



les BOBO
nature et fonction
des MASQUES

guy Le Moal

**TRAVAUX
ET DOCUMENTS
DE L'O.R.S.T.O.M.**

**LES BOBO
NATURE ET FONCTION
DES MASQUES**

GUY LE MOAL



TRAVAUX ET DOCUMENTS DE L'ORSTOM N° 121

**LES BOBO
NATURE ET FONCTION
DES MASQUES**

GUY LE MOAL

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU FONDS D'AIDE ET DE COOPÉRATION
DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE — MINISTÈRE DE LA COOPÉRATION

ORSTOM - PARIS - 1980

© ORSTOM 1980
ISBN : 2-7099-0571-X

AVANT-PROPOS

La présente étude est le résultat d'une très longue fréquentation du peuple bobo qui s'est poursuivie, à l'occasion de séjours répétés (28 au total), durant d'abord les treize années qu'il nous a été donné de passer en Haute Volta comme responsable du Centre de l'Institut français d'Afrique noire, et, par la suite, au cours des cinq missions qui nous furent accordées par le Centre National de la Recherche Scientifique.

La dette de reconnaissance contractée par nous au long de ces années passées chez les Bobo est si grande et nous la ressentons si profondément qu'il n'est pas de termes assez forts pour l'exprimer. Si nombreux également sont ceux auxquels nous aurions à cœur de dire notre gratitude que nous devons renoncer à les nommer tous.

Il est une personne néanmoins que nous tenons à remercier tout particulièrement, c'est notre collaborateur et ami Sibiri Sanu. Lorsque nous nous rencontrâmes, aux alentours des années cinquante, nous étions également jeunes et, bien qu'avec des horizons différents, également désireux d'apprendre et de comprendre. Au cours des années, Sibiri Sanu, membre d'un très grand clan bobo, a progressé dans la connaissance jusqu'à devenir un dignitaire religieux marquant. Animé par ses convictions, mais aussi par un réel tempérament de « chercheur », Sibiri Sanu a su acquérir un grand savoir et le fonder sur des observations multipliées en des lieux très divers du pays bobo. Sibiri a bien voulu nous faire partager un peu de son expérience, il nous a laissé l'observer dans l'exercice de ses charges et l'accompagner dans ses quêtes inlassables pour de nouvelles connaissances. En signe de gratitude, nous lui dédions cet ouvrage.

Il est aussi d'autres personnes respectées que nous nous devons de nommer, leur disparition ne saurait effacer le souvenir : Tedo Sanu, Fla Sanu, De et Me Komō Gyoma, Kesō Kyenu, Sumazā Keita. Nommons également les villages où tant furent et sont encore des hôtes si attentionnés : Kurumani, Silēkoro, Kuka, Lekoro, Tāsila, Duma.

Nous remercions très vivement les Autorités de la République de Haute Volta grâce auxquelles toutes facilités nous furent accordées pour mener à bien notre recherche et c'est avec une toute particulière gratitude que nous évoquerons le Centre Voltaïque de la Recherche Scientifique — auquel tant de liens nous unissent — pour le concours si spontanément offert par tous ses membres, notamment par son directeur M. Poussi. Nous n'oublions pas non plus le fidèle compagnon des routes africaines Aldiouma el hadji Triandé.

Notre reconnaissance s'adresse aussi au professeur A. Leroi-Gourhan et au professeur Th. Monod pour la sollicitude qu'ils ont toujours bien voulu nous témoigner. Egalement sommes-nous redevable à Germaine Dieterlen de bien des marques d'intérêt.

Les plus précieux des encouragements se sont manifestés sous les couleurs de l'amitié : amitié de nos compagnons du « Centre IFAN », J. Capron — interlocuteur privilégié en matière de culture Bobo et Bwa — et G. Savonnet ; amitié aussi de ceux qui, comme J. Audibert, ont partagé avec nous, depuis le premier jour, la passion des gens et des choses de Haute Volta.

Il nous faut faire état des concours matériels qui nous ont été dispensés. Ceux de l'Institut Français d'Afrique noire d'abord puis ceux du Centre National de la Recherche Scientifique à Paris ainsi que ceux — déterminants — du Ministère de la Coopération et de son Centre de Documentation, ceux enfin de l'Office de la recherche scientifique et technique outre-mer qui a contribué à la préparation technique du présent ouvrage et le reçoit dans ses collections.

INTRODUCTION

Notre ouvrage a été conçu selon le schéma suivant :

— Une première partie, intitulée « Les Bobo » a pour fin de définir et la personnalité ethnique des Bobo et les cadres fondamentaux de leur organisation sociale.

— Les deux parties centrales — « Mythes et Divinités » et « Les masques » — rassemblent la matière de ce qui constitue l'essentiel du sujet étudié : des diverses entités spirituelles aux masques eux-mêmes, tour à tour sont examinés les aspects matériels et théoriques.

— Enfin, une partie terminale, tout entière consacrée à cette grande institution qu'est « L'initiation », illustre — au niveau tout particulièrement de la réalité vécue — les conditions dans lesquelles sont mis en œuvre les principes qui ont été analysés dans le corps de l'ouvrage.

La première partie fait d'abord une place importante, dans le chapitre de tête, à une recherche sur l'histoire du peuplement qui a été menée dans 73 villages du nord et du centre. Grâce aux données recueillies dans les 454 lignages visités, le point peut ainsi être fait de la place respective des divers composants de l'ethnie, de leur nature et de leur identité clanique. Les diversités originelles étant reconnues, il apparaît que prévaut cependant une unité culturelle très réelle.

On va donc s'appliquer dans le second chapitre à définir les traits communs de l'organisation sociale bobo. Du lignage au clan, puis du village à l'ethnie, au gré des analyses, se dégagent certains concepts qui vont se révéler opératoires tant au niveau socio-politique qu'au niveau religieux. C'est ainsi qu'on porte une particulière attention ici à la notion de « communauté » — *foroba* — instrument de cohésion au service du groupe de parenté et de groupe social villageois tout autant que du groupe partageant le culte d'une même figure divine (Dwo et ses masques notamment).

Avec la deuxième partie, « Mythes et Divinités », on entre de plein pied dans l'étude de la religion bobo. Directement, c'est aux mythes cosmogoniques que l'on se réfère, non pas tant pour soumettre leur contenu à de longues analyses que pour retenir ce qu'ils apportent d'essentiel : un cadre conceptuel sur lequel se fonde toute l'organisation des cultes. Plus d'ailleurs que les détails des étapes de la genèse, ce qui compte, aux yeux des Bobo, ce sont les événements intervenus à la fin de celle-ci et qui se résument dans la révélation aux hommes de Dwo — « fils » du Dieu suprême — sous la forme sensible du masque.

En se réservant de ne traiter que des configurations générales du culte de cette importante entité qu'est Dwo et d'en reporter plus loin l'étude détaillée, on choisit de dresser, dans cette partie, un tableau complet des diverses autres « entités majeures » ainsi que des multiples puissances plus secondaires : esprits, génies, ancêtres.

La partie intitulée « Les masques » est consacrée exclusivement à tout ce qui se rapporte au culte de la divinité Dwo. Pour se conformer fidèlement à la pensée bobo, les masques doivent d'abord être appréhendés dans leur matérialité ; ils sont observés et décrits comme s'ils étaient — ce que, d'une certaine façon, les Bobo pensent — une espèce vivante originale placée sur le même plan que l'espèce humaine ou l'espèce animale. Ainsi, après une méticuleuse description morphologique des masques selon une classification en familles, genres et espèces, se prend-on à les observer, en action, dans leur comportement spécifique.

Ayant une vision désormais précise des apparences extérieures de ces êtres à part entière que sont les masques on peut s'interroger sur leur nature profonde et c'est à nouveau aux divers mythes d'origine que l'on se reporte pour expliquer, non seulement le rapport de Dwo au masque, mais aussi, suivant l'époque et les circonstances de ses manifestations, les différences de nature et de fonction des masques en lesquels il s'est incarné. C'est ici que se dégage définitivement, dans toutes ses implications, l'essentiel de ce qu'on a choisi d'appeler les « figures » de Dwo.

Pour donner à l'expression théorique une assise objective et pour l'étayer même de données quantifiées, est présenté ensuite, dans le chapitre 9, à titre d'exemple, le panorama social et historique du culte de l'une des figures de Dwo.

A la fin de cette troisième partie sont reprises toutes les connaissances acquises et, tenant toujours compte des cheminements de la pensée bobo elle-même, une vaste synthèse des notions relatives à la nature et aux fonctions des masques est présentée qui s'offre comme la conclusion véritable de cet ouvrage.

Dans la quatrième partie, on aborde le domaine du rite. L'institution prise en exemple est l'initiation, elle offre en effet l'intérêt de rassembler l'ensemble des catégories de masques et elle fournit l'occasion de les montrer agissant conformément à leur nature.

TRANSCRIPTION

Une transcription phonétique simplifiée a été adoptée en raison de l'absence jusqu'à ce jour d'une étude de la langue bobo dont nous aurions pu nous inspirer.

Nous avons cependant pu bénéficier des conseils de M. Houis et de S. Platiel, qu'ils en soient remerciés.

Voyelles

- orales a comme en français
- e comme é français (été)
- ɛ comme è français (père)
- i comme en français
- o o fermé (français : dos)
- ɔ o ouvert (français : molle)
- u comme en français « ou » : mou
- ü comme u français (cruel)
- ə voyelle centrale neutre (« e muet »)

nasales ã (français : chant), ê (français : matin), ĩ, õ (français : maison), ũ.

Consonnes

	labiales	alvéolaires	palatales	vélaires	labiovélares	glotales
occlusives sourdes	p	t		k	kp	
sonores	b	d		g	gb	
fricatives sourdes	f	s		x		h
sonores	v	z	j	ɣ		
nasales	m	n	ɲ	ŋ		
latérales		l				
vibrantes		r				
semi voyelles	w		y			

Remarques :

- g est toujours dur
- ŋ nasale vélaire : comme l'allemand bringen
- x comme l'allemand achtung.

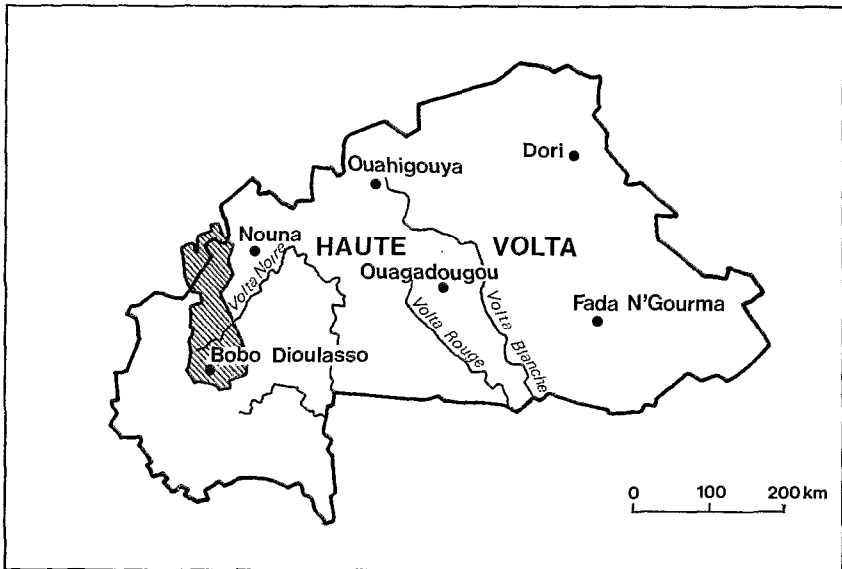
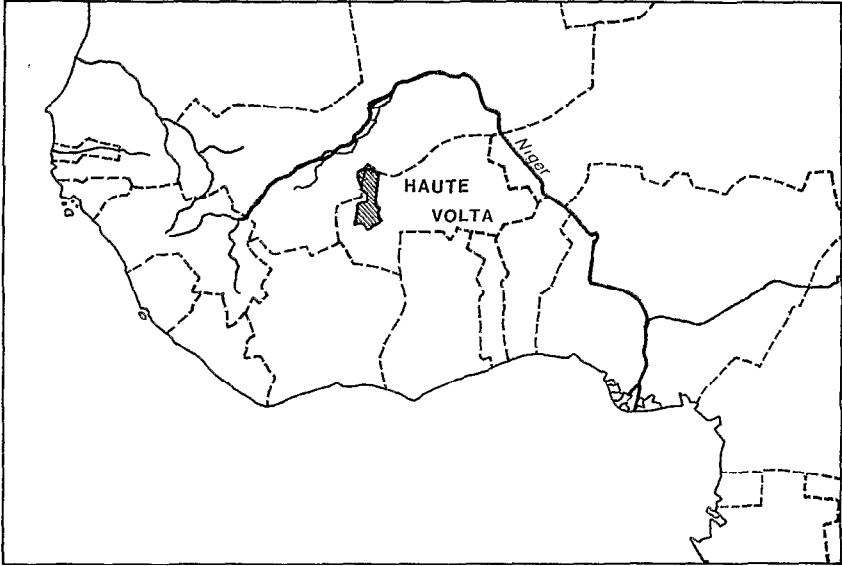
Il semble que la fricative vélaire se réalise tantôt sourde (x), tantôt sonore (ɣ) en fonction de l'environnement vocalique. Pour simplifier, nous avons partout maintenu la graphie x.

On notera l'existence de variantes dialectales. Ainsi z, présent dans les dialectes du sud (*syada* notamment), est remplacé par j dans les dialectes du nord (*yebɛ* notamment), de même v est souvent remplacé par b et g par d.

D'une façon générale, dans cet ouvrage, les termes employés appartiennent au dialecte syêkôma (centre du pays), mais quand le texte concerne explicitement une autre tribu, c'est naturellement au dialecte de celle-ci que les termes correspondent.

PREMIÈRE PARTIE

LES BOBO



Carte 1 : Situation géographique des Bobo

fin du XIX^e siècle pour que des européens aient enfin un contact avec elle et rapportent quelques premières informations.

Dès 1887, une courte note du Docteur Tautain consigne « Quelques renseignements sur les Bobo » et donne avec une bonne précision leur situation géographique alors que nul encore ne les a approchés (1). L'année suivante, le capitaine Binger, parti de Bamako et étant passé par Sikasso puis Kong, aborde le premier le pays bobo. En effet, c'est le 19 avril 1888 que Binger (2) quittant Darsalami, arrive par le sud à Bobo Dioulasso. Il y séjourne jusqu'au 25 avril et recueille de précis et abondants renseignements tant sur les fonctions et l'histoire de la ville que sur les Bobo eux-mêmes. Le 25 avril, le capitaine, passant par Kwa, Koro, Borodugu, Nyamadugu (Wurowiyama) arrive à Kotedugu (Kokana). Un séjour de 13 jours dans ce gros village bobo nous vaut de nouvelles informations précieuses sur les Bobo, sur les itinéraires de l'arrière-pays, sur Djenne et les chefferies peul du nord et surtout la première description des masques bobo, un peu naïve et superficielle, mais assez exacte pour qu'en ce que l'auteur appelle les « dou » (*dwo*) on reconnaisse les *kele* dont il sera ici longuement question. Parti de Kotedugu le 9 mai, Binger passe à Musobadugu (Kona), Numuso (Wuroma), Koroma où il reste une journée ; il est à Satiri le 11, à Kadó le 12 et enfin à Bosora le 13 mai. C'est le lendemain que le capitaine quitte le pays bobo et entre chez les Bwa.

Deux ans plus tard, le docteur Crozat (3), en route vers le Mossi, atteint à son tour Bobo Dioulasso (11 août 1890). Il venait directement de Sikasso et avait traversé les villages bobo de Natena et Banākeledara. Il reste 5 jours à Bobo et gagne Bosora par un itinéraire légèrement différent de celui de Binger (passant à Dafinso, Kwātu et Fina). En tout, Crozat a séjourné 17 jours en pays bobo.

Le colonel Monteil, suivant les traces de Crozat, arrive chez les Bobo le 7 mars 1891. Il passe à Natena et Bana, reste 5 jours lui aussi à Bobo (les trois explorateurs y seront accueillis avec équanimité par la célèbre princesse Guimbe), puis il atteint Bosora par Dafinso et Satiri. Il a séjourné 15 jours chez les Bobo.

Jusqu'à la conquête militaire française, les Bobo retomberont dans l'oubli. En juillet 1896, le capitaine Destenave, au cours d'une reconnaissance poussée jusqu'à Warkoy, prend contact avec les Bwa. L'occupation de tous ces territoires de la boucle de la Volta étant décidée, le commandant Valet est nommé chef de la nouvelle Région Niger Volta (février 1897). Après quelques combats en pays samo, Valet crée un poste à Sono, mais, malade, il est remplacé par le capitaine Hugot qui l'emportera en avril sur les bwa à l'occasion des très durs combats de Mansara. Au même moment, le capitaine Cazemajou atteignait Ouahabou puis Diebougou. En mai, le commandant Caudrelier remplace Valet, il installe un poste à Boromo, puis il attaque et occupe Warkoy. Dans sa majeure partie, le pays Bwa est alors soumis. Fin mai (4), Samori s'empare de Kong, il remonte vers le nord, détruit Numudara et menace Bobo Dioulasso. Caudrelier, qui a l'ordre de ne point provoquer l'Almamy, ne bouge pas. Mais en août, le capitaine Braulot ayant été massacré à Bouna par le fils de Samory, la trêve est rompue. Le commandant Caudrelier sait, par les contacts qu'il a eus avec les fils du prince de Kotedugu (Pintieba Wattara) qu'on craint fort à Bobo Dioulasso un retour de

(1) Tautain, 1887, p. 228-233. L'auteur signale que le nom de Bobo était déjà placé sur la carte du capitaine Regnauld de Lannoy de Bissy. Cette carte est de 1884, mais les Bobo y sont placés d'un degré trop à l'ouest en longitude.

(2) Binger, L.G., 1892.

(3) Crozat, 1891.

(4) Person, Y., 1975, p. 1899.

1. Histoire du peuplement

1. CONNAISSANCE ANCIENNE DES BOBO

La plus lointaine référence faite aux Bobo se trouverait dans les traditions de Djenne qui font état, selon Ch. Monteil, de leur présence aux environs de l'an 800. Non loin du site actuel de Djenne, il y avait en effet un village nommé Kanafa : « La tradition est que Kanafa fut un des premiers endroits habités dans le Djennéri. Les indigènes, qui séjournèrent là, étaient des Bobo qui, terriblement éprouvés par la famine, durent émigrer vers Bandiagara » (1). Il est fort probable qu'il se soit agi d'ailleurs de Bwa et non de Bobo, mais l'informateur de Ch. Monteil employait la terminologie simplificatrice qui avait cours à son époque dans le Mandé et qui fut adoptée par les Européens.

Avant l'époque des explorations européennes, il n'est fait allusion aux Bobo dans nul *Tarikh* ou relation de voyage. Ce n'est que récemment et d'une façon indirecte que nous a été fournie la plus ancienne preuve matérielle de l'existence d'un groupe ethnique appelé Bobo : on peut retrouver en effet dans les inventaires d'esclaves des plantations antillaises dépouillés par G. Debien les mentions d'individus de cette ethnie et cela dès 1757.

A Saint-Domingue, sur la plantation La Raque des Sources, le 14 mars 1757, se trouvait un Bobo nommé Cupidon, âgé de 20 ans et estimé à 2 400 livres (2). En novembre 1760 est vendue, parmi les esclaves de la sucrerie Borthon de l'Étang au quartier du Limbé à Saint-Domingue, une femme Bobo de 45 ans nommée Vénus qui était « négresse de place ». Un homme, jardinier, est également signalé.

G. Debien indique : « A toutes les époques on ne comptait les Bobo que par rares unités. Peut-être parce qu'ils provenaient eux aussi de régions très éloignées des lieux de traite. On les considérait comme des paysans. Ils figurent dans les équipes des cultures » (3). Toujours à Saint-Domingue enfin, dans un atelier d'indigoterie, des Bobo, hommes et femmes, apparaissent sur les états de 1777, 1784 et 1790 : l'un d'eux étant, en 1784, « nègre à talent » c'est-à-dire ouvrier spécialisé (4).

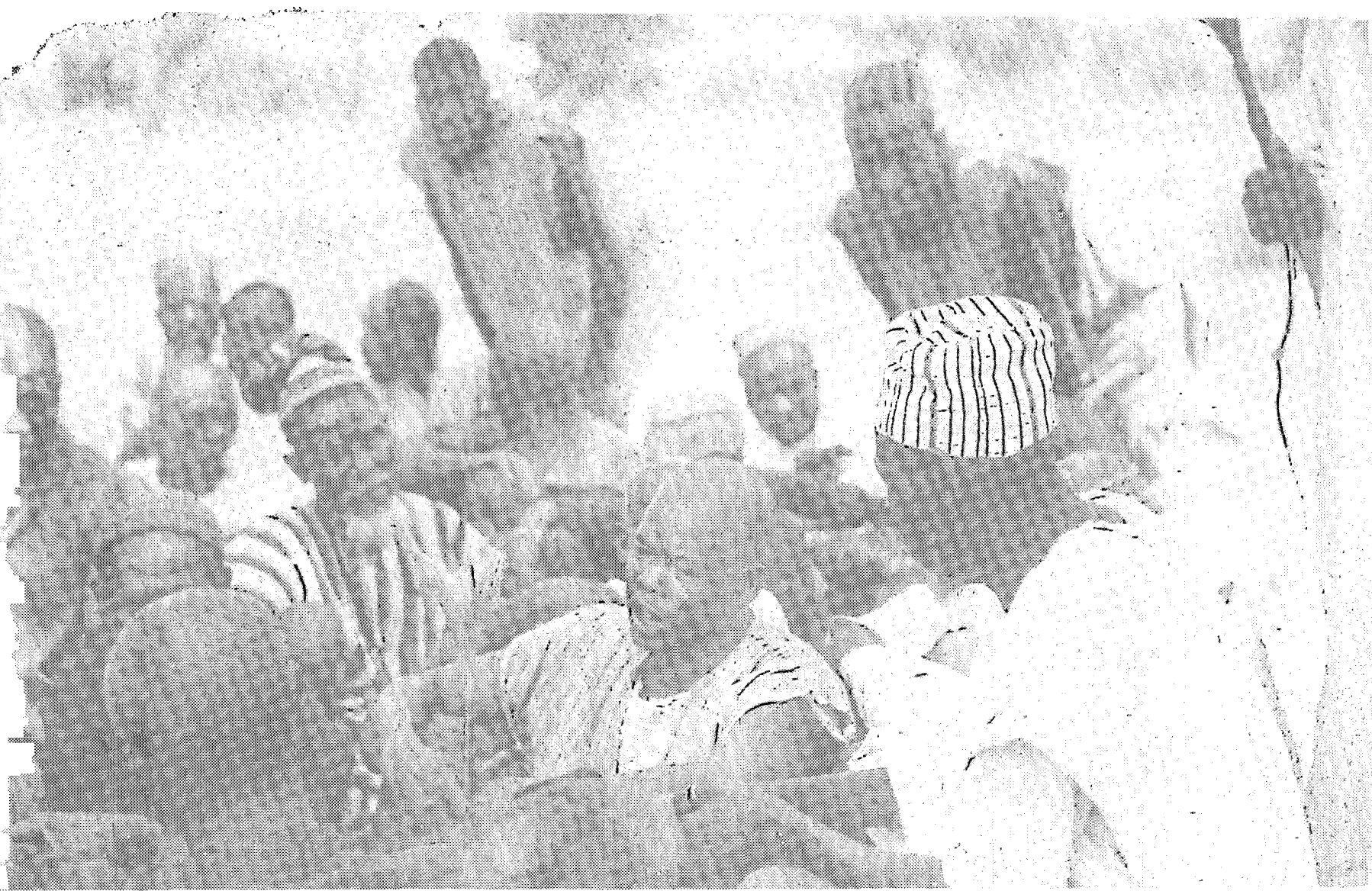
S'il peut être ainsi établi, par ces tristes témoignages, qu'à tout le moins l'ethnie bobo avait une existence dès la première moitié du XVIII^e siècle, il faut attendre la

(1) Monteil, C., 1903, p. 284.

(2) Houdaille J., Massio R. et Debien G., 1963, p. 246.

(3) Debien G., 1961, p. 374 et 377.

(4) *op. cit.* p. 369 et 371.



Samory et que les milieux dyula y sont favorables aux français. La prise de Bobo est alors décidée et deux compagnies, après un bref engagement, occupent la ville le 25 septembre 1897. Un poste y sera établi dès novembre.

Depuis Bobo Dioulasso et, un peu plus tard, depuis Koury, poste qui se substitue à Sono au Nord, l'ensemble du pays bobo passera bientôt sous la coupe de l'administration française. La connaissance des Bobo n'en fera pas, pour autant, de rapides progrès. Ces paysans à l'aspect rustique — à cette époque les hommes vont nus et les femmes ont une parure de feuilles pour tout vêtement — auxquels on reconnaît force et courage (les troupes françaises en ont durement fait l'expérience) sont, pour le reste, considérés comme de simples primitifs. Les descriptions de Binger, en dépit de notations pénétrantes, ne donnaient déjà pas une image flatteuse des Bobo, que dire de l'une des premières études « scientifiques » (1) — fidèle reflet des pires préjugés du temps — qui les classe dans les « peuplades primitives », par opposition aux « groupes supérieurs » comme les Mossi (ainsi nommés parce qu'ils ont « un semblant de civilisation et d'organisation »...)?

L'administration française avait vite constaté que ces « primitifs » étaient sous la domination des Peul au nord de la Volta et des Dyula au sud, groupes qu'elle était d'autant plus portée à juger « supérieurs » qu'outre leur aspect attirant (les uns avaient l'apparence de nobles cavaliers, les autres étaient des commerçants dignement vêtus) ils avaient habilement fait la preuve d'un vif désir de collaboration. En ces débuts de la colonisation, les Bobo virent donc l'autorité de leurs anciens maîtres confirmée et parfois même renforcée.

C'est ainsi que la véritable identité des Bobo, leur histoire et la qualité exacte de certaines composantes du peuplement — Bobo Dyula et Dyula notamment — restèrent longtemps ignorées et sont souvent encore, de nos jours, mal connues.

2. LES BOBO, ORIGINE ET FORMATION DE L'ETHNIE

Depuis une époque très reculée et durant une longue période de temps, le pays que nous étudions a été exclusivement habité par les Bobo et c'est à juste titre, pensons-nous, que ceux-ci se déclarent autochtones. Il semble en effet que l'ethnie qui se donna un jour le nom de « Bobo » se soit lentement constituée sur place autour de quelques clans de cultivateurs sédentaires très anciennement implantés. Chacun de ces clans possédait un patrimoine personnel de connais-

(1) Ruelle, Dr. E., 1904. En dehors des nombreuses données d'anthropologie physique, sur la qualité et l'intérêt desquelles nous ne pouvons nous prononcer, les notes ethnographiques quand elles ne sont pas un simple démarquage de Binger (c'est le cas pour ce qui concerne les Bobo) sont de faible valeur et émaillées, à propos des Lobi par exemple, de réflexions du type : « les morts ne sont pas abandonnés, on les inhume », « ils n'ont pas d'idées religieuses fixes », « le sentiment d'amour n'existe pas plus que le chant d'amour, le baiser ou la pudeur ; il y a simplement accouplement sexuel ». Fort heureusement, dès cette époque, des hommes de la qualité d'un Delafosse commencent à apporter des informations autrement objectives.

ces et de croyances dont les éléments se sont combinés par un jeu d'échanges mutuels bientôt institutionnalisés. Il en est résulté la création d'un modèle culturel original dans lequel s'est identifiée plus tard l'« ethnie » bobo et sans doute aussi bwa. Bien entendu, ce processus ne s'est pas élaboré hors de toute influence extérieure. Il est certain que les patrimoines culturels propres à chacun des clans initiaux se sont longtemps nourris au grand courant de pensée mandé et c'est précisément parce que les éléments de connaissance échangés se trouvaient ainsi parfaitement compatibles qu'ils purent aisément se combiner et donner naissance à un système cohérent qui devint le propre des Bobo. L'héritage mandé a laissé des traces, mais étant donné l'époque lointaine où il a été acquis, il contient surtout des valeurs archaïques qui se retrouvent de la sorte préservées aujourd'hui et toujours vivantes dans la culture bobo : certains des aspects de la notion de personne, la place prééminente des masques de feuilles dans la religion en sont des exemples.

La différenciation entre Bobo et Bwa n'est intervenue, selon nous, qu'après qu'une culture commune soit née des échanges auxquels les clans autochtones procédèrent. Des clans de langue mandé (les futurs Bobo) et des clans de langue voltaïque (les futurs Bwa), proches géographiquement mais proches aussi par la nature d'un savoir qui était déjà de même inspiration, ont puisé dans leurs patrimoines personnels de pensée et édifié en commun un système qui se trouva exprimé en deux langues différentes. Par la suite, les deux communautés linguistiques espacèrent leurs rapports et en vinrent à s'isoler pratiquement. Chacune se donna un nom et chacune développa son génie propre, en exploitant le donné commun selon des lignes différentes.

Cette hypothèse rend compte des contrastes qui s'observent actuellement entre Bobo et Bwa et que les uns et les autres revendiquent d'ailleurs comme autant de preuves de leur autonomie réciproque. La question reste cependant posée de savoir si les Bobo et les Bwa, eu égard à leur évidente unité culturelle, doivent aujourd'hui être considérés comme une seule et même ethnie, ou si, tenant compte de l'avis des intéressés et des différences qui sont devenues bien plus que des simples particularités, chacun de ces deux groupes peut être regardé comme une ethnie à part entière. Nous penchons, quant à nous, pour cette dernière interprétation, tout en admettant qu'une option définitive ne pourra être prise qu'à l'issue d'une future analyse différentielle des deux groupes (1).

Nous avons dit que les Bobo étaient autochtones, ou plutôt que la culture de ceux qui formèrent la base de l'ethnie s'était élaborée *in situ*. C'est bien ce qu'affirment avec force les Bobo eux-mêmes. Nous n'ignorons certes pas ce que de telles déclarations peuvent avoir de suspect, car bien souvent elles ne font que masquer l'ignorance ou l'oubli du passé, ou encore elles traduisent un refus de ce même passé. Nous croyons cependant devoir ajouter foi à l'opinion des Bobo parce que de nombreux faits plaident en sa faveur.

Il faut prendre tout d'abord en considération le fait que, dans leur quasi-totalité, les divers habitants du pays bobo ont une claire conscience de leur statut ethnique. Ce statut est défini par deux éléments : l'appartenance ethnique d'origine et, le cas échéant, l'option prise ultérieurement.

De nos enquêtes, qui ont porté sur 454 lignages, il ressort que 41,4 % des lignages se donnent une origine ethnique étrangère (2). Ces lignages allogènes,

(1) Un premier point de la question des rapports entre Bobo et Bwa a été fait par J. Capron. Nous ne pouvons que conseiller de s'y reporter (Capron J., 1973, p. 26-32).

(2) Seuls 2,9 % des lignages n'ont pu préciser leur origine.

OPTION ACTUELLE		NOMBRE DE LIGNAGES	
ORIGINE			%
E	E	88	19,4
E	B	100	22
		} 41,4 E	
I	I	3	0,7
I	B	10	2,2
		} 2,9 I	
B	B	253	55,7
		} 55,7 B	
		454	100
		} 100	

STATUT ETHNIQUE

tableau général

E	E	88	46,8
E	B	100	53,3
		188	100

STATUT ETHNIQUE

options des lignages
d'origine étrangère

ORIGINE OU OPTION :

E... Etrangère

I... Indéterminée

B... Bobo

TABLEAU 1. Statut ethnique

après leur installation dans le pays, ont toujours pu opter librement pour l'un des deux partis suivants : soit s'intégrer pleinement à la société bobo en adoptant une large part de ses règles et de ses cultes, c'est-à-dire devenir Bobo de plein droit ; soit conserver son identité étrangère et, partant, une certaine autonomie culturelle et sociale. On constate ainsi que 46,8 % des lignages d'origine étrangère fixés en pays bobo restent fidèles à leur ethnie d'origine et ne se considèrent pas Bobo ; ils n'en sont d'ailleurs pas exclus pour autant du cadre communautaire villageois car, nous le verrons, les institutions bobo reconnaissent la qualité d'étranger et réservent même des fonctions sociales importantes à ceux qui s'en réclament. Face à ces étrangers d'origine, 55,7 % des lignages interrogés déclarent être Bobo et l'avoir toujours été, allant même jusqu'à se définir eux-mêmes comme étant ceux qui, précisément, ne viennent ni du Mandé ni d'ailleurs. Ce sont là, pour nous, les seuls Bobo au sens plein — descendants des fondateurs autochtones de l'ethnie (1).

Il n'y a pas moins de raisons de croire ceux qui affirment être Bobo de souche que ceux qui reconnaissent et déclarent librement avoir une origine étrangère. Au demeurant, et c'est là un second fait à retenir, l'idée que chacun en ce pays se fait de son appartenance ethnique se trouve très souvent confirmée par le souvenir qu'il a conservé du lieu géographique précis d'où il provient. Il est en effet important pour un Bobo — qu'il soit de souche ou non — de connaître le lieu exact où son ancêtre a fondé le groupe de filiation auquel il appartient. Ce lieu, qui a vu la naissance du futur clan, c'est à lui que se réfèrent tous les lignages qui en sont issus (et qui se sont le plus souvent largement dispersés dans le pays) lorsqu'ils ont besoin de préciser leurs liens mutuels de parenté. L'énoncé du lieu de fondation est donc un élément nécessaire pour la définition du clan, on le retrouve d'ailleurs parfois dans le nom même que se donne le clan : les Dao Koromakōma sont des Dao « gens (*kōma*) de Korōma », c'est-à-dire que c'est dans le village de Korōma qu'a vécu l'ancêtre dont les descendants se retrouvent aujourd'hui répartis dans diverses autres localités ; si des Keita se disent Salakōma, c'est que leur clan est né à Sala. Cette notion d'origine, de souche commune, est traduite en bobo par le terme *sindi* (2) : tous les membres d'un clan Sanu originaire du village de Kwele diront *a na sindi sa kwele*, « mon *sindi* « sort » de Kwele ». La plupart des lignages questionnés par nous ayant ainsi été en mesure de désigner leur lieu d'origine et de le localiser assez précisément — qu'il s'agisse d'un village disparu ou encore existant — il nous a été possible d'établir pour chaque clan ou ensemble constitué de lignages des diagrammes schématisant les axes de dispersion au long desquels se distribuent tous les points successifs de résidence à partir du lieu d'origine commun. La confrontation de ces diagrammes montre que l'on est en présence d'une population dont l'élément de base peut bien être autochtone : aucun des clans se déclarant Bobo de toute ancienneté ne voit son origine située en dehors des limites actuelles de l'ethnie et c'est sensiblement à l'intérieur de ces dernières que se sont effectués, au cours des temps, les déplacements des lignages.

L'exploitation cartographique des diagrammes fait apparaître un dernier fait en faveur du caractère endogène de l'ethnie bobo. Lorsqu'on reporte sur une carte l'ensemble des axes de dispersion des clans bobo on obtient un graphique

(1) Au sens large, l'élément bobo représente 80 % du peuplement actuel car aux Bobo de souche (55,7 %) s'ajoutent ceux des étrangers (22 %) et ceux des lignages d'origine indéterminée (2,2 % non bobo d'origine de toutes façons) qui ont opté pour la qualité de Bobo.

(2) A propos du clan bobo et de la notion de *sindi*, cf. p. 63.

désordonné et pratiquement indéchiffrable (1). On y constate notamment que les trajectoires suivies par les lignages ne sont pas coordonnées et qu'un courant global d'expansion ayant une orientation précise et suivie reste indécélable, courant qui ne manquerait pas d'apparaître si l'on avait à faire à un peuplement d'émigrants d'origine extérieure. La progression dans l'espace des divers lignages appartenant à un clan donné se fait parfois dans une direction qui peut être maintenue d'étape en étape, mais cette direction n'est jamais suivie par un nombre suffisant d'autres clans pour que se dessine une voie d'expansion vraiment collective. Tout au plus peut-on repérer quelques centres de dispersion : du triangle Yabeso-Kadōba-Sala, par exemple, sont partis 5 grands clans (2) qui ont essaimé quelque 75 lignages en direction du nord, au-delà de la Volta ; mais dans la zone septentrionale, de vieilles cités disparues — comme Sē, Kwele, Tunko — ont été le point de départ de clans non moins importants qui ont poussé leurs lignages vers le sud et vers l'est. Il est vrai que l'ordre respectif de tous ces mouvements internes de l'ethnie bobo ne peut guère être restitué dans le temps étant donné la difficulté bien connue de la chronologie des traditions orales. Ni les généalogies, ni les célébrations rituelles périodiques ne permettent de remonter loin dans le passé ; les données événementielles sont d'une matérialité rarement certaine et le plus souvent elles sont l'expression d'un stéréotype. Il reste cependant que la plupart des déplacements qui ont eu lieu au cours du siècle dernier nous sont connus, notamment ceux consécutifs aux attaques des Peul de Dokūi et ceux accomplis pendant la période coloniale. Une fois éliminés tous ces mouvements récents, nous avons un nombre suffisant de diagrammes à comparer pour que, même en négligeant le facteur temps, on puisse raisonnablement admettre que de vastes mouvements orientés transparaîtraient s'ils avaient vraiment existé. Cela est d'autant plus probable que le graphique illustrant si bien le cheminement erratique des lignages bobo à l'intérieur de leur périmètre ethnique contraste totalement, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, avec celui que nous avons établi pour des éléments d'origine étrangère avérée comme les Samoro ou les Zara (Bobo Dyula). Dans ce dernier cas apparaît nettement l'orientation générale ouest-est ou sud-nord du faisceau de leurs axes d'expansion, orientation prise il y a près de trois siècles et demi, en fonction des premiers lieux d'implantation dans le pays, que les Zara, soulignons-le, connaissent parfaitement encore aujourd'hui.

Dans la littérature ethnologique consacrée aux Bobo, les opinions relatives à leur origine sont assez partagées. Plusieurs auteurs ont admis — sans réellement le justifier — que les Bobo (et les Bwa) pouvaient être autochtones : M. Dela-

(1) J. Capron (1973, p. 42, 43) a lui-même constaté chez les Bwa « l'aspect *brownien* » du peuplement. Les mouvements des communautés villageoises, dit-il très justement, étaient « à motifs agraires, sociaux et religieux (et) ne s'ordonnaient nulle part le long d'axes géo-spatiaux privilégiés... » Une autre remarque du même auteur, si elle vaut pour les Bwa, s'applique mal en revanche aux Bobo. « Il y a peu d'enseignements à tirer, dit-il en effet, de ces traditions locales imprécises et fragmentaires ». La thèse de J. Capron est que le lignage bwa centre tout son intérêt sur l'appartenance à une communauté villageoise et néglige les relations inter-lignagères dans le cadre de sa parenté au point d'en oublier ses origines. Les Bobo, qui ont le même souci de s'intégrer dans des communautés villageoises fortement unies, n'en cultivent pas moins leurs relations avec les membres de leur parenté. C'est peut-être ce qui explique que les Bobo, qui ont conscience de l'étendue de leur groupe de filiation et qui connaissent assez bien la localisation de leurs divers éléments lignagers, oublient moins facilement leurs lieux d'origine et les itinéraires qu'ils ont suivis. Nos enquêtes sur l'histoire du peuplement bobo n'auraient pas été menées à bien si la mémoire historique des actuels habitants avait vraiment fait défaut.

(2) Sanu (aigle) de Basadi, Gyoma Konakōma (python) de Yabeso, Keita Salekōma (caméléon) de Sala, Dao Korōmakōma (python) de Korōma, Kyenu Syekōma (chèvre) de Kadōba.

fosse (1), G. Chéron (2), J. Cremer (3), Mamby Sidibe (4). D'autres, comme J. Capron (5), affirment l'ancienneté et la fixité du peuplement Bwa, mais ne se prononcent pas sur son origine géographique et ethnique. Quelques-uns, enfin, ont prêté une origine mandé aux Bobo : B. Cire Ba, D. Traoré, Y. Person. Nous ne pouvons ici que rendre brièvement compte des données fournies par ces trois derniers auteurs et nous ne formulerons que les réflexions essentielles qu'un examen attentif de leurs textes nous a suggéré.

En deux textes parus à 24 ans de distance (6) M. Birahim Cire Ba a offert une « esquisse historique » fondée essentiellement sur les traditions de fondation d'un village disparu depuis très longtemps et qui se situait à une vingtaine de kilomètres à l'est de Bobo Dioulasso : Timina. Les deux textes, qui se complètent et doivent être mutuellement recoupés, présentent un écheveau fort embrouillé d'informations qui demandent à être mises en ordre et éclaircies. On pourrait résumer de la façon suivante l'enchaînement des faits les plus significatifs.

Selon B. Cire Ba, l'ancêtre des Bobo serait venu du Mandé, c'était un chasseur. Il se fixa à l'emplacement de Timina (7) et trouva, déjà en place dans la région, des Niagnégués (*Nyenige*, c'est-à-dire Bwa) (8). Longtemps après la mort de leur ancêtre, ses descendants constituèrent à Timina 2 « clans » et 4 « sous-clans » de patronyme Sanon. Le clan des Pe était composé du sous-clan de Togo, dont le patriarche se nommait Zara Sanon, et du sous-clan de Niene. Le clan des Dossama comptait les sous-clans de Dokounhié et de Gouagama. De son côté, l'ancêtre des Bobo Dioula quitta le Mandé et parvint à Timina où il épousa Sya, fille de Zara Sanon ; ce sont leurs descendants qu'on nomme Bobo Dioula. A la suite de conflits et de maladies, Timina fut abandonné. Les Togo, composés de Bobo et de Bobo Dioula, allèrent fonder deux quartiers de l'agglomération qui s'appela désormais Sya (Bobo Dioulasso). Un autre sous-clan de Pe fonda le quartier de Tounouma. Ce clan des Pe, avec ses sous-clans, aurait constitué la souche des Bīnguis (*bēŋe*), et de ces *bēŋe* seraient issus les *soxokire*, dénommés aussi « Bobo Oulé » (9). Quant aux Dossama ils formeraient aujourd'hui les Voris (*vōre*). Aux premiers Bobo Dioula, alliés aux Bobo du sous-clan Togo, se seraient joints « d'autres groupes venus de Djénne ». Enfin, par la suite, le pays fut conquis par les Dioula de Kong et certains Bobo Dioula s'allièrent à eux avant de prendre, en la personne du célèbre Molo Sanon, à leur tour le pouvoir dans la région de Bobo Dioulasso.

(1) Delafosse, M., 1911, I, p. 315 : « ces indigènes ont occupé de tout temps, semble-t-il, leur territoire actuel ».

(2) Chéron, G., 1916, p. 215 : « Ces Bobo, qui semblent être des autochtones ».

(3) Cremer, J., s. d., manuscrits, cahier « notes non classées », p. 57 : « le pays d'origine des Bobo n'est pas connu, d'après eux ils ont toujours été dans la région ».

(4) Sidibe, M., 1927. A leur arrivée, les ancêtres des Bobo Dioula « trouvent les Bobo Fing installés dans la région de Bobo Dioulasso » (p. 54).

(5) Capron, J., 1973, p. 43.

(6) Cire Ba, B., 1930 et 1954. Pour notre part, nous nous sommes référé aux textes originaux de ces deux articles, manuscrits qui comportent des variantes intéressantes et quelques passages inédits (cf. bibliographie : Cire Ba, Birahim, s. d. 1 et 2).

(7) Timina était situé entre Sorosaradi et Bare.

(8) Nous placerons entre parenthèses notre propre transcription.

(9) En effet dans la région de Bobo Dioulasso, on a coutume d'appeler « Bobo Oulé » les vrais et purs Bobo qui résident aux confins est de l'ethnie (région de Fina, Kadô, Bala, Diorosyaméso...). Il faut prendre garde de ne point confondre dès lors — comme on le fait localement trop souvent, ce qui a trompé certains auteurs — ces « Bobo Oulé » qui sont en fait des Bobo (Fing) de la tribu *soxokire* et les vrais Bobo Oulé ou Bwa qui sont proches géographiquement.

La légende de Timina offre un bon exemple des difficultés que soulève l'interprétation en termes historiques des traditions d'origine et, surtout, du risque qu'il y aurait à se fier sans sérieux examen aux récits qui ramènent le peuplement complet d'une vaste région à un unique centre de dispersion mythohistorique. Il n'est pas vraisemblable en effet que l'ensemble des Bobo Dyula ainsi que l'ensemble des Bobo nommés *bēne*, *soxokire*, *vore* (avec fatalement les *syakōma*, non cités par B. Cire Ba mais qui couvrent toute la région de Sya) provienne de l'éclatement d'un groupe familial aussi étroitement localisé (1). Quand cela serait, les groupes qui viennent d'être cités ne représentent malgré tout qu'une partie des Bobo, ce que semblent ignorer l'auteur et ses informateurs. Ces groupes comptent aujourd'hui quelque 66 000 personnes, mais, au nord de la Volta, il ne reste pas moins de 40 000 Bobo que nous avons étudiés de près et si même certains d'entre eux se donnent une origine méridionale jamais ils ne citent Timina. L'histoire de cette cité n'a donc pas la portée générale qu'on veut bien lui prêter dans la région de Bobo Dioulasso. Timina peut bien avoir été le lieu de naissance d'un clan qui a largement essaimé et a joué localement un rôle important (2), mais on ne saurait faire remonter à cet unique point de départ tout le peuplement bobo ; en conséquence, le fondateur de Timina, auquel la tradition du lieu se plaît à donner une flatteuse origine mandé, n'est pas « l'ancêtre » des Bobo. On pourrait certes faire valoir le fait bien connu que tous ces récits légendaires emploient un langage figuré et qu'il faut savoir les interpréter pour mettre en lumière la vérité historique qu'ils sont susceptibles de contenir. Nous avons nous-même recueilli en grand nombre des récits en tous points comparables à la légende de Timina (3) et qui relatent la fondation et l'histoire des cités bobo, une part importante de leur contenu se réduit à quelques thèmes stéréotypés. L'état de chasseur, commun à presque tous les fondateurs, les faits évidemment surnaturels qui accompagnent l'installation première, les causes et la nature même des conflits comme des alliances qui sont intervenus entre les habitants anciens sont autant de modèles récurrents, mais ce qu'ils représentent ce sont des types de « situations » de nature sociologique bien plutôt que des occurrences historiques réelles. Quelques éléments matériels de ces récits — tels que des noms de personnes ou de lieux ainsi que des itinéraires de migrations — peuvent cependant être retenus comme données objectives et historiques lorsqu'ils se prêtent à de larges recoupements et surtout lorsque les intéressés se fondent sur eux pour énoncer leur *sindi* et se définir par là en tant que clan.

Pour intéressantes que soient toutes ces légendes de fondation de villages, elles ne concernent en général que des groupes assez réduits d'individus apparentés. L'histoire globale d'un peuplement ne peut se faire sérieusement à partir de documents isolés, elle doit se fonder sur une collecte exhaustive des traditions lignagères dont les produits seront ensuite soumis à la sévère procédure des confrontations et des critiques. C'est cette tâche que, pour notre part, nous avons entreprise et que nous entendons mener à bien.

(1) Ces groupes — que nous appelons « tribus » — ne constituent d'ailleurs pas une catégorie fondée sur la parenté (cf. p. 78).

(2) Les renseignements donnés par B. Cire Ba ne permettent pas d'identifier formellement le clan dont il s'agit, mais il n'est pas exclu — la chose est fréquente — que la légende de Timina ait été interprétée abusivement ou simplement remaniée afin de légitimer, au nom de l'antériorité, des droits réels ou prétendus à certains commandements coutumiers et notamment à la chefferie de terre de Bobo Dioulasso — fort disputée en effet.

(3) A cette seule exception près que les fondateurs *bobo* ne sont jamais donnés comme venant du Mandé.



Dominique Traore, qui fut longtemps instituteur à Bobo Dioulasso, a publié des notes fort précieuses sur l'histoire du Royaume Mandingue de Bobo (1), il a également parlé de l'origine des « Bobo-Fing » dans un texte resté malheureusement inédit (2). Pour D. Traore, la tribu Bobo-Fing est d'origine mandingue. Une tradition locale rapporterait « que ses ancêtres furent deux frères germains Malinkés (...) dont le premier habitat se trouverait dans les environs de Molo-Kadoun ». Les frères Malinke trouvèrent sur place « une tribu très arriérée » vivant de cueillette, de pêche et de chasse, et dont les femmes portaient des feuilles et avaient un labret. D. Traore nous dit croire que ces gens portaient le nom de Sann-Sann. Les frères adoptèrent entièrement le mode de vie de leurs hôtes et se confondirent avec eux jusqu'au jour ou un autre de leurs frères, venant aussi du Mandé, les reconnut. Ce troisième frère retourna au pays mais il en revint un jour accompagné d'autres colporteurs malinké qui se fixèrent sur place — on les appela « Bô-Dioula ». Ces Bô-Dioula imposèrent leur autorité et mirent le pays en coupe réglée. A l'arrivée des Dyula de Kong, les Bô-Dioula — désormais appelés « Bobo-Dioula » — « allèrent spontanément offrir leurs services au conquérant Famagan Ouattara. Parmi eux se trouvait Molo Sanou (...) qui est le fondateur de la famille régnante Bobo-Dioula d'aujourd'hui ».

Il semble bien que les faits rapportés dans ce texte, loin d'étayer la thèse d'une origine « mandingue » des Bobo, tendent au contraire à prouver que ces derniers sont bien autochtones. D. Traore se fonde sur deux arguments : d'une part « l'existence en pays mandé, dans le Kissi, de nombreuses familles Sano, nom que nous retrouvons ici sous le vocable Sanou ou Sanon... » ; d'autre part le fait que des autochtones furent trouvés sur place qui s'appelaient Sann-Sann. Sur le premier argument il y a peu à dire : l'existence chez les Kissi d'un patronyme Sano n'est pas un indice probant, l'expansion des patronymes mandé et l'usage social ou politique qui en a été fait les prive de toute signification au plan de l'histoire du peuplement... il y a des Traore et des Keita purement bobo et ils ne sauraient prétendre être issus en droite ligne des royaumes initiaux du Mali (3). Le deuxième argument de D. Traore est beaucoup plus intéressant. L'auteur reconnaît en effet l'existence d'autochtones, mais il pense qu'ils s'appelaient « Sann-Sann ». Sann-Sann ou plutôt « Sansanson », comme l'écrit de son côté G. Chéron (4), est employé dans la région de Bobo Dioulasso et il a son équivalent dans le centre et le nord du pays sous la forme *sasama* pl. *seseme*. Ces termes viennent de *sō* ou *sã*, pl. *sama*, qui signifie « la culture ». *sasama* ou *sāsāsō* n'est donc pas un ethyme, il désigne seulement les « gens de la culture », les agriculteurs, par opposition aux gens de caste, griots et forgerons, ou aux gens adonnés au commerce (colporteurs dyula précisément) qui, bien que cultivateurs occasionnels, se singularisent par leurs fonctions professionnelles et sociales. *sāsāsō* ou *sasama* ne sont autres que des Bobo et tout porte à croire qu'à l'époque de la première migration mandé, ces agriculteurs autochtones portaient déjà le nom de Bobo et qu'ils étaient détenteurs d'une culture très achevée en dépit d'une apparence jugée « arriérée » par des voyageurs mandé imbus de leur discutabile supériorité. En effet, ce qui, selon D. Traore lui-même, advint des premiers émigrants malinke est très révélateur : « formant une minorité (ils) ne surent pas

(1) Traore, D., 1937, et s.d. 1.

(2) Traore, D., s.d. 2.

(3) Au reste, il semble maintenant établi que Sano n'est qu'une contraction du patronyme manding Saganogo (Person, Y., 1975, III, p. 2325).

(4) Chéron, G., 1916, p. 215.

s'imposer à leurs hôtes dont ils subirent au contraire les mœurs en adoptant leur façon de vivre, en abandonnant l'habit, en se tatouant le visage, en se perçant la lèvre inférieure et, peut-être, *en prenant leur nom de race et de tribu* » (1). La culture dominante a donc bien été celle des autochtones, celle des *seseme*. C'est en elle que les étrangers mandé se sont incorporés au point de prendre le nom « de race » que ces *seseme* portaient et qu'ils portent encore aujourd'hui : celui de Bobo. En réalité, nous le verrons, l'assimilation n'a pas toujours été aussi complète car nombre d'émigrants ont gardé une certaine personnalité culturelle et n'ont pas oublié leur véritable nom d'origine (*zara*) ; il n'en reste pas moins vrai que, dans leur ensemble, les « Bobo Dyula » se sont étroitement intégrés à la société bobo.

Un dernier auteur, Yves Person, qui a poursuivi de longues et minutieuses recherches historiques dans les régions du Haut Niger, a pensé lui aussi que les Bobo (ou du moins l'un des éléments de base de cette ethnie) sont venus de l'ouest et il leur a assigné même un lieu d'origine précis. Selon Y. Person (2), ces « Bobo » étaient rassemblés, vers 1300, « derrière le Dion et le Sankarani », au nord du Konian donc, aux confins de l'actuelle Haute-Guinée et de la Côte-d'Ivoire. Ils étaient notamment au contact avec les Sosso-Dialonke. « Telle est à mon avis, dit Y. Person, l'origine des « autochtones » Bobo (-Fing) ». Vers 1500, les Malinke apparaissent. Les Kone et Kourouma, qui viennent de Siguiri, refoulent les Sosso-Dialonke et chassent les « Bobo » du Dion vers l'est. Ceux-ci se fixent finalement vers Bobo Dioulasso, « se mélangeant sans doute avec des autochtones voltaïques ».

Dans ce débat sur l'origine des Bobo, Y. Person a apporté des faits incontestablement nouveaux mais que l'on est en droit d'accueillir avec circonspection. La matérialité de ces faits n'est pas en cause, c'est leur portée et leur aboutissement qui nous paraissent très hypothétiques. Sans doute les envahisseurs malinke ont-ils chassé des abords du Dion une population dont ils savent encore qu'elle se réfugia « vers Bobo-Dioulasso », mais peut-on vraiment affirmer qu'elle forma « le peuple Bobo-Fing actuel » en se mélangeant avec des autochtones voltaïques ? Ces exilés étaient-ils d'ailleurs assez nombreux et surtout étaient-ils possesseurs d'une culture assez accomplie et suffisamment dynamique pour qu'ayant parcouru plus de 500 km à travers les blocs Bambara et Senoufo ils aient su imposer leur identité aux autochtones ? Autre question : la culture des Bobo étant à ce point comparable à celle des Bwa qu'on ne puisse les dissocier, doit-on admettre que le petit peuple du Dion a pu jouer un rôle déterminant dans la constitution de cette double ethnie qui rassemble aujourd'hui plus de 350 000 personnes ? Nous avons dit que les Bobo n'ont pas le souvenir d'une origine géographique lointaine et nous avons montré que de nombreux faits incitaient à voir dans ces « autochtones voltaïques » les initiateurs d'une culture qui leur fut et leur resta propre. Ainsi, pour nous, les originaires du Dion n'ont été que l'un des nombreux éléments allogènes qui vinrent se joindre aux autochtones bobo et adoptèrent leur culture ; les enquêtes d'Histoire du Peuplement, lorsqu'elles s'étendront à la région de Bobo Dioulasso et notamment au pays *voze*, en retrouveront peut-être les traces. Dans l'état actuel des connaissances on ne peut donc dire, en termes propres, que les Bobo viennent du Dion ou même — comme semble le penser de façon plus nuancée Y. Person — que la naissance de l'ethnie bobo a été conditionnée par l'arrivée de ces énigmatiques proto bobo du Dion.

(1) C'est nous qui soulignons.

(2) Person, Y., 1961, p. 47, 49, 58-59.

Au total, il apparaît que l'origine mandé prêtée aux Bobo par quelques auteurs reste plus qu'incertaine. Cependant, même s'il est vrai que l'ethnie s'est forgée sur place et a été l'œuvre d'autochtones, il n'en n'est pas moins établi que ces derniers ont accueilli ou subi la présence de divers éléments de provenance mandé ou autre qui ont contribué à modifier au cours des temps le visage de leur société. Nous rejoignons Y. Person lorsqu'il dit : « Si petit que soit un peuple africain on peut affirmer qu'il est composite, résultant de la fusion d'éléments fort variés » (1). Rappelons, à ce propos que nous avons déjà souligné le pourcentage élevé (41,4 %) des lignages qui, en pays bobo, se réclament d'une origine étrangère. Il convient donc de ne point s'attacher trop exclusivement à la recherche et à l'étude des seuls fondateurs de l'ethnie, mais de faire aussi un bilan objectif de la part prise par chacun dans l'édification de la société telle qu'elle se présente aujourd'hui à nos yeux. Ce bilan, nous l'esquisserons ici en passant en revue les éléments qui se sont joints au substrat bobo.

3. LES ZARA

Il y a plusieurs siècles, de petits groupes d'émigrants mandé sont apparus dans l'ouest du pays bobo. On voit généralement en eux des « Dyula » et pourtant ils se montrent, à bien des égards, différents de ceux que l'on désigne habituellement par ce vocable ; ils n'acceptent d'ailleurs pas le nom de Dyula et s'appellent eux-mêmes *zara*, terme que les Bobo emploient de leur côté sous la forme *zasō*, pl. *zere*. A l'époque sans doute où ils firent alliance avec les Wattara de Kong (Dyula proprement dits), certains Zara reçurent le nom apparemment peu logique de « Bobo Dyula ». Ces Zara n'étaient en effet ni Bobo ni Dyula, mais ils tenaient des uns et des autres : des Bobo, parce qu'ils vivaient depuis longtemps en étroite relation avec eux et qu'ils ne s'en distinguaient extérieurement que bien peu ; des Dyula, parce qu'ils leur étaient redevables d'un pouvoir politique exercé dans le cadre d'une principauté vassale du royaume dyula du Gwiriko (2). Sya, la capitale de cette principauté, fut tout naturellement appelée « ville des Bobo Dyula » : Bobo Dioulasso. Par la suite, tous les Zara, qu'ils soient ou non de la dynastie régnante et qu'ils résident ou non dans la principauté, furent appelés Bobo Dyula.

Du point de vue purement ethnologique, le nom de Zara, que nous emploierons systématiquement, est plus adéquat que celui de Bobo Dyula qui est doué de résonances historiques et politiques bien déterminées et que nous réserverons aux seuls descendants des fondateurs de la principauté de Bobo Dioulasso. Lorsque nous parlerons de Dyula, il s'agira toujours (3) des Wattara et de leurs suivants qui, venus de Kong, conquièrent le pays bobo.

(1) Person, Y., 1956, p. 223.

(2) D'après D. Traore (1937) Gwiriko est le nom par lequel les gens de Kong désignaient « l'ancien pays Bobo » ainsi que les nombreuses populations limitrophes. Bien que ce nom n'ait jamais été employé — et peut-être même connu — des Bobo, on peut le retenir, par commodité, pour désigner l'ensemble du domaine voltaïque qui était sous la domination des Dyula de Kong, domaine beaucoup moins large d'ailleurs que ne l'indique D. Traore car il ne dépassait guère, au nord, les rives de la Volta noire.

(3) Adjectivement, *dyula*, est aussi employé dans toutes ces régions soudanaises pour désigner les commerçants ambulants, quelle que soit leur ethnie. Cela, parce que les premiers colporteurs connus

L'origine exacte des Zara n'est pas connue. Le plus souvent on les dit et ils se disent simplement « venus du Mandé ». Binger rapportait cependant « qu'eux-mêmes disent qu'ils viennent du Ségou » (1). Nous n'avons trouvé, pour notre part, que trois lignages (sur 83) à se donner une origine précise au Mandé — en l'occurrence il s'agit de Djenne. Comme Y. Person (2), on peut donc seulement affirmer qu'ils sont venus « de la vallée du Niger ».

La date de l'arrivée des Zara en pays bobo reste également difficile à préciser. Une seule chose est certaine, elle est antérieure au début du XVIII^e siècle car les Zara étaient en place bien avant l'arrivée des conquérants Wattara, mais elle est postérieure au XVI^e siècle, époque à laquelle — selon Y. Person (3) — les Dyula ont essaimé dans la boucle du Niger. On retiendra donc la date proposée par ce dernier auteur : fin XVI^e, début XVII^e (4).

L'enquête que nous avons menée sur l'histoire du peuplement bobo nous a permis de bien préciser l'identité des Zara.

83 lignages se disant d'origine zara ont été décomptés, sur 454 lignages recensés au total (26 637 personnes). Les Zara ne représentent donc qu'un peu moins du cinquième des lignages dans la partie septentrionale du pays bobo (18,2 %). Les Zara étant sans doute sensiblement plus nombreux en proportion dans la partie méridionale, on peut penser qu'à l'échelle de l'ethnie bobo (108 731 personnes), il y a au minimum 380 lignages d'origine Zara — ce qui représenterait 22 268 personnes (5).

Les 83 lignages zara recensés par nous sont fixés dans 43 des 73 villages où s'est déroulée notre enquête. Il y a donc 30 villages bobo dans lesquels ne résident aucun Zara. Parmi les 43 villages où vivent des Zara, 2 seulement (Bôbe et Gwama) comptent une population exclusivement zara. On doit cependant noter le fait important que 16 des villages où coexistent Zara et Bobo ont été fondés par les Zara (6) et que dans 13 d'entre eux ils détiennent encore la chefferie de terre.

Les Zara n'ont occupé que très progressivement leur actuelle zone de peuplement en pays bobo. En provenance de régions ou de localités sans doute différentes et n'ayant entre eux à l'origine aucun lien connu, ils sont venus séparément, par petits groupes, à de longs intervalles de temps. Chacun de ces groupes était constitué de personnes apparentées qui, du point où elles s'étaient fixées premièrement, essaimèrent bientôt pour constituer à distance de nouveaux

ont été les Dyula. Ainsi, des Mossi ou des Bobo véritables peuvent être qualifiés de « dyula » lorsqu'ils commerceront. Pour éviter des confusions, notamment entre Bobo Dyula et Bobo faisant le métier de dyula, nous emploierons le terme français « colporteurs » et parlerons, par exemple, de « colporteurs bobo ».

(1) Binger, L.G., 1892, p. 425.

(2) Person, Y., 1961, p. 59.

(3) *op. cit.* p. 58.

(4) On voudra bien reconsidérer, à la lumière des commentaires faits par Y. Person (1961, p. 58-59) certains des passages que nous avons consacrés aux Zara dans un article déjà ancien (Le Moal, G., 1957). Bien qu'ayant eu soin de souligner le caractère confus et contradictoire des renseignements dont on disposait alors, nous avons retenu l'éventualité d'une origine commune aux Dialonke et Zara. En fait, les Dialonke, sous la pression Malinke, ont été plutôt refoulés vers l'ouest et l'on ne peut, ainsi que le dit Y. Person, « en aucun cas parler d'une migration des Dialonke vers l'est ». Certaines dates sont également à rectifier mais, d'une façon générale, nous gardons les positions prises dans cet article notamment à propos des Zara, émigrants mandé venus fusionner avec les autochtones bobo.

(5) Évaluation tout à fait théorique fondée sur le chiffre de 58,6 personne par lignage. Rappelons qu'il n'existe aucun recensement officiel des Zara. Ils sont comptés le plus souvent comme Bobo.

(6) Bôbe, Dâgunane, Donona, Dyôta, Fo, Gwama, Kibe, Kogwe, Kokona, Koma, Kundugu, Kwere, Piriwe, Sâkoro, Silékoro, Yeletura.

lignages. Le lien qui persiste entre ces lignages localisés est assez étroit pour qu'on puisse parler de clans.

Les premiers venus, c'est un avis unanime, sont les Konate Korokōma (oiseau *yalebaxa*) (1). Arrivant du Mandé, ils ont fondé Kiri, leur premier village, non loin de Bobo Dioulasso (qui n'était alors qu'un village bobo appelé Sya). Très vite le lignage Konate s'est scindé en deux segments, l'un est resté à Kiri, l'autre est allé fonder, non loin de là, Kimi. Ces deux villages restent aujourd'hui sous l'autorité des Korokōma. C'est Kimi qui a été à la source des mouvements d'expansion du clan : de Kimi, en effet, des Korokōma sont partis, vers le nord, fonder Kogwe et ont établi aux côtés des Bobo des lignages à Donona, Fo, Dāgunane, Kuka et Dyōtala ; de Kimi viennent aussi les membres de l'important lignage qui est à Dyorosyaméso et dont des segments ont à leur tour émigré vers le nord-ouest, soit pour fonder des villages (Kwarekurima, Sākoro), soit pour se fixer dans des localités bobo (Badema, Zokoema, Yeletura, Piriwe) ; de Kimi également partirent, toujours vers le nord, les fondateurs du vieux village de Pya (disparu) et surtout de Kokona qui fut le point de départ des lignages Korokōma qui fondèrent Sāda (Sāgasoni) ou qui se joignirent aux Bobo à Mawana, Bokoroniso, Lairaso, Balave, Piriwe, Mōro, Wōfura et Te ; de Kimi enfin partirent deux lignages qui se fixèrent, l'un près de Sya (Bobo Dioulasso) à Dogona, l'autre dans la ville même (quartier Benduguso) (2).

Bien que présenté ici de façon volontairement simplifiée (3), ce tableau des itinéraires de migration des lignages du plus ancien clan zara illustre bien ce que furent les modalités générales de l'implantation zara en pays bobo, toujours très coordonnée et orientée avec précision dans l'espace.

C'est des Konate Korokōma qu'est issu un clan zara qui n'est pas de moindre importance historique : celui des Tingara Legekōma (insecte *sale*). En réalité, les ancêtres de ce clan étaient des Korokōma, mais à la suite d'un inceste commis par ignorance (4) et qui se produisit, selon les versions, soit au Mandé, soit à l'époque où ces Zara étaient déjà à Kiri, le frère et la sœur fautifs durent quitter leur famille ; ils allèrent fonder le village de Legema, changèrent leur patronyme Konate en Tingara et constituèrent la souche d'un clan Legekōma (5). Les deux clans Korokōma et Legekōma se situent sur un plan d'égalité en matière sociale et religieuse et, en dépit de leur apparentement, ils procèdent aujourd'hui à des échanges matrimoniaux. En ce qui concerne leur présence en pays bobo, les deux clans sont jugés d'une égale ancienneté. Les Legekōma se sont peu dispersés : outre Legema, où ils sont chefs de terre naturellement, leurs lignages sont à Sama, à Banākeledara et à Dyōtala, Kogwe, Sāda où ils vivent aux côtés des Korokōma.

(1) Au sujet du clan, aussi bien bobo que zara, cf. p. 61. L'énoncé du nom de clan comprend obligatoirement et dans l'ordre : le patronyme (dans l'exemple présent, Konate), le nom du clan proprement dit (Korokōma) et, placé par nous entre parenthèses, le nom de l'interdit (ici, l'oiseau *yalebaxa*).

(2) Dans la région de Bobo Dioulasso, que nous n'avons pas prospectée systématiquement, il est probable qu'existent quelques autres lignages Korokōma.

(3) Nos enquêtes sur le peuplement bobo feront l'objet d'une publication dans laquelle figureront notamment l'histoire de tous les clans bobo et zara avec cartes, diagrammes et commentaires.

(4) Une jeune fille Korokōma ayant disparu au cours d'un voyage, son propre frère fut envoyé à sa recherche. Il rencontra fortuitement la jeune fille qu'il aime et épousa sans savoir qu'elle était sa sœur.

(5) Le nom du clan, Legekōma, et celui de son premier établissement, Legema, viennent du terme bobo *lege* ou *lige* (région de Bobo Dioulasso) ou *lire* (Centre et Nord) qui désigne les siblings. En effet, pour se désigner mutuellement, les germains de sexe opposé doivent employer ce terme *lire* accompagné de la mention du sexe ; ainsi *ego* masculin appelle sa sœur *lire ña* (mon « germain » féminin) et *ego* féminin appelle son frère *lire sii* (mon « germain » masculin).

Les Zara Konate Korokōma et Tingara Legekōma sont considérés comme les plus notoires des *māde kōma*, « gens du mandé », en raison autant de l'ancienneté de leur installation que d'une certaine primauté en matière de religion traditionnelle zara. A l'époque lointaine de leur venue, Korokōma et Legekōma étaient en effet animistes dans leur grande majorité et s'ils comptaient déjà parmi eux quelques musulmans, ceux-ci ne furent que de tièdes prosélytes car ce n'est, semble-t-il, qu'à partir du 1945 que les conversions se multiplièrent en milieu zara. La religion traditionnelle zara avait, comme c'est aussi le cas chez les Bobo, pour prêtres et officiants principaux les patriarches et surtout le doyen d'âge, chef de lignage. C'est par eux que les traditions se sont maintenues et aujourd'hui encore la plupart des chefs de lignage zara sont des animistes actifs. Dans son contenu, la religion zara traditionnelle s'apparente de près à celle des Bobo, les emprunts mutuels ont certainement été nombreux, mais à l'étude il se révèle difficile de discerner quelle part de ses croyances chacune des deux religions doit à l'autre. Il existe bien des autels, des rites (notamment ceux de la nomination des chefs de lignage) qui sont propres aux Zara, mais ces derniers partagent aussi avec les Bobo une vénération pour la divinité Dwo, que les deux religions reconnaissent comme figure spirituelle majeure quoique chacune ait donné aux masques qui la représentent une morphologie et des fonctions foncièrement différentes (1).

Sur le point particulier de ce culte de Dwo, notons au passage que l'éventualité de son emprunt aux Zara par les Bobo paraît dénuée de vraisemblance. La prééminence du culte bobo par rapport à celui des autres adeptes (Zara, mais aussi Bolō et sans doute Bwa), le fait que le culte de Dwo se présente comme un trait pertinent pour l'analyse de la société bobo sous tous ses aspects, le fait aussi qu'il soit invoqué par les Bobo eux-mêmes comme un élément distinctif de leur identité, inclinent à voir dans ce Dwo et dans le culte qui lui est voué une œuvre toute personnelle de la pensée bobo.

Premiers venus en terre bobo, ce sont les Korokōma et surtout probablement les Legekōma qui ont jeté les bases de l'actuelle religion zara, apportant notamment les masques qui la caractérisent. Chez les Zara, *bolo* (pl. *bole*), masque de tissu blanc, est appelé « cheval de Maxazanu ». Ainsi lorsque la troupe des *bole* pénètre, à la nuit tombée, sur la place des danses, ils sont accueillis par le chant suivant :

« *Cheval du stupéfiant Maxazanu ! — En voilà qui passent un à un* » (2).

Or Maxazanu, géant féroce que l'on donne pour le fils né des rapports incestueux des deux germains Korokōma, est l'ancêtre légendaire des Tingara Legekōma ; la devise de leur clan le rappelle d'ailleurs :

« *Enfants de Maxazanu (vous qui étiez comme) le ciel chargé matinal* (3).
Stupéfiant (Maxazanu) qui n'avait qu'à remonter les jambes de son pantalon pour traverser la Volta ! » (4).

(1) Au sujet des masques zara, cf. p. 243.

(2) *kamanekunu maxazanu šyo !*
bo ne šunu kwane-kwane.

(3) *maxazanu nō, kō kire ma wuro sige.*

wuro sige est une formule allusive qui est employée d'ailleurs également lors de l'initiation (cf. p. 340). Dans le langage courant on dit *wuro sige* lorsque le ciel (*wuro*) se charge de nuages menaçants, mais que la pluie ne tombe pas (ce qui est un phénomène matinal fréquent au début de la saison des pluies). De là, métaphoriquement, *wuro sige* se dit d'une action que l'on prépare ostensiblement mais que l'on n'a pas le courage de mener à bien. Ainsi, le géant Maxazanu était si terrifiant que l'on n'osait jamais réaliser ce qu'on projetait de faire contre lui.

(4) *kamane kurisi baxa be ku kure.*

Les masques *bolo* ont été adoptés par tous les Zara et, comme le montre ce dernier chant, ils en tirent grande fierté :

« *Où est l'habit blanc ? Orgueil des yeux des gens du Mandé* » (1).

Quelque temps après l'installation des Korokōma, d'autres groupes d'émigrants mandé parvinrent en pays bobo. Le premier d'entre eux, dit-on, fut logé à Kimi par les Korokōma. Souvent, les relations entre clans sont ainsi exprimées en termes d'hospitalité donnée ou reçue à une époque lointaine. Lorsque des étrangers à la région arrivent dans un village, ils doivent choisir un logeur (*walekōma*) et, très souvent, des liens particuliers — concrétisés par des échanges variés (emprunts mutuels de cultes, par exemple) — ne tardent pas à se tisser. S'ils repartent un jour, les étrangers n'oublient pas ce qu'ils doivent à leurs hôtes et certains contacts perdurent. Il arrive cependant que la référence à un hébergement ancien soit simple métaphore et qu'on l'emploie lorsqu'on a oublié les conditions exactes dans lesquelles se sont créées les relations inter-claniques ou lorsqu'on ne veut pas les expliquer clairement. Quoi qu'il en soit, après avoir séjourné chez leur logeur Korokōma, comme le veut la tradition que nous avons recueillie, les émigrants en question allèrent fonder leur premier village en terre bobo : Wunuma (2). Ces émigrants avaient pour patronyme Dao et l'interdit du léopard, ils prirent comme nom de clan celui de leur village : Wunukōma. Les Dao Wunukōma (léopard) ont fondé aussi, par la suite, Dyōtala et Kyé et deux de leurs lignages sont à Wōfura et Sama. Notons à ce propos que c'est un autre lignage Wunukōma qui a fondé ce même village de Sama, mais il s'agit d'un lignage bobo et non zara. En effet, les Zara vivant dans les villages en contact étroit et pacifique avec les Bobo, il est arrivé que des lignages bobo fusionnent avec des lignages zara et adoptent leur nom, devenant ainsi les « branches » bobo de ces lignages zara. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce que sont ces « associations » de lignages ou même de clans et nous signalerons ici leur existence chaque fois qu'elles seront attestées.

À une époque sans doute proche de celle où s'établissaient les Dao Wunukōma, un autre clan zara de patronyme Dao et d'interdit léopard fondait le village de Kola (3), d'où son nom de Kolakōma. Entre Wunukōma et Kolakōma existent des liens profonds qui sont, cette fois encore, justifiés par une relation d'hôte intervenue en un lieu d'ailleurs mal précisé. Il est de fait que les deux clans échangent des femmes, s'invitent mutuellement à leurs cérémonies et peuvent y porter les masques. Les Dao Kolakōma constituent un ensemble complexe de clans différenciés et pourtant connexes : à côté du clan zara (Kolakōma zara, interdit léopard), fondateur du village éponyme, se situe un clan bobo associé (Kolakōma *dumo*, interdit crocodile) qui est lui-même relié à un autre clan bobo (Kolakōma ou Wisakōma, interdit cheval). L'expansion de ces trois clans s'est faite dans une aire géographique relativement réduite et située toute entière au nord de la Volta. Les Zara Kolakōma, abandonnant Kola, ont créé un nouveau Kola qu'ils ont abandonné à son tour pour fonder Kibe, de Kibe ils sont ensuite allés fonder Yeletura, Silékoro et, récemment, Ŋasumadugu. Les Kolakōma bobo sont à Sama et Kurumani. Les Wisakōma sont à Fini, Šyoma, Zokoema et Badema.

(1) *zofuloli we, mādē kōma nyena ma sege zogore. zofuloli* (de *zogo* « vêtement » et *fulo* « blanc ») c'est, en dialecte zara, une façon de désigner le masque de tissu blanc *bolo*.

(2) Village disparu, qui aurait été situé à quelques kilomètres à l'est-sud-est de Banākeledara.

(3) Village disparu, se trouvait à l'ouest de Sama.

Dans une aire beaucoup plus vaste, mais toujours au nord de la Volta, s'est inscrite l'expansion d'un clan zara pourvu de très nombreux lignages : celui des Jonu Yākōma (lézard *šyere*). Le premier lieu d'installation de ces Zara, à leur arrivée du Mandé, reste mal défini. Ce pourrait être un village disparu du nom de Gwanema (d'où le nom de Gwanemakōma qu'ils portent parfois), mais c'est plus probablement Bôbe qui est leur village d'origine — tout le monde en effet les appelle Bôbe Zara. Ces Jonu Yākōma sont liés aux Dao Wunukōma par une même relation d'hôte que les Dao Kolakōma. Les Yākōma, bien qu'ayant été, comme tous les Zara, animistes en forte proportion, ont compté et comptent encore des lignages musulmans influents à Bôbe et surtout Dima. L'expansion des Yākōma s'est effectuée à partir d'un village situé à une sorte du carrefour ethnique : Bôbe est à la « frontière » du pays bobo et de régions occupées par des Marka, Bwa et surtout Minyāka. Ayant rayonné au loin, en toutes directions, les lignages Yākōma ne se sont donc pas fixés chez les seuls Bobo, on les retrouve aujourd'hui dans de nombreux villages de la République du Mali et jusqu'à San même, dit-on. Chez les Bobo, les Yākōma n'ont fondé, en dehors de Dima, aucun village, mais nous avons retrouvé leurs lignages dans 14 villages bobo. Il y a également un petit clan bobo, associé au clan zara, dont des lignages sont à Dyōtala, Sama et Šyoma.

Le clan Traore, dit Soxokire, dont l'interdit est le léopard, a été l'un des clans zara les plus prolifiques car s'il compte déjà 17 lignages au nord de la Volta, il est largement plus représenté dans la partie sud du pays où son nom est même devenu celui de toute une tribu. Soxokire vient du nom donné aux ancêtres du clan qui se « confièrent » à *soxo*, divinité bobo de la brousse. Venant du Mandé, ils s'établirent dans une région de végétation dense, à Satiri ; ils s'y associèrent avec des Bobo qui devinrent une branche très importante du clan, au point qu'aujourd'hui il y a sans doute plus de Bobo Soxokire que de Zara du même nom. Essaimant à partir de Satiri, les Soxokire zara et bobo couvrirent surtout la partie est de l'actuel sous-préfecture de Bobo Dioulasso (canton de Kotedugu) qu'ils débordèrent cependant largement vers Patamaso et Sya. Gagnant aussi vers le nord, les Soxokire franchirent la Volta. Ceux du clan bobo fondèrent Bokoroniso (šine) et envoyèrent un lignage à Laïraso, ils furent rejoints à Bokoroniso par des membres du clan zara qui rayonnèrent largement et fixèrent des lignages à Koma, Tiriko, Sāwē, Kuka, Lekoro, Mole et Byale. D'autres lignages Soxokire zara (devenus bobo de nos jours) allèrent, toujours depuis Bokoroniso, s'établir à Muna, Sivi, Kēle, Bura et Kogwe. Enfin, sans passer par Bokoroniso, un courant de migrations est venu de Satiri se répandre outre-Volta, vers le nord-ouest, à Sākoro, Donona, Fo et Yeletura.

Le dernier clan zara dont nous parlerons ici (1) est celui des Sanu Kwinikōma (python). Ce n'est ni le moindre en importance ni peut-être d'ailleurs le moins

(1) A eux seuls, les sept clans que nous passons ici successivement en revue représentent près de 70 % des lignages zara recensés au cours de notre enquête sur le peuplement bobo. Les lignages restant sont :

a) des lignages zara isolés n'ayant plus souvenir de leur origine première et de leurs apparentements (3 cas seulement).

b) ou bien des lignages qui ne sont pas proprement zara, mais que l'on peut cependant — suivant en cela leur propre volonté — classer avec eux : lignages provenant de Djenne (et peut-être Marka à l'origine), de Sindu (Kenedugu) et surtout de Samâtigila (Côte-d'Ivoire). Ces derniers sont les membres du clan Gyabi-Kasamba, originaire de Samâtigila ; s'étant alliés aux Wattara de Kong, ils ont fondé les importantes cités musulmanes de Kundugu et Kwerc et se sont aussi fixés à Sya, Darsalami, Bena, etc.

c) ou encore des lignages qui ont leur lieu d'origine et probablement quelques autres parents dans le

ancien (1). Le nom de clan de ces Sanu viendrait du nom du village bobo où ils se sont installés à leur venue du Mandé : Kwinima (2) — mais l'inverse n'est pas invraisemblable car *kwini* signifie en bobo « se battre, se quereller », or les membres de ce clan, nous le verrons, ont souvent fait montre d'une humeur très belliqueuse ! Le lignage zara de Kwinima porte aussi le nom de Darasokōma (« gens ayant des cicatrices tribales près de leurs bouches »), on dit d'eux qu'ils sont des Daraso zara. Ces Daraso zara se sont très étroitement liés avec des Bobo du lieu qui formèrent un clan associé Daraso sesame qui a fondé Zyele (village disparu), Muna et Bōwala. Les Daraso zara ou Kwinikōma zara, qui ont des lignages au sud de la Volta notamment à Bama et Morobaso, ont également essaimé outre-Volta : ils sont à Kwere, Dāgunane (Kome) et surtout, en pays Bakōma, à Kuka où on les appelle Bazara (Zara des Bakōma). C'est dans leur lieu d'origine, à Sya toute proche et dans les régions immédiatement avoisinantes, que le destin historique des Kwinikōma s'est accompli grâce au plus célèbre de leurs fils : Molo Sanu (3).

À leur arrivée en pays bobo, les Dyula de Kong (4) avaient cru trouver dans les Zara des alliés naturels. Comme eux, les Zara venaient en effet du Mandé, ils avaient des marabouts et pratiquaient un islamisme tolérant, ils se vêtaient de la même façon (tandis que les paysans bobo allaient nus) et surtout ils exerçaient sur place des activités commerciales, sans doute moins organisées et étendues que les leurs, mais néanmoins fondées sur les mêmes principes économiques et sur la même technique du colportage.

Profondément enracinés dans le pays, vivant en bonne intelligence avec les Bobo et s'étant même, pour quelques-uns, définitivement assimilés à eux, il semble pourtant que les Zara n'aient pas, dans leur ensemble, répondu aux désirs de collaboration des Dyula. Très pacifiques, les Zara n'avaient jamais cherché à établir leur autorité sur les Bobo et ils n'étaient pas tentés de suivre dans leurs aventures guerrières les armées des Wattara et moins encore les bandes

secteur sud du pays, que nous n'avons pas prospecté encore dans le cadre de notre enquête sur le peuplement. Parmi ces lignages originaires du Sud Volta, mais isolés dans le nord, sont les Jonu fondateurs de Donona (et présents aussi à Kogwe), les Kyenu fondateurs de Gwama (et présents à Kwara, Duma), les Sanu fondateurs de Koxoma et les Sanu présents à Piriwe.

Au stade actuel de notre recherche, les multiples recoupements faits, aussi bien à partir des données de l'enquête sur le peuplement menée dans le nord que des contacts personnels pris dans le sud de la Volta, nous autorisent à penser qu'aucun clan zara d'importance ne nous a échappé. Seul l'achèvement de l'enquête exhaustive pourra cependant en apporter la certitude.

(1) Lorsqu'il n'est pas fait état d'une relation d'hôte à l'endroit d'un autre clan, comme c'est le cas pour les Soxokire et Kwinikōma, la position dans l'ordre chronologique d'arrivée en pays bobo est délicate à établir.

(2) Kwinima, situé sur la rive droite du We, non loin de ses sources, était un village autonome avant de devenir un simple quartier de Bobo Dioulasso lorsque, se développant, cette ville engloba tous les villages qui environnaient le Sya primitif.

(3) Molo Sanu (Les Bobo du sud prononcent Sanō) était selon Chéron (1916, p. 218) un raccommodeur de Calebasses de Molokadō qui fut collecteur d'impôt pour le compte du conquérant dyula Famagan Wattara. D'après Birahim Cire Ba (1930) c'était simplement un commerçant qui, à son retour du Macina, avait subi un préjudice très grave de la part des Bobo de Dāde. Ce préjudice est rapporté par l'auteur sous la forme du récit conventionnel et donc nullement véridique de l'homme dont la femme enceinte a été éventrée par deux parieurs qui voulaient savoir à tout prix le sexe de son enfant. Pour rendre compte de toute une série d'événements du même ordre, il est fréquent qu'on emploie un récit stéréotypé qui oblitère les détails véridiques mais qui entretient le souvenir de ce qui est essentiel : l'existence d'une conjoncture donnée. Chaque type de conflit, chaque sorte d'événement important est ainsi restitué sous la forme d'un récit-type.

(4) On trouvera, page 32, un bref rappel de l'histoire propre des Dyula Wattara de Kong, fondateurs en pays bobo du royaume de Gwiriko.

irrégulières qui les flanquaient. La plupart des Zara restèrent donc neutres et conservèrent, même dans les régions placées sous l'administration directe des Dyula, leur statut de paisibles négociants itinérants, agriculteurs à temps partiel ; au mieux, ils bénéficièrent de leur état particulier en étant parfois épargnés par les Dyula lors des combats ou des sacs de villages. Malgré cette tendance générale, il se trouva parmi les Zara quelques individus qu'attiraient l'aventure et l'exercice du pouvoir : Molo Sanu fut de ceux-là.

S'étant enrôlé dans les armées de Famagā Wattara, Molo Sanu s'y distingua si bien qu'au moment de l'organisation du royaume, il reçut un commandement territorial dont la nature reste aujourd'hui difficile à définir tant sont rares et imprécises les données historiques dont on dispose sur ce point, comme d'ailleurs sur tous ceux qui ont trait à l'histoire de ces Zara qu'on appela « Bobo Dyula ». Pour Birahim Cire Ba (1930, p. 5), Molo reçut « tout le pays Bobo moins quelques villages » ; pour G. Chéron (1916, p. 218) « il devint effectivement le chef des Bobo Fings ». Pour M. Guilhem et J. Hébert (1961, p. 76) il se fit « octroyer la chefferie des Bobo-Dioula ». Ces attributions sont hors de proportion. D'une part, un nombre important de Bobo et de Zara qui vivaient au nord de la Volta, s'ils ont pu occasionnellement subir les effets des incursions étrangères dans leur région, ont néanmoins toujours échappé à l'emprise politique des Dyula Wattara et des Bobo Dyula Sanu. D'autre part, il est certain que le Gwiriko fut partagé entre des princes Wattara et resta commandé exclusivement par eux. Le pouvoir donné à Molo Sanu n'a, selon nous, couvert de façon permanente qu'un petit territoire composé de la ville de Bobo Dioulasso et de quelques villages avoisinants. Si l'on voulait employer la terminologie nobiliaire française, on pourrait dire que Molo Sanu et ses descendants ont formé une petite dynastie princière, vassale du roi Wattara et des princes du sang, chefs de province. Cette dynastie des Zara Sanu Kwinikōma imposa un mode de pouvoir politique directement inspiré de celui instauré par les Dyula et qui ne correspondait en rien aux formes traditionnelles d'autorité pratiquées chez les Bobo — société « segmentaire » typique ignorant tout pouvoir centralisé. En cela les Bobo Dyula s'écartaient nettement de la voie suivie par leurs autres compatriotes zara qui avaient toujours su composer habilement avec les coutumes des autochtones.

La dynastie Bobo Dyula n'a certes pas toujours accepté la domination Wattara, elle put s'en affranchir momentanément à plusieurs reprises et se livrer même à des conquêtes locales pour élargir son territoire ; il semble cependant qu'elle n'ait jamais gagné une réelle indépendance, qu'elle soit restée aux moments difficiles dans le camp des Wattara et qu'elle n'ait, en définitive, jamais eu la capacité de s'imposer auprès d'une fraction notable de la population bobo dont les seuls vrais oppresseurs restèrent les Wattara. Après la prise de pouvoir de Molo Sanu et pendant plus d'un siècle les Bobo Dyula restèrent, à ce que l'on sait, les loyaux sujets de leurs suzerains Wattara — encore fort puissants, il est vrai. Dès l'époque où commença la décadence du Royaume, c'est-à-dire sous le règne de Diori Wattara, les Bobo Dyula se révoltèrent. On sait par D. Traore (1) que Moriba Sanu (présenté par B. Cire Ba comme le frère de Molo, ce qui n'est pas vraisemblable) résista victorieusement au roi Diori, allié aux « Gouagala » de Bouna (les Koulango), dans Bobo Dioulasso assiégée. Parler à propos de cet événement — dont les tenants et aboutissants sont inconnus — de « libération des Bobo » (2), est pour le moins excessif. La discorde ne devait pas être profonde,

(1) Traore, D., 1937, p. 6.

(2) Guildem, M. et Hébert, J., 1961, p. 85.

en effet, car on retrouve bientôt les Bobo Dyula alliés fidèles et courageux des Wattara dans la série de conflits qui oppose ces derniers aux Traoré du Kenedugu. A Bakarifeso d'abord puis à Soundo (1), les Wattara reçurent l'aide de Moriba Sanu à la tête d'une armée Bobo Dyula. Plus tard, en 1893, lorsqu'après un demi-siècle de luttes intermittentes l'affrontement décisif se préparera, Yemori Wattara (prince de la province de Makōma et parent de Tieba Niandane qui régnait alors sur l'ensemble des provinces du royaume du Gwiriko) sera rejoint par les vassaux au nombre desquels on comptait les Bobo Dyula sous Zelelu Sanu, descendant de Molo. Zelelu s'illustrera d'ailleurs brillamment, selon B. Cire Ba (2), à la célèbre bataille de Bama où Tieba Traore, le roi du Kenedugu, devait trouver la mort. Moins de 5 ans avant ces événements, au moment du passage de Binger (3), on sait que le pouvoir Wattara était bien assis dans le Gwiriko : les princes dyula étaient en opération aux frontières du Kénédugu (Pintyeba, prince de Kotedugu, était à Koxoma et à Kwere cantonnait l'armée Bobo Dyula) ; à Bobo Dioulasso même, le pouvoir Wattara était présent en la personne de Guimbe, la propre fille de feu le roi Diori, qui prit l'explorateur sous sa protection, montrant ainsi combien elle était respectée et crainte. Enfin, en 1897, lorsque les Français se présentèrent aux frontières du pays, les Dyula, qui craignaient Samory, livrèrent le royaume et la ville de Bobo Dioulasso aux troupes du commandant Caudrelier sans tenir nul compte de l'avis contraire des Bobo Dyula, dont le prince fut, selon B. Cire Ba, acculé au suicide (4).

Ces récits des campagnes militaires de quelques dynastes locaux sont pour nous d'un intérêt assez limité. Il était difficile de ne point les rappeler car ils constituent la part majeure de ce que l'on a su pendant longtemps des Dyula et des Zara (ou du moins de ceux d'entre eux qu'on peut appeler Bobo Dyula), mais ils ne rendent que très imparfaitement compte — ils dissimulent même souvent — la réalité sociale et politique, celle vécue quotidiennement par les hommes de ce pays. Ces récits ne sont d'ailleurs pas, même pour les tenants de l'histoire événementielle, exempts de critiques. Ils ont souvent été conçus et rédigés à l'exemple des manuels d'histoire française des classes primaires (plusieurs auteurs étaient eux-mêmes instituteurs), ce qui a mené à ne retenir que les guerres et les traités et à fournir des dates très nombreuses mais fort suspectes car on ne sait jamais comment et sur quelles bases elles ont été établies. Les sources ne sont jamais non plus précisées et la difficile règle d'objectivité n'a, semble-t-il, pas donné grand souci : selon les origines personnelles et les sympathies de l'auteur, la bataille de Bama, par exemple, est une victoire du Kenedugu ou au contraire une sanglante défaite. A lire ces récits, enfin, on perd tout à fait de vue les principaux « intéressés », plus souvent victimes que bénéficiaires des exploits des princes étrangers : les paysans bobo et zara.

Si l'on désire donc avoir, et c'est ici notre principal propos, une juste image de ce qu'étaient les Zara dans leur ensemble, de ce qu'était — et est encore — la vraie nature de leurs rapports avec les Bobo, ce n'est pas aux écrits dont on dispose jusqu'ici qu'on devra faire appel. On tirera plus d'enseignements, même en matière historique, d'une enquête telle que celle menée par nous sur le peuplement. Cette enquête a permis, on l'a vu, d'identifier et de localiser dans

(1) Hébert, J., 1970, p. 34.

(2) Cire Ba, B., 1930, p. 7.

(3) Binger, G., 1892, p. 375, 376.

(4) Cire Ba, B., 1930, p. 9. Il s'agissait de ce même Zelelu Sanu qui combattit vaillamment au côté des Wattara à Bama.

une aire très vaste tous les lignages et clans sans exception, qu'ils soient zara ou bobo et quelle que soit leur importance politique ou sociale ; cette enquête a permis aussi de tracer les itinéraires de migration des lignages et d'établir leur origine première ; cette même enquête a apporté enfin, nous allons le montrer, des renseignements précis sur le statut ethnique que chacun se donne ou se voit reconnaître — ce qui permet de mesurer son degré d'assimilation dans la collectivité bobo.

Revenons aux données déjà exposées (1) et qui concernaient le groupe des lignages d'origine étrangères dans son ensemble. Ce groupe représente bien, comme nous l'avons noté, 41,4 % de la population totale, mais si l'on observe sa composition on constate qu'il compte en son sein 44 % de Zara ; ceux-ci constituent donc l'élément allogène le plus important. Si l'on confronte par ailleurs le pourcentage des deux options prises par les Zara en matière ethnique — soit s'assimiler entièrement aux Bobo, soit garder leur identité première — on constate que les chiffres diffèrent sensiblement de ceux établis pour le groupe des étrangers pris globalement : ces derniers sont devenus Bobo à plus de 50 %, tandis que seuls 31,3 % des Zara ont pris ce parti. Dès lors, il apparaît qu'à l'intérieur de ce groupe d'origine étrangère, une distinction doit être faite entre les Zara et les autres étrangers : ces étrangers, une fois exclus les Zara, manifestent une tendance beaucoup plus marquée à s'assimiler aux Bobo, puisque 75 % d'entre eux ont choisi cette possibilité. Bien entendu il ne s'agit encore là que d'une moyenne et l'on peut aussi constater de notables différences d'attitude entre les ethnies qui composent ce groupe d'étrangers non Zara ; ainsi les Marka d'origine optent à 90 % pour les Bobo, mais les Samoro gardent à 100 % leur appartenance première. En définitive, les Zara apparaissent cependant comme étant de ceux qui ont gardé en forte majorité la plus grande fidélité à leur état d'origine.

