (cf. *infra*).

⁸ Pour un défunt de sexe masculin, l'opération est effectuée trois fois, chiffre associé à la masculinité. Pour une défunte, une quatrième fois est exigée, de sorte que l'on termine en étant tourné vers l'ouest. L'est (et le chiffre 3) sont ainsi associés à la masculinité, et l'ouest et le chiffre 4 à la féminité.

Après le creusement de la tombe, il faut attendre que le soleil décline avant de sortir le cadavre⁹. Durant toute la journée, celui-ci aura été gardé dans une case par les femmes du lignage du mort (*bibisatiib*) qui auront quitté la demeure de leur mari (où elles résident; nous sommes dans une société patrilocale) pour apporter à leur parent décédé ses derniers soins corporels. Ceux-ci consistent notamment en une toilette complexe (Pawlik 1990: 90-91). Le cadavre (*dinikpil*)¹⁰ est ensuite enroulé dans une natte funéraire (*nkan*)¹¹, sur laquelle sont disposés trois pagnes. Le doyen du lignage du disparu (l'homme qui, par son âge, est le plus proche des ancêtres) s'adresse au mort et procède aux libations, l'une d'eau, l'autre de bière de mil. Il opère de manière identique dans les deux cas: après un versement initial au niveau de la tête du défunt, il fait trois fois le tour du corps¹² en versant régulièrement de petites quantités de liquide. Le reste de la boisson est bu par une femme mariée dans le lignage (*ucoopu*, pl. *bicoopob*, s'oppose à *ubisati*, pl. *bibisatiib*, femme née dans le lignage), orpheline de son père ou de sa mère.

C'est alors que la natte contenant le cadavre est sortie dans la cour où elle est déposée sur un brancard formé de tiges de bambou entrecroisées. Ensuite, les hommes s'emparent du brancard pour le faire sortir de la cour. Au moment d'en gagner la sortie, ils s'arrêtent et le font tourner trois fois dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. Parvenus sur la place extérieure, les porteurs se font relayer et c'est ainsi que le cortège parvient à l'endroit où a été creusée la

⁹ Si le décès s'est produit trop tard dans la journée pour permettre l'achèvement du creusement de la tombe avant l'arrivée de la nuit, on cesse le travail mais on laisse les outils au fond de la tombe (on ne les ramène pas dans les habitations).

¹⁰ De *unil*, "personne" et de *dikpil*, "cadavre, chose morte" (du verbe *kpii*, "être mort").

¹¹ Les Bassar distinguent deux types de natte, l'une réservée aux rites funéraires (*nkan*), l'autre utilisée dans la vie quotidienne (*kukampeeu*). Les termes qui les désignent n'appartiennent pas à la même classe nominale, bien qu'ils comportent tous deux le même radical (*kan*). Cette différence de classe renvoie à la différence de forme des deux nattes. Tandis que *nkan* est étroite, et, lorsqu'elle est enroulée, légèrement en forme de fuseau, la natte ordinaire est large et plate. C'est ce que traduit la particule *pee*, qui provient du verbe qui signifie "être large". Mais surtout, les affixes de classe *ku-u* sont des augmentatifs qui viennent indiquer que la natte ordinaire est plus grande que la natte funéraire.

¹² Quatre fois dans le cas où il s'agit d'une défunte. Il en est de même pour toute la suite de la description où toute opération pratiquée trois fois, est faite quatre fois pour une défunte.

tombe au fond de laquelle ont été déposés un oreiller et une seconde natte, apportés par *googoodaan*, le gendre d'honneur des funérailles¹³. Là, ils font trois fois le tour de la fosse, puis le dépose sur l'un de ses bords. Les femmes déploient des pagnes autour et au-dessus de la tombe afin de camoufler aux assistants cette zone où s'affairent les hommes chargés de dégager le cadavre de la natte funèbre *nkan* et de le descendre au fond de la fosse où l'attendent la natte et l'oreiller de *googoodaan*¹⁴. Le corps est orienté par l'un des hommes du lignage, suivant les normes associées à son sexe: tête au sud, face tournée vers l'est s'il s'agit d'un homme, et visage dirigé vers l'ouest s'il s'agit d'une femme. Afin d'éviter que le corps n'entre en contact avec la terre, on dispose au-dessus du cadavre les quelques pierres plates que doivent apporter tous les gendres.

A ce moment entre en scène une femme qui porte *ncadaam*, la bière de mil rituelle que *googoodaan*, le gendre d'honneur, est tenu de fournir. Cette femme a le statut de femme mariée dans le lignage de *googoodaan*, mais elle ne doit pas être sa propre épouse. Le pot de boisson *ncadaam* est couvert par un pagne traditionnel (*dical*). Une fois que le corps du défunt a été déposé au fond de la tombe, elle verse une petite quantité de la boisson *ncadaam* sur la terre qui a été entassée sur ses rebords, pendant qu'un jeune homme du lignage du mort mélange la terre ainsi imbibée à l'aide d'une houe, avant de la jeter au fond de la fosse. Puis, deux femmes et un homme du lignage du défunt se placent face à face de part et d'autre de la fosse. Ils s'agenouillent et poussent en même temps, avec leurs poings, de la terre au fond de la tombe. L'opération est faite à trois reprises. Après

¹³ Quel que soit leur sexe, les défunts les plus âgés ont, lors des cérémonies de levée de deuil (deuxième phase des funérailles), droit à la prestigieuse danse *Googoo*, qu'apporte le préféré de leurs gendres (appelé *googoodaan*, c'est-à-dire "le possesseur de *Googoo*"). C'est à ce personnage que reviennent plusieurs prérogatives, dont la plus éclatante, celle qui lui vaut son titre, est précisément de préparer et d'apporter cette danse lors des grandes funérailles de son beau-père (ou de sa belle-mère). Dans le cas particulier des femmes, la distinction entre celles qui sont ainsi honorées et celles qui ne le sont pas, recouvre exactement la division entre celles qui sont enterrées dans la cour et celles qui le sont sur le chemin (cf. *supra*, note 5).

¹⁴ La natte funèbre *nkan* sera conservée pour un autre enterrement. Après chaque enterrement, on la ramène dans la cour mortuaire où elle est laissée contre un mur durant trois jours. Ensuite, on la suspend horizontalement contre le mur du vestibule ou entre le mur et la paille du toit d'une case. Elle restera à cet endroit jusqu'au prochain enterrement.

cela, les jeunes se mettent à reboucher le trou avec la terre entassée sur les côtés.

Pendant ce temps, une femme du lignage du mort fait s'approcher le benjamin des orphelins¹⁵. Elle tient en main *kufalgbayuu*, la calebasse mortuaire, dans laquelle la femme qui porte le pot de *ncadaam* verse une petite quantité de boisson rituelle. L'orphelin se place au bord de la fosse, du côté du chemin qui conduit à la maison, de façon à pouvoir s'y rendre directement, sans avoir à franchir l'endroit où a été enterré le corps de son père. Sa tante paternelle lui fait prendre à trois reprises une petite quantité de *ncadaam* qu'il recrache sur les côtés en alternant la droite et la gauche. Ensuite, la même femme lui fait boire le reste du contenu de la calebasse. A aucun moment, l'orphelin ne doit prendre lui-même le récipient dans les mains. Pour finir, il tourne le dos à la tombe pendant que sa tante lui couvre les yeux et lui remet en main un petit caillou qu'il lance par-dessus son épaule dans la fosse. Aussitôt, il se précipite vers l'habitation sans se retourner¹⁶. Pour ce rite, on choisit le benjamin car, dit-on, c'est celui qui est censé penser le plus à son père¹⁷. Le but du geste est explicitement de lui faire oublier le défunt. On se trouve devant un exemple-type de rite de séparation, comme le remarque également Pawlik.

Lorsque la fosse est entièrement comblée, le moment est venu d'effectuer la première mise à mort de volatile. Les gestes accomplis à cette occasion, depuis les premières incantations jusqu'aux dernières opérations qui viennent clore la remise de la part de viande destinée au défunt, méritent une attention particulière car ils seront repris

¹⁵ Pendant cette phase des cérémonies funéraires, les autres orphelins doivent rester à l'écart.

¹⁶ J. Pawlik affirme que si l'orphelin se retournait à ce moment-là, "il verrait son père ou sa mère décédé(e) et pourrait mourir en les suivant, 'parce que le plus souvent les derniers enfants sont très aimés par leurs parents'" (1990: 97).

¹⁷ La figure du benjamin occupe une place privilégiée dans la culture bassar. Le dernier-né masculin est celui qui est appelé à supporter ses parents jusqu'à leur décès. En particulier, à la différence de ses frères plus âgés, il ne s'établira jamais dans sa propre cour, mais occupera sans discontinuer celle où il est né. En *ncam*, langue des Bassar, le benjamin se dit *ubinaan*, terme qui se décompose en *kibiki*, "enfant", et *unaan*, "celui qui montre par ses actes qu'il est choyé", du verbe *naanti*.

avec des variantes significatives tout au long des rites qui ponctuent le processus d'ancestralisation.

Comme pour les libations qui ont eu lieu dans la cour, c'est le doyen du vestibule qui intervient. Il procède à une première libation d'eau en invoquant le nom du défunt qu'il accompagne de quelques paroles rituelles. Ensuite, il fait de même avec cette fois la bière *ncadaam*. La femme qui porte le pot remplit laalebasse que lui tend une femme mariée (*ucoopu*), laquelle remet ensuite le récipient au doyen. La libation terminée¹⁸, celui-ci s'empare du coq apporté par un fils du défunt (*ufalgbakôl*, "le coq du creusement de la fosse", de *ukôl*, "coq")¹⁹. Le saisissant par les pattes, il le traîne sur le sol en faisant trois fois le tour de la tombe. Puis, il frappe violemment le volatile contre la terre tombale et le lance en l'air pour le laisser se débattre. Les battements d'ailes que fait l'animal agonisant sont interprétés comme des salutations. Mais le plus important de ses mouvements est le dernier qu'il fera avant de mourir: s'il expire sur le dos, c'est que le sacrifice²⁰, conduit dans les règles, a été accepté par le défunt qui manifeste ainsi sa satisfaction²¹. Dans le cas contraire, il faudra procéder à une consultation chez un devin afin de déterminer la cause du mécontentement du défunt ainsi que la nature du rite à effectuer pour l'apaiser.

Le doyen a achevé son rôle. Alors que tout le monde se disperse, un groupe de femmes s'empare de la dépouille du coq et du pot de

¹⁸ S'il reste de la boisson, celles parmi les femmes mariées dans le lignage du défunt (*bicoopooob*) qui sont orphelines peuvent en boire. La lie est toutefois conservée au fond du pot car elle sera l'objet d'un ultime traitement rituel (voir *infra*).

¹⁹ En fait, *ukôl* est un terme générique qui fait abstraction du sexe de l'animal. Lorsqu'on tient à faire la distinction, on emploie le terme *ukooja* pour un coq (la terminaison "ja" marque le masculin), et *ukoosal* pour une poule (la finale "sal" marque le féminin). Pour les rites funéraires dont il est question ici, on immole un coq pour un défunt et une poule pour une défunte.

²⁰ Bien que le terme de sacrifice ne soit pas tout à fait approprié pour ce type d'immolation, je le conserve provisoirement en raison de sa commodité. Je reviendrai, en conclusion de cette étude, sur la distinction qu'il est en fait nécessaire d'opérer entre le domaine des immolations qui ne sont pas à proprement parler des sacrifices et celui des mises à mort qui s'effectuent dans un cadre véritablement sacrificiel.

²¹ M. Cartry (1978: 47) rapporte des observations similaires à propos d'une population linguistiquement proche des Bassar, les Gourmantché du Burkina Faso (dont la langue fait elle aussi partie du groupe gurma de la famille oti-volta, cf. note 1).

boisson *ncadaam* puis se rend à un carrefour (*disampulaal*)²², le plus proche de l'endroit où le corps a été enterré. Là, elles rassemblent quelques brindilles de paille et quelques menus morceaux de bois qu'elles enflamment pour faire un petit feu. Après avoir plumé le coq, elles le passent sur les flammes pour brûler ce qui reste de duvet, afin de pouvoir le détacher plus facilement. Une fois "nettoyé", le coq est déposé directement sur le feu ce qui a pour effet de faciliter son découpage. Ensuite, les femmes le déchirent avec les mains. Il leur est interdit d'utiliser pour cette tâche un couteau ou tout autre ustensile. Enfin, elles placent à nouveau les parties ainsi découpées sur le feu, mais cette fois en vue d'en faire rôtir la viande.

Comme pour toute une catégorie de sacrifices bassar, la cuisson de l'animal sacrificiel est suivie de l'offrande de la part destinée à l'esprit pour lequel le sacrifice est fait. Cette part est invariablement appelée *tifuti*, mais, nous le verrons, sa composition peut varier d'un sacrifice à l'autre. Dans le cas présent, elle se réduit à un morceau du foie du volatile (le foie est considéré par les Bassar comme le siège de la force vitale). C'est une soeur classificatoire du défunt qui se charge de l'arracher, puis de le pétrir. La remise de cette offrande doit être précédée d'une nouvelle libation, effectuée elle aussi par la soeur classificatoire du mort. Versant de l'eau sur le sol, elle invoque le défunt pour lui annoncer que son coq est prêt. Enfin, elle écrase le morceau de foie sur le sol, à l'endroit où elle a procédé à la libation. Pendant ce temps, une autre femme verse de l'eau au-dessus des mains de la soeur du disparu, de façon qu'elle puisse se les laver.