Les Bobo admettent généralement volontiers le comportement que les Zara ont choisi d'adopter à leur égard, ils s'en accommodent d'autant mieux que ce genre de latitude est prévu par leurs propres institutions. Selon le choix qu'ils ont fait, les Zara sont nommés par les Bobo *yɔ zara* ou *wɔ kwe zara* ; cela nous reporte directement aux termes de l'alternative devant laquelle les Zara eux-mêmes reconnaissaient s'être trouvés lorsque, dans notre enquête sur le peuplement, les deux tiers d'entre eux disaient être restés Zara et le dernier tiers être devenu Bobo.

Les *yɔ zara* sont, du point de vue bobo, les Zara qui « marchent » (*yɔ*), c'est-à-dire qui ne restent pas fixés tout au long de l'année dans le village. C'est une façon de dire que ces individus se livrent au commerce ambulante (2) et que, de ce fait, ils ne peuvent s'intégrer vraiment à la collectivité bobo, fondée essentiellement sur le travail permanent de la terre et sur un communautarisme villageois institutionnel. En réalité, les *yɔ zara* cultivent eux aussi la terre durant la saison des pluies, mais, la saison sèche venue, ils font un peu de colportage, activité si peu pratiquée par les Bobo et si peu conforme au système économique ancestral qu'elle était pour ceux-ci le critère même de l'extranéité. Du reste, autrefois, si un pur Bobo en venait à faire du commerce ambulante il s'excluait de sa communauté et était identifié précisément aux Zara.

Les *yɔ zara* se distinguaient aussi, jadis, des Bobo par leur mise (3). Dans les villages bobo où ils résidaient, les lignages *yɔ zara* avaient en outre tendance à

(1) Cf. p. 7.

(2) On les appelle aussi *bunja bi zara*, « Les Zara qui portent le *bunja* » — panier typique que les colporteurs mettent sur leur tête.

(3) Les Bobo les appelaient *zokere na yɔ fɔno ne* « ceux qui marchent bien habillés ».

construire leurs quartiers à la périphérie, voire quelque peu en retrait. Enfin, la religion islamique, autant que la pratique du métier de colporteur ou les comportements différents, écartait complètement des Bobo les Zara qui en étaient adeptes, aussi tous les lignages zara musulmans sont-ils *yɔ zara*. Quant aux *yɔ zara*, nombreux, qui restaient animistes et possédaient le *za dwo* ainsi que les célèbres masques blancs *bole*, ils se livraient à leurs cultes isolément.

En dépit de ce qui vient d'être dit, la situation des *yɔ zara* dans la société globale n'a cependant jamais été vraiment celle d'un corps étranger. Les lignages ayant choisi de rester Zara vivaient, certes, un peu en marge des lignages bobo, mais, on aura l'occasion de le montrer (1), ils étaient néanmoins, en certains domaines, compris dans le système de symbiose qui fait régner dans tout village bobo un équilibre de droits et de devoirs. Lorsque même des villages étaient constitués en totalité ou en forte majorité par des *yɔ zara* (Kwere, Gwama, Kundugu par exemple) on ne peut dire qu'ils devenaient de véritables isolats car ils étaient inclus dans le réseau traditionnel des relations intervillageoises bobo. Il faut toujours avoir en vue qu'il est dans le caractère bobo de chercher à esquiver la rigueur des règles par une certaine souplesse au niveau de leur application.

Les *wɔ kwe zara*, quant à eux, correspondent à ce tiers des Zara qui affirme être devenu Bobo — sans pour autant oublier ni renier son origine mandé. En leur donnant ce nom, les bobo, toujours sensibles au critère de fixation au sol, reconnaissent leur intégration : ils sont les Zara qui « demeurent » (*wɔ*) « avec » (*kwe*) eux. Les *wɔ kwe zara* adoptent en effet le genre de vie bobo, ils se fixent dans le village, se consacrent au travail de la terre et abandonnent la pratique du commerce. Les *wɔ kwe zara* participent pleinement à toutes les activités sociales et religieuses de leurs concitoyens bobo, sans devoir toutefois nécessairement abandonner certaines de leurs coutumes propres. S'ils possèdent, par exemple, un autel du Dwo zara et des masques *bolo* ils accomplissent leurs rites à titre privé et se joignent aux Bobo pour les cultes communautaires (*foroba*) (2) de Dwo et de la Terre.

La faculté d'opter entre rester Zara ou devenir Bobo est exercée en général au niveau de chaque lignage zara localisé. Le choix qui est fait par un lignage dépend, le plus souvent, des circonstances et de la nature des relations qu'il a nouées sur place avec les villageois bobo. En particulier, il ne semble pas que l'attitude prise localement par un lignage zara dépende étroitement de celle observée ailleurs par des lignages apparentés. C'est ainsi que dans le plus vieux clan zara, celui des Konate Korokōma (oiseau *yalebaxa*), nous avons recensé 12 lignages qui sont *yɔ zara* et 11 lignages *wɔ kwe zara*. La solidarité des membres du clan n'en n'est nullement affectée. Chez les Traore Soxokire (léopard), si une majorité de lignages (12) est restée Zara, cela n'a pas empêché 5 lignages de choisir l'assimilation aux Bobo. En revanche, on doit constater, dans quelques clans importants, un accord général pour rester Zara : c'est le cas chez les Dao Kolakōma (léopard), mais il s'agit d'un très petit clan (5 lignages seulement) ; c'est aussi le cas chez les Sanu Kwinikōma (grillon), mais c'est peut-être leur rôle historique qui a favorisé leur idiosyncrasie.

Parmi les circonstances qui peuvent influencer sur la décision d'un lignage zara de devenir ou non bobo, très importante est la situation qu'il occupe dans l'ordre hiérarchique des lignages du village, ordre fondé en premier lieu sur les dates

(1) Cf. p. 74.

(2) Cf. p. 46.

d'arrivée de chacun. On verra plus loin (1) quelles catégories naissent de cet ordre d'arrivée, disons ici simplement que, s'ils sont parmi les derniers venus, les lignages zara ont toute latitude pour continuer à se comporter en étrangers. Si, au contraire, le lignage arrive aussitôt après la fondation du village par des Bobo, se trouvant ainsi en seconde position, ou si, mieux encore, c'est lui-même qui fonde le village, le problème qui se pose alors est beaucoup plus délicat à résoudre.

Lorsque des Zara fondent un village, de deux choses l'une : ou ces Zara restent seuls et dans ce cas très exceptionnel (2 villages seulement : Bôbe et Gwama) ils forment une communauté zara qui peut, à la limite, être considérée comme extérieure à l'ethnie bobo ; ou bien des lignages bobo viennent s'ajouter au lignage zara fondateur — c'est ce qui se produit le plus souvent. En ce dernier cas il arrive, que les Zara restent en majorité, la décision leur appartient alors : ou ils garderont leur identité et, comme dans la première éventualité évoquée plus haut, ils seront les maîtres d'un village qu'on pourra dire « Zara » (ex. : Kwere, Koma), car les Bobo n'y joueront aucun rôle (certains en viendront même à se déclarer Zara !) ; ou, en dépit de leur situation locale majoritaire, les Zara préféreront s'intégrer au monde bobo qui les environne et ils deviendront des chefs de terre à l'égal des Bobo. Si le lignage zara fondateur devient au contraire minoritaire, son choix ne peut plus être libre car, les nouveaux venus bobo étant en force, ils refuseront de rester dans un village où aucun culte traditionnel n'est rendu à la Terre et aux divinités majeures (Dwo, en particulier), cultes nécessairement communautaires. Deux solutions s'offrent alors :

— ou les Zara veulent conserver leur façon de vivre et leurs croyances (surtout s'ils sont musulmans), il ne leur reste qu'à s'effacer et à « concéder » (2) la chefferie de terre à un lignage bobo — ce fut le cas à Dyôtala, Silékoro ou Kibe ;

— ou les Zara tiennent à leurs droits de fondateurs et sont favorables à une assimilation religieuse et sociale à la culture bobo, dès lors ils cessent de se considérer comme Zara, ils s'identifient complètement aux Bobo (ex. : Fo, Sâkoro).

Les longs développements que nous venons de consacrer aux Zara sont à la mesure de l'importance — non pas seulement numérique, mais aussi historique et sociale — que ceux-ci peuvent revendiquer. Le fait zara ne peut être éludé par quiconque entend faire une analyse de la société bobo.

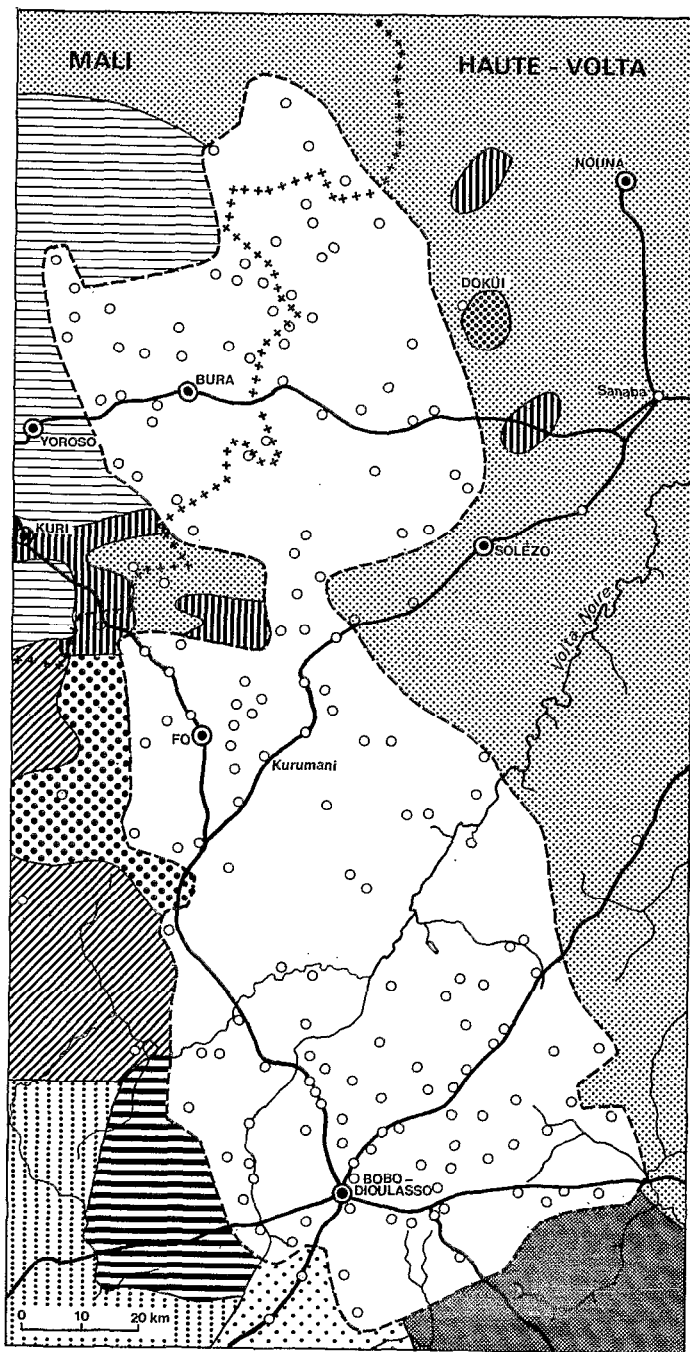
S'agissant des autres éléments ethniques incorporés dans l'ensemble bobo, nous pourrions être beaucoup plus brefs.

4. ÉLÉMENTS DE POPULATION ALLOGÈNES

Les limites extérieures de l'ethnie bobo, pour aussi franches qu'elles apparaissent aujourd'hui, ont certainement varié quelque peu au cours des temps. A l'est notamment, la délimitation entre Bobo et Bwa a été longtemps fluctuante. On

(1) Cf. p. 70 et ss.

(2) A propos des modalités de ces « concessions », cf. p. 69.



Carte 2 : Ethnies circumvoisines

trouve, au cœur de l'actuel pays bobo, quelques villages qui furent fondés par des Bwa et abandonnés par la suite, c'est le cas de Kuka, par exemple. A l'inverse, on conserve chez les Bwa, dans la région de Sanaba et même très au-delà (1), le souvenir de villages qui auraient été occupés par des Bobo. On peut penser néanmoins que les « frontières » du pays bobo sont stabilisées depuis plusieurs siècles, à quelques modifications près intervenues au XIX^e siècle par le fait des Peul. Ces frontières, qu'aucune conditions géographiques particulières (reliefs, cours d'eau...) ne justifient en elles-mêmes et qui n'ont pas non plus été acquises par fait de guerre, sont le seul fruit de l'éclosion et de l'expansion naturelle d'une culture propagée lentement, en « tache d'huile ». Or, cette culture, une fois son domaine spatial délimité, ne s'est jamais refusée aux contacts avec l'extérieur. C'est ainsi que de nombreux groupes étrangers sont venus, à l'instar des Zara, se mêler librement aux Bobo.

Les Bwa sont, après les Zara bien entendu, les étrangers les mieux représentés en pays bobo. Dans le secteur couvert par notre enquête, on compte près de 23 % de Bwa parmi les lignages d'origine étrangère (soit 9,4 % des lignages de l'ensemble ethnique bobo). La proximité géographique (Bwa et Bobo sont en contact sur plus de 250 km) et surtout les affinités mutuelles des deux cultures expliquent aisément cette présence nombreuse de Bwa en milieu bobo.

Comme il se doit, c'est dans les villages situés à proximité de la ligne de partage des deux ethnies que l'on trouve la majorité des lignages bwa et c'est là aussi qu'apparaît le mieux la diversité des degrés d'intégration à l'ethnie bobo de ces lignages bwa. On trouve d'une part des villages qui, bien qu'ayant été fondés par des Bwa, sont aujourd'hui reconnus Bobo. C'est le cas de Täguna, dont les fondateurs Keita ont opté pour l'appartenance bobo bien que restant en relation avec leurs parents bwa ; c'est le cas, de façon plus caractéristique encore, de Dëkoro, village fondé par des Bwa venus du lointain Bôdukui et où l'on compte 11 lignages bwa qui tous se considèrent bobo aujourd'hui. On a, d'autre part, l'exemple inverse de villages où les représentants des deux entités ethniques restent côte-à-côte sans se fondre nullement, expérimentant des relations distantes quoique cordiales et préservant, d'un accord mutuel, leur originalité culturelle respective sur un plan d'égalité absolue. C'est le cas de Laïraso, de Tukoro (fondé par les Bobo) et de Mawana (village d'appartenance triple puisqu'à côté de trois lignages bwa, dont celui des fondateurs, vivent deux lignages restés bobo et deux lignages restés zara). Ces villages, où l'on saisit dans toute sa réalité l'existence d'une personnalité propre à chacune des deux entités coexistantes, seraient des lieux privilégiés pour une étude différentielle des cultures bobo et bwa (2).

En dehors de ces zones de contact, dans les villages de l'intérieur, les bwa sont peu nombreux et ils ont tendance à s'intégrer totalement. D'une façon générale, d'ailleurs, les lignages bwa ont opté en majorité (62,7 %) pour le statut ethnique bobo.

Les Marka, répartis en zones discontinues de peuplement sur le pourtour et souvent même à l'intérieur du territoire bwa, ont quelques établissements proches

(1) Thierry Quéant et Cécile de Rouville (1969) ont signalé, à l'ouest du Sourou, dans la partie désertée de la plaine du Gondo, les sites de quatre anciens villages bobo. On est là à une soixantaine de kilomètres, à vol d'oiseau, de la limite septentrionale de l'habitat bobo actuel. Les Bobo se sont-ils avancés aussi loin vers le nord ? Pour notre part, nous n'en avons pas trouvé la confirmation au cours de nos enquêtes.

(2) J. Capron, étudiant le village « multi-communautaire » de Tukoro, a déjà pu faire à cet égard des observations d'un grand intérêt (cf. Capron, J., 1973, p. 170-175).

des limites nord-est du pays bobo : dans les régions de Dira-Yaso, au nord de Solézo, et de Masalo, au nord de Doküi. C'est de là que sont originaires deux clans marka de patronyme Kulibali, actuellement installés parmi les Bobo. Le premier de ces clans vient de Pwe (près de Yaso), il a fondé Musakōgo et a l'un de ses lignages à Balavé. Le second résidait à Masalo, ayant été refoulé très anciennement par les Peul de Barani, il est allé fonder Felewe et Kwüene et a fixé des lignages dans divers villages bobo (Duma, Wara, Musakōgo, Bê).

A l'opposé, sur la face nord-ouest du pays bobo, un autre clan important se réclame d'une ancienne origine marka, c'est celui des Keita Latakōma (lion) qui a fondé Dere et dont les lignages se trouvent à Kyeba, Bura, Kurumani, Sākoro, Piriwe et Kogwe. Ce clan est directement lié à ces Marka que les Bobo appellent « Marka kwe » (1).

Un dernier clan doit être considéré comme Marka, au moins par son origine, c'est celui des Dembele (crocodile). Les Bobo appellent curieusement ces Dembele « Bobo-Zara ». Ce ne sont pourtant pas des Zara, puisqu'ils sont originaires de Safane, grande cité marka et centre actif de l'islam dans la boucle de la Volta noire. Cependant les Bobo considèrent très justement que les Marka ressemblent beaucoup aux Zara. Comme ces derniers, les Marka sont en effet des Mandé qui se sont infiltrés pacifiquement parmi les autochtones (Bwa, en l'occurrence) et se sont accordés avec eux ; comme les Zara également, les Marka sont moins des paysans que des artisans et surtout des commerçants avisés qui pratiquent sur une très grande échelle le colportage (ce qui leur vaut aussi parfois l'épithète de *dyula*). Les Dembele qui se présentèrent en pays bobo étaient donc des commerçants ambulants que l'on prit pour des Zara. Après être passés à Tiriko où quelques-uns d'entre eux firent souche, ils se séparèrent : les uns allèrent à Gwama et à Doro, les autres s'installèrent près de Tāsila et ils fondèrent le village de Tele d'où quelques parents partirent par la suite pour se fixer à Tungo. Tous, ils se sédentarisèrent et, abandonnant le commerce, s'identifièrent presque complètement aux Bobo. Ils ne s'en distinguent plus aujourd'hui que par le fait qu'ils ont une activité artisanale spécifique de tresseurs de cordes.

En dehors des clans que nous venons d'énumérer, on compte également un petit nombre de lignages épars se disant d'origine marka, sans plus de précision. Au total, les Marka ne représentent que 4,8 % de l'ensemble des lignages que nous avons recensés et, dans leur très grande majorité (90 %), ils se considèrent actuellement Bobo.

A côté des Bwa et des Marka, les autres représentants de groupes ethniques étrangers — toujours dans les limites de la zone que nous avons étudiée — sont en nombre très faible.

On relève la présence de quelques Samoro, originaires de Samorogwā et qui tous sont forgerons (2). A la différence des forgerons bobo qui ne travaillent qu'à la forge, ces Samoro étaient de vrais métallurgistes extrayant le minerai et le traitant dans leurs « haut-fourneaux ». Les lignages Samoro se trouvent à Tāsila, Sivi, Kokona, Tiriko, Fo, Sākoro et Donona ; ils restent complètement étrangers aux Bobo et pratiquent en privé leurs coutumes ancestrales.

(1) Au sujet du terme *kwe*, cf. p. 190.

Les Marka kwe constituent un large îlot de peuplement qui va des hauteurs désertiques du plateau gréseux situé au nord de Sākoro (Dere, Lati, Kuni) jusqu'à la plaine de Mao (Bena, Kome, Faramana) et même très au-delà vers le sud (Kogwe) et surtout l'ouest et le nord-ouest (Kuna, Sōna, Kuri, Sō, Bāgasi).

(2) Cf. p. 124, note 3.

Il nous faut signaler aussi quelques lignages Boló ; un très important clan d'origine nanerge (les Jonu ayant pour interdit l'insecte *sale* qui ont fondé Tuma, Mōro et Uleli et dont des lignages se trouvent à Musakōgo, Duma, Felewe, Kēle et Gi) mais totalement devenu bobo ; et même deux lignages Bozo dont l'un, celui des Jonu (cheval) est fondateur de Šyoma.

On doit enfin faire mention de lignages qui se constituèrent pendant longtemps en bandes guerrières et parcoururent le pays en tous sens. Les Bobo appelaient ces gens *sakaba*, de *saxa ka ba* locution signifiant « les (gens) de la brousse ». Les Sakaba en effet vivaient en brousse, loin des lieux habités, et organisaient des guet-apens au long des routes. Au dire des Bobo, c'étaient de simples « voleurs de grands chemins » préoccupés seulement de détrousser les voyageurs. Il semble cependant que les Sakaba se soient lancés à une certaine époque dans des conquêtes territoriales, mais ils se heurtèrent aux Dyula de Kong, puis aux Peul, et plusieurs bandes, ne pouvant plus opérer, en vinrent à se fixer auprès des Bobo dans quelques villages où leur humeur belliqueuse, avant de s'estomper, provoqua bien des troubles. Il est difficile de préciser quelle était l'appartenance ethnique des Sakaba, il se pourrait toutefois qu'ils aient eu des rapports avec Samorogwā, sans pour autant être eux-mêmes des Samoro, et qu'ils aient été dans le camp des Traore du Kenedugu. Ces Sakaba sont aujourd'hui fixés à Kibe, Fo, Koxoma, Yeletura et à Kurumani d'où un de leurs lignages est parti pour aller fonder Fini ; ils portent le patronyme d'emprunt Dao, mais pourraient être des Traore.

En ce qui concerne l'extrême nord-ouest et le sud du pays bobo, régions qui n'ont pas été touchées par nos enquêtes approfondies sur le peuplement, nous disposons d'informations qui confirment la présence en milieu bobo de nombreux représentants des populations limitrophes. Il se pourrait qu'en ces régions les influences étrangères aient été plus déterminantes que dans le nord-est et le centre, terrain d'étude choisi par nous.

Au nord-ouest, les Tinkire semblent être, pour beaucoup, d'origine Minyāka : certains viendraient de Mpesoba, d'autres de Duna (ouest de Faramana). Les Tinkire sont cependant très étroitement liés à leurs voisins Yebe, qui sont de purs bobo, et, bien que leurs coutumes ne soient pas parfaitement orthodoxes (les cultes minyāka du *nā*, ou *wara*, sont très répandus), ils se considèrent et sont considérés comme des Bobo à part entière.

Au sud-ouest, les Vore ont reçu l'apport numérique et subi l'influence profonde de deux groupes étrangers dont les noms sont parfois accolés aux leurs : on parle en effet de Vore-Kule et de Vore-Tyefo.

Kule serait le nom donné par les Bobo à des gens d'appartenance ethnique incertaine, venus de l'ouest c'est-à-dire des marches du Kenedugu, et qui se sont installés dans quelques villages vore (Makōma, Sāgulema, Natena, Bama). Tyefo est le nom de l'ethnie directement voisine des Bobo, au sud. Il semble que les Tyefo aient été nombreux et prospères avant le quasi génocide dont s'est rendu coupable Samory (1897). Ces Tyefo étaient des guerriers renommés, mais ils ne purent résister aux Dyula de Kong auxquels ils se soumirent. Les Tyefo gardèrent sans doute une relative indépendance au sein du royaume dyula, mais ils portèrent toujours assistance à leurs suzerains lors des conflits graves, notamment dans toutes les guerres contre le Kenedugu (ils s'illustrèrent particulièrement à Bama). Les Tyefo étendirent leur influence sur les villages bobo proches, selon J. Hébert (1) ils « commandaient » à Loroforosso, Koumi, Kokorowe, Nasso,

(1) Hébert, J., 1958, p. 383.

Dingasso. En fait, c'est moins par l'exercice d'un pouvoir politique — resté sans doute très nominal — que par la présence d'un grand nombre de leurs ressortissants venus s'installer parmi les Bobo que les Tyefo assurèrent cette influence. Dans les villages vore-tyefo, il est difficile aujourd'hui de faire le départ entre ce qui est bobo et ce qui est tyefo tant le jeu des échanges culturels a été fécond entre les deux communautés et tant leur fusion est devenue intime.

Tous les éléments ethniques d'origine étrangère que nous avons passés en revue jusqu'ici ont en commun de s'être insérés profondément dans le corps même de la société bobo. Acceptant souvent de s'y fondre définitivement ou préférant quelquefois conserver une plus ou moins grande part d'autonomie, tous ont concouru à l'entretien, dans les villages où ils se joignirent aux Bobo, d'un mode de vie traditionnellement communautaire en participant pleinement au jeu bien codifié des échanges et des alliances.

Il nous reste à évoquer deux groupes ethniques dont les agissements ont été bien différents puisqu'ils ont imposé par la conquête leur présence aux Bobo et cherché à établir une domination politique. Il s'agit des Dyula de Kong et des Peul de Barani et surtout Doküi.

5. LES DYULA DE KONG

Nous ne retracerons pas ici en détail l'histoire du royaume de Kong abordée déjà par nous lorsque nous avons parlé des Zara. L'histoire des Dyula de Kong est d'ailleurs encore mal connue, nous nous bornerons à en rappeler quelques faits saillants (1).

Le royaume de Kong a été fondé au début du XVIII^e siècle par des Dyula, mandé quelque peu islamisés que leur vocation de commerçants poussait à se fixer aux étapes des routes de l'or, de la cola et du sel. Seku Wattara est le fondateur de la dynastie. Après s'être imposé aux Senufo de Kong, Seku étendit son emprise à tous les pays voisins et fit de Kong sa capitale. Famagã, frère de Seku Wattara, se chargea d'étendre les conquêtes vers le nord ; il soumit sans résistance marquée les Komono d'abord puis les Tyefo, les Bobo et tous les petits peuples voisins. Famagã poussa ensuite jusqu'au Bani qu'il atteignit à Sofara, mais ne put se maintenir aussi loin de ses bases et il revint sur ses pas pour organiser ses conquêtes dans la boucle de la Volta noire.

A la mort de son frère aîné Seku, Famagã prit ses distances à l'égard de Kong et il devint le souverain d'un royaume pratiquement indépendant que l'on peut, à la suite de D. Traore, appeler le « Gwiriko » (2). Famagã créa au sein de son royaume des principautés qui, bien qu'elles aient à diverses reprises montré des velléités d'indépendance, restèrent liées au pouvoir central. Selon G. Chéron (3), Famagã confia à ses neveux, fils de Seku et princes de la branche aînée donc, les principautés de Makôma ou Sugarundaga (Kelemori et ses successeurs) de Kotedugu ou Kokana (Dyãgina) et Loroso (Bakari). Famagã confia aussi quelques territoires à des originaires, c'est ainsi que fut créée la principauté de Bobo Dioulasso, placée, on l'a vu, sous l'autorité de ces Zara qu'on appela

(1) Nous nous fondons, pour l'essentiel, sur D. Traore.

(2) Cf. p. 16, note 2.

(3) Chéron, G., 1916, p. 217.

bientôt « Bobo Dyula » et qui avaient collaboré avec les Wattara dès la conquête. Famagā et ses successeurs, rois du Gwiriko, semblent n'avoir pas eu de capitale fixe et si leurs lieux de résidence furent très variés (et toujours situés en pays bobo), ils ne se fixèrent jamais à Bobo Dioulasso — c'est pour cette raison qu'il vaut mieux éviter de parler, comme le fait D. Traore, d'un « royaume mandingue de Bobo ».

Après Famagā, le Gwiriko connut des fortunes diverses. Il bénéficia d'abord d'une ère de prospérité durant laquelle furent tentées — sans grand succès néanmoins — de nouvelles conquêtes territoriales : les armées Wattara auraient fait des incursions jusqu'au Mossi et même dans la région de falaises de Bandiagara. Puis le Gwiriko entra dans une période de lente décadence marquée par d'incessants conflits internes. Le roi et les princes dyula parvinrent cependant à contenir longtemps les plus acharnés de leurs ennemis de l'extérieur, les Traore du Kenedugu et ils l'emportèrent même sur eux à Bama. Mais Samori ne tarda pas à se révéler encore plus redoutable ; ayant anéanti le royaume frère de Kong, il se porta vers le Gwiriko et détruisit entièrement la capitale des Tyefo, Noumoudara. L'arrivée des français sauva sans doute Bobo Dioulasso et les sujets du royaume du désastre, mais le pouvoir des Wattara n'y survécut pas.

On dispose de peu d'éléments pour dire ce que fut le sort des paysans bobo sous la domination des Dyula. Pour G. Chéron (1), bien optimiste, « Le joug des Ouattara ne semble pas avoir été très dur. Ils avaient imposé à chaque race une contribution annuelle de 250 francs ». D. Traore est plus sévère pour les Dyula : « Affirmer que le Gwiriko connut sous la domination de Kong l'aisance et la sécurité, c'est pêcher contre la vérité car (...) les souverains mandingues ne furent pas non plus d'habiles administrateurs soucieux du bien-être de leurs sujets qu'ils pressurèrent, eux aussi, fortement » (2). Les mérites que D. Traore croit cependant devoir reconnaître aux Dyula emportent beaucoup moins la conviction. Même si le tableau très sombre que trace cet auteur de la situation antérieure à l'arrivée des Dyula est fidèle, on peut douter que le sort des habitants du Gwiriko ait été meilleur après l'occupation et, sachant à quel point la culture des Bobo est réfractaire à toute forme d'autorité centralisée, on ne peut croire que ces derniers aient tellement apprécié le fait que « le Gwiriko dut son unité aux Ouattara ».

En fait, dans le Gwiriko proprement dit, c'est-à-dire dans les régions situées au sud de la Volta noire, là où s'installèrent à demeure les Wattara, les Bobo subirent passivement leur autorité. Ils les appelaient avec justesse *kōdyula* « Dyula de Kong » ou mieux encore *kwākō* « les venus (*kwā*) de Kong ». Dans les villages où s'étaient fixés des Wattara, les paysans devaient subvenir à leur nourriture mais il arrivait qu'en retour ils reçoivent quelques captifs de guerre. Dans les autres villages, l'administration dyula percevait des impôts en nature. Les Bobo restèrent de simples cultivateurs et semblent avoir été peu nombreux à s'enrôler librement dans les armées dyula, composées d'éléments hétéroclites, aventuriers de toutes origines ou membres d'ethnies plus belliqueuses comme les Tyefo. Les princes Wattara étaient de très tièdes musulmans et ils n'intervinrent en rien dans la vie religieuse des Bobo, pas plus qu'ils ne provoquèrent des changements profonds dans la structure sociale traditionnelle.

Au nord de la Volta noire, en dehors de quelques places fortes comme Kwere, Koxoma ou Dāde et de villages voisins de la rivière (Segere, Badema), les Dyula

(1) Chéron, G., 1916, p. 218.

(2) Traore, D., 1937.

n'occupaient pas le pays, c'était un champ clos livré aux bandes armées non seulement des Dyula mais aussi à celles des Traore du Kenedugu et, on le verra, aux Peul. Pour les Dyula, c'était un peu ce que le Gourounsi était pour les Mossi, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Binger (1), le « vivier », le lieu où l'on allait se ravitailler en captifs et en nourritures. Les Bobo de cette région désignaient alors les Dyula par le nom de *tômbé* et ils n'avaient guère conscience de l'identité réelle de ces ennemis qui ne procédaient pas différemment des vulgaires pilliers Sakaba. Il y a du reste aujourd'hui parfois confusion, au niveau des récits, entre ces deux partis étrangers qui semèrent également la terreur.

Ces Bobo du Centre et du Nord ont cependant moins eu à souffrir des Dyula que des Peul, dont les exactions furent telles qu'aujourd'hui encore le souvenir en est vivant.

6. LES PEUL

Dans sa partie septentrionale, le pays bobo est resté hors de portée des entreprises du royaume bambara de Segou. De même, les villages bobo de l'extrême nord, bien que très proches des limites de l'empire peul du Macina, ne subirent pas, comme leurs voisins Bwa, les violences des troupes de la Dina.

Epargnés également par la guerre sainte d'El Hadj Omar, dont les effets n'ont pas été ressentis à une telle distance de la vallée du Bani, les Bobo n'échapperont pourtant pas à la conséquence indirecte des bouleversements qu'ont créés ces trois hégémonies rivales.

Dans la plaine du Sourou et aux abords de la falaise, dans les régions de Wankoro et de Barani notamment, s'étaient fixés de longue date des groupements de Peul animistes (2) qui semblent avoir d'abord vécu en bonne intelligence avec les agriculteurs voisins. Ces Peul, réfractaires à l'Islam entrèrent en conflit avec Cheikou Amadou, le fondateur de l'état théocratique du Macina. Dès lors, une ère de violences et de troubles s'instaura. Les principales victimes en furent les communautés paysannes fixées dans les contrées qui s'étendent de la rive droite du Bani jusqu'aux abords du Sourou et de la Volta noire : Bwa, Marka, Samo et plus tard Bobo. En ces pays de peuplement dense, les partis antagonistes trouvèrent à recruter, soit de vive force soit même par le jeu d'alliances locales librement consenties, des troupes d'infanterie (archers, le plus souvent) qu'ils ne cessèrent de jeter dans de nouveaux combats. Au hasard de ces campagnes militaires de nombreux villages vaincus furent détruits, leur population massacrée ou réduite en esclavage.

(1) Binger, L.G., 1892, p. 485.

(2) C'est sans doute au XVI^e siècle que Sambo Sidibe, de la tribu WoDaBe, a fondé dans la région de Barani une dynastie qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Sambo eut trois fils : Sega, Arsike et Hima. Ce sont les descendants de Sega qui ont reçu de Sambo le privilège de la chefferie. Ces descendants de Sega, détenteurs successifs de la chefferie, seraient : Eggoudou, N'Diobbo, Malik (1825 ?-1861), Dian (1861-1884), Widi (1884-1901), Idrissa (1901-1937), El Hadji Belko (1937-1959), Dramane (1960). Les descendants d'Arsike et d'Hima sont restés, selon la tradition d'origine, respectivement cultivateurs et éleveurs.

Aux Sidibe se sont joints par la suite des Peul YirlaBe (Suntura), FittoBe (Sangare) et DallouBe (Diallo).

(Informations personnelles et Répertoire des Populations, IFAN, Dakar).

En dehors même des opérations d'envergure contre les hégémonies, les Peul animistes, dont le sens belliqueux s'était réveillé, lancèrent également vers le sud et vers l'ouest des raids de cavalerie dont le but était plus le pillage et la capture des esclaves que la domination politique des populations.

Pour les Bobo, la situation devint alors vraiment grave. Les Peul de Barani avaient peu à peu établi leur emprise sur les villages Bwa situés à l'ouest de Nouna (Bwa *dwepra* et *daäsyo*), le gros centre de Masalo, en particulier, avait été attaqué et sa population dispersée. C'est de là que les Peul Sidibe firent leurs incursions chez les Banakôma et Sâkôma bobo (1). Toute la population d'un quartier de Tula, surprise dans ses champs, fut massacrée ; le village de Wana, tout proche, fut détruit ainsi que Kwira (au nord de Tuma). Les Peul de Barani ne semblent toutefois pas s'être enfoncés, à l'ouest, au-delà de Bwê, village qui fut alors abandonné et qui n'a été réoccupé par ses habitants qu'après l'arrivée des français. En fait, les Sidibe ne se maintinrent pas longtemps dans cette partie septentrionale du pays bobo qui n'était pour eux qu'un terrain de chasse à l'esclave ; bientôt ils allaient être remplacés par d'autres Peul plus ambitieux et plus agressifs encore qu'eux-mêmes.

Dans la deuxième décennie du XIX^e siècle, des Peul Sâgarè qui venaient du Macina et fuyaient devant les troupes de Cheickou Amadou se réfugièrent dans les régions montagneuses entre Tiou-Tiou et Mandiaküi. A nouveau délogés par les Peul d'Hamdallay, les Sâgarè, sous le commandement de Mamadu et guidés par des alliés Bwa, gagnèrent le sud à travers les dédales rocheux du plateau. Ils parvinrent à Muna (Nangouna), village bobo, et se présentèrent en amis au chef de terre Yañi Manakunu qui leur offrit l'hospitalité. Les Peul Sâgarè, qui étaient peu nombreux (une centaine tout au plus), s'installèrent près des Bobo et vécurent pacifiquement durant de nombreuses années avant de se voir proposer, par les notables de Muna, un lieu de séjour extrêmement bien protégé qui se trouvait à la limite est de leur terroir. C'est là, dans une vallée arrosée par un cours d'eau permanent et protégée par des lignes de falaises escarpées que les Sâgarè fondèrent Doküi, aux environs de 1840 (2). Il n'y avait en cet endroit qu'un petit établissement bobo (Kekeledugu) et des réfugiés Bwa, chassés de Masalo par les Peul de Barani et qui, dit-on, vivaient dans les grottes de la falaise. Les Peul ne tardèrent pas à s'installer en maîtres dans la petite vallée de Doküi dont ils refoulèrent les rares habitants ; ils commencèrent aussi à faire quelques incursions dans les villages Bwa de la plaine avoisinante. Avec la venue au

(1) Ces faits ont dû se dérouler au début du XIX^e siècle et peut-être à l'époque de Malik Sidibe, s'il est exact que celui-ci régnait à Barani dès 1830 (Rasily, B., 1972, p. 928). Il faut toutefois noter que les archives et nombre d'auteurs affirment que Malik fut chassé du Fouta par les *talibe* tidjanes d'El Hadj Omar, ce qui l'amena à rejoindre Barani où il prit le pouvoir et se lança dans de vastes opérations guerrières. La guerre sainte du prophète Toucouleur n'ayant débuté qu'en 1850, Malik n'aurait en ce cas régné qu'à la deuxième moitié et non à la première moitié du XIX^e siècle. Ce ne serait alors ni lui (ni ses descendants Dyan et Widi) qui auraient attaqué les Bobo, car ceux-ci sont formels : les Peul de Barani sont venus combattre chez eux bien *avant* l'installation des Sâgarè à Doküi, laquelle remonte, nous le verrons plus loin, aux environs de 1840.

Cette imprécision chronologique vient des lacunes qui existent encore dans l'histoire des principautés peul.

(2) Les Peul de Doküi sont divisés en trois fractions. La première est celle des FittoBe, de clan Sâgarè, elle seule a droit au commandement. La seconde est celle des YirlaBe, de clan Suntura, ses membres sont marabouts et ils devaient être consultés avant chaque expédition. La troisième fraction est celle des éleveurs-bergers HontorBe, de clan Sidibe.

L'ancêtre des Sâgarè se serait nommé Bomba. Parmi ses descendants, citons : Diam, Mamiko, Yalamba, Demba, Mamadou, Salum, Idrissa.

pouvoir de Salum Sâgare, redoutable homme de guerre, les Peul de Doküi se lancent ouvertement dans la conquête. Durant une quarantaine d'années, jusqu'à l'arrivée des français (1897), une suite ininterrompue de combats et d'opérations de rapine sème la destruction chez les Bobo et les Bwa.

Les Sâgare affermissent d'abord leur autorité à l'est de Doküi, ils contrôlent tous les villages bwa de la plaine du Kossi jusqu'au-delà du site actuel de Nouna et jusqu'aux approches de Sanaba et Daboura, villes qui semblent être toutefois restées sous l'emprise des Peul rivaux de Barani. Au sud-est, la totalité des Bwa *pwesya*, avec notamment la ville de Solézo, entrent dans la dépendance de Doküi.

Chez les Bobo, les cavaliers peul s'enfoncent à l'ouest jusqu'à Menâba. Toute la région de Taguna et de Tâsila est ravagée, de nombreux villages sont rasés : Palena, Kyawe, Kira, Gwara et Nõ, village d'où essaima le grand clan Sanu Kafulakõma. Près de Musakõgo, Dêkoro, Katarwe, Binkyewe sont détruits et toute la population de Wapeni est emmenée en captivité. En direction opposée, sur le plateau même et jusqu'à ses contreforts ouest (région de Piriwe), les troupes de Salum Sâgare détruisent Ura, Pya et sans doute Loma ; Wofura est amputée d'une partie de sa population qui est déportée à Balave, village soumis aux Peul.

Dans la partie centrale du pays bobo, chez les Bakõma et Syêkõma, les Peul étant déjà loin de leurs bases il y aura moins d'attaques directes et de destructions de villages, mais la brousse est sans cesse battue par des pelotons de cavaliers peul accompagnés d'une piétaille serve avide de rapine : les Zõtere (1). Les expéditions se multiplient à l'époque des travaux agricoles et surtout de la récolte : par surprise, on s'empare du grain coupé et l'on capture sans mal des hommes impuissants à se défendre en rase campagne contre une cavalerie armée de lances. Les captifs sont soit installés à Doküi même où ils forment une grosse agglomération paysanne qui travaille à nourrir ses maîtres, soit placés dans des villages soumis et astreints à de lourdes prestations, soit encore enrôlés dans les troupes supplétives (*zõtere*), mais les captifs sont plus souvent encore simplement vendus. Il y avait plusieurs marchés d'esclaves en pays bobo, mais le plus important était, au sud, le petit village de Zinda, qui reçut dès lors le nom de Dyõtala (2). En ce lieu, où les partis peul venaient cantonner en cours d'opération, s'effectuait en effet le partage des prises. On y vendait ensuite à son gré les captifs aux acheteurs venus du Gwiriko, du Kenedugu et du pays Bambara.

Poussant toujours vers le sud, les Peul de Doküi établirent la limite de leur zone d'influence aux abords de la rive gauche de la Volta noire de Samâdeni à Lâiraso, faisant même des incursions de l'autre côté du fleuve jusqu'à Bama. Toutefois, dans ces pays limitrophes de la Volta, les Peul de Salum Sâgare entrèrent en conflit, de 1887 à 1897 (3), avec les Wattara du Gwiriko qui entendaient

(1) Les Bobo appelaient *zõtere* des captifs peul formés en bande assez peu organisées et médiocrement armées qui combattaient à pied. Les Peul, qui répugnaient aux combats rangés et qui affectionnaient surtout les grandes chevauchées et les razzias rapides, chargeaient les Zõtere de faire le siège et d'enlever les villages, de garder les prisonniers. En fait, les Zõtere agissaient souvent pour leur propre compte et s'étaient taillés une réputation de férocité et de trahison sans égale. Ils choisissaient la nuit pour s'infiltrer dans les villages, pratiquaient le guet-apens au long des pistes et s'attaquaient surtout aux faibles et aux isolés.

Les Zõtere ne doivent pas être confondus avec les *zõtere*, captifs détenus par les Zara. Les Zõtere, nullement employés à la guerre à la différence des Zõtere peul, remplissaient d'importantes fonctions sociales et religieuses auprès de leurs maîtres Zara : ils jouaient un peu le rôle des forgerons chez les Bobo étant médiateurs, sacrificateurs et responsables des enterrements.

(2) En dyula et, d'une façon générale, dans toutes les langues mandingues : *dyõ* « captif », *tara* ou *tala* « partager ».

(3) Chéron, G., 1916, p. 219.

conserver un domaine très anciennement consacré à leurs propres opérations de razzia.

Il n'est pas aisé de mesurer l'exacte incidence des agressions peul sur la constitution interne de la société bobo, mais il apparaît que les atteintes n'ont pas été vitales et que même elles ont, par réaction, entraîné un renforcement de la cohésion villageoise et de l'esprit de conservatisme.

La conséquence la plus immédiate des hostilités a été l'arrachement à ses terres et la mise en mouvement d'une population importante. Dans la seule zone de nos études nous avons relevé et localisé 19 villages détruits et 7 abandonnés partiellement. Ce chiffre est un minimum, il est fondé sur le témoignage des habitants que nous avons retrouvés, constitués en lignages, dans le lieu de leur refuge ; mais on peut penser que le nom s'est perdu de bien des petites localités dont toute la population a été soit éparpillée en fractions individuelles, soit exterminée (1) ou réduite en esclavage.

Les effets de ces bouleversements ont cependant été amoindris par le fait que les attaques peul ne provoquaient en général que des déplacements à courte distance (de 5 à 25 km dans 80 % des cas), de sorte que la redistribution des lignages n'a guère affecté que momentanément le réseau de leurs inter-relations au niveau clanique.

L'état d'insécurité générale a tout de même contraint, à cette époque, la plupart des communautés villageoises à un repliement sur elles-mêmes. Il est à noter en effet que la forme très particulière des opérations menées par les Peul a retiré aux Bobo la possibilité d'une défense coordonnée. Ces derniers étaient pourtant fort habitués à se grouper en confédérations de villages pour opérer contre un ennemi lorsque celui-ci se présentait en groupes constitués et se prêtait à des batailles rangées. C'est ainsi que se déroulaient les guerres traditionnelles et cela explique aussi pourquoi les Bobo, comme les Bwa, surent offrir une résistance organisée, lors de la révolte de 1915-16, aux lourdes et lentes colonnes françaises, faisant à cette occasion la preuve d'un réel sens tactique. Avec les Peul il en allait autrement, non seulement les paysans bobo ne savaient pas manœuvrer contre des cavaliers, mais surtout ils étaient désorientés par le caractère imprévisible des interventions ennemies, la brièveté des engagements et la fréquence des attaques de harcèlement. La seule défense possible était de ne compter que sur soi et de se barricader dans des villages qui, sauf effet de surprise, étaient inexpugnables.

On a pu se demander, à ce propos, si l'actuel resserrement des maisons dans l'habitat villageois bobo, tellement caractéristique, n'avait pas été provoqué par les seules nécessités de la défense. De fait, il semble qu'en des temps anciens les villages aient été moins massifs, constitués de quartiers séparés qui, il est vrai, n'étaient guère éloignés les uns des autres. Sans nier que l'insécurité ait pu amener des quartiers trop écartés ou des petits villages proches à se fondre dans l'agglomération principale, nous ne pensons pas que ce soit une cause extérieure et accidentelle — surtout une guerre relativement courte comme celle des Peul — qui puisse rendre compte de la densification progressive et générale des habitations bobo. Ce processus était dans la logique même du système « communal » fortement intégrateur qui s'était élaboré et développé depuis longtemps chez les Bobo et les Bwa jusqu'au point de devenir, ainsi que l'a clairement démontré J. Capron, l'un des faits saillants de la culture de ces peuples. On pourrait tout au plus dire que l'action hostile des Peul et de divers autres ennemis extérieurs, en renforçant l'isolement des communautés bobo, a

(1) Les pertes en vies humaines n'ont pas été négligeables, elles ont pu, s'ajoutant au déficit consécutif des naissances, aggraver une chute démographique qui se mesure encore aujourd'hui.

achevé de concrétiser ce système d'organisation sociale et le mode d'habitat qui lui était lié.

Dans le domaine de l'organisation politique, les Peul, à la différence des Dyula de Kong dans le sud, n'ont imposé aux Bobo du nord de la Volta aucune forme de pouvoir centralisé. L'entreprise des princes de Doküi n'avait pas des ambitions politiques et religieuses comparables à celles d'un Cheikou Amadou, du moins l'arrivée des français ne leur en laissa-t-elle point le loisir. En pays bobo, il ne s'est jamais agi, pour les Peul, d'une véritable conquête avec occupation stable. Les Sâgare ne s'installèrent jamais à demeure dans un village bobo et ils n'y eurent pas non plus de représentants désignés. Tout au plus s'appuyaient-ils sur quelques villages comme Muna, Balave, Tiriko, Tāsila, Tuma, Kuka ou Dyõtala qui s'étaient soumis à leurs volontés et où ils faisaient étape. D'autres villages, pour ne pas être réduits et pillés, cédaient aux menaces et payaient plus ou moins régulièrement une imposition en grains ou en cauris. Mais il y avait aussi des villages qui osaient tenir tête aux Peul et les combattaient victorieusement (Mawe, Kundugu, Kurumani...)

Les Peul Sâgare de Doküi n'étaient, enfin, animés par aucun souci de prosélytisme. Tardivement convertis à l'Islam par les Peul d'Hamdallay (fort probablement alors qu'ils étaient déjà à Doküi), ils étaient entrés dans la confrèrie Qâdiriya Bekkaya. A l'inverse, les Peul Sidibe de Barani avaient opté, sous la pression d'El Hadj Omar, pour la Tidjaniya et ils versèrent même un temps dans le Hamallisme. Un conflit opposa d'ailleurs les deux principautés dans la décade qui précéda la venue des français, mais on peut penser que les raisons de ce conflit étaient plus dans la rivalité politique que dans les divergences religieuses. En fait, les Peul de Doküi étaient restés profondément animistes. Sur ce plan ils étaient passionnément intéressés par les connaissances et les pratiques religieuses qui faisaient la renommée des Bobo. Souvent même ils essayèrent, par la force ou la persuasion, de se faire livrer le matériel des cultes. Ainsi raconte-t-on qu'ayant investi Kurumani, un certain Sale Sâgare remarqua une borne-autel surmontée d'une poterie close (1) située à l'est du village. Sale exigea que les habitants lui remissent le contenu de la poterie pour seul prix de leur liberté. Unanimes, les villageois lui firent savoir qu'ils préféreraient perdre leur vie plutôt que d'ouvrir la poterie sacrée. Sale voulut alors s'avancer vers l'autel, mais il fut foudroyé par la balle d'un fusil qu'avait pointé un guerrier courageux et sur la détente duquel une fille vierge avait appuyé pour que, selon la croyance, le coup porte inmanquablement. Terrifiés, les Peul s'enfuirent et n'attaquèrent plus jamais Kurumani.

Au terme du bilan ethnique que nous nous étions proposé de faire et dont l'histoire du peuplement nous a fourni les moyens, on peut constater que toutes les conditions ont été réunies, en ce pays, pour que soit préservée en bonne part la substance originelle de la culture autochtone et pour que se manifeste une continuité sous-jacente aux adaptations et changements inéluctables. Il en résulte une réelle unité dans les modes de vie et les croyances, unité que ressentent et revendiquent les Bobo eux-mêmes et que l'observateur étranger atteste s'il a quelque peu observé, comparé, les usages. On peut s'autoriser donc à parler de la structure sociale ou de la religion des Bobo, comme nous le ferons ; ce qui ne nous dispensera nullement de relever et d'expliquer si possible les variances et d'apprécier les degrés d'adéquation aux normes coutumières établies.

(1) Il s'agit de *kumorasiri* (cf. fig. 37 n° 44). *kumorasiri* (de *ku* « guerre », *mora* « calmer », *siri* « la mort ») ; par une curieuse coïncidence, est précisément destiné à « calmer la guerre », à conjurer la mort violente.



2. Organisation sociale : lignages et clans

1. LE LIGNAGE

Le groupe de parenté fondamental, base de la structure sociale et pièce essentielle de l'organisation villageoise, est le lignage. Il réunit, en un lieu bien circonscrit, tous les descendants en ligne directe agnatique d'un ancêtre commun parfaitement connu.

Ce groupe de filiation est désigné en bobo par le terme de *wakōma*. *wa* est la contraction de *wale* (sing. *vyə*) « les maisons ». *kōma* est en principe le pluriel de *kō* « le corps », il désigne donc d'une façon large tout ensemble d'individus ; mais *kōma* est aussi utilisé comme pluriel de *te*, qui signifie « maître, possesseur », et de *sō* « habitant ». *kōma* peut donc être simplement traduit par « les gens », mais en n'oubliant pas qu'est connotée l'idée de résidence et surtout celle d'un droit partagé sur la chose désignée en complément. Lorsqu'on parle de *kirekōma* (de *kiri* « village ») par exemple, il s'agit des gens qui non seulement habitent le village, mais qui surtout ont un droit sur lui : ce sont les descendants du fondateur du village. *wakōma*, ce sont donc les gens qui, liés par le même statut parental et les mêmes droits, vivent dans le même groupe de maisons.

Le terme bobo de *wakōma* n'apporte pas, avec le seul critère de corésidence, une définition suffisante du lignage ; il faudrait que soit aussi exprimé avec netteté le critère de filiation. Ce critère on ne le trouve, en fait, que dans la formule développée que les membres du lignage doivent employer pour se désigner et qui constitue leur « nom de famille » complet. Un individu dira par exemple qu'il est *uri sanu kivi ta kōma gar fugo loba*, il énonce ainsi successivement : son prénom (*uri*) (1) ; son nom patronymique (*sanu*) ; sa filiation (il est des « gens » qui ont le nommé *kivi* pour ancêtre) ; l'interdit qu'il respecte (l'indigo *gar*).

Un *wakōma*, un lignage, rassemble les personnes qui peuvent toutes décliner cette même identité.

Pris isolément, chaque élément de la formule développée d'identité ne pourrait suffire à situer socialement un individu : tous les Sanu ne sont pas parents et ne le sont pas non plus tous ceux qui ont l'interdit de l'indigo. L'élément le plus important pour la définition du lignage reste naturellement l'énoncé de filiation et souvent, localement, il suffit de l'employer à la suite du nom patronymique pour

(1) Au sujet du prénom, cf. p. 373, note 2.

désigner sans confusion possible son lignage. On dira, « je suis un *sanu kivi ta kōma* », c'est-à-dire j'appartiens aux « gens de Kivi ». Au lieu d'employer la simple particule d'annexion *ta*, on sera encore plus explicite en disant — ce qui nous ramène directement au terme *wakōma* — : « je suis des Kivi *wakōma* » ou « des kivi *vyakōma* » c'est-à-dire « je suis de la (ou des) maison de Kivi » (1).

Cette allusion à la maison de l'ancêtre n'est pas une image, la maison existe bien et on la nomme *was*a (litt. « des maisons, la mère ») (2), ce qui correspond au sens littéral de l'expression française « maison mère ». La *was*a, est en effet la première maison construite par l'ancêtre fondateur du lignage au moment de son installation dans le village. Généralement, cette maison est, au cours des temps, maintenue intacte dans ses aîtres et même dans ses œuvres : murs, charpente, etc... mais, architecturalement, elle ne diffère pas notablement des autres maisons (3).

L'importance de la *was*a ne tient pas tant à son ancienneté qu'au fait qu'elle est un temple : sous le seuil de la porte fut enterré celui qui la bâtit et qui engendra (*bo*) une longue lignée de descendants. La tombe de l'ancêtre, signalée seulement par la pierre du seuil de la *was*a, constitue l'autel de lignage ; son nom, *bo*re, souligne l'idée qu'il constitue en quelque sorte « le point d'engendrement » du groupe de parenté (4). En d'innombrables circonstances, les membres du *wakōma* viennent sur le *bo*re et s'adressent à leur ancêtre sans manquer, en préambule de toute prière, de citer, après son nom, les noms de tous les chefs qui se sont succédé à la tête du lignage, réaffirmant ainsi sa continuité.

Le chef de lignage est appelé *watō*, contraction de *wakōma tō* « père (*tō*) du lignage », mais il porte un autre nom, plus prestigieux encore, celui de *sapro* (pl. *sapra*), terme que l'on emploie également pour désigner les ancêtres.

N'auront qualité d'ancêtres en effet que les hommes qui ont été chefs de lignage, et cela à la condition qu'ils aient été investis religieusement. L'ensemble des cérémonies d'investiture porte le nom de *sapra dāga* « coutume des chefs de lignage » ou *sapra zō dāga* « coutume sur la terrasse (*zō*) des ancêtres ». Il s'agit de rituels longs et compliqués dont nous ne pourrions donner ici qu'un simple aperçu.

Avant que d'envisager le remplacement d'un chef de lignage décédé, il faut que tous les rites funéraires soient accomplis (*syebi*, *syekwe* et *dāda dāga*) (5). Cela demande théoriquement quatre ans, mais beaucoup plus dans la pratique. Pendant cette période, le chef défunt est censé toujours commander, car son âme est encore présente ici-bas.

Le successeur est connu, il avait la fonction d'adjoint au chef de lignage (*sapro ma doroma*). C'est en général son frère puîné (6).

Pendant toute la durée des rites funéraires et jusqu'à sa nomination, le futur chef de lignage perd toute autorité : c'est celui qui sera son propre adjoint, et qui

(1) C'est ce terme de « maison » qu'avec de très bonnes raisons a retenu J. Capron pour son analyse de la structure sociale bwa (Capron, J., 1962, p. 135) — toujours si intéressante à comparer avec celle des Bobo. Nous avons préféré, quant à nous, adopter le terme « lignage » et cela surtout pour faire mieux ressortir l'existence des deux niveaux de groupements de filiation lignage-clan qui sont beaucoup plus apparents chez les Bobo que chez les Bwa.

(2) *sa* signifie « femelle » et, par extension, connote l'idée d'origine première. Cf. à ce sujet, p. 287.

(3) A ceci près que, bien souvent, la *was*a (surtout la plus ancienne, celle des fondateurs du village) est une maison semi-souterraine. (cf. Le Moal, G., 1960).

(4) Pour plus de détails sur le *bo*re, et sur les ancêtres en général, cf. p. 146.

(5) Cf. p. 332, note 1.

(6) Le successeur doit être le doyen d'âge du lignage. Si le défunt n'a pas de frère puîné on passe à la génération des fils, toujours bien entendu en ligne agnatique.

donc lui succédera un jour, qui se charge de toutes les responsabilités familiales quotidiennes ; les sacrifices sont faits par un parent à plaisanterie (*koronate*) et si quelque problème grave doit être résolu d'urgence on demande l'assistance du *sapro* d'un lignage parent résidant dans le voisinage.

C'est le successeur qui doit, à son gré, décider de la mise en train du processus de sa nomination. Souvent il hésite plusieurs années car il sait quelles lourdes charges lui incomberont, mais il ne peut trop tarder sans encourir le mépris des siens. De plus, s'il mourrait à ce moment, la honte resterait attachée à son nom car, non investi, il n'aura pas coiffé le bonnet traditionnel des chefs, le *sapra bōbla*, et, bien que chargé moralement de son lignage, il sera resté un « vieux à tête nue » (*ñōtune*).

Lorsqu'enfin il a pris la décision de se faire nommer, le successeur en fait part à un forgeron. Ce dernier prévient les chefs de tous les lignages du village et tous se rendent dans la *wasa* des fondateurs du village. Il y est procédé à un simple rite d'avertissement : par la prière, on prend contact avec tous les ancêtres et l'on sollicite leur avis. Puis on scelle l'engagement en consignand dans le sol, sous le grenier communautaire sacré (*molo*), un « secret » (1).

Dès ce moment, on peut dire que le postulant à la succession et les membres même de son lignage, entrent « en loge » : ils vont se plier à une sorte de confinement social volontaire, observant notamment des mesures restrictives sur le plan des échanges.

Le lignage doit tendre en effet à devenir un isolat économique parfait, ne consommant plus que ce qu'il a produit : l'emploi des cauris est limité à l'extrême ; tout achat d'objets neufs (vêtements par exemple) est interdit ; toute activité rémunérée est proscrite (fabrication et vente de bière de mil). D'une façon générale, on veille à maintenir rigoureusement un *statu quo*. C'est ainsi qu'on détruit les échafaudages sur lesquels s'entasse le bois sec pour l'hivernage parce qu'ils sont le signe trop visible d'un acte prévisionnel. Les relations sociales elles-mêmes sont figées ; tout conflit, toute dispute sont évités.

Des mesures plus sévères encore s'appliquent à la personne du successeur. Un seul cauri ne doit même pas tomber sous son regard et il ne peut se procurer d'autre nourriture que celle préparée par sa femme. Tous les jours, le futur chef de lignage se retire dans ses champs en pleine brousse, un forgeron l'accompagne et ne viendra le rechercher que tard dans la soirée. Pendant toute cette période de retraite, l'homme évite les lieux publics, débits de boissons ou arbres à palabres ; il n'assiste à aucune fête ; enfin, il fuit délibérément tous les griots. Il mène une vie solitaire et effacée.

Des mois passent durant lesquels le lignage achève de rassembler les quantités considérables de biens qui vont être nécessaires pour la cérémonie d'investiture. (2)

Le *sapra zō dāga* a lieu généralement au début de l'hivernage. L'investiture est donnée par le doyen d'âge des *sapra* de tous les lignages qui composent le clan et qui doivent se trouver réunis à cette occasion. Toutefois, c'est à un forgeron que revient l'ordonnancement des cérémonies.

Les rites se déroulent non dans la maison de lignage de l'intéressé, mais dans la *wasa* « du village », maison de lignage des fondateurs que l'on considère comme la

(1) Nous aurons l'occasion de donner d'autres exemples de cette méthode d'engagement solennel (cf. p. 348). Dans le cas présent, le « secret » est constitué par une petite quantité de cauris.

(2) mil, tant pour les nourritures que la boisson, sel, sésame (pour les sauces), viandes, poissons, animaux de sacrifices (24 poulets, chèvres, moutons), bandes de coton, etc.

maison collective des ancêtres de tous les habitants du village, d'où le nom qui lui est donné de *sapra vyə* (« maisons des ancêtres »). C'est, soulignons-le au passage, une illustration de ce souci permanent des Bobo de faire de leur village une communauté sociale fortement intégrée.

La première démarche rituelle consiste à faire accéder le postulant à la natte spéciale *sōō* (1) qui est l'un des attributs de son office. La natte est posée devant le seuil de la *wasā*. Le forgeron prend de ses mains le pied du futur chef et le lui fait, après deux essais esquissés, poser sur la natte. L'homme alors se place au centre et reçoit, toujours des mains du forgeron, le *sapra kəkələ*, bâton des chefs, simple tronçon d'un stipe de palmier raphia.

De la même façon, l'épouse du postulant est menée sur la natte, bientôt rejointe par le fils aîné. Tous les membres du lignage se groupent alors derrière la natte.

Aussitôt a lieu la « prise d'habit ». Le forgeron passe au futur chef la tunique *sapra zoro*, un vêtement volontairement mal cousu et fait de méchant tissu. La raison donnée est que si le vêtement était trop beau, les neveux utérins s'en empareraient aussitôt — ce qui est leur droit. En fait, c'est de parti délibéré que le groupe impose ces conduites passives et humbles, cette longue retraite et cette pauvreté à celui qui va détenir l'un des rares et réels pouvoirs qui soit effectivement reconnu. Il faut voir là une manifestation très symptomatique de cette « méfiance instinctive vis-à-vis de toute hiérarchie autoritaire, de tout pouvoir qui ne puisse être à tout instant contrôlé et remis en cause » que J. Capron (2) a très justement relevée chez les Bwa et qui se retrouve (quoiqu'un peu atténuée) chez les Bobo. Le lignage se donne un chef, soit, mais il lui signifie symboliquement qu'on veillera à ce qu'il demeure toujours intègre et désintéressé.

Devant le successeur, toujours immobile et muet, le doyen des *sapra* du clan s'adresse en une longue prière aux ancêtres, puis commencent les sacrifices innombrables et les libations. Le sang est répandu sur le *bore* de la *wasā*, sur le bâton *sapra kəkələ* et sur une échelle qui est là.

Cette échelle va servir aussitôt, car il reste à accomplir le rite d'ascension sur la « terrasse des ancêtres », *sapra zō*, lieu sacré situé au-dessus de la *wasā* (3). Cette échelle (*bado*), une banale poutre à encoches, le postulant doit la gravir, derrière le forgeron, chaussé d'une seule sandale au pied gauche (nouvel acte d'humilité). L'ascension, symbole évident de sa promotion, est malaisée pour un homme qui est généralement âgé ; s'il glisse et tombe tout sera remis en question et nul ne doute que les ancêtres lui réservent sans retard une mort honteuse.

Sur la terrasse, l'homme va rester sept jours, il dort sur sa natte *sōō* et s'abrite sous un léger abri de seccos. On se presse autour de lui, il reçoit d'importants cadeaux et la nourriture ne fait jamais défaut.

Dans la soirée du septième jour, le successeur descend enfin de la terrasse. Après de nouvelles prières, le forgeron le fait entrer dans la *wasā* où il va passer la nuit en compagnie de son épouse.

C'est l'épreuve majeure de l'investiture. Durant la nuit, les ancêtres doivent revenir. Le postulant entend des bruits légers, des souffles, des murmures. Dans son sommeil ou plutôt dans l'état de demi-veille où le tient son angoisse, il distingue les voix de ses parents décédés et il écoute leurs conseils. Mais si

(1) Cette natte des chefs de lignage est faite de brins tirés des feuilles du palmier raphia.

(2) Capron, J., 1973, p. 30.

(3) Cf., pour le village de Kurumani, fig. 36, n° 8. Au sujet du symbolisme de la terrasse, cf. p. 477.



l'homme a commis quelque faute capitale et s'il est jugé indigne de ses fonctions, c'est un cadavre que retrouvera le forgeron lorsqu'au petit jour il entrera dans la *wasa*.

Bien entendu, c'est en général un « oui » clair et triomphant qui répond aux coups frappés à la porte de la *wasa* par le forgeron. Le nouveau *sapro*, car maintenant il a droit à ce titre, remercie les ancêtres par des sacrifices et des libations, puis il est mené dans la *wasa* de son lignage où il logera désormais.

Dans les jours suivants, le nouveau chef de lignage recevra cérémonieusement le couteau des sacrifices. C'est alors seulement que la nomination sera effective. L'âme du chef défunt pourra gagner définitivement le séjour des morts et le nom d'un nouvel ancêtre viendra s'ajouter à la liste généalogique récitée à chaque prière.

L'investiture cérémonielle en faisant du *watō* un ancêtre potentiel l'habilite à communiquer avec ceux qui sont devenus ses pairs : les ancêtres défunts. Le *sapro* exerce une véritable prêtrise ; seul intermédiaire qualifié entre les vivants et les morts, il a pour fonction d'entretenir le souvenir des ancêtres en les honorant par ses prières et ses sacrifices, mais aussi d'obtenir d'eux, par les mêmes moyens, soit leur protection directe, soit leur intervention auprès des plus hautes puissances spirituelles.

Poursuivant notre examen des éléments qui définissent le lignage, nous devrions, ayant parlé de résidence et de filiation, aborder le problème de l'interdit — dernier terme de l'énoncé de la formule développée du nom.

L'interdit (comme d'ailleurs le nom patronymique) n'est pas limité au seul lignage, il est commun à l'ensemble des lignages qui composent le clan et c'est en parlant de ce dernier que nous reprendrons cette question. Il faut cependant dire qu'en plus de l'interdit clanique, important puisqu'il matérialise en quelque sorte la règle d'exogamie, il peut y avoir des interdits respectés à la seule échelle du lignage. Ce ne sont toutefois que des interdits de « convenance », ils sont le plus souvent adoptés pour concrétiser un lien social noué avec un lignage étranger ; c'est ainsi que, dans un village, certains lignages sont amenés à prendre l'interdit des fondateurs.

En dehors des principes de parenté sur lesquels il se fonde, le lignage bobo se distinguait autrefois par des fonctions économiques essentielles : il constituait en effet l'unité primaire de production et de consommation. Cette unité, qui opérait pratiquement en autarcie, était caractérisée par son organisation rigoureusement communautaire. Aujourd'hui bien des changements sont intervenus, il n'en n'est pas moins nécessaire de montrer ce qu'était, dans ses grandes lignes, le système traditionnel.

Les Bobo emploient le terme *foroba* pour désigner l'état de ce qui est « commun ». Le mot se retrouve d'ailleurs avec le même sens dans de nombreuses langues mandé et notamment en malinke et bambara. Le champ d'application de la notion de *foroba* est très vaste : peuvent être *foroba* non seulement des biens matériels de tous ordres, mais aussi des biens « spirituels » (idées, connaissances, révélations mystiques et cultes même) (1), des personnes (captifs, certaines catégories d'épouses), des modes d'activité (façons collectives de travailler)...

foroba s'oppose à *zakane* (2) qui désigne en bobo tout ce qui est individuel, privé.

(1) Nous reviendrons sur ce fait capital que des droits puissent être revendiqués communautairement (et même individuellement) sur des puissances spirituelles (cf. notamment p. 299).

(2) *zakane* est à rapprocher du terme minyāka de sens équivalent *dyōkani* et qui signifie « part (*ni*) du captif (*dyō*) », cf. Jonckers, D. et Colleyn, J.P., 1974. Cette part du captif, c'était — chez les

Les notions *foroba* et *zakane* peuvent s'appliquer à des collectivités sociales étendues : village, clan, tribu et même, à la limite, ethnie. Mais c'est au niveau du lignage qu'elles se manifestent le plus typiquement. *foroba* en vient presque à être un synonyme de *wakōma* tant le système communautaire de ce dernier est exemplaire. Il n'est donc pas de meilleure façon d'envisager le lignage bobo et aussi de préciser les fonctions de son chef que de décrire cette organisation économique *foroba*.

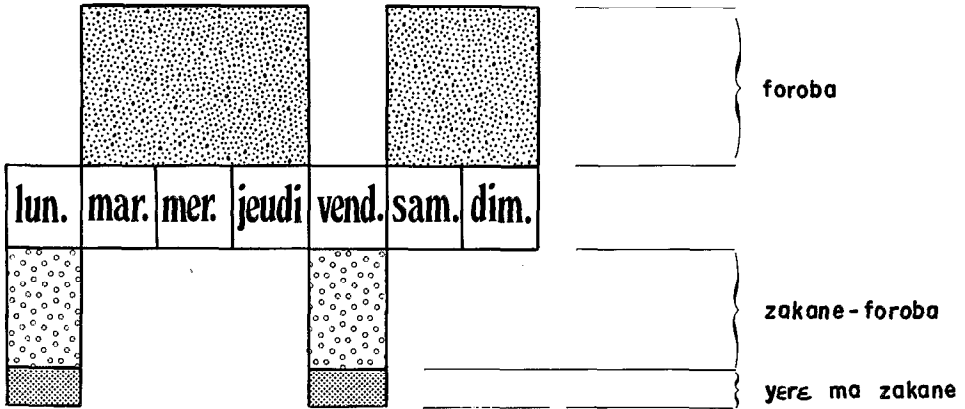


Fig. 1 — Découpage du temps de travail hebdomadaire selon les modes d'activité

En période de culture, tous les hommes valides du lignage sans exception se réunissent cinq jours par semaine (1) pour travailler sur le *foroba lɔ* « champ (*lɔ*) communautaire » (fig. 1). Ce très vaste champ — plusieurs hectares d'un seul tenant — est à peu près rectangulaire. Il est parcouru dans sa longueur par un chemin médian (*yereso*) et pourvu en son centre d'une hutte-abri (*bī*). Le champ est divisé transversalement en parcelles de 30 à 40 pas (*gunka*) que le sentier central coupe en deux. Le travail s'effectue en groupe sur le demi *gunka* de droite, pour commencer, puis sur le demi *gunka* de gauche, après quoi l'on passe au demi *gunka* droit suivant. Chaque année on ajoute à l'extrémité située à l'opposé du village une nouvelle surface de culture (*nyendo*) tandis que la cinquième et la dixième année on abandonne de la surface côté village. Les champs progressent ainsi au cours des ans en s'éloignant toujours du village. Parvenu aux limites du terroir on retournera aux abords du village pour faire un nouveau *foroba lɔ*.

minyāka comme chez les mandé en général et chez les Bobo — le droit de cultiver deux jours par semaine un champ personnel et de disposer de ses produits. Avant d'adopter la pratique de l'esclavage, introduite relativement récemment par les voisins mandé et peul, le système social et économique bobo était exclusivement communautaire. Paradoxalement, c'est avec les captifs et la reconnaissance de leur « part » qu'a été introduite la notion d'appropriation individuelle. Chacun, à l'image des captifs, s'est désormais vu reconnaître sa part personnelle c'est-à-dire *zakane*.

(1) Les Bobo emploient conjointement deux décomptes différents pour la semaine. Il y a une semaine de sept jours (héritée sans doute lointainement des arabes par le biais d'islamisés peut-être zara) et une semaine de cinq jours fondée sur le cycle local des marchés. C'est la semaine de sept jours qui rythme les activités agraires. Deux jours de cette semaine, le lundi (*tene*) et le vendredi (*zezuma*), sont réputés « durs » ; ils sont placés sous le signe de Dieu et des ancêtres et ces jours-là tout travail communautaire est interdit — le travail *zakane* est toutefois toléré.

La principale culture pratiquée sur le *foroba lo* est celle du mil (1) et encore ne plantait-on anciennement que le *pennisetum* « petit mil » (*mwène* ou *dugo furu*) et le sorgho rouge (*ma pene*). Ces deux variétés de mil ont, pendant longtemps, été les seules connues (2). Ce sont des plantes sacrées révélées, selon le mythe (3), par le Dieu suprême lui-même. Cela donne un caractère foncièrement religieux à tout ce qui se rapporte au mil ainsi cultivé en *foroba* et la moindre des opérations agraires se trouve soumise à une extrême ritualisation.

Le *watō*, chef du lignage, détient toutes les responsabilités aussi bien techniques que religieuses en matière d'agriculture. Il décide des dates des travaux, fait les sacrifices nécessaires, surveille l'avancement de la tâche. A tous les stades de la production, le travail des hommes ne cesse jamais d'être parfaitement collectif. Les femmes, quant à elles, se chargent à tour de rôle de faire la nourriture et de l'apporter aux champs. Lorsque les travaux requièrent beaucoup de bras — semailles, moisson, transport du grain — les femmes, toutes obligatoirement présentes, apportent leur concours.

En dehors du grand champ *foroba lo*, il est un autre lieu où se concrétise l'activité communautaire du lignage et qui par sa permanence prend une valeur encore plus symbolique que le champ, c'est l'aire de battage *pati*.

Vaste rectangle de terre damée, le *pati* est un espace sacré qui fut délimité par l'ancêtre fondateur du lignage et qui, depuis, n'a plus changé de place. Le *pati* symbolise la perennité du lignage : les générations s'y succèdent et y œuvrent dans le même esprit de solidarité. Sur le *pati*, après stockage du produit de la récolte, on procède au battage, au vannage et à l'enlèvement du grain ; mais ces opérations techniques, toutes réalisées en commun par les membres du lignage rassemblés (4) sont aussi des opérations rituelles délicates.

Le *pati* est un lieu privilégié du cosmos, situé à la frontière du domaine villageois et du terroir de brousse, il est la seule zone où certains transferts spirituels peuvent s'effectuer. Il se trouve en effet que le mil, à l'image des êtres humains, possède une âme. En coupant le mil on le fait « mourir » et on libère son âme. Pour ne plus laisser errer dangereusement cette âme, pour ne pas faire entrer au village des grains qui sont, par ailleurs, tout imprégnés des forces nocives de la brousse, il est nécessaire de procéder à des rites spéciaux sur le *pati* même (5). L'un de ces rites se fonde sur la possibilité de manipuler les principes spirituels constituant la personne et utilise à cet effet l'âme des jumeaux (6). Un autre rite fait intervenir le pouvoir purificateur des masques (7). Il faut enfin noter qu'en tant que lieu sacré le *pati* est l'endroit choisi pour sceller certaines décisions relatives à l'initiation (8).

Dûment purifiée, la récolte est stockée au village. Au stade de la répartition et de la consommation, le système *foroba* continue à régner.

(1) Deux autres plantes peuvent être cultivées : le fonio et le sésame, mais on n'y consacre, relativement, que de faibles surfaces.

(2) D'adoption relativement récente, le sorgho blanc (*mana*), aujourd'hui très généralisé, fut d'abord méprisé : on l'appelait *šyo noma mana* « mil nourriture de cheval ». Il aurait été introduit par des immigrants Bolō.

(3) Cf. p. 98-99, 107.

(4) A eux se joignent des travailleurs des autres lignages du village car si le lignage est une communauté active de parents, le village est une communauté active de lignages. Cela se manifeste pleinement sur le *pati*.

(5) D'autres rites, dont le but (ou l'un des buts) est aussi de décontaminer le mil sont pratiqués : *dugo ma salka* (cf. p. 114) et même *birewa dāga*, mais le *pati* n'y est plus le lieu central de l'action.

(6) Cf. Le Moal, G., 1973.

(7) Cf. Le Moal, G., 1978 et Le Moal, G. film « Yele danga ».

(8) Cf. « la demande sur le *pati* » p. 372.



Le grain récolté, *foroba dugo* « mil communautaire », est divisé en deux parts. La première part est distribuée équitablement aux femmes mariées du *wakōma* qui doivent l'utiliser pour la nourriture de leur mari et de leurs enfants jusqu'aux approches de la période de soudure (début de l'hivernage). Les femmes stockent ce mil dans des petits greniers de terre (*foroba nana*) qui sont dans leur chambre.

La seconde part du mil va dans les grands greniers communautaires *molo*. Ce sont d'énormes constructions cubiques à parois de terre dont les arêtes sont arrondies et dont le sommet en coupole s'ouvre par une étroite bouche ronde à fleur de la terrasse. Sur le flanc est ménagée une trappe de visite. L'ensemble repose sur un double lit de rondins isolés du sol par des pierres plates. Le *molo* a un caractère sacré, seul un *watō* investi peut en entreprendre l'érection : c'est lui qui pose cérémonieusement la fondation de rondins et cimente les premières briques de terre après que des sacrifices aient été faits. Le *molo* et son contenu sont du seul ressort des ancêtres et de leur représentant sur terre, le *watō*, qui assume la responsabilité d'une utilisation strictement codifiée du grain.

Le mil du grenier *molo*, plus que tout autre, est soumis au régime de copropriété lignagère et il n'est employé que dans des circonstances vitales (1), lorsque l'ensemble des parents se trouve concerné matériellement ou spirituellement. Ce mil sert à faire les boissons et nourritures oblatives déposées sur les autels ou consommés communielement; il sert à nourrir les participants aux grandes cérémonies, il sert également à nourrir les travailleurs du grand champ *foroba*. Le grain du *molo* a aussi une destination utilitaire majeure : il constitue une masse de réserve alimentaire qui est très intelligemment gérée. Nous avons vu qu'une part du mil *foroba* avait été distribuée aux femmes dès après la récolte. Cette part ne peut couvrir les besoins annuels, mais son insuffisance même encourage une politique d'auto-régulation de la consommation au niveau des ménages, politique qui se trouve ainsi fondée plus sur l'émulation (avec pour conséquence un certain climat de surveillance réciproque) que sur le sens naturel de la prévoyance de chacun. Il arrive tout de même un moment où même les plus économes vont manquer de grain — c'est alors qu'intervient la réserve des *molo*. Le *watō* organise une distribution collective de mil tous les lundis. Chaque femme se présente et reçoit une ou plusieurs mesures-étalon (*bere*) de grain, au prorata du nombre de bouches qu'elle a à nourrir. En cette circonstance les bienfaits du système *foroba* s'éclairent, mieux que jamais, aux yeux de tous.

D'une façon générale, si le *watō* a bien la responsabilité de la répartition des subsistances, du moins son pouvoir n'est-il pas sans limites. Jamais un *watō* ne peut ouvrir lui-même un grenier, jamais il ne peut toucher et même voir le mil entreposé. Au sein du lignage, il y a une personne préposée au prélèvement du grain *foroba* : le *dugo tora*.

C'est à un devin que l'on confie le soin de désigner celui (ou celle, car c'est souvent une femme) qui sera *dugo tora* « préleveur ». Il faut en effet que le choix satisfasse à certaines conditions magico-religieuses et que, de plus, il se porte sur

(1) Les biens *foroba* et le mil par dessus tout ne sont aliénables qu'au bénéfice de la communauté lignagère. Le chef de lignage vend en priorité les surplus de sésame, plante moins sacrée, mais il répugne à convertir en argent le mil *foroba*. S'il s'y résoud, c'est pour acquérir des biens absolument nécessaires à la collectivité. Le plus souvent il s'agit d'acheter des animaux de sacrifice ou des nourritures d'appoint pour les cérémonies célébrées en commun par les membres du lignage, funérailles notamment. Dans les premiers temps de la colonisation, le mil *foroba* a été, bien à contrecœur, vendu pour se procurer l'argent d'un impôt qui était alors, nous le verrons, collectif. Plus tard le produit des ventes ne fut plus utilisé que pour payer l'impôt des personnes seules, âgées ou malades, qui restaient à charge du lignage.

une personne qui allie une bonne moralité à un sens aigu de l'entremise. De fait, la tâche du préleveur est délicate : tout en même temps il doit obéir aux ordres du *watō* et être, par certaines initiatives discrètes, l'agent du contrôle auquel le groupe ne cesse jamais de soumettre son chef.

Le *watō* peut être un mauvais gestionnaire, il peut aussi abuser de ses privilèges — ainsi lui seul a-t-il le droit d'utiliser à discrétion le grain *foroba* pour son usage personnel —, la seule présence de cet intermédiaire qu'est le *dugo tōra* limite les risques de voir dilapider le bien commun. Au reste, le rôle du préleveur en matière de contrôle n'est pas purement passif. C'est lui qui est à même de juger de l'état des réserves et la façon dont il en rend compte au *watō* est tout à fait typique de l'attitude que les Bobo ont à l'égard du pouvoir : un mélange de respect, de méfiance et de ruse. Lorsque le *dugo tōra* constate que le grain baisse dans le grenier et qu'il atteint le niveau du linteau de la trappe de visite, il va trouver le *watō* et lui déclare que le grenier est vide ; le chef est alors contraint de donner l'ordre d'ouvrir un nouveau *molo*. Des réserves de sécurité se constituent ainsi dont le chef, qui n'est nullement dupe des procédés de son préleveur, connaît l'existence mais ne peut jamais mesurer l'ampleur réelle (1). Indirectement le *watō* est poussé à la prudence. Au total, entre l'action du chef de lignage qui est placée sous le signe de la dépense et celle du préleveur qui par ses stratagèmes épargne et restreint, il s'établit une modulation souple du rythme et du volume de la consommation.

Ainsi que nous l'avons fait entendre, le principe communautaire *foroba*, tout important qu'il soit, n'est pas le seul qui soit appliqué dans le lignage, une place est faite aussi à ce qui est apparemment inverse et que les Bobo nomment *zakane*.

Dans une première approche on pourrait dire que *zakane*, à l'opposé de *foroba*, marque l'état de ce qui est individuel, non partagé. En fait les choses ne sont pas aussi absolues — ni aussi simples — car il est rare que *zakane* se confonde exactement avec ce qui, chez les occidentaux, correspondrait à l'idée de la personne en tant qu'individu unique, autonome, ayant la libre disposition de ses actes et de ses biens. Le plus souvent, ce qu'on qualifie de *zakane* concerne un ensemble d'individus (qui d'ailleurs peuvent parfaitement tisser entre eux des relations de type *foroba*), mais cet ensemble est *zakane* parce qu'il constitue une unité particulière, « privée » en quelque sorte, à l'intérieur d'un ensemble plus vaste dans lequel il s'intègre et où se pratique la règle communautaire. *foroba* et *zakane* illustrent donc l'idée banale mais riche d'implications d'une opposition du tout à la partie, cette dernière pouvant à son tour être conçue comme un tout divisible en parties et cela, théoriquement, indéfiniment.

Tout ce à quoi s'applique la notion de *foroba* — biens matériels ou spirituels, modes d'activités, etc. — peut aussi, à une échelle différente, être *zakane*. Mais c'est, ainsi que nous l'avons déjà signalé, dans le domaine social et économique et plus particulièrement au niveau du lignage que la notion de *zakane*, comme celle de *foroba*, a trouvé son expression la plus caractéristique.

Deux jours par semaine (lundi et vendredi), (fig. 1), les gens du lignage ne sont pas contraints de travailler collectivement, ils peuvent se livrer à des tâches qualifiées de *zakane* qui s'effectuent sur des champs particuliers (*zakane lo*) et dont le produit n'entrera pas dans la masse des nourritures communautaires. Sur

(1) Il s'agit de quantités importantes, elles représentent souvent un bon tiers de chaque *molo* et sont calculées — toujours donc par le *dugo tōra* — pour couvrir les besoins d'au moins trois soudures annuelles.

le champ *zakane* travaille un groupe de personnes, *zakane kuru*, sur la composition duquel il faut nous arrêter.

Le groupe *zakane* est un lignage *wakōma* en réduction, il rassemble plusieurs familles conjugales sous l'autorité du plus âgé de ses membres : le *zakane tō*. Tout *wakōma* se trouve ainsi subdivisé en plusieurs sections que l'on pourrait considérer comme autant de sous-lignages. Il nous semble cependant que ce n'est pas en tant que groupe de filiation que le *zakane kuru* est le plus sociologiquement signifiant. Certes il se constitue sur la base d'une lignée agnatique et comprend en principe toute la descendance d'un homme vivant, ainsi que celle bien souvent d'un ou de plusieurs de ses frères puînés. Mais en réalité la composition de ce groupe *zakane* n'est guère stable ni vraiment homogène. Au gré des circonstances des membres le quittent ou ceux d'un autre groupe du lignage le rejoignent. A la mort du *zakane tō* le groupe peut être repris par son frère, selon la règle traditionnelle, mais souvent aussi il se restructure en s'amalgamant à un autre *zakane kuru*. Il faut également souligner qu'il n'y a aucune mesure entre le chef du lignage et un *zakane tō*. Pour ce dernier il n'y a naturellement pas d'investiture religieuse et toute procédure de nomination est même absente. D'ailleurs, dans la pratique religieuse le *zakane tō* n'a pas de rôle particulier. Enfin, on peut dire que si le chef de *zakane* a une réelle autorité sur les membres de son groupe, c'est surtout à sa qualité d'aîné qu'il la doit.

Dans la constitution de cette subdivision du lignage qu'est le groupe *zakane*, il est apparent que ce qui importe est moins la nature des relations de parenté qui existent entre ses membres que la fonction qui les unit. Le *zakane kuru* se présente comme une unité secondaire de production et de consommation qui complète et souvent relaie l'unité primaire *foroba*. C'est un groupe de travail et c'est aussi une unité domestique au sein de laquelle se pratique la commensalité.

Nous avons dit que deux jours par semaine le groupe *zakane* pouvait travailler sur ses propres champs. Seule la culture des plantes « sacrées », strictement *foroba* (petit mil et sorgho rouge notamment), est interdite sur le *zakane lō*. Toutes les autres cultures y sont pratiquées : sorgho blanc, igname, maïs, arachide, pois (1), haricot (2), etc. Comme il ressort de ce que nous avons exposé, le fait que toutes ces cultures soient *zakane* ne signifie nullement qu'elles soient laissées à la libre détermination des individus : le petit groupe *zakane* applique à son échelle le système *foroba* et se conforme, avec toutefois moins de rigueur, aux méthodes communautaires employées dans le cadre du *wakōma*.

Le *zakane tō* dirige toutes les activités de son groupe et les stimule par sa présence personnelle. De lui dépendent le choix des terres à ensemercer, celui des espaces à cultiver, le rythme et la nature des opérations agraires. Tout travail est fait collectivement, réunissant au même moment et pour la même tâche l'ensemble des hommes du *zakane*. La récolte des champs *zakane* est faite dès après que celle des *foroba lō* soit achevée. Les produits sont stockés dans des greniers ordinaires (*zakane nana*) et c'est le *zakane tō* qui en assure la répartition, mais celle-ci ne se fait pas à jours fixes.

Les fruits très divers du travail *zakane* complètent, pendant la période annuelle d'abondance, les dotations en produits *foroba* (mil en majeure partie, rappelons-le) reçues par chaque femme à l'issue de la récolte. Aux approches de la soudure, les produits — tant ceux de la première répartition *foroba* que ceux d'origine

(1) *Voandzeia subterranea*.

(2) *Vigna unguiculata*.

zakane — viennent à s'épuiser. C'est alors que le grain des greniers *molo*, distribué le lundi, permet d'assurer la subsistance.

Les produits *zakane* n'étant pas de nature sacrée, comme ceux du champ *foroba*, leur commercialisation soulève moins de difficultés. Cependant, étant eux-mêmes acquis sous régime *foroba*, leur vente doit satisfaire des besoins communs à tous les membres du *zakane kuru*. Par ailleurs, l'intérêt du *wakōma* dans son entier primant celui d'un groupe *zakane* et l'autorité du *watō* étant indiscutée, ce dernier peut, si les réserves *foroba* sont insuffisantes, demander à chaque *zakane tō* une contribution en grains lors des grandes célébrations coutumières.

Les produits *zakane* représentent dans la nourriture un apport plutôt qualitatif, ils pallient certaines carences nutritionnelles en introduisant quelque variété dans un menu qui reste malgré tout le plus souvent composé de ce gâteau de mil que les Bobo s'assurent quotidiennement en quantité généralement suffisante grâce au bon rendement de leur système de travail collectif.

En matière de repas, c'est encore le comportement communautaire qui est de règle et c'est dans le cadre du groupe *zakane* qu'il s'observe le plus couramment. L'ensemble des personnes qui mangent ensemble est appelé *tiini-tiini* ou *tiini tale* (1), « même cuisine » ou « cuisine unique », or le groupe *zakane* et ce groupe de commensaux *tiini tale* se confondent si bien que les deux expressions sont souvent synonymes.

L'organisation est assez souple pour ce qui concerne la préparation des mets. Il semble en fait qu'une préparation vraiment collective, quelques femmes à tour de rôle préparant pour l'ensemble des membres du *tiini tale*, ne soit que rarement attestée. Le plus souvent, la préparation est faite au sein de chaque famille conjugale. Un certain nombre de repas en revanche, doivent réunir la totalité des hommes et parfois même des femmes du groupe *zakane* qui sont *tiini tale*. C'est ainsi que les repas en commun sont obligatoires les jours de distribution des produits *zakane*. Ce jour là, chaque femme prépare le plat de sa famille avec une part de ce qu'elle a reçu et l'apporte dans la maison du chef de *zakane* où tout le monde se réunit ensuite, hommes, femmes, enfants, pour manger. En effet, cette nourriture distribuée est le produit d'un travail collectif — c'est-à-dire en terme propre *foroba* — et c'est collectivement aussi que l'on doit la consommer. De même, les jours de travail *zakane*, la nourriture apportée sur le champ aux travailleurs doit être partagée en commun. En dehors des jours de distribution ou de travail *zakane*, il y a possibilité de « manger dans sa maison », mais beaucoup d'hommes préfèrent continuer à se réunir chez le *zakane tō* car, disent les Bobo, « si on ne mange pas dans le même plat, on ne s'entend pas ».

Le principe selon lequel on doit, le plus souvent possible, consommer communautairement ce qui a été produit de cette même façon est appliqué non seulement par le groupe *zakane* dans son unité domestique *tiini tale* mais aussi, à plus forte raison, par l'ensemble des membres du lignage *wakōma*. Les jours de distribution du mil *foroba* (le lundi), toutes les femmes du lignage préparent des plats de gâteau de mil (*sine nō*, « gâteau des hommes ») qu'elles déposent dans la *wasu* du lignage. Le moment du repas venu, tout le monde se retrouve pour festoyer. En cette circonstance, on observe un certain protocole : le *watō* et son adjoint se tiennent près de la porte, à côté de l'autel des ancêtres ; les hommes se rassemblent par classes d'âge, d'autant plus éloignés de la porte qu'ils sont plus jeunes ; les enfants se tassent tout au fond de la pièce ; les femmes sont présentes,

(1) *tiini* désigne en bobo l'ensemble foyer-matériel de cuisson.

serrées dans une encoignure et confondues à l'exception de deux groupes un peu séparés — les vieilles femmes et les jeunes filles.

S'il est vrai que dans la majorité des cas les membres du *zakane kuru* constituent une seule et même unité domestique pratiquant la commensalité, on peut cependant parfois constater l'existence de deux ou plusieurs de ces unités. Cela se produit notamment lorsque le groupe *zakane* comprend un trop grand nombre de personnes pour qu'elles puissent s'assembler commodément pour la préparation et la consommation des repas. Il semblerait néanmoins que ce fractionnement ne soit souvent que le prélude à l'éclatement d'un groupe *zakane* trop étendu.

Tel qu'est conçu le principe *foroba* et tel qu'il se généralise, aussi bien au niveau de l'ensemble du *wakōma* qu'à celui du groupe *zakane*, il semblerait que la cellule sociale élémentaire — la famille conjugale — ne jouisse d'aucune autonomie, tout au moins économique. En réalité, même chez les plus traditionalistes, une place a toujours été réservée à des activités et à un mode de possession qu'on pourrait bien, au sens propre cette fois, qualifier d'individuels. Pour en rendre compte, les Bobo emploient l'expression *yerε ma zakane* et, afin de bien souligner en quoi réside la différence avec les activités habituelles du *zakane kuru* — essentiellement collectives — ils attribuent à ces dernières le mot composé *zakane-foroba*. *yerε ma zakane* signifie le « *zakane* de soi-même » c'est-à-dire « *zakane* personnel », la particule d'ipséité *yerε* marquant expressément que c'est une personne seule qui est en cause (1).

Un homme, une femme, peuvent travailler à leur compte personnel, mais seulement pendant les deux jours réservés aux tâches *zakane* et lorsqu'il n'y a pas d'activités collectives *zakane-foroba* (fig. 1), lesquelles doivent toujours être accomplies en priorité. Beaucoup d'hommes parviennent ainsi à entretenir, dans les moments creux, un champ personnel, mais ce sont aussi les femmes qui profitent de cette possibilité : elles cultivent sur des terres préparées par leur mari, du « pois de terre » (*kene*) principalement et achètent du coton pour le filer ou quelques colifichets avec le produit de la vente de leur petite récolte.

Dans l'évolution récente de l'économie et, partant, de la structure sociale bobo, il a été d'une grande importance qu'un système aussi fortement communautaire ait toujours su admettre la possibilité de disposer d'au moins quelques biens à titre individuel. Cela a singulièrement facilité l'adaptation des normes traditionnelles aux conditions nouvelles qui ont surgies.

Cette réflexion nous amène à dire brièvement quelles transformations ont affecté cette société dont nous n'avons jusqu'ici décrit que l'organisation lignagère ancienne.

A l'époque précoloniale, le secteur d'autosubsistance prédominait largement dans l'économie bobo. Cela n'excluait naturellement pas un courant d'échange entre les grandes unités économiques — en l'occurrence les lignages. Le meilleur des exemples était celui des forgerons qui échangeaient les outils de leur fabrication contre du grain. Les marchés étaient réguliers et nombreux, l'emploi de la monnaie en cauris habituel, ainsi que celui d'étalons et d'unités de mesure. N'oublions pas, à ce propos, la présence et le rôle des « *dyula* », ces commerçants professionnels qui parcouraient sans cesse le pays.