Le défunt ayant eu sa part, les femmes sont autorisées à manger le reste du volatile. Quand elles ont fini, l'une d'elles verse de l'eau sur les mains de ses congénères pour qu'elles se les lavent. Cette opération est faite au-dessus du petit feu, ce qui permet en même temps son extinction. Ce faisant, les femmes énoncent des paroles incantatoires comme: "Nous éteignons le feu pour assurer une longue vie aux orphelins, etc." L'une d'elles, une femme mariée (*ucoopu*), renverse le pot de bière *ncadaam* afin que la lie se répande sur le sol; lorsque le pot est entièrement retourné, une autre femme mariée ramasse

²² Terme composé de *nsan*, "chemin", du locatif *pu*, et de *dilaal*, "croisement".

un petit caillou qu'elle donne à celle qui a effectué l'opération, laquelle le lance sur le fond du récipient; enfin, elle redresse le pot en prononçant la formule rituelle: "ti cikiti tinan pu", "nous ouvrons (découvrons) sur le bien, le bonheur". Après cela, les femmes quittent l'emplacement du carrefour pour rejoindre les habitations, pendant que les quelques chiens présents se chargent des restes de la dépouille sacrificielle.

Après l'enterrement, de retour sur la place (*mmônki*), les hommes procèdent à des opérations de purification: ils se lavent les mains, les bras, les pieds, la tête et le visage avec l'eau contenue dans une cuvette où trempe *kinunuui*²³, plante fortement odorante utilisée dans de multiples contextes pour dissiper toute odeur nauséabonde²⁴; ensuite, ils font un petit feu de paille sur lequel ils font passer les outils qui ont servi à creuser la tombe²⁵.

b) Le jour où la tombe est damée

Trois jours après l'enterrement (quatre jours dans le cas d'une défunte), a lieu une cérémonie centrée sur la finition de la tombe (*dikaakul*). La première opération consiste à évacuer symboliquement l'excédent de terre qui recouvre la tombe et à le jeter au carrefour le plus proche. Ce sont les femmes qui en ont la charge. Quelques-unes d'entre elles prélèvent une petite quantité de la terre tombale qu'elles versent dans des pots. Elles portent le tout au carrefour où elles versent la terre avant de revenir auprès de la tombe. Elles font ce trajet trois fois (quatre dans le cas d'une défunte). Ensuite, toutes les femmes présentes procèdent à des opérations techniques qui consistent à recouvrir la tombe de latérite et à l'aplanir. Ce faisant, elles entonnent des chants funèbres (*icaalan*). Ce travail achevé, la tombe a pris sa forme définitive.

²³ *Ocimum canum* (famille *Laminaceae*) d'après J. Pawlik (1990: 98 & 209).

²⁴ Les Bassar prêtent à cette plante des vertus à la fois pratiques et magiques: dans le cas des rites funéraires, elle permet d'atténuer l'odeur du cadavre, mais aussi d'écartier tout danger d'origine surnaturelle.

²⁵ Si le décès se produit en saison des pluies, il est moins aisé de trouver de l'herbe sèche, facilement inflammable. On peut alors utiliser la paille du toit d'une case en ruine.

Alors que jusque-là seules les femmes occupaient la scène, le doyen du vestibule arrive pour procéder aux libations et à l'immolation d'un coq (*ukaakukôl*, "le coq de la tombe", de *ukôl*, "coq" et *dikaakul*, "tombe"), exactement de la même façon que trois jours plus tôt, après l'enterrement. Il procède donc à une libation d'eau, suivie d'une libation de bière de mil, puis il assomme le coq en le frappant violemment contre le sol après l'avoir traîné trois fois autour de la tombe. Dès qu'il a achevé cette tâche, il quitte l'emplacement où les femmes se retrouvent seules.

Celles-ci se divisent en deux groupes: l'un qui se dirige vers la place pour y exécuter des chants et des danses, l'autre qui se rend au carrefour avec la dépouille du coq et le pot de bière de mil afin d'y accomplir les mêmes gestes que le jour de l'enterrement. Les traitements identiques réservés aux dépouilles des deux coqs immolés jusqu'ici (*ufalgbakôl*, celui du creusement de la fosse et *ukaakukôl*, celui de la finition de la tombe), leur vaut d'être désignés par un terme générique, *usampulaakôl*, "le coq du carrefour". Nous verrons que cette catégorie globale intègre une troisième sous-catégorie, pour laquelle la référence au carrefour occupe également une place essentielle.

Les funérailles de la représentation du défunt

Les rites de levée de deuil sont centrés, en pays bassar, sur une action privilégiée qui est le transport puis l'enterrement du simulacre du mort. L'opération revêt une importance particulière dans le cas d'une défunte puisqu'il s'agit alors de ramener sa personne, représentée par un objet spécifique, dans son quartier natal, ce qui impose souvent un déplacement de grande envergure²⁶. S'il s'agit d'un homme, cette représentation du mort sera simplement transportée à l'intérieur de son quartier, parcours ponctué de diverses visites que le défunt rend

²⁶ Des pratiques similaires sont attestées chez les Konkomba, voisins septentrionaux des Bassar, et très proches d'eux culturellement : "A woman should be buried in her husband's hamlet ; it is only her spirit that goes back to her own clan" (Tait 1961 : 139, cf. aussi p. 140).

pour la dernière fois à ceux qui l'ont côtoyé de son vivant. Le simulacre sera ensuite enterré dans la cour.

Pour un homme, l'objet qui représente le défunt consiste invariablement en une pierre de latérite (*difankpukul*) sur laquelle seront effectuées les mêmes onctions que celles dont le corps a été l'objet peu avant son enterrement. Pour une femme, le cas est plus complexe. La représentation peut prendre deux formes: il s'agit soit de la même pierre de latérite, soit d'une petite figurine en raphia, appelée *tiyool*. Tout dépend de ce qui a été accompli lors des premières funérailles. Si les enfants de la défunte ne sont pas en mesure de s'engager à effectuer les grandes funérailles de leur mère dans l'année qui suit son décès, ils procèdent à l'enterrement de *tiyool* quatre jours seulement après celui de son corps²⁷. Dans ce cas, il ne leur sera plus nécessaire d'enterrer à nouveau cette figurine à l'occasion des secondes funérailles, et une simple pierre de latérite suffira, à l'instar du cas d'un homme. On dit que *tiyool* est le cache-sexe des ancêtres féminins, celui qu'elles portent pour aller au marché du monde des morts. C'est pourquoi le fait de ne pas en avoir pourvu une défunte lors de son enterrement impose que ses secondes funérailles (qui l'en pourvoiront) soient faites dans un délai proche, car des enfants respectueux de leur mère ne sauraient la laisser longtemps sans cet attribut vestimentaire (Pawlik 1990: 125; 161).

Mais, quelle que soit sa forme, cette représentation du défunt est soumise au même type de traitement. Enduite de pommade rituelle, emballée dans une natte, transportée sur un brancard, enfin enterrée dans une petite tombe spéciale, elle subit toute une série de rites qui rappellent fortement ceux dont le corps du défunt a été l'objet. Plusieurs mois, voire plusieurs années s'écoulent entre l'enterrement du corps et celui de la représentation du mort. C'est que le premier, provoqué par un événement survenu brusquement (le décès), n'a pu être réalisé dans des conditions optimales qui exigent une longue préparation, et même une certaine accumulation de richesses puisque une part importante des cérémonies funéraires consiste en distributions ostentatoires de biens divers, surtout boisson et nourriture. Mais c'est

²⁷ L'objet est enterré à côté de la tombe, le jour où celle-ci est damée. Aucune autre opération rituelle n'accompagne cet enterrement.

aussi qu'il a fallu un certain temps pour que l'esprit du mort, après une période d'errance, soit prêt à rejoindre le monde des ancêtres.

Comme pour les funérailles du corps, on retrouve la division en deux ensembles de rites, l'un centré sur l'enterrement, l'autre sur l'action de damer la tombe. Mais deux autres rites essentiels font leur apparition. Le premier, mettant en oeuvre des procédures en partie semblables à celles des rites examinés jusqu'ici, assure l'évacuation de certaines parties du corps du défunt, qui connotent une idée de "saleté" (les ongles et les cheveux). Le second consiste en un traitement spécifique imposé aux orphelins. Bien qu'en apparence sans lien l'un avec l'autre, les deux rites sont présentés par les intéressés comme les deux faces d'une même cérémonie. Pour comprendre cette complémentarité, il sera nécessaire de mettre ce couple en perspective avec les autres rites considérés jusque-là.

a) *L'enterrement de la représentation du défunt*

Les opérations rituelles propres à l'enterrement de la représentation du défunt commencent en milieu de journée, dans la cour concernée. Là sont apportés divers objets: le brancard (*ilundô*) que les gendres auront fabriqué durant la matinée²⁸, la natte funèbre (*nkan*), les pagnes (*acal*) utilisés pour recouvrir la natte posée sur le brancard et, enfin, la représentation du défunt elle-même. La première opération consiste à disposer cette dernière dans la natte. Comme il s'agit d'une opération jugée intime, il arrive fréquemment qu'à cette occasion les femmes déploient leurs pagnes au-dessus du brancard pour camoufler la scène aux assistants. La représentation du défunt est emballée dans la natte *nkan*, puis celle-ci est attachée au brancard au moyen de cordes en vannerie. Par-dessus sont étendus trois pagnes soigneusement pliés, tous de couleurs différentes: respectivement sombre (bleu marine, considéré comme noir), *dicabôndi*, blanc rayé de noir, *disapônca* et enfin, blanc, *dicapiindi*, (encore appelé *ncapiin*).

²⁸ Lorsqu'il s'agit des funérailles d'une femme, les tiges de bambou qui servent à confectionner ce brancard proviennent de la charpente du toit de la case de la défunte. Dans le cas où il s'agit de celles d'un homme, ces tiges sont prélevées sur la charpente du toit du vestibule. Comme de nombreux autres traits des rites funéraires, ceux-ci associent, d'une part, la femme au domaine de la case et, par extension, à celui de la cour intérieure, et d'autre part, l'homme au vestibule et à la cour extérieure.

Ces pagnes sont à leur tour fixés à l'aide de bandes de tissus de couleurs identiques, ce qui achève l'emballage de la représentation du défunt.

Le doyen du lignage s'approche pour faire les libations. Après avoir fait trois fois le tour du brancard en versant de l'eau, il procède de même avec cette fois de la bière de mil. Cette dernière libation est dite: "*bi pô-u nšan*", "on lui donne le chemin". C'est une femme mariée (*ucoopu*) qui tient le pot de boisson et remplit la calebasse avec laquelle sont faites les libations. Lorsqu'elles sont terminées, la même femme boit le reste de la bière de mil qu'elle partage avec d'autres femmes de même statut qu'elle (*bicoopob*).

Deux jeunes hommes du lignage du défunt s'emparent du brancard et le portent sur la tête, chacun à une extrémité, pendant qu'un autre bat le tambour. L'esprit du défunt est censé imprimer au brancard des mouvements auxquels les porteurs sont obligés de se soumettre. Inerte durant toutes les opérations préliminaires, le brancard s'anime dès que résonne le tambour. Pour sortir de la cour où la représentation du défunt a été emballée, le brancard passe par-dessus le mur d'enceinte (*digundi*). De l'autre côté, ce sont en général les gendres qui prennent le relais des porteurs du lignage du disparu. L'esprit du défunt dirige les pas des porteurs du brancard le long d'un parcours qui relie diverses habitations: on dit que le disparu rend une ultime visite à ceux qui l'ont côtoyé de son vivant. La procession du brancard est suivie par un imposant cortège. Pour saluer les membres d'un lignage, le défunt impose à ses porteurs de se rendre à l'entrée du vestibule où réside ce lignage et d'y adosser le brancard. Les deux garçons resteront ainsi la tête penchée jusqu'à ce que le doyen du lignage sollicité sorte pour faire une libation de bière de mil²⁹ sur le mur du vestibule, à un endroit proche de l'entrée. Parfois, le défunt peut même saluer une personne physique, parmi celles qui ont rejoint le cortège.

Lorsqu'il a achevé ses salutations, le brancard se dirige vers la cour du défunt³⁰. Une fois parvenu à cet endroit, il s'immobilise. Le

²⁹ Il s'agit d'une boisson préparée spécialement pour l'occasion par une femme mariée (*ucoopu*) du lignage qui reçoit la visite.

³⁰ Dans le cas d'une défunte, le cortège se déplace sur des distances qui peuvent parfois être assez longues, avec, sur le trajet, la traversée de plusieurs autres quartiers. Il y a donc une dimension ostentatoire beaucoup plus affirmée que dans le cas d'un défunt masculin. C'est pourquoi le cortège est souvent plus imposant.

tambour s'arrête, la représentation du défunt est arrivée à destination. Le moment est venu d'effectuer la séquence dite "bi sib unil" ("on enterre la personne"). Le brancard est déposé à terre et les personnes autorisées se chargent du déballage. Pour éviter que les assistants ne puissent voir l'intérieur de la natte, certaines femmes font cercle autour du brancard et le couvrent de leurs pagnes³¹. Un homme appartenant au lignage du mort commence le creusement d'une fosse étroite et peu profonde en prélevant une petite quantité de terre (*ncatan*) qu'il met dans unealebasse neuve (appelée, ici aussi, *kufalgbayuu*) avant de présenter ce récipient alternativement vers le levant et vers le couchant, exactement comme pour l'enterrement du corps. Ensuite, les gendres se mettent à creuser à tour de rôle; bien que le trou doive être d'une faible profondeur (une vingtaine de centimètres), le rituel prescrit que les gendres doivent être nombreux à participer à l'opération. Dès que la fosse est achevée, un homme du lignage du mort dépose en son fond la représentation du défunt. Le trou est ensuite remblayé en partie. On pétrit un peu de terre avec de la bière de mil offerte par les frères du défunt³². Trois personnes (deux femmes et un homme du lignage du défunt) s'agenouillent face à face et poussent avec leurs poings joints, à trois reprises, une certaine quantité de la terre mélangée à la boisson, dans la petite fosse. Le reste est comblé avec la terre qui avait été entassée sur les côtés.

La tombe ayant été entièrement rebouchée, le temps est venu d'immoler le coq prévu pour la circonstance, de façon tout à fait similaire à ce qui avait été fait, lors de la première phase, sur la tombe du corps. Le doyen du lignage procède à une libation d'eau, suivie d'une libation de bière de mil³³. Ici aussi, c'est laalebasse *kufalgbayuu* qui est utilisée. Puis il traîne le coq (désigné, ici encore, sous le nom de *ufalgbakôl*, la première des sous-catégories de

³¹ J. Pawlik affirme pour sa part qu'il s'agit d'une attention particulière "pour épargner aux assistants la vue de la représentation du cadavre et leur éviter de s'exposer à la contagion de la mort" (1990 : 122).

³² Lorsqu'il s'agit d'une défunte, le gendre d'honneur des funérailles doit à nouveau, comme le jour de l'enterrement, apporter la boisson *ncadaam*. C'est avec cette boisson que la terre sera pétrie.

³³ Dans le cas d'une défunte, il s'agit de la boisson *ncadaam*: comme le jour de l'enterrement du corps, la femme qui porte ce pot remplit laalebasse que tient une femme mariée dans le quartier natal de la défunte; cette femme donne ensuite laalebasse au doyen.

usampulaakôl) trois fois autour de la tombe et le frappe violemment contre le sol où il le laisse se débattre.

Le reste de la bière de mil qui a servi à faire la libation est bu en partie par les orphelins. A la différence du jour de l'enterrement du corps, tous les orphelins sont présents. On les fait boire en leur présentant d'abord la calebasse à trois reprises: à chaque fois, ils prennent une petite quantité du liquide qu'ils rejettent sur les côtés, à droite et à gauche alternativement; ce n'est qu'ensuite qu'ils boivent réellement. Si le benjamin de ces orphelins n'avait pu procéder au rite de séparation le jour de l'enterrement du corps (en tournant le dos à la tombe et en y jetant un petit caillou), il le fait au moment de l'enterrement de la représentation du défunt.

Comme pour l'enterrement du corps, quelques femmes s'emparent de la dépouille du coq et l'emportent au carrefour où elles procèdent aux mêmes gestes. Après avoir plumé le volatile et l'avoir passé sur un petit feu de bois qu'elles ont hâtivement préparé, elles le font rôtir entier, ce qui leur permet ensuite de le partager avec leurs ongles, car, pas plus que lors de la phase précédente (enterrement du corps), elles ne peuvent faire usage d'un quelconque ustensile pour cette opération. Les parties du coq sont remises une troisième fois sur le feu, cette fois pour le rôtissage de la viande, après quoi peut être faite l'offrande de *tifuti* (toujours réduite à un morceau du foie). Enfin, le pot de boisson est renversé par l'une des femmes mariées présentes tandis qu'une autre ramasse un petit caillou qu'elle tend à sa voisine; celle-ci s'en saisit pour le lancer sur le fond du pot qu'elle redresse en prononçant la formule d'usage ("nous ouvrons sur le bonheur").

De même que le jour de l'enterrement du corps, les hommes qui ont participé au rite se rassemblent sur la place *mmônki* pour accomplir des opérations de purification: ils se lavent les mains, les bras, les pieds, la tête et le visage avec de l'eau où est mise à macérer *kinunuui*, la plante parfumée, et font passer sur un petit feu de paille les outils avec lesquels la petite fosse a été creusée.

b) La finition de la tombe de la représentation du défunt.

Trois jours (quatre dans le cas d'une défunte) après l'enterrement de la représentation du défunt, les femmes dament le sol de la petite tombe, opération parfaitement identique à celle qui est faite dans le cas de la tombe du corps. Comme à cette occasion, le doyen du lignage du défunt est le seul homme à intervenir: il le fait furtivement, pour

procéder aux libations et à l'immolation d'un coq (appelé, lui aussi, *ukaakukôl*), exactement comme lors de la phase correspondante des premières funérailles. De même, les femmes agissent tout comme cette fois-là en emportant le coq au carrefour où elles le plument, le déchirent, le font rôtir sur un petit feu, et le mangent après avoir offert sa part au défunt. Enfin, elles renversent la lie contenue dans le pot et redressent ce dernier en demandant la santé, le bonheur.

La spécificité des actions effectuées ce jour-là réside dans l'accomplissement des deux autres cérémonies annoncées, l'une qui consiste à "sortir les cheveux du défunt", l'autre qui est spécialement destinée aux orphelins.

c) *L'évacuation des cheveux du défunt*

La "sortie des cheveux" (*diyikpinyantil*, terme qui est la forme contractée de l'expression *bi nyantin tiyikpiti* "on sort les cheveux") est un rite entièrement accompli par les femmes. En fait, outre les cheveux du défunt, l'opération consiste à évacuer ses ongles, avec une natte funèbre miniature (*kikankpili*, diminutif de *nkan*); il est d'ailleurs plus juste de parler de dérision de natte funèbre, tant son aspect grossier contraste avec la finesse de *nkan*: *kikankpili* est constituée de quelques baguettes sommairement attachées les unes aux autres³⁴. Entre le moment de l'enterrement du corps et celui des funérailles de la représentation du défunt, les cheveux et les ongles du mort sont gardés dans le vestibule, entre la paille du toit et l'arête du mur. Le jour de la cérémonie *diyikpinyantil*, ils sont enroulés dans de vieux morceaux de pagnes. En règle générale, l'ensemble est emballé dans *kikankpili*, mais toutes les femmes ne se soucient pas d'un tel raffinement dans le rituel, attitude bien compréhensible à propos d'un rite dont les côtés insignifiants sont délibérément soulignés. L'ensemble de ces objets est déposé dans un bol en terre cuite (*disambil*)³⁵. C'est une petite soeur classificatoire de la mère

³⁴ Selon Kpapo Lare, étudiant en linguistique à l'Université du Bénin (Lomé) et ressortissant bassar, *kikankpili* serait composé de *nkan*, "natte funéraire", et de *kikpili*, lui-même composé du verbe *kpi*, "être mort", des affixes classificateurs *ki-i*, qui sont des diminutifs, et enfin de l'affixe dérivatif *-li* (agentif). Le terme *kikankpili* se traduirait donc littéralement par "petite natte funéraire morte", c'est-à-dire qu'on n'utilise plus. D'où la traduction plus complète : "petite natte funéraire vieille, qu'on n'utilise plus", ce qu'on pourrait traduire plus brièvement par "rebut de natte funéraire".

³⁵ Terme composé de *kusanu*, "vase (en terre cuite)", et de *dibil*, "noyau" (ici, "petit").

du défunt (plus brièvement appelée une "petite mère" du défunt, *unawaati*) qui est chargée de porter ce bol et son contenu. Une autre petite mère du défunt emporte un petit pot de bière de mil et une troisième porte de l'eau. Un coq est aussi emmené. On le désigne par *uyikpinyantikôl*, le "coq de la sortie des cheveux"; c'est le dernier des coqs des funérailles à appartenir à la catégorie *usampulaakôl*, "coq du carrefour"; c'est aussi le seul à appartenir à la troisième sous-catégorie de ces coqs du carrefour. Enfin, trois des participantes (deux petites mères du défunt et l'une de ses soeurs classificatoires) prélèvent avec la main gauche un morceau de mur (*atannaapiki*).

Les femmes se rendent au carrefour le plus proche; celles qui sont munies des morceaux de mur les tiennent dans la main gauche durant tout le trajet. Arrivées au carrefour, toutes en font trois fois le tour en silence, puis chaque femme dépose son chargement. Les morceaux de banco sont disposés en forme de triangle, de façon à constituer une sorte de foyer improvisé³⁶. Une soeur classificatoire du défunt fait une libation d'eau en prononçant des paroles à l'adresse du père et de la mère du défunt, puis à l'adresse du défunt lui-même. Elle procède ensuite de façon similaire, en faisant cette fois une libation de bière de mil. Saisissant le coq par les pattes, elle le traîne trois fois autour du foyer avant de le frapper violemment contre le sol.

La suite du rite est pratiquement identique à la dernière phase de ceux qui ont été décrits précédemment et qui se terminent au carrefour: un petit feu est allumé, le coq est, ici encore, plumé, passé au feu et déchiré. Après quoi les morceaux découpés sont replacés sur le feu, pour une véritable cuisson. La seule différence avec les cas précédents est que la plupart de ces gestes (tous ceux qui peuvent être faits avec une seule main) sont effectués avec la main gauche. Une petite mère du défunt extrait un morceau du foie (auquel se réduit *tifuti* pour ce sacrifice) qu'elle pétrit. Une nouvelle libation d'eau est faite, pour demander au défunt de se laver les mains avant de prendre son coq. L'offrande est écrasée sur le sol pendant que la libation d'eau se poursuit et, pour finir, la femme qui vient de remettre *tifuti* se lave les mains sous le filet d'eau. C'est ensuite une libation de bière de

³⁶ Certains informateurs affirment que ces morceaux de banco ne représentent pas un foyer, car dans le cas d'une défunte ils sont au nombre de quatre; or, il est inconcevable qu'un foyer (en pays bassar il s'agit invariablement d'une structure à trois pierres) puisse être constitué de quatre de ces morceaux. Toutefois, la fréquence des déclarations contraires, associée au rôle que paraissent remplir ces morceaux de mur, semble autoriser une telle interprétation.

mil qui est faite. Enfin, les femmes mangent la viande, finissent la boisson, et renversent la lie. Cette fois, ce ne sont plus deux femmes mariées qui s'en chargent, l'une ramassant le petit caillou pour l'autre; c'est une petite mère du défunt qui, seule, réalise les deux opérations. Pour finir, les participantes se lavent collectivement les mains au-dessus du foyer tout en éteignant le feu. Ce faisant, elles demandent la protection du défunt pour les orphelins. Elles abandonnent *kikankpili* contenant les cheveux et les ongles du disparu et retournent dans la maison mortuaire.

Là, les petites mères du défunt s'asseyent autour de *nkan*, la natte funèbre, pour pleurer le mort. Une femme mariée dans le lignage du défunt vient se placer au seuil de la case et pousse un cri strident (*nwuliili*). Elle déclare que le défunt "n'est parti qu'au champ, il n'est parti nulle part". Une autre femme mariée part puiser de l'eau et revient demander aux petites mères du défunt de se laver le visage. Ensuite, on leur donne à manger de la pâte sur laquelle ont été déposées des boules de viande. Après qu'elles ont mangé, au moment où elles s'appêtent à rentrer chez elles, on leur remet une patte avant du boeuf tué pour les funérailles (le boeuf de *Googoo*). C'est la part appelée *tiyikptinyantinan*, "la viande de la sortie des cheveux" (de *tinan*, "viande").

d) La cérémonie aux orphelins

Couplée avec le rite de sortie des cheveux, une autre cérémonie est accomplie le même jour, cette fois spécifiquement pour les orphelins. Cette cérémonie porte le nom de *disatakandi*. Elle comporte deux phases principales, l'une au cours de laquelle on fait manger et boire rituellement les orphelins, l'autre qui consiste à les raser.

La première partie se passe dans la cour du défunt. Bien qu'elle exige l'immolation d'un coq, cette mise à mort ne constitue pas un sacrifice. Il s'agit simplement de se procurer la viande que devront consommer les orphelins. Dans certains cas, si l'on est à court de volaille, on peut même aller acheter de la viande au marché. En règle générale cependant, il s'agit d'un volatile. Il est cuit entier dans une marmite, puis découpé en petits morceaux. Ce sont des petites mères du défunt qui se chargent de cette cuisson. Parallèlement, elles préparent de la pâte. Lorsque tout est prêt, elles font s'agenouiller les orphelins et leur font joindre les mains à plat, paume contre paume. Elles y déposent quelques boules de pâte (les variantes sont assez

nombreuses en ce qui concerne le nombre et la disposition de ces boules). Chaque orphelin doit prendre avec ses dents une petite quantité de cette pâte, la rejeter sur le côté, puis recommencer en recrachant un nouveau morceau sur le côté opposé. En tout l'opération doit être accomplie trois fois, avec alternance des côtés droit et gauche. Ensuite, le reste de la pâte est mangé. La même gestuelle doit être effectuée avec la viande du coq. Enfin, on présente aux orphelins de la bière de mil dont ils prennent trois fois une infime quantité pour la rejeter sur le côté, après quoi ils boivent sans tenir laalebasse³⁷.

La deuxième phase se passe devant le vestibule: les mêmes petites mères doivent raser le crâne des orphelins. Elles leur attachent ensuite un collier formé d'un ou plusieurs cauris, selon les variantes locales, fixés au milieu d'une ficelle. Après avoir fait mine, à trois reprises, de le leur passer autour du cou, elles le leur attachent effectivement³⁸.

3. L'inauguration du dialogue avec l'ancêtre

En pays bassar, il existe un dernier rite, bref, mais décisif, qui achève la transformation de l'esprit du mort en ancêtre. Alors que tous les rites des secondes funérailles (celles de la représentation du défunt) se succèdent dans une même semaine selon un ordre bien déterminé, celui-ci se fait au plus tôt une semaine après les dernières manifestations de la seconde phase des rites funéraires, et il en est totalement isolé. Parfois même on ne l'accomplit pas avant plusieurs semaines et il arrive que dans certains cas le délai atteigne une ou plusieurs

³⁷ J. Pawlik affirme que cette phase du rite n'est accomplie que "s'il s'agit d'une femme décédée" (1990 : 165), ce qui laisse entendre qu'elle n'est pas effectuée lors des funérailles d'un homme. A Bassar, elle est faite dans les deux cas.