Etant donné le volume malgré tout réduit des besoins en biens non fournis par leur propre production, les membres des lignages trouvaient dans les dispositions du système économique traditionnel le moyen d'y pourvoir assez facilement. Nous venons de parler de cette part *yerε ma zakane* dont chacun pouvait disposer

(1) « tout seul » se dit en bobo « avec soi-même » : *na ka yerε*.

librement, rappelons qu'également certains surplus (ceux du groupe *zakane*) pouvaient être commercialisés.

Avec l'arrivée des européens, les choses ne tardèrent pas à changer. Deux faits majeurs y contribuèrent, nous semble-t-il, successivement dans le temps : l'imposition, puis l'instauration de cultures marchandes vivrières (igname, sésame...) ou industrielles (coton, arachide...).

Marquons bien ici que nous ne prétendons nullement faire une analyse scientifique, même sommaire, des mécanismes ethno-économiques du changement dans la société bobo. Nous voulons seulement suggérer un schéma d'explication qui tient grand compte des jugements des intéressés et de l'analyse qu'eux-mêmes n'ont pas manqué de faire de la situation.

L'un des premiers effets tangibles du pouvoir colonial fut, pour les Bobo, l'obligation de payer un impôt. Dès avant 1914 et au moins pendant une dizaine d'années après cette date, le montant de l'impôt resta fixé arbitrairement — faute de recensements sérieux — par village et au vu de l'importance approximative de sa population. Dans un village comme Kurumani (aujourd'hui 230 personnes, mais sans doute le double à l'époque) l'impôt global passa de 5 F. avant 1914 à 10 F. en 1914 (1) et 25 F. en 1922. Or, à ces époques, les cauris restaient, en dépit des efforts de l'administration, la seule monnaie utilisée pour les échanges locaux. « L'argent des blancs » (*warefuru*) était rare et le taux de change en cauris très élevé : pour donner un exemple frappant, en 1923, pour réunir les 25 F. dus par le village, il aurait fallu pouvoir vendre 10 000 Calebasses de bière de mil (l'un des rares produits de fabrication locale qui pouvait, avec quelques surplus céréaliers, être monnayé). Les Bobo éprouvèrent donc de notables difficultés à se procurer les sommes exigées d'eux et pendant longtemps ils en conçurent une sorte de ressentiment à l'égard de l'instrument monétaire, symbole de coercition et source d'efforts démesurés, ce qui ne facilita pas leur insertion ultérieure dans le système économique moderne.

Si la quantité et la nature des produits à vendre pour se procurer du numéraire posaient de réels problèmes, le mode de perception alors en vigueur avait au moins l'avantage de satisfaire aux principes qui fondaient le système communautaire bobo : l'impôt dû par village étant global, on le divisait entre les lignages et, au niveau de ces derniers, on le comptait tout naturellement dans la catégorie des obligations *foroba*.

Pendant toute cette période, les chefs de lignage purent donc continuer à exercer leurs fonctions économiques selon la tradition et ils conservèrent leur autorité. Cependant la charge fiscale pesait si lourd que les chefs eux-mêmes étaient réduits à trouver des expédients. En dépit des restrictions coutumières édictées, ils vendirent peu à peu des parts grandissantes de la production de mil *foroba*, mais les limites de sécurité étaient vite atteintes en ce secteur. Les chefs de lignage commencèrent alors à inciter les groupes *zakane* à intensifier la production des denrées dont la commercialisation était possible. Cela n'allait pas sans inconvénients graves, d'une part on se privait d'une grande partie des produits *zakane* si utiles dans l'alimentation, d'autre part les travailleurs ne suffisaient plus à la tâche : continuant à cultiver le mil durant cinq jours sur le champ de lignage *foroba*, ils devaient redoubler d'effort pendant les deux jours de travail *zakane* pour gagner l'impôt et ne pouvaient pratiquement plus s'adonner à des activités *yere ma zakane*. Un vif mécontentement se fit bientôt jour qui se traduisit par des

(1) Cette même année le village de Kuka, au moins six fois plus important, n'avait que 15 F. à payer.

dissensions entre le chef de lignage et les chefs de *zakane*, lesquels eurent tendance à pousser leurs travailleurs à délaissier le travail collectif sur le grand champ lignager.

Lorsque l'administration coloniale instaura l'impôt de capitation, ce furent cette fois les individus, nommément désignés, qui durent s'acquitter personnellement du paiement et non plus des collectivités : pour les Bobo, de *foroba* l'impôt devenait *zakane*.

Prenant argument de l'existence traditionnellement reconnue d'un secteur d'activité *yere ma zakane*, les chefs de lignage laissèrent bientôt à chacun le soin de gagner son impôt personnel. Cela ne pouvait manquer d'entraîner une réforme de l'organisation socio-économique ancienne, devenue d'autant plus nécessaire que, le temps passant, la monétarisation s'accroissait et les cultures marchandes vivrières ou industrielles se développaient rapidement. Par nature, ces cultures — celles de l'igname, de l'arachide et surtout, plus tard, celle du coton — ne pouvaient être entreprises qu'en *yere ma zakane* ; leur caractère extra-coutumier et le fait qu'elles ne soient destinées qu'à procurer des gains en argent les rendant impropres au régime *foroba*. Ainsi des individus commencèrent à avoir des revenus substantiels et à s'initier à la recherche du profit, ils préfiguraient un nouvel ordre économique qui ne pouvait qu'être en contradiction avec le système communautaire d'autosubsistance encore proposé comme modèle et toujours représentatif des valeurs établies.

Pour faire face à ce développement inévitable des entreprises individuelles, le mode ancien de production et de répartition des cultures faites sur le champ lignager *foroba lo* pendant cinq jours par semaine fut peu à peu abandonné.

Il y eut d'abord une longue période durant laquelle chaque lignage expérimenta diverses solutions de remplacement, observant et discutant passionnément les essais de ses voisins.

Dès les années 50 et pratiquement jusqu'à nos jours, le système suivant fut adopté assez généralement. Les cultures alimentaires de base, mil (1) et maïs, restent pratiquées selon un mode mixte dans le sein du groupe *zakane*. La culture proprement dite — défrichements, semailles, soins aux plantes — est faite individuellement avec recours éventuels à l'aide d'un groupe de culture rémunéré. La récolte et l'engrangement (2) restent pratiqués collectivement, à la manière *foroba*, par l'ensemble du groupe *zakane*. Cela a contribué à maintenir une certaine réalité à ce groupe qui présente encore aujourd'hui les caractères d'une unité domestique fonctionnelle tant sur le plan social qu'économique.

Toutes les cultures autres que les céréales sont désormais faites à titre individuel et commercialisées librement. De la sorte, chacun doit parvenir à payer son impôt et à acheter quelques-uns des objets manufacturés qui s'offrent toujours plus nombreux à la tentation. Si toutefois un membre quelconque du lignage ne peut réunir les sommes nécessaires pour son impôt, le groupe *zakane* et, en dernière instance, le lignage tout entier en assument la charge solidairement.

(1) On a dû renoncer au petit mil, trop valorisé sur le plan religieux pour n'être plus cultivé sous le régime *foroba*. Depuis longtemps d'ailleurs ce mil n'avait plus guère d'usage que rituel et l'on consommait de plus en plus le mil blanc que rien n'interdit de cultiver en *zakane*. Quelques lignages continuent cependant à cultiver en commun un peu de petit mil qu'ils cèdent à ceux qui en ont besoin pour des actes religieux.

(2) Les grands grenier intérieurs *foroba molo* sont abandonnés et tombent en ruine. Avec le changement de mode d'exploitation on a adopté des greniers d'origine probablement *minyaka* qui restent sur le champ même et sont faits d'un simple clayonnage circulaire enduit de *banco* reposant sur un bâti surélevé. Ces greniers sont coiffés d'un simple toit de chaume. Le grain y est stocké en épis.

Nous avons jusqu'ici mis l'accent sur quelques transformations d'ordre surtout économique. Il est à peine utile de dire que des changements sont intervenus dans tous les autres domaines de la vie sociale et qu'ils n'ont pas été provoqués seulement par des contraintes nées de l'introduction du système monétaire contemporain. Parmi les multiples et classiques facteurs de tensions résultant de la *situation coloniale* quelques-uns ont eu une particulière importance chez les Bobo : la révolte de 1916 dont les séquelles psychologiques ont été longues à s'effacer ; l'instauration de structures administratives incompatibles avec le système politique traditionnel (rôle ambiguë et nuisible des chefs administratifs de village et surtout chefs de canton) ; l'émigration temporaire des jeunes vers la Basse Côte qui a gêné leur intégration sociale et perturbé le cycle initiatique traditionnel.

Tous ces facteurs, s'ajoutant à ceux que nous avons précédemment évoqués, ont contribué à mettre en cause la conception unitaire du lignage et la situation matérielle et morale de son chef, le *watō*.

Le chef de lignage a cessé d'être l'ordonnateur exclusif des activités économiques majeures, non seulement il y a perdu de son autorité et de son prestige, mais il en est venu même à se trouver parfois en difficulté pour sa simple subsistance. Homme âgé, ne pouvant guère plus travailler lui-même, il dépend, comme un quelconque vieillard, pour sa nourriture, de la bonne volonté des membres de son groupe *zakane*. Le *watō* a vu aussi sa fonction de « père » du lignage décliner ainsi que son crédit moral. Il est resté, dans les conseils de village, le représentant de son lignage, mais à l'intérieur de celui-ci il n'est plus à même d'agir à son gré pour le règlement des conflits interpersonnels.

Il est un domaine pourtant où les prérogatives du *watō* ont été préservées, c'est celui de la religion. Les croyances n'ont pas subies chez les Bobo la désaffection qu'ont pu connaître nombre de règles sociales et économiques. Le chef de lignage a conservé intactes les fonctions de prêtrise que lui confère une investiture cérémonielle qui n'a jamais cessé d'être pratiquée et qui, plus peut-être encore qu'hier, prend figure de manifestation de la solidarité des membres du groupe lignager et apparaît comme la réaffirmation spectaculaire de leur volonté de conserver une pleine cohésion, au moins sur le plan spirituel. Dans la conjoncture toute récente il est certain que les chefs de lignage commencent même à tirer parti de ce respect de leur pouvoir religieux pour reconquérir une part substantielle de leur autorité matérielle.

2. SEGMENTATION DU LIGNAGE

Ne pouvant croître indéfiniment à mesure que se multiplient ses membres, tout lignage est amené à se segmenter. Il y a deux ordres de segmentation observables chez les Bobo :

— une segmentation interne, qui est souvent la première réponse à l'accroissement démographique ; elle donne naissance à des sous-lignages organiques qui restent inclus, le plus souvent, dans l'unité résidentielle lignagère *wakōma* ;

— une segmentation « accomplie », marquée par le départ définitif d'un ou plusieurs membres du lignage (pour des raisons cette fois très diverses) et par leur installations, à distance, dans une autre localité ; le segment séparé devient alors un nouveau lignage, pleinement indépendant.

La segmentation interne s'opère délibérément lorsque le nombre des individus composant le *wakōma* est jugé excessif. Il existe donc une notion d'optimum de population lignagère, mais cet optimum est essentiellement fondé sur les appréciations, motivées par l'expérience, de chaque chef de lignage. Ainsi est-il difficile de donner des chiffres et cela d'autant plus que nous ne disposons pas de données statistiques satisfaisantes pour évaluer ne serait-ce que la taille moyenne des lignages (1).

Le processus de segmentation interne est extrêmement lent et compliqué. L'initiative en revient impérativement au seul *watō*, chef de lignage, et nul ne pourrait se permettre de lui en suggérer l'opportunité. Ayant longuement pesé sa décision, le *watō* appelle celui de ses frères dont la descendance est la plus nombreuse et il lui dit d'ouvrir un nouveau champ. Aucune explication n'est donnée, mais chacun sait que ce champ préfigure un futur *foroba lo* et que c'est là le prélude à la segmentation du lignage. Un autre événement significatif marque l'achèvement des cultures sur le nouveau champ, le *watō* en effet, donne des ordres pour que soit construit un *molo* — grenier communautaire. Lorsque le grenier est achevé, on y consigne la récolte du nouveau champ mais le premier panier de grain est versé dans l'un des anciens *molo* du *wakōma*, façon de souligner que ce dernier conserve la primauté et que son unité persiste. Ce principe va d'ailleurs bientôt être réaffirmé de façon éclatante. Dès que possible, le *watō* va faire un sacrifice sur le *bōre*, l'autel des ancêtres situé dans la *wasa* — la maison du lignage. Prenant à témoin les ancêtres mais aussi, publiquement, tous les membres du lignage, le *watō* déclare sans ambiguïté : « Si j'ai dit à mon frère d'ouvrir un champ, c'est pour nourrir toute la famille, le grenier qu'il a fait... c'est pour moi ! tout ce qui est avec lui... c'est pour moi ! ». Cela dit, le *watō* va sur le *sapre* (2) pour consulter directement les ancêtres et pour savoir s'ils entérinent sa décision. De la suite du sacrifice de 4 poules blanches dépend la conduite à tenir, car si le sacrifice est négatif, « la séparation est gâtée » et l'on doit abandonner l'idée d'une segmentation.

Même si tout se présente bien, les choses restent en l'état et cela jusqu'à la mort du *watō*. Durant ce temps, souvent long, il y a, au niveau seulement de la culture et de l'engrangement, deux unités communautaires sur lesquelles le *watō* conserve une égale autorité.

Après les funérailles du chef de lignage décédé, un nouveau *watō* est investi *sapre*. Deux possibilités se présentent alors.

Si le nouveau *watō* ne se trouve pas être le frère, chef du groupe de parenté dont la segmentation a été amorcée — si ce dernier est donc plus jeune que lui — rien ne peut encore être fait et il faut attendre la mort de ce second *watō*. Tout au

(1) Dans 73 villages étudiés par nous, 454 lignages ont été dénombrés. Sachant que la population de ces villages est de 26 637 personnes, on peut déduire que la moyenne des personnes composant un lignage est de 58,6. Chiffre élevé qui étonne un peu, pour une moyenne, mais que confirment les généalogies de lignages que nous avons recueillies : des lignages de 75 à 100 personnes ne sont certainement pas une exception. A titre de comparaison, on peut consulter les tableaux établis par J. Capron (1962, p. 166-168) pour quelques villages bwa. On y constate que, parmi les plus étendues des « unités » (lignages) de type traditionnel, certaines atteignent 60 personnes (Benena), 71 (Bena), 84 (Tominian). Cependant, la taille moyenne de ces unités, pour 5 villages, n'est que de 28,3 personnes — chiffre confirmé (28,9) par une enquête du service de la Statistique de la République de Haute-Volta (cf. Capron, J., 1973, p. 316-317). Quant à l'optimum de population lignagère, il se situerait, selon J. Capron (1973, p. 233-234) entre 20 et 60 personnes. Ce seuil de saturation démographique est fonction — cela est vrai aussi chez les Bobo — « des difficultés d'organisation des activités collectives et de redistribution des biens ».

(2) Au sujet du *bōre* et du *sapre*, cf. p. 146 et ss.

plus le *watō* en exercice peut-il autoriser le chef du groupe en instance de séparation à faire des sacrifices à portée strictement limitée dans la maison où il vit, maison qui n'aura en rien le statut de *wasā*.

Si le nouveau *watō* est le chef, précisément, du groupe à demi séparé, ou si, dans le cas précédent, le second *watō* est à son tour décédé laissant notre chef pour successeur, alors l'éventualité d'une segmentation définitive devient possible.

En tout état de cause, c'est donc seulement lorsque l'on devient le chef suprême du *wakōma* que l'on peut décider d'abdiquer et de prendre la direction d'un segment séparé qui restera — on le verra — toujours d'importance inférieure. Cela n'est paradoxal que dans les apparences, il n'est en effet pas de meilleure façon de valoriser et surtout de légitimer le nouveau segment de lignage que de mettre à sa tête celui qui a été — fut-ce un court laps de temps — pleinement *sapro*.

Lorsque le *watō* investi maintient sa décision de se séparer (il pourrait renoncer et rester chef du *wakōma*, bien entendu), il doit aussitôt pourvoir à son remplacement et il règle toutes les modalités de nomination de son successeur à la dignité de *watō* investi (*sapro*). Il doit donc y avoir, dans un temps relativement court, deux *sapra dāga*, c'est-à-dire deux cérémonials longs et coûteux.

Ce n'est que lorsque le successeur est investi que le chef du segment séparé peut entrer en fonction, mais auparavant il avait déjà pris soin de fonder une maison de lignage, *wasā*, pour son compte.

Dès lors, quelle est la situation ? Le lignage se trouve scindé en deux segments : un segment primaire restant directement dépendant de la *wasā* ancienne — que l'on va appeler *foroba wasā* — un segment secondaire se rattachant à la nouvelle *wasā*, ou *zakane wasā*. La double notion *foroba-zakane* trouve à nouveau ici un emploi justifié. En effet, l'unité profonde du lignage n'est en rien entamée par la segmentation : la communauté (*foroba*) lignagère reste vivante mais il se crée en son sein une unité « individuelle » (*zakane*), partie d'un tout, qui fonctionne d'ailleurs à titre personnel, elle-même en régime *foroba*.

Dans un lignage segmenté à l'échelle interne, il n'y a toujours qu'un seul véritable chef, le *watō* nommé *sapro* dans la *foroba wasā*, maison des ancêtres de l'ensemble communautaire *wakōma*. Ce grand chef de lignage conserve son autorité globale et c'est dans la *foroba wasā* que se font les rites essentiels, ceux concernant l'ensemble du *wakōma*. Le chef du segment séparé a aussi titre de *watō*, mais, en dehors du premier d'entre-eux qui, en raison des conditions de nomination exposées plus haut, avait été préalablement nommé *sapro* du lignage au cours d'un *sapra dāga*, aucun de ses successeurs ne pourra plus être *sapro*, dignité réservée aux seuls chefs de *wakōma*. Le *watō zakane* a néanmoins lui aussi des fonctions de prêtrise : il sacrifie dans la *zakane wasā*, sur la pierre du seuil, là où est enterré le fondateur du segment secondaire. L'objet des rites ne peut naturellement concerner que les membres du segment.

Il semble que lorsqu'un clivage se produit à l'intérieur du groupe de filiation *wakōma*, il ait tendance à suivre certaines des lignes de partage déjà esquissées du fait de l'existence des sous-groupements qu'on appelle *zakane kuru*. Nous avons bien dit que ces derniers n'étaient pas fondés essentiellement sur des critères de proche parenté et que leurs fonctions sociales et économiques étaient majeures. Cependant, s'il n'y a jamais coïncidence exacte (ni confusion sur aucun plan) entre le *zakane kuru* et le segment constitué en sous-lignage, ce dernier n'en n'est pas moins composé en majorité par les membres d'un ancien *zakane kuru* et son chef — le nouveau *watō* — était lui-même précédemment un *zakane tō*.

En ce qui concerne la fréquence des cas de segmentation interne, nous avons pu mener une enquête auprès de 175 lignages résidant dans 26 villages. On constate que 27,5 % des lignages seulement sont segmentés en sous-lignages. Dans la moitié environ des cas (54 %), on ne compte qu'un seul sous-lignage. Les segmentations en 2, 3 et 4 sous-lignages sont encore fréquentes (37,5 %), mais les cas d'hypersegmentation (6, 8 et même 9 sous-lignages) sont exceptionnels. Un fait est à retenir en outre et sur lequel nous reviendrons : les cas de segmentation s'observent avec une plus grande fréquence dans les lignages de tête du village (lignage du chef de terre principalement).

La segmentation que nous appelons « accomplie » (parce qu'elle présente le caractère d'une rupture de cohabitation complète et achevée) est beaucoup plus simple dans ses formes que la segmentation interne car, au moment où elle s'opère, elle ne donne lieu à aucune procédure particulière : quelques personnes se détachent simplement du lignage et vont établir ailleurs un nouveau lignage *wakōma*.

Nous avons, au cours de nos enquêtes sur l'histoire du peuplement bobo, fait un inventaire (149 cas relevés) des causes de séparation définitive ; celles-ci sont nombreuses. Jamais la pression démographique n'est invoquée explicitement, toutefois ce facteur peut jouer indirectement en favorisant des tensions et des conflits générateurs de ruptures. Les conditions matérielles défavorables (manque de terre, excès ou manque d'eau, environnement hostile) sont des causes exceptionnelles qui peuvent pousser l'ensemble d'un lignage à émigrer, mais rarement quelques-uns seulement de ses membres ; en revanche, la découverte d'avantages matériels (meilleures terres, présence d'un marigot, bons terrains de chasse) amènent souvent des individus à se séparer de leurs parents. La guerre, bien entendu peut aussi provoquer l'éclatement d'un lignage. Les causes, cependant, qui apparaissent les plus fréquentes touchent au domaine du mariage.

C'est le manque d'épouse, ou, si l'on en possède une, certaines de ses infidélités qui provoquent très souvent, pour un homme, la rupture d'avec les siens. Le devoir majeur d'un chef de lignage est de pourvoir tous les garçons de sa parenté en épouses. Si l'un d'eux reste trop longtemps célibataire alors, surtout, que ses frères sont mariés ou bien si, au contraire de ses frères, il ne peut faire un mariage de qualité, c'est-à-dire s'il ne reçoit pas une fille *wolo* (1), ce garçon est assez gravement lésé pour qu'il ne lui reste d'autre solution que de partir et d'aller chercher au loin une fille pour fonder une famille. La même décision est prise par celui dont le frère aîné a détourné la femme, c'est là une situation insupportable en effet et difficile à dénouer autrement que par une séparation, un cadet n'ayant aucun moyen de pression sur son aîné.

Nombre de cas de segmentation sont donc liés à un conflit familial. Si celui-ci est d'une très grande gravité et si aucune réconciliation n'intervient à terme, toute relation cesse entre le lignage et la descendance de l'individu qui s'est séparé — on est alors en situation de *fission*. Le segment séparé renie son apparentement, change souvent de nom et même d'interdit et constitue un lignage isolé, qui, s'il se segmente à son tour, peut devenir la souche d'un nouveau clan. Plus souvent, le segment séparé fusionne avec un lignage étranger (celui qui a été son hôte dans le nouveau lieu de séjour — surtout s'il lui a fourni des femmes).

Cette situation de rupture radicale n'est pas courante, la règle est de maintenir

(1) Au sens strict *wolo* est la cousine croisée patrilatérale ; c'est le mariage préférentiel. Au sens large, est *wolo* la première fille née du mariage d'une femme de la famille paternelle ; cette fille doit impérativement revenir dans la famille pour y être épousée.

les relations en effectuant des visites mutuelles et surtout en faisant acte de présence lors des grandes fêtes religieuses lignagères, funérailles notamment (l'absence aux funérailles sanctionne la fission).

Dans sa nouvelle résidence, le segment séparé s'installe : souvent il vit quelque temps chez un « logeur » (*walekōma*), puis il en vient à construire des habitations personnelles et, en tout premier lieu, une *was*a, maison dont l'érection constitue l'un des actes de fondation du lignage en tant que groupe localisé de filiation socialement reconnu (1).

Le processus de segmentation « accomplie », amorcé à partir d'un lignage mère (que nous appellerons « lignage initial ») mène, en se perpétuant, à la constitution d'un ensemble de lignages qui, bien que séparés par la distance, gardent un sentiment assez vif de leur unité pour qu'on puisse parler de « clan ».

3. LE CLAN

Les divers éléments dont la réunion a longtemps été jugée nécessaire par les théoriciens pour qu'on soit fondé à parler de clan, ont été, les uns après les autres, remis en question et pour la plupart éliminés ; tels furent le cas de l'exogamie, de la communauté d'interdit (« totem ») et d'autres caractères considérés comme purement fonctionnels.

Aujourd'hui (2), le clan se définit plutôt par comparaison avec le lignage et c'est dans l'ordre de grandeur qu'ils se différencient : le clan est une unité plus vaste que le lignage, il est simplement un ensemble de lignages. Il reste bien entendu établi que le clan est, comme le lignage, un groupe de descendance unilinéaire, mais, à la différence du lignage dont les membres peuvent tracer avec précision leur généalogie et nommer leur ancêtre commun, dans le clan on ne connaît pas nommément l'ancêtre commun, lequel reste plus ou moins mythique.

Le clan, tel qu'il est conçu par les Bobo, satisfait non seulement à la définition actuelle, mais aussi en grande partie aux définitions anciennes, plus rigoureuses et complètes. Le clan bobo est une unité formée de lignages multilocaux dont les membres se reconnaissent une commune descendance patrilineaire, respectent l'obligation d'exogamie et partagent en commun un nom, un interdit, une devise, un patrimoine culturel.

Pour désigner le clan, les Bobo emploient la locution *sii na kōma*. *sii*, dans les langues mandé — en bambara, aussi bien qu'en bobo — recouvre l'idée de postérité, de vie produite à partir d'une souche unique. En ce sens *sii* est la graine, la semence et ce qui en est issu : l'espèce, la lignée.

En bobo, *sii* n'est employé que pour les très vastes collectivités humaines ayant une unité d'origine : la collectivité ethnique (on peut dire *bobo sii* « L'ethnie bobo ») ; la collectivité que nous appelons tribu (on peut dire *syē sii* « la tribu *syēkōma* ») et surtout la collectivité de parents qu'en terme propre on peut nommer clan (on dit *sii na kōma* « les gens du clan », ou *sii tale*, ceux qui sont « du même clan »).

Pour nommer de façon plus précise le clan auquel ils appartiennent, les Bobo ont recours à une formule qui, dans sa composition, est analogue à la formule

(1) Cf. p. 150.

(2) Cf. Fox, R., 1972, et Coppet, Eliet, Panoff, 1966.

développée employée pour définir le lignage : cela s'explique par le fait que lignage et clan sont de même nature en tant que groupes de filiation. La formule d'identité clanique comprend donc un patronyme (1), un terme qui justifie l'ascendance commune, un nom d'interdit.

Le premier et le troisième élément (patronyme et interdit) sont nécessairement identiques pour le lignage et pour le clan. Le deuxième élément en revanche, est différent : ce peut être le nom de l'ancêtre fondateur du clan mais, quoique certains clans en aient conservé parfois le souvenir, il est souvent oublié et remplacé par un « nom du clan », sorte de surnom chargé de sens allégorique ; éventuellement, dans certains cas, c'est le nom du village où le clan a été fondé qui est retenu.

Pour reprendre l'exemple choisi plus haut, à propos du nom du lignage, le nommé Uri Sanu, qui réside à Kurumani et dont nous avons dit que le lignage portait le nom de son ancêtre fondateur (Kivi ta kōma), fait partie d'un clan qui rassemble un lignage fixé à Kuka (Tabwa ta kōma), un lignage à Silékoro (Kwoledebe ta kōma) ainsi que sept autres lignages qui, chacun, portent le nom de leur fondateur. Ce clan, composé de dix lignages, est celui des « Sanu Kañē ta kōma gar fugo loba » : le patronyme Sanu et l'interdit *gar* (indigo) sont communs à tous les lignages du clan ; quant au nom de Kañē, c'est celui de l'ancêtre qui fonda le clan à Kwele (village disparu). On a donc, dans ce cas, gardé en mémoire le nom de l'ancêtre commun — personnage qui a réellement vécu en des temps lointains. La science généalogique n'est toutefois jamais poussée au point de pouvoir nommer tous les descendants de l'ancêtre clanique ; tout au plus retient-on le nom de quelques ancêtres « utiles » (2), (ce sont souvent ceux qui ont présidé aux successives segmentations), et les récite-t-on au début de chaque prière en les associant à la liste — qui, elle, est en principe complète — des ancêtres du lignage.

Plus fréquemment, le nom de l'ancêtre clanique est oublié mais non certains de ses faits et gestes dont la relation, réduite à l'essentiel, devient le nom allégorique du clan. L'ancêtre des Dao (cheval), condamné par les circonstances à commettre un inceste, répétait à qui voulait l'entendre « qu'auriez-vous fait ? » (*wisa*) — son clan s'appela désormais *Wisakōma* « les gens du qu'auriez-vous fait ? ». Un clan Keita (lion) s'appelle *Lena ta kōma*, parce que son ancêtre faisait toujours ce qu'il disait, il était celui en qui on peut avoir confiance (*a lena*). Le clan des Konate Korokōma (oiseau yalgāga) s'appelle ainsi, par référence au service rendu par un éléphant (*koro*) à l'ancêtre.

Il peut aussi arriver que le nom de clan soit une allusion à telle ou telle pratique coutumière qui le caractérise : les Gyoma (python) se disent *Gúkōma*, « gens du noir (*gū*) », parce que, dans leur clan, la couleur noire est hautement valorisée, (notamment, leurs masques principaux sont noirs).

Faute d'avoir conservé le nom de leur ancêtre ou de posséder un nom allégorique qui leur soit propre, les membres d'un clan peuvent, pour affirmer leur unité, se référer à leur lieu d'origine commun, au village où le lignage initial du clan a été fondé. Ainsi, le clan originaire de Kola (village disparu) s'appelle Dao Kolakōma (Léopard) et celui originaire de Kwarewe (village disparu) Sanu Kwarewekōma (Léopard). Qu'ils portent ou non le nom de leur lieu d'origine, ce dernier est toujours tenu pour important par les membres d'un clan et ils sont

(1) En bobo *siini*, mais le terme bambara *dyamu* est aussi utilisé.

(2) Sur cette notion « d'utilité », cf. les travaux de M. Fortes sur les Tallensi ainsi que P. Mercier, 1968-a, p. 936-937.

souvent amenés à l'énoncer. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de cette notion d'origine géographique commune que les bobo traduisent par le terme de *sindi* et nous en avons souligné l'intérêt pratique (1). Le seul fait d'avoir un même *sindi* ne peut cependant pas suffire à démontrer que l'on est apparenté à un individu par des liens de consanguinité.

Plusieurs clans peuvent être issus du même lieu et partager donc le même *sindi*. La ville disparue de Kwele, par exemple, fut le berceau de quatre clans (2) qui peuvent tous se dirent légitimement Kwelekōma : ils sont *sindi tale* (de même origine géographique), mais non *sii tale* (du même clan). Nous verrons en effet que, par le fait d'une cohabitation aux origines, les clans de même *sindi* partagent certains traits de culture et conservent les liens, mais ceux-ci sont fondés sur de toutes autres bases que la parenté.

Comme cela se vérifiait déjà pour la parenté lignagère, au niveau du clan les relations de parenté avec un individu ne sont irrécusables que si tous les éléments constitutifs de la formule d'identification coïncident. On peut dire, néanmoins que parmi ces éléments certains sont plus pertinents : le patronyme a perdu toute valeur distinctive (3), le *sindi* peut-être partagé, en revanche, le nom de clan et l'interdit réunis suffisent à justifier une ascendance commune.

L'interdit est, chez les Bobo, essentiellement clanique (4) ; c'est lui qui fonde, matériellement en quelque sorte, l'exogamie — une règle encore aujourd'hui scrupuleusement respectée. Comme cela est habituel dans toutes ces populations de l'ouest africain, les origines de l'interdit clanique sont révélées par un récit légendaire qui fait état d'un service rendu par un représentant du règne animal ou végétal à un ancêtre du clan — ancêtre, qui, chez les Bobo, n'est d'ailleurs généralement pas l'ancêtre fondateur.

Un large recensement des interdits nous a permis d'en faire une liste très complète. On y relève la présence de 28 vertébrés (13 mammifères, 4 oiseaux, 8 reptiles, 2 batraciens, 1 poisson) et de 5 arthropodes ; il n'y a que 2 espèces botaniques représentées et 2 produits d'origine végétale. Les relations avec ces diverses espèces animales ou végétales ne sont pas exprimées en termes de rapports de parenté et elles n'ont aucun aspect cultuel. Il ne semble pas non plus — jusqu'à plus ample informé — que la liste des interdits donne naissance à une classification qui ouvrirait des correspondances entre les structures sociales et des structures naturelles.

Il est un autre élément dont on peut dire qu'il caractérise le clan, c'est la devise. Chaque clan a composé une sentence qui lui appartient en propre et qui est destinée à être récitée, ou plutôt criée et modulée, par la voix des griots : c'est le « nom crié » *ma wuri to* ou « nom de flatterie » *ma tabara to*. Ce nom (*to*) est en effet une sorte d'énumération de toutes les valeurs spirituelles ou matérielles que les membres du clan peuvent se flatter de posséder. Le *ma tabara to* est composé

(1) Cf. p. 9.

(2) Sanu Kañekōma (indigo), Sanu Taanekōma (hyène), Sanu Kafulakōma (léopard), Kyenu (écureuil arboricole).

(3) La plupart des Bobo de souche (ainsi qu'une partie des Zara) se partagent cinq patronymes (*siini*) seulement : Sanu, Kyenu, Dao, Gyoma (un seul clan), Jonu. D'autres patronymes, typiquement mandé ceux-là, bien que parfois adoptés par de purs bobo (Keita, Manakunu) sont généralement portés par des clans d'origine étrangère : Samoro (Kone, Sanogo, Baro). Marka (Dembele) ou Bambara-Malinke (Konate, Traore, Tanu, Samate, Kulibali, Bayo, Cise, Sora, Tibita). Ajoutons que des changements de patronymes sont fréquemment attestés au niveau des lignages.

(4) Une façon de prouver que l'on appartient au même clan est de se dire *fugo fra sii tale* : de même « chose » interdite (*fugo*).

de phrases très concises qui sont autant d'apostrophes adressées aux « enfants » (*nô*) du clan ; chacune de ces phrases fait allusion en termes souvent fort obscurs à une valeur donnée. Il peut s'agir d'une vertu ou d'un trait de caractère transmis par l'ancêtre, de constatations sur la richesse ou la force du clan, du rappel de quelque action héroïque ou d'un événement surnaturel dont a été témoin l'ancêtre. Il peut s'agir aussi d'une sorte de recensement des procédés rituels particuliers au clan. Enfin, chose importante, c'est dans le corps du *ma tabara to* que sont cités les masques dont les membres du clan sont les possesseurs légitimes (1). D'une façon générale on retrouve dans la *ma tabara to* l'énoncé partiel ou, plus rarement, complet de ce que nous appelons le « patrimoine culturel » du clan, cet ensemble de biens plus spirituels que matériels, fait d'éléments de connaissance, de principes idéologiques, de concepts mystiques qui sont *foroba*, communs à tous les membres du clan.

On pourrait rapprocher du *ma tabarato* le *sii na tiine*, « chant (*tiine*) du clan », qui, comme le premier, est considéré comme ayant caractère d'emblème. Chanté exclusivement par les membres du clan (et jamais par les griots), avec accompagnement de sifflets, à l'occasion des grandes cérémonies religieuses (funérailles notamment), le *sii na tiine* est, lui aussi, composé de courtes phrases le plus souvent sibyllines et qui font allusion à certains hauts faits de l'ancêtre fondateur ou aux circonstances qui ont amené à choisir l'interdit ou encore aux figures de culte propres au clan.

L'existence du clan bobo est matérialisée par des signes objectifs comme le nom ou la devise, mais ce qui lui donne sa pleine réalité c'est la pratique perpétuée des relations fraternelles et égalitaires entre les multiples lignages qui le composent.

Le processus de segmentation « accomplie » tel que nous l'avons précédemment décrit, se fait sous la forme dite « par dérivation » (2) : un lignage initial se segmente en lignages qui, en se segmentant à leur tour, produisent de nouveaux lignages. Chez les Bobo, l'ordre chronologique de ces segmentations est souvent oublié mais l'on sait très généralement d'où et de quel lignage l'on est issu, de sorte que le diagramme illustrant toutes les segmentations successives à partir du lignage initial peut être établi de proche en proche — nous avons largement utilisé cette faculté pour nos enquêtes sur l'histoire du peuplement.

Les vicissitudes de l'histoire font que souvent le lignage initial et même nombre de lignages dérivés anciens, ont disparu ; cependant — rappelons-le — le souvenir du lieu de résidence du lignage initial est toujours conservé (c'est le *sindi*). Quand le lignage initial subsiste, ce lignage ne se voit reconnaître aucune suprématie, aucune autorité particulière. Chez les Bobo, il n'y a aucune hiérarchie, nulle distinction entre une branche aînée et une branche cadette. C'est pourquoi nous parlons de lignage « initial » (et non, « aîné », ce qui ferait immanquablement appel à la notion d'autorité) et de lignages « dérivés ».

Les relations entre tous ces lignages égaux sont, on l'a vu, généralement maintenues et jugées nécessaires (assistance obligatoire aux funérailles notamment). Ces relations sont évidemment facilitées lorsque le clan n'est constitué que d'un petit nombre de lignages et que ceux-ci ne sont pas très éloignés géographiquement. Lorsqu'au contraire le clan comprend de multiples lignages dispersés, les rapports peuvent se distendre, voire se rompre entre les lignages les plus éloignés. Il n'en reste pas moins vrai que dans un certain nombre de clans bobo très étendus, une étroite solidarité existe entre tous les lignages. Le clan des

(1) Cf. p. 167.

(2) Fox, R., 1972, p. 123.

Sanu Taanekōma (hyène), par exemple, est composé de 23 lignages éparpillés dans le nord du pays ; tous cultivent des relations mutuelles et ils se rendent régulièrement à Bura, village où le lignage initial réside (après avoir émigré de Kwele, le véritable lieu de fondation). De même en est-il pour le clan des Sanu Kañékōma (indigo) dont les 10 lignages sont en rapport constant et se réunissent à certaines occasions pour faire des pèlerinages sur les lieux où vécut l'ancêtre fondateur.

Le degré d'ampleur d'un clan, s'il a des effets sur sa cohésion interne, peut aussi déterminer son « poids » historique et social et expliquer notamment l'expansion de telle coutume ou de telle croyance dont il est le porteur. Nous avons donc, pour tenir compte de ce facteur, tenté d'évaluer la taille des clans bobo.

Nous disposons d'une population de 431 lignages. Parmi eux, 13,6 % sont ce qu'on peut appeler des « lignages isolés » : localisés dans un village, ils déclarent ne se connaître aucune parenté. En dehors des cas possibles d'ignorance réelle ou du refus de désigner des lignages apparentés en raison de discorde grave, il peut s'agir du résultat d'une fission (le lignage, coupé de sa parenté, ne s'étant en outre pas encore segmenté). Tous les autres lignages recensés, soit 86,4 %, sont groupés en clans. Il convient cependant d'écarter provisoirement quelques groupes de lignages (11,2 %) qui ne peuvent être à proprement parler considérés comme des clans car ils ne sont pas en mesure de préciser une origine commune. Des enquêtes plus approfondies permettront sans doute d'éclaircir ces cas assez rares et de retrouver les origines de chacun. En définitive il reste donc 75,2 % des lignages qui constituent de véritables clans, tels que nous les avons précédemment définis, et ces clans sont au nombre de 81.

Bon nombre de ces clans possèdent des lignages localisés hors de notre zone d'enquêtes, mais qui nous ont été énumérés. Pour mieux évaluer la taille réelle des clans nous en avons tenu compte (1) — sans nous dissimuler toutefois que des oublis ont pu être commis par nos informateurs. Les chiffres que nous présentons ne sont donc que des *minima*.

Il apparaît tout d'abord que 48,2 % des clans sont composés seulement de 2 ou 3 lignages. Cette proportion surprenante de clans très réduits ne représente, en fait, qu'un nombre faible de lignages (19 %) par rapport à la totalité des lignages réunis en clans. Néanmoins, s'agissant de groupements composés d'un nombre aussi peu important de lignages, on pourrait se demander si le terme de « clan » est bien approprié. Nous pensons, quant à nous, qu'on doit répondre affirmativement à cette question. Il ne faut en effet pas perdre de vue que notre enquête n'a produit qu'une sorte d'instantané des configurations claniques. Or les clans sont des groupements dont la composition en lignages est variable dans le temps, au gré des segmentations ou des fissions ils gagnent ou perdent en étendue. A l'instant précis de l'enquête, il est normal qu'un certain nombre de clans soient saisis à ce moment de leur évolution où ils sont en état de faible extension.

Parmi tous ces clans réduits, certains sont en voie de développement — le lignage initial (né peu anciennement) n'a encore lancé que deux ou trois rameaux, mais de nouvelles segmentations sont à venir — ; d'autres sont, depuis longtemps parfois, en état de stagnation ; d'autres enfin sont d'anciens clans très étendus atteints par un phénomène de sénescence, ils se sont disloqués et nombre de leurs lignages sont devenus le noyau de nouveaux clans — en ce cas l'ancien clan n'est souvent plus représenté que par le lignage initial, qui survit dans le lieu antique de

(1) Le nombre de ces lignages extérieurs à notre zone d'enquête est de 75, portant l'ensemble de notre population à 506 lignages.

fondation, et par quelques rares autres lignages nés des premières segmentations et restés fidèles.

A côté de ces clans de faible amplitude, on compte un nombre presque égal de clans étendus et on peut les diviser en deux catégories. D'une part des clans « géants », d'une taille variant de 19 à 33 lignages ; ils sont peu nombreux (6), mais à eux seuls ils regroupent 36 % des lignages. D'autre part, des clans d'envergure moyenne (de 4 à 12 lignages) et dont on peut dire, au terme de cet essai d'évaluation, qu'ils sont en définitive le modèle type du clan bobo puisqu'ils rassemblent 45 % des lignages.

4. LA COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE

Le lignage bobo a une double dimension sociologique. Sous le signe de la parenté, tout d'abord, il est lié aux autres unités lignagères constitutives de son clan, lesquelles sont localisées à distance ; à ce titre, il se trouve engagé dans la pratique de relations sociales et religieuses ouvertes vers l'extérieur et qui le renvoie à des sources personnelles de culture qui peuvent être lointaines, tant dans le temps que dans l'espace. Mais le lignage entretient aussi — sous le signe du voisinage cette fois — des rapports très élaborés avec les lignages non apparentés qui partagent son lieu d'habitat ; au niveau local, le lignage joue un rôle essentiel dans la constitution de cette communauté institutionnalisée qu'est tout village bobo.

De façon unanime, les Bobo pensent qu'un « village », *kiri*, doit, pour avoir une existence concrète, être occupée par plusieurs lignages. Disons cependant tout de suite que ce principe n'est pas toujours vérifié dans la réalité. Il existe un certain nombre de villages monolignagers, c'est ainsi que dans les régions du Centre et du Nord 16,7 % des villages dont nous avons étudié la composition n'abritent qu'un unique lignage. Les intéressés, il est vrai, déplorent tous cette situation, la déclarent indépendante de leur volonté et appellent toujours de leurs vœux la venue de nouveaux habitants.

Etant donné l'opinion professée par les Bobo, on peut s'étonner que subsiste malgré tout ce nombre relativement important de villages monolignagers. Certains cas s'expliquent aisément, ainsi il est normal statistiquement qu'à toute époque on compte un petit nombre de villages qui, étant en cours de création, se trouvent très provisoirement réduits au seul lignage fondateur ; de même, dans un autre ordre d'idée, on peut comprendre facilement que si les fondateurs d'un village, étant d'origine étrangère par exemple, font preuve d'un particularisme trop marqué, l'adjonction de nouveaux lignages pourra fort bien ne jamais se réaliser (1). Ces cas restent cependant exceptionnels ; sans d'autres causes — qui tiennent à des faits historiques et politiques récents — ils ne suffiraient pas à justifier le pourcentage dont nous avons fait état. Il faut savoir en effet qu'en cette partie d'Afrique, l'administration coloniale a toujours été hostile aux mouvements internes de population et surtout à la création de nouvelles agglomérations. Pendant toute la période de son règne, aucun nouveau village bobo n'a été fondé ; la carte des localités est ainsi restée inchangée durant près de 60 ans. Après la

(1) A l'exemple de Bôbe, resté exclusivement zara ou de Tele, resté marka.

conquête pourtant, profitant de la paix revenue, quelques lignages avaient réoccupé les villages d'où les Peul les avaient chassés (cas de Bwê) ou bien avaient fondé de nouveaux établissements (Gwama, Bôwala) ; ce mouvement fut de courte durée et de faible ampleur et les lignages en question restèrent isolés dans leurs villages ne pouvant attirer à eux de nouveaux concours. La cessation de tous déplacements naturels de population à l'époque coloniale eut pour conséquence d'augmenter artificiellement le nombre des villages monolignagers : furent en effet condamnés à la stagnation les villages qui étaient soit de création récente (Burawala) soit au contraire en déclin (Lya, Bama) ; dans l'un et l'autre cas, réduits à un unique lignage, ces villages perdirent toute chance de croître normalement ou de recouvrer leur prospérité en compensant leurs pertes démographiques.

En dépit de ces quelques situations particulières, les villages bobo restent cependant multilignagers dans leur très grande majorité et notre tableau 2 montre même que le plus grand nombre (55,6 % des lignages) abritent de trois à neuf lignages :

Nombre de Lignages	Nombre de Villages	%
1	12	16,7
2	7	9,7
3 à 9	40	55,6
10 et +	13	18
	72	100

TABLEAU 2. Nombre des Lignages par Village

A vrai dire, en ces régions soudanaises, le fait que dans un même lieu de résidence de multiples lignages cohabitent n'a rien de remarquable en soi : nombre d'ethnies (Bambara, Minyāka, Marka...) ont adopté le même parti que les Bobo et rassemblent leur population dans de gros villages concentrés. En fait, ce qui est important, lorsqu'on se trouve placé devant des sociétés villageoises, c'est de connaître la nature et la qualité des rapports qui s'établissent entre les unités lignagères corésidentes. Cela permet d'opérer des distinctions pertinentes entre les configurations finalement très diverses que ces sociétés affectent et peut même révéler certaines options fondamentales propres à chacune d'elles. C'est le cas chez les Bobo en particulier où nous avons été amené à constater que si la cohabitation de lignages d'origine différente était si activement recherchée et jugée même absolument nécessaire, c'était en grande partie parce qu'elle favorisait certains modes d'interrelations à ce point appréciés qu'ils ont été pratiquement érigés en modèle de société.

Ces modes d'interrelations privilégiés par les Bobo, quels sont-ils ?

Familiarisés avec cette dialectique du particulier et du communautaire qu'ils pratiquent au niveau du lignage et du clan en maniant les notions de *zakane* et de *foroba*, les Bobo ont sans doute été portés naturellement à en faire la transposition lorsque, passant du terrain de l'organisation du groupe de parenté à

celui de l'organisation sociale et politique au sens le plus large, ils eurent à réglementer les relations mutuelles de ceux qui se trouvaient rassemblés dans l'espace réduit d'un village. De fait, on observe que, comme le sous-lignage par rapport au lignage et comme ce dernier par rapport au clan, chaque lignage dans son village se situe en position *zakane* relativement à l'ensemble que tous les lignages additionnés composent localement et qui est *foroba*.

Avec ce que recouvre ce terme de *foroba*, tant sur le plan théorique que pratique, on pourrait penser que les Bobo disposaient d'un instrument parfaitement apte à mettre en œuvre une institution communautaire villageoise. Il n'en est rien : pour qu'une telle institution puisse fonctionner durablement, il lui faut des moyens spécifiques.

Dans le cadre de la parenté, c'est-à-dire au niveau du lignage et du clan, là où en fait elle est née, la notion de communauté trouve un fondement « naturel » : elle embrasse en effet un groupe qui se définit par des critères qui se veulent biologiques (peu importe qu'ils soient réels génétiquement ou présumés) — ceux de la consanguinité — et elle y contracte un caractère de rigoureuse nécessité ; refuser d'adhérer aux règles communautaires de sa lignée revient à se nier soi-même. En revanche, si on la transpose dans le cadre d'une localité où cohabite une pluralité de groupes non apparentés, l'idée de communauté ne répond plus à des raisons « naturelles », elle n'est que l'expression d'un choix et pour qu'elle prenne corps il faut qu'en place du lien naturel qui existe dans la communauté familiale soit élaboré un lien de nature contractuelle, un système d'obligations mutuelles spécifique.

Pour savoir quel est ce système, pour bien comprendre selon quels modes s'établissent les relations interlignagères chez les Bobo et comment se réalise en définitive une communauté villageoise intégrée, il nous faut remonter au moment précis de la fondation d'un village et suivre le déroulement des faits.

Nous avons déjà vu (1) comment et pour quelles raisons un homme, seul ou accompagné de quelques proches parents, peut-être amené à s'éloigner du village où il vivait et à se séparer des membres de son lignage (segmentation « accomplie », à la suite de laquelle il peut y avoir fission ou au contraire maintien du nouveau lignage au sein de son clan d'origine). Ce petit groupe séparé, nous choisirons bien entendu le cas où il décide de s'établir dans un lieu non habité et de fonder donc une nouvelle localité.

La première tâche qui s'impose au chef du groupe est d'ordre religieux, il convient en effet d'entrer en rapport avec les puissances qui régissent les lieux ou qui les hantent et de localiser les points où doivent s'ériger les autels principaux, autels qui apporteront un fondement sacré aux droits et privilèges attachés toujours à la qualité de premier occupant.

Nous décrirons plus tard (2), dans le détail, les actes religieux qui sont l'œuvre du fondateur ; nous admettrons ici que tous ces actes ont été accomplis et que, dans le même temps, un puits a été creusé et des maisons se sont construites (la première d'entre elles, habitée par le fondateur, étant destinée à devenir à sa mort, la *wasá*, le temple des ancêtres). Nous nous trouvons ainsi devant une petite agglomération très semblable — sur le plan de l'infrastructure religieuse comme sur celui de l'apparence matérielle — à toutes celles qu'on rencontre en pays bobo, mais présentant néanmoins une singularité : celle de n'être occupée que par les membres d'un seul et unique lignage.

(1) Cf. p. 60.

(2) Cf. p. 148.

A ce stade, peut-on déjà parler d'un « village » au sens tout au moins où les Bobo l'entendent lorsqu'ils emploient le terme consacré de *kiri* ?

La réponse ne peut-être qu'ambiguë. Dans la mesure où tous les autels de fondation existent désormais — et celui surtout qui s'appelle précisément *kiri* — on serait tenté de répondre affirmativement à notre question, mais si, en se plaçant sur un plan plus social que spirituel, on considère ce qui a déjà été dit de la volonté exprimée par les Bobo d'instaurer dans les lieux où ils vivent des ensembles multilignagers à caractère *foroba* (volonté généralement réalisée, comme nous le montrent les statistiques), alors on se doit de penser que la petite agglomération prise en modèle ici ne peut encore être considérée comme *kiri* au plein sens du mot.

Normalement, il doit arriver que des lignages étrangers viennent se joindre sans trop tarder aux premiers occupants et c'est clairement sur quoi ils ont tablé en s'installant. Néanmoins, si le fait ne se produisait pas dans un délai raisonnable, il ne resterait plus, de nombreux exemples l'attestent, aux fondateurs déçus qu'à se déplacer à nouveau, le plus souvent pour aller cette fois s'intégrer à une communauté villageoise existante. L'arrivée du second lignage peut être le fruit du hasard, un groupe de personnes en cours de déplacement décide de faire étape ; mais la venue d'étrangers peut aussi avoir été provoquée, les fondateurs ayant encouragé d'anciennes relations à les rejoindre.

Les nouveaux venus s'installent d'abord à quelque distance des habitations ou même, s'ils sont peu nombreux, se voient offrir un logement. Pour l'instant, les fondateurs ne sont pour leurs hôtes que des *walekōma*, des « logeurs » : ils leurs donnent des facilités matérielles, leur désignent des terres, mais ne leur reconnaissent aucun droits. Très vite, pourtant, le désir de créer des liens plus étroits va se faire jour de part et d'autre. Dans la situation qui prévaut à ce stade, tous les pouvoirs sont dans la main des fondateurs, ils sont maîtres des lieux — ils disposent donc de l'ensemble des terres — mais ils sont aussi maîtres des autels et seuls responsables donc des cultes, de *tous* les cultes : ceux, naturellement, inaugurés lors de la fondation du village, mais ceux aussi d'ordre plus général, culte du Dieu suprême Wuro, culte surtout de la divinité Dwo. Si un tel état de chose devait se prolonger, les nouveaux arrivés ne manqueraient pas de se retirer et cela faute de motivations suffisantes pour demeurer : faute en particulier de s'être vu associés à la construction d'une communauté dans laquelle ils auraient eu le sentiment d'être utiles, faute aussi sans doute d'avoir, par la même occasion, la perspective de bénéficier de ces pouvoirs qui s'attachent — même chez les Bobo ! — à la pratique des responsabilités sociales ou religieuses. Comme, tout autant que leurs hôtes et plus encore même qu'eux, les fondateurs ont non seulement à cœur mais aussi intérêt à ce que s'édifie une vraie communauté villageoise, il ne reste plus, d'un commun accord, qu'à en jeter les bases.

Les fondateurs monopolisant tous les droits, c'est à eux d'ouvrir les négociations en proposant à leurs futurs associés de leur concéder l'une ou l'autre de leurs fonctions caractéristiques, choisie parmi celles qui sont les plus valorisées, c'est-à-dire parmi celles qui, étant à caractère religieux, confèrent et le statut de prêtre et d'importantes responsabilités spirituelles. En général, on le comprend, les membres du lignage fondateur conservent la direction des cultes qui sont en rapport direct avec la création première de la cité, ainsi continueront-ils à sacrifier sur l'autel du village (*kiri*) sur les autels de la Brousse (*soxo*) et des génies du lieu (*wiyaxe*). Il faut pourtant souligner que même ces cultes peuvent faire l'objet d'une transaction entre lignages (1) car le transfert des droits, tout effectif qu'il

(1) Le cas se rencontre : voir p. 306.

soit, n'en reste pas moins toujours révocable ; il n'y a donc pas ici de véritable aliénation et c'est pourquoi nous employons le terme de « concession », terme sur le sens exact duquel nous reviendrons (1).

C'est généralement le culte de Dwo qui est concédé lorsque les fondateurs veulent assurer l'intégration d'un lignage dans une communauté naissante. En opérant ce choix, les fondateurs n'obéissent pas seulement au désir de faire une offre dont la valeur soit telle qu'elle ne puisse manquer d'entraîner une adhésion totale à leur projet, ce faisant les fondateurs vont en effet beaucoup plus loin : tout à fait sciemment, ils amorcent un processus au terme duquel ils vont se trouver en état de relative dépendance. Ce processus, intéressant par les effets cumulatifs que provoque sa généralisation (il est appliqué à tous les lignages qui, successivement, vont venir s'adjoindre aux fondateurs), est tout à fait caractéristique de la politique des bobo en matière d'organisation socio-religieuse des communautés villageoises.

Les fondateurs, au moment de leur installation possédaient, comme tous les Bobo en principe, un culte personnel de Dwo. Comme ce culte est de tous l'un des plus marquants et que nul ne saurait s'en dispenser, en confier l'exercice à des tiers c'est se contraindre à devoir sans cesse faire appel à eux. Mais il faut bien voir, qu'en conservant eux-mêmes la responsabilité d'autres cultes majeurs (celui de *kiri* notamment) les fondateurs n'ont pas cessé pour autant d'être nécessaires à leurs nouveaux associés. En concédant le culte de Dwo, ce que les fondateurs ont donc créé en définitive c'est une situation de *mutuelle* dépendance marquée par des intérêts réciproques et complémentaires : chacune des deux parties est si utile à l'autre qu'à moins d'un conflit de la plus haute gravité elle ne saurait plus désormais songer à se retirer. Cet état de choses, d'ailleurs, on cherchera à l'affermir encore en faisant en sorte que le transfert des responsabilités sociales et religieuses ne se fasse pas dans un seul sens. Il est rare que les nouveaux venus n'aient point dans leur patrimoine culturel des connaissances mythologiques, des cultes particuliers, des procédés rituels ou des masques dont la possession ne soit enviable en raison des pouvoirs spirituels ou temporels qu'elle confère. Il y a là matière à de nouvelles concessions à faire en retour de celles reçues et c'est, notons le bien, une façon très appréciée d'alimenter les échanges.

Dès qu'ils acceptent la concession proposée par les fondateurs, les nouveaux venus font partie intégrante de ce qui désormais va pouvoir être considéré vraiment comme un village *kiri*. Pour le moment, le village n'est encore composé que de deux unités lignagères, elles portent respectivement le nom de *kirekōma* et *kirekōma ma dorō ma* : c'est le noyau autour duquel se construisent toutes les sociétés villageoises bobo.

Les *kirekōma* sont les fondateurs du village. Ce sont les « gens (*kōma*) du village » ou plus exactement, si l'on se réfère à ce que nous avons déjà dit des connotations du terme *kōma* (2) « les gens qui ont des droits sur le village ». Quelle que soit en effet l'ampleur de ce qu'ils auront été amenés à donner en concession aux autres lignages du village, les *kirekōma* gardent toujours la jouissance de ces droits de possession très particuliers que le premier occupant d'une terre libre contracte à son profit et transmet à ses descendants, droits d'importance majeure mais qui — nous verrons plus tard pourquoi (3) — ne peuvent être exactement qualifiés du terme de « propriété ».

(1) Cf. p. 304.

(2) Cf. p. 41.

(3) Cf. p. 300.

Si l'on ne peut guère donc traduire *kirekōma* par « propriétaires du village » le nom de *kirite*, qui désigne l'un des personnages les plus en vue de la société bobo, le chef du lignage *kirekōma*, ne pourra non plus être traduit par « propriétaire du village » et encore moins par « maître du village ». Le terme de « chef de village » est plus encore à éviter car, outre le fait que le mot de « chef » évoque en français un mode d'autorité absolue à caractère personnel qui est inconnu du système politique traditionnel bobo, ce mot a été employé par l'administration pour désigner des personnages choisis par elle pour lui servir d'intermédiaires dans les villages ; ces personnages ne se confondant qu'exceptionnellement avec le *kirite*, ils n'avaient aucun pouvoir sur le plan coutumier. Si le terme de « chef de village » est donc inadéquat, celui de « chef de terre » est en revanche un peu plus satisfaisant. Bien que n'étant pas la traduction littérale de *kirite*, nous l'emploierons couramment :

— d'une part parce qu'en dépit de l'opposition conceptuelle village (*kiri*) / brousse (*soxo*) qui, nous le verrons, est très opérante sur le plan religieux, *kiri*, dans l'idée des Bobo, englobe sur le plan pratique à la fois le village *stricto sensu*, c'est-à-dire les habitations et l'aire qu'elles couvrent, mais aussi le terroir et donc une part de « terres » qui sont normalement du domaine *soxo*, c'est-à-dire « brousse » (notons d'ailleurs que le *kiri-te* est toujours aussi *soxo-te* et donc bien « chef » de la terre-village comme de la terre-brousse).

— d'autre part, nous emploierons ce terme de « chef de terre », parce qu'il correspond assez exactement à ce que désigne la littérature ethnologique, au moins lorsque — suivant en cela le conseil de R. Verdier (1) — elle ne retient que le cas où le dignitaire en question étant prêtre de la terre, il « dispose, au moins théoriquement, d'un pouvoir temporel minimum ». Or, le *kirite* bobo, s'il a bien une fonction sacerdotale, possède aussi un rôle temporel (notamment foncier) et donc un certain pouvoir sur les hommes, pouvoir qu'à la différence du chef politique il dérive de son autorité sur le sol (2).

La deuxième unité lignagère porte le nom de *kirekōma ma doro ma*. Ayant concouru à donner une existence concrète du village, les membres de ce lignage ont droit de se définir par référence aux fondateurs et de se situer, non pas exactement en retrait, comme seconds des *kirekōma* donc, mais « à côté » d'eux : *ma doro ma*.

La portée de cette nuance est grande : être placés sur le même plan que les premiers et n'être pas vraiment leurs subordonnés incline à penser que l'on peut être fondé à se substituer à eux presque légitimement si l'on se juge meilleurs ou... plus forts. De fait, les cas où la rivalité entre les deux lignages de tête d'un village a conduit à la captation (3) de la chefferie de terre par les *kirekōma ma doro ma* ne sont pas exclus du panorama social bobo en dépit du système de répartition complémentaire des fonctions que nous essayons de mettre en lumière ici et qui a été institué aussi pour pallier ce type de conflit de pouvoir.

(1) Verdier, R., 1965.

(2) *op. cit.* p. 337 : « Le chef de terre détient un pouvoir sur les hommes parce qu'il a l'autorité sur le sol, le chef politique détient une autorité sur le sol parce qu'il a le pouvoir sur les hommes ».

(3) Nous employons le terme de captation dans le sens qui est le sien en droit français. Ce n'est en effet pas de vive force et par des actions publiques que les descendants d'un fondateur sont amenés à se laisser déposséder de leur héritage, mais c'est à la suite de manœuvres subtiles, d'intrigues secrètes et d'actions d'intimidation (d'ordre social et plus souvent religieux) menées dans le cadre villageois qu'ils se trouvent lentement repoussés au second plan et contraints d'adopter une attitude de résignation qui masque mal un réel défaut de consentement.

L'importance sociale et religieuse des *kirekōma ma doro ma* est à la mesure de la fonction qui, nous l'avons dit, leur échoit le plus souvent : celle de conduire le culte de Dwo que les fondateurs ont offert à la pratique communautaire. C'est le chef du lignage qui, portant dès lors le nom de *dwobwɔ* (« chef », ou plus exactement « responsable » du culte de Dwo), assume les fonctions de prêtre (1).

Avec le *kirite*, le *dwobwɔ* est le personnage le plus marquant de la société villageoise bobo. Par leurs fonctions religieuses personnelles et par le poids social des lignages qu'ils dirigent, ils se trouvent placés tous deux au cœur de toutes les activités locales.

Les pouvoirs du deuxième lignage du village se concrétisent aussi, sur un plan qui n'est pas seulement matériel, par certains privilèges fonciers. Les *kirekōma ma doro ma* reçoivent en effet des fondateurs, gérants du terroir villageois dans son entier, la « sous-gérance » d'une moitié des champs de village (*kɛ*) et d'une section également très large des terres arables — à charge de les répartir entre eux-mêmes et les futurs demandeurs qui se présenteront. Ainsi, tout nouveau venu a-t-il le choix entre deux « logeurs » (*walekōma*) lorsqu'il désire s'installer et obtenir gîte et terres. C'est un facteur d'influence non négligeable sur le plan politique — chacun des deux lignages pouvant compter sur l'appui de ses protégés.

Au point où il en est rendu, le village dont nous suivons la croissance a trouvé désormais son assise, mais, pour s'épanouir, la jeune communauté a besoin d'être enrichie et renforcée par de nouveaux concours. Il faut que d'autres lignages viennent se joindre aux deux unités de base déjà présentes et que, trouvant intérêt à demeurer, ils s'associent au jeu des échanges de telle sorte qu'à leur tour ils deviennent indispensables à chacun des membres de la communauté.

Tous les lignages d'un village venus après les fondateurs et leurs suivants et qui, respectant les conditions d'intégration, sont restés définitivement, portent le nom de *wɔ ne yire* « les restés (*wɔ*) et associés (*yire*) ». Selon les formes et les degrés de leur intégration on distingue trois catégories de *wɔ ne yire*.

Tout d'abord, il y a un ou plusieurs lignages *wɔ ne yire* que l'on appelle *wɔ ne yire kirekōma* ou *wɔre kirekōma*. Ces lignages ont procédé de la même façon que les *kirekōma ma doro ma* à l'égard des *kirekōma*, c'est-à-dire qu'ils ont attendu pour décider de rester que leur soit offert une fonction ou une responsabilité qui les rende utiles à la communauté, à moins que, possédant eux-mêmes quelque culte ou bien sacré, ils n'aient, à l'inverse, proposé d'en confier l'usage à l'un ou l'autre des premiers lignages pour le bénéfice commun. On notera pourtant une différence : la concession offerte à des *wɔre kirekōma* est toujours de qualité moindre — et donc d'importance sociale et religieuse plus faible — que celle offerte à des *kirekōma ma doro ma*, c'est ainsi que jamais des *wɔre kirekōma* ne se voient concéder la prêtrise du Dwo *foroba* — tout au plus obtiennent-ils le maniement privilégié de certains de ses masques. Bien que de cette façon une certaine hiérarchie soit instaurée, on peut dire que les *wɔre kirekōma* constituent avec les *kirekōma* et les *kirekōma ma doro ma* un ensemble communautaire étroitement intégré à tendance égalitaire. Bien souvent d'ailleurs, pour la commodité du langage, on englobe les trois catégories de lignages sous un terme unique qui peut être tout simplement celui de *kirekōma*, pris alors dans un sens large, mais qui, plus souvent, est composé à dessein : ainsi à Kurumani (2) parle-t-on de *tya di kōma*, « gens des caïllédrats », parce que tous se réclament, soit au

(1) Cf. p. 122 à propos du *dwobwɔ* et plus particulièrement du *dwobwɔ* responsable du culte *foroba*.

(2) Cf. tableau 3 et fig. 2.

TABLEAU 3. Village de Kurumani : les lignages

Catégorie		Ordre	Patronyme réel	Patronyme d'emprunt	Nom du clan	Nom du lignage	Interdit	Culte de DWO F = foroba Z = zakane	Fonction	Observations
tya di sii	<i>kirekōma</i>	1	Traore	Dao	Tabare kōma	Bwo ta kōma	hyène + crocodile	Patamaso Dwo F	<i>kirite</i>	
		1bis	Traore	Dao		Ko ta kōma	" "			fusion avec n° 1
	<i>kirekōma ma doroma</i>	2	Dao		Basugunō	Kwele ta kōma ou Bworo ta kōma	crocodile		<i>dwobwo</i>	Sakaba d'origine
	<i>wore kirekōma</i>	3	Traore	Dao		Pyē ta kōma 1 Mu ta kōma 2 Ka ta kōma 3	crocodile	Patamaso Dwo Z		segments d'un même lignage : 1. <i>foroba wasa</i> 2-3. <i>zakane wasa</i>
sii gwene		4	Keita	Dao	La ta kōma	Kyē ta kōma	python	Patamaso Dwo Z	<i>beire 1</i>	
		5	Dao		Kolakōma	Fla ta kōma	crocodile	Patamaso Dwo Z	<i>beire 2</i>	
	<i>wɔ ne yire</i>	6	Dao		Kolakōma	Zu ta kōma	léopard			Zara d'origine
		7	Sanu		Kañēkōma	Kivi ta kōma	indigo	Kwele Dwo Z	forgerons 1	forgerons du village
		8	Jonu			Togwe ta kōma	tortue		forgerons 2	forgerons de n° 2
	9	Dao			Koromakōma		python		griots	

nom de la parenté (les *kirekōma*), soit au nom du lien social communautaire (les *kirekōma ma doro ma* et les *wore kirekōma*) du fondateur du village, lequel s'était établi premièrement sous un caïllédrat.

La deuxième catégorie à mentionner ici porte le simple nom de *wə ne yire*, elle comporte des lignages dont le rôle dans le concert interlignager villageois est d'une nature assez différente. Ces lignages sont arrivés alors que déjà la construction communautaire avait atteint son point d'équilibre : les divers lignages *kirekōma* — au sens large, c'est-à-dire *kirekōma* eux-mêmes, *ma doro ma* et *wə ne yire* — ont effectué tous les partages utiles et réalisé des dosages si subtils entre les droits et les devoirs de chacun qu'il n'y a plus intérêt à faire des retouches. Les apports personnels des nouveaux venus s'ils étaient vraiment exceptionnels ne seraient tout de même pas repoussés (1) mais ils n'entraîneraient pas pour autant leur inscription au nombre des *wore kirekōma*. Renversant la tendance, ce que désormais souhaite l'ensemble solidaire des lignages *kirekōma*, ce n'est plus de voir de nombreux lignages s'ajouter à lui, mais au contraire de maintenir ces derniers quelque peu extérieurs, de façon à ce qu'ils restent — jusqu'à un certain point au moins — des « étrangers ».

On peut être « étranger » à des titres divers. On peut l'être, naturellement, de par son origine ethnique (... et le rester, ainsi que nous l'avons vu pour certains *zara*) ; on peut aussi être tenu pour tel parce qu'on est homme de caste (cf. *infra*) ; on peut enfin, bien que bobo et agriculteur, être considéré comme étranger par la communauté dans laquelle on est installé à demeure et cela, comme nous allons le voir, pour des raisons d'opportunité socio-politique.

Ce qui caractérise tout étranger c'est qu'il est, par nature, à l'écart des intérêts locaux : il est neutre et peut donc être impartial. N'étant pas « partie », l'étranger se trouve tout désigné pour être « juge », ou tout au moins *médiateur*. Or, c'est bien de cela que les *kirekōma* et leurs associés directs ont besoin. L'équilibre sur lequel repose le jeu de leurs interrelations est toujours instable, toujours menacé ; quand des conflits naissent aucun d'entre eux n'est habilité à trancher, même et surtout les *kirekōma* qui, de par leur position, sont les plus susceptibles d'exercer des pressions pour satisfaire leurs intérêts. Aux yeux des Bobo, toute communauté villageoise, pour se maintenir unie, doit donc compter en son sein des éléments qui, bénéficiant des capacités particulières que leur confère un certain caractère d'extranéité, peuvent offrir un terrain neutre (au propre comme au figuré) et s'entremettre personnellement pour éviter les ruptures et provoquer des accords.

Le terme qui désigne, en bobo, les dépositaires de cet indispensable rôle institutionnel est *beira* (pl. *beire*). C'est la part des *wə ne yire* que d'être *beire* et ce n'est pas une part médiocre, même comparée à celle que d'autres « étrangers », les *wore kirekōma* ont obtenue par une association beaucoup plus contraignante. En fait, le rôle de *beire* est assez prestigieux pour que tout lignage tard venu trouve son compte à s'intégrer dans la communauté qui le lui propose.

Les *beire* opèrent naturellement essentiellement au niveau *foroba*, c'est-à-dire en tout ce qui est communautaire, aussi leur rôle n'est-il pas seulement d'être des mainteneurs de la cohésion sociale, il est aussi — on le verra au cours du présent travail — d'être des intervenants importants au plan du culte villageois de Dwo et tout particulièrement des rites de l'initiation.

A côté des lignages de simples bobo dotés des fonctions de *beire*, on trouve,

(1) Voir par exemple le cas des forgerons Sanu Kivi ta kōma de Kurumani qui bien que *wə ne yire* ont gagé leur association par la concession du culte de *pō*.



-  Traore Bwo ta Kōma
-  Traore Ko ta Kōma
-  Dao Basugunō
-  Traore Pyē ta Kōma
-  Traore Mu ta Kōma
-  Keita Kyē ta Kōma
-  Dao Kolakōma
-  Dao Zere
-  Sanu Kivi ta Kōma
-  Jonu Togue ta Kōma
-  Dao Koromakōma
-  (Konato) #sint

Fig. 2. — Village de Kurumani : Localisation des lignages

toujours dans la catégorie des *wɔ ne yire*, des lignages constitués par les gens de caste : forgerons et griots. Ce sont là, si l'on peut dire, des « étrangers en soi », des gens non pas inférieurs et donc méprisés, mais différents. Leurs différences, elles viennent et de leur extraction fabuleuse (le forgeron est, chez les Bobo, le premier homme créé) et du privilège, à eux seuls consenti par la divinité aux lointains temps cosmogoniques, de manier des éléments redoutables — feu ou parole. Or ce sont ces pouvoirs précisément qui, rendant forgerons et griots étrangers aux normes communes, les font à la fois repousser, c'est-à-dire placer socialement en marge quelque peu des communautés étroites formées par les agriculteurs, et retenir parce qu'en même temps nécessaires absolument à tous les membres de la société villageoise, non seulement dans leur vie matérielle (forgerons, artisans du fer et du bois ; griots, artisans du chant, de la musique et de la mémoire), mais aussi dans leur vie religieuse (forgerons, prêtres et tout particulièrement responsables du culte de la divinité de Dwo ; griots, manipulateurs de la puissance mystique du verbe). Ajoutons que les forgerons sont, comme les autres *wɔ ne yire*, mais pour des raisons différentes, des médiateurs et surtout des spécialistes du « pardon », c'est-à-dire de la remise des fautes et offenses.

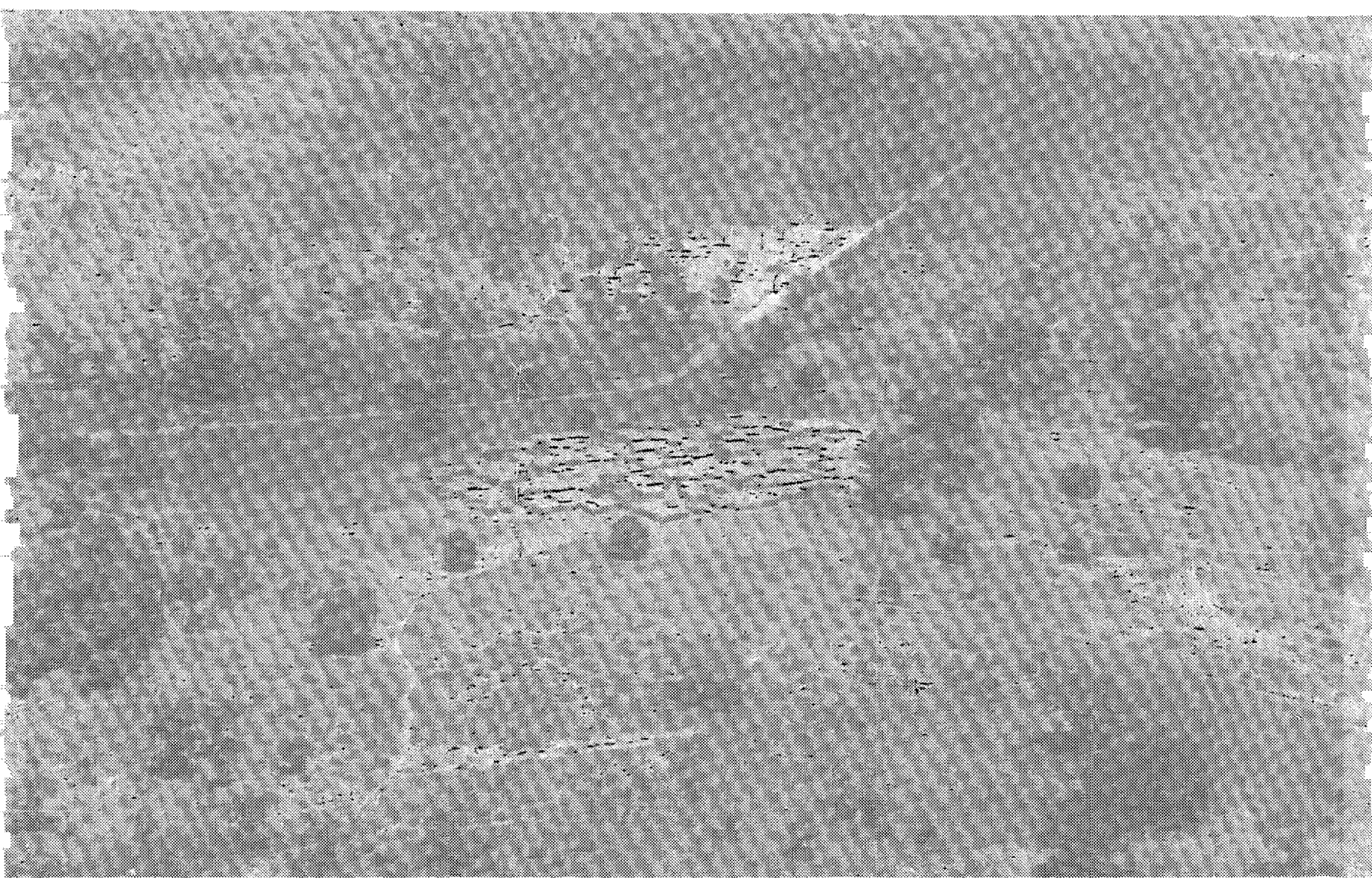
Pour les lignages qui se présentent après les *kirekōma* et leurs associés directs *ma dora ma*, le choix n'est pas seulement entre les deux catégories *wɔre kirekōma* et *wɔ ne yire*. Il existe en effet une troisième catégorie qui correspond à la possibilité, parfaitement admise par toutes les communautés villageoises bobo, de séjourner à leur côté sans s'intégrer aucunement à leur vie sociale et religieuse. Les lignages qui restent ainsi étrangers — au plein sens du mot, cette fois — sont inclus dans la catégorie *wɔ ne yire*, mais, n'étant pas associés (*yire*) organiquement aux *kirekōma*, on dit, pour les distinguer qu'ils sont « différents » (*gwene*).

Les lignages *wɔ ne yire gwene* sont, en général, peu nombreux et sont, le plus souvent, d'origine non Bobo. Leur quartier n'est pas séparé du village et ils entretiennent avec ses habitants des relations interpersonnelles tout à fait normales, mais, n'étant en rien concernés par les cultes et manifestations sociales de la communauté villageoise, ils n'ont aucune raison de s'attacher à elle ; c'est pourquoi ces lignages finissent souvent par s'éloigner.

De même qu'un nom collectif est généralement donné à l'ensemble *kirekōma*, *kirekōma ma doro ma* et *wɔre kirekōma*, l'ensemble des lignages « étrangers » (ceux qui ne le sont que relativement puisqu'intégrés malgré tout dans la communauté villageoise, les *wɔ ne yire*, comme ceux qui le sont plus complètement, les *wɔ ne yire gwene*) reçoit aussi un nom. Dans la région du Centre, à Kurumani entre autres villages, ce nom est *sii gwene*, ce qui signifie « espèce (*sii*) (1) différente (*gwene*) ». Ainsi, à Kurumani, les lignages sont-ils répartis entre *tya di kōma* (qu'on peut appeler aussi *tya di sii*) et *sii gwene*. Il s'agit là, à nouveau, de catégories, mais plus tranchées encore que celles qu'elles regroupent : le terme *sii* « espèce », même s'il est pris au figuré, garde en empreinte la connotation biologique du sens propre et son emploi laisse entendre que certaines options peuvent faire naître, sur le plan social, des différences si profondes entre lignages qu'elles se comparent à celles qui séparent physiquement les espèces.

Ainsi donc, on compte, dans les lignages, deux espèces distinctes : ceux qui ont en commun d'avoir choisi d'être du côté des fondateurs — à Kurumani on les dit pour cette raison *tya di sii*, « espèce de ceux qui se rattachent aux caïlcédrats » (sous-entendu : à l'ancêtre fondateur, cf. *supra*) —, et puis il y a « l'espèce à part » (*sii gwene*), qui n'est pas nécessairement différente en soi (elle compte, par

(1) Cf. p. 61 au sujet du sens de *sii*.



exemple, aux côtés des gens de caste, de purs agriculteurs, membres parfois de clans éminents), mais qui est déclarée différente *par rapport* à la première ; en effet, ce qui la caractérise c'est de rester — plus ou moins — étranger.

En fait, ce que les termes employés pour définir toutes les catégories que nous venons d'énumérer laissent transparaitre, c'est le besoin pour les Bobo de situer chaque lignage par rapport aux *kirekōma*, fondateurs et chefs de terre, et cela non pas, nous le savons bien, pour définir une quelconque subordination, mais parce que ces *kirekōma* étant en règle générale les initiateurs du système communautaire villageois, de la nature des rapports qu'entretiennent un lignage avec eux se déduit le degré de son engagement personnel.

En suivant, comme nous venons le faire, les étapes successives de la construction d'une société villageoise depuis sa fondation, on ne peut manquer d'être frappé par la continuité et surtout par la cohérence des efforts faits pour réaliser un modèle bien défini de relations interlignagères. Si l'on songe que ce modèle est celui adopté par la totalité des communautés villageoises, tant bobo que bwa d'ailleurs, on peut à juste titre se demander s'il n'est pas l'expression d'un vaste dessein social qui serait comme la marque personnelle de ces deux ethnies sœurs. On peut aussi se demander, et cela nous importe plus encore ici, dans quels termes pourraient se définir au mieux les modalités d'application de ce dessein.

Que ce dessein très affirmé de promouvoir l'organisation de communautés villageoises fortement intégrées soit une caractéristique de la société bwa, cela a été parfaitement établi par J. Capron qui a également montré à quelles formes très élaborées de sociétés villageoises menait la réalisation de ce qu'il a appelé pour sa part le *projet communal* : « On peut dénombrer de multiples formes, élémentaires, de vie villageoise : elles supposent un minimum d'échanges communautaires et se rencontrent, peu ou prou, dans toutes les sociétés agricoles Ouest-africaines (.....). De même, il existe de nombreuses formes d'organisation politique para-communale ou communale (.....). Par contre, il se rencontre très peu de sociétés villageoises authentiques — celles-là même où le *projet communal* est, par choix *raisonné*, à l'origine de toutes les options institutionnelles et éthiques, où la communauté villageoise est la mesure privilégiée de l'homme et de la société » (1).

C'est un « projet » de même nature qui inspire les Bobo et les Bwa dans la construction de leurs communautés villageoises respectives. Si des différences significatives existent néanmoins, c'est au niveau des techniques d'intégration communautaire que peut-être elles se situent. Par rapport aux Bwa qui pour réaliser leur projet communal jouent avec beaucoup de souplesse sur tous les registres du social, de l'économique et du religieux en n'hésitant pas à employer une grande variété d'instruments institutionnels, les Bobo font montre d'un esprit de système plus prononcé : ils s'en tiennent principalement à cette technique dont nous avons rendu compte en prenant pour exemple la fondation d'un village, technique qui se caractérise par la réalisation d'échanges contractuels dans le seul but de rendre durable et réciproquement profitable l'association entre les lignages.

Les associations fondées sur de tels principes sont connues sous le nom de « symbiose », terme que nous nous proposons de retenir.

C'est S.F. Nadel (2) qui a parlé l'un des premiers, de « social symbiosis » à propos de la façon dont les quatre groupes (« sections ») qui formèrent la ville

(1) Capron, J., 1973, p. 202.

(2) Nadel, S.F., 1938 et 1949.

nupe de Kutigi réagirent et s'ajustèrent les uns aux autres. Chacune de ces sections, en effet, outre les liens internes qu'elle expérimente, se sent liée à la communauté quadripartite par « la quote-part spécifique qu'elle assume dans le but de l'intérêt commun ». A bien des égards, la description par Nadel de l'organisation des partages entre les sections de la ville nupe, notamment dans le domaine religieux, coïncide avec celle que nous pourrions faire s'agissant d'un village bobo.

Le culte *gunnu*, par exemple, a été apporté par les Benu, troisième section de Kutigi dans l'ordre chronologique d'arrivée. Or, il apparaît que ce culte est devenu commun à tous. Les Benu conservent, il est vrai, la prérogative de connaissances secrètes et de rites essentiels — comme le font, on le verra, les lignages bobo possesseurs d'un culte de Dwo devenu *foroba* — ; mais, comme ces derniers aussi, les Benu savent déléguer à une autre section — en l'occurrence ici la première, celle des fondateurs — « le soin de faire la cérémonie dans l'intérêt commun ». Toutes les autres sections, de la même façon, apportent leur *contribution*. La seconde section, des chasseurs à l'origine, a offert à la communauté le libre usage de son propre rituel, le *zhikinta* ; chacun s'en sert pour se prémunir contre la maladie et, pour les Benu, auxquels est reconnu le pouvoir politique, le rituel a même pris un caractère de nécessité : pas de nomination d'un chef Benu sans qu'il soit célébré. Quant à la quatrième section enfin, elle a mis à la disposition de la communauté un culte Yoruba qu'elle avait conservé.

D'autres auteurs ont fait référence, dans leurs analyses de systèmes sociaux, à la notion de symbiose. D. Tait (1), dans un article où il émettait l'hypothèse que la langue secrète des Dogon pourrait révéler l'existence d'une symbiose entre des envahisseurs mossi et les Dogon, citait les définitions par Nadel de la symbiose sociale, mais il rappelait aussi que ce mode d'organisation avait été présenté, sous le nom de « lineage contraposition », notamment par M. Fortes dans ses études sur la société Tale. D. Tait suggérait à ce propos que le terme de contraposition soit utilisé seulement « when there is differentiation of structures on segmentary principles and divisions of ritual and political roles between them ». Un peu plus tard, D. Tait définissait à nouveau la contraposition dans un ouvrage célèbre (2) : « contraposition of lineages may be said to be the division of political and ritual roles between two major lineages of one clan ». Prenant l'exemple des Konkomba, il précisait : « In a contrapuntally organized clan the two kin groups are known as (.....) the Elder's People and the Landowner's People, of whom the latter are thought of as the earlier settlers in the district » (3).

Sous le nom de contraposition de lignages on désigne donc essentiellement des situations symbiotiques telles que celles rencontrées dans des sociétés segmentaires comme les Tallensi ou les Konkomba, ou même dans des sociétés « à Etats » comme les Mossi. Il se trouve là des groupes d'origine différente — les uns autochtones, les autres étrangers venus en envahisseurs pacifiques ou non — qui ont pris respectivement les rôles complémentaires de chefs politiques d'une part et chefs religieux (prêtres de la Terre) d'autre part, cela afin de permettre à une certaine unité sociale de se faire.

La symbiose sociale n'opère pas seulement à l'intérieur du « clan » ou du groupe de descendance localisé. Comme le montrent les Nupe, les Bobo, les Bwa

(1) Tait, D., 1955.

(2) Middleton, J.; Tait, D., 1958, p. 170.

(3) Op. cit. p. 171.

et d'autres populations encore (1), la symbiose sociale est aussi l'une des caractéristiques majeures des sociétés villageoises « authentiques ».

Chez les Bobo, qui ont privilégié ce mode de relation interlignagère pour faire aboutir leur « projet » d'intégration communautaire, c'est toute l'organisation des cultes qui est fondée sur les mécanismes de la symbiose : nous aurons à y revenir (2).

5. DU VILLAGE À L'ETHNIE

On peut affirmer que tous les villages bobo sont autonomes, en ce sens que, sur le plan politique, il n'existe aucune hiérarchie entre les villages et aucune forme institutionnalisée de pouvoir qui légitimerait l'autorité d'un village sur un autre. Les villages bobo n'en vivent pas pour autant dans l'isolement. Des liens nombreux se tissent de village à village, notamment entre les lignages apparentés qui, on le sait, maintiennent ordinairement des relations suivies. Or il arrive parfois que ces liens que certains lignages entretiennent dans le cadre de leur propre clan en viennent à concerner les autres lignages avec lesquels ils cohabitent et donc la communauté villageoise toute entière. C'est le cas, par exemple, lorsqu'un segment du lignage fondateur d'un village A est allé fonder un village B : s'il n'y a pas fission, les liens perdurent et comme les fondateurs sont, dans un village, gens d'influence, leurs propres relations ont tendance à servir d'exemple aux autres lignages. Bientôt se constitue entre les villages A et B un réseau étroit d'alliances qui les pousse à multiplier contacts, échanges, partages et à faire cause commune lorsque nécessaire ; on se trouve alors devant une petite unité politique dans laquelle le pouvoir reste néanmoins diffus et où nul n'est placé en situation de réelle dépendance. La multiplication des échanges matrimoniaux entre les divers lignages de deux villages a aussi tendance à produire des effets semblables.

Il est des liens d'un autre ordre qui unissent les villages bobo et les font se rassembler en de vastes « groupements ». Ces groupements, on peut les appréhender tout d'abord dans leur réalité spatiale ; du fait que chaque Bobo est très conscient de son appartenance il est relativement facile en effet d'établir la liste des villages composant chaque groupement et de dresser une carte (3). On constate ainsi qu'à l'intérieur des limites de l'ethnie bobo se détachent onze territoires assez bien circonscrits que nous désignerons du nom que se donnent à eux-mêmes ceux qui s'y rattachent.

Du nord au sud on distingue :

1) Les Banakōma

« Les gens du (trou) Ba ». Du nom d'une excavation nommée *ba*, réputée hantée par les génies et qui se trouve à Kwüene, leur village d'origine.

18 villages (4).

(1) J. Hurault (1958, p. 111-122) a décrit des structures fondées sur la symbiose et qui sont très répandues au nord Cameroun, notamment chez les Kirdi (Bana et Kapsiki).

(2) Cf. p. 305.

(3) Cf. carte 3.

(4) Le dénombrement des villages présenté ici ne rend pas entièrement compte des effectifs lignagers réels de chaque groupement. En effet, dans un village appartenant à un groupement donné peuvent être inclus les lignages qui, étant originaires d'un autre groupement, considèrent en faire toujours partie. Pour avoir une idée exacte de la population d'un groupement, il faudrait donc faire un

2) Les Sākōma.

« Ceux qui sont couchés (*sā*) » — « les paresseux » (?) (1)

4 villages.

3) Les Yebe.

Le nom vient peut-être de l'expression *yab-yabe sō* « une personne qui ne tient pas en place ». Ils ont effectué en effet une longue migration depuis Yabeso, leur village d'origine.

On distingue des Yebe *dumo* (« noirs »), *pene* (« rouges ») et *basane* (utilisateurs du palmier *ban*) selon la couleur ou la matière de leurs masques.

14 villages.

4) Les Tinkire (2)

Ils se nourrissaient, dit-on, des fruits d'un arbre de ce nom. Ils sont très influencés culturellement par leurs voisins *minyāka*.

8 villages.

5) Les Kurekōma

De *kuru* « traverser ». Leurs fondateurs auraient traversé la Volta, venant du sud.

19 villages.

6) Les Bakōma.

De *ba* « monter » : les « gens d'en haut », « ceux qui vivaient dans les hauteurs » (?). Sont aussi appelés *ñeme*, ce qui confirme l'existence d'affinités entre Bakōma et Bēŋe (cf. *infra*).

20 villages.

7) Les Syëkōma.

a na te syë kwüi fono « Ceux qui creusaient bien ». Leurs ancêtres vivaient, prétendent-ils, dans des maisons souterraines.

2 fractions : Syëkōma « purs » et Syëkōma-Tinkire.

23 villages.

8) Les Soxokire.

« villages en brousse ». Ils étaient, à l'origine, disséminés dans une brousse épaisse. (3)

10 villages.

9) Les Bēŋe.

Du nom local du *Gardenia triacantha*. Cette rubiacée porte le nom de *ñeme* chez les Bakōma et de *tōkale* chez les Syëkōma.

31 villages.

10) Les Syakōma.

« Les gens de Sya », c'est-à-dire de Bobo Dioulasso... et de sa région.

13 villages.

recensement, non pas seulement par villages, mais aussi par lignages. A l'échelle de l'ethnie cela n'est guère possible, néanmoins on verra (p. 436) que nous avons pu le faire pour un groupement, celui des Syëkōma. Ajoutons que sur les 177 villages bobo, seuls 2 villages n'ont pas été comptés ici en raison de leur marginalité (ils sont, de plus, exclusivement Dyula : il s'agit de Darsalami et Dima).

(1) Comme c'est souvent le cas avec les ethnonymes, toutes réserves sont à faire sur certaines étymologies.

(2) C'est aussi le nom donné par tous les Bobo du nord de la Volta aux Bobo du sud — qui considèrent ce nom comme une insulte. En retour, les Bobo du sud appellent — non sans mépris — les Bobo du nord « Bobo Ule ». Cela provoque bien des méprises, par confusion avec les « vrais » Bobo Ule que sont les Bwa.

(3) Cf. p. 21, une autre interprétation, donnée par le clan zara Traore (Léopard), porteur de ce même nom.

11) Les Vɔɔɛ.

De *vɔ*, pl. *vɔɔɛ*, « les aînés ».

Trois fractions : Vɔɔɛ kule, bobo mêlés d'originaires de la région est de Sikasso ; Vɔɔɛ « purs » (parfois appelés Vɔɔɛ-Syĕkōma parce qu'ils ont des traits communs avec les Syĕkōma) ; Vɔɔɛ-Tyefo, mêlés de Tyefo.

15 villages.

Notons que des affinités assez profondes existent entre :

Syĕkōma-Vɔɔɛ-Yeɓe (plus, à l'extérieur de l'ethnie : Marka kwe et Boló) ;
et entre :

Bakōma-Bĕŋɛ-Kurekōma.

En outre, des oppositions très tranchées existent entre les deux ensembles ci-dessus définis et notamment entre :

Syĕkōma/Bakōma
Vɔɔɛ/Bĕŋɛ

Il n'existe aucun terme générique bobo désignant clairement le type de groupement dont il est ici question (1). Pour se nommer mutuellement, les membres d'un groupement emploient cependant une expression dont le sens va nous aider à préciser ce qu'ils sont et ce qui les lie. Si l'on prend les Syĕkōma, par exemple, tous disent être *pō wuru tale* : « un (*tale*) — i.e. les mêmes, ensembles — pour le trou de l'arc ».

Un arc (*pō*) est constitué par une verge de bois flexible (*pō wole*) et par une corde de tension (en fait, un bambou refendu) appelé *pō kiri*, mais les Bobo tiennent compte aussi de l'espace vide, le « trou » (*wuru*), qui s'inscrit entre le *pō wole* et le *pō kiri* lorsque l'arc est bandé. Etre *pō wuru tale*, ce n'est pas, au pied de la lettre, utiliser le même type d'arc (il n'existe qu'un seul modèle d'arc chez tous les Bobo : l'arc simple, régulier), mais c'est — en jouant sur le sens symbolique qui, nous allons le voir, est généralement prêté à l'arc par les Bobo — affirmer que l'on partage avec quelques-uns la même façon d'être « hommes », c'est-à-dire, dans les coutumes et les croyances, une façon propre d'agir qui vous distingue des autres membres de l'ethnie.

Cette revendication d'une originalité culturelle par ceux qui se déclarent *pō wuru tale* est, disons-le tout de suite, légitimée religieusement par le culte d'un objet sacré révélé dans des circonstances mythiques, un arc précisément. C'est ce culte qui confère une assise mystique au sentiment de solidarité qui lie les *pō wuru tale* et que ceux-ci expriment au cours de rites fréquemment répétés (2).

L'arc, chez les Bobo, matérialise l'idée de masculinité. La femme est identifiée au *bunĕka*, le panier de portage, symbole des humbles tâches féminines, mais l'homme est identifié à l'arc, symbole de la chasse et de la guerre, tâches viriles et nobles. Dans les grandes circonstances de la vie ces objets sont présents. Au terme de l'adolescence, par exemple, le père doit donner un arc à son fils ; tant que cela n'est pas fait, le garçon n'a pas un statut d'homme, il est *ñōgū* (litt. « tête noire »), sa pensée est obscure, il ne voit pas clair, ne sait rien. Lorsque le père a fabriqué l'arc, il le dépose une nuit durant dans la *wasa* (on fait la même chose

(1) Certes, aux collectifs *Syĕ-kōma*, *Ba-kōma*, etc. répondent un singulier *Syĕ-sii* ou *Ba-sii*, mais, si nous savons que *sii* recouvre bien une idée d'origine commune (cf. p. 61), son emploi reste étendu à trop de types différents de collectivités humaines, de l'ethnie au clan, pour donner vraiment satisfaction dans le cas présent.

(2) Cf. p. 435, un exemple de ces rites.

aujourd'hui pour un fusil) pour le consacrer ; au matin, il sacrifie aux ancêtres et va donner l'arc à son fils, désormais celui-ci est pleinement un homme : il peut se marier, il peut chasser. Autre exemple : aux funérailles, pour signifier qu'ils sont bien morts et passés dans l'autre monde, on jette à terre le panier de la défunte et l'on brise l'arc du défunt ; de même, on casse l'arc du mort devant sa veuve à l'expiration du délai de viduité pour bien montrer que ses droits de mari sont forclos.

L'arc est donc tout désigné pour représenter l'homme dans sa plénitude physique et intellectuelle, mais *pō*, l'arc, est plus encore : il peut être, avons-nous dit, un objet de culte autour duquel se rassemblent tous les hommes qui se considèrent comme étant « unis sur l'arc » — *pō wuru tale* —, c'est-à-dire unis dans les mêmes façons d'être.

pō, en tant que représentation religieuse, est présent dans tous les villages bobo, mais c'est dans un village bien précis que se trouve le *pō* originel de chaque groupement de villages se déclarant *pō wuru tale*. Il y a, en effet, un lieu où a été révélé premièrement *pō* et cette révélation fait l'objet d'un mythe (1). Par la suite, un certain nombre de villages sont venus s'agréger au culte de ce *pō* originel, soit qu'au départ ils se trouvaient en conformité culturelle avec les bénéficiaires de la révélation (étant, par exemple, de même clan ou de même *sindi*), soit qu'ils aient décidé de s'aligner sur eux. Ainsi, chaque groupement de *pō wuru tale* possède-t-il une sorte de capitale, un lieu où se rassembler périodiquement pour communier, sous le signe de *pō*, dans un esprit de fraternité avec ses semblables ; un lieu aussi où trouver quand besoin est les modèles auxquels se référer. Naturellement, dans cette capitale, le lignage dont les membres descendent de l'ancêtre à qui a été révélé le *pō* originel exerce certains droits sur un culte dont il restera à jamais l'ordonnateur (à moins qu'il en ait laissé la concession à des tiers (2)). En aucun cas, cependant, le privilège incontestable dont jouit ce lignage ne sort du cadre exclusivement spirituel : il ne s'y associe aucun pouvoir d'ordre politique ni de particuliers avantages économiques. Quant au village qui abrite les autels du *pō* originel, son statut ne diffère pas de celui des autres villages, desquels il ne se distingue pas non plus nécessairement par le développement démographique ou la prospérité ; il n'est un pôle d'attraction qu'en matière religieuse et s'il tient un rang c'est celui seulement de « capitale spirituelle ».

Dans la conception qu'ils ont du groupement de villages *pō wuru tale*, les Bobo montrent à nouveau combien ils se défient de toute forme d'autorité politique personnalisée et centralisée. En l'occurrence pourtant, il semble que les conditions favorables à un tel système se trouvaient réunies.

Il resterait à préciser mieux sur quoi se fonde l'unité d'un groupement et quels critères permettent de distinguer ceux qui en sont les membres. C'est là, il faut bien le reconnaître, une tâche difficile car il ne semble pas que les signes d'appartenance soient, d'un groupement à l'autre, d'une nature uniforme ; nous devons donc nous contenter ici de fournir quelques exemples sur la façon dont se définissent eux-mêmes quelques groupements, parmi lesquels celui que nous connaissons le mieux : les Syëkōma.

Avant que d'énumérer tout ce qu'ils partagent en commun dans leurs façons de vivre et de penser, les Syëkōma se proclament unis d'abord dans une opposition

(1) Cf. p. 274 au sujet du mythe sur l'origine du *pō* des Yebe et p. 278 et ss. au sujet de ce même mythe réitéré à Kurumani mais qui rend compte de l'origine du *pō* des Syëkōma.

(2) C'est le cas, par exemple, pour le *pō* des Syëkōma (cf. p. 279).

irréductible à leurs voisins Bakōma. C'est ainsi que dans les minutes qui suivent la naissance d'un garçon, alors même qu'on ne l'a pas encore lavé, un parent à plaisanterie (*koronate*) se saisit de l'arc du père et le présente à l'enfant en disant : « Voilà l'arc. Si tu te lèves (i.e. si Dieu te laisse devenir homme), prends l'arc — l'arc des Syēkōma qui est là. Un enfant des Syēkōma (*syēnō*) ne doit pas avoir peur d'aller flécher un *ñeme* (un Bakōma) » (1). *pō* (tout à la fois, ici, l'arc-objet et l'arc-représentation religieuse) met donc symboliquement l'enfant en possession non seulement de sa condition masculine, mais aussi de sa condition de « citoyen » et, pour affirmer cette dernière, il ne lui est pas offert de meilleur moyen que d'aller combattre l'ennemi héréditaire. On verra également que le cri de ralliement des Syēkōma, dont les paroles mêmes sont contenues dans le mythe sur l'origine de leur *pō*, n'est rien d'autre qu'une terrible imprécation lancée contre les Bakōma : « *foro, foro, he!* (que) Dwo avale, (qu') il avale les Bakōma » (2).

En dehors du fait qu'ils s'opposent aux Bakōma, les Syēkōma se reconnaissent à de nombreuses pratiques communes.

C'est tout d'abord dans le culte de *pō* lui-même que se manifeste le particularisme de chaque groupement. Les Syēkōma ont leurs autels communs à Kurumani : autels commémorant la fondation du groupement (*syēsaprē* ou *syēpī*, *syēkōma midoxo kiri*, *syētolo*) (3) et surtout autel de *pō* lui-même (*syēpō*). Or, ce qui caractérise les Syēkōma, c'est le choix qu'ils font de la feuille de l'arbre *kono* (*Diospiros mespiliformis*) comme adjuvant du *pō*. Caractéristiques également sont les modalités de cueillette de cette feuille (notamment, le cueilleur doit être nu avec le corps poudré de cendres). Les Yebe, dont le *pō* est, rappelons-le, de même origine mythique que celui des Syēkōma emploient naturellement aussi la feuille de *kono*, mais les autres groupements se signalent par le choix d'autres variétés : par exemple, feuille de *nerē* chez les Sākōma, feuille de *legere* chez les Bakōma.

Un autre domaine où se manifestent des différences tenues pour capitales est celui des coutumes funéraires (4). Si tous les Bobo honorent annuellement leurs morts, le cérémonial n'est pratiqué, d'un groupement à l'autre, ni avec le même faste ni avec les mêmes rites ni surtout aux mêmes dates. La date des funérailles annuelles est en effet fixée par chacun en fonction de la lune dont l'apparition précède le solstice d'hiver, une lune qui est appelée *yesa* « lune-mère » parce qu'elle sert de point de départ au décompte annuel des lunaisons. La cérémonie annuelle, qu'on appelle *ye kwa dāga* « coutume de la lune qui pleure », est faite par les Syēkōma (chez qui elle ne revêt qu'une faible importance d'ailleurs) au début de la phase ascendante de la lune de décembre *yesa*, le jour même où le croissant de la lune nouvelle « sort à l'ouest » (*a sa wuro tā*). Les Bakōma se fondent aussi sur *yesa* pour leur *ye kwa dāga* (qui est, chez eux, un rite essentiel), mais ils attendent pour ce faire que la lune soit à l'est, en position *a siri* (« morte ») au moment du coucher du soleil, c'est-à-dire 13 ou 14 jours après *a sa*, à la fin de la première phase, lorsque la lune est en opposition. Les Banakōma, quant à eux, célèbrent leur fête des morts en janvier, dès qu'apparaît la lune qui suit *yesa* et que l'on appelle pour cette raison *yesa kale*. La lune suivante, celle de février, est

(1) *ba pō. e za tuma, na pō bi — syepō tye. syēnō ka nyāsini ko yo wūe ñeme dī.*

(2) Cf. p. 278.

(3) A leur sujet, cf. p. 435.

(4) Cf. p. 332, note 1 au sujet des funérailles bobo.

appelée *sāye* parce qu'elle est la lune qu'attendent les Sākōma (et les Kurekōma également d'ailleurs) pour faire leur fête des morts. Enfin, c'est la lune de mars qui est la lune des morts pour les Yebɛ, d'où son nom de *yabiye*.

Toujours dans le domaine des rites concernant les défunts, d'autres différences significatives apparaissent dans les dispositions que chaque groupement prend pour le remariage des veuves. Après son décès, et durant tout le temps que s'écoule le délai de viduité, on pense qu'un homme peut revenir et avoir des rapports avec sa femme, ce qui risque fort d'entraîner cette dernière à son tour dans la mort. Pour la protéger non seulement contre son défunt mari, mais aussi contre les vivants, avec lesquels il lui est encore interdit d'entretenir des relations sexuelles, on fait porter à la veuve un cache-sexe particulier appelé *ña furu lebe* « cache-sexe de la veuve (litt. femme blanche) ». Lorsque vient la fin du délai de viduité, ont lieu devant l'autel de *pō* deux actes symboliques : la corde qui retient le *ña furu lebe* est coupée et, ce que nous avons déjà signalé, l'arc du mari est brisé.

Si *pō* est directement concerné en cette circonstance, c'est que toute femme en puissance de mari est considérée comme étant sous sa tutelle : il est, nous le savons, symbole de masculinité et, de ce fait, représentation du pouvoir marital. Mais, comme c'est de *pō* qu'émane aussi le lien mystique qui unit tous les membres du groupement et comme *pō*, également, est en rapport avec la chasse, il en résulte qu'une relation constante se fait dans l'esprit des Bobo entre :

- le respect des règles du veuvage ;
- le bien des membres du groupement ;
- la réussite des chasses.

C'est ainsi que lorsqu'un homme a des rapports coupables avec une veuve, il ne se contente pas d'attenter aux privilèges conjugaux que conserve encore le mari, il offense aussi tous les membres du groupement en tant qu'ils sont « du même *pō* » (*pō wuru tale*) et il trouble le cours des chasses. C'est d'ailleurs parce que ces dernières deviennent infructueuses ou parce que des accidents adviennent que l'opinion est alertée, qu'un devin est consulté, que le fautif est découvert ou amené à se dénoncer et qu'enfin les nécessaires rites expiatoires sont faits — réparation étant due au *pō* pour le compte non seulement de la famille du défunt outragé, mais aussi de tous les habitants mâles des villages du groupement (chacun de ces derniers devant recevoir une somme de 5 cauris prélevés sur l'amende importante infligée au coupable). On comprend dès lors pourquoi tout ce qui touche aux règles du remariage des veuves est, au nom du culte de *pō*, retenu par chaque groupement à titre d'élément distinctif de son identité. Les Syëkōma, par exemple, se distinguent par leur relative sévérité à l'égard de leurs veuves : épouses d'un individu quelconque, elles doivent attendre 3 mois avant de se remarier ; épouses d'un chef de lignage investi (*sapro*), elles doivent attendre, pour le faire, que les funérailles solennelles (*syekwe*) soit achevées — soit plus de 3 ans. Les Syëkōma trouvent extrêmement choquantes les coutumes des Bakōma, chez qui on remarque toutes les veuves de l'année écoulée à l'occasion du *ye kwa dāga*, eussent-elles perdu leur mari 3 jours avant la cérémonie.

D'une façon générale, les coutumes funéraires bobo sont très diversifiées. Certaines d'entre elles, il est vrai, sont la propriété exclusive du clan, mais beaucoup le sont du groupement lui-même. Citons, comme unique exemple parmi tant d'autres possibles, la coutume que les Syëkōma revendiquent comme leur étant spécifique : le *nū danō kyē dāga* « coutume de couper la feuille de *nere* (1) ». Aux funérailles solennelles (*syekwe*), les Syëkōma se reconnaissent,

(1) *nere* nom bambara, adopté en français, du *Parkia biglobosa*.

en effet, au fait qu'ils vont en brousse en grand secret couper un rameau de *nere*, lançant à cette occasion le cri *foro, foro, he !* ; ce rameau auquel on attache l'arc du défunt est traîné à terre jusqu'au catafalque commémoratif (*kikyē*) dressé à l'ouest du village — arc et rameau de *nere* personnifient le défunt et c'est à eux que s'adresseront les prières.

Pour terminer, il nous faut faire mention d'un autre critère qui, mieux encore que ceux évoqués jusqu'ici, permettrait aux groupements de se distinguer les uns des autres. Dwo, la principale divinité des Bobo, revêt des figures multiples. Or, il apparaît qu'à chaque groupement correspond le culte de l'une des figures de Dwo, ou, pour être plus exact, qu'au moins il existe dans chaque groupement un culte *majoritaire* de l'une de ces figures. S'il est vrai que la carte des groupements ne coïncide pas exactement avec celle de la répartition des cultes des figures de Dwo — cela pour des raisons que nous aurons l'occasion d'exposer — il n'en reste pas moins que des figures comme celles du Patamaso Dwo chez les Syëkōma, du Së Dwo chez les Banakōma, du Lebere Dwo chez les Bakōma et Kurekōma (proches à tous points de vue, on le sait) et du Gyoma Dwo chez les Yebe sont largement dominantes. Cette relation attestée entre le groupement et un certain culte de Dwo s'explique par le fait qu'entre *pō*, représentation spirituelle du groupement, et Dwo existe un lien conceptuel : *pō*, en effet, dérive de Dwo dans la mesure où, comme le montre par exemple le mythe sur l'origine de Kwele Dwo (1), sa révélation peut venir en complément de celle de Dwo.

Etant donné, on le verra, qu'à chaque figure de Dwo correspondent des masques d'une typologie particulière et qu'au culte de ces figures de Dwo répondent des institutions considérables comme l'initiation avec son cortège d'innombrables rites, à chaque groupement peuvent être prêtés, comme signes distinctifs, les particularités — masques, rites, etc. — qui sont celles en fait de la figure de Dwo à laquelle les membres du groupement vouent majoritairement un culte. Ainsi en viendra-t-on à dire, par exemple, que les masques en fibres de *tebe* sont caractéristiques des Syëkōma alors qu'il serait plus juste de dire qu'ils sont propres au Dwo de Patamaso. A l'exemple de tous les Bobo nous utiliserons ce procédé au long de notre ouvrage, sauf lorsqu'il ne rendra pas compte fidèlement de la réalité.

Pour le type de groupement que nous venons de décrire, la difficulté est de trouver un terme qui, en français, traduise de façon simple ce que les Bobo eux-mêmes n'expriment que par une périphrase. Ne pouvant adopter une traduction littérale de cette périphrase, idiotisme lourd de trop de significations sous-entendues, ni nous contenter du terme imprécis de « groupement » que, dans une première approche, nous avons jugé utile d'employer, nous avons pris le parti d'utiliser le terme de « tribu », sans préjudice de l'emploi corrélatif du terme « ethnie ».

Certes, le terme de « tribu » est lui-même, en anthropologie, d'un usage particulièrement vague, comme le soulignait Paul Mercier qui rappelait que six principaux sens en avaient été récemment recensés (2), mais le choix terminologique n'est pas considérable en français et il nous faut disposer de *deux* termes pour témoigner de l'existence, chez les Bobo, de deux réalités qui, tout en s'intégrant dans une même catégorie de pensée, sont bien distinctes. En effet, si, pour tous ceux qui se proclament *pō wuru tale*, le sentiment d'appartenir à ce que nous appellerons donc une « tribu » est très vif, la conviction n'en n'est pas moins forte

(1) Cf. p. 278.

(2) Mercier, P., 1968 b, p. 45.

de participer, avec les membres des autres tribus, à un ensemble plus vaste mais également solidaire que l'on ne peut qu'appeler « ethnies ». Être Syêkōma n'empêche pas de se considérer Bobo et d'accepter l'idée que l'on partage cette qualité avec d'autres : Yebê, Vore, Tinkire... mais aussi Bakōma car — l'anthropologie nous a appris combien ces notions duelles sont généralisées — il est fort concevable que des adversaires tribaux puissent, tout en même temps, être des partenaires ethniques.

L'ethnie Bobo est une vaste unité socio-culturelle dont la réalité est sentie par tous ceux qui, cohabitant à l'intérieur d'un espace géographique bien délimité, partagent — à *quelques différences près* — une même langue, un même genre de vie matérielle, un même modèle d'organisation sociale et les mêmes croyances religieuses.

En définissant ainsi l'ethnie, on introduit corrélativement, par le membre de phrase souligné, le concept de tribu : la tribu, en effet, c'est l'expression de la différence. En d'autres termes, on peut dire que, chez les Bobo, dans ce qui constitue l'ethnicité, deux niveaux doivent être distingués : celui de la tribu où l'accent est mis sur les différences et celui de l'ethnie proprement dite, où l'on tend au contraire à ne retenir que ce qui est commun.

Au premier rang de ce qui est commun, de ce qui est donc considéré par les Bobo comme étant le propre de leur ethnies, sont les grands mythes cosmogoniques et les entités spirituelles majeures : Wuro et Dwo notamment.

DEUXIÈME PARTIE

MYTHES ET DIVINITÉS

*ma na saxa yore.
e saxa yiri za wiyɛ,
yo ma kiridi, wuro bre.*

« Nous sommes sur terre
comme des chasseurs partis
en brousse : si la chasse
est finie, nous repartons
dans notre village, chez
Dieu » (1).

(1) — Nous sommes partis à la chasse.

(litt. *saxa yore* veut dire « partir en brousse », mais, selon les conventions, si l'on part à la chasse on doit dire seulement *a yo saxa* « je vais en brousse »).

— Si la chasse est finie,

— Nous (re)partons dans notre village, chez Dieu.

3. Les entités majeures

I. LE DIEU SUPRÊME

Le Dieu suprême des Bobo est appelé *wuro*. Ce nom se retrouve, inchangé, dans les nombreux dialectes et l'accord est général sur les caractères dominants de celui qu'on présente toujours comme une entité spirituelle majeure : Wuro a pour lui l'antériorité absolue, il est omniscient, nul n'égale sa puissance qui est sans limite ; bien que retiré en un lieu extra-terrestre, il reste présent au monde grâce à certains intermédiaires sur la nature desquels nous reviendrons. A dire vrai, les Bobo sont peu enclins à conceptualiser la personne même du Dieu suprême à partir d'images concrètes — anthropomorphiques par exemple. Décrire Wuro ou disserter sur sa nature sont hors de propos. Dieu, dans son essence, est jugé inconnaissable ; aussi bien la nature de son être que ce qui l'environne directement sont incompréhensibles parce qu'inintelligibles par principe (1).

Placée devant le problème de la connaissance de Dieu, la théologie bobo — rappelant en cela la position des anciennes écoles chrétiennes dites « apophatiques » — oppose une sorte d'*a priori* négatif qui explique en bonne partie la pauvreté de sa réflexion sur la personne de Wuro et la quasi absence de données relatives à l'origine de Dieu lui-même et à l'état des choses au commencement des temps.

C'est dans son grand œuvre, la Création, que les Bobo ont cherché leur Dieu ; c'est là qu'ils pensent l'avoir trouvé et compris. Fondamentalement, Wuro est un démiurge, il est d'abord et surtout — on pourrait presque dire « uniquement » — l'architecte de l'univers. Ce qui compte aux yeux des hommes, ce qui est retenu et ce dont il est tiré enseignement ce sont donc les *actes* de Dieu.

Remarquons, en passant, que la religion bobo reflète bien cet intérêt pour tout ce qui est action. A l'image du Dieu qu'elle révère, cette religion s'attache en effet aux actes plus qu'aux mots, aux exercices pratiques plus qu'aux profondes spéculations. Les Bobo, on le verra ici, se livrent à la piété active plus volontiers qu'à la contemplation, exprimant leur ferveur par des rites incessants et des fêtes renouvelées, trouvant l'inspiration non dans le recueillement mais dans les cris, les bruits et le tourbillonnement des masques.

(1) *wuro ñini* dit-on en bobo. *ñini* désigne tout ce qui échappe à la raison, au sens commun. Par extension, *ñini* s'applique aux personnes qu'on ne comprend pas parce qu'elles sont inintelligentes (*ñini* se traduit alors par « sot », « bête ») ou parce qu'elles ont plus ou moins perdu la raison (*ñini* veut alors dire « insensé » et même « fou »). Cf. dans cette dernière acception p. 439.

Les Bobo n'hésitent pas à jouer irrévérencieusement sur le mot, même lorsqu'ils l'appliquent à des divinités comme Wuro ou Dwo (Cf. p. 397).

Wuro n'ayant été pleinement actif que durant les temps lointains de l'édification du monde, on comprend que les Bobo aient fait des mythes qui s'y rapportent l'un des fondements essentiels de leur dogme.

2. LES MYTHES COSMOGONIQUES

Les croyances relatives à l'histoire de la création du monde sont rassemblées et ordonnées dans un récit qui se présente sous la forme d'un vaste mythe cosmogonique.

Pour désigner les mythes cosmogoniques, les Bobo parlent de *wuro dā fere*, de « choses (*fere*) relatives aux créations (*dā*) de Dieu ».

Il s'agit de longs récits épiques consignés dans la langue bobo commune mais qui ne sont jamais transmis en public, à la différence par exemple des contes (*siyā*), que peuvent écouter les auditoires les plus larges, ou même d'autres catégories de mythes ou de légendes (cf. *infra*) qui, bien que réservées à des individus sélectionnés (membres de classes d'âge données), sont aussi contées dans des petites assemblées.

On ne peut dire, à proprement parler, qu'il soit imposé de tenir secrets les mythes cosmogoniques, mais le fait est qu'ils ne sont connus — au moins dans leurs versions complètes — que de peu de personnes. C'est donc plutôt le faible nombre de ces personnes mais aussi leur qualité et les conditions dans lesquelles elles échangent leurs connaissances en matière de mythes qui donnent à ces derniers un caractère tout à fait confidentiel. On ne récite et ne commente, en effet, les mythes cosmogoniques qu'en privé, dans un cercle restreint d'hommes initiés appartenant aux classes d'âge les plus anciennes : tous sont des sages qui, de surcroît, sont souvent — mais pas nécessairement — détenteurs de hautes fonctions — chefs de terre (*kirite*) chefs de lignage (*sapra*), prêtres des cultes (*dwobwore*). Les mythes cosmogoniques sont transmis « de bouche à oreille », on ne les évoque qu'en des lieux retirés, au fond des habitations, quand la nuit est avancée et que tout le monde dort. Le récit est fait sobrement, sans adopter de style oratoire particulier. Les commentaires, discussions, échanges d'idées peuvent interrompre le fil du discours. La connaissance de cette catégorie de mythes s'acquiert progressivement par le seul effort personnel, elle n'est pas l'objet d'un enseignement organisé et — précisons-le à nouveau, car c'est important — elle n'est pas communiquée aux adolescents et jeunes adultes dans le cours de l'initiation, institution dont les fins sont pourtant éducatives et qui comporte l'enseignement de certains autres mythes.

Les mythes cosmogoniques bobo, *wuro dā fere*, relatent donc l'histoire des créations de Wuro. Comme dans toute genèse, on y trouve rapportée une pluralité d'événements de nature très variée et d'importance, au moins apparemment, très inégale. Ces événements sont relatés dans un ordre précis dont on ne peut douter qu'il soit intentionnel et qu'il recèle, de ce fait, de profondes significations.

L'existence d'un ordre fixé, dans lequel les créations se succèdent, veut dire qu'une chronologie des événements cosmogoniques est reconnue ; cela ne laisse pas d'être un peu paradoxal, s'agissant de « temps mythologiques » auxquels ne s'appliquent généralement pas la notion profane de durée et qui, à l'inverse des « temps historiques » ne sont pas insérables dans un comput. Mais, n'est-ce pas le propre des genèses que d'assembler des archétypes et de préétablir des ordres

pour donner naissance, les temps historiques venus, à des rituels de répétition qui, eux-mêmes, resteront souvent étrangers au comput profane du temps et introduiront une autre dimension temporelle, sacrée celle-là ? Les Bobo, quant à eux, feront si bien la différence entre les deux « temps » qu'en plein déroulement des événements cosmogoniques, en pleins temps mythiques donc, on verra Wuro inventer lui-même et donner aux hommes la conception de la durée objective, du temps mesurable, c'est-à-dire du temps profane (1).

Les genèses, souvent, font plus que de fournir une simple chronologie de la succession des créations, elles proposent une classification de ces dernières et fixent même entre elles un ordre hiérarchique. En matière de classification, les *wuro dā fere* ne nous offrent pas, il faut le reconnaître, une taxinomie très élaborée. A l'intérieur des deux grandes divisions des corps de la nature (règnes végétal et animal) qui sont l'objet d'un classement, seules quelques classes sont à peu près délimitées (poissons et oiseaux notamment), mais c'est à propos des espèces surtout, dont de courtes et très précises listes nous sont données, que se pose la seule vraie question qui est de savoir quels critères ont guidé le choix même de ces espèces parmi tant d'autres, ainsi d'ailleurs que le choix des ordres d'ancienneté affectés. Rien certes dans tout cela n'est arbitraire, mais les justifications, absentes du mythe, sont à rechercher ailleurs. On les trouve parfois sous la forme de commentaires qui, attachés au mythe, l'accompagnent, mais, le plus souvent, c'est dans ce vaste réservoir de connaissances que représente le corpus général des traditions orales qu'il faudra puiser : là sont expliqués les symboles et sont définis les rapports de correspondance ou d'analogie qui servent de clé à tout le système classificatoire.

Si le sens à donner au contenu des listes d'espèces animales et végétales présente des difficultés d'élucidation, ce qui est en revanche parfaitement explicite, dans ces mythes cosmogoniques bobo, c'est la volonté d'aller bien au-delà des simples énumérations et classements linéaires en procédant à des partages et en opérant des répartitions à l'intérieur de secteurs bien délimités avec pour fin de donner une place définitive à chaque être et à chaque chose et donc de créer un ordre (voir mythe M2). Cet ordre est bâti sur un modèle dualiste, il se fonde donc sur une bipartition du monde terrestre. Les deux grandes sections du monde sont placées dans un rapport d'antagonisme qui s'exprime symboliquement par des chaînes de couples d'oppositions telles que la suivante, très représentative du système de pensée bobo : hommes/génies — village/brousse — domestique/sauvage — culture/nature — sécurité/danger — froid/chaud... Mais, classiquement, les opposés se retrouvent en situation de complémentarité dès que l'on adopte une vue globale de l'ensemble du système. Tout en effet y est réparti de façon à ce que les entités contraires s'annulent et à ce que s'établisse un rigoureux équilibre.

Dans chacun des deux plateaux de cette balance imaginaire entre lesquels Wuro distribue ses créations se trouvent, il est vrai, des éléments entre eux inégaux : des différenciations sont attestées (voir celle, très appuyée, entre forgerons et agriculteurs dans le mythe M1) des hiérarchies existent (ne serait-ce que celles inférées par l'ordre de création). Mais les « poids » (ou plutôt les « forces », selon un terme plus propre à la dialectique africaine) cumulés de l'une des deux parties contre-balancent finalement ceux de l'autre.

En fait, la situation d'équilibre évoquée ici semble n'avoir jamais été atteinte au

(1) Cf. p. 109.

cours des temps mythiques eux-mêmes, pendant que les créations se succèdent sans interruption. Au début de ces temps d'ailleurs, aucun clivage n'apparaît entre les êtres ou les choses et c'est incidemment que sont signalés les premiers partages, sans qu'ils soient exprimés en termes d'opposition ou de conflit (on notera tout de même que dans le mythe M2 ils interviennent *après* la rupture qui prélude à une seconde genèse). Progressivement, cependant, la création se diversifie et l'on devine, à travers l'énumération précise des répartitions qu'il opère, que Wuro suit un plan et procède progressivement à l'équipement d'un univers qui reste encore incomplet et donc en état d'instabilité. La tâche du créateur est d'autant plus malaisée que l'homme ne cesse d'intervenir et de le pousser à innover sans relâche, au risque d'entraver le développement naturel des choses.

C'est, très logiquement, avec l'instant où se réalise enfin l'équilibre parfait que coïncide la fin des temps cosmogoniques. Désormais, toute initiative divine doit cesser, rien ne peut plus être ajouté à l'œuvre sous peine d'en détruire la frêle harmonie : une note de plus et c'est la dissonance, le dérèglement de l'accord et bientôt le chaos. Pour échapper à sa vocation impérieuse de créateur, pour ne pas céder à la tentation du « perfectionnisme », pour se soustraire peut-être aussi aux exigences dangereuses de la plus encombrante de ses créatures, l'homme, Wuro doit rompre avec le monde, s'éloigner, non pas disparaître et abandonner complètement ceux qu'il a tirés du néant, mais leur épargner son contact — quitte, on le verra, à leur laisser en partage une parcelle matérialisée de sa substance (Dwo, c'est-à-dire *le masque*). C'est sur cet événement capital que s'achève le récit des « choses relatives aux créations de Wuro » — les *wuro dā fere*.

On comprend que la perfection ayant été atteinte une fois pour toutes il n'y ait plus, dans la nouvelle période qui va s'ouvrir, aucune place pour le changement ou le progrès. Chez les Bobo, comme dans les nombreuses sociétés africaines qui possèdent ce même modèle cosmologique, le souci permanent est de ne rien modifier au donné mythologique. Ainsi le destin des générations humaines est-il de rester inchangées dans un monde figé et, paradoxalement, leur seule tâche active (dans le domaine spirituel s'entend) sera d'agir en vue de maintenir ce statisme par de constants rites de réactualisation ou par des opérations mystiques destinées à rétablir les équilibres préétablis jugés compromis.

Finalement, c'est seulement dans la période cosmogonique que le monde aura connu un véritable devenir. Certes, la genèse bobo est l'illustration d'une théorie fixiste, on y voit les êtres et les choses créés dans une forme achevée et immuable ; néanmoins, si l'idée de variations possibles à l'intérieur d'une espèce donnée — d'évolutionnisme donc — est absente, il apparaît que les créations divines obéissent à un puissant mouvement de progression qui va le plus souvent dans le sens seulement de la multiplication désordonnée des formes, mais qui parfois aussi — dans le domaine des techniques notamment — rend assez fidèlement compte de ce qu'aujourd'hui la science nous a révélé des stades successifs de l'évolution. Témoin ces indications fournies dans le mythe de référence M1 sur l'existence d'une industrie lithique antérieurement à la découverte de la métallurgie : le forgeron mythique a été tailleur et polisseur d'outils de pierre avant de devenir fondeur et batteur de fer.

Quoi qu'il en soit de cet élan créatif qui marque l'œuvre de Wuro, il est destiné à être dramatiquement interrompu. Or, précisément, ce que la pensée bobo retient des *wuro dā fere*, ce ne sont pas tant les enseignements disséminés dans le cours du récit que le dénouement. On y reviendra souvent ici : le legs ultime du

créateur, voilà bien sur quoi se fonde la part la plus originale et la plus authentique de la religion bobo.

Nous avons déjà fait allusion à l'existence de mythes d'une autre catégorie que les mythes cosmogoniques. Il existe, en effet, des mythes qui n'ont pas trait aux créations de Wuro avant son effacement. Ce qui distingue ces mythes c'est donc, en premier lieu, le fait que l'événement qu'ils retracent s'est déroulé *après* la période cosmogonique. Dieu s'étant retiré en laissant une œuvre achevée, le monde est définitivement devenu tel que nous le connaissons aujourd'hui. Il n'y aura plus de créations à proprement parler « nouvelles ». Néanmoins, tout au long des nouveaux temps, et cela jusqu'à nos jours, les hommes bénéficieront de la révélation de certaines connaissances et surtout ils assisteront à des manifestations surnaturelles productrices de rites et même de modèles d'objets de culte qu'on ne pourrait qualifier de « nouveaux », car ils sont directement issus d'archétypes conçus par Wuro durant la période cosmogonique, mais au moins « d'originaux » dans la mesure où ils comportent toujours une part d'inédit.

Chacun des événements en question, jugé être une véritable théophanie, fournit la matière d'un mythe : un mythe parfaitement spécifique, qui concerne une révélation donnée et une seule. Comme cela se situe toujours, répétons-le, après la période cosmogonique, nous désignerons ces mythes sous le nom de « mythes post-cosmogoniques », à défaut d'un terme particulier que les Bobo ne possèdent pas parce que, pour eux, cette sorte de mythe entre dans le *tô dāga*, la somme des traditions des « pères », où elle se trouve d'ailleurs mêlée à nombre de simples légendes et contes.

Les différences entre les mythes post-cosmogoniques et les *wuro dā fere* sont importantes. Les mythes post-cosmogoniques sont transmis dans une langue particulière (que nous appellerons « langue secrète »). L'apprentissage de cette langue ainsi que celui des connaissances qu'elle véhicule (dont les mythes ne constituent qu'une partie) fait l'objet d'un enseignement méthodique dispensé dans le cadre de l'initiation. Comme tout ce qui a trait à l'initiation, les mythes post-cosmogoniques sont assortis de la consigne impérative du secret, mais étant donné qu'en définitive tous les Bobo du sexe masculin sont obligatoirement initiés, la connaissance de ces mythes est partagée par un nombre considérable de personnes. On notera également que les mythes post-cosmogoniques sont conservés dans une forme stéréotypée et qu'ils sont restitués dans un scrupuleux mot à mot par des chœurs d'initiés qui scandent le texte selon un mode vocal très particulier tenant plus du récitatif que du chant proprement dit. Il faudrait dire enfin que si les *wuro dā fere* représentent un savoir « universel », en ce sens qu'il concerne l'humanité dans son ensemble et ne peut être revendiqué — encore moins confisqué — à son profit par nul groupe ou individu, les mythes post-cosmogoniques, eux, sont reconnus pouvoir être la « propriété » légitime de quelques-uns : celle du témoin privilégié de l'événement mythique (souvent connu personnellement) et de ses descendants. Sur ce point très important, comme sur tout ce qui concerne les mythes post-cosmogoniques nous reviendrons longuement.

A la lumière de tout ce qui précède, on peut dès maintenant retenir cette idée que deux « temps » ont existé, séparés par un événement mythique de portée majeure :

— le premier temps, celui de la création de l'univers (mythes cosmogoniques), est tout entier placé sous le signe de Wuro ;

— la fin de ce temps est consacrée par une rupture, Wuro s'efface mais donne aux hommes son « fils » Dwo ;

— commencent alors de nouveaux temps, ceux qu'on peut dire « historiques », placés sous le signe de Dwo et de ses manifestations épisodiques (mythes post-cosmogoniques).

Restons-en, pour l'instant, aux premiers temps, à ceux que nous décrivent les mythes cosmogoniques. Nous disons bien les mythes cosmogoniques car ils ne se présentent pas sous une seule et unique formulation, étant transmis de façon libre et sujets donc à des altérations diverses ou aux modifications qu'entraînent les interférences culturelles. Néanmoins, deux versions seulement, différentes quant à l'ordre des faits surtout, se sont dégagées dont nous donnerons ici, successivement les textes.

MYTHE COSMOGONIQUE M1

Nous avons recueilli l'essentiel du mythe cosmogonique M1 à Tâguna, auprès de feu Sumazā Keita, qui était *kirite* du village et qui appartenait au clan de lointaine origine bwa des Keita (python et mouton de Djenné). L'administration coloniale avait fait de Sumazā Keita un chef de canton et, sur ce plan très temporel, s'il n'usa et n'abusa pas moins cyniquement de ses privilèges que ses confrères, du moins son intelligence et son sens politique lui firent-ils éviter les excès et les bassesses. Sumazā Keita, et cela seul compte pour nous, était, dans le nord du pays bobo, l'un des plus grands hommes de savoir de son époque. Avidé de connaissances, il avait acquis une science très profonde en matière religieuse et cela non pas tant par héritage direct de ses ancêtres, comme c'est le plus souvent le cas en ces sociétés, mais par l'étude et la recherche personnelles ; c'est ainsi qu'il devait beaucoup à l'enseignement d'hommes tels que De Gyoma, que nous avons nous même bien des fois consulté et qui était *dwobwore tō*, c'est-à-dire le plus haut placé des prêtres du culte des Dwo *sibe*.

Sans nul doute, Sumazā Keita était un sage à sa façon. De sa longue réflexion sur l'origine et le sens des croyances bobo, les lignes qui suivront ne sont qu'un faible témoignage.

C'est en janvier 1959 que nous recueillîmes, de la bouche de Sumazā Keita, un long récit de la genèse qui constitue encore la majeure partie de notre texte. Au cours des longs entretiens qui suivirent nous obtînmes et des précisions ponctuelles et des variantes de certains passages du mythe. Un an plus tard, nous nous retrouvions à Tâguna et nous prenions connaissance d'une version nouvelle du récit, conforme, dans ses grandes lignes, au premier, mais riche de nouvelles précisions, notamment en ce qui concerne la création des astres. Une nouvelle mission, en 1965, nous permit de voir pour la dernière fois le vieux sage de Tâguna ; il nous fournit, entre autres, des informations sur l'épisode capital de la révélation de Dwo. A plusieurs reprises nous eûmes aussi l'occasion de questionner De Gyoma et, naturellement, Sibiri Sanu, experts, l'un comme l'autre, en la matière.

Le mythe M1, tel que nous le transcrivons ici, rassemble l'ensemble des données ainsi collectées, et si le récit peut se présenter comme un tout, c'est que la juxtaposition des divers éléments d'information a été faite avec l'assentiment des informateurs.

Etant donné la longueur du récit, nous avons jugé utile d'introduire des commentaires dans le corps même du texte. Ces commentaires sont fondés sur les éclaircissements apportés *a posteriori* par les narrateurs eux-mêmes ; ils auront l'avantage de bien ponctuer les séquences pertinentes du mythe et d'offrir au lecteur des éléments d'explication.

Le mythe débute par un résumé rapide de la création des éléments et des premières formes vivantes.

Wuro a créé en premier la terre, elle était faite de boue molle.

Wuro créa le caméléon et la fourmi bwo ñine (1).

Wuro créa l'eau. Puis il créa les poissons.

Par la suite, il créa le chat, le chien, le crapaud et la guêpe maçonne.

Alors Wuro créa le premier homme : c'était un forgeron.

Avec la création de l'homme commence une relation plus détaillée de la succession des dons divins, lesquels seront provoqués, le plus souvent, par les exigences d'un homme qui apparaît, dès le début, comme se situant d'autorité presque à l'égal de Dieu.

Wuro déclara : « Je t'ai créé... et maintenant veux-tu que je te donne quelque chose ?

— Il faut d'abord me donner un nom » dit le forgeron. Wuro donna au forgeron le nom de kalesō (2).

Le forgeron poursuivit : « Maintenant, il faut créer quelque chose que je puisse manger.

— Que veux-tu exactement ? dit Wuro.

— Je veux des choses qui marchent comme moi. »

Wuro créa alors le mouton : le forgeron demanda d'ajouter d'autres bêtes.

Wuro créa une chèvre : le forgeron voulut des choses plus grosses.

Wuro créa un bœuf.

Le forgeron, bien content, voulut qu'il en soit créé beaucoup comme lui.

Bien que Dieu ait offert, avec les animaux domestiques, une nourriture facile à l'homme, il ne veut pas que celui-ci reste oisif. Dieu met alors dans la main du forgeron la pierre taillée ; ce premier outil engage l'homme sur le chemin de sa condition laborieuse.

Wuro s'adressa à nouveau au forgeron :

« Je vais te donner une chose, dit-il, qui te servira pour travailler ». Wuro lui donna une pierre noire et lui montra comment en faire l'herminette de pierre polie belle dibi (3).

La création du deuxième homme va suivre, mais on notera que, d'emblée, une différenciation sociale forgerons/agriculteurs (« Bobo ») s'affirme.

Le forgeron dit à Wuro : « Comme tu m'as créé seul, il faut me donner un compagnon.

— Oui, lui répondit Wuro, je vais te donner un compagnon, mais il ne sera pas comme toi. »

Alors Wuro créa le deuxième homme : c'était un Bobo.

(1) *bwo ñine* (de *bwo* « chef » et *ñine* ou *ñinenō*, pl. *ñinene* « fourmi-chef » dans les dialectes du sud), appelées *gwegwe* chez les Syékōma. Ce sont les premières fourmis créées, donc les « chefs » de toute l'espèce. Il s'agit sans doute des fourmis « moissonneuses » (*Messor ruginodis*). Les fourmis *bwo ñine* sont restées pour les Bobo un objet de respect (on ne les tue jamais), elles sont classées parmi les *wuro wa tege*, « les (êtres) mis en place, posés par Wuro lui-même ». On verra qu'elles sont aussi des *wuro fanere* envoyées de Wuro, comme Dwo lui-même...

(2) *kalesō* ou *kalsō*, pl. *kals*. Terme générique pour « forgeron » en dialecte syékōma et dans le sud du pays. Cf. p. 124.

(3) A propos des outils ou monuments préhistoriques évoqués tant dans ce mythe que dans le mythe M2, cf. Le Moal, G. « vestiges préhistoriques en pays bobo » à paraître.

Ensuite apparaît, à l'état d'ébauche seulement, une notion qui sera plus clairement explicitée dans M2 : celle d'une dichotomie de l'Univers, d'un partage des espèces animales (mais en fait de toute la création) en deux « secteurs », l'un est celui des hommes avec leurs animaux domestiques, l'autre est celui de la brousse avec ses animaux sauvages et libres.

Le forgeron dit à Wuro : « Je garde les chèvres avec nous, les moutons, les bœufs et aussi le cheval, l'âne, les poulets. Les autres animaux, il n'y a qu'à les laisser se promener librement en brousse. Les tuera qui peut. Wuro chassa les animaux sauvages qui se répandirent dans la brousse.

Conséquence des différences natives entre forgerons et « Bobo »-agriculteurs, le partage des activités professionnelles s'établit en même temps que l'apprentissage des techniques va commencer.

Le forgeron prit l'herminette de pierre et la donna au Bobo. « Que vais-je en faire ? » dit ce dernier. Le forgeron lui répondit qu'il demanderait à Wuro. En se réveillant, un matin, les deux hommes trouvèrent de l'herbe tout autour d'eux. Wuro leur dit d'essayer leur belle dibi pour nettoyer le sol. Le Bobo se leva et arracha l'herbe avec son instrument de pierre.

Ayant prise sur le phénomène de la végétation grâce à leur outil, les hommes vont entrer en possession de leur première denrée alimentaire végétale : le Mil. Consécutivement, Dieu, qui aura aussi « donné » la première pluie, fera connaître aux hommes les principes de l'agriculture.

A cette occasion, se produit un événement considérable qui, dans la première version du mythe recueilli à Täguna (1959), n'est pourtant évoqué que de façon implicite : l'apparition d'un intermédiaire, la fourmi, marque en effet une rupture des relations — jusqu'alors directes — entre les hommes et Dieu et suggère un éloignement de ce dernier. Ce n'est qu'un peu plus tard, à l'occasion du don de la technique de la fonte du fer, que l'on verra, dans cette première version, un autre intermédiaire, le caméléon, confirmer l'état de rupture.

La seconde version du mythe (1960) est beaucoup plus catégorique : Dieu lui-même y annonce son départ. Il est vrai qu'il ne s'agit encore que d'une absence temporaire et qu'un contact reste assuré, là aussi, grâce au caméléon.

Version 1

Le lendemain vint la première pluie du monde. Wuro dit aux deux hommes de se promener et de bien observer ce qu'ils verraient sur la terre. Chacun partit de son côté. Le forgeron remarqua bientôt un petit chemin, il le suivit et fut mené ainsi jusqu'à l'endroit où vivaient les fourmis bwo ñinene. Là, il remarqua des graines éparses sur un monticule. A son retour, le forgeron raconta à son compagnon ce qu'il avait vu.

Le Bobo demanda des explications à Wuro. Celui-ci dit de creuser la fourmilière. Les deux hommes creusèrent et trouvèrent un amoncellement de graines.

Le forgeron demanda aux fourmis ce que c'était. Elles répondirent que c'était ce que Wuro leur avait donné pour se nourrir et elles laissèrent le forgeron prendre un peu de « petit mil » (Pennisetum : dugo furu en bobo) et de sorgho rouge (ma pene en bobo).

Le forgeron donna les graines au Bobo, mais ni l'un ni l'autre ne sachant qu'en faire, ils interrogèrent Wuro. Celui-ci leur dit : « Adressez-vous aux fourmis, je leur ai donné tous les conseils ».

*Les fourmis expliquèrent comment planter les graines et elles ajoutèrent que lorsque celles-ci auraient poussé, elles diraient comment préparer le grain pour le manger.
Ainsi fut fait.*

Version 2

Le lendemain, Wuro dit : « Je pars maintenant et je ne reviendrai que dans trois ans. »

La nuit venue, le caméléon vint trouver le forgeron et lui dit : « Wuro a dit qu'il ne reviendrait que dans trois ans, mais comme je suis avec lui, en haut, depuis très longtemps, c'est à moi de vous montrer tout ce qu'il veut vous donner. Et d'abord, sais-tu bien qu'est-ce que vous allez manger pendant ces trois ans ?

— Aide moi donc, dit le forgeron.

— Vas voir les fourmis, elles vont te donner une « manière » pour assurer ta nourriture ».

Le forgeron alla trouver les fourmis.

Celles-ci lui dirent d'entrer dans leur maison, de regarder à gauche, qu'il verrait toutes sortes de mil. « Tu prendras une sorte seulement et tu laisseras le reste » ajoutèrent-elles.

Comme le forgeron entra dans la fourmillère, il rencontra les filles fourmis. Celles-ci virent des bracelets que le forgeron avait fabriqués et qu'il portait sur lui ; elles lui demandèrent de les leur donner. Le forgeron accepta à condition qu'elles lui laissent prendre ce qu'il voudrait.

Les filles fourmis montrèrent où étaient les mils. Le forgeron prit le mil dugo furu (Pennisetum) qui était « à gauche », il prit en plus le mil qui était à côté, le ma pene (sorgho rouge), puis il sortit.

Le forgeron alla montrer les grains au caméléon. Celui-ci dit qu'il fallait planter cela dans la terre. Le forgeron gratta la terre et sema son mil.

Le caméléon savait bien qu'il fallait de l'eau pour que le mil pousse, il alla en demander à Wuro.

La pluie vint à tomber, elle fit s'écrouler la fourmillère. Les fourmis se plaignirent auprès du forgeron : « Nous t'avons donné le mil et voilà que tu fais tomber notre maison. Comment allons-nous faire maintenant ? ».

C'est le caméléon qui répondit : « Les hommes sont des ingrats, mais ne vous inquiétez pas, désormais, vous pourrez aller prendre dans les champs tout le grain qui restera par terre ».

Le « Bobo », nous l'avons vu, avait sa vocation toute tracée : il serait agriculteur. Le forgeron, quant à lui, n'avait pour le moment d'autre occupation que de tailler cet outil primitif qu'était l'herminette de pierre polie. Il lui fallait un métier ; Dieu, par l'intermédiaire du caméléon, lui fit connaître les techniques de la métallurgie.

Le forgeron demanda un métier à Wuro.

« Va près du marigot, dit Wuro, et creuse un trou, tu trouveras des pierres jaunes. »

Cela fait, le forgeron demanda à Wuro à qui pourraient bien servir ces pierres.

Wuro dit : « Demain matin, va voir près du trou, tu trouveras quelque chose de long qui a poussé avec comme une chambre à l'intérieur ; tu y mettras tes pierres et je te donnerai une chose qui les fera brûler ».

Le matin, le forgeron fit comme on lui avait dit : il vit le haut fourneau, y mit ses pierres et attendit... mais rien ne vint.

Sur ces entrefaites, surgit le caméléon. Il demanda au forgeron ce qu'il attendait. Celui-ci lui expliqua sa déconvenue. Le caméléon rassura le forgeron : « Tout ce que tu demanderas, par moi, à Wuro, il te le donnera si c'est ton intérêt ».

Le forgeron dit qu'il voulait la chose qui brûle les pierres.

Bientôt la pluie se mit à tomber, Wuro jeta un éclair et l'herbe s'enflamma. Le caméléon déclara : « Wuro a dit de mettre de la paille sur tes pierres et d'y porter cette chose qui fait de la fumée ». Il fut ainsi fait, mais au bout d'un certain temps le feu s'éteignit.

Le caméléon dit au forgeron : « Reviens ici demain matin et sors tes pierres, tu verras quelque chose ».

Le lendemain, le forgeron trouva du fer à la place de ses pierres jaunes ; il l'apporta près de sa maison. La nuit suivante, il rêva durant son sommeil que Wuro lui donnait le nom du fer, bale, et lui disait de prendre au vautour, duba (1), ses plumes pour en faire l'éventail qui lui permettrait d'attiser le feu qu'il aurait mis sur le fer.

Instruit par le forgeron du rêve qu'il avait fait, le caméléon recommanda de prendre tout simplement l'oiseau et de le faire battre des ailes devant le feu. Par ce moyen, le fer devint rouge et mou et le forgeron put façonner la première houe.

Un jour l'oiseau arriva en retard à son travail. Quand le fer fut chaud le forgeron le posa par malice sur la tête du vautour qui en resta définitivement chauve ! Furieux, l'oiseau se sauva.

Cette anecdote un peu puérile sert à introduire une série d'événements pourtant importants : la création de la femme et la naissance d'une descendance humaine. A cette occasion, le chat apparaît comme un nouvel émissaire chargé par Dieu d'instruire les hommes. On notera l'usage étrange que le chat fait des feuilles et qui semble être la préfiguration de l'acte capital auquel il sera associé dans le futur (la révélation du masque de feuilles).

Le forgeron n'ayant plus d'aide, le caméléon lui suggéra de demander à Wuro quelqu'un pour souffler sur son feu.

Avant de s'endormir, le forgeron formula sa prière. Se réveillant à minuit, il trouva une femme à ses côtés.

Le lendemain, le caméléon montra comment il fallait faire pour fabriquer un soufflet, il expliqua comment tanner la peau du bœuf et comment la poser sur deux trous.

Le forgeron confia à sa femme le maniement du soufflet, mais, trop faible, celle-ci n'arrivait pas à produire assez de vent. Le caméléon expliqua alors au forgeron que Wuro lui avait donné une femme pour qu'il s'unisse à elle. Bientôt la femme fut enceinte.

Proche du terme et très effrayée par ses souffrances, la femme ne savait que faire.

Le chat survint à l'improviste et il dit au forgeron : « Ta femme ne mourra pas, c'est un enfant qui est dans son ventre. Que l'on m'attende et l'enfant viendra bien. »

(1) *duba*, vautour ou « charognard » (*Necrosyrtes monachus*) remarquable par sa tête et son cou déplumés.

Le chat sortit, il alla chercher des feuilles de Karité qu'il posa sur sa tête et sur son postérieur. A son retour il dit à la femme d'imposer ses mains sur les feuilles.

Instantanément, la femme accoucha : c'était une petite fille.

Lorsque l'enfant eut un peu grandi, le forgeron la donna au cultivateur bobo.

« Wuro m'a donné une femme, dit-il, moi aussi je te donne une femme. »

Bientôt un fils naquit de cette union.

Tandis que les hommes commençaient à se multiplier, Dieu poursuivait son œuvre créatrice. C'est ici, en effet, que prennent place divers mythes sur l'origine des astres.

A cette époque, le ciel était vide. Les jours étaient clairs, bien que sans soleil, mais les nuits étaient ténébreuses. Le caméléon demanda à Wuro de leur donner quelque chose qui les éclaire un peu.

Il y avait une petite antilope nommée wore (Ourébi) qui vivait près des marigots et qui avait la particularité d'être nyctalope : grâce à ses yeux singuliers, elle voyait en effet clairement dans la nuit. Wuro prit les yeux de wore et il en fit les étoiles ; la preuve en est qu'aujourd'hui encore on voit sur le pelage de l'Ourébi l'endroit où étaient ses premiers yeux (1).

Plus tard, les hommes virent que le petit Ourébi était sans défense depuis qu'il avait perdu ses yeux, ils le prirent en chasse et le tuèrent. Mais dans le ventre de l'Ourébi se cachait la foudre, elle sortit sous les yeux des hommes qui s'en saisirent aussitôt et la gardèrent car on pouvait, à cette époque, la toucher (2).

Quand le pauvre Ourébi monta au ciel pour rejoindre Wuro, ses petits excréments devinrent des lucioles.

Lorsque Wuro eut ainsi créé les étoiles, le forgeron trouva que vraiment elles éclairaient bien peu. Alors Wuro prit de l'eau et avec cette eau il fit la lune. Le forgeron fut très content de la lune, mais il demanda quelque chose aussi pour le jour. Alors Wuro fit le soleil avec l'orifice de la tuyère du soufflet du forgeron.

A ce stade, il apparaît que Dieu est de nouveau en rapport personnel avec les hommes. Désormais, les événements se précipitent et ils vont s'enchaîner avec une implacable rigueur. La création est proche de son achèvement, pourtant les exigences des hommes ne cessent pas, c'est ainsi que le forgeron en vient à formuler un désir surprenant.

Un jour, le forgeron dit à Wuro :

« Comme toujours tu as bien voulu parler avec moi, aujourd'hui j'ai besoin que nous nous asseyons (tāṅa) ensemble. »

« S'asseoir ensemble », pour les Bobo, chez qui l'expression est usuelle, c'est, dans une certaine mesure, se placer sur un pied d'égalité mutuelle, c'est aussi, par voie de conséquence, préluder à une association ou même à un partage. C'est donc une sorte de pacte à deux que l'homme propose à Dieu. Celui-ci ne refusera pas le pacte, mais les formes qu'il lui donnera vont avoir des conséquences incalculables.

(1) L'Ourébi (*Ourebia ourebi*) possède, en effet, sous l'oreille et à l'aplomb de l'œil, une petite plage circulaire de peau nue.

(2) En termes déguisés, c'est de la révélation aux hommes de *kwere* (la foudre, premier « fils » de Wuro) qu'il s'agit ici.

Wuro répondit à la demande du forgeron par cette phrase : « Je donne mon fils (a nō pere ma), vous resterez avec lui. »

Ce « fils », c'est Dwo et d'ailleurs, dans certaines variantes du mythe, Dieu déclare plus précisément : *a dwo pere ma*. Dwo va être donné aux hommes sous l'espèce du masque de feuilles et ce dernier deviendra, en raison de sa haute extraction divine, l'acteur principal des rites destinés à rappeler et à renouveler le pacte divin.

Le lendemain, Wuro révéla Dwo au forgeron qu'accompagnait le chat. Wuro monta en brousse avec eux et il leur donna le masque en feuilles de néré. Le chat se vêtit du masque et avec son compagnon ils rentrèrent chez eux en chantant la chanson que Wuro leur avait enseignée :

zakuma soxolo na sōwiye,
nōma kōma ka ma nyena ma wa,
zakuma soxolo na sōwiye,
« Le chat ' sauteur ' vient avec le masque,
« Que les parents des enfants leur lavent les yeux (1),
« Le chat ' sauteur ' vient avec le masque. »

Dans les mêmes temps, achève de s'accomplir le destin des hommes : à la révélation du fils de Dieu, message de vie et d'espoir pourtant, répond celle de la mort.

Wuro fit des nuages, il donna un coup fort et ce coup tua l'enfant du Bobo. Ce dernier alla trouver le forgeron et lui demanda de lui expliquer ce que cela voulait dire. Le forgeron dit qu'il allait le demander à Wuro.

Mais cette fois la rupture est consacrée. Après la délégation de son « fils » Dwo auprès des hommes et la première mort infligée à l'humanité (par le « fils » *kwere*, on va l'apprendre), l'éloignement définitif de Dieu commence à s'opérer. Pour peu de temps encore le caméléon portera les messages de Dieu.

Le forgeron partit vers la résidence de Wuro. En route, il rencontra le caméléon progressant avec son habituelle lenteur.

« Où vas-tu ? » demande le forgeron. Le caméléon répondit : « Retourne, Wuro m'envoie justement chez toi ». Tandis qu'ils cheminaient ensemble, le caméléon donna des explications au forgeron. « Wuro est venu chez vous hier : vous aviez dit que vous vouliez avoir Wuro et rester assis ensemble, eh bien il a envoyé son autre fils, kwere. C'est lui qui est son Signe, c'est le tonnerre.

En s'effaçant, Dieu n'abandonne pas totalement les hommes, déjà il leur a destiné son fils Dwo, mais il veut également rester, d'une certaine façon, encore présent. Pour cela, il jette les bases de son propre culte et en décrit les procédés tandis que se déroulent les premières funérailles.

Le caméléon dit de creuser un trou. On creusa le trou et on y mit le mort. Le caméléon parla à nouveau : « Wuro m'a dit de vous expliquer que vous

(1) « Laver les yeux des enfants » a un peu le sens de l'expression « faire tomber l'écaïlle des yeux » : c'est mettre en mesure de voir la vérité, c'est donc révéler aux « enfants » (au sens figuré de « descendance ») le contenu sacré du mythe et notamment quelles sont l'origine et la vraie nature du masque.

Il y a, dans cette petite phrase, toute la justification de l'institution initiatique.

deviez mettre un morceau de la houe qui a servi à creuser la tombe dans un « banco » (1) à côté de votre maison. Wuro m'a dit : « C'est moi qui serai là ; gardez aussi les autres houes, vous tuerez dessus ce que je vous donnerai. Allez donc à côté de votre maison, fabriquez un tas de banco, c'est moi Wuro qui serai là. » Voilà, répéta le caméléon, ce que Wuro m'a dit.

Le forgeron s'en est allé et il a fabriqué l'autel de Wuro en suivant les instructions du caméléon.

Lorsque ce fut fait, le caméléon dit :

« Maintenant, attendez-moi, je vais aller voir Wuro. »

Dieu est loin désormais, après un ultime message, il rompt définitivement avec ses créatures, leur laissant néanmoins des moyens techniques pour communiquer (comme le sacrifice) et tous les éléments constitutifs d'un dogme.

Le caméléon partit et marcha pendant 40 jours. Lorsqu'il arriva, il demanda à Wuro ce que les hommes devaient faire.

Wuro dit : « Si un homme a fait une faute, s'il s'est trompé, pour rester avec moi, qu'il tue un poulet, c'est cela qu'il faut faire. »

Wuro dit encore : « Toi, le caméléon, mon émissaire, je vais te couper des doigts et ne t'en laisser que deux, ainsi tu ne reviendras plus chez moi, car je ne veux pas que les gens te suivent et viennent me trouver ici. D'ailleurs, tu as trop souvent parlé de mes secrets sans ma permission, tu resteras avec les hommes. »

Le caméléon dénonça le chat qui, lui aussi, avait dévoilé des secrets et le chat, comme le caméléon, fut exilé sur terre près des hommes.

Wuro donna enfin ses dernières recommandations : « Le forgeron, dit-il, c'est lui qui est le premier, c'est à lui que j'ai donné la chose qu'il ne faut dévoiler à personne (2). C'est lui le chef avec le caméléon et le chat. Ce sont les fourmis, poursuivit Wuro, qui ont donné la nourriture, donc il faut toujours laisser la part des fourmis dans la brousse (3). Si vous avez un malheur ou une maladie, vous pouvez me donner un cadeau, mais alors donnez-le à un petit enfant qui ne parle pas encore ou aux fourmis qui l'apporteront chez moi. »

MYTHE COSMOGONIQUE M2

Le texte du mythe cosmogonique M2 a été établi à partir d'un long récit fait par Kesô Kyenu et que nous avons transcrit sur place, à Duma, avec la collaboration de Sibiri Sanu. Kesô Kyenu était, en 1959, l'un des très rares dépositaires des connaissances religieuses bobo les plus fondamentales. Il avait été nommé *forkôma tō*, c'est-à-dire chef des hauts dignitaires du culte des *Dwo sibe*. Il résidait à Duma et appartenait au clan des Kyenu (écureuil arboricole) qui est originaire de Kwele et qui — pour des raisons que nous exposerons (4) — possède une compétence égale à celle du clan Sanu *Kañêkôma* (indigo) en matière de cultes.

Au mythe déjà riche que nous devons à Kesô Kyenu, nous avons apporté quelques compléments dont nous ne manquerons pas de citer à chaque occasion l'origine. Nous avons en effet, recueilli en des lieux très divers et fort éloignés les

(1) Il s'agit ici de l'autel de forme cylindro-ogivale dédié à Wuro et qui est fait de « banco » (pisé) massif.

(2) Cette « chose » c'est le masque.

(3) i.e. laisser un peu de grain dans les champs à l'intention des fourmis.

(4) Cf. p. 317.

uns des autres de nombreuses versions du même mythe et nous en avons retenu les précisions nouvelles qu'elles apportaient ou les variantes qu'elles proposaient. Ces versions nous ont été fournies par des personnes qui ont préféré garder l'anonymat : F. du village de Kokona, S. de Sumaradi (ou Tukoro), S. de Patamaso, S. de Kokorona.

M 2

Wuro, Dieu suprême, est défini comme préexistant à toute forme de matière ou de vie. Dans un univers qui n'était alors qu'une sorte de Néant à l'état pur, Wuro se perpétuait, immuable et, semble-t-il, passif. Wuro cependant était accompagné de ses « fils » *kwere*, *dwo* et *soxo*. C'est sur leurs instances que, soudainement, Wuro amorça son œuvre de création.

Les événements relatifs au début du mythe se situent dans le lieu de l'espace céleste où réside Dieu. C'est une première genèse du monde et elle se déroule bien avant que la terre et les hommes ne soient créés.

Wuro créa les premiers êtres vivants : les wiyaxe (1), mais les wiyaxe étaient dans un état de perpétuelle agitation.

Wuro décida alors de leur donner une occupation. Il leur dit de creuser dans le sol, alors totalement sec, le lit des fleuves et des rivières. Les wiyaxe commencèrent à creuser et demandèrent jusqu'où il fallait aller. Wuro dit aux wiyaxe : « Creusez jusqu'à la grande montagne tolo yi que j'ai laissée là-bas. »

Dieu va provoquer la dispersion des eaux.

tolo yi recérait dans ses flancs toute l'eau de l'univers. Les wiyaxe creusèrent jusqu'à ce qu'ils atteignent un grand rocher qui retenait l'immense poche d'eau.

Alors, Wuro poussa le rocher et délivra l'eau qui s'engoufra dans le réseau creusé par les wiyaxe. L'eau emporta avec elle les fragments du rocher qui s'était brisé et ils allèrent se déposer, çà et là, sur les rives. Ces pierres, on les appelle woro wa doxo (2).

Dieu crée les poissons.

Les wiyaxe demandèrent une récompense à Wuro. Alors Wuro créa le premier poisson : le silure ñōkele.

Les poissons se multiplièrent très vite et peuplèrent toutes les eaux.

C'est alors qu'intervient la création de l'homme. On rencontre ici deux versions. La première, celle du mythe de Duma, présente l'homme naissant d'un poisson à l'intérieur d'un grenier-matrice.

Les wiyaxe demandèrent un jour à Wuro d'autres poissons, mais bien plus gros, pour qu'ils puissent les faire travailler. Wuro prit un poisson ñōkele et rentra chez lui. Là, il posa le poisson dans un grenier il l'y enferma. Le matin, Wuro ouvrit le grenier et il en sortit le premier homme : c'était sō (en bobo « homme »).

(1) Au sujet des wiyaxe (sing. wiyaxa) ou « génies », cf. p. 141.

(2) Cf. p. 97, note 3.

Dans la version de Kokona, ce sont les silures qui, en réponse à un défi de Dieu, tirent en quelque sorte de leur propre chair le premier homme.

Un jour, Wuro réunit les silures et dit : « Qui peut me donner quelque chose de meilleur que ce que j'ai créé ? »

Un silure répondit : « Je vais vous donner l'homme. »

Le lendemain, le poisson tira de l'eau un homme noir. « Pourquoi, dit Wuro, cet homme est-il noir ? »

— Parce que, dit le silure, mon corps est noir. »

L'homme va donc cohabiter avec Wuro, les « fils » de Wuro, les *wiyaxe* et, bien entendu, les silures. Mais, l'homme ne pouvait manger les silures qui sont comme sa propre chair.

« Comme je ne peux pas manger de ñōkele, dit l'homme à Wuro, il faut créer d'autres poissons et me les donner. » Wuro répondit : « Il y a un cours d'eau que l'on appelle zosa (« eau-mère »), va voir là-bas, il y a d'autres poissons ; tu peux les prendre. » C'est ainsi que furent donnés aux hommes les tilapia (parala en bobo).

Ces *tilapia* auront une destinée éminente puisque, on le verra, c'est de leur corps que sera créée la première femme. En attendant, il semble, quoique M 2 n'apporte pas de détails à ce sujet (à la différence de certaines autres versions) que Dieu ait ainsi, d'espèce en espèce, poussé sa première création jusqu'à son achèvement, donnant vie successivement à toutes les plantes et à tous les animaux.

C'est alors que se situe un événement considérable, relaté pourtant dans les termes les plus anodins.

L'homme dit à Wuro : « Vous m'avez donné beaucoup de choses, mais je n'ai même pas un endroit pour me loger. »

La nuit suivante, Wuro prit une couverture toute blanche et il la fit descendre dans l'espace pour qu'elle forme la terre.

Dans d'autres versions (Tukoro, Kokona), la terre a d'abord été de la boue.

Au début, la terre était très molle, comme de la bouillie et les hommes n'auraient pu marcher dessus si Wuro ne l'avait solidifiée ensuite.

Les hommes vont donc gagner leur nouveau séjour. Il s'agit d'une première séparation, les hommes s'éloignent de Dieu, mais celui-ci ne rompt pas pour autant avec ses créatures, la communication reste possible grâce à la « corde » (*wuro penō* « corde du ciel », arc-en-ciel) qui relie ciel et terre de façon permanente.

Le lendemain, Wuro lança une « corde » sur la terre.

L'homme, et les wiyaxe qui avaient décidé de l'accompagner, se laissèrent glisser au long de l'arc-en-ciel. L'homme trouva un lieu tout blanc, désert. Il remonta aussitôt au ciel par la même voie. Wuro lui dit : « Qu'est-ce que tu as vu ? ». L'homme répondit : « J'ai vu une grande étendue sans rien. Tout ce qu'il y a ici, il faut me le donner sur terre. »

Wuro accepta.

Commence alors une seconde genèse qui est, tout au moins en partie, la répétition de la première.

Les espèces déjà créées par Dieu dans le premier monde sont transportées sur terre grâce à une sorte de duplication qui en est faite.

Les dons divins sont dispensés dans un ordre précis qui servira de cadre au système taxinomique bobo.

On remarquera que tout est partagé entre les deux créatures privilégiées, hommes et *wiyaxe* ; ainsi s'établit, de prime abord, la dichotomie fondamentale entre le monde des hommes (culture, société) et le monde des *wiyaxe* (nature, « sauvagerie »).

Le premier don de Wuro fut un herbacé : moni. Puis il donna le premier arbre, le cailcédrat (tu), et, dans l'ordre, les arbres suivants : baobab (pī), karité (maō), fromager (pro), Afzelia africana (kivi), palmier rônier (pernō).

L'homme descendit tout cela au long de l'arc-en-ciel. Les wiyaxe se chargèrent de planter les arbres pour le compte des hommes.

Alors, l'homme est remonté pour demander à nouveau. Wuro donna Guiera senegalensis (saxada) et gane. L'homme demanda encore. Wuro donna le néré (nū). Satisfait, l'homme redescendit sur terre.

Le lendemain matin, les wiyaxe montèrent à leur tour voir Wuro et celui-ci leur donna les herbes.

Après que toute la couverture végétale du sol ait été acquise et partagée, c'est l'ensemble du système hydrographique et orographique qui est mis en place par les *wiyaxe* dont cela restera le bien propre.

Etant descendus avec les herbes, les wiyaxe dirent à l'homme qu'il faudrait obtenir vraiment tout ce qui existait là-haut et demander donc les rivières. L'homme en parla à Wuro qui accepta derechef et chargea les wiyaxe d'exécuter une copie exacte du travail qu'ils avaient déjà accompli pour lui. Ensuite, ayant placé les rivières dans leur lit, les wiyaxe allèrent chercher les montagnes pour les planter sur terre.

Il ne reste plus à obtenir que les espèces animales.

L'homme et les wiyaxe demandèrent alors à Wuro quelque chose à manger. Wuro partagea entre eux les oiseaux : aux wiyaxe il donna wiyaxayale (1) et key, la pintade ; aux hommes il donna le vautour (duba), la cigogne (syékayale) et la poule (nane).

A propos de la poule s'introduit ici, en plein développement du récit mythologique, un petit conte dont le propos est seulement d'expliquer pourquoi la poule, qui ne vole pas, est comptée parmi les oiseaux.

Un jour l'homme tomba malade. Wuro dit aux oiseaux de l'entourer et d'étendre leurs ailes pour lui faire de l'ombre. Les oiseaux restèrent ainsi durant cinq jours. Le vautour finit par dire : « Si cela dure nous allons mourir de faim. Partons à tour de rôle chercher à manger ». Le vautour dit à la poule de se pousser un peu pour occuper sa place, puis il partit.

La poule ne fit pas attention, elle laissa passer de la lumière. L'homme demanda : « Qui a laissé sa place ? ». La poule dénonça le vautour.

Quand le vautour revint, l'homme lui demanda pourquoi il avait laissé son poste. Le vautour répondit : « Je suis parti demander à Wuro un remède pour

(1) Petit oiseau noir à tête blanche ornée d'une aigrette.

te faire guérir et il m'a dit que tu devais prendre une poule, la tuer et manger sa chair. »

L'homme mangea la poule et guérit aussitôt.

Très satisfait de ce remède, l'homme demanda à Wuro de retirer des plumes à la poule afin qu'elle ne puisse plus voler et qu'ainsi on l'attrape facilement. Voilà pourquoi la poule, qui était un oiseau, marche maintenant par terre.

Le mythe reprend alors l'énumération des dons divins.

Les wiyaxe poussèrent l'homme à demander d'autres animaux, en plus des oiseaux : l'herbe poussait trop et il fallait quelque chose pour la manger.

Wuro donna aux wiyaxe la tortue (ku) puis le lièvre (mū), puis deux petites antilopes : kuri, la « biche cochon » ou céphalophe à flancs roux (Cephalophus rufilatus) et wo, le céphalophe de Grimm (Sylvicapra grimmia). Enfin, Wuro donna aussi aux wiyaxe l'oryctérope (wuro kore) (1).

A l'homme, Wuro donna en tout premier lieu sobare, l'âne. Par la suite, mais cela demanda des années, tous les autres animaux vinrent sur terre.

Il semble que désormais la totalité des êtres et des choses créés par Dieu soit rendue sur terre. Une phase nouvelle s'ouvre pour l'homme : peu à peu il va devoir lui-même satisfaire ses besoins et sortir d'une passivité qu'encourageait un Dieu prêt à répondre à tous ses caprices. Avec la découverte du mil, c'est l'agriculture qui commence et c'est aussi pour l'homme une vie de labeur qui s'annonce.

L'homme demanda encore à Wuro de la nourriture. Wuro lui dit d'aller voir les fourmis.

L'homme reçut des fourmis le sorgho rouge (ma pene) et c'est le python (samyasa) qui lui donna le petit mil (dugo furu).

Nanti de cette base essentielle de la nourriture qu'est le mil, l'homme restait encore solitaire. On appréciera les raisons invoquées pour obtenir de Dieu qu'il crée la compagne de l'homme... Dans leurs relations avec la divinité, les Bobo ne se départent jamais d'une certaine désinvolture teintée, de surcroît, d'humour.

Un jour, l'âne dit à l'homme : « Regarde, tu restes comme cela tout seul, il faut que tu demandes une deuxième personne à Wuro.

— Mais comment vais-je demander cela ? dit l'homme.

— Eh bien, monte chez Wuro et dis-lui : « J'ai besoin de quelqu'un pour me faire la cuisine ! »

(1) Dans d'autres versions (S. de Sumaradi notamment), l'oryctérope est donné pour avoir été l'un des tout premiers animaux créés. Ce très étrange animal nocturne (*Orycteropus afer*) avait, il est vrai, tout pour attirer l'attention des Bobo : la lenteur habituelle de ses mouvements, son corps glabre, sa taille importante et son allure porcine, les terriers énormes qu'il creuse et le fait surtout qu'il se nourrisse exclusivement de fourmis et de termites — des insectes très en faveur auprès de Dieu. Le nom qu'il porte révèle quelle situation éminente il occupe selon les Bobo : il est *wuro kore* « l'intime de Dieu ». *kore* se dit, en effet, d'une personne qui est très liée à une autre, qui partage tous ses secrets, qui vit dans son intimité. L'oryctérope, précise-t-on, est comme le captif qui est au courant de toutes les affaires de son maître, il sait tout de l'œuvre de Wuro car il a vu sous ses yeux se dérouler toutes les étapes de la création.

Un autre animal, dans les mythes, le dispute en vieillesse et en sagesse à l'oryctérope, c'est le caméléon (*ñyē*). On verra (cf. p. 270) que la lenteur caractéristique de ce dernier est présentée comme la preuve qu'il fut créé au temps où la terre encore « était très molle ». Dans le mythe M1, le caméléon était d'ailleurs expressément cité comme le premier être vivant créé.

L'homme monta par la « corde »-arc-en-ciel et expliqua la raison de sa venue. Wuro dit : « Bon ! va te reposer en attendant ».

L'homme redescendit sur terre.

Le lendemain, Wuro prit un poisson parala (tilapia) et il en fit une femme. Celle-ci descendit le long de l'arc-en-ciel et rejoignit l'homme. »

Le thème de la femme née d'un *tilapia* nous ramène à la version de Kokona dont nous avons donné plus haut le début. Le style de récit est différent mais la leçon est identique.

Né, pour sa part, d'un silure, le premier homme resta longtemps sans compagnie...

Un jour, lassé d'attendre, l'homme quitta l'endroit où il était né et partit au loin. Arrivé près d'une rivière, l'homme se mit à l'affût dans un arbre pour observer le pays. Il vit des femmes qui pilaient le mil et en remarqua une qui était très belle.

L'homme descendit de l'arbre, mais lorsqu'il s'approcha, les femmes s'enfuirent en courant et disparurent dans l'eau.

L'homme entra à son tour dans cet élément qui, vu ses origines, lui était familier. Il rencontra un gros poisson de l'espèce tu qui était le roi de ce peuple aquatique.

L'homme se plaignit tant de sa solitude que le roi lui dit de choisir un poisson pour épouse.

L'homme reconnut parmi les parala la femme-poisson dont il avait apprécié la beauté lorsqu'elle pilait le mil sur la rive. Il l'emmena avec lui. Il coucha avec elle et il eut d'abord une fille puis un garçon. C'est de ce garçon que descendent les hommes.

Revenons au mythe de Duma. Devenu agriculteur, ayant fondé la première cellule familiale, l'homme doit achever d'accomplir sa destinée en entrant en possession des premiers outils, en se sédentarisant et en construisant une maison.

Par la suite, Wuro donna à l'homme une herminette de pierre polie.

Avec son outil, l'homme creusa la terre. Il fit un trou dans lequel il s'abrita avec sa femme.

Cette fois, non seulement l'éventail de toutes les créations divines est bien en place sur terre, mais encore l'homme est désormais en mesure de se reproduire et de se suffire à lui-même, au moins quant à ses besoins matériels. Alors, brutalement, sans que le mythe nous offre d'autre explication que celle de la lassitude, Dieu rompt avec la terre et les hommes.

Un jour, Wuro, qui en avait assez, coupa la « corde », l'arc-en-ciel.

Cette rupture n'est cependant pas encore totale car les *wiyaxe* — qui, eux, ne perdront jamais le contact avec Dieu — vont servir d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, le temps au moins que ces derniers reçoivent ce qu'on pourrait appeler leur « bagage spirituel ».

L'homme et les wiyaxe vécurent d'abord côte à côte, mais les wiyaxe cessèrent bientôt de venir chez l'homme parce que celui-ci les battait. Ils allèrent s'installer à distance dans une colline denikwola.

L'homme vint un jour trouver les wiyaxe et leur dit qu'ils ne devraient pas rester séparés parce qu'ils avaient toujours vécu ensemble.

Les wiyaxe refusèrent de rejoindre les hommes, ils firent observer qu'ils avaient longtemps été les seules créatures de Wuro et qu'ils avaient été témoins de la naissance de l'homme. Néanmoins, ajoutèrent les wiyaxe, comme Wuro a coupé la « corde » et que tu ne peux plus monter chez lui, tout ce dont tu auras besoin, tu peux venir nous en parler, nous irons le demander nous-mêmes à Wuro.

Ainsi vont être révélées les dernières connaissances et, pour qu'elles soient transmises de générations en générations, Dieu apprit d'abord à l'homme comment élever et éduquer ses enfants.

L'homme demanda comment élever ses enfants. Les wiyaxe allèrent trouver Wuro et ils rapportèrent à l'homme tout ce qui leur avait été expliqué.

Dieu introduit ensuite des limites temporelles dans l'existence des êtres et des choses. Tout au long de la période cosmogonique le temps ne se mesure pas, il coule sans fin et n'est affecté d'aucun rythme. Avec l'acquisition de la notion de durée s'annoncent de nouveaux « temps » — ceux de l'histoire.

Les wiyaxe dirent aussi que Wuro avait donné les jours de la semaine ; que le lundi et le vendredi étaient ses jours à lui, Wuro, et que les autres jours les hommes devaient les consacrer au travail. Les enfants devaient prendre pour nom celui du jour de leur naissance.

Enfin, devant le désir exprimé par l'homme de communiquer avec son créateur en dépit de son effacement définitif, vient l'ultime révélation de Wuro : celle du nom de ses « fils » et de leur vocation. A cela s'ajoutent des instructions qui constitueront les fondements mêmes de la pratique religieuse.

Depuis qu'il ne voyait plus Wuro, l'homme se sentait bien seul. Il demanda aux wiyaxe comment il pourrait parler avec Wuro.

Les wiyaxe questionnèrent Wuro.

Wuro dit : « Je vous donne le nom de mes fils.

Mon premier fils c'est kwere. A moi, Wuro, si vous avez fait du mal et si je suis fâché, j'enverrai kwere et il vous tuera sur place. Mon premier fils punit et tue. Vous le reconnaîtrez : il fera un grand bruit et je vous promets que vous l'entendrez !

Mon deuxième fils est dwo. Il est gentil, il ne tue pas facilement et je le donne aux hommes pour leur bien.

soxo, mon troisième fils, est très méchant, plus méchant encore que kwere et il tue vite. La brousse lui appartient.

Comme vous ne pouvez pas voir mes fils, il faut faire quelque chose (1) pour chacun et tuer un poulet là-dessus. Quand on tue un poulet, mon enfant vient voir et c'est lui qui accepte ou refuse (2). Pour kwere, il faut mettre des feuilles de kono (Diospyros mespiliformis) et trois pailles ; pour soxo, il faut placer des cailloux sur une feuille aussi ; pour dwo, il faut faire un « fer » (3)... ».

Ici s'interrompt la relation du mythe cosmogonique selon Kesō de Duma. C'est aux autres versions recueillies, à celle de Kokona notamment, qu'il faut se reporter pour avoir connaissance de l'événement qui marque la fin véritable de

(1) Un autel.

(2) Selon la position du poulet à sa mort.

(3) C'est le rhombe.

l'époque cosmogonique et la fin donc des relations directes (ou même indirectes, par le canal des *wiyaxe* ou de tout autre intermédiaire) avec Dieu. Cet événement, c'est la révélation aux hommes de Dwo sous la forme d'un masque de feuilles — nous y reviendrons.

3. LE CULTE DE WURO

L'autel du Dieu suprême Wuro est constitué par un bloc massif de « banco », de forme cylindro-ogivale, dépourvu de toutes marques ou décorations et dont la taille semble être très variable selon les régions. Dans le Centre, l'autel a une moyenne de 60 à 70 cm de hauteur.

Tout lignage possède un autel conforme à cette description. Chez les Syëkôma, il est érigé à l'extérieur, sur l'un quelconque des angles de la terrasse qui sert de toiture à la *wasà* ; dans d'autres tribus, chez les Bakôma par exemple, l'autel qui est très grand, est à l'intérieur de la *wasà*.

Cet autel est souvent appelé simplement *wuro*, tant il est vrai que l'entité spirituelle s'incorpore dans son support matériel. On peut dire aussi Sanu Wuro ou Jonu Wuro, c'est-à-dire (autel) Wuro des Sanu ou des Jonu, mais un autre terme est parfois employé qui mérite explication : c'est celui de *zakane wuro*.

La qualification de *zakane* laisse entendre qu'à cet autel doit en correspondre un autre qui serait, lui, *foroba*, c'est-à-dire qui représenterait un groupe nécessairement plus étendu. De fait, l'autel *zakane wuro* est érigé pour le compte des membres vivants du lignage, mais l'on croit qu'il existe un *foroba wuro* immatériel situé dans l'Au-delà, dans le village des morts, là où résident les ancêtres du lignage. Cette communauté des parents morts est naturellement plus nombreuse que celle des vivants par rapport à laquelle elle est dans le rapport *foroba*. On dit que les ancêtres morts prient pour leur propre compte sur l'autel *foroba wuro*, mais que surtout leur rôle est de servir de relais entre les vivants et Wuro en écoutant les prières formulées par les premiers et en les transmettant au Dieu suprême par l'intermédiaire de leur propre autel *foroba wuro*.

L'autel *zakane wuro* n'est opérant que pour le seul lignage qui l'a érigé. Au niveau supérieur, à celui du village considéré en tant que communauté de lignages, il existe un autel collectif nommé *bore tege wuro* (1). Remarquons qu'on aurait pu s'attendre à ce que cet autel portât le nom de *foroba wuro* si l'on ne venait de dire à quelle autre communauté (celle des parents morts) il était réservé. L'ensemble multilignager villageois est en effet *foroba* par rapport à chacun des lignages pris individuellement et qui est *zakane* ; on verra dans de nombreux cas un culte être qualifié de *foroba* ou de *zakane* selon l'échelle à laquelle il est pratiqué dans le village même.

bore tege wuro, puisqu'en ce cas tel est le nom de l'autel collectif villageois de Wuro, signifie « (autel) Wuro posé par les ancêtres ». Les ancêtres en question sont ceux du premier lignage implanté, « maîtres » du futur village donc, et rassembleurs des autres lignages qui le composeront. Au moment de la fondation du village, ces ancêtres ont posé sur le sol, à l'extérieur, devant la porte de leur *wasà* une pierre *wuro dibi* (il s'agit le plus souvent d'une pierre préhistorique) sur laquelle seront faits des sacrifices à Wuro chaque fois qu'ils concerneront la communauté villageoise dans son entier.

(1) Cf. fig. 36 n° 11.

bore tege wuro n'a qu'une importance secondaire, le seul véritable autel de Wuro est le *zakane wuro* des lignages, dont la composition montre d'ailleurs bien qu'il est en relation étroite avec les données mythologiques les plus essentielles.

Là où sera la base de l'autel cylindro-ogival, on place d'abord quelques simples cailloux. Chacun a été pris sur l'un des chemins qui quittent le village. Il s'agit d'une sorte d'ancrage spatial de l'autel : les cailloux, parcelles denses de terroir, ont été prélevés dans toutes les directions, ils circonscrivent matériellement le lieu de résidence du lignage et l'y fixent. Autre aspect symbolique : ces cailloux ont été piétinés de multiples fois par les membres du lignage et ils ont retenu un peu de leur moi qui vient ici se condenser. Souvent on ajoute aux cailloux une brique de banco et un morceau de la charpente provenant de la *wasa*, objets qui rappellent le lien à l'ancêtre fondateur.

Sur les cailloux sont posées :

— trois tiges de fer assez courtes (une vingtaine de centimètres tout au plus) de ligne sinueuse, appelées pour cette raison *fenefene bale* (« fers ondulés ») (1), ou (fig. 3) simplement *wuro bale*. Est ajoutée une tige semblable mais en forme de bracelet. Ces fers sont hautement sacrés, ils correspondent à des fers assez semblables qui sont, eux aussi, partie constituante de l'autel de Dwo. Des uns comme des autres, nous ignorons le sens et l'origine ;

— trois lames quadrangulaires en pierre polie, instruments d'origine préhistorique appelés *wuro doxo* mais qui s'identifient aux herminettes *belle doxo* dont le mythe cosmogonique M1 fait état comme premier instrument aratoire donné aux hommes par Wuro. Cela est un premier rappel du mythe.

L'ensemble de ce matériel est coiffé par un panier de femme (*syé*) retourné, représentation de l'élément féminin du lignage. Sur le fond est posé, second rappel du mythe, l'objet essentiel de l'autel : un fer de houe.

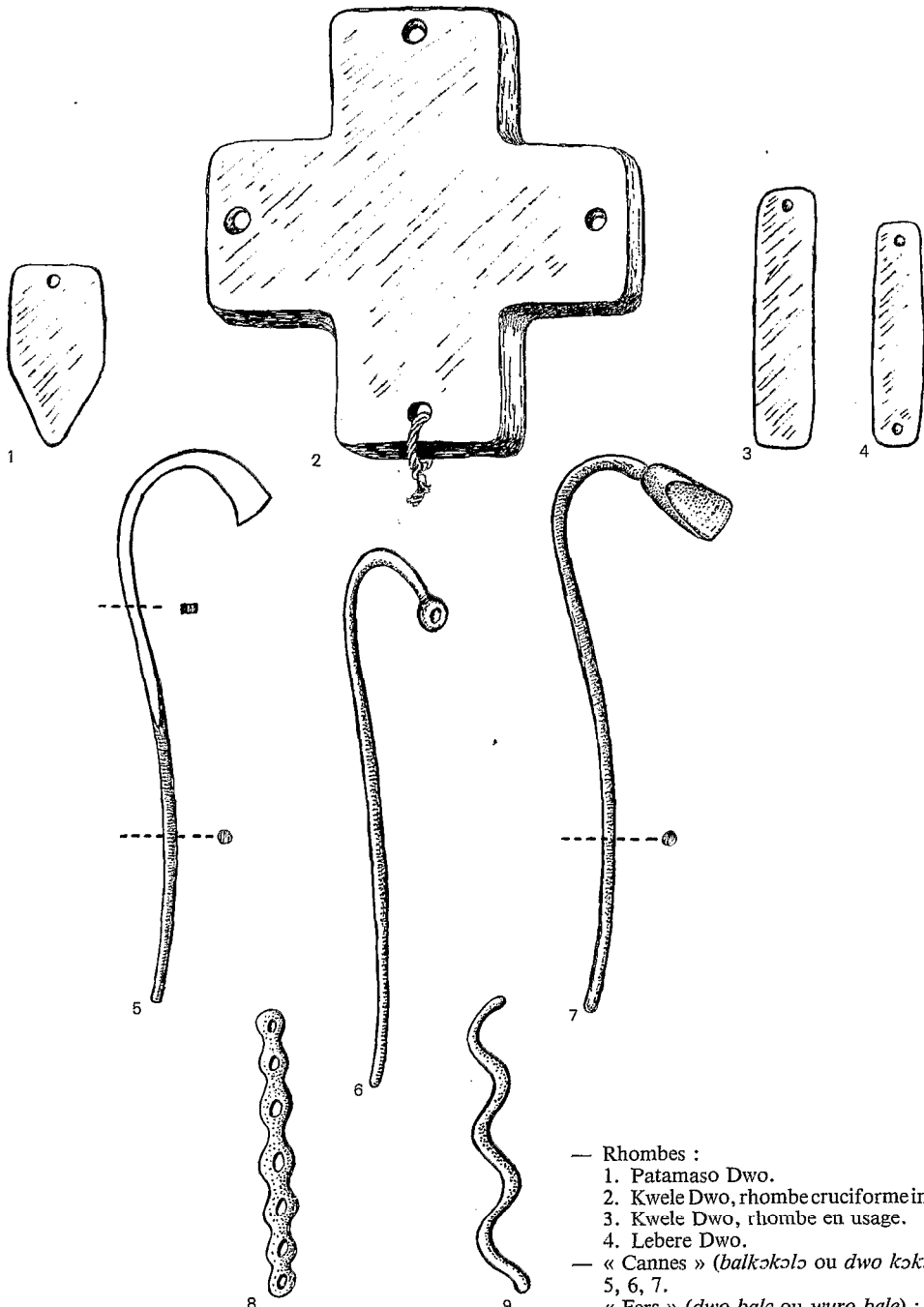
Rappelons que, dans le mythe M1, lorsque Wuro, sur le point de s'effacer définitivement, donna aux hommes les instructions nécessaires pour que soit érigé l'autel qui serait voué à son propre culte, il en précisa la composition : dans « un banco » devrait être placé un morceau de la houe qui servit à creuser la tombe du premier mort de l'humanité, un homme tué par la foudre c'est-à-dire par *kwere*, « fils » de Wuro lui-même.

Dans tous les autels Wuro se trouve donc nécessairement, à défaut de la véritable houe mythique, un fer de houe qui a néanmoins servi réellement à creuser la tombe d'un homme foudroyé, d'un homme dont la mort reste interprétée, jusqu'à nos jours encore, comme le signe indubitable de la vengeance personnelle de Wuro (ou de Dwo, ce qui, on le verra, revient au même étant donné leur identité de nature) (2). Conformément également aux données mythologiques, d'autres fers de houe ayant, eux aussi, servi à ce même ensevelissement sont conservés et c'est sur eux qu'aujourd'hui coule le sang des sacrifices.

(1) Les jumeaux, qui sont des élus de Wuro, portent des répliques miniatures de ces « fers » en breloque.

(2) On verra d'ailleurs (cf. p. 125) que les objets culturels sacrés propres à Dwo sont obtenus à partir de ce même fer d'une houe ayant servi à ensevelir un homme foudroyé. De ce fer, qui peut être fractionné, sont donc tirés (fig. 3) :

- le fer, base sacrée de l'autel Wuro ;
- le rhombe de Dwo ;
- les *dwo kakol*, « cannes » rituelles de Dwo.



- Rhombes :
 1. Patamaso Dwo.
 2. Kwele Dwo, rhombe cruciforme initial.
 3. Kwele Dwo, rhombe en usage.
 4. Lebere Dwo.
- « Cannes » (*balkakalo* ou *dwo kakalo*) : 5, 6, 7.
- « Fers » (*dwo bale* ou *wuro bale*) : 8, 9.

cm 0 5 10

Fig. 3. — Les instruments cultuels de DWO

Pour renforcer encore l'évocation de l'événement mythologique il semble que certains adjoignent aux fers de houe un os de l'homme qui a été foudroyé.

Tous ces objets étant rassemblés et disposés comme nous l'avons indiqué, on apporte des termitières (laissées autant que possible entières) de *te teni ñine* (*Cubitermes*, leur nid est en forme de champignon). On recouvre l'ensemble des objets de façon à ce que les termitières les masquent entièrement. C'est sur ce monticule que le chef de lignage (*watō*) fait, en public, prières et sacrifices de poulets — blancs, comme toujours pour Wuro dont c'est la couleur.

Après les sacrifices, on procède à l'achèvement de l'autel. Cette fois, c'est de la terre de termitière de *fure* (*Bellicositermes* constructeurs de termitières « cathédrales ») qui, mêlée à l'eau, forme le mortier avec lequel on enchappe d'abord le monticule de base puis on donne ensuite la forme définitive cylindro-ogivale.

Le choix de la terre de termitières s'explique par le fait que les termites sont considérés comme des créatures privilégiées de Wuro, et ont été — comme les fourmis d'ailleurs — *wuro wa tege*, « posés » sur terre de la main même de Wuro.

On ne prie et ne sacrifie sur l'autel *zakane wuro* qu'une fois par an, après la récolte. On invoque alors Wuro en élevant trois fois vers le ciel un coq blanc que l'on égorge ensuite sur l'autel. L'objet des prières est d'ordre très général : santé, bonnes récoltes, naissances nombreuses.

Indépendamment de ce sacrifice annuel à Wuro fait dans le cadre exclusif du lignage sur l'autel *zakane wuro*, les Bobo adressent à leur Dieu suprême des offrandes cérémonielles qui peuvent être faites soit à titre personnel, pour des motifs le plus souvent mineurs, soit à titre collectif (au niveau de la communauté villageoise) pour des raisons beaucoup plus sérieuses et élevées.

D'une façon générale, le terme employé par les Bobo pour désigner ces rituels de plus ou moins grande envergure est *salka*. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le rappeler dans un article traitant des rites de purification (1), le mot vient de l'arabe *çadaqat*, où il signifie « aumône, offrande destinée à Dieu ». On retrouve ce terme arabe sous des formes à peine altérées dans un grand nombre de sociétés de l'ouest africain, notamment : dans l'ensemble malinké-bambara (*saraka*, à ne pas confondre avec *sara* qui signifie « salaire, paiement »), chez les Kono (2), les Kissi (*sara*) (3) et jusque chez les Coniagui (*sadəga*) (4). Le fait que le mot soit d'origine arabe n'est pas aussi troublant qu'il pourrait paraître. Si l'Islam a prêté à de nombreuses religions négro-africaines des termes appartenant à son vocabulaire de la spiritualité, ce n'est pas nécessairement parce que les notions contenues dans ces termes faisaient défaut à la pensée animiste, ce peut tout aussi bien être parce que cette dernière a été séduite par la découverte d'une coïncidence entre ses propres démarches intellectuelles et celles d'une religion étrangère prestigieuse et influente dont elle fait cas, même quand elle la rejette. Nous même connaissons bien cette forme de snobisme que reflète l'emprunt sans nécessité réelle de mots savants à des langues étrangères.