³⁸ Dans le cas des funérailles d'une femme, plusieurs différences sont à noter. Ce sont les oncles maternels des orphelins (et non plus les orphelins eux-mêmes) qui doivent fournir le coq. Par ailleurs, ce sont les petites mères des orphelins (et non plus les petites mères de leur père) qui dirigent la cérémonie. On prétend que, dans ce cas, la cérémonie est aussi un moyen d'infliger une punition à ceux des orphelins qui, du vivant de leur mère, ne l'avaient pas assez respectée, ou encore à ceux qui s'étaient mal conduits envers leurs oncles maternels. Mais de telles punitions s'observent surtout quand la mère meurt abandonnée. Au lieu de préparer de la pâte d'igname pour la remettre aux orphelins, on leur réserve la pâte de mil qui ne refroidit pas vite, de sorte qu'elle leur brûle les mains. Ensuite, au lieu de leur raser la tête soigneusement, on le fait hâtivement, si bien que la lame peut les blesser. On verra dans ces pratiques l'une des manifestations de la relation avunculair, particulièrement forte dans cette société puisqu'elle perdure au-delà du décès de la femme qui a été le moyen de son instauration.

années. Toutes ces caractéristiques invitent déjà à le considérer comme constituant à lui seul une troisième étape qui vient conclure le processus d'ancestralisation entamé par l'enterrement du corps puis prolongé par les traitements auxquels est soumise la représentation du défunt.

Les Bassar désignent cette cérémonie à l'aide de l'expression *bi pukuti utankpiil-nyôkô*, qui se traduit littéralement par: "on ouvre la bouche de l'ancêtre". Pour l'accomplir, il est nécessaire de recourir à un devin, personnage qui, dans la société bassar, remplit une fonction dont certaines caractéristiques sont typiques des cultes de possession³⁹. Comme chacune des fois où l'on fait appel à un tel spécialiste, tout choix parmi les membres de la communauté est proscrit: sa position d'étranger est indispensable pour assurer la qualité du service rendu, en évitant toute compromission qui pourrait résulter d'une connaissance trop intime du milieu. La cérémonie qui va se dérouler consiste explicitement à ouvrir la bouche de l'ancêtre afin qu'il puisse parler pour la première fois. Chez les Bassar en effet, les descendants d'un ancêtre ont la possibilité, lorsqu'ils en ressentent la nécessité, de dialoguer avec leur aïeul en vue de connaître ses désirs, ses plaintes, ses humeurs, etc., mais aussi, le cas échéant, de lui demander conseil sur des questions particulièrement délicates, susceptibles d'engager l'avenir d'un membre de la famille ou même du groupe tout entier. De telles scènes sont particulièrement émouvantes car, si l'ancêtre n'est pas physiquement présent, il fait entendre sa voix par l'intermédiaire du devin en s'adressant successivement à chacun de ses descendants, lesquels éprouvent le sentiment de parler directement avec lui. Mais on dit aussi que s'il est nécessaire d'ouvrir la bouche de l'ancêtre, c'est pour lui permettre de parler aux ancêtres, qui seront désormais ses congénères.

La cérémonie *bi pukuti utankpiil-nyôkô* se déroule dans une case. Avant l'arrivée du devin, les membres les plus âgés du lignage du défunt mettent de l'herbe *kinunuui* à tremper dans de l'eau, puis ils prennent soin de soustraire cette préparation à la vue du devin⁴⁰.

³⁹ Dans son ouvrage sur la sorcellerie en pays kotokoli, région limitrophe de celle occupée par les Bassar, S. Lallemand donne quelques descriptions très vivantes de scènes très semblables à celles que l'on peut observer en pays bassar, au cours desquelles le devin entre en communication avec les ancêtres et les génies (1988: 63 sq., 77 sq., 87-8, 96 sq., 115 sq., 140-145).

⁴⁰ Plante fortement odorante, cf. *supra*, note 24. Dans le cas où le défunt est mort à la suite d'une transgression d'interdit (notamment d'une offense à l'égard de ses ancêtres), la préparation consiste en feuilles de *buqbumbu* (kapokier) et de *dibiyaavôl* (non identifié).

On apporte à ce dernier un tabouret de divination (*dibôôjal*, de *tibôôl*, "divination", et *dijal*, "tabouret") sur lequel il s'assied. Là, il chausse ses jambières chargées de grelots métalliques (*tiban*) puis commence à faire tinter ses clochettes en les heurtant l'une contre l'autre. En même temps, les yeux clos, il invoque un certain nombre de puissances surnaturelles et plus particulièrement son génie personnel, *diwaal*⁴¹, par l'intermédiaire duquel il aura accès au monde de l'au-delà. Après plusieurs minutes d'incantations, il cesse d'entrechoquer ses clochettes pour les faire sonner chacune avec son rythme propre, plus rapide que le précédent. Soudain, il est pris d'un frémissement qui s'amplifie très vite au point de secouer violemment son corps entier: toujours rivé à son tabouret, il saute sur place, par saccades, en martelant le sol de ses pieds. Cette agitation intense informe les assistants de l'arrivée du génie: celui-ci investit désormais l'homme assis sur le tabouret. Retrouvant un relatif apaisement, le corps du devin est parcouru d'un tremblement continu qui ne cessera qu'au départ de son génie. Ses jambes, agitées sans repos, font tinter les grelots métalliques avec un bruit de crécelle ininterrompu.

Très vite, une voix aiguë et tendue se fait entendre. Le génie parle par la bouche de son possesseur. Il commence par saluer l'assemblée qui s'enquiert de son identité, à quoi il répond en déclinant son nom; puis l'assistance répond à ses salutations par l'intermédiaire de ses membres les plus âgés. Il demande pourquoi on l'a fait venir. Le doyen du lignage, qui sera désormais son interlocuteur principal, lui expose le cas: il s'agit de faire venir le nouvel ancêtre pour lui ouvrir la bouche. Ayant reçu le message, le génie se retire en faisant s'ébrouer le devin qui laisse tomber ses clochettes puis revient peu à peu à lui.

Après avoir retrouvé ses esprits, le devin reprend ses clochettes et recommence à les faire sonner. Cette fois, aucune incantation n'est nécessaire, les divinités ayant été informées. Subitement, le corps du devin est secoué de violents frissons: son génie est là, de nouveau. La voix suraiguë se fait entendre. Elle salue l'assistance. "Qui nous salue?", demande-t-on. Le génie fait connaître son nom. On répond alors à ses salutations. Il déclare qu'il a vu l'ancêtre et que celui-ci s'apprête à venir. Ayant par la même occasion consulté

⁴¹ Le statut de devin-féticheur (*ubôô*) s'acquiert après la découverte d'un génie personnel qui, par les troubles divers qu'il déclenche chez son possesseur, exige qu'une initiation lui soit faite. Au départ, la découverte est fortuite et l'objet semble anodin. C'est par les troubles qu'il provoque qu'il révèle sa nature de génie.

les diverses entités qui peuplent le monde de l'au-delà, il peut transmettre des messages importants, comme la nécessité de faire des sacrifices pour l'un des ancêtres du lignage ou l'une de ses divinités collectives. L'engagement à satisfaire ces demandes (en faisant rapidement aux autels de chacune des entités concernées, aussitôt après le départ du génie, une libation d'eau accompagnée des incantations contenant la promesse de sacrifice) est un préalable indispensable au succès de la suite de l'opération, à savoir la venue de l'ancêtre. Après toutes ces recommandations, le génie annonce: "l'ancêtre est là, je vais devoir vous quitter". Il fait se baisser le devin afin qu'il puisse appuyer ses clochettes contre le sol, et c'est ainsi qu'il s'en va.

Une fois revenu à lui, le devin attend, le cas échéant, que les libations de promesse soient achevées. Ensuite, il recommence à heurter une troisième fois ses clochettes l'une contre l'autre. Comme pour la fois précédente, il est inutile qu'il procède à une quelconque invocation. Dès que son corps se met à trembler, c'est que l'ancêtre est là. Pourtant, cette fois le devin n'arrive pas à parler. Alors le doyen du lignage fait sortir laalebasse contenant kinunuui et fait boire l'ancêtre par la bouche du devin. Ce dernier prend une quantité infime du breuvage et la rejette sur le côté. Il procède ainsi à trois reprises, en alternant la gauche et la droite. Par ce procédé, on vient d'ouvrir la bouche de l'ancêtre. Il commence donc à parler.

Comme le génie avant lui, il salue d'abord l'assistance qui lui demande son nom. Lorsque celui-ci est connu (c'est-à-dire lorsqu'on a bien vérifié que c'est le nouvel ancêtre qui est là), on répond à ses salutations. Il demande alors pourquoi on l'a fait venir. La scène est si émouvante que parfois la veuve et les orphelins ne peuvent contenir leurs pleurs; cela arrive surtout lorsque le défunt était encore relativement jeune au moment de son décès⁴². Les orphelins, puis le

⁴² Ce critère est en fait tout à fait relatif dans la mesure où, comme dans de nombreuses autres sociétés (sinon dans la totalité de celles qui mettent en oeuvre un culte des ancêtres), le défunt ne peut parvenir au statut d'ancêtre que s'il a atteint un âge suffisamment avancé. C'est à cette seule condition qu'il a droit à la cérémonie qui est décrite ici. Cette précision souligne d'ailleurs le lien direct qui existe entre ce rite et le processus d'ancestralisation. Dans son ouvrage, J. Pawlik ignore pourtant délibérément cette séquence et accorde en revanche une importance essentielle à la séance de divination qui est pratiquée lors des secondes funérailles (1990 : 126-132). Pour les raisons exposées en introduction, j'ai choisi de ne pas traiter dans cet article de cette phase qui ne comporte aucune mise à mort d'animal. Il suffit toutefois, pour saisir que cette séquence divinatoire ne constitue en rien le rite pivot de l'ancestralisation, d'observer que, dans le cas d'un homme décédé vers la quarantaine (et qui, en raison de son âge au moment

doyen du vestibule, lui disent pourquoi ils l'ont appelé. L'ancêtre demande alors s'ils ont un coq pour lui. S'ils n'en ont pas, ils s'excusent; dans le cas contraire, ils lui présentent le volatile après lui avoir lavé le bec et les pattes. L'ancêtre s'empare du coq par l'entremise du devin et le fait tourner trois fois autour des orphelins groupés à genoux devant lui et qui lui demandent de leur accorder sa protection. Le devin rend le coq en tendant les mains. C'est le benjamin qui le prend et le garde pour le sacrifice qui va suivre. L'ancêtre salue l'assistance et s'en va.

Le devin jette les clochettes et revient à lui. Il descend de l'escabeau, s'assied à même le sol et détache ses jambières. A ce moment-là, le doyen du lignage s'approche et lui rapporte ce que son génie et l'ancêtre, respectivement, ont dit. Le devin est dans l'ignorance des phrases qu'il a prononcées durant toute la séance, au cours de laquelle il était en état de possession.

Le moment du sacrifice est venu. On l'effectue dans la cour (en général sur le mur du vestibule). Le doyen du lignage tape le mur à petits coups avec un morceau de bambou en invoquant Dieu (*Unimbôti*) puis le nom de l'ancêtre à qui il annonce que le sacrifice de son coq va se faire. Il lui demande d'accorder sa protection aux orphelins qui lui offrent le volatile. Tout en continuant à taper et à invoquer l'esprit de l'ancêtre, il fait une libation d'eau contre le mur. Il effectue ensuite de la même façon une libation de bière de mil. Pendant tout ce temps, l'un des orphelins se tient à ses côtés en gardant le coq en main. Ensuite, l'aîné des orphelins s'empare du volatile: il le tient en immobilisant ses pattes et ses ailes pendant que le doyen l'égorge. Après avoir fait couler le sang sur le mur du vestibule, on lâche l'animal pour observer les mouvements qu'il fait en agonisant. Là encore, s'il expire dos à terre, on y verra la manifestation de la satisfaction du nouvel ancêtre. Le doyen arrache

de son décès, n'accèdera jamais au statut d'ancêtre), cette consultation est malgré tout effectuée, alors que la cérémonie d'ouverture de la bouche, elle, n'est pas accomplie.

En fait, une simple analyse de la séance de consultation privilégiée par J. Pawlik suffit à révéler que l'enjeu de cette phase des rites funéraires est autre: il consiste à mettre au jour les éventuelles dettes sacrificielles contractées par le défunt qui, oubliées, pourraient avoir été responsables de sa mort. En en prenant connaissance, il devient possible de s'en acquitter dans le double but de parfaire la séparation d'avec le défunt en le libérant des derniers engagements qu'il avait pu prendre de son vivant, et, non moins important, d'épargner ses proches de la sanction des divinités courroucées. On comprend dès lors que cette question se pose pour tous les types de défunts, ceux qui sont ancestralisables comme ceux qui ne le sont pas.

quelques plumes qu'il donne au plus âgé des orphelins, lequel les colle au sang qui a été répandu sur le mur.

Aussitôt, on se charge des opérations culinaires. On commence par plumer le coq: pour enlever le reste de duvet, on le passe au feu. On lui retire l'appareil digestif et on le fait cuire entier dans une marmite. Après la cuisson, on le découpe avec un couteau et on sale chacune des parties. Toutes ces opérations sont accomplies par des enfants du lignage du défunt qui se chargent ensuite de préparer *tifuti*, la part destinée à l'ancêtre⁴³. Cette fois, cette part ne se limite pas à un morceau du foie: elle contient en outre les extrémités des pattes, des ailes et de la crête ou du bec. Cette composition de *tifuti* est celle qui prévaut dans les sacrifices ordinaires. Comme chez les Gourmantché du Burkina Faso étudiés par M. Cartry (1978: 56), on peut constater que ce mélange comporte "des témoins des différentes fonctions vitales de l'animal": "les pattes et les ailes, témoins de la locomotion et de la possibilité de voler"; le bec, témoin de la nutrition; enfin, le foie, dont nous avons vu l'importance puisque, en tant que siège de la force vitale, il figure dans toutes les formes de *tifuti* dont il semble constituer le dénominateur commun. L'alternative possible, chez les Bassar, entre le bec et la crête qui, elle, est dépourvue de fonction vitale, suggère cependant qu'il s'agit tout autant, par l'addition de ces éléments nouveaux, de réunir les parties extrêmes du corps de l'animal qui constituent autant d'éléments métonymiques propres à en résumer la totalité⁴⁴. Entre l'ensemble des sacrifices précédents et celui-ci, nous aurions donc une différence majeure: la part remise au défunt se réduirait au seul foie en ce qui concerne les premiers, tandis qu'elles s'étendrait, à l'aide de procédés métonymiques, à l'ensemble du corps de l'animal dans le sacrifice dont il est question ici. Je reviendrai sur cette différence.

Pour effectuer la remise de cette offrande, le doyen du vestibule se place à nouveau devant l'endroit du sacrifice (le mur du vestibule, qui tient lieu d'autel) où il fait une libation d'eau en implorant l'ancêtre d'accepter sa part. Il présente *tifuti* à l'aîné des orphelins qui le colle à l'emplacement où a été répandu le sang de l'animal. Ensuite le doyen prend une certaine quantité de la sauce que contient la marmite dans

⁴³ Parfois, ce peut être le doyen du lignage qui s'en charge.

⁴⁴ Pour les sacrifices ultérieurs, il peut arriver que l'animal sacrifié soit un quadrupède: dans ce cas, les parties prélevées sont les extrémités de la queue et le front.

laquelle le volatile a été cuit, et il la verse dans les mains de l'aîné des orphelins, lequel la fait couler ensuite sur le mur-autel.

A partir de ce moment-là, une certaine commensalité s'instaure entre l'ancêtre et les orphelins. Ceux-ci boivent d'abord le reste de la bière de mil. Aussitôt après, une dernière opération leur reste à accomplir: le doyen demande au plus âgé des orphelins de renverser le pot de bière de mil qui a servi à faire les libations afin d'en faire s'écouler la lie. Ce faisant, ils disent: "*a-datindi dee !*", "c'est ta lie de bière de mil, ça !" ⁴⁵. Puis le doyen ramasse un petit caillou qu'il donne à l'aîné des orphelins, lequel le lance sur le fond du pot en prononçant la seconde formule consacrée. Enfin, on procède au partage de la viande sacrificielle: une patte revient au doyen, les orphelins ont droit à l'autre patte et à une aile, la deuxième aile est réservée aux femmes mariées (*bicoopob*), et, enfin, le reste de la viande est laissé aux enfants ⁴⁶.

Le double mouvement du processus d'ancestralisation

En apparence, le dernier groupe de rites que nous avons décrits, correspondant à la troisième phase des cérémonies funéraires, n'a rien en commun avec les rites précédents (et particulièrement avec les différents sacrifices qui sont accomplis à l'occasion des traitements successifs réservés au corps puis à sa tombe, et plus tard à la représentation du défunt puis à sa sépulture) qui, eux, au contraire, présentent une homogénéité d'ensemble immédiatement perceptible. Par conséquent, on peut s'interroger sur la légitimité qu'il y a à insérer dans cet ensemble une cérémonie qui, en dehors du fait qu'elle figure elle aussi parmi les rites funéraires qui comportent la mise à mort d'un animal, semble n'entretenir aucun lien notable avec les précédents. Dans l'analyse qui suit, je me propose de montrer qu'en dépit de ces disparités à première vue irréductibles, la cérémonie d'ouverture de

⁴⁵ Le terme *didatindi*, "lie de bière de mil", se décompose en *ndaam*, "boisson", et *ditindi*, "ce qui est renversé", formé à partir du verbe *tinti*, "renverser" ou encore "être renversé".

⁴⁶ Dans le cas des rites funéraires d'une défunte, la cérémonie d'ouverture de la bouche est également accomplie. Elle se tient dans sa cour natale, ce qui signifie que ses enfants doivent se rendre à cette occasion chez leurs oncles maternels. L'officiant du sacrifice final est alors le doyen de la famille maternelle.

la bouche de l'ancêtre se place dans le prolongement des rites précédents, avec lesquels elle entretient un certain nombre de rapports structuraux. Par ailleurs, cette mise en perspective permet de rendre plus discernables, à l'intérieur même de l'ensemble des premiers rites considérés, certaines différences significatives que les similitudes formelles immédiatement observables auraient pu masquer ou faire passer pour secondaires. Il sera ensuite possible de passer à l'étape suivante, c'est-à-dire de se demander en quoi la progression décelée à travers le substrat du rituel fournit des éléments pour une réflexion sur le processus d'ancestralisation tel qu'il est conçu dans la société bassar.

Mais avant d'en venir à ces développements, il n'est pas inutile de prendre en compte le point de vue des intéressés eux-mêmes sur la place de cette dernière cérémonie qui semble à première vue se rattacher si mal aux précédentes. La question mérite d'autant plus d'attention qu'il est inhabituel de constater, en Afrique, qu'une troisième phase, distincte des secondes funérailles, soit nécessaire pour achever le processus d'ancestralisation; l'existence d'une telle phase finale peut donc légitimement surprendre un africaniste averti. C'est sans doute ce trait insolite, combiné avec la relative discrétion du rite, qui lui a valu de passer longtemps inaperçu des observateurs de la société bassar. Plus récemment, J. Pawlik, informé de son existence par le premier travail que j'avais réalisé sur la question, le tient pour secondaire, ne lui accordant, dans l'ouvrage qu'il consacre entièrement aux rites funéraires bassar, que les quelques lignes d'une note infrapaginale (1990: 132, n. 5). Il convient donc cette fois d'attirer plus vigoureusement l'attention non plus seulement sur l'existence de cette dernière phase, mais sur le caractère décisif qu'elle revêt aux yeux des Bassar eux-mêmes. L'ouverture de la bouche de l'ancêtre, disent-ils, est l'étape qui permet aux vivants d'entrer pour la première fois en contact avec celui qui prend du même coup le nom d'*utankpiil*, "ancêtre" (jusque-là, et depuis l'enterrement, il n'était que *utankpiipôn*, "ancêtre neuf"). C'est aussi la cérémonie qui rend possible les contacts ultérieurs. Tant que cette étape n'est pas franchie, aucun sacrifice à l'ancêtre n'est possible, justement parce qu'il n'est encore qu'un défunt non ancestralisé. C'est à partir du moment où l'on tend au devin laalebasse contenant la solution, que celui qu'il personnifie se trouve en mesure de parler. Par cette action, on a ouvert sa bouche. Il est dorénavant un ancêtre à part entière,

à qui l'on peut parler, qui lui-même peut parler aux autres ancêtres, et qui, enfin, a droit aux sacrifices. Ces affirmations trouvent une confirmation rigoureuse dans l'agencement qui sous-tend la chaîne des rites présentés. S'en tenir aux seules cérémonies des premières et secondes funérailles reviendrait à tronquer considérablement la chaîne rituelle et rendrait incompréhensible le mode de relation que les Bassar entretiennent avec leurs ancêtres⁴⁷.

Le point de vue explicite des Bassar attire donc l'attention sur la cérémonie d'ouverture de la bouche, mais il ne suffit pas à faire pleinement ressortir les rapports qu'elle entretient avec les phases précédentes. C'est par une analyse des principales caractéristiques des rites décrits que cet objectif pourra être atteint. Parmi les traits qui, à la fois, sont communs à tous les sacrifices du premier ensemble de rites, et sont absents de la cérémonie finale, celui qui s'impose avec le plus d'évidence est la place qu'occupe le carrefour. L'importance de cet élément est d'ailleurs explicitement soulignée par le terme générique d'*usampulaakôl*, "coq du carrefour", donné à tous les volatiles sacrifiés au cours de ces premiers rites. A quoi, dans le symbolisme bassar, cet emplacement est-il associé ? L'observation de nombreux rituels permet de constater qu'il est pensé comme un équivalent d'un autre lieu hautement symbolique, le dépotoir (*dituulool*). Dans la pensée bassar, les deux éléments se trouvent dans un rapport de substitution: il arrive en effet que, dans certains quartiers, les scènes qui ailleurs se déroulent au carrefour soient reportées sur le dépotoir (ainsi, dans le quartier de Bikuulib). J. Pawlik, qui a bien saisi cette homologie, va d'ailleurs jusqu'à faire de ces deux endroits un lieu unique lorsqu'il qualifie le carrefour de "lieu impur, qui sert de dépotoir" (1990: 106). Il apparaît donc que le carrefour

⁴⁷ C'est cette conception du rapport aux ancêtres qu'expose, avec une concision remarquable, le principal informateur de J. Pawlik: "Nous savons (...) que les ancêtres vivent. Nous les rencontrons et parlons avec eux par l'intermédiaire d'un prêtre-devin. Nous leur offrons des animaux dans les sacrifices" (Pawlik 1990: 132). Les deux types de communication privilégiés, verbal et sacrificiel, sont présentés de façon combinée, sous la forme qu'ils prennent effectivement dans les pratiques rituelles. Une expression aussi claire des rapports que les Bassar entretiennent avec leurs ancêtres ne peut qu'inciter le chercheur à se demander par quel moyen rituel ces deux modes de communication sont instaurés. On ne s'étonnera pas, par conséquent, de constater qu'à cette formulation combinée réponde un rite qui associe les deux processus. Il n'est pas sans importance de signaler par ailleurs que l'informateur dont les propos sont rapportés est un habitant de Kabou, ce qui montre que les variantes locales n'affectent en rien cette donnée qui ne s'en révèle que plus essentielle.

est avant tout un lieu d'évacuation des "mauvaises choses"⁴⁸; on conçoit d'ailleurs aisément que la croisée des chemins soit un lieu idéal pour procéder à une telle opération, puisque la multiplicité des voies qui s'offrent aux matières expulsées est comme un garant supplémentaire du succès de l'opération.

Bien des aspects des rites considérés semblent en grande partie déterminés par cet élément. C'est le cas de l'identité des agents du rite. Partout où le carrefour intervient, ce sont des femmes, exclusivement, qui se livrent aux opérations rituelles. Le caractère non contingent de cette association ressort particulièrement bien de l'examen du rite de *diyikpinyantil* (la sortie des cheveux du défunt). Alors que dans tous les autres cas sans exception c'est un homme (le doyen du lignage) qui est chargé de l'immolation du coq, dans ce rite - le seul pour lequel la mise à mort se fait au carrefour - c'est une femme qui s'en charge. Chaque fois qu'une opération rituelle, quelle qu'elle soit, se déroule au carrefour, elle échappe à l'emprise des hommes. Sans doute cette association est-elle à mettre en parallèle avec le fait que, dans la vie quotidienne, ce sont les femmes qui sont chargées des tâches ménagères, lesquelles comportent notamment l'évacuation régulière des déchets domestiques; par conséquent, dans la pensée bassar, les femmes seraient par excellence les agents de l'expulsion de tout ce qui a trait à la saleté.

Quoi qu'il en soit des raisons de cette association, on retiendra, pour l'analyse qui va suivre, que la présence des femmes, dans une séquence donnée, est d'autant plus affirmée que l'orientation vers le carrefour est plus accentuée. C'est ce qui ressort de manière particulièrement nette à propos des rites effectués lorsque les tombes (celle du corps comme celle de la représentation du défunt) sont damées. D'une part, l'orientation vers le carrefour y est plus prononcée que dans les rites d'enterrement correspondants puisque ce lieu intervient à une occasion supplémentaire: par rapport aux enterrements, cet endroit est en outre le lieu d'évacuation de la terre tombale. D'autre part, on constate que cette fois les femmes occupent la scène pratiquement à elles seules: si le doyen fait une apparition, ce n'est que furtivement; il ne se présente qu'au moment

⁴⁸ On notera que chez les Konkomba, très proches linguistiquement et culturellement des Bassar, le carrefour et le dépotoir sont des lieux d'enterrement de certains mauvais morts: pour un enfant, "la tombe est toujours creusée à un carrefour" (Froelich 1954: 165); elle est creusée dans le "tas à ordure" pour un guerrier mort au combat (*ibid.*: 162, fig. 142).

Rites faisant intervenir un coq <i>usampulaakôl</i>			Cérémonie aux orphelins (<i>disatakandî</i>)	Sacrifice final
Principales caractéristiques communes (outre le fait que tous les coqs de cette catégorie sont consommés au carrefour) : - immolation : le coq est violemment frappé contre le sol - la dépouille est partagée avec les doigts - la viande est cuite directement sur le feu - la part <i>tifuti</i> est constituée d'un morceau de foie - la viande est répartie sans véritables règles de partage - elle est mangée sans assaisonnement			- le coq est tué sans aucune invocation - il ne s'agit pas d'un sacrifice - aucune part n'est remise au défunt	- le coq est égorgé avec un couteau - il est cuit entier dans une marmite - la viande est partagée avec un couteau - chacune des parties est salée - la part <i>tifuti</i> est constituée d'un morceau de foie et des extrémités des pattes, des ailes et de la tête - la viande est partagée selon des règles strictes
<i>Ufalgbakôl</i> * creusement de la fosse	<i>Ukaakukôl</i> * finition de la tombe	<i>Uyikpinyantikôl</i> sortie des cheveux	coq non sacrificiel	
Participation limitée des orphelins	Aucune participation des orphelins	Aucune participation des orphelins	- les orphelins mangent rituellement des aliments non sacrificiels - ils sont rasés	Les orphelins participent de bout en bout à la cérémonie et ont droit à une part substantielle (une aile et une patte)
Premières opérations et immolations effectuées sur la tombe, par le doyen		Toutes les opérations sont effectuées au carrefour par les femmes	Toutes les opérations se déroulent dans l'espace habité	Toutes les opérations se déroulent dans la cour
Opérations finales effectués au carrefour par les femmes				

2) sur la tombe de la représentation du défunt

Rites associés

Tableau 1 : Rappel des principales caractéristiques des rites examinés

précis où son intervention est requise (pour les libations et l'immolation du coq), et il s'esquive aussitôt après s'être acquitté de son rôle. Tout se passe comme si la domestication de la tombe s'accompagnait d'un travail d'expulsion plus important. Quant au rite de *diyikpinyantil* (la sortie des cheveux), il est le seul qui, à la fois se déroule de bout en bout au carrefour, et ne comporte comme agents rituels que des femmes: à aucun moment un homme n'intervient. On observe enfin que l'absence de toute intervention réelle des femmes constitue à l'inverse l'un des traits distinctifs de la dernière cérémonie (l'ouverture de la bouche de l'ancêtre) par rapport à l'ensemble des précédentes; or, elle est la seule qui ne fasse intervenir en aucune façon le carrefour⁴⁹.