Ce sont nous allons le voir, des conceptions bien propres à la religion bobo que recouvre le terme de *salka*, encore que celui-ci, dans son sens précis « d'offrande (et non de sacrifice sanglant proprement dit) faite au Dieu suprême (et à nul autre) pour réparer une faute, un manquement aux règles édictées » se trouve être proche de l'acception arabe.

(1) Le Moal, G., 1978.

(2) Holas, B., 1954, p. 116, 117.

(3) Paulme, D., 1954, p. 174.

(4) De Lestrangé, M., 1955, p. 70.

Un *salka* personnel est quelquefois pratiqué, de son propre chef, par celui qui veut bénéficier des prières d'autrui espérant ainsi être payé de retour plus sûrement par la divinité : recevoir l'aumône de vêtements usagés ou de quelques nourritures oblige en effet à prier Dieu pour remercier le donateur. On est ici, reconnaissons-le, très près de la coutume de la « charité » (*çadaqat*) qu'observent les pieux musulmans.

Plus couramment, le *salka* personnel est, cette fois dans une ligne de pensée tout à fait traditionnelle, prescrit par le devin bobo : pour prix de quelque faute vénielle et pour que Wuro lui pardonne, le consultant devra verser de la bière de mil sur une fourmillière ou enrouler une bande de coton autour du tronc d'un arbre sacré.

Bien que pouvant être, on le voit, pratiqué à l'échelle individuelle, le *salka* reste néanmoins un rituel essentiellement collectif dont l'objet est d'effacer la conséquence des ruptures provoquées dans l'ordre des choses par les transgressions que le groupe ne cesse de commettre.

Nous retrouvons ici le thème favori de la cosmogonie bobo : l'équilibre élaboré par Wuro est précaire, les hommes ne peuvent manquer de le compromettre. Or, il apparaît que c'est souvent par les actes les plus quotidiens et les plus nécessaires de la vie matérielle que le désordre s'introduit ; ainsi les opérations agraires, par exemple, sont-elles des plus dangereuses puisqu'elles mettent en communication deux mondes antagonistes, la brousse et le village, et que des produits du premier sont distraits au profit de ceux qui habitent le second. Dans l'article précité (Le Moal, G., 1978) nous avons développé ce dernier point, mais aussi nous avons montré quelle série de rites collectifs était à la disposition des Bobo pour restaurer l'ordre et effacer (*wiye*) la dangereuse souillure (au figuré, en bobo, *tulu* « la poussière ») qui pollue l'objet des manquements et, par voie de conséquence, leurs responsables. Au nombre de ces rites de purification et d'expiation collectifs il y a le très important *birewa dāga*, aux causes et effets très complexes, mais il y a aussi des *salka* et plus précisément ce qu'on appelle des *salka wiye dāga*, des « coutumes de l'offrande *salka* pour effacer ».

Le *salka wiye dāga* le plus caractéristique et le plus fidèlement pratiqué jusqu'à nos jours est le *dugo ma salka*, « *salka* du mil (*dugo*) ». On sait que le mil est l'un des dons majeurs faits par Wuro aux hommes dans les temps cosmogoniques. Or, pour pouvoir se nourrir de ce mil très sacré (1), les hommes sont contraints de provoquer mille désordres dont chacun est une atteinte à l'œuvre de Wuro et donc un véritable affront personnel. Non seulement, nous l'avons dit, par les opérations de culture on viole l'intégrité du domaine « brousse » et par la récolte on arrache son bien à celui-ci, mais encore en coupant le mil on le « tue » et on libère l'âme que, parmi tous les végétaux, il est l'un des seuls à posséder. C'est pour les hommes un grand danger que de laisser errer cette âme (2). Si l'on veut donc pouvoir consommer ce mil impur, souillé par les transgressions qu'il a provoquées, si l'on veut éviter notamment les maladies mortelles qu'il porte en lui (3), il convient impérativement de le « nettoyer », de renvoyer à leur source les forces dangereuses que l'on a déplacées et d'obtenir enfin le pardon de Wuro, maître de toutes choses et gardien sourcilieux du bon ordre de la nature.

(1) Il s'agit exclusivement des mils cités dans les mythes : « petit mil » (*dugo furu*) et sorgho rouge (*ma pene*). *dugo*, en bobo, est un terme générique.

(2) Les Bobo conjurent ce danger particulier en faisant agir l'âme des jumeaux telle qu'elle est présente dans un petit autel portatif. Cf. Le Moal, G., 1973.

(3) Dont la maladie *ko* : *ko hō ti dugo ma*, « la maladie *ko* qui est dans le mil ». Cette maladie est spécifique du mil non décontaminé par un *salka*, elle se manifeste par un prurit insupportable.

Le *salka wiye dāga* du mil permet d'obtenir ces différents résultats, de façon tout au moins provisoire car on devra parachever les opérations au moment du *birewa dāga* qui a lieu beaucoup plus tard (vers février-mars) après l'engrangement. Le *salka* du mil se fait en effet aussitôt que les épis étant coupés ils sont stockés sur l'aire de battage, *pati* (1), c'est-à-dire courant décembre. L'apport de ces nourritures fraîches est attendu avec impatience.

Le *dugo ma salka* est un rite *foroba* car il met en jeu les intérêts de la communauté villageoise toute entière. C'est donc le *kirite*, chef de terre, qui en est l'ordonnateur.

La cérémonie se fait toujours un lundi, *tene*, parce que c'est un « jour de Dieu », jour faste. Sept masques opèrent : ce sont, cela s'impose, des masques de feuilles c'est-à-dire des masques du modèle exact de celui révélé aux hommes par Wuro lui-même à la fin des temps cosmogoniques. Ces masques s'appellent simplement « masques du *salka wiye* » : *salka wiye sōwiyera*. C'est à ces masques que sont confiées les opérations techniques de purification et ils procèdent selon un mode sur lequel nous reviendrons souvent.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici c'est la relation à Wuro dans le rituel du *salka*. Deux moyens différents sont employés pour communiquer avec Dieu et pour lui faire parvenir un gage de nature à le fléchir.

Le premier moyen est très ordinaire : c'est un simple acte sacrificiel. Le *kirite* va sur l'autel des ancêtres dans la maison de son lignage (*wasā*), qui est aussi *sapra vyā*, c'est-à-dire maison collective des ancêtres pour tous les lignages du village ; là, selon le schéma habituel, il prie les ancêtres d'intercéder auprès de Wuro et il sacrifie une poule de la couleur voulue, c'est-à-dire blanche. Un autre sacrifice aura lieu au *kiri*, autel de village, afin de bien marquer que tous les habitants sont solidaires.

Le second moyen nous retiendra un peu plus car il nous donne un nouvel exemple de la possibilité qui existe de communiquer avec Wuro sans passer par la chaîne habituelle des puissances intermédiaires. Préalablement, des cauris ont été réunis (chaque homme du village a donné 3 cauris, chaque femme 4) et surtout des galettes spéciales (faites avec de la farine de ce mil qu'il s'agit de décontaminer) ont été confectionnées par les femmes de chaque lignage à raison de 3 galettes par homme et 4 par femme. Les galettes rassemblées dans un panier seront présentes lors de tous les sacrifices et, portées ensuite par l'un des 7 masques (qu'à revêtu un *beira*, « pardonneur » institutionnel), elles l'accompagneront ainsi durant les rites de purification (traversée du village d'est en ouest, rite circunambulatorio répété 7 fois).

Les galettes du panier seront consommées communielement devant le *kiri*, mais 7 d'entre elles sont gardées par le masque qui les emporte un peu plus loin, à côté de la grande place des danses, c'est-à-dire à l'ouest du village (2). Le lieu s'appelle *salka dre do* « lieu où l'on jette l'offrande » car on y jette à terre en effet les 7 galettes de mil symboliquement purifié. Personne n'y touchera : elles sont pour Wuro.

Avec les masques, les galettes ont parcouru l'espace villageois d'est en ouest, elles ont été en quelques sorte lancées par eux dans le grand mouvement que Dieu a imprimé à l'univers et dont le soleil, dans sa course, montre l'orientation. A l'ouest, les galettes sont restées matériellement, abandonnées sur le sol, mais en leur substance spirituelle elles poursuivent, pense-t-on, le chemin qui les mènera

(1) Cf. p. 48.

(2) Cf. fig. 37, n° 17.

tout droit dans la main de Wuro, lui montrant qu'une fois encore les hommes ont su mettre bon ordre à leur conduite.

Avec les cauris rassemblés on opère de la même façon à la fois poétique et logiquement raisonnée. Les cauris seront conservés jusqu'au jour où se présentera un étranger pauvre venant de l'est et se rendant quelque part à l'ouest ; le *kirite* fera l'aumône des cauris qui, en accompagnant l'homme, se rapprocheront ainsi des confins où règne Wuro.

Si le plus représentatif des rites d'offrande au Dieu suprême est ce *dugo ma salka* qui se fait en grande cérémonie après la récolte du mil, il semble que parfois d'autres *salka* soient également pratiqués avant les semailles. Il s'agit alors de rites préventifs : sachant les risques qu'entraînent les diverses manipulations que nécessite la culture, on procède à un *salka* pour se prémunir contre tout aléa jusqu'au moment des récoltes.

D'une façon générale, le *salka* est indiqué chaque fois que des collectivités humaines remettent en cause l'ordre naturel des choses. Or, des fautes de cette espèce sont sans cesse commises et non seulement de façon délibérée, par nécessité (comme c'est le cas pour les activités agricoles) ou par simple méchanceté, mais aussi de façon inconsciente par erreur ou par ignorance. De toute manière, une punition est inéluctable et celle-ci prend généralement la forme d'une maladie dont le fait qu'elle est épidémique, c'est-à-dire qu'elle touche indistinctement coupables et innocents et menace le groupe tout entier, montre bien qu'elle est liée à un grave déséquilibre structurel. Pour fléchir Wuro, pour réparer le mal qu'on sait ou qu'on suppose lui avoir fait et pour éloigner la maladie qui en est la conséquence on offre, une fois encore, un grand *salka* cérémoniel.

Il est enfin d'autres circonstances où, pour le prix d'erreurs graves répétées et généralisées à l'échelle d'un vaste groupe territorial — voire même de l'ethnie toute entière — s'abattent des malheurs qui, cette fois, ne touchent pas les hommes dans leur corps, mais qui les atteignent sur le plan social ou plus précisément politique.

Les Bobo sont foncièrement allergiques aux formes d'autorité qui s'exercent hors du cadre de la parenté ou des alliances politiques villageoises interlignagères. Avant qu'elle ne connut le joug étranger — celui des noirs d'abord (les Dyula), celui des blancs ensuite — la société bobo ne concevait pas que l'autorité politique puisse s'incarner dans un seul individu, chef ou roi, et que le pouvoir puisse être centralisé en un lieu donné. Pour les Bobo, un tel système apparaît comme une novation dangereuse, il ne se fonde sur aucune des données cosmogoniques et il est même en contradiction avec elles, c'est donc en soi une atteinte grave à l'ordre des choses tel qu'il a été fixé par Wuro.

En fait, pense-t-on, l'apparition du pouvoir autoritaire et sa propagation ont tous les caractères d'une affection morbide épidémique : le despotisme est au corps social ce que la maladie est au corps humain. Pourquoi dès lors ne pas appliquer aux « maladies » sociales le remède qui convient aux maladies du corps quand elles mêmes sont épidémiques ? Dans les ceux cas, il s'agit en réalité d'une punition infligée par Wuro et seul un *salka*, une offrande directe à Dieu, est de nature à remettre les choses en ordre et à rétablir l'état de santé, c'est-à-dire, dans le cas présent, à rétablir le système politique traditionnel sans chefs ou, à tout le moins (car il faut être réaliste et, de nos jours, l'on sait que certains pouvoirs administratifs ne peuvent plus être extirpés), à « calmer » les chefs en place.

De tous temps, les Bobo, quand ils ont eu à souffrir des excès des chefs qui leur étaient imposés, ont fait des *salka* à ce propos. Tant que ces chefs étaient de leur

race (chefs dyula par exemple ou, plus tard, « chefs de canton » placés par l'administration coloniale), le *salka* n'était qu'un moyen parmi d'autres (par exemple : sacrifices divers, pratiques magiques voire... empoisonnements), mais lorsque ces chefs furent des blancs radicalement étrangers, le *salka* apparut vraiment comme l'unique moyen d'action : seul Wuro pouvait rendre inoffensifs des êtres aussi haut placés et aussi incompréhensibles, seul Wuro — pourvu qu'on lui fit des offrandes personnelles *salka* — pouvait rétablir les formes traditionnelles d'ordre.

Les Bobo ont fait de nombreux et de coûteux *salka wiye dāga* à cause de ceux des administrateurs coloniaux dont l'action matérielle ou, plus souvent, le comportement personnel a été ressenti comme une atteinte grave aux institutions ou aux valeurs de leur société. La tradition orale conserve d'ailleurs fidèlement le nom des « mauvais commandants » — comme d'ailleurs celui des « bons », car il en est qui fascinèrent littéralement les Bobo et furent même admirés sinon véritablement aimés.

Le *salka wiye dāga*, lorsqu'il était fait pour obtenir de Wuro l'amendement d'un chef trop tyrannique, comportait les prières, sacrifices et dons habituels destinés à Wuro. Les masques, quant à eux, étaient cependant chargés d'une opération très spéciale. On s'était, en effet, procuré au préalable un brin de paille (1) bien foulé par le pied du chef détesté, lors par exemple d'une inspection de ce dernier dans le village. Ce brin de paille jugé porteur d'une parcelle du moi de l'intéressé était confié à un masque de feuilles qui, traversant directement depuis l'est le village, partait à l'ouest loin en brousse pour l'y jeter. D'une façon qui n'était pas considérée comme seulement symbolique mais réelle, la maléfience du chef contenue dans la paille était ainsi évacuée vers Dieu, jetée dans la direction où elle pourrait se « recycler » normalement en s'incorporant à toutes les autres forces contrôlées et mise en position d'équilibre par Dieu ; cela devait avoir pour effet immédiat de rétablir l'ordre ici-bas et de faire régner à nouveau la paix sociale.

L'existence d'un autel dédié à Wuro et la pratique d'offrandes du type *salka* montrent bien qu'est admise la possibilité d'avoir un contact direct avec le Dieu suprême. Dans la conception des Bobo, Wuro n'est ni inaccessible ni indifférent : il écoute les prières de ses créatures et peut, s'il lui plaît, y répondre. Nombre de personnes très compétentes en matière religieuse vont même jusqu'à dire que toutes les prières, tous les sacrifices et pratiquement tous les actes religieux s'adressent à Wuro et ne concernent en dernière instance que lui... même s'ils ont été transmis par quelque intermédiaire.

Des intermédiaires, certes, il en existe tout de même de très nombreux. C'est qu'en effet Wuro ne saurait tolérer qu'on s'adresse sans cesse à lui directement : il a donné aux hommes d'autres moyens pour l'atteindre. Ces moyens on pense qu'ils peuvent être fournis — au moins pour une part — par les intermédiaires en question : esprits, génies et ancêtres. Mais quiconque n'a pas oublié quelles révélations ont été faites à l'issue des temps cosmogoniques sait qu'il y a mieux et plus que ces intermédiaires qui ne sont malgré tout que des êtres spirituels mineurs. Wuro ne s'est pas totalement effacé, il est resté présent au monde par ses « fils », des fils qui ont nom *dwo*, *soxo* ou *kwere* et qui sont non pas des êtres qu'il

(1) Ou tout autre objet qu'un contact aussi prolongé que possible a, en quelque sorte, imprégné des fluides immatériels que dégageait son possesseur. Une règle fut ainsi dérobée sur le bureau d'un administrateur particulièrement redouté ; débitée en petits tronçons, elle servit à faire de nombreux *salka* dans le pays bobo.

aurait engendrés, comme le terme pourrait le faire croire, mais bien des parts indissociables de son être.

4. DWO

Le fait qu'un rapport de parenté soit invoqué entre le Dieu suprême et les trois entités majeures que nous venons de citer, ne signifie nullement que les Bobo aient construit un système théogonique, qu'ils aient imaginé par exemple l'existence d'une triade du type de celle, très classique, formée par un Dieu père, une Déesse mère et des enfants divins. Cette hypothèse, on pourrait pourtant croire un instant qu'elle va se vérifier lorsqu'on découvre que les Bobo attribuent à Wuro une épouse nommée *tene* (*wuro ña tene* « *tene*, l'épouse de Dieu »). Mais l'enquête se développant, on constate bientôt que *tene* est plus ou moins explicitement identifiée comme étant la Terre et que les mythes la concernant, loin de faire d'elle la souche d'une généalogie d'êtres divins, se contentent de proposer l'image, au demeurant fort banale dans les mythologie de tout l'univers, d'un couple Ciel-Terre dont la descendance n'est que simplement humaine. Tantôt, dans les mythes dont diverses versions circulent chez les Bobo, *tene* est une sorte de monstre tellurique femelle qui procréée des êtres mâles exclusivement et qui trouve la mort le jour où son époux Wuro ayant donné des compagnes à ces êtres elles enfantent les premiers humains, tantôt on néglige l'aspect « Terre-Mère » de *tene* pour privilégier son aspect « épouse de Dieu », et l'on fait d'elle une femme de l'espèce humaine pour laquelle Wuro fonde le premier village (1) et qui donne à son époux des enfants dont rien n'indique qu'ils aient quoi que ce soit de divin.

Jamais *tene*, épouse de Dieu, n'est donc présentée comme la mère de ces « fils » très particuliers de Wuro dont nous avons commencé à parler — cela même paraît tout à fait inconcevable. Tout porte à croire d'ailleurs que les mythes concernant *tene* appartiennent à des traditions étrangères (peut-être apportées par les Zara ?) que les Bobo ont recueillies un peu en désordre et qu'ils n'ont pas vraiment intégrées dans leur dogme ; on l'aura remarqué : *tene* n'a pas sa place dans les mythes cosmogoniques. De ce fait, on comprend aussi que les croyances et les rites entourant *tene* restent un peu marginaux (2).

Ce que les Bobo veulent exprimer en parlant de « fils » à propos de *dwo*, *soxo* ou *kwere*, c'est qu'en dépit de son unicité réelle Wuro peut se partager : il détache de lui-même des parts qui ne cessent pas de lui être intrinséquement personnelles, mais qui s'individualisent et se spécialisent dans une fonction. Wuro, à la fin des temps cosmogoniques, « donne » (*pere*) ses fils, disent les mythes, c'est-à-dire qu'il affecte une part de lui-même, à la sauvegarde de

(1) Selon un mythe recueilli à Sumaradi, le premier village créé par Wuro l'a été pour abriter *tene*, son épouse. Ce village existe toujours et porte le nom significatif de Wuroyama (« à côté de Wuro ») : pour les Bobo du Sud, c'est tout à côté en effet qu'est localisée *wuro tolo*, la montagne où est censé résider Wuro.

(2) Il existe un autel très discret dédié à *tene* dans tous les villages, c'est une simple pierre enterrée devant la *sapraya* (*wuro ña tene dibi* « pierre de l'épouse de Dieu ». Cf. pour Kurumani, fig. 36, n° 12). Les femmes demandent des enfants à *tene* devant cet autel. Il existe aussi un grand cérémonial en l'honneur de *tene* : ce sont les « funérailles de *tene*, l'épouse de Dieu » (*wuro ña tene sye*). S'il est une chose en effet sur laquelle tous les mythes s'accordent, c'est sur le fait que *tene* est morte. Aussi, tous les hommes doivent-ils commémorer cette mort par un rituel funéraire répété tous les 7 ans.

l'humanité (*dwo*), une autre à l'animation du monde végétal (*soxo*) ou une autre encore à l'affirmation de son autorité (*kwere*) sans que cela soit en contradiction avec le fait qu'il reste, dans son tout, en position de retrait, d'éloignement.

A condition de ne pas pousser outre mesure la comparaison avec une doctrine qui reste très étrangère aux bobo, on pourrait se risquer à dire que *dwo*, *soxo* et *kwere* sont des hypostases de Wuro, en ce sens qu'en effet, tout en restant de même essence, ils sont substantiellement distincts.

De *soxo* et de *kwere*, nous parlerons un peu dans ce chapitre, nous attachant surtout aux cultes qu'on leur voue, mais à propos de Dwo nous serons ici beaucoup plus bref. Tous les chapitres suivants vont en effet avoir pour centre d'intérêt la personne précisément de Dwo et nous nous réservons de l'appréhender de la façon qui nous paraît la mieux appropriée, c'est-à-dire en commençant par l'étude des formes sensibles sous lesquelles elle se manifeste : les masques.

Il convient néanmoins, dès à présent de préciser quelques notions essentielles.

La dialectique mise en œuvre pour expliquer la nature de Wuro est en partie applicable à Dwo. Dwo est en effet conçu, lui aussi, comme unique tout en même temps que multiple.

Pour bien comprendre la façon dont les Bobo raisonnent, il nous faut revenir aux conclusions de nos réflexions sur les temps cosmogoniques. Nous avons reconnu l'existence de deux « temps » : l'un, cosmogonique, a été placé sous le signe des actions de Wuro et s'est achevé par la révélation de Dwo précisément ; l'autre, post-cosmogonique, a été disions-nous, placé sous le signe des manifestations répétées de Dwo.

La révélation première de Dwo, bien qu'elle ne se soit accomplie qu'aux tout derniers instants des temps mythiques n'en est pas moins inscrite encore dans la ligne des événements cosmogoniques et elle en a le caractère principal, c'est-à-dire que ce qu'elle propose est un modèle de référence, un archétype dont le champ d'application ne peut-être qu'universel.

Dwo, à ce stade, s'offre en effet à tous les hommes sans distinction. Sous la simple apparence d'un masque élémentaire fait de feuilles fraîches, il restera présent dans chacune des communautés humaines de l'univers (c'est-à-dire du « monde » selon les Bobo) où lui reviendront toujours et la première place et le rôle majeur.

Avec les temps « historiques » surviennent de nouvelles manifestations de Dwo qui, étant post-cosmogoniques, n'ont plus le même caractère d'universalité et sont au contraire, de nature « privée », c'est-à-dire réservées à de simples individus. Ces nouvelles manifestations consistent en la révélation de masques qui s'avèrent tout à fait nouveaux et d'une nature même contraire à celle du masque de feuilles initial. Il s'agit cette fois en effet de masques qui, d'une part, affectent non plus une forme unique mais des morphologies variées à l'infini et qui, d'autre part, adoptent tous un matériau de base qui, à l'inverse de la feuille, est sec et ligneux : la fibre. Enfin, pour achever de marquer la différence avec la manifestation initiale de Dwo, toutes celles qui suivront dans la période post-cosmogonique se feront, non seulement — nous l'avons dit — à des individus précis, mais aussi en des lieux bien précis et c'est même le nom de ces lieux qu'on retiendra pour les distinguer : ainsi parlera-t-on, pour désigner la manifestation de Dwo dans les villages de Patamaso ou de Kwele, d'un *patamaso dwo* ou d'un *kwele dwo* (1).

(1) Plus rarement, c'est le nom du clan de l'ancêtre qui a été témoin de la révélation qui sera retenu : *gyoma dwo* « Dwo des Gyoma » i. e. « Dwo apparu aux Gyoma ».

L'existence d'une telle multiplicité de manifestations différentes impose que soit faite une distinction entre ce que nous appellerons les « figures » de Dwo car il est bien apparent que, si toutes ces manifestations sont interprétées comme étant le fait du seul et unique Dwo, elles révèlent tout de même de lui des figures qui ne sont pas semblables.

Une distinction fondamentale est à faire en premier lieu entre la « figure initiale et universelle de Dwo », celle que révéla Wuro aux temps cosmogoniques, et les figures d'importance moindre qui en grand nombre sont apparues plus tard et que, pour cette dernière raison, nous qualifierons de « figures ultérieures de Dwo ».

Cette distinction est un des éléments originaux de la réflexion religieuse bobo, c'est aussi un instrument nécessaire à qui veut percer le sens des règles liturgiques et principalement, bien entendu, de celles qui concernent le culte de Dwo et les actions des masques.

Face à la figure initiale qui représente l'unité et l'universalité, les figures ultérieures de Dwo se caractérisent par la diversité et la question peut se poser de savoir si cette diversité n'a pas elle-même donné lieu à classification. En d'autres termes, les figures ultérieures de Dwo sont-elles rigoureusement équivalentes, ou bien peuvent-elles être classées en catégories et, dans ce cas, l'ordre reconnu, est-il de nature hiérarchique ?

La conviction d'une unicité foncière de Dwo est telle que les Bobo répugnent à opposer entre elles ses diverses figures et à émettre à leur propos des jugements de valeur autres que ceux, étrangers à toute position doctrinale, qu'on se permet au niveau de l'expression populaire ; les réflexions du type : « le Dwo de Sakabi est méchant », ou « le Dwo de Kwele est fort » sont des considérations profanes et d'ordre le plus souvent subjectif.

Si, d'une façon générale, a donc été écarté tout classement précis fondé sur la notion d'une valeur plus ou moins grande de chaque figure de Dwo, c'est-à-dire tout classement fondé sur l'évaluation des potentialités des masques qui les incarnent ou sur les qualités des enseignements qui accompagnent leur révélation, il est un classement que les Bobo n'ont pas complètement refusé c'est celui qui tient compte de l'ordre de succession dans le temps de certaines manifestations de Dwo.

Chez les Bobo, comme dans la plupart des cultures africaines, l'ordre chronologique est considéré comme de tous le plus légitime, mais, comme les computations rigoureuses ne sont pas leur fort, les Bobo se contentent le plus souvent, en matière de chronologie, de retenir et d'opposer deux facteurs seulement : l'élément premier et, pris dans leur ensemble, tous les suivants sans distinction d'ordre.

Ainsi en est-il pour les figures de Dwo où il nous semble que l'accord se fasse, au moins dans les régions où nous avons pu faire une étude socio-historique approfondie des cultes, sur l'antériorité d'une figure de Dwo, celle dont les adeptes portent le nom, bien connu dans tout le nord et le centre du pays, de *sibe*.

Le Dwo des *sibe* est une figure triple qui se compose, dans l'ordre des révélations, du Kwele Dwo, du Dwosa et du Sibe Dwo. Les bénéficiaires de ces révélations sont un clan originaire du village actuellement disparu de Kwele : les Sanu Kañëkōma (indigo). Parmi les raisons invoquées pour justifier l'antériorité de cette triple figure de Dwo, il y a le fait que les Sanu sont des forgerons. On se rappelle quelle place est faite au forgeron dans les mythes cosmogoniques et notamment dans la version M1 où il n'est pas seulement le premier homme créé et une sorte de héros civilisateur, mais aussi celui que choisit Wuro pour recevoir le

premier masque et être donc, dans l'avenir, le responsable désigné de tout culte de Dwo. Les Bobo, dans leur ensemble reconnaissent cette prééminence des forgerons pour tout ce qui se rapporte à Dwo et bon nombre, nous le verrons, se déchargent sur eux des fonctions de prêtrise.

Un autre argument en faveur de l'antériorité du culte des Dwo *sibe* est le nom même que porte la figure centrale de la triade : *dwosa*. *dwosa* signifie « Dwo-mère », *sa* (« femelle ») étant pris ici — comme dans *wasa* ou *worasa* (1) — au figuré, c'est-à-dire dans le sens de « origine première ». Cette figure de Dwo, si l'on en croit ceux qui l'ont ainsi dénommée, aurait effectivement été la première — non pas, bien sûr, la toute première, qui reste celle révélée aux hommes par Wuro au terme de la période cosmogonique — mais la première tout au moins des figures ultérieures ; une figure encore si réellement primordiale qu'elle se manifesterait sous la forme d'un masque à tunique de feuilles : seul masque non universel à être dans ce cas.

Toutes les figures de Dwo apparues postérieurement à la triade dominée par *Dwosa* sont rassemblées sous le nom collectif de *dwosini*. Ce fait milite, lui aussi, en faveur de l'idée d'une antécédence de la triade révélée à Kwele et confirme en tout cas le particularisme, très accentué en effet (2), de cette dernière. L'emploi des termes *salsini* exprime, il est bien vrai, une opposition, mais il faut se garder d'une interprétation hâtive fondée sur une traduction trop littérale. *sa*, avons-nous dit, est pris ici au sens figuré, il n'en reste pas moins qu'au sens propre il signifie « femelle » et que *sī*, pl. *sini* est son antonyme puisqu'il signifie « mâle ». Penser qu'en choisissant *sa* et *sini* pour qualifier Dwo on veut suggérer la possible existence en lui de deux composantes sexuelles qui s'opposeraient — l'une femelle, l'autre mâle — serait une grave méprise : il n'y a pas un Dwo femelle originel et des Dwo mâles postérieurs ! En fait, on se rapprocherait beaucoup plus du sens exact dans lequel les Bobo entendent les deux termes si on utilisait les qualificatifs « féminin » et « masculin », à condition toutefois de ne pas les prendre dans toute leur acception mais de ne les retenir que pour ce qu'ils connotent le plus habituellement : l'idée de modération et de placidité pour l'un, d'agressivité et de violence pour l'autre. *Dwosa*, « Dwo-mère », est un Dwo « féminin » en ce sens surtout que son culte est empreint d'une grande sérénité et qu'en sont exclus notamment tous rites sanglants, toutes violences, toutes épreuves physiques du genre fustigations — entre autres conséquences : le culte de *Dwosa* est largement ouvert aux femmes. Les *Dwosini*, « Dwo masculins », sont des Dwo d'hommes parce que dans leur culte s'exalte la force physique et se donnent libre cours toutes les formes de brimades et de brutalités (le fouet, tout particulièrement). Les *Dwosini* sont, en conséquence, fermés aux femmes.

La distinction, à l'intérieur de la série des figures ultérieures de Dwo, entre un *Dwosa* et des *Dwosini* est de bien moins de conséquence sur le plan des cultes en général que celle faite entre la figure initiale de Dwo et ses figures ultérieures. C'est de cette dernière distinction, en effet, que dépend — entre autres sujets sur lesquels nous reviendrons plus tard (notamment la fonction de masques) — la nature du régime auxquels se trouvent assujettis les cultes de Dwo.

(1) Cf. p. 42 et surtout p. 287.

(2) Dans le présent travail, nous serons amené à faire souvent référence aux cultes de Kwele *Dwo-Dwosa-Sibe* Dwo, c'est-à-dire aux croyances et aux rites dits *sibe*, mais, en raison précisément de leur particularisme et de leur caractère minoritaire, nous préférons à leur étude détaillée celle des cultes des *dwosini*.

Il nous faut ici faire retour à nouveau aux notions déjà définies de *foroba* et de *zakane* (1). En raison du caractère universel que lui donne son origine cosmogonique, le culte de la figure initiale de Dwo ne peut-être que *foroba*, c'est-à-dire partagé par tous sans distinction. Dans la pratique, ce culte ne peut donc se pratiquer que collectivement à l'échelle du village et nul lignage, fût-ce celui des fondateurs, ne peut employer les masques de feuilles à des fins personnelles ; ces masques sont destinés à œuvrer pour le compte exclusivement de la communauté des lignages.

Les figures ultérieures de Dwo, en revanche, sont, dans un premier temps au moins, toujours *zakane*. A l'époque post-cosmogonique, en effet, Dwo, comme toutes les entités spirituelles d'ailleurs, ne peut que s'adresser à des individus et ceux-ci ne peuvent d'abord que lui rendre un culte qui est « privé » dans la mesure où il ne sera pratiqué que par les seuls membres de la parenté de celui qui a bénéficié de la nouvelle révélation divine, c'est-à-dire par une collectivité réduite qui est en position *zakane* par rapport aux collectivités plus larges du type collectivités villageoises, qui sont, elles, vraiment *foroba*.

Toute figure ultérieure de Dwo est cependant susceptible de voir son culte se propager et devenir *foroba*, mais cela ne se produit pratiquement qu'en une occasion bien précise : celle de la fondation d'un village.

Le lignage fondateur a, très généralement, apporté avec lui le culte d'une figure de Dwo. Lorsque d'autres lignages viennent s'ajouter à lui, il est de règle, afin qu'une réelle symbiose puisse s'accomplir, que soit adopté comme culte commun, comme culte *foroba* donc, le culte des fondateurs. Cela n'exclut pas, nous le verrons, la possibilité pour chaque lignage, moyennant certaines restrictions néanmoins et en restant strictement sur un plan *zakane*, de continuer à pratiquer son culte personnel de Dwo s'il en possède un.

Ainsi, dans tout village bobo y a-t-il, d'une part, le culte *foroba* d'une figure ultérieure de Dwo et, d'autre part, le cas échéant, un ou même plusieurs cultes *zakane*. Quant à la figure initiale de Dwo, son culte étant *foroba* par nature, il se lie à celui de la figure ultérieure devenue elle-même *foroba* sans qu'il perde évidemment rien de son importance et en gardant toujours son caractère prioritaire.

L'accession au niveau *foroba* du culte de Dwo pratiqué par le lignage fondateur, déjà « maître » donc de *kiri* (« le village ») pose, dans un système qui se veut symbiotique, le problème de la dévolution nécessaire des charges de la prêtrise du culte du *foroba dwo*.

Le ministère d'un culte de Dwo est assuré par un homme dont le nom est simplement « chef de Dwo » *dwo bwɔ* (pl. *dwɔbwɔre*). Cet homme peut-être considéré comme un prêtre parce qu'il bénéficie d'une véritable ordination sacerdotale lors de la prise en charge de sa fonction.

Sans exception possible, le *dwɔbwɔ* est toujours un chef de lignage (*watô*) et pour pouvoir exercer il doit être investi religieusement, c'est-à-dire être *sapro*. Tant qu'il s'agit d'un culte *zakane*, tout est simple ; le *sapro* est le seul prêtre du lignage et c'est lui qui opère sur tous les autels que possède son lignage, ceux des ancêtres aussi bien que celui de Wuro ou de Dwo ou encore de n'importe quelle entité mineure. Lorsqu'un culte de Dwo est choisi pour être *foroba* et lorsque ce culte est celui que possède à titre *zakane* le lignage fondateur, on se heurte à un principe fermement établi qui veut que ne puissent être cumulées les fonctions de *kirite* et de *foroba dwɔbwɔ*. Cela, nous le laissons entendre plus haut, pour la

(1) Cf. p. 46.

simple raison qu'en l'absence d'un partage de ces deux charges majeures aucune symbiose interlignagère ne pourrait se réaliser. Là où les *kirekōma* ne cèdent pas le culte *foroba* de Dwo (le cas, quoique exceptionnel, existe), il y a apparition d'un système politique que les Bobo rejettent dans son principe parce qu'il ouvre les voies, par la centralisation du pouvoir dans les mains d'un seul homme, à l'autocratie.

En application des règles du système de symbiose sociale telles que nous les avons déjà définies (1), le culte de Dwo choisi pour être *foroba* est donc transmis par ses possesseurs, quand ils sont *kirekōma*, à un lignage qui est, le plus souvent, le lignage arrivé immédiatement après eux et qui va devenir du même coup leur lignage « adjoint » : *kirekōma ma doro ma*. On sait que c'est ainsi que s'amorce le processus de symbiose sociale : en recevant la charge de *dwobwɔ*, le lignage *kirekōma ma doro ma* est intéressé à la constitution et au maintien d'une association dans laquelle lui et le lignage fondateur sont mutuellement dépendants. Le *dwobwɔ* ne peut opérer sans le *kirite*, mais le *kirite* ne peut assurer une vie spirituelle normale à « son » village sans le *dwobwɔ*.

Résumons-nous. Dans tous les villages bobo il y a, normalement, un *dwobwɔ*, ministre du culte de Dwo à l'échelle *foroba*. C'est le chef (*sapro*) d'un lignage arrivé après les fondateurs et c'est à ces derniers qu'il est redevable de sa charge. Lorsque nous parlerons ici de *dwobwɔ*, sans plus de précision, c'est toujours de ce ministre du culte *foroba* qu'il s'agira.

Il peut y avoir d'autres *dwobwɔre* dans le village : ce sont les *sapra* des lignages qui pratiquent un culte *zakane* de Dwo. Ces *dwobwɔre* n'interviennent jamais ès qualités dans le culte du Dwo *foroba*, sauf s'ils sont *forgerons* et, nous allons le voir, c'est une exception importante.

Les forgerons ne sont jamais *kirekōma*. Si, par aventure, ils fondent un village et veulent que leur chef de lignage devienne *kirite*, ils doivent abandonner leur statut de forgerons et devenir de simples bobo (c'est ce que firent, par exemple, les Sanu Kañékōma fondateurs de Zokoema).

S'ils ne peuvent être *kirite*, les forgerons restés castés sont en revanche *dwobwɔre* de droit puisque Wuro leur a « confié » Dwo et a fait d'eux ses répondants directs sur terre. Aucun culte de Dwo ne peut donc se pratiquer valablement sans que les forgerons y aient au moins une part.

Dans le centre du pays bobo et probablement aussi dans le sud, il y a toujours un *dwobwɔ* forgeron placé à côté du *dwobwɔ* principal. On appelle ce dernier, quand on veut le distinguer, *seseme dwobwɔ* car il est prêtre en effet du culte *foroba* de Dwo pratiqué par les simples agriculteurs bobo (*seseme*). Le *dwobwɔ* forgeron, quant à lui, peut recevoir le nom banal de *dwobwɔ ma doro ma*, c'est-à-dire : celui qui est « à côté du *dwobwɔ* » ou si l'on préfère « adjoint du *dwobwɔ* ». Mais le *dwobwɔ* forgeron reçoit souvent aussi le nom, beaucoup plus riche de sens, de *šyerete* « témoin ». Ce *šyerε dwobwɔ* n'est, en effet, pas un simple second : comme son ancêtre qui a été le témoin de la révélation première de Dwo, il doit à son tour être témoin de tous les actes religieux par lesquels se réactualisent l'événement mythique — à cet égard il est aussi un expert et un conseiller indispensable.

Les forgerons peuvent, bien entendu, avoir aussi, à titre *zakane*, un culte pour une figure ultérieure de Dwo. En ce cas, leur chef de lignage remplit non seulement les fonctions de *šyerε dwobwɔ* auprès du *seseme dwobwɔ* dans le cadre du culte *foroba* de Dwo, mais il est aussi pleinement *dwobwɔ* pour ce qui est du culte de Dwo propre à son lignage. A Kurumani, par exemple, le culte du Dwo de

(1) Cf. p. 66.

Patamaso a été apporté à l'origine par les *kirekōma* (Traore Bwo ta *kōma* — crocodile). Ce culte est devenu *foroba* et c'est le lignage *kirekoma ma doro ma* (Dao Bworo ta *kōma* — crocodile) qui s'en est vu confier la charge. Le *seseme dwobwɔ* est donc le chef du lignage Dao Bworo, mais il est assisté par un forgeron, chef du lignage Sanu Kivi ta *kōma* (indigo), qui est son *šyere dwobwɔ*. Le lignage Kivi ta *kōma*, membre du clan Sanu Kañēkōma, étant possesseur du célèbre Kwele Dwo des *sibe*, son chef, à côté de ses fonctions de *šyere dwobwɔ*, est donc aussi *dwobwɔ sibe*.

Nous profiterons de cet exemple pour dire quelques mots à propos de l'organisation de la prêtrise chez les *sibe*.

Dans chacun des lignages où se pratique le culte de la triade *sibe* (Kwele Dwo - Dwosa - Sibe Dwo) c'est, comme il se doit, le chef de lignage investi (*sapro*) qui est *dwobwɔ*. Il remplit la plupart des fonctions ordinaires de la prêtrise et est notamment sacrifiant et orant, mais il n'est sacrificateur que sur l'autel de Sibe Dwo ; il ne peut faire de sacrifices sur les autels de Kwele Dwo et de Dwosa. Sur ces autels ce sont respectivement un *mama*, c'est-à-dire un petit-fils classificatoire du *dwobwɔ* et un *ke*, c'est-à-dire un membre masculin du lignage agnatique de sa mère (1) qui sont habilités à sacrifier. Leur rôle étant important on considère ces sacrificateurs comme des *dwobwɔre*, mais de rang tout de même subalterne : chacun est appelé *nane yaxe dwobwɔ* (« *dwobwɔ* tueur de poules ») ou encore *dwobwɔ yarlay* (« *dwobwɔ* cadet »). Autre particularité du culte *sibe*, il existe un *dwobwɔre tō*, « père » des *dwobwɔre*. Il est choisi parmi tous les *dwobwɔre*, chefs de lignages qui sont « possesseurs légitimes » (2) des autels des trois Dwo *sibe*. Le *dwobwɔre tō* est plus un coordinateur des cultes qu'un chef à proprement parler. C'est lui qui officie à Kwele, sur les lieux de la révélation de la triade *sibe*, et qui préside aux initiations qui s'y déroulent ; mais sa fonction ne lui confère aucune sorte de pouvoir autoritaire car il n'agit qu'en accord avec tous les *dwobwɔre*, tout au plus jouit-il, à l'égard de ces derniers, de certains droits de préséance : lui étant présent, un *dwobwɔ* lui cède toujours son rôle de sacrifiant. C'est le seul cas que nous connaissions d'un culte de Dwo où une hiérarchie — même si elle n'est que d'ordre protocolaire — soit reconnue entre *dwobwɔre*.

Revenons aux cultes des simples *dwosini* des agriculteurs bobo et au rôle qu'y jouent les forgerons. Alors que, nous l'avons montré, les cultes, dans le Centre et le Sud, restent sous la haute direction du *seseme dwobwɔ*, dans le nord du pays, où la règle est générale, mais aussi dans certaines localités du Centre, il n'y a pas de *seseme dwobwɔ* : les *kirekōma* et les autres lignages d'agriculteurs bobo composant le village confient le culte *foroba* de Dwo à un forgeron. Ce forgeron est le seul *dwobwɔ*. En ce cas, le *dwobwɔ* forgeron appartient souvent à un lignage qui a partiellement fusionné avec le lignage *kirekōma* ou qui n'est même qu'un segment de ce dernier ayant conservé ou adopté pour la circonstance le statut de forgeron (3). C'est ce qui fait croire parfois que le *kirite* et le *dwobwɔ* sont issus du même lignage.

(1) Cf. p. 133.

(2) Cf. p. 316.

(3) Il conviendrait ici d'apporter quelques précisions sur ce que sont les forgerons en pays bobo. Forgeron se dit *kol(e) sō*, pl. *kolɔ* (sud et centre) ou *kolɛ* (Bakōma) ou encore *kwonō* (nord). Il faut bien distinguer entre forgerons bobo et forgerons d'origine étrangère.

En ce qui concerne les forgerons bobo, il y a tout d'abord ce qu'on peut appeler les « vrais » forgerons ou *fya jima kolɔ*, les « forgerons poussés sur place ». Ce sont des artisans qui travaillent le fer en utilisant uniquement soufflet, marteau et enclume. Avec ce matériel ils fabriquent et entretiennent les lames d'outils dans le coin d'une pièce quelconque de leur maison d'habitation. Ces forgerons sont aussi et souvent surtout des tailleurs de bois (manches d'outils, mortiers, pilons et ... masques). C'est à

En ce qui concerne les lieux et objets sacrés ainsi que les règles pratiques du culte de Dwo, nous nous en tiendrons ici à quelques indications d'ordre général.

L'autel de Dwo est constitué par des objets sacrés qui, suivant le cas, sont réputés être ceux là mêmes qui ont été recueillis par l'ancêtre témoin d'une apparition de Dwo ou ceux que les bénéficiaires d'une révélation de cet ordre ont bien voulu vous céder au moment de l'adoption de leur culte. Ces objets sont :

— tout d'abord des masques, c'est-à-dire ou bien les prototypes mythiques révélés (souvent dits se présenter sous la forme de miniatures en fer), ou bien les premières têtes de masques tressées ou taillées dans le bois que l'on a reçues et qui deviennent ici, à leur façon, des prototypes sacrés ;

— un ou des rhombes (*ñwüini*, pl. *ñwōnō*) (1) ;

— parfois, la dépouille d'un animal qui fut en relation avec la révélation première de Dwo (un lézard, par exemple, pour le Dwo de Patamaso) (2).

Ces divers objets restent très secrets et sont généralement enfermés dans une poterie enfouie sous l'autel.

Associés à l'autel, existent aussi des objets que l'on peut déplacer pour les utiliser au cours d'un rituel (fig. 3) ;

— des rhombes qui sont la réplique du rhombe d'origine et que l'on fait vrombir en certaines occasions ;

— des « cannes » de fer (*dwo kəkəḷə* « cannes de Dwo ») qui sont, suivant le modèle, des sortes de haches ou des casse-tête à extrémité excentrée opérant en percussion punctiforme, instruments servant à tuer les animaux de sacrifice et même, dit-on, les hommes qui ont transgressé gravement les interdits de Dwo ;

— enfin, un bâton court (*poto*) fait d'un stipe de palmier *ban* recouvert de peau et une très énigmatique miniature de siège de fer à trois pieds *dwo kware* (3), objets qui, tous deux, semblent être propres au seul Dwo des *sibe*.

ces « vrais » forgerons que reviennent les privilèges sacerdotaux dans le culte du Dwo *foroba* (ils sont les *kiri tāṅa kwe kəḷə*). C'est également eux qui ont pour fonction très importante d'être fossoyeurs. Il y a aussi des « pseudo forgerons » ou *kəḷə saxə*. Ce sont de « faux » forgerons en ce sens qu'ils n'ont généralement pas d'enclume et ne battent le fer ni ne taillent le bois. On devient un pseudo forgeron dans le cas mentionné ci-dessus dans le texte, c'est-à-dire quand un lignage, devant suppléer au manque de vrais forgerons pour les cultes et les enterrements, assigne à cette fonction quelques-uns de ses membres qu'on appelle dès lors *bokwera kəḷə* « forgerons par parenté ». Sont aussi des pseudo forgerons les descendants d'un homme qui a épousé une forgeronne. Ils ne travaillent ni le fer ni le bois et ne sont forgerons que de nom car ils n'ont de surcroît aucun rôle religieux.

Tous les forgerons bobo étaient et sont encore de nos jours généralement endogames quoique, on vient de le voir, l'hypergamie soit parfois tolérée.

Les forgerons d'origine étrangère sont souvent appelés *bale zeke kəḷə* « forgerons batteurs de fer (*bale*) » parce qu'ils sont exclusivement artisans du fer (ils ne travaillent pas le bois et ne sont, d'autre part, jamais fossoyeurs). Ils appartiennent à deux ethnies principales : les Samoro et les Bwa.

On appelle les forgerons Samoro *la kwəṅṅ* « forgerons dyula ». Ils viennent tous de Samorogwā et sont une dizaine de lignages dans le nord (cf. p. 30). A la différence des forgerons bobo, ce sont de vrais métallurgistes, c'est-à-dire qu'ils extraient le minerai et le traitent dans des « hauts fourneaux » (le terme de « bas foyers » serait technologiquement plus adéquat) avant de le travailler au marteau. L'atelier des *la kwəṅṅ* est sur une place du village et il s'abrite sous un toit de paille conique.

Les forgerons d'origine Bwa (*bya kəḷə*) sont fixés dans une quinzaine de villages. Ce sont aussi de vrais métallurgistes utilisateurs de hauts fourneaux. Leur forge est un vaste atelier semi-souterrain remarquable par sa toiture bombée couverte de terre et de végétation.

(1) Cf. au sujet des rhombes, p. 273.

(2) Cf. p. 285.

(3) Ce petit siège (il a 8 cm de long environ) n'apparaît qu'à l'occasion de la nomination d'un *dwo* *sibe* ou de ses funérailles. Dans le mythe Dogon rapporté par M. Griaule (1938, p. 60) la mention d'un siège de fer est faite à propos du vieil Albarga et de la découverte des masques par une femme. Le mythe dogon associe trois objets que nous retrouvons ici liés à Dwo : le masque, le rhombe et le siège de fer.

On notera que les rhombes, les *dwo bale* et le *dwo kware* sont forgés avec le fer de la houe qui a creusé la tombe d'un homme foudroyé. Or, c'est un fer semblable, nous le savons, qui entre dans la composition de l'autel *zakane wuro*. L'emploi dans l'autel de Dwo de ce même fer que Wuro lui-même, selon le mythe M 1 avait ordonné de placer dans son propre autel montre bien que dans la pratique comme dans la théorie la réduction de Dwo à Wuro est tenue par les Bobo comme parfaitement justifiée.

L'autel de Dwo, à l'inverse de l'autel de Wuro et de bien des autels dédiés à des entités de tous ordres, ne possède aucune superstructure importante : quelques pierres marquent son emplacement s'il est à l'extérieur, une petite banquette de banco (sur laquelle sont posés les instruments amovibles et, dans le cas du Kwele Dwo des *sibe*, les têtes de masques), s'il est à l'intérieur d'une maison.

L'emplacement de l'autel est variable. L'autel du culte *foroba* de Dwo (dédié donc à la fois à la figure initiale et universelle de Dwo et à celle de ses figures ultérieures que l'on a choisi d'honorer en commun) est situé à l'extérieur du village, dans le secteur ouest obligatoirement (1), mais il y a aussi une pièce appelée *dwo vya* (« maison de Dwo ») qui est attenante soit à la *was* du lignage du *dwobwo*, soit à la *was* d'un lignage de forgerons (2) où sont rassemblés tous les masques et certains objets culturels portatifs. Quand le culte de Dwo est *zakane*, l'autel est placé dans une pièce spéciale située au fond de la *was* (3).

Sur les autels de Dwo, il peut arriver qu'on sacrifie chèvres ou moutons (4) mais le plus souvent c'est un poulet que l'on égorge, un poulet nécessairement de la même couleur que celle réservée à Wuro : blanche.

L'une des plus intéressantes particularités des sacrifices faits à Dwo est que l'on ne fait jamais couler le sang sur son autel : ou bien le poulet est assommé (*Dwosa*), ou bien il est normalement égorgé, mais alors son sang est répandu à bonne distance de l'autel. Ce n'est pas le sang en tant que tel qui est proscrit, c'est tout liquide quel qu'il soit, eau pure ou mêlée de farine, bière de mil car Dwo à la phobie de tout ce qui est liquide.

Cela s'explique par le fait que l'élément avec lequel Dwo est en affinité, c'est le feu. L'image du feu est associée en effet dans l'esprit des Bobo à celle de la divinité suprême, c'est-à-dire à celle de Wuro lui-même, mais peut-être surtout à celle de ses parts individualisées qu'on nomme ses « fils ». Comme élément constitutif de la nature de Wuro, le feu est l'organe du dynamisme divin ; les actes de Dieu sont fulgurants : à la façon du feu, ils jaillissent, dévorent, ravagent, mais aussi illuminent, révèlent. Tout ce qui émane de Wuro est donc ardent et sont ardents, c'est-à-dire ont en eux une part de feu, les « fils » de Wuro.

Des trois fils, c'est *kwere* qui s'identifie le plus étroitement avec l'élément feu puisqu'il est cela même : *kwere* est « la foudre ». Mais *soxo* comporte, lui aussi, un côté igné. La brousse aux yeux des hommes, est un lieu « brûlant », un lieu — nous le savons — qui entre dans la catégorie de pensée où sont associées à l'idée de nature ou de « sauvagerie », celles de chaleur, c'est-à-dire symboliquement de danger, de maladie, de fièvres. Quant à Dwo enfin : il est « flamme ».

De façon symbolique, tout d'abord, Dwo est flamme parce que la flamme, le feu, c'est la lumière, c'est-à-dire, par métaphore, l'illumination des esprits et donc la connaissance. Or, Dwo est pour les hommes l'agent suprême de toutes

(1) Cf. fig. 37, n° 19.

(2) Cf. fig. 36, n° 22.

(3) Cf. fig. 36, n° 26 ou 41.

(4) Mais pas indifféremment l'un ou l'autre, ainsi sur *Dwosa* le mouton est obligatoire et sur Kwele Dwo la chèvre.

connaissances puisque c'est autour de sa personne (représentée par le masque) que s'organise cette longue quête de connaissances qu'est l'initiation. La connaissance est par elle-même d'ailleurs en rapport avec le feu, son acquisition sous l'égide de Dwo est assimilée à l'acte de cuisson d'un aliment et nous verrons quelle cuisine de la connaissance s'élabore sur les lieux où s'apprend la langue secrète (1). Mais Dwo est flamme d'une façon très réelle aussi : il le manifeste par la mort atroce qu'il réserve à ceux qu'il veut punir. Dwo tue par le feu, soit directement en faisant s'embraser le masque que porte le coupable, soit indirectement en employant *kwere* la foudre, à la nature duquel il participe puisque « fils » comme lui de Wuro ; en outre, les victimes de Dwo, « les hommes avalés par Dwo » (*dwo bre sōŋo*) résident dans l'Au-delà en un lieu séparé entouré d'un cercle de flammes, ils y souffrent d'une soif inextinguible.

On comprend que Dwo étant si intimement lié à l'élément feu, il abhorre l'eau. Ce qu'il « aime » en revanche et ce dont on couvre en conséquence ses autels, c'est la cendre. La cendre est un produit du feu et elle est l'image parfaite de la siccité. Dans l'ordre du « Sec », la cendre a en outre l'avantage d'être fluide : elle coule comme de l'eau, elle est donc l'inverse exact de cette dernière.

Pour terminer, il nous faut signaler l'existence d'une fonction de Dwo qui semble être en contradiction avec le principe établi de son incompatibilité avec l'élément liquide. Dwo est en effet réputé avoir un certain pouvoir pour faire venir la pluie. La pluie, en général, est plutôt considérée comme étant du ressort de Wuro, mais si les Bobo s'adressent parfois aussi à Dwo c'est parce qu'ils croient à l'existence d'un phénomène analogue à celui que notre ancienne physique désignait par le terme d'antipéristase. Ainsi, comme nous-mêmes pensions que lorsque deux qualités sont contraires l'une peut renforcer l'autre — le froid, par exemple, augmenterait l'ardeur du feu — les Bobo croient que, mis en présence du feu, l'élément eau se multiplie « par contrariété ». Si Dwo, qui est « feu », est mis en contact avec de l'eau, une réaction se produit qui provoque une abondante précipitation. Dans le cas où les pluies font gravement défaut et quand les prières et les démarches ordinaires ont échouées, on peut verser de l'eau sur l'autel de Dwo ou, mieux encore, la faire couler sur un masque ou y tremper un rhombe : le vent se lève aussitôt et la pluie tombe. Par un procédé inverse, on peut aussi faire cesser la pluie si besoin est ; très logiquement en effet, la cendre étant, comme nous l'avons dit, l'antagoniste de l'eau, il suffit de jeter de la cendre là où est Dwo pour retrouver la sécheresse.

Les Bobo sont conscients qu'en agissant ainsi ils forcent en quelque sorte la main d'une divinité qui, ils ne sauraient l'oublier, est vouée à des tâches plus élevées que de faire venir la pluie ! Ils pensent qu'à être l'objet de semblables manipulations Dwo peut en concevoir un dangereux ressentiment et c'est pourquoi la technique que nous avons décrite n'est guère employée que par ceux qui peuvent user, sans trop de risques, de libertés à l'égard de Dwo ; les forgerons.

5. SOXO

soxo doit être soigneusement distingué de *saxa*.

soxo est « la Brousse » en tant qu'entité spirituelle. *soxo*, plus précisément, tient moins du sol (ce n'est pas exactement la « terre ») que de ce qui y pousse : la

(1) Cf. p. 467.

végétation. *soxo* cependant ne s'identifie pas non plus avec la plante, matérielle-ment parlant, mais avec ce qui lui donne vie, ce qui la fait croître. *soxo* est donc présent dans la moindre parcelle végétale et c'est sans doute la plus humble de toutes les plantes, l'herbe, qui représente le mieux l'idée qu'on se fait de *soxo*, parce qu'elle est, comme lui infiniment multipliée et abondamment répandue dans la nature.

saxa est « la brousse » également, mais cette fois en tant que milieu physique, espace géographique dont est seulement exclu le lieu d'habitat de l'homme, le village (1). La brousse, dans le sens large qui est celui donné à *saxa*, c'est en effet le domaine non seulement couvert par la végétation sauvage, mais celui aussi occupé par les grands champs communautaires (*lo*).

saxa, donc, est un peu à *soxo* ce que la matière est à l'esprit. *saxa* est animé par *soxo* et c'est *soxo*, entité spirituelle majeure, « fils » de Wuro, qui « possède » et régenté *saxa*.

La différence entre *soxo* et *saxa* se précise encore lorsqu'on examine les fonctions des personnes qui en ont respectivement la charge : il existe en effet un *soxote* « maître (*te*) de *soxo* » et un *saxatō* « patriarche (chargé) de *saxa* ».

Le *saxatō* est toujours un homme âgé et réputé pour sa sagesse, c'est pourquoi on lui attribue le titre de *tō*, terme qui signifie « père » mais sert aussi à désigner toute personne à qui l'âge et/ou l'expérience font reconnaître une autorité. On remarquera qu'on ne parle pas de *saxate* ; l'homme en question n'est pas « maître » de *saxa* en effet, il ne jouit d'aucun droit de possession sur elle (ce qu'exprimerait le terme *te*), il dispose seulement d'un pouvoir : c'est un « commandement » en quelque sorte.

Un *saxatō* est nommé chaque fois qu'une action importante, d'ordre religieux ou profane, et menée en brousse. Le *saxatō* a pour fonction exclusive de veiller à la réalisation pratique de cette action, il n'a personnellement aucun rôle religieux.

Lorsqu'un événement grave s'est déroulé en brousse, l'intervention d'un nombre important de personnes peut être nécessaire : si un animal sauvage a blessé quelqu'un par exemple, ce qui suppose une longue traque de l'animal dangereux ; si un homme est mort subitement en brousse, ce qui exige de faire sur place des rites compliqués ; si l'on a été le témoin d'un phénomène inexplicable, ce qui va encore déclencher une longue procédure rituelle... dans tous ces cas, on nomme un *saxatō* pour diriger les opérations et régler les problèmes matériels.

Lorsqu'on doit mettre le feu à la brousse, pour préparer le sol aux futures cultures ou pour chasser, un *saxatō* est nommé dont la tâche est d'organiser les pare-feu et de répartir et diriger les participants.

Enfin et surtout, un *saxatō* est nécessaire chaque fois que l'on a à fabriquer des masques en brousse et que ces derniers ont à y opérer des déplacements. Un *kirite* ou un *dwobwo* ne peuvent jamais quitter le village lorsque les grands cérémoniaux se préparent, ils ne peuvent surveiller la bonne marche des événements tout le temps qu'ils se déroulent en brousse. C'est au *saxatō* que cela incombe et, à intervalles réguliers il doit venir rendre compte aux autorités religieuses. Le rôle du *saxatō* se termine dès que les masques sortent du domaine *saxa*, c'est-à-dire dès qu'ils arrivent aux abords du village.

La fonction du *saxatō* n'est pas durable ; le *saxatō* est nommé pour une circonstance donnée et lorsque sa tâche est achevée, il perd son titre. Ainsi, à chaque fois que c'est nécessaire une nouvelle nomination est faite.

(1) ... et l'étroite auréole de champs contigus au village (*ke*, souvent appelés *tabke* parcequ'on y cultive préférentiellement le tabac).

Puisque *soxo* « commande » *saxa*, il est parfaitement normal que ce soit au *soxote*, maître lui-même de *soxo*, de nommer le *saxate* et c'est bien en effet l'une de ses fonctions.

Le *soxote* est essentiellement le ministre d'un culte, celui de *soxo*. S'il peut être désigné comme « maître » de *soxo* c'est qu'il est admis que ceux qui ont été les premiers à nouer un lien, à passer un pacte avec une entité spirituelle ont sur elle des droits et, parmi ceux-ci, celui bien naturel de pouvoir présider à son culte. Le *soxote* est donc membre du lignage qui possède des droits sur *soxo* et, comme il s'agit là d'exercer une fonction religieuse et que cela revient au chef de lignage — au *watō* —, c'est ce dernier, en général, qui assume aussi la fonction de *soxote*, c'est-à-dire en réalité de prêtre de *soxo*.

Il faut ici considérer deux cas, selon que le culte de *soxo* a été porté au niveau *foroba*, c'est-à-dire qu'il est devenu un culte communautaire villageois, ou qu'il est resté *zakane*, c'est-à-dire qu'il est pratiqué par les seuls membres du lignage à qui il appartient.

Dans tous les villages bobo, il y a un *soxo* dont le culte est *foroba* et que l'on appelle pour cette raison *kiri tāna kwe soxo*, c'est à dire « le *soxo* des (gens) du village qui sont assis (*tāna*) ensemble » ou plus explicitement : « le *soxo* de tous les lignages du village assemblés en communauté ».

Ce *soxo* « du village », c'est bien entendu au lignage fondateur qu'il appartient. Cela a même été le tout premier acte religieux de l'ancêtre fondateur que d'établir une relation avec *soxo*. Le lieu où il a choisi de s'établir étant toujours couvert de végétation, avant de commencer à défricher, avant donc de porter atteinte à l'intégrité de la brousse, l'homme a du prier *soxo* pour obtenir son accord et faire un acte religieux qui scelle cet accord : cet acte, c'est la confection du premier autel dédié à *soxo*. L'acte est bien simple et l'autel bien humble : l'ancêtre choisit, selon son inspiration, une feuille d'arbre et, devant cette feuille posée à terre, il fait une prière très fervente. Plus tard, quelques pierres placées sur la feuille matérialiseront l'autel. Ce sera l'autel *soxo* de fondation du village : le *kiri tāna kwe soxo*, auquel souvent on donnera le nom du village ; on dira par exemple *kunuma soxo*, « le *soxo* du village du Kurumani » (1).

Comme nous l'avons dit, c'est le *watō* du lignage qui est *soxote*. Or dans le cas présent ce *watō* est aussi chef de terre : *kirite*. Dans la pratique, c'est donc le *kirite* qui est *soxote* du *foroba soxo*, mais il arrive que le *kirite*, utilisant un procédé que nous avons décrit (2), donne ses droits en « concession » (sans en rien aliéner donc) au chef d'un autre lignage (généralement *kirekōma ma doroma*) afin d'engager celui-ci plus complètement dans le système de symbiose interlignagère.

C'est au *soxote* du *foroba soxo*, quel qu'il soit, qu'il appartient de nommer un *saxatō*, chaque fois que *saxa* est concerné par un rituel collectif villageois. Quand il s'agit d'opérations concernant les masques et, plus précisément, de cérémonies concernant le culte de Dwo à l'échelle *foroba*, c'est obligatoirement parmi les vieillards du lignage fondateur, *kirekōma*, qu'est choisi le *saxatō*. Pour tous les autres cas, le *saxatō* peut-être pris dans n'importe quel lignage du village (même *wo*

(1) Cet autel reste toujours à l'extérieur du village. Il peut exister aussi un autel annexe appelé *soxo ña* (femme de *soxo*), c'est une petite éminence obuséiforme faite de pisé et sous laquelle ont été placés non seulement une feuille de l'espèce sélectionnée par l'ancêtre, mais aussi un grand nombre d'ingrédients dont la fonction est d'ordre plus ou moins magique (des pailles prélevées sur tous les chemins qui partent du village, des cailloux du fond du puits du village et de l'eau de ce même puits...). Ces deux autels de *soxo* sont renouvelés tous les 7 ans. Ce qui donne lieu à une cérémonie très importante à laquelle tout le village réuni concourt.

(2) Cf. p. 70.

ne yire), à l'exclusion toutefois des forgerons ou des *beire*, qui ont d'autres rôles à jouer.

Le culte de *soxo* peut aussi se pratiquer à l'échelle du seul lignage, en *zakane*. D'une part, lorsqu'un segment se détache d'un lignage *kirekōma*, fondateur de village et possesseur donc d'un *kiri tāŋa kwe soxo*, il conserve en général à titre privé, le culte de ce *soxo* dans le nouveau village où il est allé se constituer en lignage. D'autre part, il est loisible à tout lignage d'acquérir, pour son propre compte, un *soxo* réputé (1). Ici encore c'est le *watō* qui est *soxote* et c'est lui qui nomme le *saxatō* en le choisissant cette fois uniquement dans son propre lignage.

Ainsi, dans un village, peut-il y avoir de nombreux *soxo*. A Kurumani, par exemple, il y a quatre cultes de *soxo*.

Les fondateurs du village (Cf. tableau 3), les Traore Bwo ta *kōma*, sont les *soxote* du *kiri tāŋa kwe soxo* qu'on appelle *kunuma soxo* (2). Ce *soxo* est constitué par des feuilles de *kono* (*Dyospiros mespiliformis*).

Ce même lignage chef de terre possède un *lyako soxo* (*soxo* du village de Ləkoro) (3) qui a été, lui aussi, érigé au rang de *foroba soxo* (mais en seconde position). Ce *lyako soxo* a été obtenu par les Traore Bwo to *kōma* de Kurumani à la suite d'un échange. Un lignage Traore est en effet installé à Ləkoro où il a apporté son *kunuma soxo*. Ce dernier a été échangé avec le *foroba soxo* du village, le très réputé *lyako soxo* qu'ainsi les Traore fondateur de Kurumani ont pu utiliser à leur tour. Ce *lyako soxo* est constitué par des feuilles de *karite* (*Butyrospermum parkii*).

Le lignage Pyē ta *kōma* (crocodile), qui est *wore kirekōma*, a conservé le culte du *soxo* de son village d'origine, maintenant disparu : *Finiwala*. Ce *finiwala soxo* (4) est *zakane*, il est constitué par des feuilles de *legle*.

Les griots du village de Kurumani, enfin, les Dao Korōmakōma (python), pratiquent à titre *zakane*, le culte du *taane soxo* (5), *soxo* du clan Sanu Taanekōma (hyène) qu'ils ont été acquérir à Bura, village de fondation des Taanekōma. Ce *soxo* est constitué par des feuilles de *nere* (*Parkia biglobosa*).

En dehors des fonctions qui lui sont spécifiques, les Bobo prêtent à *soxo* des compétences particulières dans des domaines qui n'ont souvent à première vue, rien à voir avec la brousse. Ainsi, la plupart des *soxo*, si on les prie sur leurs autels et si on leur offre des sacrifices, sont censés favoriser la naissance des enfants. Certains *soxo*, comme *kumuna soxo*, empêchent la jalousie entre co-épouses. D'autres sont de puissants détecteurs de sorciers-empoisonneurs (*kyente*) : c'est le cas du *lyako soxo* (6), le *kiri tāŋa kwe soxo* de Ləkoro (*lyako*) que possèdent les fondateurs du village, les Kyenu Syēkōma (chèvre). Ce *lyako soxo* est extrêmement répandu ; en dehors de très nombreux lignages du clan Kyenu qui le détiennent de droit, d'innombrables autres lignages l'ont adopté en pays bobo, mais aussi chez les Bolō et dans tout le pays Bwa.

Tous les cultes dont nous avons parlé jusqu'à maintenant, concernent exclusivement *soxo*, il nous faut cependant mentionner, pour terminer, l'existence d'autels qui portent le nom singulier de *dwo-soxo*. Ces autels sont utilisés chaque fois que les deux divinités sont conjointement intéressées. C'est le cas lorsque les masques de Dwo ont à faire avec *soxo*, c'est-à-dire quand ils entrent dans son domaine : la

(1) Il semble toutefois que le *kirite* ait, à titre de *soxote* du *foroba soxo*, son mot à dire.

(2) fig. 37, n° 5 et fig. 36, n° 17 (*soxo ŋa*).

(3) fig. 37, n° 23.

(4) fig. 37, n° 58.

(5) fig. 36, n° 24.

(6) Cf. Le Moal, G., 1975, p. 84.

brousse. Seules les figures de Dwo dont le culte est *foroba* (ou dont le prestige est assez grand pour qu'elles donnent lieu à des pratiques publiques, bien que *zakane* : c'est le cas de *dwosa*) possèdent un autel qui les associe à *soxo* car seules elles ont des masques qui ont à opérer rituellement en brousse (généralement dans le cadre de l'initiation). A Kurumani, par exemple, il y a un *dwo-soxo* (1) pour les masques du Patamaso Dwo, culte *foroba* du village, et un *dwo-soxo* (2) pour le culte célèbre du *dwosa*, propre aux forgerons Sanu Kānēkōma (indigo). Ces autels *dwo-soxo* s'appellent aussi *yele soxo* parcequ'ils sont desservis (sous le contrôle du *soxote*) par une classe d'initiés, les *yelebire*, et qu'ils ont à remplir une fonction capitale qui intéresse uniquement les masques de fibres, masques qui dépendent précisément de ces mêmes *yelebire*.

Le *dwo-soxo* ou *yele soxo* est bien un lieu sacré matérialisé par quelques pierres, comme tout autel *soxo*, mais il peut se présenter aussi sous une forme beaucoup plus maniable : une sorte de papillote de feuilles (3) serrées par un brin de fibre. Ce *dwo-soxo* est confectionné en brousse et apposé sur la nuque des masques de fibres pour des raisons sur lesquelles nous ne manquerons pas de revenir, mais dont on peut dire dès maintenant qu'elles tiennent à la nécessité de respecter la nature quelque peu ambivalente des masques, incarnations du Dwo dans lesquelles *soxo* entre aussi pour une part en raison de la matière végétale dont ils sont faits.

6. KWERE

Par le terme de *kwere* on peut, dans le parler courant, désigner l'ensemble des manifestations qui accompagnent l'orage : éclair, foudre et tonnerre. En fait, il semble bien que *kwere* soit plus particulièrement identifié avec la foudre. D'ailleurs, le rapport entre l'éclair et l'effet de sa décharge, le foudroiement, n'est pas bien perçu et l'éclair est parfois considéré comme un phénomène indépendant de la foudre. Quant au tonnerre, il n'est pas toujours associé directement, lui non plus, avec la foudre et l'éclair ; on lui connaît d'ailleurs un nom autre que *kwere* : lorsqu'il tonne, on dit : *wuro pele* « le ciel se fend (ou craque) ».

kwere est présenté dans les mythes cosmogoniques comme étant le premier « fils » de Wuro. Cette qualification semble faire référence à l'ordre dans lequel les trois fils de Wuro (*kwere*, *dwo*, *soxo*) ont été révélés aux hommes plutôt qu'à un ordre d'ainesse ou à une hiérarchie qui existerait entre eux.

Ce qui est néanmoins certain, c'est que des trois « fils », c'est *kwere* qui reste le plus étroitement lié à la personne de Wuro. *Dwo* et *soxo* ont une présence continue sur terre, ils s'incorporent dans des objets matériels (masque) ou dans des végétaux, de telle sorte qu'ils *apparaissent* comme détachés physiquement (mais non spirituellement, cela est bien entendu) de Wuro. *kwere*, lui, se révèle mieux comme consubstantiel à Wuro. *kwere est Wuro*, il est sa part vindicative, vengeresse, il est son bras et lorsque ce bras s'abat et foudroie sa victime chacun sait que c'est Wuro qui vient d'agir. Cela dit, Wuro étant aussi dans Dwo, on ne s'étonnera pas de voir parfois attribuer à Dwo le foudroiement d'un homme.

(1) fig. 37, n° 43.

(2) fig. 37, n° 10.

(3) Il s'agit de feuilles de même nature que celles qui servent de base à l'autel *soxo* (*kiri tāna kwe soxo* ou autre) dont découle le *dwo-soxo*.

C'est bien le propre de toutes ces divinités suprêmes célestes de type ouranien, auxquelles Wuro se rattache, d'avoir pour instrument de leur autorité la foudre. Néanmoins, dans bien des cas, cette manifestation de l'être suprême se personnifie peu à peu jusqu'à devenir elle-même une divinité indépendante. On a alors un « Dieu de l'orage » ou « du tonnerre », « de la foudre » (Shango des Yoruba ou So des Evhé).

Chez les Bobo, cette évolution dans les conceptions existe aussi, mais à l'état d'ébauche seulement. En effet, si très générale est la croyance en un *kwere* peu individualisé et considéré comme une sorte de Wuro agissant, le culte d'un *kwere* plus autonome et plus personnalisé (quoique toujours conçu comme part composante de Wuro) est attesté localement.

La première de ces figures de *kwere* est conforme aux données mythologique, elle est en quelque sorte « cosmogonique » ; c'est celle, que retiennent les Bobo dans leur majorité. La seconde résulte de son appropriation par un certain clan aux fins de promouvoir un culte privé ; c'est une figure « post-cosmogonique ».

Sous son premier aspect, *kwere* est trop proche de Wuro pour posséder un culte personnel vraiment actif. Sous son second aspect, *kwere* bénéficie au contraire de toutes les techniques de culte communes chez les Bobo.

Le culte effectif de *kwere* a été introduit par le clan Gyoma Konakōma (python). Les Gyoma sont en effet les seuls « maîtres » de ce culte. C'est un clan très important que ce clan Gyoma. Il a été fondé à Yabeso (à l'extrême sud-est du pays), de là il a émigré vers le nord et, à partir du village disparu de Da, il a essaimé dans tout le tiers septentrional du pays bobo, se trouvant ainsi à l'origine de la formation de la tribu Yebe. A l'actif des Gyoma, il y a la fondation de nombreux et très importants villages. Tāsila surtout, mais aussi Tiriko, Tungo, Kū, Bura, Gi. Des lignages Gyoma sont fixés à Musakōgo, Tula, Bākorowe, Badiña, Doro, Kyē, etc. Dans tous ces lieux où ils résident, les Gyoma pratiquent le culte de *kwere* et rares sont les lignages étrangers qui ont pu l'acquérir.

C'est le village de Gi, village fondé par les Gyoma, qui est la capitale de *kwere*. *gi* en dyula, *zi* en bobo, signifient « fondement, base, souche ». C'est là que *kwere* à son origine : on dit même que c'est lui qui a créé le village en personne. Les droits du clan Gyoma sur le culte de *kwere* sont rappelés dans leur devise, ou « nom de la flatterie » (*ma tabara to*) :

kona bere sagwane ma yaxe tāŋa kɔɔ dige :

« La foudre (*kona*) descendue sur un individu, qui le tue sur place et « mange » ses affaires. »

Cette devise fait allusion à la coutume qu'observent tous les adeptes de ce culte privé de *kwere*. Lorsqu'un homme est foudroyé, on retire ses « affaires » (*kɔɔ*), c'est-à-dire non seulement ses vêtements, mais ses outils, ses objets personnels et on les donne aux « propriétaires » de *kwere*, aux Gyoma. On remarquera que, dans la devise, la foudre n'est pas désignée par le terme de *kwere*, mais par celui de *kona*. *kona* (ou *kono*) est un grand arbre (*Dyospiros mespiliformis*) dont la feuille est, pour des raisons encore mal élucidées, l'image de la foudre. Le premier mot de la devise a été conservé comme nom de clan (1) : Konakōma, ce qui signifie « les gens de la feuille de *kona* » et sous-entend « les gens de la foudre ».

L'autel de *kwere* est un massif de pisé, de plan quadrangulaire, qui doit être placé contre un mur et sous une gouttière (relation orage-pluie). Le sacrificateur

(1) Les Gyoma ont aussi un autre nom de clan : « Les gens du Noir » Gūkoma.

est toujours un *ke*, c'est-à-dire un membre masculin du lignage agnatique de la mère du prêtre du culte (qui est généralement le chef de lignage lui-même).

Le *ke* jouit, à l'égard d'*ego*, de grandes libertés (vol institutionnel *kimidāga*) ; c'est un « neutre » qui peut faire, à la place d'*ego*, des actes dangereux comme le sont certains sacrifices (sur *kwere* donc, mais aussi sur *dwosa*, *lyako soxo*, etc.), il a ainsi un peu le rôle du *koronate* (1) et il arrive d'ailleurs que *ke* et *koronate* soient interchangeable.

Le *ke* officie intégralement nu, le corps entièrement blanchi de cendres. Le sacrifice est fait sur trois feuilles de *kono* liées que transpercent trois pailles.

Sur *kwere* on sacrifie des poules de couleur blanche, comme pour Wuro (nouvelle preuve, s'il était nécessaire, de l'identité *wuro-kwere*). On sacrifie aussi, et cela n'a pas lieu d'étonner, des béliers : la corrélation symbolique entre le bélier (ou le taureau) et le tonnerre est connue de toute antiquité et elle existe en Afrique, chez les Fon et les Yoruba notamment (2).

Il est une autre relation, attestée aussi dans le monde entier, c'est celle qui s'établit entre le feu du ciel et le feu de la forge, entre le Dieu de la foudre et la caste des forgerons. Chez les Bobo, on s'attendrait à ce que cette relation existe. Dans le mythe cosmogoniques M1, par exemple, c'est l'éclair lancé par Wuro qui déclenche le processus de la fusion dans le premier haut-fourneau et c'est, en retour, avec l'orifice incandescent de la tuyère du soufflet de la forge que Wuro fait le soleil. Pourtant, le forgeron bobo n'a aucune place dans le culte de *kwere* ; mieux, il en est radicalement exclu : lui qu'on voit si souvent dans le rôle du prêtre et du sacrificateur, il ne peut s'approcher d'un autel de *kwere* et ne peut surtout pas manger la chair des animaux qu'on lui sacrifie.

Pour expliquer ce singulier divorce entre *kwere* et eux, les forgerons allèguent la rancune de *kwere* auquel ils auraient refusé assistance en des temps lointains. Témoin ce petit mythe qui se rattache à la tradition de M2 : *kwere avait une femme. Un jour, cette femme se sauva. A l'époque, il y avait déjà beaucoup d'hommes, kwere résolut de leur demander assistance.*

kwere alla trouver le forgeron qui travaillait dans sa forge. « Va chercher ma femme, lui dit-il, je suis trop fatigué pour courir après elle. » Le forgeron refusa tout net, disant qu'il ne pouvait pas laisser son fer lorsqu'il était rouge.

kwere alla trouver le cultivateur bobo, qui était au champ, et il lui fit la même demande. Le cultivateur laissa sa houe sur place et courut chercher la femme de kwere.

kwere alla ensuite chez le griot qu'il trouva en train de tendre la peau de son tambour. Le griot écouta kwere et partit lui aussi à la recherche de la femme en fuite.

Le bobo et le griot retrouvèrent la femme de kwere et ils la lui ramenèrent. Depuis, kwere laisse s'approcher de lui les cultivateurs et les griots, mais il refuse les forgerons.

La véritable raison de l'incompatibilité entre *kwere* et les forgerons est naturellement d'un tout autre ordre ; elle nous reporte, une fois encore, aux mythes cosmogoniques et aux répartitions savantes composées par Wuro.

Wuro a « donné » ses fils aux hommes, mais s'il a pourvu chacun d'une fonction différente, il a aussi distribué entre les différentes catégories sociales le privilège de leur culte. Si, comme on vient de le voir, le culte de *kwere* est du ressort des griots et des agriculteurs, si le culte de *soxo* est ouvert un peu à tous, le culte de

(1) Cf. p. 351.

(2) Cf. Parrinder, G., 1950, p. 52.

Dwo, en revanche, est le privilège exclusif des forgerons (les agriculteurs bobo ne le possédant que de « seconde main », si l'on peut dire) et c'est de lui qu'ils tirent leurs prérogatives sociales et leurs pouvoirs magico-religieux. « Maîtres » de Dwo, par la volonté de Wuro, les forgerons pouvaient-ils prétendre de surcroît avoir des droits sur *kwere* ?

Cela paraît d'autant moins possible qu'on perçoit l'existence d'une relative opposition entre un Dwo facteur d'ordre et de paix, tout dévoué aux causes humaines et un *kwere*, brutal et dangereux, colère personnifiée de Wuro. N'y a-t-il pas là, se manifestant dans la pratique par cette coupure entre les prêtres forgerons de Dwo et les tenants de *kwere*, le reflet de certaines contradictions dans la structure interne de la personne composite de Wuro, contradictions elles-mêmes présentes dans l'homme ?

4. Les entités mineures

1. LES ESPRITS

A côté des divinités de haut rang classées dans la catégorie Wuro, il existe une infinité d'entités spirituelles qui, par comparaison, peuvent être qualifiées de mineures. Bien qu'ils fassent grand cas d'elles, puisqu'ils leur vouent un culte actif et fervent, les Bobo disent souvent, avec une teinte de dédain qu'elles ont été « inventées par les hommes » ! Ce n'est qu'une boutade, certes, mais significative malgré tout d'un état d'esprit assez peu polythéiste. Pour les Bobo, disons-le une fois encore, la personne de Wuro, sous son quadruple aspect, s'affirme comme culminante : tout procède d'elle, tout se définit par rapport à elle et rien, dans l'ordre spirituel, ne la surpasse.

Des entités dont nous allons parler, aucune n'existaient dans les temps cosmogoniques, toutes sont apparues dans la période historique et toutes, pour se révéler, ont dû prendre appui sur des hommes ; ce sont donc ces derniers qui, en promouvant leur culte, leur ont donné corps et c'est en ce sens seulement qu'on pourrait dire qu'ils les ont « inventées » car nul ne doute qu'en leur essence toutes ces entités ne soient supra-humaines et que même, en définitive, elles n'émanent directement de Wuro.

Dans leur ensemble, les entités spirituelles qui ne sont pas « des Wuro » portent le nom de *funanyonō* ; terme singulier, probablement composé, dont aucune étymologie satisfaisante n'a pu nous être fournie. On dit *funāyonō* ou *funayuna* chez les Yebe et *funanyonō* (pl. *funanyone*) chez les Syëkōma, c'est cette dernière forme que nous retiendrons ici. Dans le dialecte *syada* (chez les Syakōma de la région de Bobo Dioulasso) on dit : *fiyō*, pl. *fiyā*. D'après Joanny Sanu, ce terme évoquerait l'image de ce qui est « disparate, hétéroclite », mais *fiyō* ne prendrait tout son sens que lorsqu'on l'oppose au concept *dwo* qui lui, correspond à la représentation de ce qui est « simple », « droit », « cohérent ». C'est là une confirmation lexicale de cet aspect unitaire que les figures divines majeures revêtent, chez les Bobo, par rapport à la multiplicité quelque peu incohérente des entités mineures — notion maintes fois exprimée ici et reprise en dernier lieu à l'introduction du présent paragraphe.

Nous serions, quant à nous, tenté de traduire en français par « esprit » car le propre d'un *funanyonō* (à la différence d'un « génie », on le verra) c'est d'être immatériel, incorporel. Le *funanyonō* n'est jamais visible, c'est une substance douée de forces et de pouvoirs surnaturels. Elle peut se localiser en un point bien précis, en se coulant, par exemple, dans un objet matériel ou, plus souvent, dans un végétal (arbre ou seulement racine, feuille) qui lui serviront dès lors de support

(et feront office d'autel) (1). Le *funanyonō* peut aussi se localiser temporairement dans le corps d'un homme, posséder son esprit et se servir de sa bouche pour transmettre un message ou faire des révélations. Le *funanyonō*, enfin, peut-être beaucoup plus diffus dans l'espace et s'identifier avec tout ou partie d'un élément de la nature (l'eau en général ou bien telle rivière, telle mare), un accident de terrain (les grottes, les collines), une espèce végétale...

Ajoutons que chaque esprit possède des aptitudes personnelles bien précises. Certaines sont très partagées, comme le pouvoir de donner des enfants, d'autres sont de véritables spécialités : détecter les empoisonneurs, protéger contre telle ou telle maladie, « calmer » les conflits, aider les chasseurs, etc.

Dans chaque village bobo, des dizaines d'esprits ont leurs autels, certains sont personnels, d'autres sont lignagers et ces derniers peuvent être adoptés par l'ensemble du village et devenir *foroba*, mais, en raison de leur extraction post-cosmogonique, tous sont appropriés, tous ont un « propriétaire » qui est la personne (puis ses descendants) à qui ils se sont révélés pour la première fois (le plus souvent en rêve ou encore par le truchement d'un « génie » *funanyonō*). C'est auprès de celle-ci seulement qu'on peut obtenir les objets et les connaissances nécessaires aux pratiques du culte si l'on désire le célébrer à son tour.

Beaucoup d'esprits restent uniquement locaux, nombre d'entre eux sont d'ailleurs étroitement liés au terroir ou au village et, de ce fait, sont inexportables. Il est néanmoins des cultes qui, partis de leur lieu d'origine, ont fini par gagner, de proche en proche, toute une vaste région et même toute l'ethnie bobo. Certains de ces cultes à grande diffusion sont d'origine étrangère (le plus souvent nanergé ou minyāka), d'autres au contraire, nés chez les Bobo, ont été adoptés par les ethnies voisines.

A titre d'exemples, nous avons choisi de décrire quelques-uns des *funanyone* les plus représentatifs : *ma*, *duba* et *vyetōgo*, *do*, *nāko*.

L'esprit nommé *ma* est présenté par les Bobo comme étant le premier *funanyonō* révélé aux hommes après les temps cosmogoniques. A ce titre, on le compte parfois parmi ces êtres privilégiés que sont les *wuro fanere* (« envoyés » de Dieu).

ma est dans tous les foyers bobo, il est le représentant typique des cultes individuels (2), du reste fort peu nombreux comparés aux cultes collectifs lignagers ou villageois.

Les premiers possesseurs de *ma*, personne n'en disconvient, sont les membres du clan bobo Tibita, dont les interdits sont le python et, chose assez rare, un produit alimentaire : *hūmbiri* (3). Ces Tibita sont un des plus anciens clans bobo — le fait qu'ils soient à l'origine du culte de *ma* le confirme. Les Tibita ont fondé de nombreux villages aujourd'hui disparus et ils ne sont plus, au nord, qu'à Kwara, Bāga et Muna et, dans le centre, à Sākoro et Mawe, village qu'ils ont fondé et qui porte précisément le nom de *ma* (Mawe « village » (*we*) du *ma*).

(1) On peut, parlant d'un *funanyonō* donné, employer pour le désigner le nom du réceptacle qui le caractérise. Ainsi, par métonymie, appelle-t-on « poudre » (*su*) les *funanyone* qui, s'incorporant dans une poudre (de végétaux broyés le plus souvent) qu'on applique sur le corps ou qu'on ingère, guérissent les maux physiques. De là *su* en est devenu à signifier simplement « médicament ». De même *nyāpege* « queue de bœuf », désigne tous les *funanyone* dont l'autel portatif est constitué par une longue racine entourée de peau (ou enfilée dans la peau même de la queue d'un animal) qui évoque la forme d'une queue. *byē*, « corne », désigne les *funanyone* dont les principes sont contenus dans une corne. *susu*, « poterie », ceux que renferment une poterie.

(2) *ma* est notamment l'un des seuls autels qui puissent posséder des femmes.

(3) Nom du beurre de karité à un certain stade de sa fabrication.

Il existe deux variétés de *ma*. Le *koro piñ ma* « *ma* de la porte (*koro* « secco, porte ») fermée » dont les sacrifices se font à huis clos et le *ma furu* « *ma* blanc » dont les sacrifices sont publics. Ces deux *ma*, qui sont, au dernier détail près, très identiques, ont leur autel dans une chambre au premier étage des habitations. Cet autel est composé de la façon suivante : on prend en brousse, secrètement, une racine de *Rogeria ardenophylla* (*tulu* ou *deñnô* en bobo), plante rudérale assez commune ; on réduit la racine en poudre et on y mêle le suc des feuilles qui est extrêmement gluant ; dans cette pâte on insère des touffes de poils prélevées sur une queue d'âne ou d'hyène (animaux clairvoyants) et que l'on a nouées à des petites pailles en formulant des vœux ; l'ensemble est pétri de façon à former une boule homogène.

ma, dit-on, est « bon pour tout » !

duba est, lui aussi, donné comme très ancien et il est présent dans tous les villages bobo. Son autel extérieur, *duba sū* (« *duba mâle* ») (1), est très reconnaissable : c'est une lourde pièce de bois fichée en terre et dont l'extrémité forme une triple fourche entre les branches de laquelle est calée une poterie contenant, baignant dans l'eau, ce qui est le réceptacle de l'esprit, une racine d'*Afzelia africana* (*kivi*).

duba a des fonctions très diverses. On lui demande des enfants ou de bonnes récoltes, mais surtout on faisait appel à lui pour détecter les sorciers, tâche dont il s'acquitta avec succès jusqu'au jour où se présenta un concurrent nommé *vyetôgo* et qui se révéla plus efficace encore en ce domaine précis.

vyetôgo est peut-être d'origine minyāka. Son culte, assez ancien dans la région de Sāgulema et dans tout le sud du pays, a gagné le nord durant les trente dernières années. *vyetôgo* a les mêmes caractéristiques que *duba* : autel constitué par un poteau à triple fourche, poterie renfermant des racines d'*Afzelia*. Comme *duba*, *vyetôgo* opère en provoquant des transes chez un individu qu'il choisit à sa guise et dont il fait son agent. Nous avons étudié en détail l'action de ces deux *funanyone* dans un article concernant la sorcellerie en pays bobo (2).

Les esprits qui se manifestent ainsi par des crises de possession constituent une sorte de sous-catégorie qu'on appelle *wiyaxe-funanyone*. Parlant des *wiyaxe* (« génies »), nous verrons qu'ils sont des créatures invisibles vivant en brousse, or la brousse est le réceptacle d'une force dangereuse appelée *nyama* (ou *ñama*, cf. *infra*) dont l'un des effets, précisément, est de provoquer la possession et ce sont des *wiyaxe* qui se trouvent être, en certains cas, les vecteurs de ce *nyama*. Certains esprits donc, parcequ'ils ont une relation d'origine avec la brousse et les *wiyaxe*, sont porteurs, eux aussi, de *nyama* et générateurs de crises de possession.

Si certains *wiyaxe-funanyone* sont très anciennement connus, comme *duba*, ils semblent être restés longtemps assez rares de leur espèce. Dans les temps modernes, cependant, il y a eu recrudescence d'intérêt pour eux : *vyetôgo* en était déjà un exemple, mais il en est d'autres et de beaucoup plus récents comme *wara* (à Tuma), *lana* (à Fo), *wiyaxa sumbiri* (à Silékoro), *dodoroma* (à Kurumani, Kyeba, Lya) et surtout le très répandu *do*.

do (qui n'a évidemment pas le moindre rapport avec le grand *dwo*) est relativement récent. C'est un nommé Kafa qui l'a « trouvé » dans la brousse de Siima (Wolākoto). Ce sont, prétendait-il, des *wiyaxe* qui le lui avaient donné.

(1) *duba sū* cf. fig. 37, n° 46. Il y a aussi un autel femelle, *duba ña* : cf. fig. 37, n° 4.

(2) Le Moal, G., 1975, p. 78-94.

Kafa transmet (1) « son » *do* à Siima d'abord puis, très vite, à Bama. La progression se poursuit régulièrement : en 1927 *do* était à Zokoema et Dyōtala ; il était à Tarama en 1937 où l'on vint de Bōkōma pour l'obtenir. Entre temps Mole et Kokoroba étaient allés l'acquérir à sa source, c'est-à-dire à Siima. De Kokoroba le culte fut transmis dans les années 1940-50 à Kurumani, Kibe, Fini et Kogwē. A Kogwē, un certain Misa prit à son compte... et à son bénéfice la propagation du culte. A partir de 1950 de très nombreux villages du nord furent pourvus les uns après les autres : Bē (où le chef de canton se ruina en versements sans fin), Piriwe, Tiriko, Wōfura et Suguzyē (qui transmirent à Kokona en 1952), Menāba, Bura, Balavé, etc.

do est un exemple de syncrétisme religieux s'opérant dans le seul cadre de la tradition, par synthèse d'éléments uniquement autochtones, sans la moindre influence étrangère donc. C'est un processus d'acculturation, mais en circuit fermé, si l'on peut dire ; phénomène qui a toujours existé dans ces sociétés et qui témoigne de l'incessant bouillonnement créateur de la pensée animiste.

do possède un temple richement orné qui se trouve dans une pièce située au premier étage d'une maison (2). L'autel est constitué par un socle de pisé sur lequel sont disposés des objets qu'on reconnaît comme étant caractéristiques de la plupart des cultes bobo traditionnels. Il y a des *nyāpege* formés de racines très sacrées (racines d'*Azelia*) ; il y a, noyés dans le pisé du socle, des fers *fenefene bale* comme dans l'autel de Wuro lui-même ; il y a deux poteaux à triple fourche supportant des poteries qui rappellent *duba* et il y a, chose plus surprenante encore, deux masques ! Ces masques, à moins de fouler aux pieds les valeurs les plus sacrées de la religion bobo, il ne saurait être question qu'ils soient actifs, qu'ils sortent du temple : ce sont de simples mannequins donc, mais on sent bien là qu'on est au bord de l'hérésie et l'on comprend pourquoi tous ces *funanyone* modernes soulèvent la réprobation des vieux prêtres gardiens de l'orthodoxie.

do possède aussi un autel extérieur (3) constitué par deux grandes bornes cylindro-ogivales comportant à leur sommet une lampe à huile susceptible d'être allumée lors des cérémonies. Dans le pisé massif sont enfermés des *nyāpege*, des pailles votives et, à nouveau, des fers *fenefene bale*. La ressemblance de ces autels avec *kiri*, l'autel vénéré du village, est patente.

Les pratiques du culte de *do* sont conformes à celles des *wyaxe-funanyone*. Les manipulations des racines sacrées (conditionnées sous la forme de *nyāpege*) jouent un grand rôle, ainsi que les crises de possession. Ces dernières toutefois sont particulièrement spectaculaires par le fait que le nombre des possédés est souvent élevé et que, dans leurs transes, ils se saisissent de torches allumées, les promènent longuement sur leur corps et marchent sur les tisons ardents sans souffrir d'aucunes brûlures.

do était renouvelé tous les sept ans au cours d'une grande cérémonie. Son culte a été très actif surtout pendant les années cinquante. On faisait intervenir *do* aux fins de protection contre les maladies et pour avoir des enfants, mais il semble également que *do* ait été employé, à la façon de *vyetōgo* ou *duba*, dont il s'inspire en partie, pour détecter les empoisonneurs. Il n'est pas exclu en outre que *do* ait

(1) Par « transmettre » il faut entendre ici faire une transaction qui, à l'inverse de ce qui arrive dans les transmissions de cultes majeurs, est presque uniquement commerciale. C'est une véritable vente dont le montant comprend de très importants versements en nature (produits alimentaires, animaux de sacrifices) mais aussi en argent (cauris et billets) et en prestations diverses (pour les fêtes, sacrifices, etc.).