Si la présence de cet endroit agit sur l'identité des personnages qu'on pourrait appeler les agents actifs des rites, elle n'a pas moins d'effet sur l'intervention plus ou moins forte des agents "passifs" des mêmes rites, c'est-à-dire des orphelins. On découvre que ceux-ci sont d'autant plus présents que le carrefour est peu impliqué. Une première situation correspond au moment de l'enterrement du corps, où seul le benjamin intervient; de même, à l'occasion de l'ensevelissement de la représentation du défunt, tous les orphelins sont là, mais leur participation reste limitée, puisqu'il leur est offert seulement de la bière de mil. Une deuxième situation se présente avec les rites accomplis lorsque la tombe (que ce soit celle du corps ou celle de la représentation du défunt) est damée: les orphelins sont alors totalement absents de la scène. Or nous avons vu qu'à cette occasion l'orientation vers le carrefour y est plus franche, de même que la participation des femmes plus importante. Le rite de sortie des cheveux correspond, de façon plus prononcée encore, à la même situation: la scène se déroule essentiellement au carrefour, et elle est occupée exclusivement par les femmes; or, là encore, les orphelins sont totalement absents. Enfin, la dernière situation est réalisée lors de la cérémonie aux orphelins d'une part, et au moment du rite final d'ouverture de la bouche de l'ancêtre d'autre part. Dans les deux cas, la participation des orphelins est entière puisqu'ils sont présents d'un bout à l'autre de chacune des cérémonies et qu'en outre, non seulement ils boivent de la bière de mil, mais ils ont droit également à une part

⁴⁹ J'exclus pour le moment la cérémonie aux orphelins car, à la différence de tous les autres rites considérés, il ne comporte pas de sacrifice. Je reviendrai sur cette particularité.

Rites	Enterrements (corps et représentation du défunt)	Finition des tombes (corps et représentation du défunt)	<i>Diyikpinyantil</i> (sortie des cheveux)	Cérémonie d'ouverture de la bouche du défunt (accessoirement cérémonie aux orphelins)
Orientation vers le carrefour	Modérée	Prononcée	Exclusive	Absente
Participation des femmes	Partagée	Dominante	Exclusive	Réduite
Place réservée aux orphelins	Seul le benjamin est présent ----- Tous sont présents, mais avec une participation limitée	Absents de la scène		Tous les orphelins participent et prennent entièrement part au rite sacrificiel

Tableau 2 : Place occupée par le carrefour dans les différents rites funéraires

de viande. Par ailleurs, ce sont les deux seuls rites qui se déroulent entièrement dans l'espace habité. Ils sont toutefois loin de se ressembler puisque dans un cas la scène est dominée par les femmes et dans l'autre elle l'est par les hommes. Mais cette différence renvoie au fait que seul le second cas correspond à un sacrifice.

Il ressort donc de cette série de considérations que, pensés ensemble, les différents rites qui ont été présentés font intervenir une opposition fondamentale entre le carrefour et l'espace habité, avec les implications décrites en ce qui concerne la position des agents du rite. On voit se dessiner, autour de ces lieux investis par le rituel, un jeu de variations qui semblent ponctuer, en différentes phases, le processus d'ancestralisation. Pour avancer dans la compréhension du phénomène, il est nécessaire de combiner l'étude de ces variations avec l'analyse, plus détaillée, des gestes rituels eux-mêmes, replacés bien évidemment dans la chronologie de l'ensemble.

En ce qui concerne la série des rites accomplis en premier lieu, de l'enterrement du corps jusqu'à *diyikpinyantil* (sortie des cheveux), il y a un phénomène qui ne peut manquer de surprendre. En règle générale, tout rite sacrificiel *bassar* comporte une série d'opérations que sont successivement les libations initiales (eau et bière de mil), l'immolation, la cuisson, une nouvelle libation (eau), l'offrande de la part qui revient à l'esprit invoqué, la manducation des sacrifiants et, pour finir, l'offrande de la lie de la bière de mil. C'est le cas, sans exception, de tous les sacrifices qui ont été décrits ici. D'ordinaire, l'ensemble de ces opérations est effectué en un lieu que l'on peut désigner du nom d'autel, en tant qu'il est le réceptacle des diverses matières sacrificielles offertes à l'esprit invoqué. Mais, dans les premiers rites que nous avons considérés, il existe une séparation spatiale entre les premières actions qui vont jusqu'à l'immolation comprise, et celles qui suivent. Les deux ensembles d'opérations sont effectués dans des lieux distincts: la tombe et le carrefour. En d'autres termes, le recours au carrefour vient briser l'unité du rite sacrificiel. Il y a comme un dédoublement spatial de l'autel. J. Pawlik s'est interrogé sur ce phénomène pour y voir l'expression d'une double volonté :

"Le mort s'est approprié un nouvel espace - la tombe. Son corps y demeurera pour toujours. Mais les pratiques rituelles s'efforcent d'éloigner la contagion de la mort au carrefour, lieu impur, qui sert de dépotoir. Les sacrifices qui les accompagnent ont lieu, une partie sur la tombe, et une autre au carrefour. (...) Ce mouvement

à l'extérieur de l'espace aimé a pour but à la fois, de contrôler le passage du mort vers l'au-delà et de maîtriser la souillure de la mort par l'éloignement" (Pawlik 1990: 106).

Présenter ces deux interprétations sous cette forme combinée pose déjà le problème de leur compatibilité, car y souscrire simultanément reviendrait à admettre, d'une part, que le défunt véhicule la "souillure de la mort" et, d'autre part, que l'au-delà (le monde des ancêtres) est un domaine que les vivants s'efforcent de maintenir éloigné. Nous savons, en ce qui concerne ce second point, que certaines sociétés entretiennent ce type de relation avec leurs ancêtres, de sorte que le simple énoncé de cette éventualité n'aurait en soi rien de surprenant. Une rapide confrontation avec les représentations les plus explicites des Bassar lui oppose cependant, nous l'avons vu, un démenti vigoureux: les ancêtres sont toujours proches, ils accordent aide et protection et, en cas de négligence de leurs descendants vis-à-vis de leurs devoirs sacrificiels, savent les rappeler fermement à l'ordre.

Force est donc de considérer séparément chacune de ces interprétations. La première d'entre elles ne résiste pas à un simple examen, plus approfondi toutefois que l'intuition immédiate qui l'inspire. Celle-ci consiste à associer hâtivement un mouvement réel, observable dans le rite, à un déplacement d'ordre conceptuel qui, nécessairement, domine la fresque des rites funéraires puisqu'on sait par avance qu'il y sera question d'un passage, quelle que soit la forme que la société considérée donnera à ce passage. Avant d'affirmer qu'il est question, à travers le dédoublement spatial de l'autel, de "contrôler le passage du mort vers l'au-delà", il faudrait en effet disposer d'éléments qui, dans le corps du rituel, ou dans les représentations symboliques, viendraient soutenir une telle affirmation. En particulier, il faudrait s'assurer, d'une part, que le trajet de la tombe au carrefour constitue bien un procédé visant à accompagner l'acheminement du mort vers l'au-delà, et, d'autre part, que le carrefour lui-même représente bien la croisée de chemins qui conduisent vers le monde des ancêtres. Or, rien, en l'état actuel de nos connaissances sur le symbolisme bassar, n'autorise de telles hypothèses.

La deuxième des interprétations proposées mérite pour sa part un examen plus serré. Par rapport à la première, elle a l'avantage de s'appuyer sur les données concrètes puisqu'elle intègre la fonction de dépotoir que remplit incontestablement le carrefour. Mais les autres catégories présentées conjointement semblent provenir moins des représentations symboliques bassar que de notions élaborées pour les besoins de l'analyse par l'auteur. On aimerait être sûr, par exemple, que l'idée de "contagion de la mort" est bien propre aux Bassar; du moins souhaiterait-on connaître les éléments sur lesquels se fonde l'auteur pour l'adopter. L'expression "souillure de la mort" soulève les mêmes questions, même si elle ne semble pas sans rapport avec le fait que le carrefour est un équivalent symbolique du dépotoir; mais une telle caractéristique ne saurait suffire à justifier l'assimilation des déchets rejetés au carrefour avec la notion, assez vague dans la tournure que lui donne J. Pawlik, de souillure. Ce n'est pas parce que cette expression est courante dans la littérature africaniste lorsqu'il est question de rites funéraires qu'elle constitue une catégorie d'analyse fiable, c'est-à-dire qui reflète fidèlement la pensée bassar en la matière⁵⁰. L'examen d'un rite étranger au domaine des funérailles, mais où le carrefour occupe une place prépondérante, nous aidera à mieux cerner ce que recouvre cette référence aux déchets.

Dans certaines circonstances sur lesquelles je ne m'étendrai pas, les Bassar effectuent une séance de divination collective, à l'attention d'une communauté villageoise entière. Les devins viennent des villages voisins et dansent toute la nuit autour d'un grand feu allumé au centre de la place. En scrutant les flammes de temps à autre, ils parviennent à déceler les malheurs qui guettent la communauté. Tous les messages transmis par les devins, comprenant aussi bien la nature du danger que le moyen (rituel) d'y remédier, sont scrupuleusement enregistrés par les notables de la communauté. L'élément qui nous intéresse ici

⁵⁰ Les notions de "souillure de la mort", "contamination", etc. ne sont pas seulement exploitées pour rendre compte des rites qui sont analysés ici, mais également pour fournir une grille de lecture de l'ensemble des phénomènes qui, de près ou de loin, ont trait à la mort ou aux rites funéraires. Mais, à aucun endroit de l'ouvrage qui fait un usage constant de ces catégories, celles-ci ne sont rattachées, autrement que métaphoriquement, au contexte bassar.

est le suivant: avant de commencer la danse, on ensevelit certains objets rituels (un disque de houe, un oeuf et un fruit de kapok) au centre de la place, à l'endroit où seront disposées les bûches que l'on enflammera. Quelques jours après la danse, on procède à un rite qui consiste à déterrer ces objets et à les jeter au carrefour. Mais, avant de les emporter, on attend que, de chacune des cours de la communauté, une femme vienne déposer à leur côté les déchets qui ont été rassemblés après balayage de la cour: il s'agit pour l'essentiel d'un petit tas de poussière. On joint à l'ensemble les cendres des bûches consommées quelques jours plus tôt pour les besoins de la danse. En fonction des prescriptions qui ont été édictées par quelques uns des devins au cours de la cérémonie, on peut ajouter certains objets susceptibles de mieux capter un danger particulier, explicitement identifié au cours de la séance (par exemple, une pièce de voiture dans le cas d'une prédiction d'accident automobile). L'essentiel du rite consiste à emporter tous ces objets au carrefour où ils sont abandonnés. On constate qu'ils constituent deux ensembles: il y a en premier lieu les objets qui évoquent les dangers spécifiques qui ont été décelés au cours de la danse par les devins (les objets enterrés, les cendres, tous témoins matériels de l'ensemble des malheurs identifiés, auxquels s'ajoutent les objets apportés plus spécifiquement pour un malheur particulier -l'exemple de la pièce de voiture); en second lieu, il y a les déchets, constitués essentiellement par les petits tas de poussière déposés par les femmes. Tandis que les premiers semblent prendre en charge les dangers identifiés, les seconds paraissent devoir faciliter leur évacuation au carrefour. Rien dans ce rite ne correspond à l'évacuation d'une "souillure": ce qui est expulsé, c'est un ensemble de dangers bien déterminés, que certains objets ont pour rôle de capter; en mêlant à ces objets des déchets, on favorise leur orientation vers le carrefour.

Cet exemple suggère que les rites funéraires qui font intervenir le carrefour répondent davantage à la préoccupation d'écarter un danger qu'à celle d'évacuer une "souillure". Il reste à identifier ce danger dans le cas des cérémonies funéraires. La comparaison de cet exemple avec celui qui, des rites funéraires, est le plus orienté vers

le carrefour (*diyikpinyantil*, sortie des cheveux), nous permettra d'émettre une hypothèse à ce sujet.

Dans ce rite, les cheveux et ongles du défunt semblent remplir simultanément les deux fonctions qui, dans l'exemple précédent, étaient dévolues à deux classes distinctes d'objets. En tant que parties "sales" du cadavre, ils semblent jouer un rôle analogue à celui des déchets domestiques dans le rite qui suit la séance de divination collective. Comme tels, ils établissent un contact entre le danger à expulser et le carrefour, facilitant ainsi l'opération d'évacuation. Mais, les cheveux et ongles abandonnés au carrefour sont en même temps des parties métonymiques du défunt. Le danger à écarter ne serait autre, donc, que celui que représente le défunt lui-même à ce stade intermédiaire de son ancestralisation.