(2) Fig. 36, n° 18.

(3) Cf. fig. 36, n° 19.

eu un rôle plus négatif et qu'il ait été l'agent de pratiques criminelles. Pour cette raison, et parce qu'aussi l'on promettait à ses fidèles qu'ils échapperaient aux effets de la désobéissance aux autorités, ces dernières interdirent — sans grand résultat — son culte. Aujourd'hui le culte de *do* est tombé en désuétude ; d'autres, de la même veine, l'ont remplacé.

On ne saurait parler des *funanyone* sans faire allusion aux esprits protecteurs des chasseurs, ce qui nous ramène à des cultes de plus haute inspiration et qui jouissent, eux, de la considération générale.

Le plus respecté, le plus commun aussi et sans doute le plus ancien des cultes de chasseurs est celui de *nāko* (1). Comme *ma* ou *duba* il est tenu pour être parmi les tout premiers *funanyone* révélés aux hommes.

nāko, appellation commune dans le nord et le centre du pays, porte le nom de *lōgo* dans le sud. *nāko* semble être étroitement associé à un autre esprit nommé *dibi*, très proche de lui mais non confondu : chacun a son autel (sur *nāko* on sacrifie des chiens et des poules noires, sur *dibi* des chèvres noires). *nāko* et *dibi* sont, à titre égal, de grands protecteurs des chasseurs.

nāko (sous le nom de « Nankwa ») et *dibi* sont chez les Bwa qui, selon Cremer (2), les distinguent nettement en disant que le premier est le « fils » du second ce qui exprime au moins une relation d'antériorité de *dibi* à l'égard de *nāko*. *nāko* et *dibi* ont aussi été adoptés par les Minyāka qui continuent, d'après J. Jonckers et J. P. Colleyn, à employer la langue bobo dans les chants et prières. *dibi* enfin se retrouve chez les Malinke : c'est un *boli* qui « soustrait le chasseur à la vue de ses ennemis » (*dibi* signifierait « obscurité ») (3).

nāko, pour les Bobo, possède sur les animaux sauvages un pouvoir, un pouvoir dont la nature, il est vrai, n'est pas très clairement précisée. *nāko* « commande », dit-on, ces animaux et c'est ce qui explique qu'on doive, avant la chasse, obtenir son accord. Ayant donné son accord, *nāko* est supposé devoir aussi protéger le chasseur.

Ce qui est certain, c'est que *nāko* peut neutraliser une force extrêmement redoutable qu'on appelle *nyama* (cf. *infra*) et qui se dégage surtout après la mort de certains animaux. Les chasseurs détenteurs d'un *nāko* sont invulnérables au *nyama* ; quant aux autres, s'ils sont atteints par ce *nyama*, le *nāko* peut les « guérir ».

Les bons offices de *nāko* sont sollicités pour toute chasse, mais l'entremise de *nāko* est particulièrement nécessaire lorsqu'il s'agit de tuer des animaux à *nyama* puissant comme l'hyène, animal réputé omniscient, ou comme ces grands creuseurs de terriers que sont l'oryctérope (*wuro kore*) et surtout le porc-épic (*beye* ou *gwē*).

La chasse au porc-épic est vraiment une passion pour les Bobo et une sorte de sport national. Les porc-épics, gros rongeurs hérissés de longs piquants acérés dont le poids peut dépasser 20 kg, creusent de profonds terriers ramifiés dont les galeries sont assez larges pour qu'un homme (ou du moins un enfant) puisse s'y introduire. On peut chasser le porc-épic en enfumant son terrier, mais il est plus noble d'aller le chercher dans sa retraite. Ce sont des enfants donc, armés de lances, qui s'aventurent dans les terriers. Le risque est grand d'être blessé par

(1) S'y ajoute également le culte de *pō*, évoqué à d'autres propos (cf. p. 83).

(2) Cremer, J., 1927, p. 66.

(3) Cissé, Y., 1964, p. 192.

l'animal et surtout de mourir étouffé ; les accidents mortels ont, de tous temps été nombreux.

nāko semble être présent dans tous les villages bobo. Il comprend un autel extérieur, placé en général au pied d'un figuier. Cet autel est essentiellement constitué par une poterie contenant un mélange savant de racines. *nāko* possède en outre des autels portatifs sous forme de *nyāpege* que chaque chasseur doit emporter avec lui.

nāko est la propriété d'un lignage quelconque du village, à cet égard il est donc *zakane*, mais *nāko* peut et doit opérer aussi au niveau *foroba* si nécessaire.

Ceux qui possèdent *nāko* ne sont pas forcément plus chasseurs que d'autres, disons qu'ils « gèrent » simplement les pouvoirs de *nāko* au mieux des intérêts de ceux qui veulent chasser.

On ne peut parler en termes propres de « sociétés de chasseurs » chez les Bobo. Il n'existe en effet aucune organisation encadrant les chasseurs, nulle initiation ou enseignement ésotérique, qu'ils soient mystiques ou techniques. Il faut d'ailleurs bien distinguer entre deux types de chasse. Les chasses collectives, battues ou chasses en terriers : tout homme, quel que soit son âge ou son statut social, est amené à y participer puisque c'est une activité communautaire villageoise plus ou moins obligatoire. Les chasses individuelles : s'y consacrent librement ceux qui le désirent, et tout bobo — que ne quittait jamais son arc quand il était en brousse — était un peu chasseur ; néanmoins, si la plupart des hommes restent de simples amateurs, peu assidus aux longues traques, certains se découvrent une passion cynégétique et deviennent de vrais chasseurs. Sans qu'ils négligent le travail de la terre (il n'y a pas de chasseurs « professionnels », c'est-à-dire à plein temps), ces vrais chasseurs consacrent tous leurs loisirs à la quête d'un gibier qui sera bien entendu collectivement partagé à l'intérieur de leur lignage.

Les chasseurs bobo forment donc, plutôt qu'une « société » aux cadres étroits, une « confrérie » sans hiérarchie et dont les règles, librement consenties, sont d'ordre seulement éthique — une confrérie dont le ressort, cas unique, dépasse largement l'échelle villageoise pour atteindre celle de l'ethnie tout entière et la dépasser même : on peut dire qu'existe une solidarité « internationale » des chasseurs.

2. LE NYAMA

Il existe un principe nommé *nyama* (1) dont on dit souvent qu'il est une « force » répandue dans toute la nature. Notons que les *funanyone* dont nous venons de parler pourraient aussi être considérés, à quelques égards, comme des « forces », mais alors que le *nyama* est une force universelle et indifférenciée, par rapport à elle, la force spirituelle que représentent les *funanyone* paraît dotée d'une individualité et d'une spécificité beaucoup plus marquées.

Le *nyama* est une force invisible, de nature foncièrement nocive pour les hommes. De façon latente, tout être et toute chose est imprégné de *nyama*. Celui-ci peut rester inactif, mais il est toujours prêt à se manifester dans un sens qui ne

(1) Le *nyama* est une notion familière dans le monde mandé, mais qui déborde largement cette aire culturelle. De très nombreux auteurs ont étudié le *nyama* (cf. bibliographie in Zahan, D., 1960, p. 237). Nous-même avons abordé la question du *nyama* à propos de la notion de personne chez les Bobo (Le Moal, G., 1973, p. 199).

peut être, pour l'homme, que celui du mal. Si on lance une pierre et qu'elle blesse involontairement un ami, c'est le *nyama* qui l'a guidée.

Le *nyama* règne principalement dans le domaine spatial de la brousse, mais il n'est pas également réparti, il se concentre en effet dans certaines espèces avec une densité et une nocivité variables. Le *nyama* est — pour reprendre l'expression bobo — « sur » certains oiseaux comme l'outarde et le calao. Il est sur un nombre limité d'animaux : l'oryctérope, le porc-épic, le céphalophe à flancs roux et surtout sur l'hyène et le lion chez lesquels il atteint à un haut degré de nocivité. Le *nyama* est aussi sur quelques végétaux, des arbres principalement comme *Azelia africana*. Le *nyama* est sur le cadavre des hommes morts accidentellement en brousse. Le *nyama*, enfin, est sur les objets sacrés que l'on découvre fortuitement en brousse (rhombes, masques miniatures). Retenons également que le *nyama* est véhiculé par les *wiyaxe*, génies de la brousse (cf. *infra*). De ce fait, non seulement les contacts avec ces derniers présentent des dangers, mais certains « esprits » (*wiyaxe-funanyone*) se trouvent être aussi dispensateurs de *nyama* (cf. p. 144).

Le *nyama* se dégage brutalement lorsque meurt naturellement ou, à plus forte raison, lorsque est tué celui qui en est imprégné ou, dans le cas d'un végétal, lorsqu'on le coupe. Le *nyama* vient alors se fixer sur le responsable de l'acte, s'il y en a un, ou sur une personne placée fortuitement à proximité. Le *nyama* qui s'introduit ainsi dans un individu a des effets divers. Parfois il fait purement et simplement mourir l'homme, souvent il le fait plonger dans la démence totale ou bien seulement dans ce que les Bobo considèrent comme une forme particulière de la démence, mais qui est temporaire : la possession. On sait que les possessions observées dans le culte de *duba*, *vyetōgo* ou *do* sont provoquées par le *nyama*. Lorsqu'il s'est emparé de l'esprit d'une personne le *nyama* peut aussi se manifester par des anomalies de la parole : aphasie totale ou, à l'inverse, logorrhée compulsive ou encore manie de se parler à soi-même.

On peut écarter les dangers du *nyama* et guérir ceux qui sont affectés par les maux qu'il provoque, mais encore faut-il s'adresser à qui de droit. C'est ainsi que, d'une façon générale, seuls les forgerons possèdent la science nécessaire pour rejeter le *nyama* des végétaux et que seul l'esprit de la chasse, *nāko*, peut maîtriser le *nyama* très virulent des hyènes, lions et autres animaux tués en brousse. Néanmoins, les cures sont longues et leur résultat aléatoire, aussi le *nyama* reste-t-il une force très redoutée de tous les Bobo.

3. LES GÉNIES

Avec les *wiyaxe* nous abordons une tout autre catégorie d'entités spirituelles. Nous quittons le domaine des puissances créées, dieux ou esprits, pour entrer dans celui des êtres ayant — ou étant supposés avoir — une réalité tangible.

wiyaxe désigne ce que nous appellerons « génies ». Le terme bobo ne nous propose malheureusement qu'une qualification très subjective de ces êtres ; selon Joanny Sanu, en effet, il viendrait de *yaxa* « gâter, flétrir » et *wi* « milieu ambiant, environnement ». Les *wiyaxe* sont en effet des êtres qui « empoisonnent (au sens figuré, naturellement) les lieux » qu'ils hantent, mais ce n'est pas là une définition satisfaisante des *wiyaxe*. Les « génies », avant tout, sont des êtres créés par Wuro et qui ont, comme tous les êtres vivants, une enveloppe matérielle, un corps doté d'une morphologie précise. Certes, les *wiyaxe* sont, le plus souvent, invisibles pour les yeux humains, mais personne ne doute qu'en certaines circonstances des

hommes ne puissent *réellement* voir des génies ; cela ne va pas sans conséquences graves pour ces hommes mais, quoi qu'il leur advienne par la suite, ils ont pu au moins rapporter des descriptions précises et qui, toutes, concordent.

Les *wiyaxe*, bien que restant conçus par les Bobo comme étant des entités spirituelles (possédant notamment des pouvoirs surnaturels) ont des caractères physiques comparables à ceux des hommes, à cela près qu'ils sont souvent distribués sur leur corps d'une façon systématiquement inverse. Ainsi, les *wiyaxe*, qui sont beaucoup plus petits — c'est un premier caractère distinctif — que les hommes, sont souvent donnés comme « dépourvus de dos » : tel Janus, ils sont *bifrons*, mais leur tronc n'est, lui aussi, que deux faces avant de torsos accolés. De ce fait, bras et jambes sont inversés : un pied et une main vont dans un sens, les autres vont dans le sens opposé.

Passons sur les autres particularités morphologiques, plus ou moins fantaisistes, complaisamment décrites par tout un chacun. Ce qui est à retenir, c'est que la comparaison avec le modèle humain ne se limite pas aux aspects physiques individuels. On classe les *wiyaxe* en « races » : il y a des génies rouges (*wiyaxe pene*), des génies noirs (*wiyaxe dumu*), des génies à cheveux rouges (*wiyaxe gôgwele*). Il y a même des espèces qui portent des noms particuliers et se distinguent des *wiyaxe* communs, ainsi les *musoparo* qui sont un peu plus grands. Chez les *wiyaxe* on retrouve des catégories sociales : si l'on ne parle guère de *wiyaxe* cultivateurs (ils en sont restés, semble-t-il, au stade de la cueillette...), on connaît des génies forgerons (*wiyaxe kôlô*), des génies chasseurs et des génies esclaves... de génies.

L'habitat de tous ces génies est parfaitement bien localisé. Bon nombre d'entre eux, bien qu'ils n'aient en rien un caractère chtonien, résident dans le sol, soit dans des cavernes, soit à l'intérieur d'excroissances naturelles plus ou moins prononcées : petites collines ou simples croupes latéritiques (*denikwola*) où leur présence est trahie par le fait que la surface du sol est parfaitement dénudée « comme si on l'avait balayée ».

L'image que se font les Bobo des *wiyaxe* concorde en bien des points avec celle que donnent à l'unisson nombre d'autres peuples africains. Les *wiyaxe* rappellent un peu les *woklo* des Bambara ou, mieux encore, les « génies du *dasiri* » (1), surtout quand ils sont des *kiri tâna kwe wiyaxe* (c'est-à-dire les génies du village) : ils ont le même habitat (un bosquet près du village), la même fonction de protection du village et, comme le génie *dasiri* encore, ils aiment avoir un « compagnon », un animal (2) que les gens du village lui achètent et qui erre à sa guise.

Il y a certainement aussi, et cela mériterait de plus minutieuses analyses, des rapports entre les *wiyaxe* et les *yeban* ou les *andoumboulou* des Dogon bien qu'à la différence de ces derniers les *wiyaxe* ne soient jamais donnés comme responsables de l'introduction de la mort chez les hommes.

Plus frappant encore est le rapprochement que l'on est tenté de faire entre les *wiyaxe* et les *kinkirsi* du monde mossi. Lorsqu'on prend par exemple l'excellente description qu'en fait J. Ouedraogo (3), force est de reconnaître la quasi-identité des génies mossi et bobo. Les uns et les autres choisissent, pour s'établir, les mêmes lieux (collines, clairières, arbres *Azelia africana*), ont le même aspect physique, le même comportement et les mêmes goûts et surtout ont les mêmes

(1) Cf. Dieterlen, G., 1951, p. 138.

(2) C'est, par exemple, un âne à Kurumani.

(3) Ouedraogo, J., 1968, p. 3.

rapports avec les humains : tantôt amicaux, tantôt hostiles. Notons enfin, ce qui est plus instructif, l'accord des Bobo et des Mossi sur l'existence de très importantes relations entre les génies et la divination, les génies et la possession, les génies et la procréation des enfants des hommes.

Les Bobo partagent donc avec d'autres un ensemble de croyances sur les génies, dont on peut d'ailleurs dire que certaines ne relèvent plus que de la religion populaire et ont perdu toute signification. Il n'en reste pas moins vrai qu'on trouve aussi chez les Bobo les traces d'une réflexion tout à fait personnelle sur le monde des génies.

Il faut rappeler, en effet, que les *wiyaxe* sont des personnages clefs de la version M2 du mythe cosmogonique dans laquelle ils apparaissent, de prime abord, comme les témoins et même les agents d'une première création. C'est donc aux événements relatés par ce mythe qu'il faut se reporter pour expliquer les croyances qui aujourd'hui entourent la personne des génies et pour l'ensemble de relations au centre duquel ils se trouvent.

Si les hommes reconnaissent aux *wiyaxe* un droit sur les cours d'eau, c'est parce qu'ils ont, de leurs propres mains, creusé leur lit à la demande de Wuro (1).

Si certaines pierres polies néolithiques (les boules dites *belle doxo* ou *woro wa doxo*), jouent un rôle important dans le culte des *wiyaxe*, c'est parce qu'ayant, toujours selon le même mythe, creusé les rivières, ils se trouvèrent associés à l'événement, au demeurant assez énigmatique, qui suivit : la libération des eaux, le morcellement du rocher *woro wa dibi* qui les retenait captives et la dispersion des pierres qui dès lors, elles aussi, leur appartinrent.

Si les hommes destinent aux *wiyaxe* un culte qui ne porte guère les marques d'une adoration religieuse, mais qui exprime plutôt un simple sentiment de respect et de considération faite d'estime et de méfiance mêlées ; si les hommes donc, entretiennent avec les génies des relations qui évoquent beaucoup plus celles que nous les verrons avoir avec leurs ancêtres que celles dont ils font montre à l'égard des esprits par exemple, c'est qu'en vérité ils doivent à l'initiative des *wiyaxe* d'avoir été créés. Selon l'une des versions du mythe cosmogonique, les *wiyaxe* sont en quelque sorte les « pères » de l'humanité, ou si l'on préfère, les « aînés » des hommes. Ce ne sont pas des hommes vraiment, mais des créatures très proches avec lesquelles, il ne faut pas non plus l'oublier, les hommes ont vécu, durant la plus grande partie des temps cosmogoniques, en très bonne intelligence et sur un plan de quasi-égalité.

(1) En réalité, il faut bien distinguer le lit du cours d'eau, c'est-à-dire l'inscription sur le sol des eaux courantes sous la forme d'un réseau hydrographique — qui est le fait des *wiyaxe* — et l'eau elle-même. L'eau en effet, est considérée comme un *funanyonô*, non peut-être pas tant par sa seule qualité de liquide que par l'impressionnant dynamisme dont elle paraît dotée quand on la voit courir ou bien sourdre, bouillonner ou suinter, jaillir, déborder ou tarir. Ce *funanyonô*, qu'on appelle simplement *zo* « eau », est indistinctement présent dans toute eau superficielle ou souterraine (l'eau du puits), mais il s'individualise aussi et devient alors, par exemple : l'esprit-rivière « Volta » (*ku*), l'esprit-mari-got *katamāna* (près de Kurumani, cf. fig. 37, n° 53, qui possède un autel à proximité du village sous le nom de *zo key do*, cf. fig. 37, n° 59) ou l'esprit-mare *foxoba* près de Kurumani, une mare où se manifeste parfois un bouillonnement révélateur (cf. fig. 37, n° 71). Comme tous les *funanyone*, ces esprits de l'eau *zo*, (notamment toutes rivières et mares... ainsi que leurs habitants, les poissons) ont un « propriétaire », lignage ou clan, qui préside à leur culte et contrôle l'usage qu'on peut en faire. Quant aux génies, ils partagent avec les hommes la propriété des eaux, à la fois parce qu'ils « possèdent » donc les lits dans lesquels elles courent, mais aussi parce que, en tout état de cause, tout ce qui est du domaine « brousse » est de leur ressort.

En définitive, pour les hommes, les relations avec les eaux courantes passent à la fois par les esprits et par les génies.

Durant surtout la seconde genèse, hommes et *wiyaxe* cohabitèrent en effet et s'encouragèrent mutuellement à obtenir de Wuro une pluie de dons. Ils ne prirent pas garde alors que les partages auxquels Wuro procédait avec tant de patience n'étaient pas arbitraires et que surtout ils n'étaient pas « innocents » car ils étaient faits en prévision d'une rupture et concouraient à la délimitation de deux mondes aux caractères si différents qu'ils ne pourraient que s'opposer.

Si donc, enfin, les hommes et les *wiyaxe* sont séparés aujourd'hui et s'ils vivent en état d'hostilité larvée, c'est bien parce que chacun s'est vu placé par la volonté de Wuro à l'un des deux pôles opposés du monde et que chacun en est resté irréductiblement marqué.

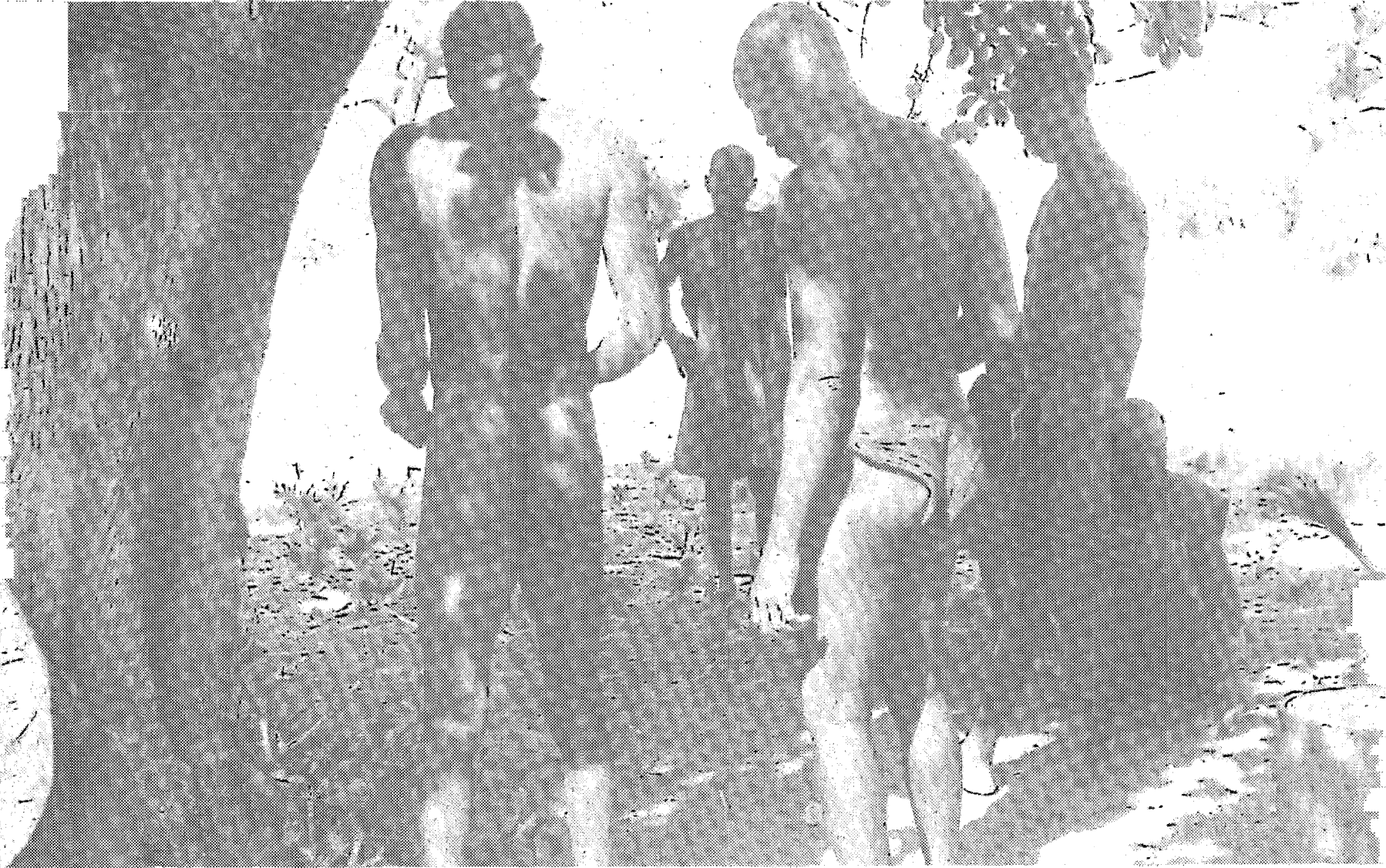
Tandis que les hommes perdaient le contact avec leur créateur, les génies restaient en relation directe avec Wuro, ce qui les coupait définitivement des hommes, pour lesquels ils devenaient des entités spirituelles en dépit d'une nature à l'origine comparable. Tandis également que les hommes s'épanouissaient dans la pratique des activités sociales, dans le labeur collectif et dans la vie des cités, les *wiyaxe* se cantonnaient dans le monde rude et violent de la brousse, là où règne *soxo*. Toute une série de conséquences en résultent, dont la plus importante est la suivante.

Les *wiyaxe* sont devenus un peu les sujets de *soxo* puisque leur sort est intimement lié à lui. Or, nous avons dit que des forces dangereuses pour les hommes, le *nyama*, étaient répandues dans la brousse, soit à l'état d'effluves libres, soit portées par des plantes ou des animaux sauvages. En contact perpétuel avec la brousse, les *wiyaxe* sont contaminés par le *nyama*, ils en deviennent le vecteur et c'est à ce titre qu'ils présentent le plus grand danger pour les hommes. La rencontre avec des *wiyaxe* peut provoquer la mort en raison du contact qui se produit avec le *nyama* qu'ils véhiculent, mais ce qu'une telle rencontre provoque plus souvent encore, c'est, par un effet que l'on sait propre au *nyama*, la crise de possession. Si le *wiyaxe* peut être ainsi personnellement le responsable d'une possession, il peut l'être également indirectement, par le canal d'un *funanyonō* ; on sait que bon nombre de *funanyone* ont, comme les *wiyaxe*, leur siège en brousse, on sait aussi que c'est par l'intermédiaire de *wiyaxe* (d'où leur nom de *wiyaxe-funanyone*) qu'ils se révèlent aux hommes et qu'en ce cas ils ont la particularité de provoquer, eux aussi, des crises de possession. C'est ainsi que s'établissent de proche en proche des relations complexes entre : *wiyaxe-nyama-funanyone* et possession.

La relation entre les *wiyaxe* et la possession en entraîne une autre : celle qui est postulée entre devins et *wiyaxe*. Cela en effet est logique. La divination est un don qui s'exerce en atteignant à un état très particulier que l'on assimile à une crise de possession, bien que les manifestations extérieures en soient très discrètes. Pour les Bobo, les devins doivent donc bien leur clairvoyance aux *wiyaxe* : ils sont « choisis » par eux et peuvent à leur gré, par une possession provoquée, entrer en contact avec eux, ayant ainsi accès à des connaissances mystérieuses qui permettent de résoudre tous les problèmes humains.

Il est, notons-le pour terminer, une autre conséquence des rapports étroits qui existent entre *wiyaxe* et *soxo*, c'est la relation qu'on établit parfois entre les *wiyaxe* et Dwo (c'est-à-dire le masque) en raison du fait que Dwo est lui-même, par nature, proche de *soxo*. Ainsi est-il admis que des *wiyaxe* puissent être à l'origine d'une manifestation de Dwo aux hommes. Nous aurons à y revenir.

Le culte des *wiyaxe* n'est pas des plus actifs. En fait, il n'existe qu'un seul autel en général et cet autel compte pour toute la communauté villageoise : c'est le *kiri*



tāna kwe wiyaxa (1). C'est l'ancêtre fondateur du village qui a érigé lui-même l'autel des *wiyaxe* à quelque distance des premières habitations. On y fait des sacrifices annuels.

Si l'on prie peu les *wiyaxe*, c'est qu'on pense que la meilleure façon de s'en protéger est encore de les éviter. Pour cela, il faut connaître parfaitement leurs habitudes et chacun s'en préoccupe beaucoup car il est peu d'actions que l'on puisse mener sans avoir à tenir compte des *wiyaxe*. On peut dire que l'univers religieux des Bobo est passablement encombré par ces petits *wiyaxe* omniprésents qui ne le cèdent sans doute qu'aux ancêtres pour ce qui est des soucis et des complications.

4. LES ANCETRES

Avant de parler des ancêtres, il nous faut dire quelques mots sur une entité difficile à classer, mais dont on peut penser qu'elle n'est pas sans rapports avec la catégorie des « ancêtres » et qu'elle a donc ici sa place.

kiri est, en bobo, le mot pour « village », mais *kiri* désigne aussi un autel important. *kiri*, en effet, est une entité spirituelle, objet d'un culte très généralisé.

Jamais *kiri* n'est cité dans les mythes cosmogoniques et il est bien certain qu'il ne peut être rattaché à la catégorie des « Wuro » où pourtant se trouve *soxo* qui, comme *kiri*, s'identifie avec un espace géographique bien défini. Il semble bien que cette manifestation de la vie socialisée qu'est le regroupement des familles humaines en villages soit considérée par les Bobo comme un événement post-cosmogonique. En somme, on pense que ce sont les hommes qui ont « inventé » le village, non seulement matériellement, en tant que mode d'habitat concentré, mais aussi spirituellement, en tant qu'entité de la catégorie *funanyonō*. De fait, *kiri* est bien souvent cité au nombre des *funanyone* par les Bobo. C'est, pour eux, l'émanation spirituelle des groupes humains associés et rassemblés en un lieu ; une force, en quelque sorte, que l'on peut canaliser, fixer dans un autel et propitier selon les besoins de la communauté. Mais *kiri*, aussi bien *kiri* « l'autel » que *kiri* « l'agglomération », est redevable de l'action d'un homme : d'un homme qui, en vertu d'un certain pouvoir charismatique, a été amené à faire les gestes qui consacrent la fondation d'un village. Cet homme, l'ancêtre fondateur, celui qui a élevé l'autel *kiri*, est l'un des personnages les plus importants de la société bobo. C'est ainsi qu'en dernière analyse il nous a semblé préférable de placer *kiri*, avec les différents autels de fondation, dans la catégorie des « ancêtres » plutôt que de le laisser dans l'ensemble hétéroclite des *funanyone*.

kiri est matérialisé par un autel de forme classiquement cylindro-ogivale. Dans le massif de pisé ont été placés par l'ancêtre des objets secrets (comme toujours, des pierres néolithiques et des fers du type *wuro bale*). L'autel est situé souvent, comme c'est le cas chez les Syëkōma, à l'extérieur du village, mais à toucher le mur d'enceinte (2) et toujours sur le côté ouest ; parfois *kiri* est au centre du village ou bien même dans la maison de l'ancêtre fondateur (*sapra vyð*).

(1) Cf. fig. 37, n^{os} 36-37. Il peut arriver aussi qu'un lignage possède à titre *zakane* un autel de *wiyaxe* qu'il a apporté avec lui et qui était l'autel d'un ancien village qu'il avait fondé. Ainsi à Kurumani, le *wiyaxa* des Traore Pyë ta kōma (cf. fig. 37, n^o 57).

(2) Cf. fig. 37, n^o 20.

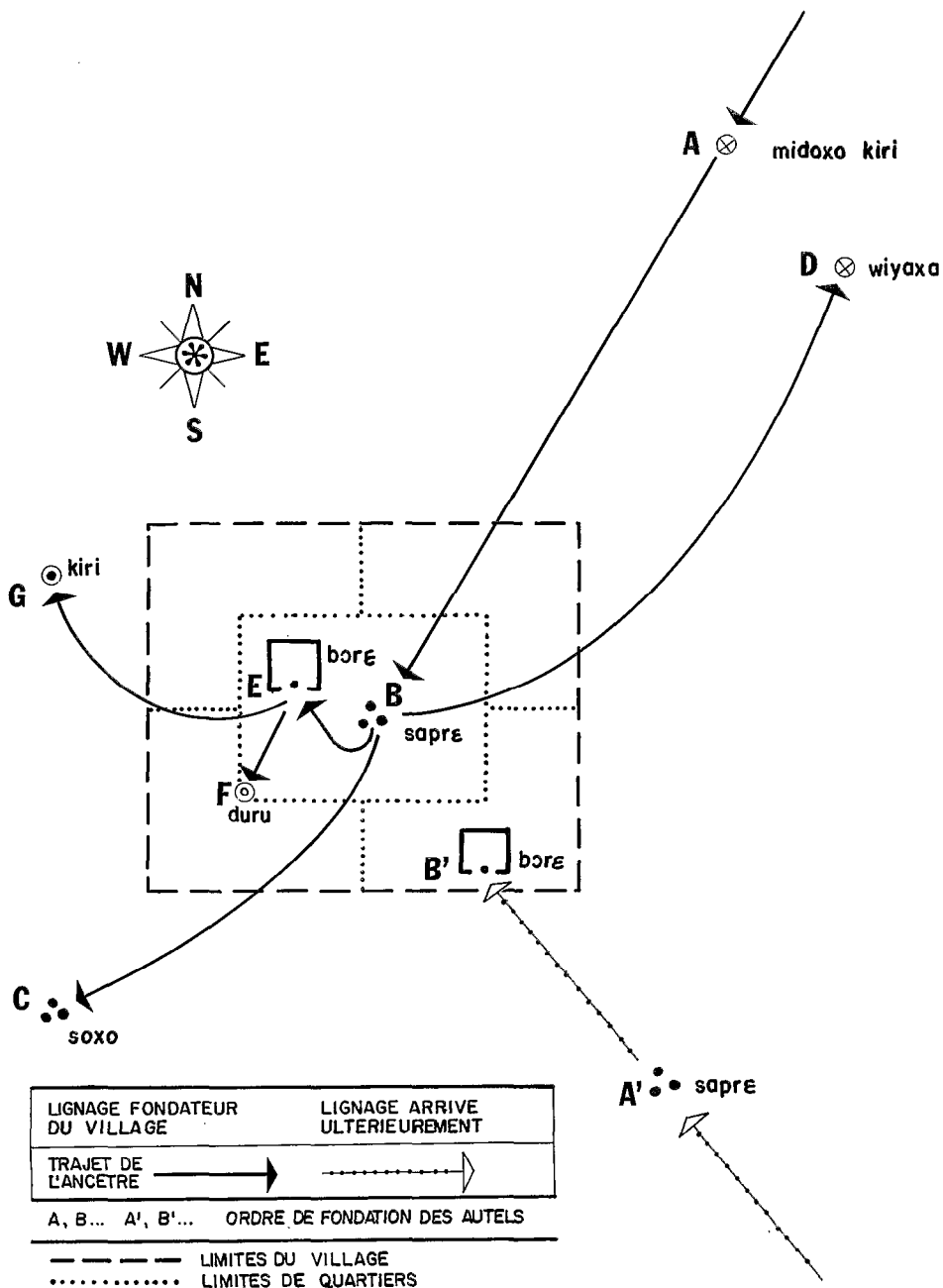


Fig. 4. — Lieux sacrés et autels de fondation du village & des lignages. Schéma théorique

On ne s'adresse à *kiri* que dans des circonstances importantes et lorsque le village est tout entier concerné. C'est le cas évidemment lorsqu'il y a un danger, une épidémie par exemple, mais aussi lorsqu'il se produit un événement politique ou religieux qui intéresse directement le village : la nomination d'un nouveau *kirite*, l'entrée en fonction d'une classe d'âge. Enfin et surtout, il y a une grande cérémonie septennale, lors de laquelle est sacrifiée, chose exceptionnelle, un taureau : c'est le *kiri dāga*.

Le *kiri dāga* est une vaste manifestation de la cohésion sociale villageoise où l'on notera seulement ici le rôle signalé que jouent les captifs. Ce rôle s'explique par le fait que, représentant un accroissement démographique inespéré — puisqu'ils viennent en surplus de celui, naturel, obtenu par les seules naissances — les captifs symbolisent la richesse et la prospérité du groupe.

Pour en venir aux ancêtres, rappelons tout d'abord que nous avons déjà parlé assez longuement d'eux au moment où nous avons à définir le lignage *wakōma* (1). N'ont qualité d'ancêtres (*sapra*), disions-nous, que les hommes qui ont été chefs de lignage (*watō*) investis religieusement. En fait, parmi ces ancêtres, il en est un qui compte tout particulièrement, c'est celui qui a fondé le lignage lui-même : il est le premier dans l'ordre chronologique qui ait été *watō* et qui, par son investiture sacrée, ait été *sapro* ; il est aussi celui dont le nom est rappelé chaque fois que l'on a à définir son identité et celui dont le nom est cité en premier dans toute prière.

C'est à cet ancêtre fondateur de lignage qu'il nous faut remonter pour bien situer les faits.

Nous choisirons tout d'abord le cas de l'homme qui, premier venu dans un lieu inhabité, se trouve être à la fois fondateur d'un nouveau lignage et fondateur de ce qui sera un nouveau village dès que d'autres lignages auront rejoint.

Selon la tradition bobo, l'enchaînement théorique des faits est le suivant.

L'homme arrive seul près des lieux de sa future implantation. Il campe là quelque temps (fig. 4, lieu A), explore les environs et choisit un site définitif où il se rend (lieu B). Il fait en sorte alors que tout ou partie de ses parents le rejoignent sur ce site. Là commencent les actes positifs de fondation.

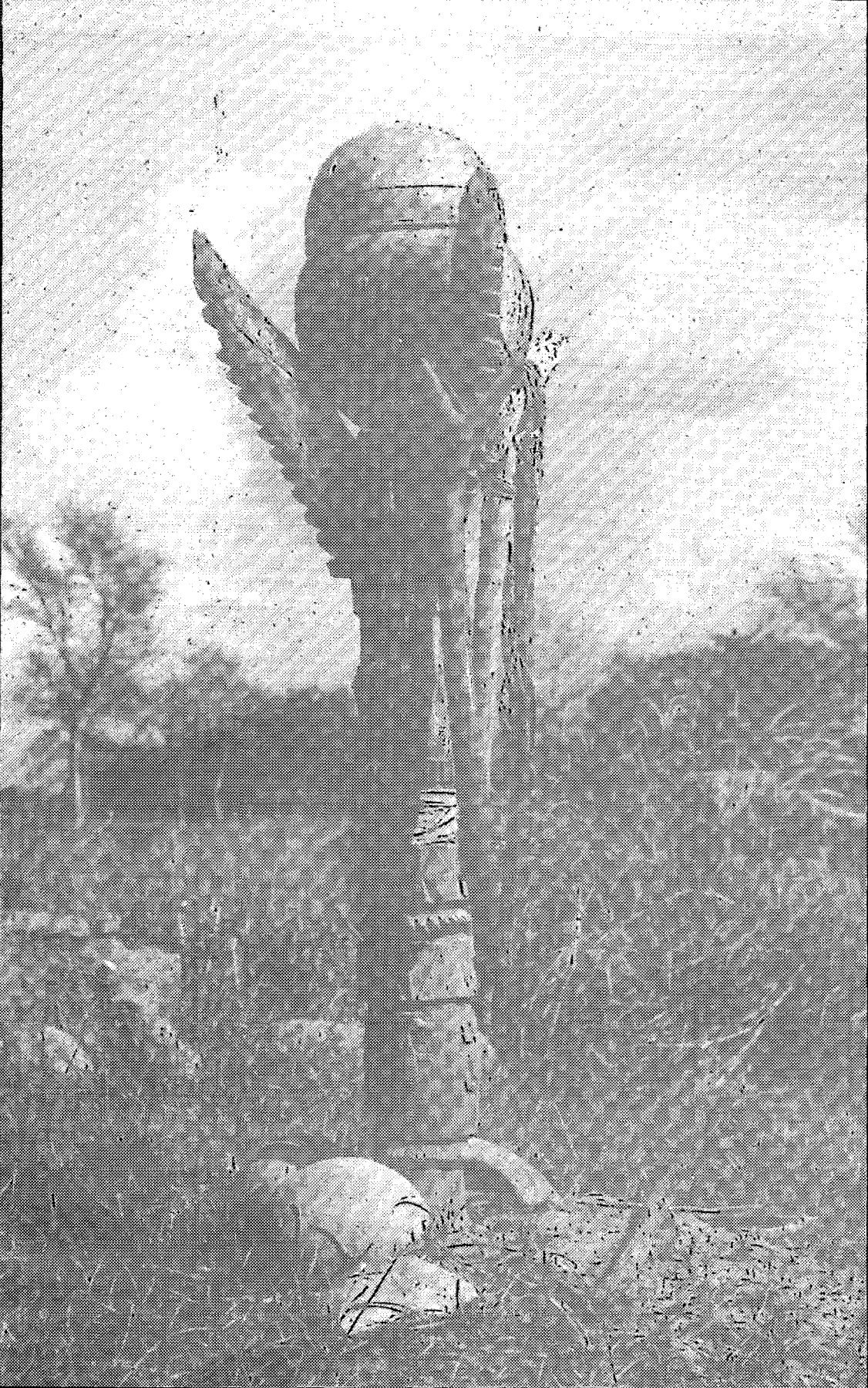
Notons auparavant que le lieu du premier campement (A) deviendra, pour les générations à venir, un lieu sacré en tant qu'il a été témoin de la toute première installation de l'ancêtre. Ce lieu s'appelle *midoxo kiri*, le *kiri* « caché », car il reste toujours secret et n'est l'objet que de rites très espacés et très confidentiels.

Sur le lieu B, où sa famille l'a rejoint, l'homme va donc faire le premier des actes religieux nécessaires : devant s'installer en effet sur une parcelle de ce qui n'est encore que de la brousse, il lui faut obtenir l'agrément de *soxo*. L'homme va donc à l'écart (lieu C), il prend une feuille et, la nouant, il fabrique cet autel qui deviendra le *kiri tāŋa kwe soxo*.

Le second acte fait suite logiquement : ce lieu de brousse est occupé par des *wiyaxe*, il faut se les concilier. Là où l'on va les prier et leur offrir un sacrifice s'élèvera l'autel qui sera celui du *kiri tāŋa kwe wiyaxa* (lieu D).

Le droit de s'établir étant acquis, l'homme et ses parents entreprennent de construire la première maison. Ce faisant ils quittent le lieu où ils s'étaient établis provisoirement (B) ; sur place restent quelques pierres, quelques objets que l'on enfouit et qui témoignent du séjour. Cela va devenir un lieu sacré et un autel très important pour le lignage qui porte le nom de *sapre* (de *sapro*, pl. *sapra*).

(1) Cf. p. 42.



La première maison est construite en général à proximité du *sapre* (lieu E). D'autres maisons, par la suite, se construiront tout autour, de telle sorte que le *sapre* et la première maison constitueront bientôt le centre de l'agglomération. Un *sapre* situé dans le village et en son centre est, aux yeux de tous, la preuve formelle d'une antériorité indiscutable (tous les autres *sapre* restent, nous le verrons, à la périphérie du village).

La première maison va être le logement de l'ancêtre, ce sera la *wasa*, la « maison mère » du lignage et, plus tard, la maison mère du village, lorsqu'il y aura d'autres lignages installés — cette *wasa* sera alors souvent appelée *sapra vyə*, « maison des ancêtres » (1).

Cette *wasa* n'est pas une maison quelconque, elle est destinée à abriter, entre autres (2) l'un des plus importants autels de fondation : le *bore*. Ainsi que nous l'avons déjà souligné (3), l'étymologie du mot (*bə* signifie « engendrer ») montre bien que ce lieu est considéré symboliquement comme celui à partir duquel s'engendra la longue lignée des descendants de l'ancêtre, mais le *bore* est aussi et surtout un autel, le véritable autel des ancêtres (4).

S'agissant du *bore*, il faut distinguer deux cas.

Si, premier cas, l'ancêtre a rompu totalement et définitivement avec le lignage dont il est issu (cas de « fission » donc), il se trouve être fondateur d'un groupe de parenté nouveau qui rejette toute attache avec son lignage d'origine et l'oublie bientôt. En ce cas, la *wasa* est vraiment la première maison du lignage naissant et, plus tard, du clan (s'il y a eu segmentations). Le *bore*, quant à lui, doit être improvisé de toutes pièces : il sera constitué par le corps même de l'ancêtre, enterré à sa mort dans le sol de la *wasa* et c'est sur une pierre placée au-dessus de la tombe que l'on fera libations et sacrifices. Cet autel est le véritable *bore* d'origine.

Si, second cas, l'ancêtre n'a pas rompu avec les siens, ce qui s'est accompli est seulement une « segmentation », c'est-à-dire qu'une fraction du lignage d'origine s'est séparée et éloignée sans que le maintien des liens de toutes natures se trouve compromis. En ce cas, le fondateur du nouveau lignage doit se procurer des fragments du *bore* d'origine (5). Il les enfouira dans sa *wasa* et cela constituera le *bore* de son lignage. Ce ne sera, certes, qu'un *bore* au second degré : le savoir n'est pas sans importance pour qui veut connaître l'ordre chronologique de fondation des lignages du clan, mais, pour les intéressés, seul compte le fait que, la partie valant le tout, leur *bore* est de qualité rigoureusement égale au *bore* d'origine.

La construction de la *wasa* et de son *bore* étant commencée, ainsi que celle des premières habitations familiales, il convient de s'assurer sans retard ce qui est le plus immédiatement nécessaire à la vie des personnes : de l'eau en quantité suffisante.

(1) Par ce pluriel, on entend signifier que cette maison compte non seulement pour l'ancêtre du lignage fondateur du village, mais aussi pour tous les ancêtres des autres lignages, bien que chacun de ces derniers possède sa propre *wasa*. Il s'agit d'une affirmation de la cohésion inter-lignagère.

(2) Rappelons que c'est sur la terrasse de la *wasa* que sera érigé l'autel *wuro* de lignage (*zakane wuro*) et que devant son seuil sera enfouie la pierre *wuro dibi* de l'autel collectif villageois *bore tege wuro*. Ces autels au Dieu suprême, pour importants qu'ils soient, ne font néanmoins pas partie, à proprement parler, des autels de fondation.

(3) Cf. p. 42.

(4) Cet autel est situé au seuil de la porte chez les Syëkôma et Bakôma, mais chez les Kurekôma, Yebe et Sâkôma, il est situé au centre de la pièce vestibule.

(5) On prendra un peu de la terre de la tombe de l'ancêtre, terre où séjournent encore quelques traces de ses restes ; la présence « réelle » de l'ancêtre sera ainsi assurée. On prendra aussi des esquilles de bois prélevées sur une solive de l'argamasse de la *wasa* d'origine, ainsi que sur la fourche de l'un des poteaux de soutènement placés près de la porte.



Il faut donc creuser un puits (*duru*). Ce n'est pas seulement une tâche matérielle difficile, c'est aussi un acte religieux. Les Bobo pensent que sous la terre coulent des rivières qui sont alimentées par les rivières de surface. C'est cette eau courante souterraine que captent les puits, mais l'eau est un *funanyonō*, aussi faut-il identifier quel il est (savoir donc quel marigot voisin on met à contribution) pour obtenir son accord. Si le puits est bien sacré parce qu'il abrite une eau qui possède en elle-même la qualité d'entité spirituelle, le puits se voit aussi attacher un grand prix par le fait que la vie du groupe qui se sédentarise dépend entièrement de lui. Non seulement la présence d'un bon puits encourage ceux qui l'ont foré à rester, mais elle contribue à attirer d'autres groupes. Le puits, en effet, n'est jamais individuel, tout le monde y a librement accès, il est par excellence *foroba*. Ainsi le puits devient-il, en définitive, le symbole de la communion sacrée des hommes rassemblés autour de lui, c'est-à-dire le symbole du village.

Un village, voilà bien ce que visent à créer les hommes qui viennent de s'installer. Nous l'avons déjà maintes fois souligné, pour les Bobo il n'y a de vie sociale que partagée dans un même lieu entre des personnes d'origines différentes. Le souci principal de ceux qui se fixent dans un lieu inhabité est donc d'être rejoints au plus tôt par d'autres groupes. Il faut pour cela que soit complétée ce qu'on pourrait appeler « l'infrastructure spirituelle » du futur village. Tout est en ordre du côté de *soxo* et des *wiyaxe* ; les fondateurs ont tous leurs autels ; *duru*, le puits, est creusé... si l'on veut qu'il y ait, un jour prochain, un village (*kiri*), matériellement parlant, il faut que dès maintenant le village ait une existence sur le plan spirituel : il faut qu'existe un autel *kiri*.

Un peu à la façon du *bore*, on peut concevoir deux sortes de *kiri*. Si le fondateur du nouveau village est issu d'un lignage qui était lui-même fondateur de village et si le fondateur n'a pas rompu avec sa parenté, il ira chez lui et prélèvera quelques fragments du *kiri* d'origine qui serviront de base au nouvel autel. Le nouveau village, notons-le, bien que pourvu d'un *kiri* « au second degré », ne sera, dans l'avenir, pas moins indépendant qu'un autre, même si ses fondateurs gardent des relations étroites avec leurs parents du village d'origine (rappelons qu'il n'existe pas de hiérarchie d'autorité entre les lignages d'un même clan).

Si le fondateur, au contraire, a rompu avec son lignage d'origine, il lui appartiendra de créer son propre *kiri*.

La présence d'un autel *kiri* est une condition nécessaire mais non suffisante, nous le savons, pour qu'existe vraiment un village et ce dernier ne méritera vraiment son nom que lorsqu'un deuxième et même un troisième lignage se seront joints aux fondateurs.

Jusqu'ici nous nous sommes attaché au seul cas de l'ancêtre qui fonde à la fois un nouveau lignage et un nouveau village, mais chacun des lignages qui contribuent, par la suite, à peupler le nouveau village possède, lui aussi, un ancêtre fondateur et cet ancêtre ne procède pas différemment — du moins pour ce qui est des autels de son lignage car, bien entendu, il n'a pas à se soucier de ceux qui concernent spécifiquement le village et qui sont déjà en place (à savoir les *kiri tāna kwe soxo*, *wiyaxa*, *duru*, ainsi que *kiri*).

Lorsqu'un nouvel arrivant se présente, il séjourne d'abord quelque temps à l'extérieur de l'agglomération, campant sous un arbre en général. Ayant pris contact avec le fondateur du village, le *kirite*, et obtenu de lui un accord pour s'installer (ce qui, sauf cas très exceptionnels, va toujours de soi), l'arrivant abandonne le lieu de son premier séjour pour se rendre là où il va construire. Le lieu de ce premier séjour devient l'autel *sapre* (lieu A', fig. 4). A la différence du *sapre* des fondateurs du village qui, comme cela est logique, se trouve au centre de



l'agglomération, le *sapre* des nouveaux arrivants reste à l'extérieur, indiquant, avec toujours une bonne précision, la direction d'où ils proviennent (1). En faisant une carte, on peut observer, en effet, que le *sapre* d'un lignage se trouve placé sur la ligne droite qui joint le centre du village, où est le *sapre* des fondateurs, au village d'origine du lignage.

Le nouvel arrivant et les membres de sa parenté qui l'accompagnent construisent leurs maisons à jouxter celles qui existent déjà et en restant, en principe, sur la face du village qui correspond à la direction d'où ils sont arrivés (sauf nécessité contraire, d'ordre topographique par exemple). La première maison construite est, bien entendu, la *wasa*, elle abritera le *bore*, autel de fondation du lignage (lieu B'), autel qui, selon les modalités décrites plus haut, peut être soit un *bore* « d'origine », soit un *bore* au « second degré ».

Pour l'homme qui a guidé les nouveaux arrivants, il en va comme pour celui qui, le précédant, a jeté les bases du village. L'un comme l'autre, en leur qualité de fondateurs et (le plus souvent) d'aînés, deviennent les *watō* de ce qui peut être considéré comme le noyau d'un lignage (*wakōma*). Bientôt, ces *watō*, grâce à la cérémonie d'investiture *sapra zō dāga*, deviendront des *sapra*, c'est-à-dire, dès leur vivant, des ancêtres en puissance. A leur mort, leur corps sera enterré dans la *wasa*.

Comme nous l'avons dit, seuls ces fondateurs de lignages et ceux qui leur ont succédé dans la fonction de chefs de lignage investis sont appelés dans les prières, seuls donc ils paraissent être l'objet d'un culte.

A vrai dire, certains chercheurs hésitent aujourd'hui à parler de « cultes » lorsqu'ils se trouvent devant des croyances du type de celles que les Bobo entretiennent à l'égard des ancêtres. Peut-on, en effet, adresser un culte de nature vraiment religieuse à des êtres qui, dans leur essence, étaient et restent des hommes ?

Sans doute faut-il, pour clarifier la question, suivre les conseils qu'après M. Mauss (2) nous donnent L. V. Thomas et R. Luneau (3) : « On ne doit pas mettre sur le même plan le culte des ancêtres [...] et le sentiment de la présence des morts ; seul le second aspect (qui est psychologique et non théologique) semble vraiment général en Afrique noire [...]. Les morts sont [...] tenus pour des vivants d'un genre particulier avec qui il faut compter ou composer et avec qui on s'efforce d'avoir des relations de bon voisinage ; on ne saurait, à ce niveau, parler de religion *stricto sensu*. »

Chez les Bobo, la distinction est bien telle entre les morts en général, à l'égard desquels, en effet, doivent être prises de nombreuses précautions dont on ne peut dire qu'elles soient de caractère proprement religieux, et les « ancêtres », nombre réduit de personnes bien définies à propos desquelles on se sent beaucoup plus autorisé à parler de culte car elles sont bien l'objet, pour reprendre les termes des mêmes auteurs, d'une « activité rituelle, canonique, réglée par la liturgie, authentique institution ».

S'il y a bien culte des ancêtres chez les Bobo, à quel type appartient-il, sachant, toujours selon L. V. Thomas et R. Luneau, qu'on en relève en Afrique de très variés : depuis celui dans lequel les ancêtres sont seulement invoqués jusqu'à ceux

(1) La direction indiquée est celle du village d'origine, en effet, quand les arrivants en sont venus directement, mais elle peut être aussi celle du village où ils ont fait leur dernière étape. Cela peut généralement être précisé par les intéressés. En tout état de cause, la position cardinale du *sapre* est l'un des éléments matériels d'information les plus utiles dans les enquêtes d'histoire du peuplement.

(2) Mauss, M., 1947, p. 188.

(3) Thomas, L. V., Luneau, R., 1975, p. 104.

où l'ancêtre devient une divinité secondaire (« ancestrisme »), voire même se confond avec l'être suprême (« ancestrolâtrie ») ?

Les Bobo font partie de ces très nombreuses sociétés africaines où le culte s'adresse « à Dieu par la médiation de l'ancêtre », sociétés parmi lesquelles on compte, nous disent encore L. V. Thomas et R. Luneau, les Ba-Kongo de l'Inkisi, les Serer du Sénégal et, ce que nous sommes en mesure de confirmer, les Bwa de Haute Volta. Les ancêtres sont essentiellement, chez les Bobo (comme chez les Bwa) des intermédiaires entre les hommes et Dieu, mais les ancêtres ne sont eux-mêmes que des hommes bien qu'ils soient des élus (rappelons que, de leur vivant, leur nomination au titre de *sapro* a été consacrée par un acte religieux) et bien que la mort les ait rapprochés de Dieu.

Certes, la condition de défunt, qu'on soit un simple mort ou un ancêtre, procure certaines possibilités qui, du point de vue des vivants, sont d'ordre surnaturel (comme le pouvoir, par exemple, de revenir, invisible, sur terre et, le cas échéant, de châtier des coupables), mais cette condition de défunt ne permet pas, pour autant, de communiquer directement avec Wuro. Tout au plus, les ancêtres défunts sont-ils mieux placés que les hommes pour s'adresser à Wuro, parce que la mort en libérant de leur corps les principes immatériels de leur personne a fait d'eux des êtres spiritualisés. Mais, encore une fois, il n'est pas question que les ancêtres aient d'autres rapports qu'indirects avec Dieu et, moins encore, qu'ils aient par eux-mêmes le pouvoir d'exaucer les désirs des vivants.

Rappelons que les ancêtres, ainsi que tous les morts ordinaires vivent, à la façon des vivants, dans un village, le « village des morts » (*sasara kiri*), qui est situé près de la montagne où réside Wuro. Or, nous l'avons dit par ailleurs, ces ancêtres n'ont d'autre ressource pour communiquer avec Dieu que de prier à la manière des vivants et de faire des sacrifices sur un autel : le *foroba wuro*, réplique du *zakane wuro* qui se dresse, ici-bas, dans tous les villages.

Pour bien comprendre la place exacte qu'occupent les ancêtres et leur rôle, il n'est que de suivre les étapes du processus complexe qu'enclenchent prières et sacrifices (fig. 5).

Il convient tout d'abord de bien distinguer qui est le sacrificiant (1). Si celui-ci est, comme il est de règle pour un acte important, le *sapro*, sa dignité d'ancêtre vivant lui permet d'entrer en relation directe avec les ancêtres défunts. Le sacrifice est alors fait sur le *bore*. Si le chef de lignage n'a pas été encore nommé *sapro*, si donc il n'est qu'un simple *watō*, le contact avec les ancêtres ne lui est possible qu'à travers la personne d'un intercesseur, le *koronate*, c'est-à-dire d'un « allié à plaisanterie » (« pardonneur » institutionnel, personnage neutre qui a notamment le pouvoir d'amoindrir les effets d'un contact indu avec une puissance dangereuse) (2). Si le sacrificiant, enfin, est un simple membre du lignage, il faut cette fois une double intercession : celle d'abord, au niveau des vivants, d'un *koronate* ; celle ensuite, au niveau des ancêtres, de l'autel *sapre*, c'est-à-dire d'un lieu sacré où la présence effective des ancêtres est tempérée. Le *sapre*, en effet, est, dit-on, moins « fort » que le *bore* : avec le *bore* on approche les ancêtres de près, tandis qu'avec le *sapre* il y a un certain recul, les ancêtres sont à portée moins immédiate.

(1) Le sacrificiant est aussi l'orant. Le schéma que nous présentons ici s'applique surtout au trajet que suivent les forces spécifiques contenues dans les paroles des prières, mais le trajet des forces libérées par l'acte sacrificiel est sensiblement le même. Quant au sacrificateur, si nous n'en avons pas tenu compte c'est que, qu'il soit ou non le sacrificiant lui-même, son choix est sans conséquence sur le schéma en question. Notons enfin que la comparaison entre le schéma bobo et celui conçu par les Diola (cf. Thomas, L. V., 1959, p. 679) fait ressortir d'intéressantes similitudes.

(2) Au sujet du *koronate*, cf. p. 351.

Etant donné que les prières et les actes sacrificiels exécutés sur le *sapre* sont renvoyés *ipso facto* au *bore*, c'est en définitive, quelle que soit la qualité du sacrifiant, à ce dernier lieu qu'aboutit obligatoirement le message des vivants.

Ce message confié à l'autel *bore* a pour but de mobiliser l'attention des ancêtres ou, dans un premier temps, celle de l'un d'entre eux plus précisément. En principe, nous l'avons dit, la liste complète des ancêtres (c'est-à-dire de *tous* les chefs de lignage qui ont été nommés *sapro*) doit être récitée à chaque invocation en respectant l'ordre chronologique des nominations ; en réalité on s'épargne souvent une énumération aussi longue (et aussi sujette à des erreurs ou oublis) et l'on ne nomme que le fondateur, ses quelques premiers successeurs, puis le dernier ancêtre mort. Ces ancêtres-là comptent beaucoup plus que les autres, nous allons le voir.

Les ancêtres, pense-t-on, ne sont pas constamment disponibles, ils vaquent à leurs occupations dans le village des morts et c'est à l'un d'eux, à celui qui est le plus récemment décédé, qu'il appartient de rester en contact avec les parents vivants. On estime en effet que le dernier *sapro* garde la responsabilité de son lignage jusqu'à ce que son successeur le rejoigne dans la mort et en prenne à son tour la charge (1). C'est donc ce dernier *sapro* qui est alerté par le sacrifice et son rôle est de rejoindre dans l'au-delà les *sapra* de sa parenté pour leur communiquer les raisons du sacrifice et la teneur des prières ainsi que les dons eux-mêmes qui ont été faits. En fait, le dernier *sapro* n'informe personnellement que son prédécesseur immédiat, mais celui-ci en fait autant à son tour de telle sorte que, de *sapro* en *sapro*, le message et les forces qu'il véhicule parviennent à l'ancêtre fondateur lui-même (2), « père » de tous les membres morts ou vivants du lignage. L'ancêtre fondateur se rend alors sur l'autel *foroba wuro* : cette fois, c'est avec Dieu lui-même que le contact va être pris.

Wuro, dit-on, « écoute » la prière des vivants que lui retransmet l'ancêtre et il décide ensuite, en toute souveraineté, de la suite qu'il jugera bon de donner. La « réponse » de Wuro redescend vers les demandants, mais sans passer cette fois par le canal des ancêtres, et on assure que c'est au niveau de l'autel *zakane wuro* que l'intention divine prend corps et se transforme en acte.

Partant, au début de ce chapitre, du Dieu suprême Wuro, nous sommes descendu par paliers successifs jusqu'aux hommes, passant par ces sortes d'*alter ego* divins que sont *dwo*, *soxo* et *kwere*, puis par les entités encore très abstraites de la catégorie *funanyonō*, enfin par les créatures plus ou moins spiritualisées qui ont noms génies et ancêtres. Parvenu au niveau des hommes, nous avons, en suivant les pas des fondateurs de lignages, vu par le moyen de quels autels érigés par eux s'ouvraient les voies du retour vers Wuro.

La communication avec les hommes a été voulue, conçue dans ses moindres détails et enseignée par Wuro lui-même, ainsi que nous l'ont appris les mythes cosmogoniques. Cette communication peut se faire par des voies diverses et d'une façon plus ou moins directe, comme le montre bien l'organigramme que nous avons essayé de dresser (fig. 6).

En direction de Wuro lui-même, les hommes peuvent employer une voie directe (autel *zakane wuro*, cérémonial *salka*), mais, le plus souvent, ils passent

(1) Pour bien montrer que, quoique mort, le dernier *sapro* n'est pas encore complètement détaché de ce monde, chaque fois que l'on fait un sacrifice on confie à la femme ou aux enfants qui lui survivent la part des offrandes sacrificielles qui lui revient et qu'il est censé devoir consommer chez lui.

(2) Le plus souvent, quand ce n'est que le lignage qui est concerné, c'est son fondateur seulement qui est sollicité, mais il se peut très bien qu'on remonte du delà, jusqu'au fondateur du clan. En ce cas, on appelle en premier le nom de ce plus lointain ancêtre.

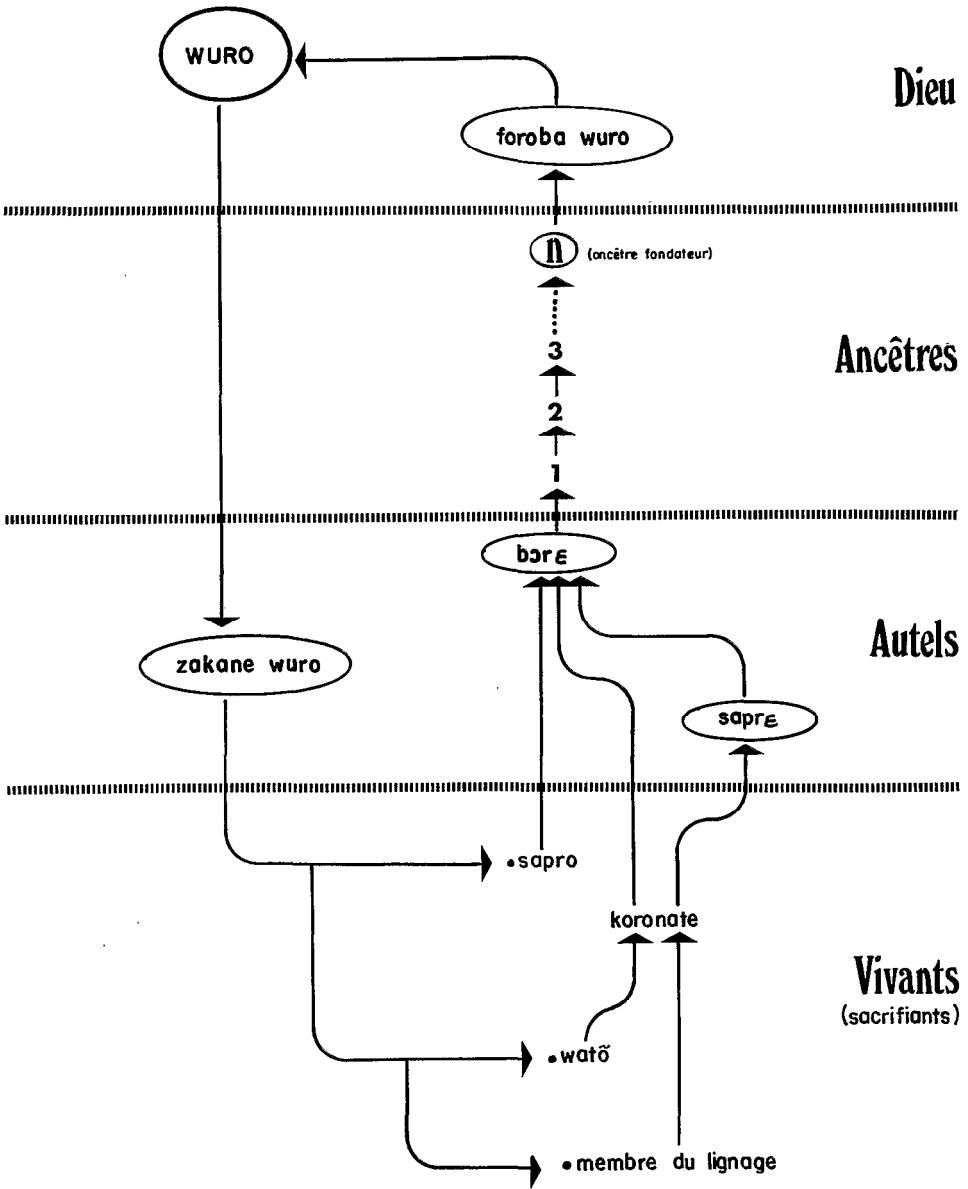


Fig. 5 — Circuit de la prière et des actes sacrificiels

par des intermédiaires : soit les ancêtres, soit les esprits. En direction de *soxo*, la voie est directe, mais les relations sont limitées à un domaine étroitement défini (la brousse, ce qui exclut pratiquement tout ce qui concerne la vie sociale villageoise) et elles sont placées sous le signe de la défiance mutuelle, pour ne pas dire de l'antagoniste déclaré. En direction de *kwere*, il n'y a, sauf exception, pas de communication possible et donc pas de manifestations culturelles effectives : *kwere* peut venir aux hommes — et l'on sait avec quelle soudaineté et quelle violence —, mais il ne peut être, en retour, approché personnellement si ce n'est à travers Wuro lui-même. Resté Dwo dont nous n'avons que peu parlé jusqu'ici et avec lequel la communication directe est non seulement possible, mais tout particulièrement désirable puisque, de par la volonté clairement exprimée de Wuro, il est l'interlocuteur désigné des hommes.

Intensément vécu, le rapport à Dwo est certainement la source des expériences religieuses bobo les plus riches, aussi est-ce à Dwo seul — présent au monde sous la forme sensible du masque — que nous allons désormais consacrer toute notre attention.

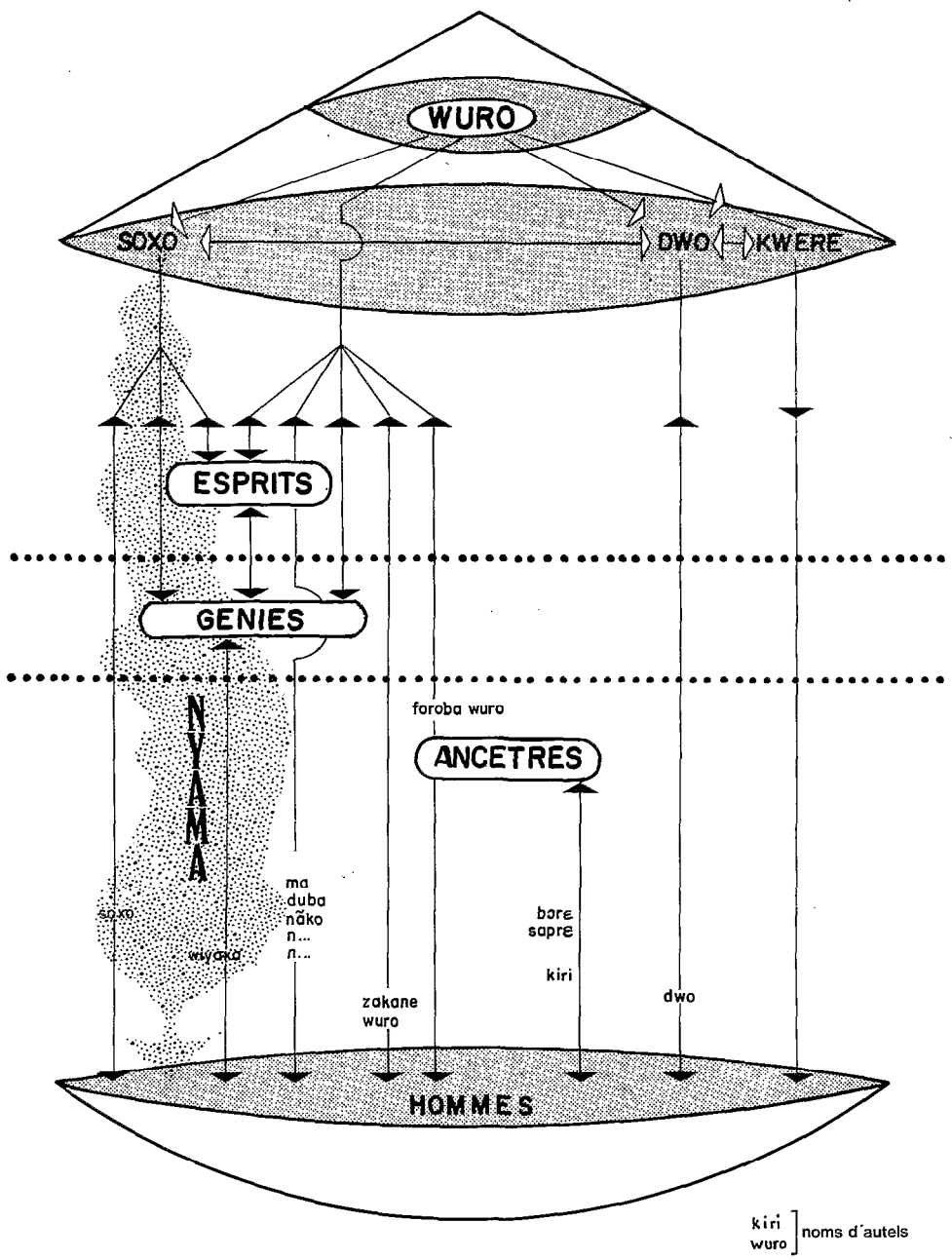


Fig. 6 — Organigramme des cultes

TROISIÈME PARTIE

LES MASQUES

L'une des plus vives impressions qui attendent le voyageur à son arrivée au pays des Bobo sera certainement provoquée par la première et soudaine apparition de l'un de ces étranges personnages masqués qui, hors les mois d'hivernage, hantent les lieux habités.

Au fil des jours, en parcourant les villages, on pourra contempler la légion pittoresque des masques présidant au faste des grands cérémoniaux ; on verra, autels vivants, leurs hautes faces sculptées recevoir le sang des victimes ; on verra, dans les halliers secrets, ces mandataires divins dispenser les épreuves et les enseignements ; on verra, sous le soleil éclatant, les tuniques multicolores tourbillonner dans la frénésie des danses et, quand au soir les bruits s'étouffent et que la chaleur se fait plus douce on pourra parfois apercevoir encore, surgie de l'ombre, au détour d'une ruelle, la silhouette furtive d'un dernier masque traquant les enfants attardés.

On doit bientôt se rendre à l'évidence : les masques sont, pour les Bobo, l'objet d'une véritable obsession.

Qu'ils soient jeunes et victimes désignées de leurs violences, qu'ils soient âgés et instruits de leur vraie nature sacrée, les Bobo portent aux masques un intérêt qui n'est pas seulement justifié par l'important rôle institutionnel qu'ils leur ont confié.

Sans doute, l'omnipotence de ces masques — nous les verrons intervenir en maîtres dans l'économique, le social, et le religieux — permet-elle d'expliquer qu'ils soient au premier plan des préoccupations ; sans doute, leur nature hautement sacrée qu'affirment des mythes immémoriaux motive-t-elle pleinement le respect et même la crainte. Pourtant, toutes ces raisons ne suffiraient pas à faire comprendre ce goût, cette dilection, que les Bobo manifestent à l'égard de leurs masques.

Il s'est établi entre les hommes et ces objets hérités des plus lointaines traditions, des relations dont on peut dire qu'elles sont de caractère affectif. Les masques en sont venus à ne plus être uniquement des instruments de culte ou même, selon une conception plus haute, des incarnations vivantes de la divinité. A force d'être l'objet de pensées et de soins, ce qui n'était qu'un dérisoire assemblage de feuilles ou de fibres, s'est enrichi de tout ce que des générations d'hommes y ont projeté de leurs désirs et de leurs besoins : goûts esthétiques, notions d'ordre et de hiérarchie, principes moraux, volonté de puissance et de domination, désirs de violence... Par le moyen du masque, on a pu non seulement concrétiser des aspirations mais aussi les transcender.

Le résultat de tout cela a été d'investir les masques d'une vie propre et de leur conférer tous les attributs d'une personnalité à l'instar de créatures vivantes. Chacun reçoit un nom, bénéficie d'un statut exclusif, un rôle lui est imparti. Chaque masque se distingue par sa couleur, ses emblèmes, mais aussi par ses gestes, ses attitudes, ses traits de caractère : on lui connaît des faiblesses, des manies, il peut être violent ou facétieux, terrifiant ou débonnaire.

On comprend alors pourquoi la fascination qu'exercent les masques vient autant du mystère sacré de leur origine que de ce qu'ils ont d'étrangement humain, on comprend pourquoi ils captivent autant l'esprit que le cœur.

5. Classification et morphologie des masques

Il est relativement facile de dresser le tableau des masques d'un village donné. Les difficultés commencent lorsqu'on essaie d'établir des correspondances entre les masques de quelques villages voisins. Mais si l'on prétend classer tous les masques d'une tribu ou, ambition peut-être démesurée, tous les masques de l'ethnie bobo, on se heurte à tant d'obstacles que le doute pourrait bien se faire jour de jamais parvenir à expliquer les contradictions qui parsèment généreusement un système dans lequel les Bobo se meuvent pourtant avec une facilité déconcertante.

Une pareille situation n'est pas rare, ainsi que le notait J.L. Bédouin : « Exceptions, particularismes locaux, anomalies, formes aberrantes, sont si fréquents dans le domaine des masques qu'on pourrait être tenté de voir dans cette absence de loi la seule loi qui leur soit commune. » (1)

Le premier obstacle aux classifications vient du nombre même des masques utilisés : un petit village comptant 231 personnes (Kurumani) possède une cinquantaine de masques différents. D'autres obstacles tiennent à la diversité des noms portés par les masques, à l'extraordinaire abondance des formes et à la multiplicité des espèces.

Une longue et patiente recherche doit cependant faire apparaître, chez les Bobo, l'existence d'un cadre de classement hiérarchique des masques.

Les principales divisions de cette classification sont expressément énumérées par tout informateur compétent : ces divisions sont celles que nous avons nommées « famille » et « genre », par défaut de termes classificatoires vernaculaires. Quant à la subdivision des genres en « espèces », elle est plus imprécise et plus artificielle. Les espèces sont généralement assez localisées, quelques-unes sont définies par un qualificatif commun (*kwe, tere...*), souvent cependant, on ne peut les distinguer que grâce à leurs particularités morphologiques.

Aucune de ces divisions n'est superflue ; chacune concerne des masques spécialisés dans une fonction bien délimitée, de telle sorte que l'ensemble de la classification parvient à rassembler tous les types de masques utilisés dans la liturgie et à couvrir toutes les institutions socio-religieuses dans lesquelles ils interviennent.

Quelques remarques suggérées par l'élaboration de cette classification seront sans doute nécessaires.

(1) Bédouin, J.L., 1961, p. 32.

TABLEAU 4. — Masques des agriculteurs bobo : Typologie

Famille	Genre	Figures de Dwo	Répartition	Espèce	Figures de Dwo	Répartition
Masques de Feuilles	1. <i>birewa sōyiyerə</i>	Figure initiale et universelle de Dwo	Tous les Bobo	—	—	—
	2. <i>sinkyə sawa sōyiyerə</i>			a) commune b) hybride (<i>ñōpene</i>) c) <i>dāda</i>	Figure initiale et universelle de Dwo Kwele Dwo	Tous les Bobo Adeptes <i>sibe</i>
Masques de Fibres	1. <i>kele</i>	Toutes figures ultérieures de Dwo	Tous les Bobo	a) <i>kele</i> à tête en sparterie (<i>k. ñōtune</i>) : — à vision dégagée — à vision dérobée b) <i>kele</i> à « carcasse » (<i>kele kwe</i>) c) <i>kele</i> à tête en bois (<i>kele byēkōma</i>)	Patamaso Dwo Lebere Dwo Gyoma Dwo Patamaso Dwo	Syékōma et S. du pays Bakōma et Kurekōma Yebe et N. du pays Syékōma
	2. <i>gwarama</i>	"	"	a) <i>tere</i> : — <i>kele...tere</i> — <i>fwōnō</i> — <i>kadibe</i> b) <i>gwala</i>	Patamaso Dwo Sē Dwo Lebere Dwo Patamaso Dwo	Syékōma Sākōma et Banakōma Bakōma et Kurekōma Syékōma et S. du pays
	3. <i>yabiya</i>	"	"			

Au premier abord le cadre de classement pourrait paraître avoir été fondé sur un choix de critères assez arbitraire. On verra, en effet, que chaque famille ou chaque espèce de masques se définit par une combinaison particulière de critères puisés dans un éventail assez large : ainsi, selon le cas, ce sera l'analogie des formes, ou l'usage de la même couleur, ou l'emploi de la même variété botanique comme matière première, ou encore le fait de remplir les mêmes fonctions qui servira à apparenter les membres d'une même espèce. La pensée bobo s'accommode de cette pluralité des critères d'autant mieux qu'elle dispose d'un arsenal de justifications tout aussi variées, et dont nous souhaiterions montrer la profonde cohérence. Dans le cas présent, le choix des critères de classification est surtout justifié par le respect des normes établies aux origines premières de chaque espèce de masques ; c'est donc au niveau des mythes que s'est établie la hiérarchie des masques.

Lorsqu'on est parvenu à reconstituer le cadre de classement des masques, on se rend bien vite compte qu'il reste difficile d'identifier les masques que l'on voit opérer et de leur attribuer une place dans la hiérarchie sans procéder à de nouvelles enquêtes.

C'est qu'en effet chaque masque a sa propre « histoire » et sa propre individualité, il n'est jamais exactement semblable à aucun autre et certaines de ses caractéristiques peuvent aller même jusqu'à être en contradiction flagrante avec les normes retenues pour définir l'espèce ou le genre auquel les intéressés prétendent le rattacher. Avant de pouvoir classer un masque, il faut donc procéder à l'établissement de sa « biographie » afin que soient réduites ses anomalies personnelles de forme, de structure ou d'attribution et que soient mis en évidence des caractères génériques qui, seuls, peuvent être considérés aux fins de classification.

Si l'on analyse le contenu d'un certain nombre de ces « biographies », on constate que deux facteurs contribuent à dessiner la personnalité d'un masque et doivent, de ce fait, être pris en considération dans toute opération de classification.

Le premier facteur est social : l'histoire d'un masque se confond, le plus souvent, avec l'histoire du clan ou du lignage qui le détient et pour lequel il est comme un témoin de sa pérennité (1) ; or, on s'aperçoit qu'aux yeux de ce lignage, ce qui compte dans son masque est moins ce qu'il a de commun avec tous les autres membres de son espèce, que ce qu'il a de particulier, d'unique. C'est cette dernière qualité qui confère à de simples disparités (morphologiques, en général) la valeur de véritables marques de propriété (2). Dès lors, si l'on veut classer un masque, on sait qu'il sera toujours possible, en procédant par élimination, de déceler ce qu'il a de générique puisque ce qu'il a d'aberrant est déclaré tel et revendiqué comme un signe de propriété par ses détenteurs.

Il est aussi un facteur religieux qui fait varier l'aspect des masques que l'on se propose de classer : chacune des différentes figures de Dwo dote les masques qui l'incarnent de caractéristiques personnelles. Les masques d'un certain Dwo, par

(1) Cela apparaît notamment dans certaines devises (*ma tabara to*) de clans. Ainsi, la devise du clan Sanu Kañëkōma (indigo) commence par l'énoncé du nom des masques que ce clan possède en propre : *saxa fra nō, so molo byē pla nō...* (« Enfants de la chose de la brousse, du *sō molo*, enfants du masque à deux cornes... »).

(2) Notons que ces disparités, écueil principal des classifications morphologiques, sont volontairement créées et que même elles sont obligatoires. Nous verrons comment deux masques appartenant à deux lignages différents ne peuvent être exactement semblables (cf. p. 210).

exemple, devront tous être fabriqués avec une fibre d'espèce bien déterminée, ou encore, leur couleur devra correspondre à un code préétabli.

Pour être complet, il faudrait ajouter que les apparentements coutumiers qui se développent entre les lignages existants dans un même village ou entre villages jusqu'au niveau parfois de la tribu ont pour effet de faire appliquer à une série de masques d'appartenances très diverses des caractères qui n'étaient à l'origine que ceux distinctifs d'un seul clan ou ceux représentatifs d'une seule figure de Dwo. Cet état de chose ne facilite évidemment pas le repérage des éléments vraiment normatifs à fin de classification.

En dépit de la complexité de cet ensemble de données et quitte à énoncer, chaque fois que nécessaire, les raisons qui donnent à un masque sa place dans un genre ou une espèce précis, le cadre de classement des masques tel qu'il se présente dans les tableaux 4 et 7 nous offre une trame solide pour ce qui va être notre premier propos : l'établissement d'un panorama descriptif des masques utilisés dans la majeure partie du pays bobo.

Auparavant, nous devons donner quelques indications sur le mot lui-même de « masque » dans la langue bobo.

Le terme employé pour désigner les masques varie selon les dialectes. Dans le nord du pays, tribus Banakōma, Sākōma, Yebe et Kurekōma, on emploie le mot *koro* ou *kori*, pl. *kore* (1). Dans le centre du pays, tribus Bakōma et surtout Syēkōma, bien que *koro* soit connu et parfois employé, les masques sont plutôt appelés *sōwiyera* (sing. : *sōwiye*) i.e : « homme effacé », de *sō* « homme » (*homo*) et *wiye* « effacer ». Ce mot composé est une allusion au fait qu'en se vêtant d'un masque l'homme « s'efface » et cesse d'être vraiment lui-même. Dans le sud, chez les Syakōma, Voré et Bēne, on emploie une image analogue en appelant le masque *sīy*, de *sī* « homme » et *y* « l'ombre », le « double ».

Ces différents vocables ne peuvent être utilisés en toutes circonstances, les masques sont des personnages puissants et secrets que l'on ne peut appeler ouvertement par leur nom devant les femmes et les non-initiés. Pour parler en public des masques, on peut employer des expressions allusives telles que *saxa fra*, pl. *saxa fere* : « chose de la brousse (*saxa*) », ou encore *wora fra*, pl. *wora fere* : « chose (qui sort) des trous ». Les initiés, quant à eux, utilisent un mot de leur langue secrète pour désigner le masque : *fōpye*, pl. *fōpyera*.

(1) Selon un informateur, *koro* connoterait l'idée d'ancienneté, de vieillesse ; ce terme ne paraît pas souvent employé dans le langage courant. On peut présumer que *koro* vient du Bambara, langue sœur, où précisément il signifie vieux, âgé, ancien. Il est curieux de noter que chez les Bwa, dont la langue pourtant est voltaïque, on emploie un terme identique pour désigner les masques : *koro*, pl. *korwa*. Il est hors de doute que les masques bobo et bwa ont une origine commune qui se confond avec le culte de Dwo, également important dans les deux populations.

Notons au passage, que les cris lancés aux masques par leurs assistants est le même chez les Bobo que chez les Bwa : *kuwi* ! répété plusieurs fois. Cremer dit que, pour les Bwa, ce cri est « la force du Do, qui lie la personne » (Cremer, J., 1927, p. 126).



1. LES MASQUES DES AGRICULTEURS BOBO

Les masques de feuilles

Ces masques sont entièrement faits d'un assemblage de feuilles vertes fraîchement coupées. De ce fait, ils n'ont qu'une existence éphémère, une journée tout au plus ; après leur utilisation cérémonielle les masques sont détruits.

Les feuilles ne sont pas choisies au hasard, elles doivent appartenir à des espèces botaniques très précises et qui, le plus souvent, sont sacrées. L'usage rituel d'une espèce donnée est lié à des traditions qui font d'elle comme un symbole distinctif du lignage, du village ou même de la tribu qui l'emploie, mais bien souvent le végétal sacré est aussi représentatif d'une divinité dont il constitue soit le fondement de l'autel, soit la matière première de ses masques (1). Pour ces derniers, c'est naturellement parmi les espèces dans lesquelles Dwo s'identifie que seront choisies les feuilles ou les fibres nécessaires à leur fabrication.

Il n'existe pas de terme spécial en bobo pour désigner le masque de feuilles : ou celui-ci porte un nom individuel, ou son nom est celui de la coutume à laquelle il participe. Toutefois, en de rares occasions et généralement devant des initiés, on peut l'appeler *da sōwiye* « masque de feuilles (*da*) ».

Tous les bobo possèdent des masques de feuilles, partout ceux-ci sont considérés comme les masques les plus anciens et les plus importants car ils incarnent la figure initiale de Dwo.

BIREWA SŌWIYERƏ

Le masque le plus caractéristique de cette famille est le *birewa sōwiye*, acteur principal de la grande institution annuelle : le *birewa dāga*. A cette occasion, dans tout le pays bobo, les masques qui avaient disparu depuis plusieurs mois reviennent en la personne du *birewa sōwiye* (2).

(1) Bien entendu, une plante peut ne pas devoir sa sacralité au seul fait qu'elle est un accessoire de culte plus ou moins consubstantiel à une divinité, la plante peut aussi être en elle-même une « divinité » autonome soit à l'échelle de toute l'espèce (*Azalia africana* par exemple), soit à celle d'un simple individu (le baobab *syè pi* de Kurumani). Lorsque le végétal fournissant la matière première du masque est sacré, il fait l'objet d'un interdit complet (on ne peut ni le couper, ni utiliser son bois pour le feu), mais il arrive que l'arbre sacré soit d'une espèce fournissant des produits alimentaires ; s'il s'agit de produits servant de base à l'alimentation (*nere*, karité) ils ne sont pas interdits, mais en bien des cas on n'hésitera pas à se passer de la consommation de produits moins essentiels, ainsi *Rogeria ardenophylla*, entrant dans la composition de l'autel de *ma* (cf. p. 137) porte des feuilles servant à confectionner un composé gluant, base des sauces ; les adeptes du *ma* ne peuvent consommer cet ingrédient.

(2) Ce masque porte souvent des noms qui soulignent le sens de ses activités. En langue syékōma : *tulu ba wiye sōwiye* « le masque qui efface (*wiye*) l'impureté ». *tulu*, « la poussière », étant pris dans son sens figuré de « impureté, souillure ». On peut dire aussi : *tulu wa sōwiye* ou *tulu bore* (de *wa* ou *bore* « enlever »). Dans les fractions du nord, on dit : *tulo ba bore kori*.



Les Syëkōma habillent leurs *birewa sōwiyerə* de feuilles de *saxada* (1) et de *neré* (2) pour la tête, de feuilles de caïllédrat (3) pour le corps, de feuilles de *saxada* pour les jambes. Ces mêmes masques sont appelés *doroba* par les Yebe.

Quelques villages syëkōma (4) ont créé un masque destiné à suivre les *birewa sōwiyerə* et à faire la liaison avec les coutumes suivantes, c'est le *saxasaxala* (5) qui est composé de feuilles de *saxada* et de *neré*. La tête est un mélange de ces deux espèces tandis que les jambes et les bras sont en *saxada* et le corps en *neré*.

Sur le modèle des *birewa sōwiyerə* sont fabriqués d'autres masques qui ont ce même rôle purificateur commun à tous les représentants du genre, ils portent le nom de la cérémonie qu'ils président et sont toujours habillés de feuilles de *neré*. Ce sont les *salka wiye sōwiyerə*, masques du *salka wiye dāga* et les *tolozya we sōwiyerə*, masques du *tolozya we dāga*.

SINKYE SAWA SŌWIYERƏ

En dehors de la participation aux cérémonies annuelles que nous avons citées, les masques de feuilles sont les agents du premier stade de l'initiation, d'où leur nom de *sinkyé sawa sōwiyerə*. En raison de l'extrême diversité des rituels qui constituent cette partie de l'initiation (*sinkyé sawa dāga*), on peut compter un grand nombre de masques dont les noms et la morphologie varient souvent d'un village à l'autre.

Il existe, en particulier, une multitude de petits masques qui accompagnent les masques initiateurs ou qui se chargent des épreuves préliminaires. Ne citons que ceux dont nous aurons l'occasion de décrire les activités : les *saworakabe* de Sama qui sont vêtus d'herbes aquatiques, les *ila* (6) des Kurekōma, fabriqués avec des feuilles de *sī* (7) ou les *lekori* de Badema.

Parmi les grands masques initiateurs *sinkyé sawa sōwiyerə* proprement dits et qui sont en principe analogues aux *birewa sōwiyerə*, il convient de citer le cas aberrant d'un masque hybride, moitié feuilles, moitié fibres, que l'on appelle chez les Syëkōma où il est courant *ñōpene* (litt. « tête rouge »), parce que sa tête est en

(1) *saxada* (de *saxa* « brousse » et *da* « feuille ») : *Guiera Senegalensis*. Appelé *n'guer* en wolof et *n'küdyé* en Bambara. Chez les Bambara il sert d'ingrédient pour l'autel du *koré* (Zahan, D., 1960, p. 217).

(2) *Parkia biglobosa*. Chez tous les Bobo, l'usage ou le port des feuilles de *neré* sont strictement prohibés, seuls les hommes porteurs de masques peuvent rompre l'interdit et il faut des circonstances exceptionnelles (mort d'une femme enceinte ou rituel *sibe*) pour voir des femmes porter sur elles des feuilles de *neré*.

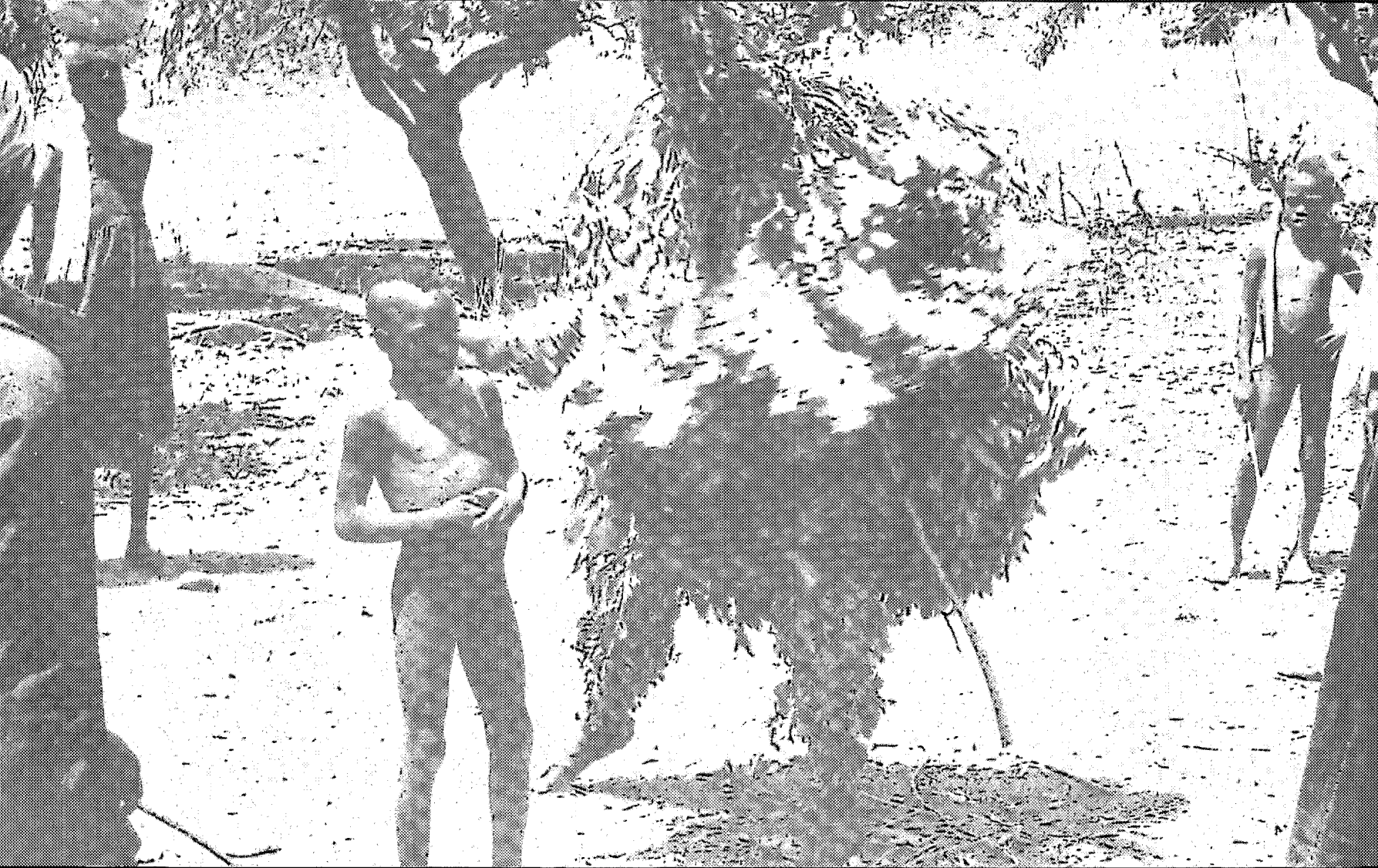
(3) *Kaya senegalensis*.

(4) Kurumani, Fini, Kyeba, Kibe.

(5) Ce nom viendrait de l'expression *a saxasaxa* « il (va) vite, vite » ; c'est en effet un masque très agile.

(6) *ila* ou *tola* (plur. de *tolo* « montagne »). Ce nom fait référence au lieu présumé de la naissance des masques de feuilles selon des légendes destinées à abuser de la crédulité des néophytes. Dans certaines régions le terme *tolo* est employé pour désigner les masques de feuilles en général, on dit : *tolo ma sōwiyerə*.

(7) *sī* : *Lanea microcarpa* ou « raisinier » (*m'peku* en Bambara). Les feuilles et la fibre extraite de cette plante sont très souvent utilisées dans les tribus septentrionales Bobo. Les Bwa, ethnies directement voisines, se servent également des feuilles de *m'peku* pour des masques qui participent, dans les mêmes conditions que chez les Bobo, au culte de *Dwo* (Capron, J., 1957, p. 87). Chez les Bambara (Zahan, D., 1960, p. 406), c'est dans le bois de *m'peku* que fut taillé le masque initial, modèle de ceux utilisés par la confrérie *n'domo* et qui, à bien des égards, remplissent des fonctions comparables à celles des masques de feuilles bobo. Toujours chez les Bambara et selon le même auteur, c'est aussi en bois de *m'peku* que sont fabriqués les masques *surukuw* et *dyaraw* de la confrérie *koré*.



fibres rouges de *tebe* (1) alors que son corps est en feuilles de *saxada* et de *neré*. *ñōpene* emprunte sa tête à un masque de fibres que nous décrirons, le *yelekwine gwarama*, parce qu'il le représente, mais, comme il officie dans une cérémonie qui est du ressort des masques de feuilles, il doit aussi être — au moins en partie — conforme à ceux-ci.

Dans un certain nombre de localité, le premier stade de l'initiation a été scindé en deux phases : le *sinkyé sawa dāga* proprement dit, suivi quelques années plus tard du *yelé do dāga*. C'est dans cette deuxième phase qu'apparaît un masque très particulier appelé *dāda* (« le chasseur ») extrapolation du masque *sibe* : *sō molo* (2).

dāda se trouve, soit dans des villages où le culte *sibe* est *foroba* (3), soit là où il a été cédé par ses principaux adeptes : les Sanu *Kañēkōma* (4). *dāda* peut varier d'aspect. A Kurumani, Kyeba et Lya, *dāda* est affublé d'une sorte de très longue traîne ou queue de feuilles de plusieurs mètres et qui est amovible. Dans les autres villages, *dāda* ressemble beaucoup plus aux simples *birewa sōwiyera*. C'est en feuilles de *yere* (5) qu'est confectionné le *dāda* des *Syēkōma*. Chez les *Kurekōma* les masques du *yelé do dāga* sont faits avec des feuilles de *tabe* (6) et chez les *Bakōma* avec des feuilles de *neré*.

En ce qui concerne la technique de fabrication, il serait difficile de définir les méthodes communément employées par tous les fabricants de masques de feuilles. Chacun de ces masques est en effet l'objet de procédés particuliers résultant aussi bien de l'ingéniosité individuelle que des contraintes matérielles imposées par le respect de certaines formes traditionnelles ou plus simplement par la nature même de la variété de feuilles utilisées.

A titre d'exemple, nous pouvons cependant donner le schéma de montage d'un *saxasaxala*.

1) Bras et jambes du porteur sont couverts de longs rameaux de *saxada* maintenus par des ligatures.

2) Une jupe serrée à la taille est constituée par dix rameaux de *neré* juxtaposés dont les bases sont effeuillées et maintenues par un double brin cordé.

3) Deux bandes confectionnées de la même façon sont passées en bandoulière de chaque côté du torse, elles achèvent de couvrir le corps du porteur qui n'a désormais plus que la tête et les épaules nues.

4) Sur un bâti conique grossièrement édifié avec des branchettes, on place : au sommet, un plumet de *neré* ; autour du bâti, des feuilles de *saxada* et tout au long de la base circulaire, des rameaux pendants de *neré* formant une collerette. Lorsque le porteur coiffe cette cagoule de feuilles, le masque est achevé. Seuls les mains et les pieds restent visibles, ce qui est sans importance.

(1) *tebe* : *Bauhinia reticulata*. *ñōpene* se trouve à Kurumani, Fini, Kyeba, Lya, Silékoro, Koxoma, Zokoema, Sama, Badema, Kibe, Kokoroba, Yeletura, Dētoloroma, Šyoma, Bala, Kona...

(2) Cf. p. 222.

(3) Par exemple : Kwüene, Duma, Lēkoro, Tāguna, Tiriko...

(4) Notamment chez les *Syēkōma* : à Kurumani, Fini, Kibe, Kororoba, Lya, Sama, Kyeba, Silékoro.

(5) *yere*, variété de *Karité*.

(6) *Isobertina doka*.



Les masques de fibres

Contrairement aux masques de feuilles dont la matière première est facilement réunie, les masques dont il va être question demandent un travail beaucoup plus compliqué, mais qui offre des possibilités très larges de réalisation artistiques.

La matière de ces nouveaux masques est la fibre textile extraite d'espèces variées fournissant des produits d'aspects très différents. Dans les temps anciens, et pour certains masques actuellement encore, ce sont des plantes sauvages qui fournissaient la fibre, mais à une époque relativement récente fut introduite dans le pays — par les zara nous affirment nos informateurs — la culture du *da* (1).

Comme les feuilles, les fibres sauvages étaient produites par des espèces botaniques réputées sacrées, objet d'interdits sévères. Le *da*, en revanche, est resté une plante profane mais qui tend à s'imposer — même pour des masques importants — en raison de ses qualités de souplesse et de résistance.

La plupart des fibres se prêtent admirablement aux travaux de sparterie et surtout elles peuvent être teintées.

On constatera que ces possibilités ont été largement exploitées au bénéfice d'une esthétique à laquelle les Bobo sont très sensibles. Malheureusement, cette recherche esthétique a souvent fait négliger le respect des formes et des couleurs établies par la tradition et les modifications intervenues au cours des temps ne rendent pas aisée la définition précise des espèces ainsi que leur identification sur le terrain.

Cependant c'est encore par leur couleur (2) et surtout par la forme de leur tête que diffèrent les masques de fibres ; ces deux critères serviront de base à notre typologie.

La structure et l'aspect extérieur de la tunique sont en revanche à peu près immuables. La description suivante s'applique à tous les masques de fibres :

Sur le corps d'un assistant jouant le rôle de mannequin, on noue des cordelettes de façon à monter une sorte de filet enserrant les quatre membres dans ses mailles. Autour du cou est passée une corde portant de nombreuses cordelettes disposées en boucles, à la taille est assujettie une corde semblable munie d'autres cordelettes en boucles. Toutes ces pièces : filets des membres, collier et ceinture à boucles, sont réunies par des cordelettes qui les rendent solidaires. L'ensemble forme, en définitive, une sorte de maillot qui peut s'enfiler ou se retirer sans peine. C'est aux mailles des filets et aux boucles des cordelettes que sont nouées les fibres préparées en minces écheveaux, elles forment peu à peu et par nappes successives une épaisse tunique qui masque entièrement le corps. La tête est fabriquée à part, elle porte également une longue frange de fibres qui peut, suivant son point d'attache, former une sorte de cape (si les fibres sont attachées à la base de la tête) ou évoquer une abondante chevelure (si les fibres sont attachées à une simple calotte ne couvrant que le sommet du crâne du porteur). Dans tous les cas, ces fibres doivent couvrir les épaules tout en laissant dégagée la face qu'orne, d'autre part, une large barbe de fibres.

(1) *Hibiscus cannabicus*, ou « Chanvre de Guinée ». La fibre extraite est appelée parfois « fibre de village » parce qu'elle provient d'une espèce cultivée.

(2) Il existe des hiérarchies de couleurs dans lesquelles c'est la couleur de la tunique qui a un caractère distinctif et non celle de la tête. Très souvent du reste, le nom du masque comporte l'indication de la couleur de sa tunique et si même le nom fait allusion à la couleur de la tête, c'est toujours en fonction de la couleur de sa tunique que sera classé le masque.



LES KELE

Les masques de fibres *kele* existent chez tous les Bobo et partout ils portent ce nom générique. Les *kele* sont les agents du culte des différentes figures ultérieures de Dwo, aussi la répartition géographique de leurs espèces coïncide-t-elle, en principe, avec l'aire d'extension du culte de ces figures qu'ils incarnent.

En ne considérant que le seul point de vue technologique, on peut distinguer trois espèces de *kele* :

- les *kele* à tête en sparterie ;
- les *kele* à « carcasse » ;
- les *kele* à tête en bois.

• *kele nõtune*, les *kele* en sparterie

Les masques de cette espèce possèdent une coiffe en sparterie qui recouvre la tête du porteur. Cette coiffe peut n'être qu'une simple calotte pourvue dans sa partie antérieure d'un rabat qui joue le rôle d'un « loup » en masquant le visage du porteur. Dans ce cas, des fibres figurant de longs et épais cheveux se trouvent fixées haut sur la tête et disposées circulairement tout au long du bord de la calotte jusqu'à recouvrir, à l'avant, presque entièrement le « loup » ; les orifices de vision sont, par surcroît, dissimulés sous une très épaisse houppe frontale. Cet appareillage (fig. 7a) est tout à fait distinctif de la première sous-espèce des *kele* à tête en sparterie que les bobo nomment *kele kana ñwië* parce qu'ils « regardent sous les sourcils » (1) et qu'ainsi leurs yeux, comme leur visage, sont dérobés. Nous les appellerons donc « *kele* à vision dérobée ». Ces *kele* sont les masques typiques du Dwo de Lebere et on les voit couramment utilisés en pays Bakõma et Kurekõma.

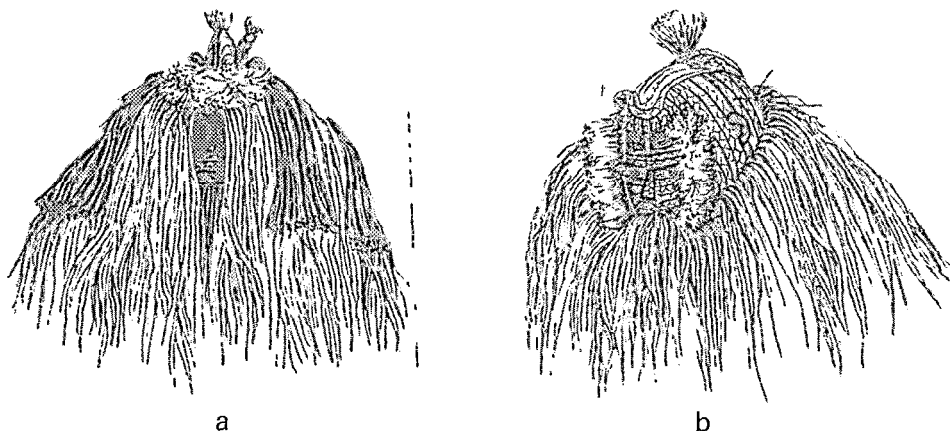


Fig. 7. — *kele nõtune*. Types de coiffes

- a. *kele* à vision dérobée (*kelefuru* de Kuka)
- b. *kele* à vision dégagée (*ñõfuru* de Kurumani)

La coiffe en sparterie peut aussi recouvrir toute la tête du porteur à la façon d'une cagoule dont la forme serait plutôt hémisphérique. Dans ce cas, la face du masque est très dégagée et un nez, voire même une bouche, sont souvent visibles ; les orifices de vision se détachent bien sous de fins sourcils (fig. 7 b). Les masques

(1) *se kana ñwië*, litt. « regarder (sous) les touffes de poils (*ñwië*) du front (*kana*) ».

ainsi conçus forment la deuxième sous-espèce des *kele* à tête en sparterie, nous les appellerons : « *kele* à vision dégagée ». Ces *kele* se rencontrent chez les Syëkōma et dans le sud du pays, ils sont les masques typiques du Dwo de Patamaso.

D'une façon générale la coiffe est constituée par l'assemblage de tresses à brins multiples juxtaposées et cousues. Les tresses sont disposées en demi-cercles parallèles. Un tel ouvrage qui n'est pas à proprement parler une vannerie semble être mieux désigné par le terme de « sparterie ».

Les fibres dont on fait les brins sont, le plus souvent, teintes. On peut donc monter des ouvrages monochromes ou chercher des effets décoratifs par la disposition intercalée de tresses de couleurs différentes.

La coiffe de forme hémisphérique est toujours surmontée d'une crête disposée suivant l'axe antéro-postérieur. C'est une pièce purement décorative appelée *gwananō* parce qu'elle évoque, aux yeux des Bobo, la crinière d'un cheval. D'autres ornements peuvent être ajoutés : outre les « sourcils » (*kana ñwië*) déjà décrits, des galons, houppes de fibre (*sō soxolonō*), favoris, macarons, etc. Mais on ne trouve jamais de figurations de cornes. C'est cette dernière particularité qui a fait donner le nom de *kele ñōtune* (« *kele* à tête nue ») aux *kele* à tête en sparterie, par opposition à *kele byëkōma* (« *kele* possesseurs de cornes ») nom que l'on donne aux *kele* à tête en bois sculpté que nous étudierons plus loin et qui sont, eux, caractérisés par la présence de cornes.

Pris individuellement, chacun des *kele* d'une même espèce offre une physionomie qui lui est propre. Il reste cependant toujours possible de dégager les constantes morphologiques de l'espèce.

Pour obtenir des résultats significatifs, les observations doivent être nombreuses et se faire autant que possible à l'échelle de la tribu, en restant toujours parmi les sectateurs d'un même culte de Dwo. C'est pourquoi nous avons tenté de faire le panorama des principaux masques de fibres utilisés dans quatorze des villages les plus typiques de la tribu syëkōma, pratiquant tous le culte du Dwo de Patamaso.

La concordance qui s'établit entre les formes, les noms, la couleur des fibres apparaît dans notre tableau (1), mais également on voit ressortir des différences soulignant les apparentements coutumiers ou lignagers, qui regroupent entre eux des villages à l'intérieur de la tribu. La comparaison des masques étaye ainsi les documents d'ordre historique ou culturel rassemblés par ailleurs. On peut constater que les villages affiliés Kurumani-Fini et Kyeba-Lya constituent avec Silëkoro et Koxoma un groupe homogène, comme de son côté Zokoema avec Sama et Badema, comme de façon encore plus évidente Kibe, Yeletura et Kokoroba où l'on va jusqu'à utiliser en commun une unique série de masques. En revanche Dëtoloma et plus encore Dyōtala apparaissent, au vu de la liste de leurs masques, déjà bien éloignés de l'orthodoxie syëkōma.

Les *kele* à tête en sparterie des Syëkoma ont, malgré tout, bien des points communs. Entrant le plus souvent dans la sous-espèce « *kele* à vision dégagée », partout ces masques se conforment à une hiérarchie concrétisée par la couleur de leur tunique. Les *kelefuru* (de *furu* « blanc »), dont la tunique est blanche ainsi que la tête, sont toujours les premiers et les plus importants ; les *kelepene* (de *pene* « rouge »), masques à tunique rouge et portant souvent une tête noire, viennent en seconde position ; quant aux masques noirs *kelegū*, (du *gū* « noir »), leurs activités les mettent sur un autre plan que leurs congénères.

(1) Voir tableau 5.

TABLEAU de CONCORDANCE des MASQUES KELE, GWALA et YABIYA

MASQUES			KURUMANI		FINI		KYEBA		LYA		SILÉKORO	
Genres ou espèces	sexe	couleurs										
KELE à tête en sparterie	△	blancs	kelefuru* — ñòfuru —		kelefuru* — — —		kelefuru 1 (zyemagù)* kelefuru 2 (zyemapene)* — —		kelefuru* — — —		kelefuru* — — —	
	○	rouges	kelepene kelepenenò laña		kelepene — —		— — —		kelepene — —		kelepene* — —	
	○	noirs	—		—		—		laña		laña*	
Leurs TERE	◇	blancs	kelefuru tere —		kelefuru tere —		kelefuru tere 1 (zenoba)* kelefuru tere 2 (syekwicna)* — —		kelefuru tere — —		kelefuru tere — —	
	◇	rouges	kelepene tere laña tere (cf. yabiya)		kelepene tere —		— —		kelepene tere —		kelepene tere —	
KELE à tête en bois (SYÈKELE)	△ ○	rouges noirs	I. anciens	II. actuels	I. anciens	II. actuels	kelepene — kelegù — — —		kelepene — kelegù — — —		néant	
			kelepene	—	kelepene	kelepene	—		—		—	
			kelegù	—	kelegù	kelegù	—		—		—	
			kelegùnò	tupene	—	—	—		—		—	
			—	kuma	—	kuma	—		—		—	
—	kumanò	—	—	—		—		—		—		
—	tugù (p.m.)	—	—	—		—		—		—		
Leurs TERE	◇ ◇	rouges noirs	kelepene tere	—	kelepene tere	kelepene tere	kelepene tere —		kelepene tere —		—	
			—	tu tere	—	—	—		—		—	
			kelegù tere	—	kelegù tere	kelegù tere	kelegù tere		kelegù tere		—	
			kelenò tere	—	—	—	—		—		—	
			—	kuma tere	—	kuma tere	—		—		—	
—	kumanò tere	—	—	—		—		—		—		
GWARAMA : Les GWALA	△ ○		gwala		ñòpene		tòtolo		tòtolo		—	
			—		—		—		—		—	
			yelkwine gwarama* ñòfuru gwala bolopaga		yelkwine gwarama* ñòpene gwala —		— — bolopaga		— — —		— — —	
YABIYA	◇		ñòfinifane (+ laña tere)		kernatene		sabadalla		yabiya		ñòfilliyale	

* masques fustigateurs.

A de rares exceptions près, les masques blancs sont en fibres de *tolfi* naturel (1), les masques rouges en fibres de *tebe* et les masques noirs en fibres de *tolfi* teint.

Il reste à dire quelles apparences précises revêtent quelques-uns des plus caractéristiques de ces *kele* en usage dans les quatorze villages syèkòma choisis.

Les *kelefuru*.

A Kurumani, la tête du *kelefuru* (fig. 8a) est constituée par une coiffe hémisphérique en sparterie qui s'engage sur la tête du porteur, ne la couvrant latéralement que jusqu'au niveau des oreilles, mais descendant sur la face jusqu'au menton.

La partie supérieure de la coiffe est surmontée d'une « crinière » *gwananò* en sparterie, recouverte de tissu rouge. La base de cette crinière est bordée d'un

(1) *tolfi* : *Sterculia tomentosa* et *Sterculia setigera*. Selon Delafosse, 1955, p. 399, se dit *Kongo-sira-ni* en Bambara.

dans 14 VILLAGES SYĒKŌMA. (Culte *foroba* du Dwo de Patamaso).

KOXOMA	ZOKOEMA	BADEMA	SAMA	KIBE-YELETURA-KOKOROBA	DÉTOLOMA	DYŌTALA
kelefuru* — — — kelepenec — —	kefulo* — — — — — laña	kefulo* — — — — — laña	kefulo* — — — — — laña	(boxo)* — — (boxodalla) — — (kokorobadalla)	yelekwine kele* — — — — — —	(kirepaga)* — — — — — —
kelefuru tere — kelepenec tere —	néant	néant	néant	néant	néant	néant
kelepenec — kelegū — — — —	kelepenec — kelegū — — — —	kelepenec — kelegū — kuma — —	kelepenec — kelegū — kuma — —	kelepenec — kelegū — — — —	kelepenec — kelegū — — — —	kelepenec — kelegū — — — —
kelepenec tere — kelegū tere — — —	kelepenec tere — kelegū tere — — —	kelepenec tere — kelegū tere — — —	kelepenec tere — kelegū tere — — —	kelepenec tere — kelegū tere — — —	kelepenec tere — kelegū tere — — —	kelepenec tere — kelegū tere — — —
gwala — — — —	tere ma furu tere ma pene yelekwine gwarama* — bolopaga	tere ma furu tere ma pene yelekwine gwarama* — bolopaga	— — yelekwine gwarama* — bolopaga	(boxo) — ñōpene* boxo, boxodalla kokorobadalla	néant	— — yelekwine gwarama* — kirepaga
yabiya	kiresoxo	kiresoxo	yabiya	yabiya	yabiya	yabiya

galon en fibres tressées, d'autres galons partent également du sommet de la coiffe et, cousus sur celle-ci, ils vont vers la face, les oreilles et la nuque.

Une large bande de sparterie cache les points d'attache de la cape en fibres sur tout le pourtour inférieur de la tête, à la manière d'un col.

La face est couverte d'un tissu d'importation (1) cousu sur la sparterie. Deux trous sont ménagés pour les yeux, au-dessus desquels on a disposé deux petites broches de fibres en guise de sourcils. La bouche est figurée par un petit tube, le nez est très saillant et mince. Deux petites oreilles en tissu, rondes et bien décollées, sont disposées de chaque côté de la coiffe. La face est limitée latéralement par deux sortes de longs « favoris » de fibres hérissées appelés *para ñwië*. Ce *kelefuru*, enfin, arbore au sommet de sa crête une houppe de fibres rouges et porte une longue barbe de fibres de la même couleur.

(1) La présence de ce tissu n'est pas conforme à la tradition bobo. En principe aucun tissu ne doit entrer dans la confection de masques cérémoniels aussi importants que les *kele*, c'est ce qui les distingue notamment des masques zara toujours vêtus de tissu, drapés dans des foulards aux couleurs vives et ornés de cauris.



Fig. 8. — *kele* du village de Kurumani

- a. *kelefuru*.
- b. *kelepepe*
- c. *kelenō*

Il existe dans ce même village de Kurumani un autre masque qui a droit au titre de *kelefuru* bien qu'il soit réduit, pour des raisons locales, à une fonction annuelle. Ce masque, qui s'appelle *ñōfuru* (litt. « tête blanche »), porte une coiffe entièrement en sparterie, sans la moindre adjonction de tissu. A cela près, il ressemble beaucoup au *kele* précédemment décrit avec sa crête, ses yeux surmontés de sourcils en brosse, ses « favoris », son nez fin et ses oreilles décollées. Notons cependant l'absence d'une bouche. Dans l'ensemble, on trouve ici une réalisation plus sobre, ne faisant pas appel aux artifices de la teinture (fig. 7 b).

Ces deux masques *kelefuru* et *ñōfuru* étaient, comme il se doit, fabriqués en fibres de *tolfi*. Aujourd'hui on préfère à cette dernière la fibre de *da* ; cependant, afin de respecter la tradition, on mêle au *da* quelques écheveaux de *tolfi* (1).

A Fini, le *kele* blanc est une réplique presque exacte de celui du Kurumani. Egalement très comparables sont les deux *kelefuru* de Kyeba : *zyemagū* (litt. « face noire ») et *zyemapene* (litt. « face rouge ») dont les calottes sont bien en sparterie blanche mais les faces teintées respectivement en noir et en rouge, couleurs qui sont également utilisées pour leurs abondantes barbes (2). A Sama, c'est à *ñōfuru* que ressemblerait plutôt le *kefulo*, entièrement en *tolfi* blanc.

La volonté de donner à tous ces masques une apparence humaine est évidente, il faudrait pourtant se garder d'en conclure qu'on a voulu représenter des hommes vivants ou morts, des ancêtres réels ou mythiques. L'esprit divin qui est censé habiter le masque est sans commune mesure avec l'homme dont les traits ne sont ici qu'un emprunt commode pour la figuration de ce qui, par nature, est informel.

(1) En réalité, il existe deux tuniques pour *kelefuru* : la première en *tolfi*, est utilisée pour accomplir les rites initiatiques, la seconde, en *da* (mêlé d'un peu de *tolfi*), est endossée dans la phase plus profane des danses et cortèges.

(2) Il est à noter que ces deux *kele* ne sont pas en *tolfi*. Contrairement à la règle, ils sont faits de fibres de *fbbe* (variété de sansevierie textile).



On doit pourtant noter qu'un certain accroissement du réalisme anthropomorphique est une tendance, plus ou moins récente, dont les *kele* de Kurumani figurent l'aboutissement. Les masques archaïques paraissent avoir été beaucoup plus stylisés, proches de l'abstrait même, et ceux que nous allons décrire maintenant (où le modèle humain est à peine reconnaissable) sont sans doute plus représentatifs des formes traditionnelles du masque *kele* à tête en sparterie.

A Silékoro, la tête de *kelefuru* (fig. 9 b) présente une structure d'ensemble analogue à celle des *kele* du type Kurumani : coiffe très enveloppante en sparterie blanche comportant deux trous pour la vision ; mais la face a un aspect étrange qui n'évoque guère le visage humain en dépit de certains détails réalistes comme les épais sourcils ou la courte barbe blanche. Un galon surajouté dessine un V renversé dont on ne sait s'il veut être le nez ou la bouche. Deux cylindres similaires sont situés près de la crête sans qu'on puisse mieux définir s'ils sont des embryons de cornes ou des oreilles haut placées. La crête *gwananō* est largement entourée à sa base par une bande de sparterie qui porte, dirigé vers l'avant, un curieux ouvrage affectant la forme d'un petit entonnoir et dont la signification reste non élucidée. Dressées sur l'arête de la crête on voit deux petites pièces rectangulaires en sparterie et une houppes de fibres. Sur une longue et épaisse nappe de fibres noires se détache la petite barbe blanche déjà signalée.

Les *kefulo* de Zokoema et de Badema sont d'un type encore plus dépouillé et ne comportent aucun détail figuratif. La tête de ces masques est constituée par une simple calotte, munie d'un pan de sparterie qui cache le visage du porteur. C'est une forme de la tête qui se rapproche de celle des *kele* dits « à vision dérobée », plus courants chez les Bakōma que chez les Sykōma. Ces *kefulo* restent cependant orthodoxes par le fait qu'ils sont entièrement en *tolfi* blanc.

Le *kelefuru* de Dětoloma appelé *Yelekwine kele* (« kele fouetteur (*kwine*) des *yele* ») ressemble aux *kefulo* à ceci près que sa crête est habillée de tissu rouge et que sa barbe est du même ton.

Dans cette série des *kelefuru*, le masque commun aux villages de Kibe, Yeletura et Kokoroba constitue une exception. *bɔxɔ* n'est pas en effet à proprement parler un *kele*, il en fait seulement fonction. *bɔxɔ*, par sa morphologie et par la nature de ses fibres, est un *gwala* ou plus précisément un masque du type *bolopaga*, c'est donc avec les masques de cette espèce que nous décrirons *bɔxɔ* ainsi que le masque qui l'accompagne habituellement : *bɔxɔdalla*. La situation est la même à Dyōtala où *kirepaga*, bien qu'étant en réalité un *bolopaga*, est appelé à jouer le rôle d'un *kelefuru*.

Les *kelepene*

Masque fort, le *kelefuru* est parfois suivi d'un masque rouge dont le rôle cérémoniel est plus effacé. Les *kelepene* portent tous une tunique rouge et leur tête est en sparterie noire ou, plus rarement, rouge, mais leurs formes sont toujours comparables à celles du *kelefuru* qu'ils suivent. C'est ainsi qu'à Kurumani *kelepene*, mis à part la couleur de sa tunique, ne se distingue de *kelefuru* que par sa décoration plus chargée (fig. 8b) : le tissu recouvrant la face est soutaché d'un mince galon brodé vermiculaire ; deux houppes surmontent la crête ; une abondante barbe jaune se détache sur la tunique rouge.

A Silékoro, *kelepene* (fig. 9a) — en dehors du fait qu'il porte deux houppes — ne diffère du *kelefuru* que par les couleurs : la calotte est rouge et la courte barbe se détache en noir sur une nappe de fibres blanches.

Notons enfin que *kelepene* n'est pas, ou n'est plus, présent dans sept de nos villages témoins et que, cas unique, il existe à Kurumani un petit masque *kelenō*



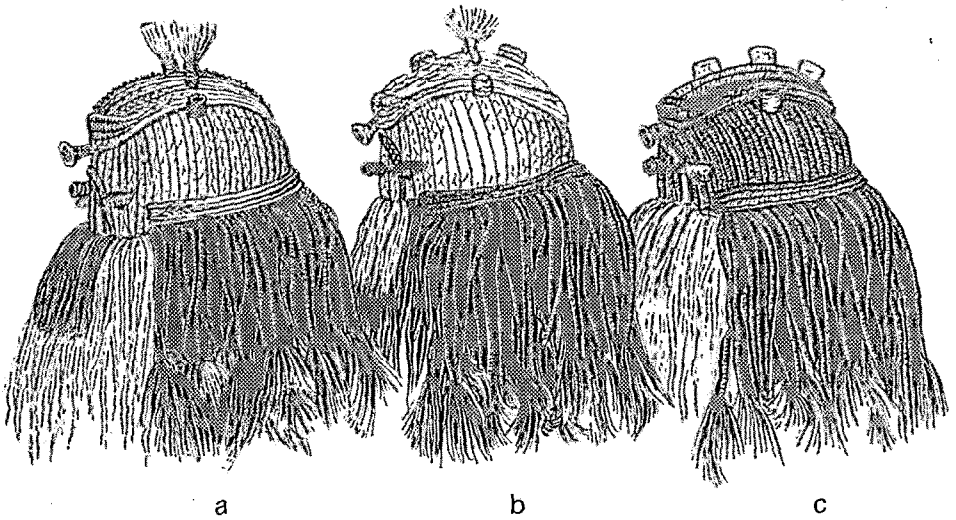


Fig. 9. — *kele* du village de Silékoro

- a. *kelepepe*
- b. *kelefuru*
- c. *kelegū*

(fig. 8c), réduction exacte du *kelepepe* et qui est donné comme étant son « enfant » (*nō*) (1).

Les *kelegū*

Les *kele* à tunique noire sont assez fréquents. Chacun se présente toutefois comme un cas particulier.

A Kurumani, le *kele* noir s'appelle *laña* (2), il est fabriqué dans le style du *ñōfuru* mais sa tête est rouge et sa tunique d'un noir profond. *laña* n'accompagne pas les *kelefuru* et *kelepepe*, il officie avec les *kele* à tête en bois sculpté dans le dernier stade de l'initiation.

A Silékoro (fig. 9c) et à Lya, les *kelegū* portent aussi le nom de *laña*, ils sont faits sur le modèle du *kelefuru* de Silékoro mais leur tête comme leur tunique est noire. Dans ces deux villages, *kelegū* est associé aux activités de *kelefuru* et *kelepepe*.

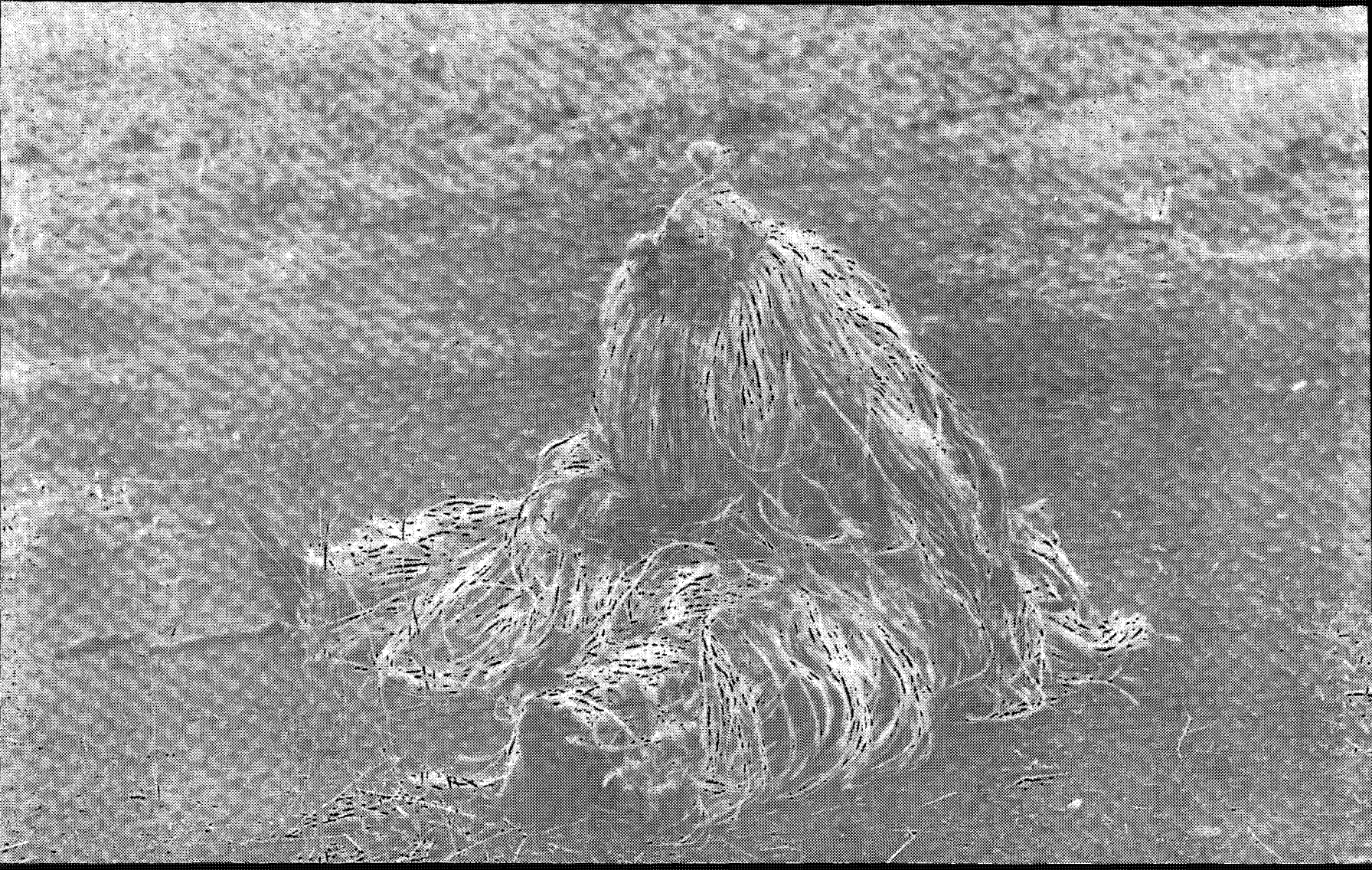
A Kibe, on retrouve la discordance morphologique déjà mentionnée à propos de *boxo* et *boxodalla*. Pas plus que ces derniers, en effet, le masque noir *kokorobadalla* (« la demoiselle de Kokoroba ») ne peut être considéré comme un véritable *kele* bien qu'il en joue le rôle. C'est encore à *bolopaga* qu'il convient de le rattacher.

(1) Au sujet du sexe des masques et de leurs appariements, cf. p. 247.

(2) *lanā* « femme dyula », de *la*, pl. *lere*, « Dyula » et *ña* « femme ». Les femmes dyula sont, aux yeux des Bobo, le canon même de la beauté. Le masque en question est jugé très beau, il est *fo sa la ña* : « beau comme une femme dyula », d'où son nom.

Chez les Syékōma, les *laña* sont toujours noirs et ils ont rang de *kele*.

Chez les Yebe existent aussi des *laña* qui peuvent être rouges (ex. le *lañapene* de Tāsila) mais ce ne sont pas des *kele*, ils font partie des *tere*.



Quittant le pays Syëkōma, domaine du Dwo de Patamaso et des *kele* « à vision dédagée », si l'on gagne vers le nord, on entre chez les Bakōma, adeptes de ce Dwo de Lebere qu'incarnent les *kele kana nwië* — c'est-à-dire à « vision dérobee ».

Outre la morphologie particulière de leur tête en sparterie, les *kele* du Dwo de Lebere obéissent à une hiérarchie des couleurs inverse de celle énoncée pour les masques du Dwo de Patamaso. Ici, ce sont les *kele* rouges qui ont la primauté, les *kele* blancs n'étant que de simples suivants ; quant aux *kele* noirs, ils ne sont pas représentés.

C'est à Kuka, dans le quartier Yalwekōma, que l'on peut voir les plus typiques représentants de la sous-espèce des *kele* « à vision dérobee ». Il y a quatre *kele* rouges désignés sous des noms divers — *wurozolo*, *byëpla*, *byëtale* (1), *zanazyə* — et, venant toujours en dernier, un *kele* blanc. Tous ces masques ont un aspect rigoureusement identique ; seuls les couleurs et des détails ornementaux — plumets, appendices en sparterie placés sur la calotte — permettent de les distinguer. Les cinq *kele* ont d'amples chevelures de fibres attachées à une minuscule calotte. A la partie antérieure, la nappe circulaire de fibres ne s'interrompt que pour ménager un étroit sillon dans l'ombre duquel se dissimule le mince loup en sparterie noire (fig. 7a).

Vus à quelque distance, de tels masques ne sont plus que des pyramides de fibres colorées, des êtres sans face, à la fois majestueux et inquiétants.

Plus au nord, chez les Kurekōma qui sont également les adeptes du Dwo de Lebere, on retrouve ces mêmes *kele* à visage broussailleux.

A Lekoro par exemple, il y a cinq *kele* (cf. tab. 6). Au sommet de leur tête une brève calotte en sparterie comporte une crête haute et mince. Leur face est faite d'un simple pan en sparterie plate dans lequel on a ménagé pour la vision deux trous bien ronds, soulignés par deux cercles de couleur claire ; cela donne à ces *kele* une curieuse expression de hibou. Cette face se trouve, comme il se doit, partiellement dissimulée par l'abondance des nappes de fibres qui l'encadrent. Latéralement, de longs écheveaux sont attachés aux bords de la calotte, ils tombent à la manière d'une chevelure et se mêlent à une barbe épaisse tandis qu'une large houppe frontale, toute hérissée, achève de dérober un visage où n'apparaissent qu'à peine les deux yeux écarquillés.

TABLEAU 6. — Couleurs des *kele* de Lekoro

	tunique	cheveux	houppes	barbe
<i>kelesine</i> (« <i>kele</i> mâle »)	rouge	rouges	rouges	blanche
<i>kelesineña</i> (« épouse de <i>kelesine</i> »)	rouge	rouges	rouges	noire
<i>kelesinedalla</i> (« fille de <i>kelesine</i> »)	rouge	bleus	jaunes	blanche
<i>kwetereña</i> (« épouse de <i>kwetere</i> »)	jaune	rouges	jaunes	verte
<i>kweteredalla</i> (« fille de <i>kwetere</i> »)	verte	verts	jaunes	rouge

(1) *byëpla*, *byëtale* : respectivement « deux cornes », « une corne ». Il ne s'agit pas de véritables cornes — les masques en sparterie n'en ont jamais — mais de petits plumets.



Chaque *kele* se singularise par de menus détails : disposition variée des galons sur la calotte ou sur la crête, présence ou absence sur la face de galons évoquant la forme d'un nez, présence ou non sur la crête d'un double plumet de fibres disposées en aigrette... Mais c'est dans le domaine des couleurs que la fantaisie des gens de Lékoro s'est donnée libre cours. L'usage des encres en poudre européennes qu'on trouve sur tous les marchés d'Afrique a permis d'élargir la palette traditionnelle qui se limitait au blanc, au rouge et au noir. Les trois premiers *kele* de notre série respectent encore, pour l'essentiel, le code ancien : ils sont des *kelepene* et leur tunique est donc rouge, mais déjà le troisième de ces *kele* (*kelesine dalla*) choisit des couleurs secondaires toutes nouvelles : le bleu et le jaune. Quant aux deux derniers, ils adoptent hardiment une polychromie étrangère à toute règle.

Dans les tribus bobo du nord, il n'existe pas de *kele* à tête en sparterie, en revanche, on peut y rencontrer un type de masque présentant des caractères morphologiques tout à fait originaux. Nous avons donné à cette deuxième espèce de *kele*, faute de terme plus adéquat, le nom de *kele* « à carcasse ».

● *kele kwe*, les masques « à carcasse » (fig. 10)

Ces masques étaient à l'origine les agents du Gyoma Dwo, culte propre à l'important clan Gyoma (python) qui est très influent en pays Yebe. Très vite, les *kele kwe* se sont répandus dans tout le nord (1) et ont été adaptés à divers autres cultes de Dwo. On les trouve donc, en dehors du pays Yebe, très fréquemment chez les Banakōma, chez les Sākōma et même dans quelques villages Kurekōma (2).

Les utilisateurs de ces masques les appellent simplement *kele nōsoxo* « *kele* chevelus », mais les Bobo du sud leur donnent le nom de *kele kwe* (« *kele* secs ») car il entre dans leur fabrication des matériaux « secs », c'est-à-dire rigides (3). En effet si les bras, les jambes et la partie inférieure du corps du porteur sont parés de fibres disposées d'une façon analogue à celle de tous les autres *kele*, le torse et la tête sont engagés dans une sorte de clayonnage cylindrique formant une carcasse rigide. Cette carcasse est fabriquée selon la technique propre à certaines nasses, à ceci près que dans ces engins de pêche les montants sont maintenus espacés alors qu'ici ils sont jointifs. Les montants, au nombre d'une quarantaine sont constitués par de solides lattes d'un mètre environ, taillées dans les pétioles des feuilles de palmier *bā* (4) ; ces éléments sont fixés autour d'un ou de deux

(1) Dans le sud, notamment à Bama, il nous faut cependant signaler la présence de quelques masques d'une morphologie assez comparable appelés *bebe sine* (de *bebe*, nom de la danse des femmes qu'ils imitent).

(2) Ainsi, selon le R.P.B. de Rasilly, dans certains villages bwa, notamment à Parana. Un rapport aussi est possible entre *kele kwe* et *oro-lenu* des bwa de Bénéna (cf. Rasilly, B., de, 1965, p. 109 et 150).

(3) Il est possible que le terme *kwe* contienne aussi une nuance de mépris, il est en effet l'équivalent du Bambara *dyala*, or *dya* ou *dyala* signifient « sec », mais aussi « dégénéré ». Delafosse (1955, p. 277) déclare à ce sujet que *dyala* : « se dit en particulier des individus ou des populations qui ont abandonné l'usage de leur langue propre pour adopter le parler du pays dans lequel ils sont établis ». En effet, de leur côté, les Bobo appellent indifféremment Marka *kwe* ou Marka *dyala* un groupe voisin de Marka parlant Bobo. Dans la pensée des Bobo utilisateurs de *kele* à tête en sparterie, il est possible que les masques « à carcasse » soient qualifiés par le mot *kwe* non seulement parce qu'ils sont « secs » mais aussi parce qu'ils sont considérés comme étrangers à la norme, inhabituels, et pour tout dire : « dégénérés ». En dépit de cette éventualité, et pour faciliter la classification, nous conserverons le nom de *kele kwe*.

(4) *bā*, nom bambara et bobo du palmier raphia.



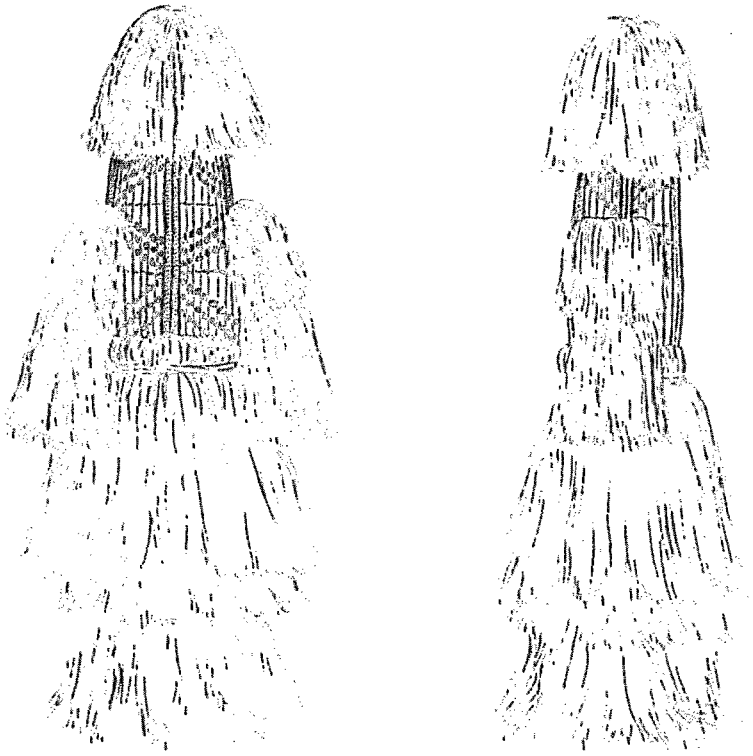


Fig. 10. — *kele kwe*, masque « à carcasse »

arceaux de tiges cordées formant couple pour assurer un galbe circulaire. A ces couples, placés intérieurement et vers le centre, répondent deux ceintures de ligatures extérieures disposées aux extrémités et qui assurent, par serrage, ce léger cintrage que l'on remarque en profil. Au sommet, les ligatures maintiennent les montants autour d'une pièce de bois circulaire dont l'office n'est pas seulement de clore l'orifice supérieur de la carcasse, mais aussi de faciliter le port de celle-ci. Cette pièce de bois, en effet, se prolonge intérieurement par un axe dont l'extrémité inférieure aplaniée doit parvenir jusqu'au sommet de la tête du porteur. La carcasse, une fois mise en place repose ainsi de tout son poids par l'intermédiaire du pivot intérieur sur la tête du porteur. Celui-ci est emprisonné jusqu'à la taille mais deux trous, disposés latéralement, lui permettent de passer les bras à l'extérieur.

L'ensemble dépasse largement en hauteur la taille du porteur et celui-ci ne dispose d'aucun orifice pour assurer sa vision, il ne peut se diriger qu'en s'efforçant de regarder à travers les minces interstices des montants.

Du sommet de l'édifice tombe en cascade une épaisse et longue chevelure de fibres. Sur les côtés, au-dessus des épaules, deux franges de fibres masquent l'orifice de passage des bras.

Cette description peut s'appliquer à tous les *kele kwe*, ils ne présentent entre eux que des différences minimales portant sur la couleur et sur quelques détails d'ornementation. Cette dernière est, au reste, fort simple. Les deux ou trois montants antérieurs et postérieurs ainsi que les latéraux sont peints en couleur, des diagonales les joignent en dessinant de grands losanges.



Les couleurs des tuniques sont classiques : à Tāsila le *kele kwe* est blanc (*kelefuru*), à Ləkoro se trouve un *kelegū* (noir) qui est accompagné d'un *kelenō* (enfant) également noir, à Muna le *kele kwe* est un *kelefuru*.

Les *kele kwe* ne portent jamais d'attributs figurant des organes humains ou animaux.

Ces *kele* « à carcasse » sont un type très rare de masque et, à notre connaissance, il n'existe nulle part ailleurs en Afrique de masques ayant une pareille structure.

● *kele byēkōma*. Les *kele* à tête en bois

Les *kele* étant théoriquement des masques principalement composés de fibres textiles, les *kele kwe* introduisent dans cette norme technique une première dérogation par l'usage qu'ils font d'un matériau rigide. Cependant, les qualités de ce matériau, son mode d'assemblage relèvent encore du domaine de la sparterie ou de la vannerie. Avec la troisième espèce des *kele* nous abordons un type de masque qui, pour être familier à tous les amateurs d'art africain, ne peut être cependant considéré par nous comme le plus représentatif de la production des agriculteurs bobo.

Les masques dont il va être question possèdent une tête sculptée dans une pièce de bois et tous sont porteurs de cornes (d'où leur nom d'espèce : *kele byēkōma* « *kele* possesseurs de cornes »). En outre, ces masques sont toujours décorés de peintures polychromes.

Il faut, dès l'abord, attirer l'attention sur ce qu'il y a de singulier dans le fait, pour des agriculteurs, de posséder et d'utiliser de telles œuvres en bois taillé. Suivant la répartition traditionnelle des spécialisations professionnelles, seuls les forgerons sont habilités à travailler le bois. Si l'on peut, bien entendu, acquérir chez ces artisans les articles courants de leur production, on ne saurait y obtenir sans de puissantes raisons l'objet le plus sacré et qui se trouve précisément être distinctif des privilèges mystiques des forgerons : une tête de masque taillée dans le bois.

C'est dans les mythes que certains Bobo puisent le droit d'utiliser des *kele* à tête de bois (1), c'est parce que leurs ancêtres ont bénéficié de la révélation de ces masques qu'aujourd'hui des lignages entiers d'agriculteurs bobo manient des masques en bois, mais, bien qu'ils puissent légitimement utiliser de tels masques dans leurs cérémonies, toujours ces simples agriculteurs doivent avoir recours aux forgerons pour tailler les têtes, car c'est aux forgerons que le premier masque en bois a été révélé et eux seuls peuvent en produire de nouveaux.

On ne trouve pas des *kele* à tête en bois dans toutes les tribus bobo, la plupart semblent être du ressort du Dwo de Patamaso et par conséquent, ils sont très répandus chez les Syēkōma ; on leur donne du reste le nom de *syēkele* (*kele syēkōma*) tant ils sont typiques de cette tribu. Les *syēkele* coexistent avec les *kele* en fibres mais ils semblent être d'introduction plus récente.

Des quatorze villages syēkōma où nous avons recensé les *kele* en tête en bois, seul Siləkoro n'en possède pas (2). En principe on trouve le plus souvent deux *syēkele* : un *kelepene* et un *kelegū*.

A l'inverse de la règle admise pour les *kele* à tête en sparterie, c'est la couleur rouge qui est ici considérée comme le signe de prééminence. C'est donc le

(1) Au sujet de ces mythes, cf. p. 286.

(2) Voir tableau 5.



kelepene qui est le masque le plus important, tandis que le *kele* noir est relégué au second plan. Il n'y a pas de *syêkele* à tunique blanche.

En ce qui concerne les fibres, les espèces utilisées sont les mêmes que pour les masques à têtes en sparterie : *tebe* pour les *syêkele* rouges, *tolfi* noirci pour les *syêkele* noirs. Mais plus que d'autres les *syêkele* ont abandonné les fibres traditionnelles et aujourd'hui la plupart sont fabriqués avec des fibres de *da*.

A Kurumani et à Fini le couple de *syêkele* classiques, *kelepene-kelegü*, a été remplacé par de nouveaux masques :

— à Kurumani, pour des raisons locales, on a adopté des masques appartenant à un lignage du village (les Dao Kolakōma). Ils sont de l'espèce *syêkele* mais leur facture est originale (1). Ils portent les noms de *tupene* (« buffle rouge »), *kuma* (« le calao ») et *kumanō* (son enfant) (2).

Les villages de Sama et Badema, où résident également des Dao Kolakōma, ont le *kuma* mais ils ont conservé à côté de lui les deux *syêkele* traditionnels : *kelepene* et *kelegü*.

— A Fini, la situation est encore différente, les anciens *syêkele* du Dwo de Patamaso ont été abandonnés au profit de deux *kele* révélés plus récemment et qui sont attribués à une autre figure de Dwo : le Wiyaxa Dwo. Ces deux nouveaux *kele* s'appellent également *kelepene* et *kelegü*. Un *kuma*, cédé par les Dao Kolakōma du village, a été conservé.

Les *kele* à tête en bois du Wiyaxa Dwo se trouvent également à Tarama, Doro et dans quelques autres villages.

En dehors du pays syêkōma (3), les masques en bois semblent rares chez les agriculteurs. Signalons l'existence d'un couple de « masques de guerre » appelé *mayulere* (4), originaire du village de Badiña (ils sont liés au mythe de fondation de ce village). On trouve aussi ces masques à Tukoro et à Kuka où ils ont été apportés par des familles émigrées de Badiña. L'un des masques, porteur de longs couteaux, s'appelle *nansini* « le coq », l'autre s'appelle *nyāga* « l'hippogryph » et porte une hache de guerre *gā*.

Nous n'aborderons la description des têtes en bois sculpté des *kele* bobo que lorsque nous traiterons des masques forgerons de la même espèce (5) et cela pour tenir compte de la primauté qu'ont les forgerons dans le domaine des masques en bois. Il faut ajouter qu'aucune différence stylistique significative n'existe entre masques en bois forgerons et bobo, il ne serait donc pas justifié de les décrire séparément.

LES GWARAMA

Sous ses divers aspects, *kele* reste toujours le principal masque de fibres des agriculteurs bobo, mais ce n'est pas le seul représentant de la grande famille des

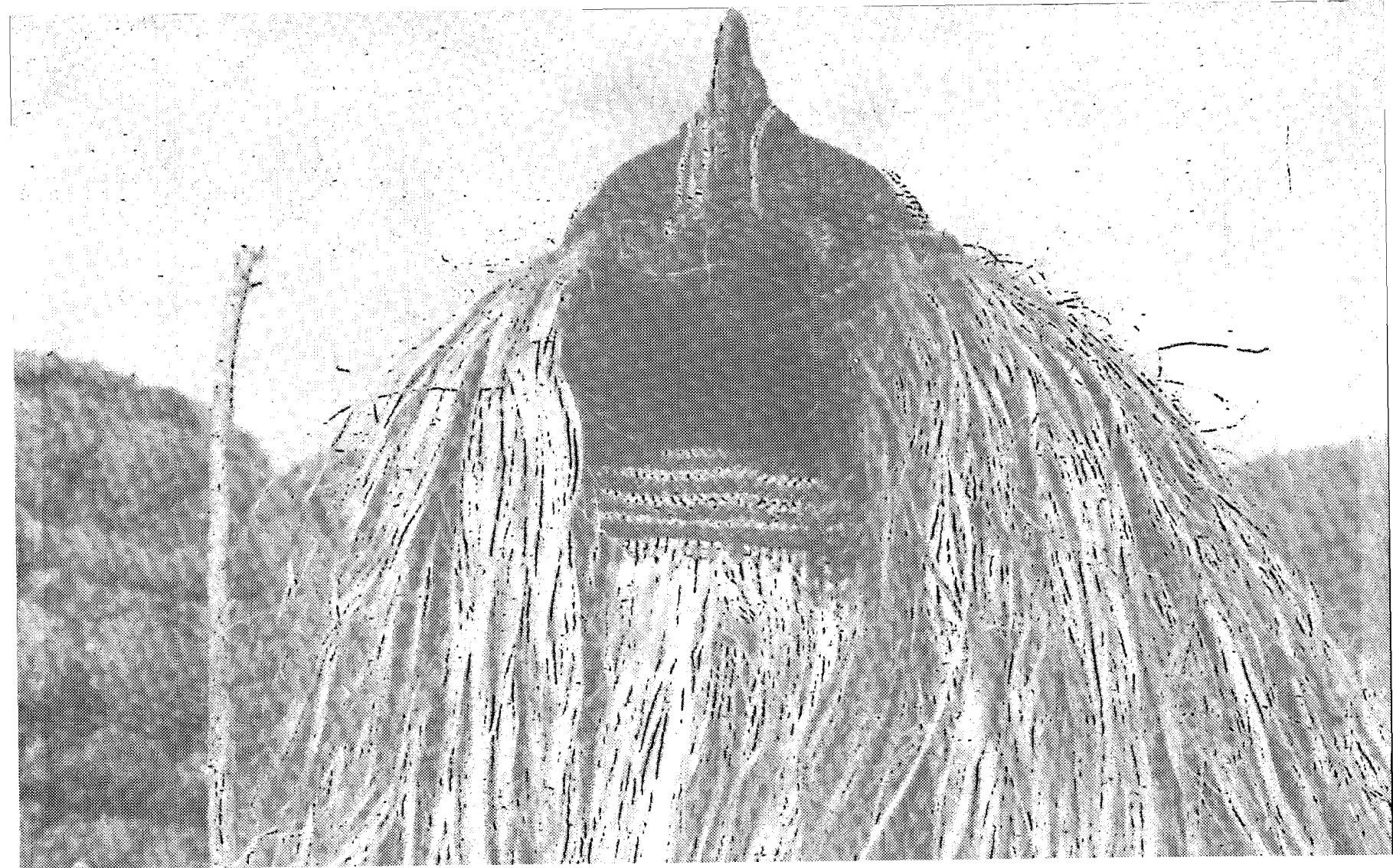
(1) A leur sujet, cf. p. 209 et 236.

(2) Citons pour mémoire un *tugü* (« buffle noir »), masque inventé de toutes pièces et qui a bientôt été abandonné.

(3) ...et de la région de Bobo Dioulasso, chez les Syakōma et les Vore.

(4) *mayulere*, ce terme est difficile à traduire, il exprime l'idée que l'on est accusé à tort, en but aux calomnies, voué à des malheurs injustifiés, en un mot les *mayulere* sont des « malchanceux ». La raison pour laquelle on donne ce nom aux masques est la suivante : lors de leur sortie, ces deux masques à tunique de fibres vont s'asseoir sur de petits bûchers embrasés. En principe ils ne prennent pas feu, mais le danger est grand : si les porteurs sont des *mayulere*, des malchanceux, leur tunique s'enflamme et ils meurent carbonisés...

(5) Cf. p. 234.



masques de fibres. Il est d'autres masques dont la fonction est de suivre, d'aider les *kele* ou même d'agir individuellement et qu'on appelle *gwarama*. Ce terme est en usage chez les Syëkōma, il viendrait du mot *gwara* qui désigne une maladie autrefois fort répandue : la lèpre. Or les *gwarama* étaient à l'origine faits de fibres sauvages dont la teinte rougeâtre rappelait celle des lésions cutanées des lépreux. Ces masques sont souvent qualifiés de *tere* « captifs », mais si ce terme convient parfaitement à certains *gwarama* directement dépendants des *kele*, il ne s'applique pas à d'autres masques qui sont placés sur un pied de quasi-égalité avec les *kele*.

Nous décrirons donc séparément les *gwarama* qui ont un statut de *tere* et ceux qui jouissent d'une autonomie réelle, leur morphologie est du reste très différente.

• Les *tere*

On peut les appeler soit *tere*, soit *gwarama*, mais on a tendance lorsqu'ils agissent seuls à leur donner de préférence le nom de *gwarama*, auquel on ajoute le terme définissant la couleur de la tunique. Au contraire, lorsque ces masques accompagnent ou représentent un *kele*, on leur fait porter le nom de celui-ci en ajoutant le qualificatif *tere*.

A Kurumani, par exemple, les deux *kele* à tête en sparterie : *kelefuru* et *kelepepe*, sont flanqués de deux *gwarama* qui sont leurs captifs et que l'on appelle donc *kelefuru tere* et *kelepepe tere*. Les deux *kele* à tête en bois, *tu* et *kuma*, ont également deux captifs ; lorsque ceux-ci suivent leurs *kele*, ils s'appellent *tu tere* et *kuma tere*, mais lorsqu'ils apparaissent en l'absence de leurs « maîtres » (dans leurs fonctions annuelles, par exemple), ils prennent respectivement le nom de *gwaramapepe* et *gwaramagū*.

Le terme de *gwarama* peut, dans certaines tribus, ne pas être couramment employé, les masques correspondants portent alors des noms personnels : à Tāsila, chez les Yebe, on les appelle *laña* (1) et *kwisele* ; à Muna, chez les Säkōma, on les appelle *fwōnō* (sing. *fwōnōnō*) (2).

Dans les quatorze villages syëkōma où les masques de fibres ont été l'objet d'un inventaire, on constate que les *kele* ne sont pas tous obligatoirement pourvus d'un *tere*. Dans six villages, les *kele* à tête en sparterie ne possèdent pas de *tere*. En revanche, dans tous les villages, les *kele* à tête en bois sont dotés de « captifs ».

Les *tere* ont une tête en sparterie qui s'apparente très généralement à celle des *kele* dits « à vision dérobée » — et cela même chez les tenants du Dwo de Patamaso (Syëkōma). Ils se présentent donc avec une brève calotte et un loup en sparterie encadrés d'une chevelure de fibres abondante. La tunique d'un *tere* est en principe de la même couleur que celle du *kele* dont il dépend et jadis les fibres sauvages que l'on utilisait étaient les mêmes pour *kele* et pour son *tere*.

Nous nous bornerons à décrire les *tere* employés à Kurumani :

— *kelefuru tere* (fig. 11a), captif du masque *kelefuru*, porte une calotte en sparterie noire dont la crête est recouverte de ce même tissu rouge qui ornait la face et la crête de *kelefuru*, mais alors que chez ce dernier l'arête de la crête est formée par un mince galon jaune, chez *kelefuru tere* c'est une cordelette blanche qui, en dessinant des ondulations, court tout au long de la crête. Sur chaque côté de la calotte est apposé un macaron en sparterie blanche. La face se réduit à un

(1) A ne pas confondre avec les *laña syëkōma* qui ont rang de *kele*. Cf. p. 186, note 2.

(2) Les *fwōnō* sont les masques caractéristiques du Dwo de Së, ils sont donc présents chez les Säkōma, mais aussi chez les Banakōma et Yebe ainsi que dans quelques villages Kurekōma.

simple carré en sparterie pourvu de deux trous pour la vision, elle est bordée latéralement par la chevelure de fibres et surmontée d'une houppe de fibres rouges ; à la base est placée une large pièce en sparterie à bandes intercalées rouges et blanches d'où la barbe prend naissance. Comme son « maître » le *kele blanc*, *kelefuru tere* porte une barbe rouge en fibres de *da*, mais si tous deux ont une tunique de fibres blanches, celle de *kelefuru tere* reste confectionnée, selon la tradition, avec des fibres de *tolfi* alors que *kelefuru* est désormais fabriqué avec du *da*.

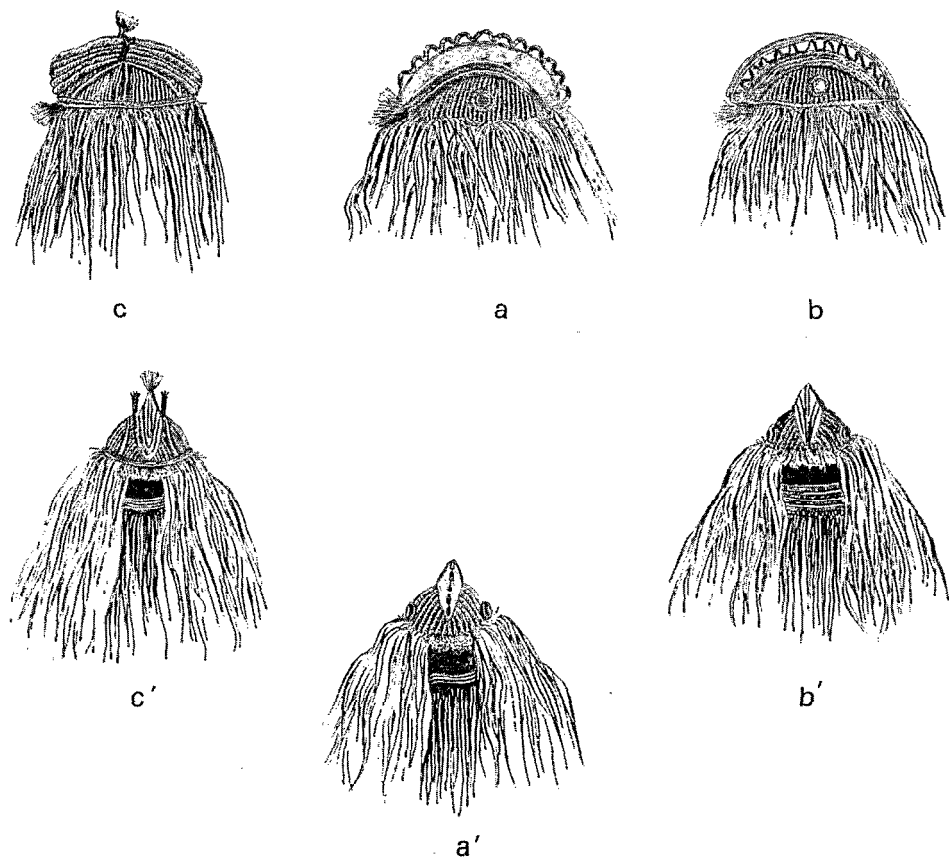


Fig. 11. — Masques *tere*

- a. *kelefuru tere*
- b. *kelepene tere*
- c. *gwaramapene (tu tere)*

— *kelepene tere* (fig. 11b) est à peine différent, toutefois la calotte noire possède une crête en sparterie dépourvue de tissu et formée de bandes aux couleurs alternées ; la partie supérieure de cette crête est ajourée. Sur les côtés de la calotte, deux macarons portent une pastille en tissu rouge. La face est analogue à celle de *kelefuru tere* mais elle est encadrée par une houppe multicolore, une barbe blanche et des cheveux jaunes. La tunique est rouge, bien entendu, mais au lieu d'être en *da* comme celle de *kelepene*, elle est en fibres de *tebe* ;

— les autres *tere* de Kurumani sont fabriqués sur le même modèle. *tu tere* (*gwaramapene*, lorsqu'il est seul) a une tunique en *da* rouge comme celle de *tupene*, sa calotte porte une crête épaisse en sparterie (fig. 11c). *kuma tere* (*gwaramagū*, lorsqu'il est seul) porte une tunique noire semblable à celle de son « maître » *kuma*. Quant au *tere* de *laña*, il ne peut être classé avec les autres *kele tere* car il appartient au genre *yabiya* (1).

Dans d'autres régions du pays bobo, les *tere* que nous avons vus étaient conformes à ceux des Syëkōma. Le *kwisele* de Tāsila est en fibres blanches (2) comme le *kelefuru* (un *kele* « à carcasse ») qu'il accompagne, sa calotte en sparterie supporte une crête à indentations rappelant celle des *kelefuru* et *kelegū* de Silékoro. Les *fwōnō* de Muna (qui suivent également un *kele* « à carcasse ») sont au nombre de sept et ne présentent entre eux que de légères différences dans l'ornementation de la calotte.

Il semble que les *tere* soient des masques aussi anciens que les *kele* eux-mêmes ; en général, ils apparaissent dans les mythes à côté de ces derniers. Morphologiquement, les *tere* se présentent comme des extrapolations des *kele* et pourtant, à certains égards, ils semblent apparentés à une catégorie de masques dont l'aspect est bien différent et qui, comme eux, se nomment *gwarama*. Ces masques, très frustes, ne reçoivent jamais le qualificatif de *tere*. Ils ne sont pas réellement dépendants des *kele*, tout au plus certains d'entre eux sont-ils des auxiliaires de *kele* (les informateurs disent : « des adjoints »). Il y a là, une nuance très bien perçue par les Bobo et qui n'est pas toujours évidente pour l'observateur. Ce qui est évident, en revanche, c'est la différence matérielle existant entre les *gwarama* « captifs » et ces *gwarama* spéciaux auxquels nous donnerons le nom du plus typique d'entre eux : *gwala* (fig. 12).

● *Gwarama* spéciaux : *gwala* et ses dérivés

Il semble qu'avec *gwala* on ait affaire à un masque fort ancien, peut-être est-il même antérieur aux *kele*, auquel cas il serait la forme première des masques de fibres.

gwala ne se trouve pas chez tous les Bobo. Pour les Syëkōma, il est un masque important, aux fonctions multiples ; on dit de lui qu'il est le *kirite*, le « chef de village ». Sur le plan religieux, *gwala* est donné comme le masque distinctif du Dwo de Patamaso, on le trouverait présent, sous des noms divers, dans la plupart des lieux où l'on procède à ce culte.

Chez les Syëkōma, portant le nom de *gwala*, il est à Kurumani, Koxoma et Šyuma ; à Fini, on le nomme *nōpene* (3) ; à Kyeba et Lya on le nomme *tōtolo* « le bondissant ». Zokoema et Badema possèdent chacun deux *gwala* distingués par la couleur de quelques fibres rajoutées à leurs tuniques : ce sont *tere ma furu* et *tere ma pene*. Ce nom de *tere ma* montre bien que les *gwala* ne se confondent pas avec les *tere* mais que cependant ils sont proches d'eux, *tere ma* signifie : « camarade (*ma*) des captifs ». A Kibe, Yeletura et Kokoroba nous retrouvons l'inévitable *bɔxɔ* qui, non content de jouter le rôle de *kelefuru*, se charge également des fonctions de *gwala* alors qu'en réalité il est un *bolopaga*...

(1) Au sujet de ces *yabiya* cf. p. 204

(2) Fibres de *kirɔ*, pl. *kirɔɔ* : *Dichrostachys glomerata*.

(3) A ne pas confondre avec le *nōpene* de Kurumani, masque hybride en feuilles et en fibres classé avec les *sinkyɛ sawa sōwiyɛrɛ*.



Fig. 12. — Masques *gwala*

- a. *gwala* (Kurumani)
- b. *ñofuru gwala* (Kurumani)
- c. *kwetere* (Lekoro)
- d. *gwala* (Kaya, Boló)

En dehors du pays syĕkōma proprement dit, on trouve *gwala* dans les villages des tribus avoisinantes pratiquant le culte du Dwo de Patamaso : à Patamaso même, cela va de soi, mais aussi chez les Soxokire et chez les Bĕŋe à Sorosarade, Segere, Kona, Kokorona, Kadō, Bala... Chez les Vore, de lointains liens culturels font qu'il existe un équivalent de *gwala* appelé aussi *kirite*.

Là où d'autres cultes de Dwo sont *foroba*, des lignages immigrés peuvent conserver aussi à titre privé (*zakane*) le Dwo de Patamaso et avoir un *gwala*. C'est ainsi que chez les Kurekōma, à Lĕkoro, village adepte des Dwo conjugués de Kwele et Lebere, un *gwala* portant le nom de *kwetere* a été introduit par un lignage d'origine Syĕkōma. Enfin, les Bolō, ethnies voisines où de nombreux villages ont adopté le culte bobo du Dwo de Patamaso, possèdent également des *gwala*.

Le *gwala* de Kurumani (fig. 12a), qui peut nous servir de modèle type, se présente comme une masse informe, revêtue d'écorce et surmontée d'une tête à peine ébauchée. C'est l'arbre sacré *tebe* qui fournit la matière première (1). Après avoir écorcé le tronc, on sépare, sous les coups répétés d'une herminette à lame de bois, le liber de l'aubier. Le tronc est ainsi dépouillé sur toute sa longueur et il délivre une large bande d'une sorte de tissu grossier formé de la nappe de fibres libériennes. Pour confectionner la tête du masque, on conserve les bandes les mieux venues, extraites des troncs les plus larges, et on les dispose en plusieurs couches sur un bâti dans lequel le porteur engage sa tête. Les bandes sont réunies au sommet par une simple ligature qui couronne l'édifice d'une sorte de chignon appelé *kenti* « touffe (*ti*) de pois souterrains (*kene*) ». Sur la face antérieure de la tête ainsi constituée, l'un des montants du bâti, entouré de ficelle, joue le rôle d'un « couvre-nez ». De part et d'autre, le tissu d'écorce a été écarté de façon à ménager deux fentes oblongues par lesquelles le porteur pourra voir.

La tunique est composée d'un amas de nappes de tissu végétal plus ou moins effrangé, les bras du porteur sont recouverts par des manches taillées dans des bandes de la même qualité que celles utilisées pour la tête, ces manches sont maintenues en place par des cordelettes.

Tous les *gwala* syĕkōma sont, en principe, conformes à cette description. Ils justifient (mieux que les *tere*) leur nom de « lépreux » par la couleur brun-rose et l'aspect caractéristique des lambeaux de matière végétale qui les habillent. Toutefois, soit à cause de l'emploi de fibres différentes, soit en raison d'interférences de styles, les *gwala* utilisés loin des centres du culte du Dwo de Patamaso peuvent présenter des aspects non-orthodoxes. C'est ainsi que la version locale du *gwala* de Lĕkoro (fig. 12c) (*kwetere*), fabriquée pourtant avec *tebe*, possède un loup de sparterie en guise de visage et une courte barbe en fibres de *da* blanches. Quant au *gwala* des Bolō de Kaya, il porte une sorte de vaste « bonnet de police » en sparterie garni de pompons et sa tunique est teinte en noir et en rouge (fig. 12d).

gwala étant, chez les Syĕkōma, très ancien et fort populaire, il a donné naissance à toute une lignée de masques aux fonctions diverses et dont la morphologie peut ne pas correspondre exactement à celle du modèle initial. Le principal caractère qu'ils aient en commun est l'usage de fibres extraites de l'arbre *tebe*.

Nous ne retiendrons que les dérivés de *gwala* en usage au cœur du pays syĕkōma, à Kurumani et dans les villages avoisinants (voir tableau 5).

(1) On mêle au *tebe*, en quelques points de la tunique, des fibres de *zakatumono* en faible quantité.



A Dyõtala, a été créé, sur le modèle de *gwala*, un masque destiné à agir conjointement avec *kelefuru* (ou du moins avec le *bolopaga* qui le remplace : *kirepaga*). On l'appelle *kele gwarama* ou *yelekwine gwarama* (1). Il a été adopté par les villages de Kurumani, Fini, Zokoema, Sama, Badema et par ceux de Kibe-Yeletura-Kokoroba et Silékoro (où il porte le nom de *nõpene*) (2).

A Kurumani, *yelekwine gwarama* (fig. 12b) peut être comparé à un autre dérivé de *gwala* qui est également associé à un *kele*, c'est le *gwarama* de *nõfuru* appelé *nõfuru gwarama* ou *nõfuru gwala*. Ces deux masques sont morphologiquement très semblables à *gwala*, quelques différences pourtant sont à noter : la tête de *nõfuru gwarama* est plus travaillée que celle de *gwala*, elle est aussi plus dégagée du corps ; on retrouve le couvre-nez, mais la disposition des nappes de fibres fait ressortir une plage rectangulaire qui constitue la face ; le « chignon » *kenti*, protubérant, est formé par un ruché de fibres et il est surmonté par deux houppes ; la tunique est beaucoup plus courte que celle de *gwala*, elle s'arrête aux genoux mais les jambes du porteur sont masquées par une sorte de pantalon de tissu d'écorce serré aux mollets par une ligature.

La triade formée à Kurumani par *gwala* et ses deux dérivés, *yelekwine gwarama* et *nõfuru gwala* rassemble des masques de même essence, ce qui est souligné par le fait qu'un même terme *sadoba* désigne, en langue secrète, l'un quelconque de ces trois masques.

Les bobo placent habituellement avec les *gwala* un masque assez original que l'on appelle à Kurumani *bolopaga* (litt. « porte remplir ») parce qu'il est énorme et ne passe que difficilement par une porte. Il se trouve chez les Syëköma à Kurumani, à Silékoro où il s'appelle *soxo ma sã* (« couché dans l'herbe »), à Dyõtala où on le nomme *kirepaga* (litt. « village remplir ») et, en plus de quelques autres villages, à Kibe-Yeletura-Kokoroba où il porte le nom de *baxo* (« l'amoncellement ») — nous avons déjà rencontré ce masque polyvalent qui remplace *kele* et *gwala*, il est ici enfin à sa véritable place.

Les *bolopaga* sont tous fabriqués avec la fibre d'une nouvelle espèce : le *zakatumono* (3). Ils ont pour caractéristique d'être extrêmement volumineux.

Le *bolopaga* de Kurumani rappelle les *tere* par sa tête qui comporte : une calotte dont la crête est recouvert de tissu, un carré de sparterie en guise de visage avec la houppe frontale habituelle, et une barbe blanche en *da*. Mais, par le corps informe, par l'aspect échevelé des fibres de *zakatumono*, *bolopaga* est proche des *gwala*.

LES YABIYA

Les masques dits *yabiya* constituent un genre des masques de fibres. Les *yabiya* ne peuvent être rattachés aux *kele*, ils ne sont pas des *tere* et encore moins des *gwala*, on dit d'eux qu'ils « suivent » les *kele*. Leur rôle cérémoniel est, de fait, assez effacé.

Les *yabiya* sont caractérisés par la bigarrure de leurs tuniques composées d'écheveaux de fibres dont les couleurs sont disposées par bandes alternées. Les

(1) *yelekwine gwarama*. De *yele*, grade d'initié, et *kwine* « frapper ». C'est un *gwarama* qui fustige les *yelele* lors du second stade de l'initiation.

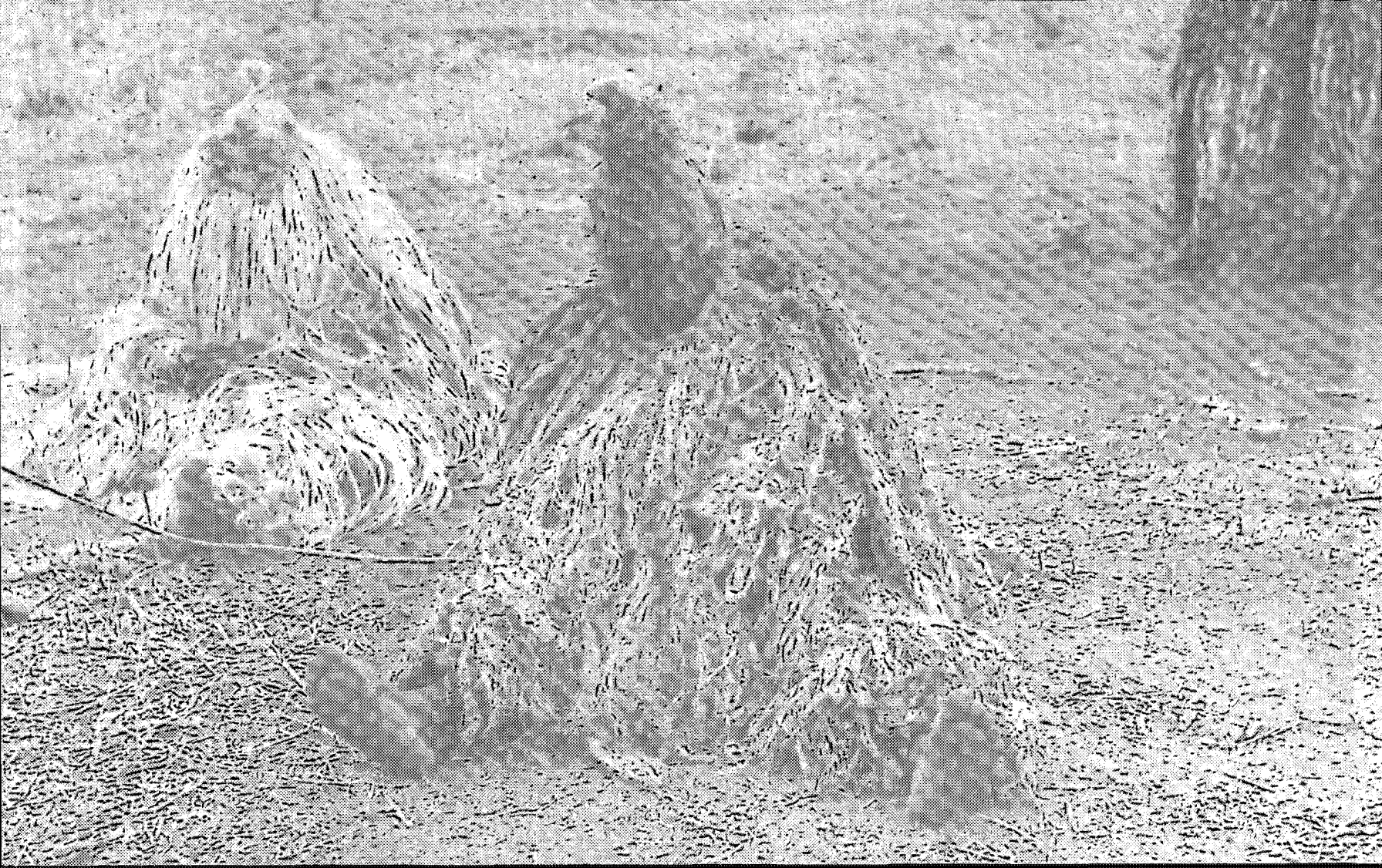
(2) *nõpene* « tête rouge » est un nom partagé par plusieurs masques d'espèce différente. Rappelons que :

nõpene de Kurumani (fibres et feuilles) = substitut de *yelekwine gwarama*.

nõpene de Fini = *gwala*

nõpene de Kibe-Yeletura-Kokoroba et Silékoro = *yelekwine gwarama*.

(3) *zakatumono* : *Cordia myxa*. En bambara *n'dege*.



couleurs sont habituellement le blanc, le rouge et le noir et les fibres utilisées sont maintenant le *da*, ou parfois encore les traditionnels *tebe* pour le rouge et *tolfi* pour le blanc et le noir.

Également caractéristique est la tête de ces masques. Ils sont en effet les seuls à ne pas porter la calotte en sparterie, leur tête est une épaisse pelotte de fibres hirsutes qui laissent à peine soupçonner un mince loup en sparterie à travers lequel le porteur glisse ses regards.

Les *yabiya* portent tous accessoirement le nom de *sōwiyerə sabi* (« masques étrangers ») (1), mais très souvent ils portent également des noms descriptifs : à Kurumani *yabiya* est aussi nommé *ñōfinifane* ou *kenkikiri* ou encore *filifili* ; à Fini, *yabiya* s'appelle *kernatene* ; à Silékoro, il s'appelle *ñōfiliyale* et à Zokoema, Badema *kiresoxo* (2).

Il semble qu'on puisse, au moins morphologiquement, rapprocher de ces *yabiya* le *laña tere* de Kurumani, souvent appelé également *sōwiyə sabi*. C'est un masque conçu exactement comme *ñōfinifane*, à cette différence près que ses rayures multicolores au lieu d'être longitudinales sont transversales.

Les masques de tissu

Les seuls masques authentiquement bobo sont fabriqués soit avec des feuilles, soit avec des fibres. Cependant, en certaines occasions, on peut voir apparaître la nuit des personnages masqués, vêtus de pagnes ou de sortes de « boubou », et dont les activités semblent être d'ordre ludique plutôt que religieux.

Ces masques, qui se produisent exclusivement de nuit (d'où leur nom *wuru kore* « masques de nuit ») ne sont pas connus de tous les Bobo, les Syékōma par exemple n'en possèdent pas, en revanche ils sont fréquents chez les Yebé.

Les masques de nuit, toujours revêtus de tissu, sont les masques essentiels des Zara (3). Les Bobo s'en sont inspirés, mais ils n'ont réservé à ces produits de leur fantaisie qu'un rôle mineur. Ce sont les forgerons bobo qui en possèdent la plus grande variété, aussi traiterons-nous plus en détail des *wuru kore* au cours de la revue des masques forgerons.

2. LES MASQUES FORGERONS

Les masques à tête en bois

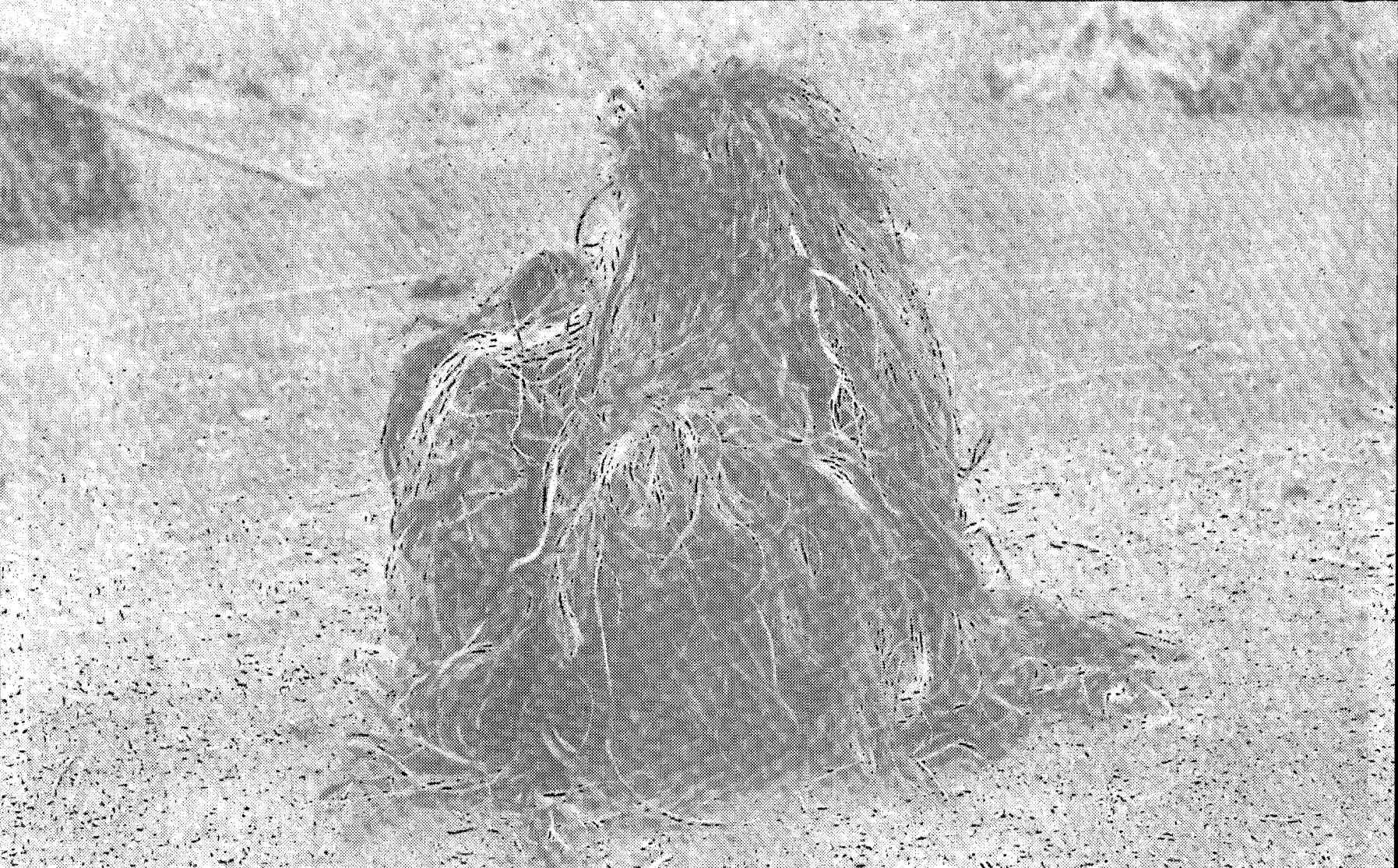
GÉNÉRALITÉS

Les forgerons bobo, dont on sait qu'ils sont aussi et peut-être surtout des artisans du bois, consacrent la part la plus originale de leur talent à la fabrication de têtes en bois sculpté pour certains de leurs masques. Nous avons signalé à ce

(1) Ce qui n'implique pas qu'il s'agisse là de masques non bobo. Est « étranger » dans un village celui qui n'est pas installé depuis longtemps. Les *yabiya* sont sans doute relativement récents.

(2) *ñōfinifane* signifie « tête bigarrée », c'est aussi à peu près le sens de *ñōfniyale*. *kenkikiri*, c'est le « couscous de pois de terre » (de *kene* « pois souterrain » ou *Voandzeia subterranea* et *kikiri* « couscous »), cet aliment rappelle par sa couleur les masques bigarrés ; *kernatene* a le même sens. *filifili* signifie « hérissé » et *kiresoxo* « herbe du village ».

(3) Cf. p. 243.



sujet que quelques agriculteurs bobo étaient également possesseurs de masques en bois, taillés pour leur compte par ces mêmes forgerons.

Les quelques considérations qui vont suivre s'appliquent tant aux masques forgerons en bois qu'aux masques des agriculteurs bobo.

Les bois offre des ressources plastiques plus grandes qu'un simple ouvrage de sparterie, aussi les masques taillés dans le bois se prêtent-ils mieux à l'expression artistique et nous donnent-ils l'occasion d'apporter des précisions sur deux points que les masques de fibres auraient moins clairement illustrés. Le premier de ces points concerne le sens et la portée que l'on peut attribuer aux ressemblances qu'évoquent les traits des masques. Le second pose la question de savoir quels principes, s'il en existe, déterminent ce processus de variation morphologique qui fait régner tant de diversité au sein d'une même espèce de masques.

• Les similitudes morphologiques

On a pu constater qu'un bon nombre de masques de fibres avaient des formes sans équivalence parmi les êtres vivants. *gwala*, *yabiya* ou *kele kwe* (et plus encore les masques de feuilles) sont des monstres végétaux, des apparitions fantastiques dont toute vie semble n'être qu'intérieure.

Pourtant quelques individus déjà, porteurs de têtes en sparterie, semblaient s'humaniser ; des visages s'esquissaient, des traits s'ébauchaient puis se précisaient jusqu'à composer des figures expressives. Nous avons relevé cette tendance à l'anthropomorphisme à propos des *kele* de Kurumani.

Les masques dont la tête est sculptée dans le bois poursuivent d'une façon encore plus nette la recherche de modèles parmi les êtres vivants, hommes et animaux principalement. Les masques sculptés sont souvent traités dans un style figuratif, ils possèdent une « physionomie » et ils ont un visage si évocateur de ressemblances qu'ils suscitent fortement l'exercice des comparaisons. On serait en droit de chercher les raisons qui ont fait élire un modèle de préférence à tout autre pour dessiner les traits d'un masque car on aurait peine à croire qu'une ressemblance si apparemment voulue soit vide de sens, aussi la tentation est-elle grande d'établir des rapports autres que ceux relatifs à la forme entre un modèle donné et sa reproduction à l'usage de masque.

Disons tout de suite combien serait périlleuse cette démarche car elle pourrait conduire à une fausse interprétation de la nature du masque telle que la conçoivent les Bobo, et telle que nous tenterons plus loin de l'exposer. La forme d'un masque n'est que le support concret d'une idée abstraite. Tous les masques sont l'émanation d'un être spirituel qui ne possède, par définition, aucune forme précise. Cet être spirituel peut donc se voir représenté en la personne du masque sous n'importe quelle apparence et le choix qui sera fait de l'une de ces apparences ne change en rien le sens profond de l'œuvre. C'est un fait connu que la plupart des artistes africains ont cherché dans leurs œuvres à « signifier » plutôt qu'à faire ressembler.

La presque totalité des masques sculptés se présente avec un visage dont les traits sont de nature plus ou moins humaine. Nous pouvons affirmer que les Bobo n'ont jamais personnifié par le masque un individu quelconque, vivant ou mort, qu'il soit un ancêtre réel ou mythique ou encore un héros légendaire. L'espèce humaine a simplement fourni certaines de ses caractéristiques pour donner un visage à la divinité. L'anthropomorphisme n'est qu'un cadre de référence auquel, plus qu'à tout autre, les réalisateurs de masques ont fait appel.

Si l'on restait tenté de rapprocher trop systématiquement le masque de son modèle, il suffirait de considérer le grand nombre d'œuvres où les faces,

manifestement humaines, sont ornées d'attributs fantaisistes empruntés le plus souvent à des espèces animales (cornes, crêtes, etc...). Les figures composites ainsi créées sont bien propres à décourager toutes les tentatives d'identification.

Le principe étant admis que la véritable nature du masque n'est pas pleinement exprimée par des ressemblances formelles, on se doit pourtant de reconnaître que l'apparence physique de certains masques ainsi que certaines attributions patronymiques semblent dénoter l'existence de rapports effectifs, bien que secondaires, entre ces masques et leur modèle.

Ecartons tout de suite le cas des masques portant seulement un nom de personne. Nous avons vu que *dāda* (« le chasseur ») ou *kwetere* (nom de l'ancêtre d'un lignage de Ləkoro) sont des masques non figuratifs : rien dans leur aspect physique n'est destiné à représenter le personnage dont ils portent le nom et l'enquête révèle en effet facilement que ces divers personnages ne sont que des « prête-noms ». Le masque, indépendamment de sa mission naturelle, contribue ainsi à perpétuer le souvenir de l'ancêtre ou du héros légendaire.

Plus troublant est le cas des masques qui affichent leur parenté avec le monde animal, non seulement par leur aspect morphologique, mais aussi par le nom qu'ils portent. D'autant plus qu'en général l'animal représenté par le masque n'est autre que le protecteur légendaire de l'ancêtre du lignage, objet d'un interdit alimentaire familial que se doit de respecter tout particulièrement le porteur du masque.

C'est ici que l'analyste doit se montrer circonspect. Il n'y aurait qu'un pas à faire pour conclure que les Bobo ont un culte des « animaux totémiques » représentés sous l'espèce de masques. Il n'en est rien, mais pour le prouver il faut le plus souvent remonter jusqu'aux mythes d'origine.

Nous avons, par exemple, signalé l'existence (1), parmi les *syēkele* bobo, de deux masques appartenant au clan Dao Kolakōma, l'un appelé « buffle » (*tu*), l'autre « calao » (*kuma*) et qui, tous deux, représentent avec plus ou moins de réalisme l'animal dont ils portent le nom. Les informateurs déclarent que le buffle et le calao, à la suite d'un service rendu aux ancêtres Kolakōma furent pris comme modèles pour les masques. Si l'on poursuit l'investigation, on découvre qu'en réalité, ces masques furent révélés sous forme de modèles miniatures en fer, vaguement anthropomorphes et cependant pourvus de cornes. Nous verrons que c'est ainsi qu'ont été révélés tous les masques du type *syēkele*. Pourquoi dans ces conditions les masques Kolakōma ne sont-ils pas conformes au modèle initial ? La suite du mythe nous l'apprend. Lorsqu'on entreprit de tailler le premier masque à l'image du modèle en fer, un fait étrange se produisit. Le sculpteur avait laissé en brousse la pièce de bois préparée pour son travail, à son retour l'homme trouva un buffle, qu'un chasseur avait tué, allongé à terre et la tête reposant sur le bois. On jugea que c'était le signe que Dwo voulait voir son masque taillé à l'effigie d'un buffle et, puisqu'on changeait ainsi la forme de l'un des modèles révélés, on décida de changer l'autre également et de le tailler à l'image du calao, oiseau qui selon un autre mythe avait sauvé la vie d'un ancêtre Kolakōma.

On voit, par cet exemple, que si des rapports véritables existent entre une créature quelconque et le masque, ils ne se situent pas sur le plan proprement ontologique ; ces rapports tiennent en effet à des causes secondes et c'est de celles-ci que naissent ces formes médiates qui risquent de nous abuser.

Le masque n'est jamais exactement ce à quoi il ressemble.

(1) Cf. p. 196.

L'histoire des masques *tu* et *kuma* confirme la nécessité où l'on se trouve, et nous l'avions déjà souligné, de connaître la « biographie » d'un masque afin d'en pouvoir expliquer les formes particulières. Mais, à considérer la diversité qui règne jusqu'au sein d'une série de masques de la même espèce, on peut se demander si, en définitive, chaque masque bobo n'est pas unique en soi et si cela ne rend pas illusoire toute tentative de classification.

• Les règles de la différenciation morphologique

Il nous faut donc expliquer — et c'est le second point que nous voulions aborder — suivant quels principes se fixent ou se transforment les caractéristiques morphologiques des masques (1).

Les règles observées par tous les Bobo peuvent se résumer de la façon suivante :

- deux masques d'origine différente ne peuvent être identiques ;
- un masque n'est jamais cédé dans la forme où il avait été acquis ;
- les formes d'un masque sont établies puis restent fixées définitivement dès le moment de son acquisition.