Il existe, en pays bassar, d'autres rites qui font intervenir le carrefour, les déchets et la main gauche et qui, de par ces similitudes, peuvent nous aider à mieux comprendre en quoi consiste le danger que représente le défunt à ce stade des cérémonies funéraires. Ce sont des rites dont la finalité est de détourner un esprit malfaisant et, plus particulièrement pour l'un d'entre eux, de renvoyer l'esprit de la victime d'un homicide, qui aspire à se venger. Là encore, il n'y a rien qui ressemble à l'expulsion d'une "souillure". Par analogie, on peut penser que le danger véhiculé par le défunt proviendrait d'une réaction impulsive de sa part qui lui ferait confusément tenir ses proches pour responsables de sa mort, de sorte que seules des pratiques rituelles appropriées parviendraient à neutraliser ses aspirations à la vengeance avant de les expulser définitivement. Quelle contribution cette hypothèse apporte-t-elle à l'analyse des rapports qu'entretiennent entre eux les premiers rites funéraires ?

Nous avons vu que la caractéristique majeure des premiers rites est le dédoublement spatial de l'autel. Avec *diyikpinyantil*, ce dédoublement cesse: cette fois, l'intégralité du rite sacrificiel se déroule au carrefour. Le regroupement de toutes ses phases autour de ce lieu nous invite à considérer de plus près les rapports, de similitudes ou de différences, que ce rite entretient avec les précédents. A première vue en effet, si le parallèle semble rigoureux tant qu'il s'agit de la série finale - celle qui commence avec la cuisson de l'animal sacrificiel

et qui, dans tous les cas, se déroule au carrefour -, pour le reste, les ressemblances, quoique suggestives, paraissent moins établies.

Un examen plus attentif permet de découvrir qu'après l'enterrement du corps du défunt, puis de sa représentation, c'est à quelque chose qui ressemble à celui de ses cheveux et ongles que l'on procède au cours de *diyikpinyantil*. Au-delà de la bipartition principale corps/représentation du défunt, il y aurait donc une tripartition corps/représentation/cheveux. Précisons le parallèle entre l'évacuation des cheveux et ongles et les enterrements du corps et de la représentation du défunt. Les trois tours que font les femmes, au-dessus du carrefour, en portant les cheveux et les ongles dans leur emballage de fortune rappellent les tours qui sont faits, autour de la fosse, avec le corps du défunt avant sa mise en terre. Seulement, ici, en lieu et place d'un enterrement véritable, il y a simplement abandon au carrefour. Le choix de cet endroit n'est évidemment pas contingent: il est marqué par l'évacuation des déchets, on vient de le voir. C'est là un trait congruent avec le fait qu'il s'agit de traiter les parties du défunt qui sont le plus marquées par le critère de la saleté. C'est pourquoi l'orientation vers le carrefour est plus accusée que dans les autres cas, ce que renforce la part exclusive que prennent les femmes dans la réalisation du rituel. C'est aussi la raison pour laquelle toutes les opérations sont comme dénigrées par rapport aux précédentes. Elles sont délibérément simplifiées: l'enterrement qui, dans les autres cas, est fait avec soin et dans le respect des règles de présentation de la terre, fait ici place à l'abandon pur et simple⁵¹. Les cheveux et les ongles sont sommairement emballés (parfois ils ne le sont pas du tout) dans un vieux morceau de pagne puis dans *kikankpili*, dérision de natte funèbre; parallèlement, on avait, dans les autres cas, un emballage du corps (respectivement de

⁵¹ Selon J. Pawlik (1990: 166), les cheveux sont enterrés. Même ainsi, on ne peut manquer de relever le caractère expéditif de l'opération, ne serait-ce que parce qu'elle ne comporte plus les séquences de présentation de la terre qui, dans tous les autres cas (enterrement du corps comme celui de la représentation du défunt), précèdent le creusement de la fosse. De même, est absent le mélange de la terre et de la boisson rituelle. Par ailleurs, le simple fait que l'enterrement mentionné soit accompli par des femmes et non par des hommes suffit, dans la pensée bassar, à le déprécier. Enfin, on notera que la sortie des cheveux n'est suivie d'aucun rite qui correspond à l'action de damer la tombe.

la représentation du défunt) dans une natte finement tressée, recouverte de pagnes soigneusement pliés. Enfin, l'immolation elle-même est marquée de façon similaire: si les conditions de la mise à mort du coq sont identiques à celles des immolations précédentes (le volatile est assommé sur le sol après avoir été traîné trois fois autour des cheveux et ongles), c'est une femme qui l'accomplit, avec la main gauche de surcroît. C'est également avec la main gauche que les femmes qui se sont emparé d'un morceau de mur chacune doivent le transporter puis le déposer à l'endroit où se déroule l'essentiel du rite. Or, chez les Bassar, la main gauche est associée à la saleté: tandis que l'on mange avec la main droite, la gauche est réservée aux divers soins corporels.

Que font apparaître ces similitudes et ces contrastes par rapport aux premiers rites d'enterrement (du corps d'abord, de la représentation du défunt ensuite) ? Cette manipulation des cheveux et ongles du défunt est en fait une sorte d'enterrement hâtif, peu soigné, presque irrespectueux de ce qui, du défunt, constitue la part la plus dangereuse pour la communauté. Le manque de soin apporté aux opérations est un moyen, pour les vivants, de dire que la présence du défunt à leurs côtés est indésirable tant que la rancœur qu'il nourrit n'a pas été dissipée. Il est aussi une façon d'encourager l'éloignement de cet aspect inquiétant du défunt en lui infligeant un traitement qui ne peut que provoquer son dégoût. Le regroupement au carrefour de toutes les phases du rite est indissociable de ce phénomène.

Si le parallèle, mais aussi le contraste, entre le rite de *diyik-pinyantil* et les autres rites d'enterrement ressortent maintenant de manière plus assurée, on peut s'interroger sur la raison de l'association de cette cérémonie avec celle des orphelins, *disatakandi*. Pour cela, il faut se rappeler de la présence de ces personnages dans les autres rites d'enterrement. En fait, le regroupement des différentes séquences du rite de *diyikpinyantil* en un seul lieu, le carrefour, correspond à une dissociation plus nette qu'auparavant entre le défunt et les orphelins. Ceux-ci restent confinés dans le domaine des habitations au moment même où le sacrifice qui s'adresse à leur père est tout entier concentré au carrefour. La commensalité avec le défunt, limitée dans les autres cas à la bière de mil, est ici totalement inexistante:

les orphelins boivent et mangent, mais il ne s'agit pas d'aliments sacrificiels. Même le coq immolé pour la préparation de la viande ne l'est pas à l'occasion d'un sacrifice. On peut par conséquent interpréter cette phase des rites funéraires comme celle de la séparation maximale entre le défunt et les orphelins, au moment même où il s'agit d'évacuer la part la plus dangereuse du disparu. Cette séparation est confirmée ensuite par le rite, classique en Afrique, de rasage des orphelins, qui achève la coupure des liens entre eux et le danger que véhiculait jusque-là le défunt.

En d'autres termes, le regroupement des différentes phases du rite de *diyikpinyantil* au carrefour ne se comprend parfaitement que par rapport, d'une part, aux autres rites d'enterrement dont il est inspiré (et dont il est, en même temps, le prolongement manifeste) et, d'autre part, au rite auquel il est explicitement associé (*disatakandi*). Comme dans les rites d'enterrement antérieurs, et en dépit des apparences, cette parodie d'enterrement des cheveux et ongles du défunt fait intervenir les orphelins. Mais le danger véhiculé atteint alors un degré tel que ceux-ci sont impliqués dans un rite qui, pour être impensable en dehors de la référence à la sortie des cheveux, n'en constitue pas moins une partie détachée: la boisson et la nourriture qu'ils absorbent rituellement sont comme la négation d'une commensalité avec le défunt puisqu'il ne s'agit pas d'aliments sacrificiels. Les premiers rites intégraient dans une même unité aussi bien le sacrifice au défunt que le traitement, même sommaire, des orphelins. Les deux fonctions étaient donc remplies simultanément. Si, avec *diyikpinyantil*, le regroupement autour du carrefour se réalise, c'est parce que le dédoublement spatial des différentes séquences d'un rite qui intègre les deux fonctions, s'est mué en un dédoublement du rite lui-même, donnant naissance à deux rites associés, chacun spécialisé dans l'une des deux fonctions, et se déroulant dans celui des deux espaces (carrefour et habitations) qui lui est le plus approprié.

Un élément important doit être signalé: à partir du moment où le rite *diyikpinyantil* a été accompli, il devient possible de procéder au partage des biens laissés par le disparu. Cette information confirme que la célébration de ce rite réalise l'expulsion définitive de ce qui,

dans l'esprit du défunt, était porteur de divers ressentiments. Comme ancien vivant, il pouvait rester jalousement attaché à la possession de ses biens et être enclin à nuire à quiconque tenterait de s'en emparer. De même que le travail rituel parvient à neutraliser puis à expulser ce qui semble bien être une aspiration du défunt à la vengeance, de même il réussit à dépouiller peu à peu l'esprit du mort de tout sentiment de propriété à l'égard de ses biens. Dès lors, le défunt paraît avoir perdu les caractéristiques qui rappelaient qu'il était d'abord un ancien vivant. La voie est alors ouverte pour une nouvelle transformation de son esprit.

C'est ce à quoi est consacrée la cérémonie finale d'ouverture de la bouche. Si l'ensemble des rites analysés jusqu'ici, depuis l'enterrement jusqu'à l'évacuation des cheveux, présente une certaine homogénéité de forme qui correspond à la mise en oeuvre d'une même transformation, repérable à divers stades de sa réalisation, avec cette troisième phase des funérailles, l'atmosphère change radicalement. L'éloignement progressif mais définitif du danger que véhicule le défunt rend désormais possible l'instauration d'un culte des ancêtres aux effets bénéfiques. Le contenu de ce culte lui-même se précise : quelques-uns de ses traits apparaissent à travers certains éléments de la cérémonie finale. En particulier, la communication verbale se révèle d'une importance essentielle. C'est à l'établissement de cette communication, ainsi qu'à celle que réalise le sacrifice, que le rite est consacré. Autour de cette donnée fondamentale, les autres éléments de la cérémonie font système et s'opposent vigoureusement à ceux des rites précédents. Les différences apparemment arbitraires entre cette phase finale et les autres se révèlent en fait constituer une série de rapports d'opposition. Leur analyse permet de faire ressortir, par contraste, d'autres aspects des premiers rites qui, considérés en eux-mêmes, n'apparaissent pas avec autant de force.

Ce sont les différentes séquences liées aux sacrifices qui présentent les contrastes les plus marqués. Alors que, dans la séquence initiale de chaque sacrifice des premiers rites, les sacrificateurs impriment au coq un mouvement circulaire autour de ce qui tient lieu d'autel provisoire du défunt (les tombes du corps puis de la représentation du défunt d'abord, le carrefour ensuite), c'est l'ancêtre

(personnifié par le devin) qui, dans le rite final, fait passer trois fois le coq autour des sacrifiants que sont les orphelins. Les autres oppositions se ramènent à un contraste tranché entre, d'une part, une série d'actes qui portent la marque de la nature et de l'indifférenciation qui lui est associée, et, d'autre part, une suite d'opérations qui portent celle de la culture, c'est-à-dire des normes de la vie sociale où l'ordre prédomine. Brutalement assommé dans tous les premiers cas, le volatile est "proprement" égorgé dans le dernier rite; la viande sacrificielle y est bouillie et non plus rôtie, découpée avec un couteau et non plus avec les mains, salée et non plus mangée sans assaisonnement, préparée dans la cour avec le bois domestique et non plus au carrefour sur un feu de petits bois hâtivement rassemblés, partagée selon des règles précises mettant en jeu les relations de parenté et non plus répartie au gré des présences fortuites⁵².

De même, alors que dans le rite final les positions de sacrificateur (le doyen du lignage) et de sacrifiants (les orphelins) sont bien différenciées, elles sont pratiquement indiscernables dans tous les rites qui précèdent. Pour la plupart des sacrifices bassar (et les rites sacrificiels décrits ici font partie de ce registre), les positions respectives de l'un et de l'autre sont codifiées par un ensemble de gestes bien déterminés: c'est le sacrificateur qui fait les libations, qui s'adresse le premier aux divinités invoquées, qui immole la victime, qui arrache les plumes (ou les poils, selon le type d'animal sacrifié) et les tend au sacrifiant, qui (parfois) prépare *tifuti*, la part de la divinité, et la donne au sacrifiant, c'est lui enfin qui donne un caillou à ce dernier lorsque le pot de bière de mil est renversé pour que la lie qu'il contient se répande sur le sol; de son côté, le sacrifiant est très généralement celui qui tient l'animal avant, puis pendant

⁵² Lévi-Strauss nous a appris que, par rapport au bouilli, cuisson marquée par la culture du fait qu'un ustensile culinaire s'interpose entre la flamme et la matière cuisinée, le rôti se trouve du côté de la nature car il est le produit d'un contact direct entre le feu et la viande. Dans le contexte présent, l'absence de récipient pour la cuisson va de pair avec l'absence de couteau, tant pour l'immolation que pour le découpage; et dans la situation opposée, l'utilisation d'une marmite pour la première opération se fait conjointement à celle d'un couteau pour les secondes. Si les autres oppositions ne jouent pas sur l'alternative présence/absence du recours à un ustensile, elles se situent toutefois sur le même axe en faisant intervenir d'autres procédés.

l'immolation, celui qui ensuite verse le sang, colle les plumes (ou poils), écrase *tifuti* sur l'autel et, enfin, renverse le pot de bière de mil et jette le petit caillou sur le fond du récipient. Si ce schéma est scrupuleusement suivi dans le cas du dernier rite qui nous intéresse, il ne l'est pas dans les autres, où il devient du coup pratiquement impossible de distinguer les positions respectives des différents agents du sacrifice. De même, le fait que le coq soit totalement abandonné aux femmes dans les premiers rites contraste avec le suivi qu'assurent les hommes, et notamment le doyen, jusqu'à la fin des opérations lors du dernier sacrifice⁵³. Enfin, les orphelins jusque-là limités à des interventions discrètes, soumis pour l'essentiel à des rites de séparation, prennent maintenant pleinement part à la cérémonie, en dialoguant avec leur père puis en occupant la place de sacrifiants qui leur donne droit à une commensalité entière. Ce dernier point mérite d'être développé.

Dans le cours de la description, nous nous étions arrêtés sur une autre différence qui n'avait pas été entièrement explicitée: réduit à un morceau du foie, *tifuti* - la part du défunt - se complète à l'occasion du premier sacrifice à l'esprit enfin ancestralisé. Il ne s'agit pas seulement d'offrir une part symboliquement plus fournie, qui intègre, outre le siège de la force vitale de l'animal, toutes les composantes de son corps, il s'agit surtout de rendre plus étroite la commensalité entre le défunt et ceux qui reçoivent une part de viande. Cette fois, il n'y a plus simplement répartition des morceaux de la chair de l'animal entre le défunt et les participantes, chacun ayant sa part propre, mais identité absolue entre les parties offertes et les parties consommées: la substance de ce que chacun mange est désormais cela même qui a été remis à l'ancêtre, ce qu'il a donc en principe lui aussi

⁵³ J'ai indiqué, dans la partie descriptive de cet article, que le terme de sacrifice était impropre pour désigner les rites initiaux comportant une mise à mort d'animal. En fait, seul le dernier rite correspond à un véritable sacrifice, comme on peut aisément le percevoir à partir des divers éléments présentés ici. Mais il convient d'ajouter que les Bassar eux-mêmes établissent la distinction dans leur terminologie. Tous les premiers rites font partie de la catégorie *dikoobil*, terme qui est souvent traduit par "interdit". Il s'agit en quelque sorte, par l'accomplissement de ces rites, de lever une série d'interdits qui pèsent sur l'entourage du mort. Avec le dernier rite, on entre en revanche dans la catégorie *ditooutil*, terme qui correspond cette fois exactement à celui de "sacrifice". A travers cette distinction terminologique, on a donc un nouveau reflet du double mouvement du processus d'ancestralisation.

absorbé. En termes plus techniques, des premiers rites au sacrifice final, on passe d'un partage établi sur un axe syntagmatique à une division d'ordre paradigmatique. La différence apparemment minime dans la composition des parts *tifuti* recèle donc en fait un changement marqué dans les procédés mentaux mis en oeuvre, mais aussi dans le type de communion exprimé.

La comparaison de ces deux situations avec celle que présente un rite de séparation accompli dans d'autres circonstances permet de mieux mettre en lumière encore la différence qui vient d'être exposée. Elle permet aussi de situer les procédés mis en oeuvre par les rites funéraires examinés ici dans le champ plus large des possibles qu'offre la culture bassar. On comprendra notamment que l'expulsion de la part dangereuse du défunt, pour affirmée qu'elle soit lorsqu'on limite l'examen aux seuls rites funéraires, n'est en fait pas aussi radicale qu'elle pourrait l'être eu égard aux ressources que possède la culture bassar en cette matière. Le rite en question est celui que l'on accomplit à la suite de la mise au monde d'un enfant mort-né. On emporte un poulet sur un chemin écarté. Là, on s'adresse à Dieu, puis aux ancêtres, à qui l'on dit: "Si c'est un ancêtre qui sort et qui fait comme ça [allusion à la réincarnation], ou si c'est quelque chose qui sort et qui fait comme ça, donc aujourd'hui, je vous ai séparés ça !" Le volatile est fendu en deux et, au cours de l'agonie, on observe les deux parties se convulser. La bonne part est celle qui tombe sur le dos. Elle est ramenée dans la cour familiale tandis que l'autre part est abandonnée sur place. La partie ramenée est cuite puis mangée. Ce genre de rite n'a rien de spécifiquement bassar puisqu'on retrouve des gestes analogues (mais avec une finalité différente, j'y reviendrai) jusque chez les Nuer du Soudan. L. de Heusch (1986: 26), qui reprend l'analyse à la suite d'Evans-Pritchard, interprète très justement ces actions comme un rite de séparation. C'est également incontestablement le cas en ce qui concerne l'exemple bassar.

Quel éclairage ce rite apporte-t-il sur les questions de partage de la viande sacrificielle entre l'esprit invoqué et les participants ? S'il se distingue sur ce plan des deux situations qui se manifestent dans les rites funéraires, il le fait en présentant une troisième situation qui ne diffère pas arbitrairement des précédentes. De l'une à l'autre,

une progression se dessine. Dans le rite de l'enfant mort-né, tout le travail symbolique accompli consiste à établir une distinction en créant une dualité là où il y avait unité: d'un corps unique au départ, on en fait deux. Il est important de bien comprendre qu'à la fin de l'opération il y a deux corps distincts plutôt que deux parties d'un même corps⁵⁴. C'est le résultat que s'efforce d'atteindre le rite en établissant en outre une différence de traitement entre les deux parties: l'une est laissée dans son état de crudité tandis que l'autre est cuite; la première est consommée par l'esprit indésirable sur le chemin écarté, tandis que les humains se retirent dans leur cour pour manger la seconde. Il y a donc absence totale de commensalité. La séparation d'avec l'esprit indésirable n'est définitivement établie que parce qu'il n'y a rigoureusement aucune partie commune entre la part abandonnée à l'esprit et celle consommée par les humains.

Cette situation sans *tifuti* vient compléter le tableau des deux précédentes où *tifuti* était tantôt complet, tantôt réduit à une partie du foie. Les rapports entre les trois situations ressortent maintenant clairement. Lorsque *tifuti* prend sa forme complète, il y a entière consubstantialité entre la part qui revient à l'esprit et celle qui est consommée par les participants: il ne s'agit pas de deux parts extraites d'un même corps, mais d'une seule et unique part, consommée dans une communion absolue. Lorsqu'il est limité à un morceau du foie, il y a simplement partage: le défunt mange l'une des parts de l'animal, tandis que les femmes s'en réservent les autres. Enfin, lorsqu'il est absent, il n'y a même plus de partage: la distinction établie par le rituel entre les deux parties du corps du volatile instaure une division radicale des parts consommées qui perdent toute caractéristique commune. Parallèlement, on observe une autre gradation en ce qui concerne les modes de cuisson: le cas de commensalité la plus étroite correspond à une cuisson particulièrement soignée puisque bouillie; le cas intermédiaire met en oeuvre un procédé culinaire moins élaboré avec une viande simplement rôtie; enfin, le dernier cas réserve à

⁵⁴ On notera que, dans les paroles incantatoires qui accompagnent l'immolation, il n'y a aucune des annonces usuelles, du type: "Voici ton coq". Bien au contraire, la formule "Je vous ai séparés ça" indique bien qu'il y a au départ deux entités malencontreusement unies qu'il convient de rétablir dans leur distinction.

Sacrifice	Rite de l'enfant mort-né	Premiers rites funéraires	Derniers rites funéraires
Type de <i>tifuti</i>	absent	réduit à un morceau de foie	complet
Type de commensalité	aucune	partage	entière consubstantialité entre la part consommée et la part offerte
Mode de cuisson de la part destinée à l'esprit invoqué	cru	rôti	bouilli
Objectif	séparation irréversible	séparation provisoire	conjonction

Tableau 3 : Mise en oeuvre de différentes formes de commensalité

l'esprit indésirable une viande totalement crue. Tout se passe comme si, en modulant le degré de soin apporté à la cuisine, et en faisant varier conjointement le niveau de commensalité, on s'efforçait de faciliter la proximité, l'éloignement à bonne distance ou l'expulsion définitive de l'esprit destinataire.

La prise en compte du rite de l'enfant mort-né nous permet de mieux circonscrire la zone où se déploient les différentes phases du processus d'ancestralisation. En découvrant que les différences apparemment arbitraires entre l'ensemble des premiers rites funéraires et le dernier sont en fait des rapports systématiques d'opposition, il était tentant de tenir ces oppositions pour extrêmes et de ne conclure qu'en fonction de cette seule considération. Avec l'extension de l'analyse au rite de l'enfant mort-né, force est de reconnaître que ces oppositions ne sont pas aussi tranchées que le permettrait le recours à d'autres ressources dont disposent les Bassar en matière de rituels. C'est que, en dépit du danger qu'il représente tant qu'il n'a pas été dépouillé de ses caractéristiques d'ancien vivant, l'esprit du défunt n'est jamais aussi catégoriquement indésirable que celui qui est responsable de la venue au monde d'un enfant mort-né. Si celui-ci doit être écarté à jamais, celui-là ne doit être éloigné que provisoirement, et cette mise à l'écart temporaire, pour durable qu'elle soit, n'a pour but que de mieux préparer son retour ultérieur. La mise en oeuvre, dans les premières phases des rites funéraires, d'un rite de mise à mort d'animal allant aussi loin dans la séparation que celui de l'enfant mort-né, compromettrait inexorablement ce mouvement de retour.

Il n'est pas sans intérêt à cet égard de revenir à l'exemple du rite nuer pour signaler qu'il est accompli précisément à l'occasion des funérailles. Or, on constate par ailleurs que le rapport aux ancêtres est très différent, dans cette société, de ce qu'il est chez les Bassar: loin de vouloir entrer en communication avec leurs morts, les Nuer cherchent à établir vis-à-vis d'eux une distance qui soit la plus grande possible. Telle est bien l'attitude des Bassar à l'égard de l'esprit responsable de la venue au monde d'un enfant mort-né, et c'est sans doute la raison pour laquelle ils ont recours, en de telles circonstances à un rite semblable à celui que les Nuer réservent à leurs défunts. Mais procéder de la même façon dans le contexte des

cérémonies funéraires serait pour eux un non-sens absolu, en contradiction totale avec le type de rapports qu'ils s'efforcent d'établir avec leurs morts dans le cadre du culte des ancêtres.

Il est temps de jeter un regard d'ensemble sur la chaîne que constituent les rites funéraires qui ont été présentés. Cette vue en perspective permet de donner un sens au jeu de balance entre l'espace habité et le carrefour qui domine, nous l'avons vu, l'ensemble des rites considérés. On s'aperçoit que la tension, posée d'emblée entre ces deux espaces, s'intensifie au fil des rites pour atteindre son paroxysme avec le couple *diyikpinyantil-disatakandi* (sortie des cheveux - cérémonie aux orphelins), avant de se relâcher brusquement avec le dernier rite, qui est le seul, en définitive, à ne comporter aucune contrepartie investissant le carrefour. Après son décès, le défunt semble être animé de sentiments ambivalents envers les siens: d'une part, spontanément porté à tenir ses proches pour responsables de sa mort, il nourrirait une certaine amertume à leur égard; mais en tant qu'ancien aîné responsable du bien-être des siens, il conserverait malgré tout des dispositions positives envers eux. Tout le travail des rites funéraires consisterait à dissocier peu à peu ces deux principes contraires et à en assurer la séparation définitive pour en écarter l'un tout en réintégrant l'autre, mais sous des formes nouvelles. Après le détachement progressif des liens subsistant entre le disparu et les orphelins, les conditions de l'instauration d'un rapport de type nouveau sont réunies. C'est ce que réalise la dernière phase des rites funéraires bassar. Ce second mouvement achève la transformation du défunt en ancêtre. Son contenu spécifique nous renseigne sur la teneur du culte des ancêtres dans cette société. La séparation indispensable des morts d'avec les vivants n'aboutit pas, comme c'est le cas dans certaines sociétés, à un oubli définitif. Par l'intervention d'un médiateur, interlocuteur privilégié avec le monde de l'au-delà, les ancêtres reviennent auprès des vivants sous forme d'entités individualisées, et même fortement personnalisées. Ainsi s'instaure le culte des ancêtres. Ces derniers seront désormais très proches des vivants et entre eux la communication sera intense: le dialogue verbal sera complété par un autre type de communication, celui que réalise le sacrifice et la commensalité étroite qu'il établit

entre l'ancêtre et les vivants. Cette proximité est soulignée par un détail révélateur d'une attention touchante. Les Bassar disent que les ancêtres se trouvent dans le vestibule. Autrefois, chaque soir, on y allumait un feu pour qu'ils puissent se réchauffer et passer la nuit sans avoir à souffrir de la fraîcheur.

Stéphan Dugast
URA 221

Ouvrages cités

Cartry, Michel

- 1978 "Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta)" (2ème partie), *Systèmes de Pensée en Afrique noire*, 3, Paris, EPHE-CNRS, 17-58

Dugast, Stéphan

- 1985 *Note sur les cérémonies funéraires de la ville de Bassar*, Lomé-Bassar, ORSTOM, multigr.

Froelich, Jean-Claude

- 1954 *La tribu konkomba du Nord-Togo*, Dakar, IFAN ("Mémoires" n° 37).

Heusch, Luc de

- 1986 *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, ("Bibliothèque des Sciences Humaines").

Lallemand, Suzanne

- 1988 *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique*, Paris, L'Harmattan ("Connaissance des hommes").

Pawlik, Jacek

- 1990 *Expérience sociale de la mort. Etude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg, Studia Instituti Anthropos, Editions Universitaires Fribourg (version remaniée de la thèse de doctorat intitulée: *La mort, expérience d'un peuple. Etude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Paris, Université de Paris V, multigr., 1988).

Tait, David

- 1961 *The Konkomba of Northern Ghana*, London, Oxford University Press.