Pour suivre le processus de différenciation morphologique que ces règles imposent, il faut remonter au moment où le masque a été acquis.

Un certain nombre de masques, parmi lesquels figurent les plus importants, ont été obtenus dans des circonstances mythiques par voie de révélations. Or, même si l'on reste dans le cadre d'un même culte de Dwo et d'une même espèce de masques, chaque nouvelle révélation a apporté le prototype d'un masque différent — fût-ce par un simple détail — de tous ses prédécesseurs.

Nous avons déjà, à ce niveau, un premier cas de différenciation, il explique pourquoi, par exemple, le *kelepene* de Kurumani se distingue du *kelepene* de Silékoro. Les deux masques, bien que rigoureusement identiques de nature, ont été révélés séparément et sous des formes dissemblables à deux familles étrangères. Cette règle de la différenciation morphologique obligatoire des prototypes mythologiques s'applique en corollaire à tous les cas « d'invention », licite ou non, de nouveaux masques (2). Il arrive en effet que des masques soient créés de toutes pièces, c'est ainsi qu'en 1965 les forgerons Sanu Kañékōma (indigo) ont dû fournir aux Traore de Silékoro un masque destiné aux offices du culte d'un nouveau Dwo (3). L'œuvre proposée était composée d'éléments dont les uns sont traditionnels, mais empruntés à la fois aux masques forgerons (*nwenke*) et aux masques bobo (*syêkele*) et dont les autres sont entièrement inédits (adjonction d'une statuette, procédé étranger au style bobo). Un tel masque n'a évidemment pas d'équivalent, il va devenir le bien exclusif de ses détenteurs.

Si les détenteurs d'un masque sont amenés à céder celui-ci à de nouveaux utilisateurs, ils doivent se conformer à la seconde règle énoncée et transformer leur masque de façon à ce qu'on ne puisse confondre l'original et sa version nouvelle. C'est un autre cas de différenciation pour lequel les exemples abondent. La famille Dao Bworo ta kōma de Kurumani a échangé le *kelefuru* à tête en sparterie contre les éléments du culte de *sindo* que possédaient les Sanu Tabwa ta kōma de Kuka, mais la tête de *kelefuru* a été quelque peu modifiée pour

(1) Les raisons pour lesquelles ces principes ont été adoptés sont exposées, p. 301.

(2) Au sujet de l'invention de masques, cf. p. 311.

(3) Cf. à ce sujet, p. 296.

permettre ce transfert. Lorsque l'ethnie boló a adopté le culte du Dwo de Patamaso, elle a reçu des *syékele* mais, ainsi que nous le verrons, un attribut leur a été rajouté afin de les différencier des *syékele* de pure extraction.

Bien entendu, la version transformée d'un masque devient pour ses acquéreurs un prototype original qui, à son tour, ne pourra être cédé à des tiers sans nouvelles modifications.

Qu'un masque ait son origine dans une révélation mythique, qu'il ait été obtenu par une transaction quelconque ou simplement inventé, il ne peut être identique à aucun autre.

La diversité des formes des prototypes, qui fait de chacun d'eux une œuvre originale et exclusive, se trouve en quelque sorte compensée par la fidélité rigoureuse que les possesseurs d'un prototype de masque imposent aux copies qu'ils réalisent pour leur usage personnel.

Cette fidélité des reproductions, on peut la constater lorsqu'on compare d'anciennes œuvres sculptées à celles qui sont actuellement en service. Si les ouvrages de fibres, très périssables, ne durent que peu de temps, le bois en revanche — contrairement à ce que l'on dit parfois — se conserve fort bien et fort longtemps en Afrique soudanaise pour peu que l'on en prenne soin (1). Les forgerons bobo ne détruisent pas leurs masques en bois lorsqu'ils sont hors d'usage, ils entassent dans un coin obscur de la *wasa* les carcasses vermoulues des têtes désaffectées. Chaque masque ayant été copié sur son prédécesseur au moment où celui-ci était retiré de la circulation, nous avons pu observer des séries dont les pièces les plus anciennes (des *nwenke*, en particulier) avaient certainement plus d'un siècle d'âge. On ne pouvait relever de variations notables entre les répliques successives d'une même œuvre.

Les procédés adoptés pour la fabrication nous montrent également avec quel soin est assurée la reproduction exacte des masques.

Après un premier travail de dégrossissage effectué en brousse, l'ébauche de la tête est apportée dans la *wasa* du forgeron où l'artiste peut à loisir contempler les anciens masques pour s'assurer de la conformité de l'œuvre dont il poursuit la finition. L'original est reproduit avec une bonne précision dans ses formes et dimensions. Au moment d'achever l'ensemble, une partie est toutefois réservée : les yeux. C'est au cours d'une très belle cérémonie que les yeux du masque doivent en effet être découpés. Au moment où le fer percera le bois, la « vie » entrera dans le masque et il cessera d'être une matière inerte et aveugle, mais il faut que les yeux du nouveau masque reproduisent avec une absolue exactitude les dimensions du modèle initial, transmises fidèlement par ses copies successives. La cérémonie en question se déroule en brousse. Un forgeron s'est rendu au préalable dans la maison des masques et sur une tige de fer (un fragment de l'instrument cultuel du Dwo : le *poto*) il a soigneusement marqué par des traits les dimensions des cavités orbitaires du masque-référence. On pose alors l'étalon de mesure à l'emplacement voulu sur la face du nouveau masque et l'on trace de la pointe d'un couteau les contours des yeux. Le perçage (on commence toujours par l'œil gauche) est une opération très délicate et qui suscite beaucoup d'appréhension. Il n'est pas rare, en effet, que le masque se fende et devienne du même coup inutilisable. Si l'accident se produit, il est interprété comme un très grave

(1) Chez les Dogon, M. Griaule estimait que certains des « Grands Masques » découverts remontaient à la première moitié du xviii^e siècle (Grand Masque de Barna) et même, pour le plus ancien (Grand Masque d'Ibi), au début du xv^e siècle (Griaule, M., 1938, p. 245-246).

avertissement de la divinité et cela déclenche bien entendu des opérations de conjuration (1).

Quelque systématique que soit la recherche des variations morphologiques entre les prototypes de masques, cette recherche ne s'applique en général qu'à des parties secondaires de l'œuvre et ne met pas en cause la structure générale des masques, telle que la dessine notre classification.

Les normes utilisées pour définir les familles de masques et leurs genres sont toujours respectées (un *kele* est obligatoirement un masque de fibres, un *yabiya* doit être rayé, etc.). C'est dans le cadre de l'espèce que jouent le plus librement les façonnements particuliers. Cependant la revue des masques de fibres nous a montré que les espèces elles-mêmes pouvaient se définir par des traits morphologiques communs qui perçaient sous la profusion des détails inventés. Nous avons des *kele* dont les têtes étaient toutes conçues sur la base d'un même ouvrage de sparterie en forme de coiffe, nous avons d'autres *kele* qui tous se caractérisaient par une même forme de la carcasse constituant le corps. Avons-nous, dans les mêmes conditions, la possibilité de trouver des aspects communs à toutes les têtes sculptées dans le bois par les Bobo ?

La cinquantaine de masques en bois que nous avons pu étudier en pays bobo nous a paru manifester assez de caractères constants pour qu'en dépit de différences, le plus souvent limitées aux détails, on puisse clairement distinguer des modes d'expression plastique et des styles.

• Caractères morphologiques et stylistiques des têtes de masques en bois sculpté

Les têtes de masques sont taillées dans des pièces de bois massives, obtenues en sectionnant le tronc des arbres choisis à cet effet (il s'agit le plus souvent d'espèces sacrées). L'opération est réputée dangereuse et nécessite, de la part des spécialistes forgerons, prières et sacrifices.

Trois parties peuvent être distinguées dans la tête d'un masque qui, dans la réalité, sont solidaires puisque ces œuvres sont toujours monoxyles et ne comportent aucune pièce rapportée.

La calotte

La partie supérieure de la tête du masque — c'est en quelque sorte la « calotte crânienne » — affecte toujours la forme d'un hémisphère creux dont la surface interne épouse assez étroitement la tête du porteur. Sur la calotte et dans le plan médian antéro-postérieur s'érige une crête ou cimier, en forme de croissant, que les Bobo comparent plutôt à une crinière taillée en brosse (*gwananō*) et qui, en général, court d'un bord à l'autre de la calotte. Cette crête, rappelons-le, se retrouve également, mais traitée en sparterie, sur la calotte des masques de fibres.

Toutes les têtes de masques en bois possèdent ces deux caractéristiques : calotte arrondie et crête, avec le jeu habituel des façonnements individuels : calottes plus ou moins demi-sphériques tendant parfois à être piriformes ou ovoïdes, crêtes plus ou moins saillantes aux arêtes lisses ou découpées.

(1) Dans notre film « Le grand masque Molo », on peut suivre toutes les phases de la taille d'un masque en bois. Toutefois, comme il s'agit dans ce film d'un cas de cession de masque à un lignage étranger, le processus de fabrication se trouve simplifié, la conformité au modèle original n'ayant pas à être respectée (il est seulement tenu compte des proportions générales).

La face

C'est naturellement la partie la plus significative. L'ordonnance des traits, les jeux des surfaces et des lignes disposées selon un rythme original et puissamment suggestif concourent à donner à chaque masque une « expression » qui constitue l'un des traits marquants de sa personnalité.

Bien que la représentation d'une face soit un sujet qui offre un champ particulièrement large à l'inspiration artistique, on peut considérer que les sculpteurs du pays bobo ont suivi deux tendances principales dans leurs réalisations.

a) La première de ces tendances, qui est aussi la plus couramment adoptée, a incité l'artiste à puiser son inspiration dans les formes de type humain. Les masques ainsi réalisés se distinguent non seulement par une figuration plus ou moins réaliste des organes de la face, mais aussi par une certaine architecture de la pièce de bois constituant la base sur laquelle sera sculptée la face du masque.

L'architecture la plus typique répond à la formule suivante : après un décrochement très accentué, la partie antérieure de la calotte se prolonge par une surface plane et oblongue qui constitue la face. Le décrochement est produit par le seul fait de la jonction de cette surface plane avec la base à section circulaire de la calotte hémisphérique. Un segment de cette dernière se trouve ainsi dégagé vers l'avant, constituant l'image d'un front proéminent. Creusée dans son épaisseur, la face se réduit à une mince planche flanquée latéralement de deux flasques assez étroits. Dans cette sorte de gouttière la tête du porteur peut s'emboîter profondément mais la nuque et le cou restent libres (fig. 13).

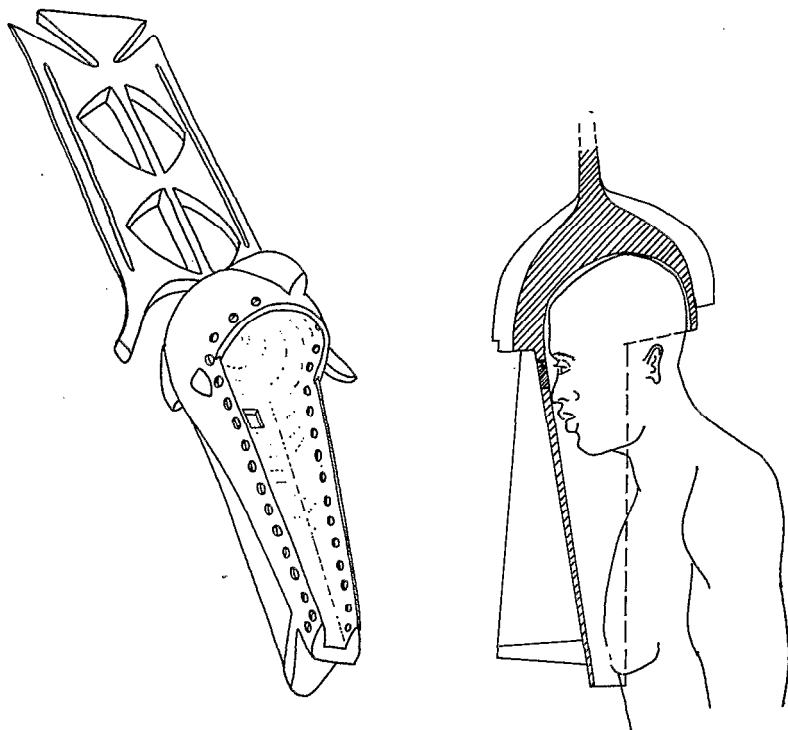


Fig. 13. — Taille des masques :
architecture « en gouttière »

Dans une seconde formule (1), la tête du masque est constituée par une pièce de bois cylindrique dont le sommet est hémisphérique. Ce bloc est creusé de telle sorte qu'il emprisonne non seulement la tête du porteur, mais qu'il va jusqu'à reposer sur ses épaules (fig. 14a et b).

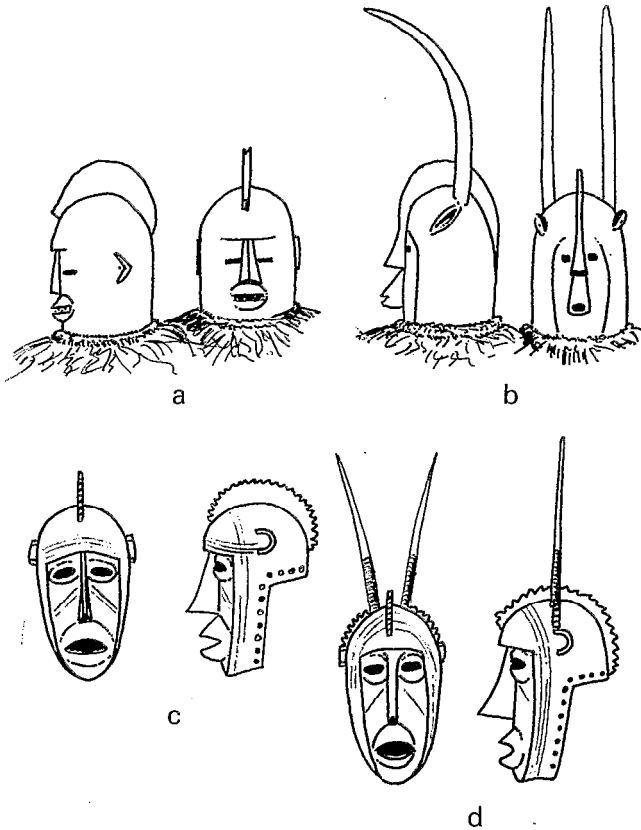


Fig. 14

- a. bolo de Kurumani
- b. nyāga de Kumi
- c., d. pseudo bole de Tāguna

L'une et l'autre de ces formules révèlent une remarquable économie de moyens pour schématiser une tête humaine. C'est sur cette base que le sculpteur « construit » une face anthropomorphe pourvue de ses organes essentiels. La manière dont est traitée cette figuration des organes et la forme générale qui est donnée à la base architecturale constituent ce qu'à proprement parler on peut appeler le style de l'objet.

(1) Cette formule paraît être plus courante chez les Bobo de la moitié sud du pays. Elle correspond, en d'autres parties de l'Afrique, à ce que certains auteurs appellent des « masques-heaumes » ou « masques cloches ». Les masques de la société féminine *bundu* des Mende de Sierra Leone en sont un exemple classique.

Deux styles semblent pouvoir être définis :

1) Le premier est extrêmement dépouillé et purement linéaire. Dans des contours géométriques s'ordonnent les organes de la face, toujours très stylisés. Les œuvres créées dans cet esprit sont si nombreuses, elles constituent en effet la majorité des cas observés par nous, que nous serions tentés d'y voir le style typique des Bobo.

En rassemblant les éléments morphologiques qu'ils ont en commun, on peut esquisser un portrait des masques anthropomorphes stylisés :

La face, du type « en gouttière » quant à sa formule architecturale, est oblongue ; elle est plane ou à peine marquée d'un léger dévers de part et d'autre de l'axe vertical. Les contours peuvent être rectangulaires, mais le plus souvent ils affectent la forme d'un trapèze isocèle dont la grande base est appliquée à la calotte et dont la petite base, très réduite, figure la pointe inférieure du visage.

Le caractère le plus remarquable de cette face est sa longueur démesurée : le rapport entre la hauteur de la calotte et celle de la face proprement dite (1) étant en moyenne de 1 à 3. L'aspect longiligne de la face est accentué par le dessin du nez, souvent celui-ci la parcourt en effet sur toute sa longueur et repousse la bouche à l'extrême limite inférieure du visage sans que le menton soit même esquissé. L'arête du nez est toujours mince mais elle s'épanouit brusquement à son extrémité pour figurer les deux narines qui peuvent occuper toute la largeur de la face — déjà bien étroite, il est vrai, à ce niveau. Le profil du nez est susceptible de dessins très variés, depuis la rectitude parfaite jusqu'aux lignes busquées ou en dents de scie. Il peut arriver que le nez soit dans le prolongement direct de la crête, mais en général la racine du nez est nettement marquée. Dans tous les cas observés, cet organe est fortement saillant.

La bouche peut être totalement absente. Lorsqu'elle est représentée, elle est figurée par un petit cylindre, ou par un cône, ou encore par une sorte de petite cage quadrangulaire formée par des brins de paille verticaux (figurant les dents). Les yeux sont minuscules, réduits à deux petites fenêtres carrées ou, plus rarement, rondes.

En dehors de la calotte, ces têtes ne présentent donc aucune ligne arrondie ; les traits sont géométrisés, étirés en longueur, donnant une expression de rigueur sévère. Aucun des caractères de ces visages n'est négroïde, on a même l'impression qu'on a voulu en donner une image inverse : la leptosomie, l'effacement du menton, la brièveté de la bouche du masque s'opposent aux faces larges, au prognatisme et aux bouches bien fendues qui s'offrent en modèle au sculpteur et que celui-ci, en d'autres cas, sait fort bien reproduire (2). Ce n'est donc point un portrait que ces masques nous proposent, c'est une idéalisation des traits de l'homme, une image transcendante de celui-ci prêtée à la divinité (bien que celle-ci, nous l'avons déjà souligné, soit sans commune mesure avec la créature humaine).

2) Le choix d'un modèle humain comme forme de référence pour le masque ne se traduit pas toujours par une interprétation aussi élaborée des traits. Il existe quelques masques reproduisant d'une façon presque réaliste une face humaine, ou qui — du moins — traitent celle-ci selon les canons de la statuaire traditionnelle.

(1) Nous employons ici les termes « face » et « visage » dans leur sens anthropométrique, la face étant la partie comprise entre la nasion et la pointe du menton et le visage étant défini par la hauteur totale de la tête.

(2) Voir par exemple l'art des statuette votives où les proportions du visage et le détail des traits sont interprétés en conformité avec le modèle humain.

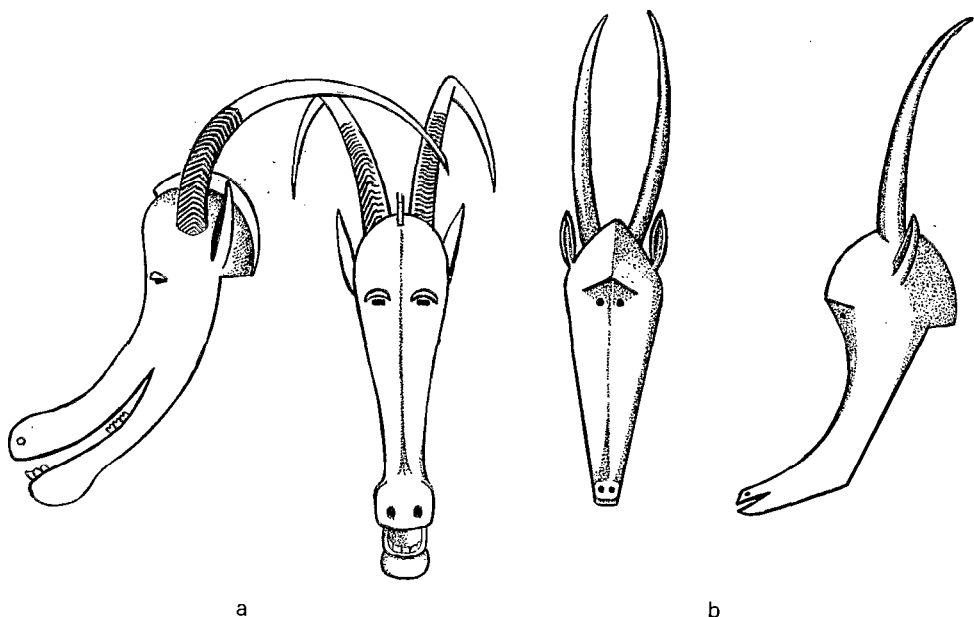


Fig. 15. — Masques *nyāga*

- a. *nyāga* de Muna
- b. *nyāga* de Kurumani

Or la statuaire ne produit pas de figures semblables à celles que nous ont offertes nos premiers masques avec leurs formes savamment disproportionnées et comme sublimes. Le sculpteur de statuettes, en effet, respecte beaucoup plus les proportions des masses et s'il lui arrive d'en jouer, c'est, bien que cela puisse paraître paradoxal, par souci de réalisme et pour « forcer » la ressemblance.

Les masques traités selon cette technique ont, comme les visages de statuettes, des contours ovales, la face normalement proportionnée, un nez court, les yeux ne sont plus de simples trous mais des fentes dessinées sur un relief évoquant le globe oculaire, le prognathisme est fortement marqué, la ligne de la bouche est naturelle, enfin le menton est représenté.

Ces masques ne peuvent être en aucun cas considérés comme caractéristiques du style bobo, ils sont rares et paraissent cantonnés dans une zone marginale (1).

b) Une seconde tendance est plus rarement manifestée dans les réalisations de masques, elle consiste à prendre des modèles dans le monde animal.

Les sculpteurs Bobo ont employé deux techniques pour représenter leurs sujets.

1) Le plus souvent ils ont conservé une face de type anthropomorphe telle que nous l'avons décrite — soit dans sa version élaborée et idéalisée, soit dans sa

(1) Nord-est du pays bobo, région de Tāguna. Il est maintenant établi que nombre de ces masques ont été inventés par le chef de canton Sumazā Keita, d'abord pour répondre aux réquisitions officielles (fêtes du 14 juillet, pour lesquelles les Bobo répugnaient à fournir des masques sacrés traditionnels), ensuite pour être l'objet d'un commerce lucratif puisqu'ils se vendent fort bien aux collectionneurs peu avertis et aux marchands dyula qui sont à la solde des antiquaires européens. Ces masques dénués de toute valeur ethnographique sont déjà dans de nombreux musées et collections privées où on les présente comme des exemples du « style bobo »...

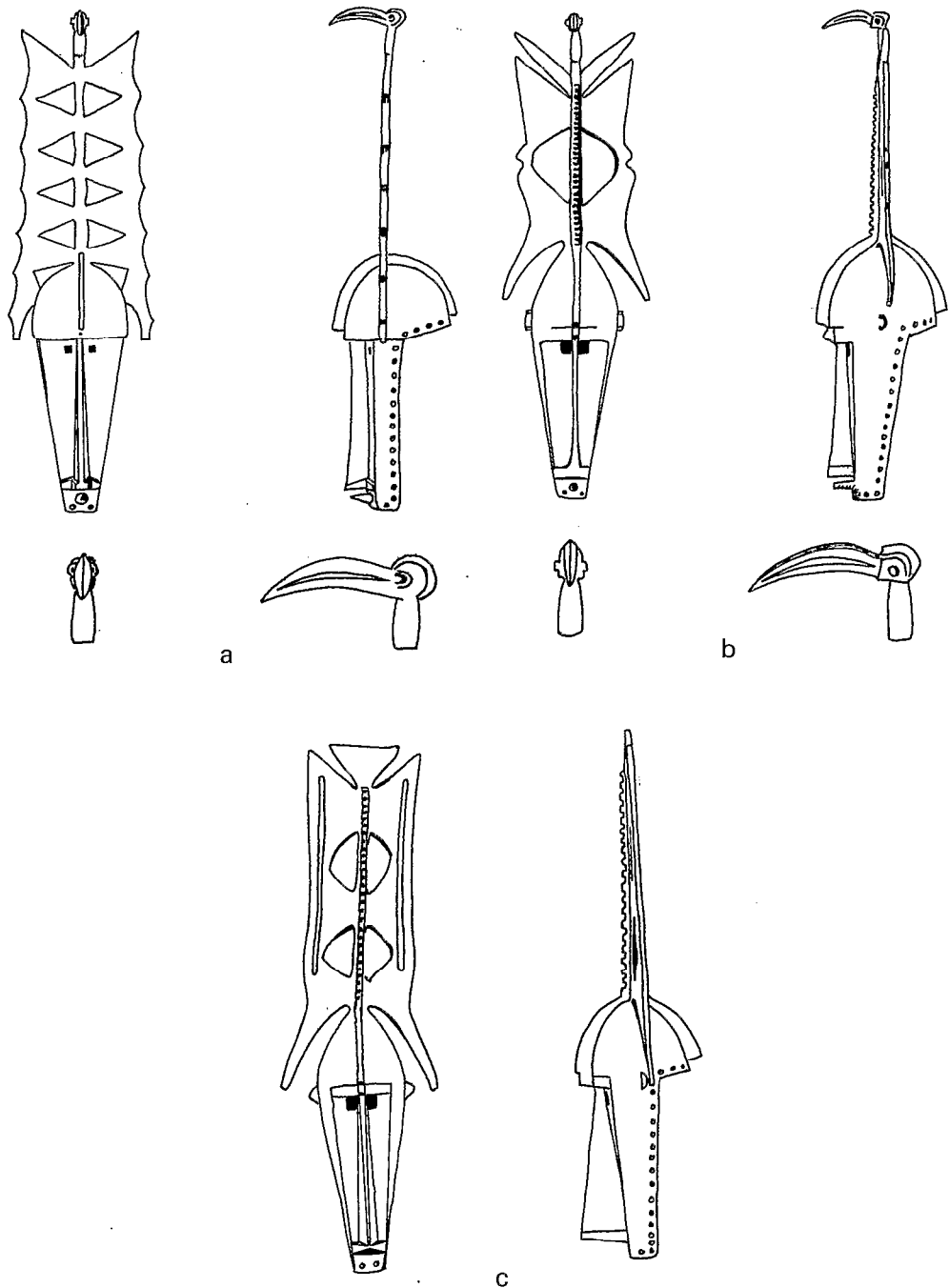


Fig. 16. — Les nwenke :

- a. nwenka de Muna
- b. nwenkapene de Kurumani
- c. nwenkafuru

version plus figurative. Mais pour lui donner une identité animale, ils lui ont adjoint les attributs caractéristiques de l'espèce qu'ils désiraient évoquer : bec, cornes, oreilles...

Il faut avouer que les masques ainsi conçus ne se distinguent que difficilement des masques simplement anthropomorphes, surtout lorsque ceux-ci — et c'est souvent le cas — portent eux-mêmes des attributs animaux symboliques tels que des cornes. Pour savoir si l'on a affaire à un masque anthropomorphe à corne (pour lequel le problème de la ressemblance ne se pose pas) ou à un masque doté effectivement d'une identité animale, le seul critère sûr est le nom personnel du masque. S'il s'agit d'un masque du deuxième type son nom sera celui de l'animal qu'il est censé représenter (ce qui, nous le savons, ne préjuge d'ailleurs en rien de sa véritable nature).

2) La technique du réalisme, moins fréquente, est la seule à produire des œuvres méritant vraiment le nom de « zoomorphes ». Dans ce cas, la tête du masque reproduit tous les traits de l'animal pris comme modèle avec, bien entendu, un agencement des lignes et des volumes qui est propre à la plastique africaine. Ces figures animales ne sont pas exemptes d'une certaine naïveté dénotant de médiocres qualités d'observation de l'espèce animale qui s'expliquent peut-être par le fait que les paysans bobo ne sont pas des éleveurs et qu'ils sont de piètres chasseurs. Quoi qu'il en soit, on trouve dans ces figures zoomorphes une souplesse, une liberté d'expression et une sorte d'humour dans la caricature qui sont absentes des figures anthropomorphes dont l'expression est toujours d'une raideur stéréotypée.

La liste des animaux représentés par des masques est assez variée. On y trouve le singe, des bovins (zébu domestique et buffle), des béliers et des antilopes de diverses espèces mais un seul oiseau (si l'on excepte le coq, qui se trouve dans la série de Tāguna) : *kuma*, le calao (1).

La plupart de ces masques peuvent être traités dans l'une ou l'autre des techniques précédemment définies, suivant la tradition qui s'est établie dans le groupe utilisateur.

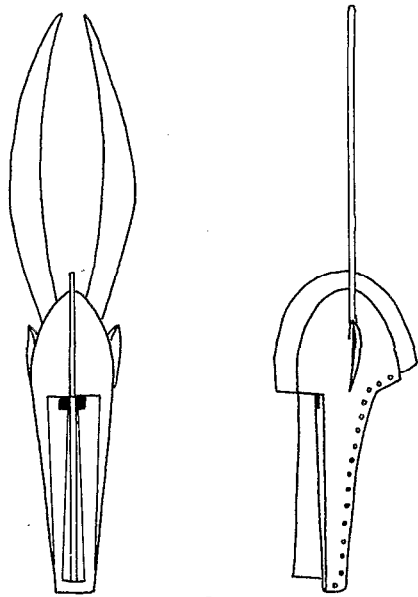
Les attributs de tête

Jusqu'ici nous n'avons décrit que le visage des masques en bois et pourtant nous avons plusieurs fois fait allusion aux attributs qui peuvent lui être apposés.

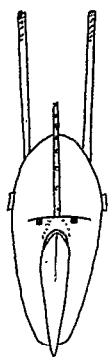
Lorsqu'il s'agit d'un masque zoomorphe aucun problème ne se pose, le masque possède tous les attributs de son modèle : cornes, bec ou crête, ce qui ne veut pas dire que ces attributs soient ni facilement reconnaissables, ni fidèlement reproduits. Ainsi, pour ne prendre que l'exemple du masque *kuma* (le calao), le bec est immédiatement identifiable grâce à son réalisme, mais nous avons dû recourir aux explications d'un informateur avant de comprendre que les deux curieuses cornes plates représentaient en réalité la proéminence très caractéristique que porte l'oiseau sur sa tête (« le casque ») (fig. 17).

De tous les appendices qui ornent la tête des autres masques, les cornes sont les plus fréquentes. On les trouve, en particulier, dressées sur des têtes à face anthropomorphe. Ces cornes, aux formes énigmatiques, défient toute identifica-

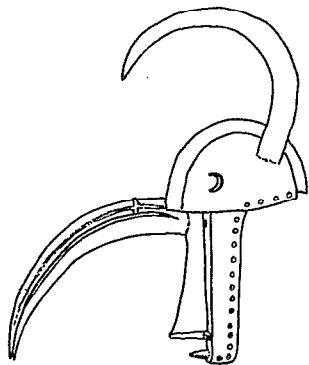
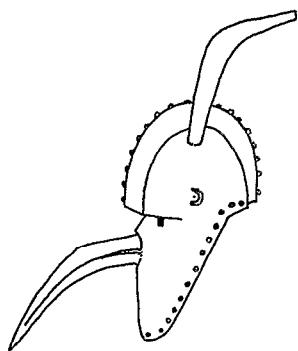
(1) Certains auteurs, à côté de ces reproductions d'animaux que nous avons pu observer et qu'ils énumèrent eux-mêmes, donnent le nom de quelques autres masques zoomorphes : Chéron, G., 1916, cite kélé « l'épervier » et bole « le coq des pagodes » ; Sanon Sanny, 1933, cite sinmin « le gorille » (i.e. le cynocéphale, bien entendu) et banibélo « le vampire » (la chauve-souris).



a



b



c

Fig. 17. — syēkele atypiques :

- a. tu (Kurumani)
- b. kuma (Kurumani)
- c. kuma (Muna)

tion zoologique — ce qui a l'avantage de décourager d'éventuelles comparaisons qui ne sauraient, nous l'avons dit, révéler des rapports nécessaires entre le masque et un quelconque animal, fût-il cornu. Il est cependant permis de penser que l'apposition de cornes sur un masque n'est pas une simple fantaisie décorative (1).

D'autres attributs de tête — qui étaient à l'origine l'exclusivité de certains masques forgerons — attirent particulièrement l'attention, ne serait-ce que par leur aspect décoratif. Il s'agit de ce que nous appellerons la « planchette frontale » (2). Cet attribut que les Bobo nomment *pe* consiste en une mince planche verticale se dressant au-dessus de la tête du masque. Comme les cornes et autres appendices, la planchette est taillée d'un seul tenant avec la tête. Elle part du vertex ou de la région frontale sous la forme d'un axe cylindrique qui s'élargit aussitôt pour constituer une plaque aux contours rectangulaires érigée dans le même plan que la face du masque ou, plus rarement, suivant l'axe antéro-postérieur de la calotte. Dans tous les cas, l'axe reste visible et c'est par rapport à lui que s'ordonnent symétriquement les découpages en claire-voie de la planchette. Celle-ci est en effet ajourée de façon à dessiner, par l'alternance des éléments pleins et des parties évidées, un motif décoratif géométrique. Sur tous les masques à planchette frontale que nous avons pu observer, le motif de base est la figure formée par un couple de triangles opposés par le sommet ; le point de contact des deux sommets se confondant avec l'axe de la planchette. Ces couples de triangles constituent les éléments pleins. Par leur étagement, il se crée entre eux des parties évidées en forme de losange dont l'axe de la planchette matérialise l'une des diagonales. Au sommet de la planchette, l'axe peut se terminer soit par une figurine d'oiseau, soit par un triangle disposé de telle sorte qu'avec le dernier couple plein il dessine une croix de Malte.

D'un masque à l'autre, les détails d'exécution sont d'une grande diversité, mais l'aspect général reste toujours le même. Ce genre de masque ne manque pas d'évoquer les modèles similaires que l'on trouve dans plusieurs populations de la zone soudanaise voisine du pays bobo. Il s'agit peut-être d'une caractéristique stylistique laissant augurer un fond culturel commun (3).

(1) La représentation des cornes peut avoir d'autres fins qu'esthétiques et d'autres buts que la seule ressemblance. En ce qui concerne les masques bobo, nous devons reconnaître qu'aucune des rares explications fournies par nos informateurs, quant à la symbolique des cornes, ne nous a paru satisfaisante. Une seule chose est certaine, la présence ou non de cornes sur la tête d'un masque constitue une sorte de critère classificatoire. Nous avons vu par exemple que les agriculteurs bobo distinguaient deux catégories de *kele* : les *n̄ōune* (sing. *n̄ōuni* « tête nue ») et les *byēkōma* (sing. *byēte* « possesseurs de cornes »). Cependant, en dehors du fait que ces deux catégories de masques ont une origine mythique distincte, il n'apparaît pas très clairement à quelles autres raisons pourraient tenir leurs différences.

(2) Parfois désignée en français par les noms de « palette » ou « palette emblématique » (Lem, F.H., 1948) ou encore « mât » (Griaule, M., 1938) et en anglais par celui de « plank crest » (Trowell, M., 1954).

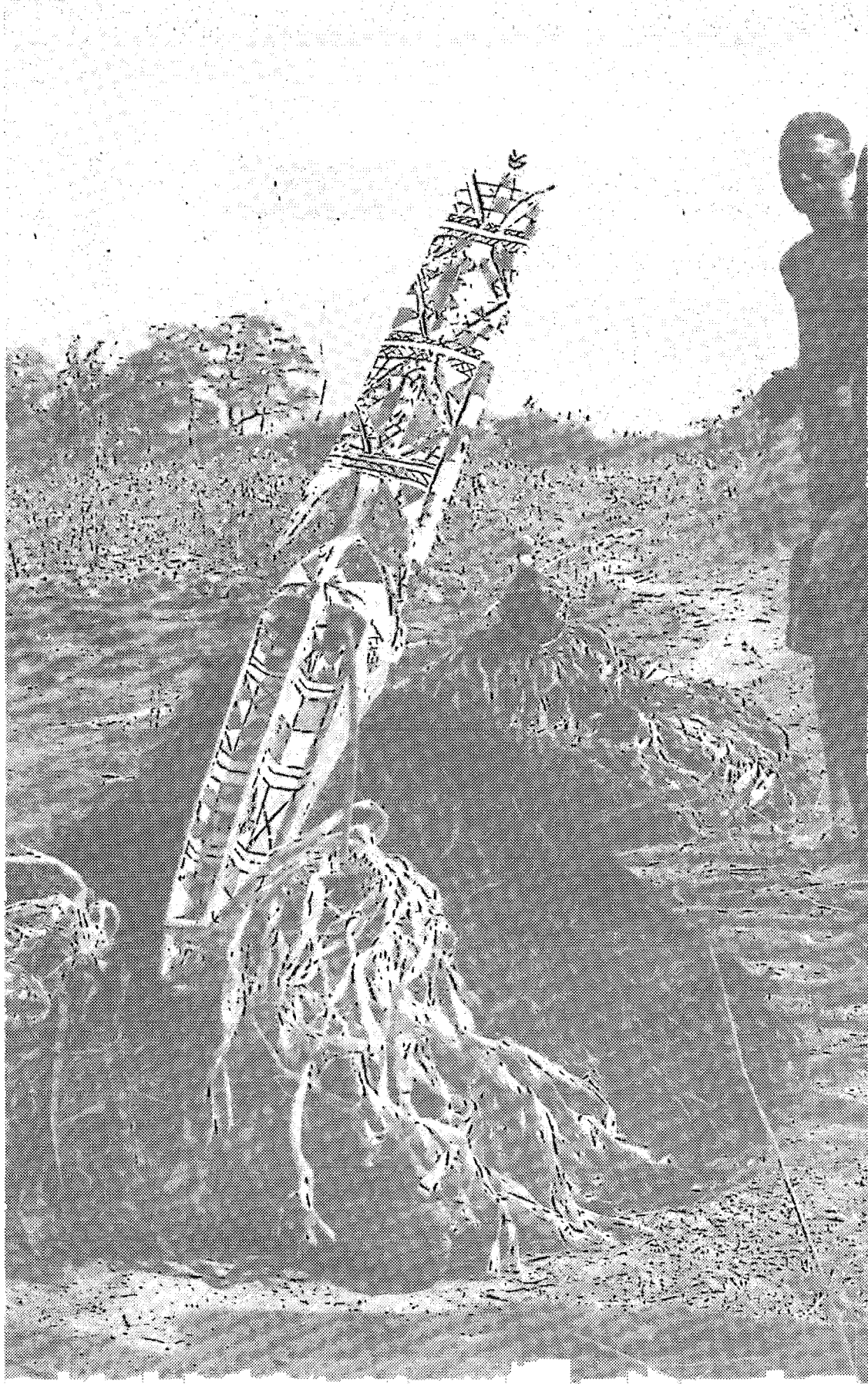
(3) La présence de masques à planchette frontale est attestée chez les Dogon, chez les Nyonyose et Mossi, chez les Kurumba et chez les Nuna.

Chez les Dogon ce sont le *sirige*, le fameux masque « maison à étage », mais surtout l'*ammata* « porte d'Ammata », qui rappellent nos masques à planchette (Griaule, M., 1958, p. 587 à 601).

Chez les Nyonyose (autochtones du pays mossi), on connaît des masques (*wādo*, sing. *waogo*) portés par les Sikobse (membres de la société d'initiation du Sikou) et dont la planchette est conçue à la manière des *sirige* dogon. Certains Mossi utilisent des masques analogues. cf. Pageard, R., 1963 et Izard, M., 1965 p. 20 note 10 et p. 33.

Les Kurumba ont également des masques à planchette qui ne sont pas sans analogie avec les masques Bobo mais qui se rapprochent plutôt du style nyonyose (cf. in Annemarie Schweeger-Hefel, 1962-1963, les masques représentés p. 196 et p. 236, fig. 14b).

Les Gurunsi et particulièrement les Nuna et les Ko ont de très nombreux masques à planchette frontale d'une facture originale : la tête est un simple disque de bois portant sur la face postérieure une



Ces considérations générales sur les formes et les styles des masques à tête en bois vont nous permettre de simplifier les descriptions que nous allons entreprendre en abordant pour la première fois des masques propres aux forgerons.

TABLEAU 7. — Masques des forgerons — (adeptes *sibe*) — Typologie

Famille	Genre	Espèce
Masques de feuilles	<i>molo</i> { tête bois — corps nu	<i>sō molo</i>
	tête bois — corps feuilles	1. <i>sibe molo</i> 2. <i>saxa molo</i>
	tête et corps feuilles	1. <i>sibe sōwiyerā</i> 2. <i>dafure</i>
Masques de fibres	tête bois — corps fibres	1. <i>nwenke</i> 2. <i>nyāga</i> 3. <i>bole</i>
	tête et corps fibres	1. <i>forkōma sōwiyerā</i> 2. <i>torosye</i>
Masques de tissu (p.m.)	<i>wuru kore</i>	

LES MASQUES FORGERONS À TÊTE EN BOIS

Nous étudierons ici les masques participant aux cultes des trois Dwo de Kwele (Kwele Dwo, Dwosa, Sibe Dwo), dont les adeptes portent le nom de *sibe* (cf. tableau 7).

À l'origine, ces cultes et ces masques étaient l'exclusivité des forgerons Sanu Kañekōma (indigo) et ils constituaient leur patrimoine religieux, mais aujourd'hui on trouve également des agriculteurs bobo parmi les *sibe* (1).

• Les masques à tête en bois et à corps en feuilles : les *molo*

Les *molo* sont des masques d'une grande importance pour les rituels spécifiques des *sibe*. Il en existe deux types très différents dans leurs formes et dont les rôles sont également distincts : *sō molo* et *sibe molo* d'une part, *saxa molo* d'autre part.

sorte de hublot dans lequel le porteur engage son visage. La face antérieure porte une bouche, souvent en forme de losange, une ébauche de nez et deux orifices ménagés pour la vision qui sont entourés de cercles concentriques. Du front ou de la base même de la planchette saillie une pièce coudée représentant une tête d'oiseau à long bec. La planchette elle-même peut présenter des découpes variées mais souvent elle porte des figurines traitées en ronde bosse et, vers le centre, une réplique de la tête d'oiseau, mais d'un aspect moins achevé. Identiques sont les masques maintes fois reproduits dans les ouvrages d'art africain sous le nom de « Bobo » (c'est-à-dire plus exactement : Bwa ou Bobo Oulé). Ces masques sont en réalité d'origine Ko et ils ont été « achetés » par les habitants de Boni et autres villages Bwa proches de Houndé (renseignements d'enquête de MM. Savonnet et Capron).

C'est ainsi que dans la littérature le prétendu « style bobo » est fondé sur des œuvres Gurunsi... ! Nous n'avons pas jusqu'ici connaissance de l'existence de masques authentiquement Bwa comportant une planchette frontale.

(1) Cf. p. 316.

Ces deux masques ont une origine mythique différente : le premier — *sō molo* — est le masque de Kwele Dwo, le second — *sibe molo* — est le masque de Dwosa. En dépit de ce fait, ces masques possèdent des têtes identiques, qui sont d'ailleurs interchangeables.

La tête des *molo* (fig. 18), très volumineuse, est taillée dans *Afzelia africana* (1). Elle présente une face du type anthropomorphe stylisé dont les contours sont rectangulaires, à la différence de tous les autres masques traités dans ce style et qui ont plutôt une face trapézoïdale. Pour les autres traits, les *molo* sont classiques : face démesurément allongée, nez bien découpé, bouche exigüe (quand elle existe), calotte crânienne hémisphérique avec une crête médiane. Les *molo* portent sur leur tête deux longues et fortes cornes qui, selon le cas, peuvent être droites ou pourvues d'une excroissance appelée *bi* « articulation » parce qu'elle évoque le renflement caractéristique que dessine l'articulation d'un membre (2).

Les différences d'exécution ne sont pas négligeables et l'on peut aller même jusqu'à distinguer deux styles locaux de *molo*.

Au premier de ces styles nous donnerons le nom du village de Kurumani. Les *molo* qu'on peut y voir sont en effet aux mains d'un lignage éminent du clan Sanu Kañêkôma (indigo), clan fondateur des cultes *sibe* et donc seul authentique possesseur des masques *molo*. Les *molo* des Sanu de Kurumani sont donnés pour être la réplique des originaux révélés à Kwele dans les circonstances mythiques que nous verrons. Il y a deux *molo* à Kurumani dont les têtes ne diffèrent que par la présence ou l'absence d'une bouche : celui qui est dépourvu de bouche est un masque mâle (*molo sîni*) (fig. 18b) ; l'autre *molo* est femelle (*molo ña*) (fig. 18a), tout au bas du visage il porte une bouche représentée par une petite cage rectangulaire occupée par un fin clayonnage de pailles. Pour le reste les *molo* de Kurumani ont tous deux ce que nous retiendrons comme caractéristique de leur style :

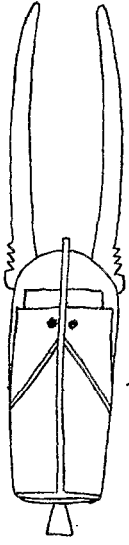
- un nez mince et saillant, au profil busqué, qui s'étire en longueur et s'épanouit à la base pour occuper de toute sa largeur la partie inférieure du visage ;
- des cornes droites ;
- des yeux ronds ;
- une représentation en relief de cicatrices tribales ;
- une pièce de bois en « queue d'aronde » qui se détache nettement de la base du visage (les Bobo appellent cette pièce triangulaire *siri*, du nom de la

(1) *Afzelia africana* : *kivi* en Bobo, *lenge* en Bambara.

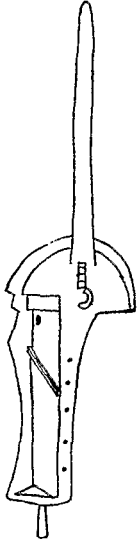
Cet arbre mériterait à lui seul tout un chapitre de l'ethnobotanique ouest-africaine en raison de sa qualité d'espèce sacrée dans un grand nombre de populations. En Haute-Volta, *Afzelia* est révéralé par les Kulâgo et les Dagari ; chez les Mossi il est censé abriter des *kinkirse* : petits génies de la brousse (Nicolas, J., 1956). Chez les Bobo, en dehors de son bois, très dur, utilisé pour certains masques forgerons, *Afzelia* fournit des racines auxquelles on prête des propriétés magiques (cf. p. 141) et qui servent d'ingrédient de base aux autels du *duba* et du *do* (cf. p. 137 et 138). Les *wiyaxe*, génies de la brousse bobo, comme leurs congénères mossi, aiment à y séjourner.

Au Mali, selon Dieterlen, G., 1959 : « Le *lenge* est le premier des arbres vénérés par les Malinké ; il était autrefois défendu de le couper » (p. 121, note 4). Les deux portes du célèbre sanctuaire du Mandé à Kangaba sont faites en bois de *lenge* (p. 121). Chez les Kissi, *Afzelia* (*lengo*) est aussi un arbre sacré et il sert parfois d'autel de lignage (Paulme, D., 1954, p. 154).

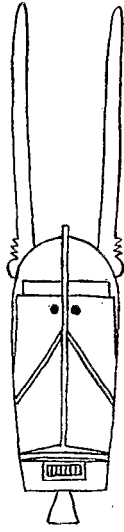
(2) Cette excroissance est, en fait, un renforcement : il prévient les ruptures qui souvent se produisent sur des cornes droites lorsque, au cours d'une figure de danse très spectaculaire, le porteur arrache le masque de sa tête et le plante vigoureusement en terre.



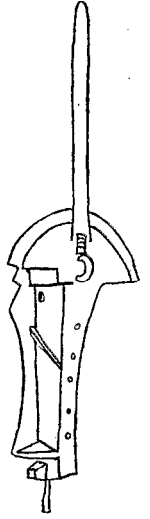
b



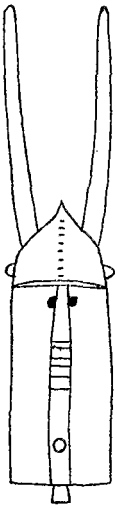
b'



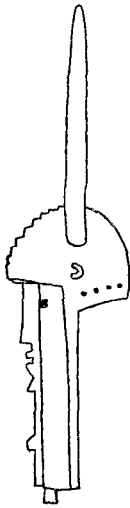
a



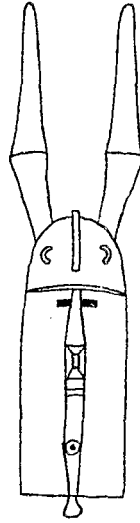
a'



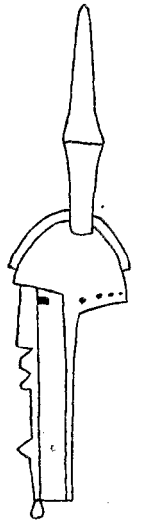
c



c'



d



d'

Fig. 18. — Masques *molo*

Style de Kurumani :

b-b' masque mâle

a-a' masque femelle

Style de Täguna :

c-c' masque mâle

d-d' masque femelle

mouvette de forme analogue qui sert à brasser la pâte du gâteau de mil, le *siri* est en fait une poignée que saisit le porteur afin de maintenir la lourde tête du masque dans les tournolements de la danse).

En dehors des lignages du clan Sanu Kañêkôma, les *molo* du style de Kurumani se retrouvent uniquement chez les membres des lignages du clan Sanu Taane-kôma (1).

Le second style de *molo* se rencontre surtout dans la partie nord du pays, nous lui donnerons le nom du village de Tâguna parce que les masques qui s'y produisent sont considérés comme particulièrement représentatifs. En réalité, les *molo* de ce style ont leur origine dans le lignage du clan Kyenu (écureuil arboricole) qui réside à Duma, un clan qui détient des droits presque égaux à ceux des Sanu dans la pratique *sibe*, mais dont les masques se distinguent par quelques caractères morphologiques personnels en raison des règles de différenciation que nous avons énoncées plus haut.

Les masques du style de Tâguna arborent normalement ces cornes dont nous avons dit qu'elles étaient pourvues d'une excroissance *bi* en forme d'articulation. Une exception cependant dans les trois seuls lignages où le masque *molo*, au lieu de n'exister qu'en un unique exemplaire, au sexe indéterminé, est présent sous deux formes, l'une mâle, l'autre femelle. A Tâguna, chez les Keita (python) (fig. 18d) ; à Lekoro, chez les Kyenu (chèvre) et à Duma même, on trouve en effet un *molo ña* dont les cornes sont bien nanties d'une excroissance, mais aussi un *molo sini* (fig. 18c) dont les cornes sont droites à l'instar de celles des *molo* du style Kurumani.

Les autres caractères personnels des *molo* du style Tâguna tiennent en la présence :

- d'un nez relativement court et épais ;
- d'une bouche, souvent haut placée, figurant des lèvres protubérantes ;
- d'yeux carrés ou rectangulaires ;
- d'une petite excroissance conique qui figure le nombril (*wuru*) ;
- d'une poignée *siri* de forme plutôt cylindrique.

C'est la tenue du porteur qui permet de distinguer *sô molo* de *sibe molo* (la tête étant, répétons-le, commune aux deux).

a) *sô molo*. Il apparaît lors des premiers rites de funérailles *sibe* et offre le spectacle surprenant d'un homme au corps nu dont seul le visage est masqué par la tête en bois sculpté. Dans cette tenue, le personnage porte le nom de *sô molo* « *molo* homme » (de *sô* « homme ») où *sô molo tye* « *molo* homme présent », parce que dévoilant son corps il révèle sa véritable nature d'homme. Il faut dire que le corps dénudé du porteur est entièrement poudré de cendres blanches et ocellé de taches faites à l'indigo, ce qui, dans une certaine mesure, empêche de le reconnaître nommément (2).

(1) Cf. p. 319, la revue des adeptes du culte *sibe*.

(2) En principe, le seul fait d'avoir, en cachant son visage et en « fardant » son corps, empêché de connaître l'identité du porteur, ne suffit pas. Chez les Bobo, le masque doit totalement « effacer l'homme » (d'où le nom générique des masques : *sô-wiyerə*) et faire en sorte que la nature humaine du porteur reste ignorée, au moins des néophytes. C'est pourquoi le cas de *sô molo* est très singulier, il est même peut-être unique dans les populations de l'Ouest Africain puisque, à notre connaissance, aucun exemple similaire n'a été cité.

b) *sibe molo*. Dans toutes les cérémonies auxquelles il participe, *sibe molo* possède l'apparence conventionnelle des masques bobo puisque le corps de son porteur est entièrement dérobé sous une ample tunique de feuilles de *tabe* (*Isobertina doka*). Le nom de *sibe molo* est donné à ce masque parce qu'il accompagne toujours les membres du *sibe* et qu'il préside à leur initiation. Ce *molo* a d'ailleurs d'autres noms : apparaissant à la phase ultime des funérailles, il s'appelle *tī na tiri molo* (du nom de la cérémonie : *tī na tiri dāga*) ; agissant au moment du *birewa dāga*, il devient *birewa molo* ou *dūo ka molo* (« *molo* de l'année nouvelle »).

sō molo n'est employé que par des descendants directs des familles de Kwele : Sanu Kañēkōma (indigo) et Kyenu (écureuil arboricole). *sibe molo*, en revanche, se trouve dans les nombreux lignages qui pratiquent, à des titres divers, les cultes *sibe*.

saxa molo

C'est un masque bien différent des *molo* que nous venons de décrire. Il paraît fort rare car il a été conservé jalousement, comme le *sō molo*, par les seuls originaires de Kwele (et encore, parmi ceux-ci, il semble bien que seuls les lignages de Duma et de Kurumani, l'utilisent encore).

La tête de *saxa molo* est confectionnée dans une simple plaque d'écorce brute détachée d'un tronc d'*Afzelia africana*. Cette plaque vaguement rectangulaire ne porte aucune figuration d'organes autres que des yeux réduits à deux simples trous. C'est un modèle de masque tout à fait atypique.

Le porteur de *saxa molo* est revêtu d'une épaisse tunique de feuilles de *kivi* qui doit également garnir toute la partie postérieure de sa tête puisque la plaque d'écorce ne masque que son visage. C'est à cette chevelure de feuilles que ce *molo* doit l'un de ses noms : *molo ñōsoxo* (*ñōsoxo* : « herbe (*soxo*) de la tête » i.e. les cheveux).

L'aspect général très frustré et le fait qu'il n'entre dans sa confection que des matières végétales à peine retouchées lui ont fait donner aussi le nom de *saxa molo* : le « *molo* de brousse » (de *saxa* « la brousse »). *saxa molo* tire ses autres noms des rôles rituels qu'il remplit, on l'appelle *wuri kwa molo* : « *molo* qui pousse le cri » (1), ou encore *wora do wiye molo* : « *molo* qui enlève la porte de la tombe » (2).

● Les masques à tête en bois et à corps en fibres

Les *nwenke*

Les *nwenke* (sing. *nwenka*) sont un peu moins importants que les *molo*, comme eux ils sont pourtant des acteurs essentiels du cérémonial *sibe*, mais à la différence des *sibe molo*, qui ont été acquis, au cours des temps, par des agriculteurs bobo, les *nwenke* sont et restent des masques exclusivement forgerons.

Les deux seuls *nwenke* vraiment authentiques sont le *nwenkafuru* (tunique en fibres blanches), masque mâle, et son « enfant » *nwenkanō* (également en fibres blanches). Comme les *molo* primordiaux, ils ont Kwele pour origine et ils sont le privilège des forgerons Sanu Kañēkōma (indigo).

(1) *wuri* : sorte de « youyou », ce masque est en effet censé crier au moment du constat d'un décès pour avertir les ancêtres (en réalité, il n'émet aucun son puisque la règle bobo interdit aux masques de le faire).

(2) C'est le *saxa molo* qui désigne l'emplacement de la tombe et qui, par quelques coups de pioche, ouvre la fosse.

Nombreux sont les autres forgerons bobo qui cependant possèdent des *nwenke*, mais ceux-ci, ne pouvant être identiques aux prototypes de Kwele en raison de la règle de différenciation que nous avons exposée, sont des *nwenkepene* (tunique en fibres rouges) ou des *nwenkegū* (tunique en fibres noires).

Le plus souvent, les lignages possèdent plusieurs *nwenke*. Chez les Sanu c'est naturellement le *nwenkafuru* qui est le premier, il est suivi de son *nwenkanō* et d'un *nwenkapene* très inférieur et sans rôle cérémoniel important.

Le *nwenkapene* assume les fonctions religieuses et a la primauté là où n'existe pas de *nwenkafuru* ; *nwenkapene* est parfois suivi d'un *nwenkagū* inférieur.

Enfin, plus rarement, c'est *nwenkagū* qui est le premier et *nwenkapene* est alors relégué au second plan.

La tête des *nwenke* (fig. 16) correspond exactement à la description que nous avons faite des masques anthropomorphes stylisés, elle présente sous l'habituelle calotte hémisphérique une face oblongue qui va en se rétractant vers un menton pratiquement oblitéré. C'est aux *nwenke* qu'appartient en propre la planchette frontale *pe*, c'est donc abusivement que tout autre masque se parerait de cet attribut.

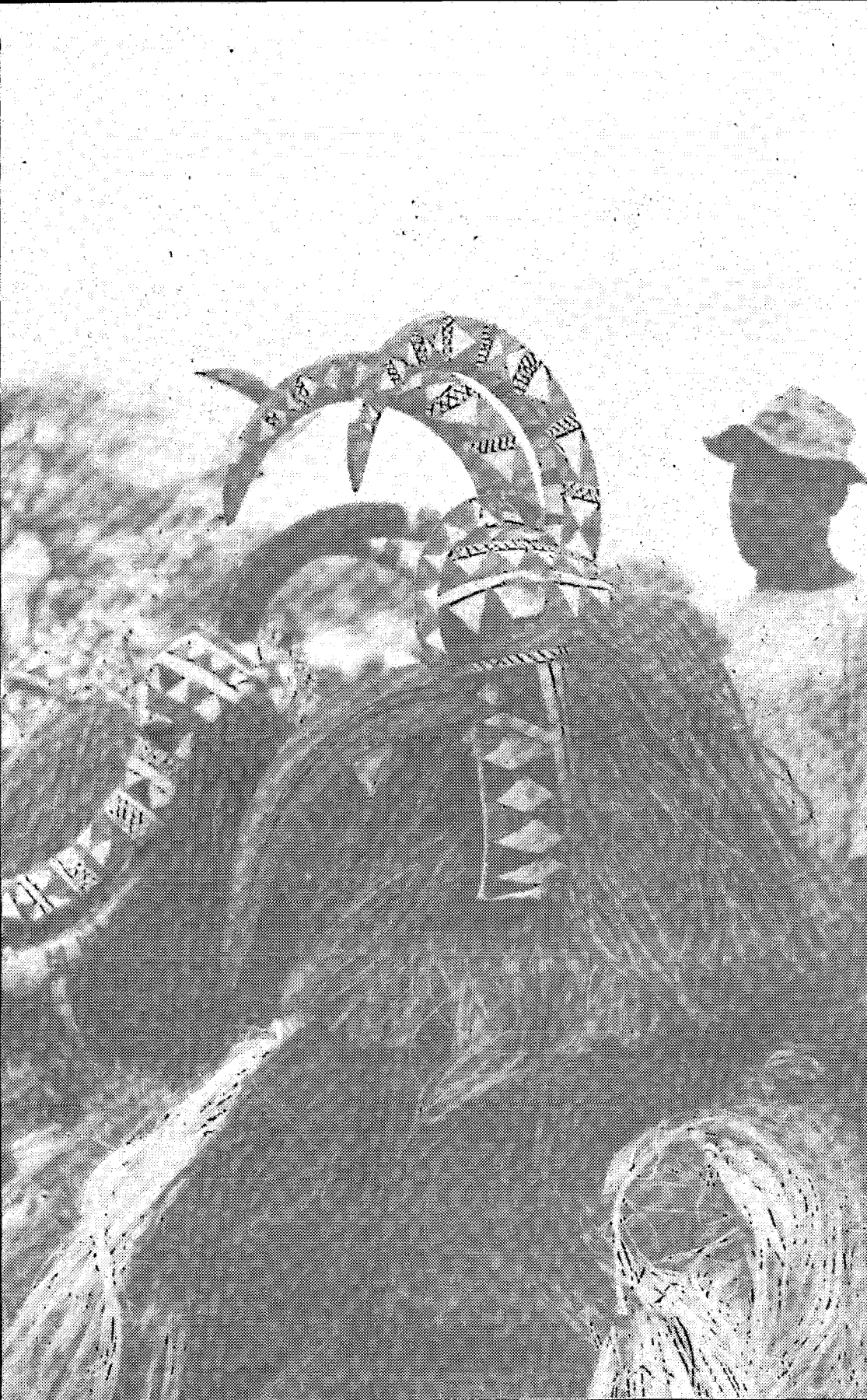
Il peut être intéressant de comparer le *nwenkafuru* des Sanu Kañkōma de Kurumani, descendant direct du prototype de Kwele, avec un *nwenka* transformé pour servir dans un autre lignage :

— le *nwenkafuru* de Kurumani (fig. 16c) a une calotte de forme nettement ogivale. Sur une face assez classique se détache un nez fort proéminent dont l'arête est rectiligne. Comme chez tous les vrais *nwenke*, la bouche est absente (c'est un masque mâle). La planchette frontale est composée de trois couples de triangles opposés. Le premier couple, près de la calotte, voit ses deux sommets de prolonger très bas jusqu'au niveau des tempes en un mouvement élégant. Une fente longitudinale court tout au long des deux bords de la planchette. Le sommet est marqué par un triangle qui forme avec le dernier couple une croix de Malte. Notons, au passage, que *nwenkanō* est, dans un format plus réduit, semblable à son « père » *nwenkafuru* ; toutefois, bien que composée de trois couples de triangles, la planchette frontale ne possède pas de fente longitudinale.

— Lorsque les forgerons Sanu Kwinimakōma (hyène) de Muna acquirent, il y a fort longtemps, un *nwenka*, celui-ci dut différer par quelques détails du modèle original détenu par les Sanu. Ce *nwenka* (fig. 16a), tel qu'on peut encore aujourd'hui le voir, est donc un masque à tunique de fibres noires. Il a pour autres particularités de porter à l'extrémité inférieure de son visage une bouche en forme de cône et d'arborer une planchette frontale aux découpes savantes : elle ne comporte pas moins de six couples de triangles pleins dont les bases concaves dessinent ses bords en festons ; sa partie inférieure se prolonge très bas par l'intermédiaire du premier couple — lequel prend appui sur la tête au niveau des tempes. Au sommet, la planchette ne forme pas une croix de Malte : après le dernier couple, la hampe axiale s'élève un peu et se termine par la tête stylisée de l'oiseau *tena* (1).

(1) *tena* : *Lophoceros nasutus nasutus*, « petit calao ». La présence de l'effigie de *tena* sur le *nwenka* a une double fonction : d'une part elle donne un cachet personnel au masque, d'autre part sa forme évoque à la fois l'oiseau mythologique qui, d'une façon générale, est lié à la révélation des *nwenke* et l'oiseau qui, d'une façon plus particulière, se trouve être aussi l'un des protecteurs des Kwinikōma. En effet, dans les lignes très stylisées de l'effigie, on retrouve résumés les caractères de *kuma* (grand calao, héros du mythe des *nwenke*) et ceux de *tena* (petit calao, objet d'interdit pour les Kwinikōma).

Rappelons, en tout état de cause, que les significations attachées à cette effigie, ne sont que secondaires et que les *nwenke* restent avant tout les masques du Dwo de Kwele.



Les tuniques de fibres (qui sont maintenant toujours en *da*) portées par les *nwenke* n'ont pas de caractères particuliers, elles sont semblables à celles des *kele*.

Les pseudo *bole*

Les *bole* (sing. *bolo*) sont les masques principaux des Zara, il en existe des modèles nombreux, mais tous portent des tuniques en tissu blanc et, sur le sommet de la tête, de hauts cimiers discoïdes garnis de cauris (1). Adoptés par quelques forgerons bobo, ces masques ont totalement changé de forme aussi bien que de fonction. On ne peut même plus dire qu'il ne leur reste de commun que le nom, puisque dans la région de Tāsila on les appelle *masera*.

Les forgerons Sanu Kañēkōma de Kurumani ont échangé un *dāda* contre un *bolo* que possèdent les Zara Konate Korokōma de Sāda. Les Sanu ont dû réinterpréter l'œuvre zara pour la rendre conforme aux normes bobo : tissu, cauris, cimier étaient exclus. La tête (fig. 14a) est du type anthropomorphe, mais elle est construite selon la deuxième formule que nous avons décrite, c'est-à-dire sur une base cylindro-hémisphérique. Bien que très simplifiés, les organes de la face sont exécutés dans ce style qui rappelle celui des statuettes : les yeux sont des fentes minces, le nez est large et court, la bouche est protubérante et elle porte des dents figurées par des pailles. Une très haute crête se dresse sur la calotte. La tunique est faite de fibres rouges, mais une ample cape de fibres noires attachées à la base de la tête couvre les épaules.

Les *bole* sont, chez les forgerons bobo, des masques tout à fait mineurs. On peut classer avec eux une série de masques assez connus dont nous avons relaté comment, souvent, ils ont été inventés (2). Ces masques simplement voués aux divertissements sont, en dépit du fait qu'ils ne représentent pas le style bobo typique, d'intéressantes œuvres sculpturales. A Tāguna, la série comprend deux visages humains traités dans le style presque réaliste des statuettes (fig. 14c) et plusieurs représentations d'animaux : certaines (deux petites antilopes) empruntent un visage humain auquel on a simplement ajouté deux petites cornes (fig. 14d), les autres sont plus figuratives (deux grandes antilopes et un bélier — quoique ayant sensiblement le même museau — se reconnaissent assez bien grâce au dessin de leurs cornes), mais la maîtrise du sculpteur s'affirme surtout dans les figurations très humoristiques du coq et du singe.

Les *nyāga*

Ils portent le nom de ce qu'ils représentent le plus souvent avec évidence : l'hippotrague (*saxa nyāga*).

Ce masque n'a qu'un rôle bien effacé : il accompagne les *nwenke* sans avoir d'autre activité que la danse.

Les *nyāga* ne sont plus aujourd'hui exclusivement des masques de forgerons, on les trouve partout en pays bobo et souvent aux mains de simples agriculteurs.

A Muna, *nyāga* est un masque très spectaculaire (fig. 15a) avec son mufle étonnamment développé, sa bouche ouverte largement et laissant voir d'authentiques dents d'hippotrague fichées dans ce qui figure la mâchoire inférieure. La tête, au front bombé, porte l'inévitable crête et elle supporte deux immenses cornes dont le bois est travaillé de façon à représenter les plis de la matière cornée. Deux oreilles pointues, bien rendues, et deux yeux abrités sous des

(1) Cf. p. 243.

(2) Cf. p. 216.



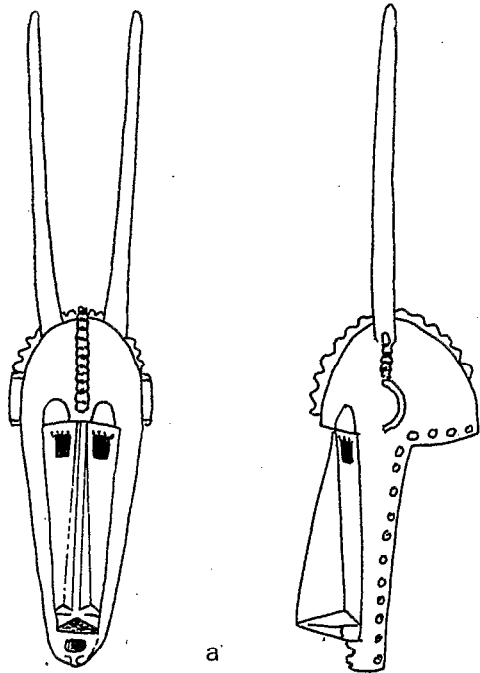
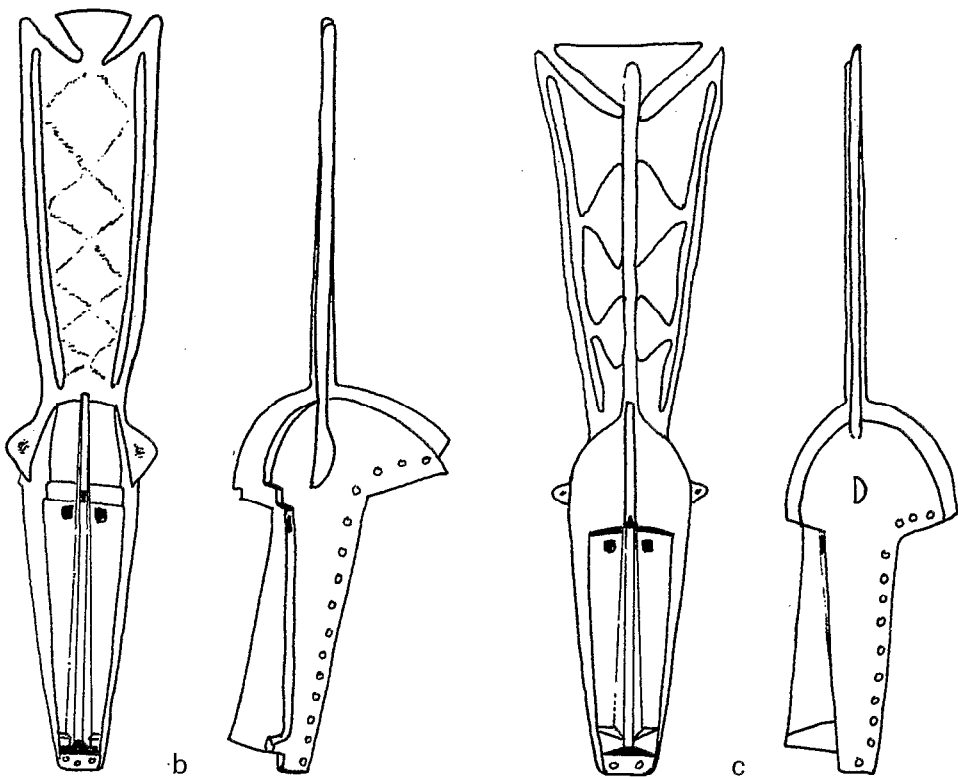


Fig. 19. — Les syëkele
 a. syëkele (*kelepene*) de Kurumani
 b. syëkele de Zokoema
 c. syëkele de Fini



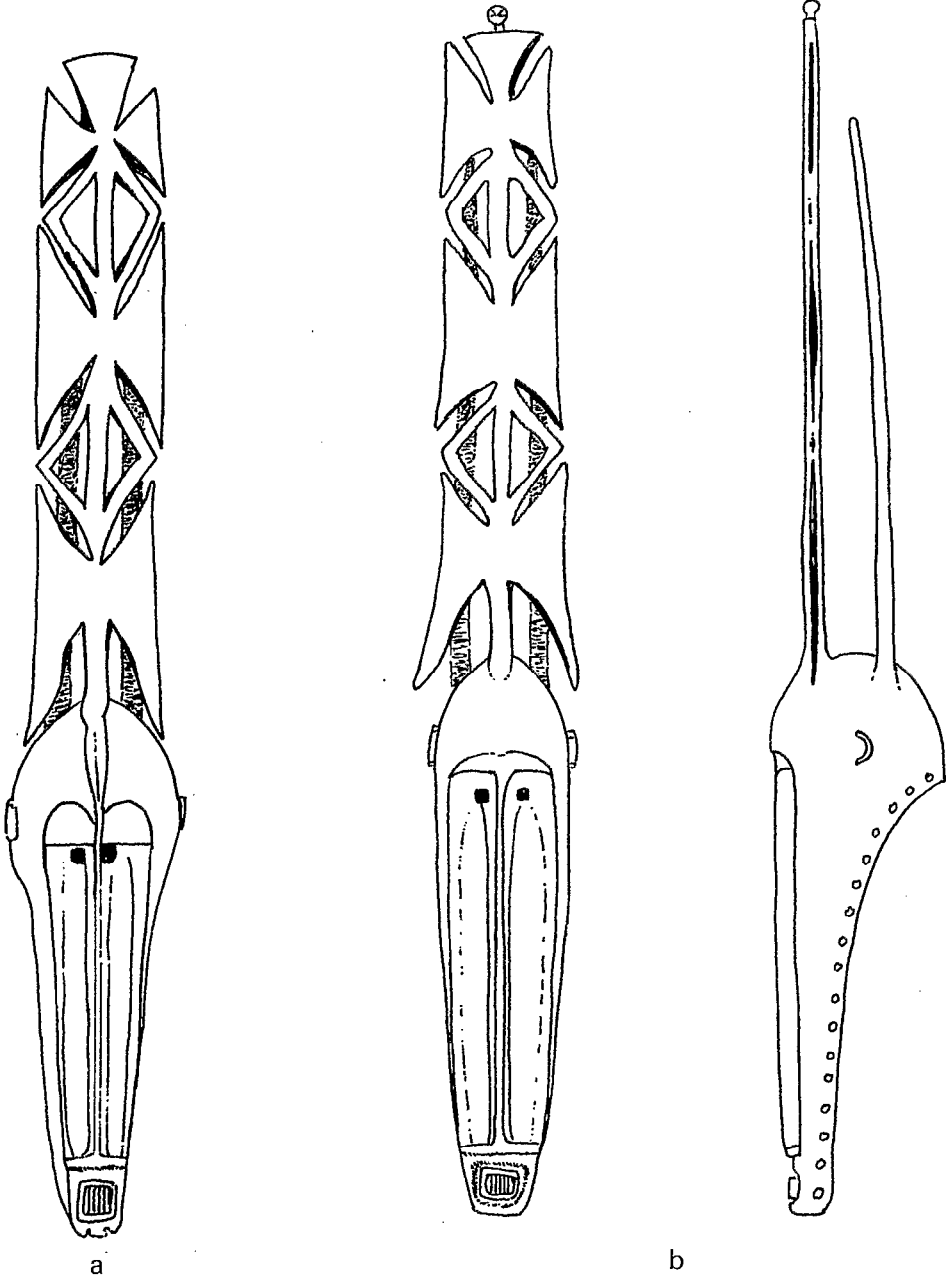


Fig. 20. — Les *syēkele* hybrides
 a., b. *syēkele* de Kaya (Boló)

paupières saillantes achèvent de donner un air cocasse à cette image caricaturale du « coba » (1).

A Kurumani, le *nyāga* a été traité avec moins de verve (fig. 15b), il est pourtant morphologiquement semblable à son congénère de Muna.

Mais les *nyāga* peuvent être conçus différemment, ainsi à Kumi, par exemple, où le masque est composé d'une tête anthropomorphe du type *bolo* sur laquelle sont plantées deux cornes (fig. 14b).

nyāga clôt la série des masques forgerons à tête en bois sculpté. Avant d'aborder les autres types de masques, nous devons ouvrir une parenthèse et reparler des masques propres aux simples bobo. En effet, en étudiant ces derniers, nous avons rendu compte de l'existence, dans le genre *kele*, de masques bobo à tête en bois. Leur morphologie ne peut être mieux décrite qu'en fonction de celle, très comparable, des masques forgerons que nous venons de passer en revue.

LES MASQUES A TÊTE EN BOIS DES AGRICULTEURS BOBO

Ayant déjà exposé dans quelles conditions certains agriculteurs bobo ont été amenés à posséder des masques à tête en bois, ayant également rendu compte de la répartition et des caractéristiques générales de ces masques, nous nous bornerons ici à décrire les plus représentatifs d'entre eux, c'est-à-dire, en tout premier lieu, les *syēkele*, masques à tête en bois sculpté du Dwo Patamaso.

Les *syēkele* présentent quelque variété dans leurs formes, surtout par le fait des mutations intervenues obligatoirement lors des transferts ; cependant il est encore possible de déterminer quelle est leur morphologie spécifique.

Nous prendrons comme exemple le *kelepepe* anciennement utilisé à Kurumani (fig. 19a). Le masque que nous avons pu étudier avait été taillé longtemps avant la révolte de 1916 et il est donné comme étant un type très pur de *syēkele*.

kelepepe est un masque à longue face, du type anthropomorphe stylisé, construit sur une pièce de bois en forme de « gouttière ». A cet égard il est très comparable au *nwenkafuru* de Kurumani par exemple (fig. 16c). A la différence des *nwenke*, cependant, le *syēkele* de Kurumani présente des orifices oculaires surmontés par deux protubérances allongées représentant les paupières et sur la partie frontale de la calotte sont taillés en creux deux demi-cercles représentant les sourcils. La crête est peu saillante et son bord ondulé évoque assez bien — pour une fois — les cheveux. Autre particularité du *kelepepe* de Kurumani : il possède une deuxième crête, ondulée également, qui court latéralement d'une oreille à l'autre en passant par le vertex. C'est la représentation du *sapra gwananō*, coupe spéciale des cheveux pour les chefs de lignage (*sapra*) — sa présence confirme le caractère vénérable du masque. Enfin, distinction essentielle, le *kelepepe* en question possède, comme seul attribut de tête, deux longues cornes rectilignes.

Tous les purs *syēkele* correspondent à cette description. C'est bien ainsi qu'ils se présentent à Patamaso et, parmi les 14 villages *syēkōma* du tableau 5, à Fini (anciens masques), à Kyeba-Lya, Badema, Sama, Kibe-Yeletura-Kokoroba, Dětoloma, Dyōtala. Restent trois cas particuliers : celui des *syēkele* de Koxoma, celui des *syēkele* actuellement utilisés à Kurumani et celui des *syēkele* présents à Fini et à Zokoema.

(1) coba : mot de la langue peul qui désigne l'Hippotrague (*Hippotragus équinus*) et qui a été adopté par tous les chasseurs de la zone soudanaise, tant africains qu'européens.



a) A Koxoma, les deux *syêkele* en activité portent, outre leurs cornes typiques, une planchette frontale *pe* inspirée de l'ornement spécifique des *nwenke*. En fait, il ne s'agit pas là d'un cas unique : les masques porteurs d'une planchette *pe* devant leurs cornes sont assez nombreux pour constituer une sous-espèce de *syêkele*. Il n'en reste pas moins que cette adjonction d'un attribut étranger dénature en partie les masques qui en sont l'objet. C'est sans doute le but qui était recherché par les possesseurs légitimes des *syêkele* lorsqu'ils cédèrent leurs masques. Nous n'en voulons pour preuve que le cas des *syêkele* donnés aux Bolô lorsque ceux-ci optèrent pour le culte du Dwo de Patamaso. Selon le principe habituel, les éléments du culte ne furent cédés que partiellement par les Bobo et les masques furent volontairement falsifiés ; il en résulta des *syêkele* qui, pour aussi beaux qu'ils soient, n'en sont pas moins infidèles aux normes morphologiques de l'espèce. C'est ainsi qu'à Kaya on peut voir deux de ces *syêkele* hybrides (fig. 20). Au lieu d'offrir, comme il est de règle pour la face des purs *syêkele*, une surface plane sur laquelle le nez peut se détacher en saillie, la face des masques de Kaya est constituée par deux profonds évidements parallèles séparés par une cloison médiane (1). De plus, ces masques possèdent une planchette frontale située devant les deux cornes ; cette planchette est composée de trois couples de triangles, mais les losanges qui se dessinent entre les couples successifs au lieu d'apparaître simplement évidés (comme chez les *nwenke*) sont ici matérialisés par une bordure pleine. Dans le sud du pays bobo (et en particulier aux environs de Bobo Dioulasso) d'amples variations culturelles ont favorisé la dégénérescence des normes religieuses traditionnelles. Plus qu'ailleurs, on trouve des masques atypiques et il semble notamment que des *syêkele* hybrides, analogues à ceux des Bolô de Kaya, y soient fréquents.

b) A Kurumani, mais aussi à Muna et dans quelques autres villages (2), existent deux masques atypiques qui sont la propriété du clan Dao Kolakôma (crocodile) et qui ont rang de *syêkele* parce leur révélation a été attribuée au Dwo de Patamaso. Nous avons dit pourquoi ces deux *syêkele* avaient été conçus avec des faciès animaux (3). Le premier de ces masques est, à dire vrai, encore très proche des *syêkele* classiques. *tu*, le « buffle », tel qu'il se présente à Kurumani (fig. 17a), possède une face anthropomorphe dotée d'un nez démesuré qui ne laisse aucune place à la bouche. La calotte ovoïde et la crête haute et mince sont banales, les oreilles en revanche ont une forme inhabituelle : elles sont pointues comme celles d'un animal. La grande originalité de *tu* tient à la forme de ses cornes qui, au lieu d'être à section circulaire, sont plates et, vues de face, en forme de croissants très ouverts. Il faut donc beaucoup d'imagination pour reconnaître un buffle dans cette interprétation symboliste. Le masque *kuma* (calao) justifie un peu plus son nom car il possède un long bec courbé qui reproduit assez fidèlement le bec du calao (fig. 17b) ; en revanche, les deux appendices coudés vers l'arrière qui ornent la tête sont censés représenter le « casque » de l'oiseau, mais ils ne sont en rien conformes à la réalité. La face n'est pas traitée en surfaces planes, mais au contraire ses formes sont arrondies, ce qui est rare (4).

(1) C'est un façonnement qui est fréquent chez les masques dogon (cf. par exemple le masque *walu* in Griaule, M., 1938, p. 444).

(2) Cf. p. 196.

(3) Cf. p. 209.

(4) On notera l'existence, dans les tribus du Sud (chez les Syakôma et Vore et sans doute aussi chez les Bêne), de nombreux masques « calao » qu'on appelle localement *kimi*. Ces masques ont une face longiligne de style anthropomorphe stylisé, mais ils ont la particularité de porter une planchette *pe* placée dans l'axe antéro-postérieur de la tête. A la façon du *kuma* de Muna (cf. *infra*), un bec — mais de taille et de facture souvent médiocres — sort du front.



A Muna, le *kuma* (fig. 17c) a conservé la face anthropomorphe à lignes géométriques des masques classiques et il porte une bouche. De son front sort un bec remarquablement exécuté. Pour achever de se différencier des *kuma* authentiques des Kolakôma, le *kuma* de Muna porte les deux appendices de tête courbés vers l'avant (1).

c) A Zokoema, le lignage *kirekôma*, appartenant au clan Sanu Kañêkôma (indigo), détient deux masques qui, bien que considérés comme des *syêkele*, se distinguent de ceux-ci par le fait qu'au lieu de porter deux cornes ils arborent une planchette frontale *pe* comme les *nwenke* (fig. 19b). Quoique appartenant au clan des forgerons Sanu Kañêkôma, légitime possesseur des *nwenke*, les *kirekôma* de Zokoema sont devenus de simples bobo. Ne pouvant donc utiliser personnellement des *nwenke* pour les cultes *foroba*, ils ont modifié la morphologie de leurs *syêkele* de telle façon qu'avec leur planchette *pe* ils évoquent quand même les *nwenke*. L'agencement du *pe* reste cependant différent dans les deux cas : en principe, la planchette frontale d'un *nwenka* s'inscrit dans un rectangle et son seul point d'attache sur la tête du masque est la base de la hampe axiale ; chez les *syêkele* de Zokoema, la planchette est un trapèze isocèle dont la petite base se galbe sur la partie supérieure de la calotte. Quant au découpage de la planchette frontale de ces *syêkelé* de Zokoema, il s'apparente à celui que nous avons décrit à propos du *nwenkafuru* de Kurumani.

Des *syêkele* pourvus seulement d'un *pe* et très semblables à ceux de Zokoema existent aussi à Fini (où ils ont remplacé les *syêkele* purs). Ce sont des masques de Wiyaxa Dwo (fig. 19c).

Il resterait à citer, parmi les masques à tête en bois des agriculteurs bobo, les « masques de guerre » *mayulere* qui ne sont pas à proprement parler des *syêkele* et qui paraissent être seuls de leur espèce. Ils sont zoomorphes, l'un ressemblant beaucoup aux *nyâga* forgerons (c'est du reste le nom qu'il porte), l'autre rappelant plutôt les productions de Tâguna (il représente un coq, *nansini*, et possède une curieuse crête en panache).

Les masques dont la tête est taillée dans le bois et sculptée restent, en dépit du fait que certains bobo en possèdent, typiquement des œuvres de forgerons, mais ces derniers n'en font pas moins usage de tous les autres masques : ceux dont la tête comme le corps est en feuilles, ceux entièrement couverts de fibres et ceux enfin qui n'apparaissent que la nuit et dont le corps est drapé de tissu.

Les masques de feuilles des forgerons

Au cours des rites d'initiation *sibe* (*sibe mire dâga*) et, plus épisodiquement, lors des funérailles d'un *dwobwo* ou d'un *forkôma*, on voit apparaître des masques faits entièrement de feuilles de *nere* attachées aux membres du porteur par des liens de *tebe*. Ces masques, qui sont attribués à Dwosa, portent le nom de *sibe sôwiyerâ* ; ils rappellent beaucoup les *birewa sôwiyerâ*.

Plus originaux sont les *dafure* (sing. *dofuru* « bouche blanche ») placés sous le signe de Kwele Dwo et qui n'interviennent que pour des rites funéraires. La tête

(1) On ne peut s'empêcher de faire un nouveau rapprochement, au moins sur le plan morphologique, avec les masques dogon. Parmi ces derniers, il existe en effet un masque « Picoreur » qui non seulement représente le calao, mais dont l'architecture est similaire à celle des *kuma*. Le « Picoreur », qui a une face anthropomorphe du style dogon, « est armé d'un bec partant du milieu du front, horizontal d'abord, puis légèrement incurvé vers le bas ». (Griaule, M., 1938, p. 492).



de ces masques est formée en effet d'un fin clayonnage de joncs aquatiques (1) au lieu du simple et habituel assemblage de feuilles. Le clayonnage des *dafure* est assez souple pour épouser les contours latéraux de la tête du porteur. Sur l'arrière, la claie est resserrée et fermée par un petit paquet de feuilles mais sur le devant, cette façon de cornette s'ouvre en un large demi-cercle et, pour que le visage du porteur soit néanmoins dissimulé, on glisse entre les montants supérieurs de la claie la queue d'un rameau de *nere* dont les feuilles pendantes forment un rideau efficace (2).

Les *dafure* ont une épaisse tunique de feuilles mêlées de *nere*, caillédrat et karité.

Ces deux types de masques, *sibe sōwiyerā* et *dafure*, sont portés par des *sibe sīne* (hommes initiés au *sibe*), mais si ces derniers faisaient défaut, ils pourraient être remplacés provisoirement par des filles initiées (*sibe dalla*) (3).

Les masques de fibres des forgerons

Nous ne connaissons que deux masques de fibres à tête en sparterie qui soient utilisés par les forgerons et les membres du *sibe*.

Le premier est considéré comme étant très puissant. C'est le masque des *forkōma*, que l'on appelle en conséquence : *forkōma sōwiye* (4). Ce masque s'apparente aux *kele* à tête en sparterie et il est une réplique presque exacte du *ñōfuru* de Kurumani que nous avons décrit. *forkōma sōwiye* est entièrement fait de fibres de *da* blanches. Dans le passé, il se produisait le jour et toutes les personnes étrangères aux cultes *sibe* se terraient. Actuellement il ne vient qu'au plus profond de la nuit pour éviter tout incident (5). On agit du reste de la même façon avec les *dafure* et *sō molo*.

Il est un autre masque de fibres dont le rôle mineur lui permet de se produire publiquement. *torosye*, la « mère du soumbala » (6), est un petit masque quêtteur qui apparaît avant certaines cérémonies et va de porte en porte quêmander des condiments, sel ou soumbala, en vue de la fête à venir. Ce masque, très populaire, peut être porté par un enfant (forgeron, bien entendu), comme c'est le cas à Kurumani, ou par un adulte (par exemple à Silékoro). Bien que d'importance secondaire, *torosye* est donné comme l'un des plus anciens masques forgerons et il est très respecté. *torosye* est tout à fait comparable, par sa morphologie, aux *tere*

(1) Ou de pétioles refendues de feuilles de palmiers.

(2) Cette technique est très comparable à celles qu'emploient les Bwa pour fabriquer les têtes de leurs masques de feuilles (cf. en particulier la tête du masque *siriureoro*, Capron, J., 1957, p. 89).

(3) Les femmes ont un rôle actif dans les pratiques religieuses *sibe* (qui sont placées sous le signe du Dwo-mère : Dwo-sa), c'est ce qui explique sans doute la possibilité qu'elles ont de porter des masques en quelques occasions. Les *sibe dalla* possèdent même en propre de curieux masques qui apparaissent seulement aux funérailles solennelles d'un *dwobwo*. Ces masques, assez sommaires, que l'on appelle *dwobwore sōwiyerā* consistent en longs rameaux feuillus fixés aux trous ménagés sur le bord d'une calbasse que les porteuses placent sur leur tête. Celles-ci progressent le corps ployé et les mains appuyées sur de courts bâtons.

(4) Les *forkōma*, dignitaires *sibe*, ont pour interdit le port de tout masque. Aussi le *forkōma sōwiye* ne peut-il être porté que par un *dwosa kōndigā*.

(5) Pour éviter surtout que des « priants » (convertis catholiques se préparant au baptême) ne les rencontrent plus ou moins accidentellement, ce qui n'irait pas sans provoquer de vives réactions de la part des *sibe sīne*.

(6) *torosye*, de *sye* « mère » (dialecte *syakōma*) et *toto* « soumbala » (condiment obtenu par cuisson et fermentation des graines de *nere*). Dans le nord du pays on appelle ce masque *myanea*, i.e. « qui demande sans se lasser ».

bobo. Il a une calotte en fibres noires tressées sur le sommet de la tête et d'où partent les écheveaux de fibres de *da* de la tunique. Sur la calotte, la crête en sparterie supporte une épaisse rangée de houppes de fibres.

Les masques de tissu des forgerons : wuru kore. Les masques de nuit

De tous les masques existant chez les Bobo, qu'ils soient agriculteurs ou forgerons, ce sont les plus profanes et cependant on ne peut dire, en dépit de leur rôle apparemment ludique, qu'ils soient totalement dépourvus de cette sacralité qui s'attache à l'entité de tout masque (1).

Le caractère nocturne de ces masques et la matière dont ils sont faits rappellent beaucoup les masques utilisés par les Zara, mais pour les Zara les masques de nuit en tissu sont hautement sacrés puisque les agents uniques du culte de leur Dwo. Il est possible et même probable que les forgerons se soient inspirés des masques de nuit zara comme ils l'avaient déjà fait pour les *bole*.

Il y a une multitude de masques de nuit et il est impossible d'en dresser un quelconque inventaire. A l'intérieur de ce genre, la création de nouveaux masques peut se faire impunément et toute liberté est laissée quant à leur morphologie.

Le seul point commun de tous ces masques est la matière première utilisée pour leur confection : du tissu dont ni la nature ni la couleur ni la disposition ne sont imposées. Ce tissu peut être fait de bandes de coton cousues à la manière traditionnelle, il peut être aussi un tissu d'importation : les pagnes multicolores, par exemple, sont très appréciés. Le tissu peut être drapé sur le corps ou coupé pour faire une sorte de « boubou », mais les pièces de vêtement d'origine européenne (les caleçons longs en particulier) sont aussi recherchées. Il peut arriver que des fibres complètent le déguisement, mais elles ne sont alors qu'accessoires. Enfin, les cauris, tant appréciés du Zara, ne sont pas plus utilisés pour les masques de nuit bobo que pour aucun autre de leurs masques.

Pour donner une idée de la diversité et du nombre de ces masques, nous citerons quelques-uns des *wuru kore* de la famille forgeronne Sanu Kañékōma (indigo). Leur venue coïncide toujours avec la célébration de funérailles solennelles.

Chez les Sanu, deux masques apparaissent en priorité dans les nuits qui suivent l'achèvement des rites mortuaires, ce sont :

— *masakwere* (2) « Masa-la-foudre », masque violent qui poursuit les femmes sans ménagements et les force à se réfugier dans leurs maisons,

— *dādalla*, qui ne vient qu'à l'occasion des funérailles d'une vieille femme. *dādalla* porte des seins postiches et danse à la manière des femmes.

Au cours des nuits suivantes se succéderont d'autres *wuru kore*, à raison d'un seul dans chaque nuit.

On verra d'abord venir *batolo* « le mal prompt » (3). Tout de blanc vêtu, il

(1) Pour cette raison, les masques de nuit ne peuvent pas être portés par des non-initiés. D'autre part, les sorties de ces masques coïncident toujours avec de grandes fêtes rituelles.

(2) *masakwere*, de *masa*, nom d'un homme légendaire et *kwere* « la foudre » évoquée ici comme image de la brutalité et de la force.

(3) *batolo*, de *ba* « le mal » (la douleur), par ext. « la méchanceté », et *tolo* « soudain, brusque, prompt ».

apparaît avec soudaineté et fond sur les personnes attardées dans les ruelles. Armé de deux serres d'aigle, il griffe celles qu'il peut atteindre. Il force ainsi tous les villageois à se retirer chez eux. *batolo* vient à l'occasion des funérailles, mais aussi lorsqu'un mal inconnu s'est abattu sur le village, car on lui prête le pouvoir de chasser les maladies.

Derrière *batolo* se présenteront : *wurupa nwenka*, le « *nwenka* de la nuit » et *wuroyire* « Dieu est grand ». Puis, dans un ordre qui est laissé à l'appréciation des organisateurs de ces fêtes nocturnes, se produiront les uns après les autres de nouveaux personnages masqués qui, selon leurs rôles, se révéleront tantôt sérieux, tantôt grotesques, souvent touchants.

Certains d'entre eux personnifient des animaux dont ils miment les attitudes caractéristiques : *nyāga* le « *coba* », *kwūya* le crapaud, *seseme* le moustique, *domakale* le renard, *sumbiri* la hyène, *samyasa* le python. Ce dernier est conçu de la façon suivante : le porteur, masqué de tissu blanc, tire derrière lui, par une corde passée dans sa bouche, une sorte de queue, longue de plusieurs mètres, qui symbolise le corps du serpent rampant sur le sol ; cette partie postérieure du masque est faite de lianes cordées recouvertes d'un tissu rayé noir et blanc.

D'autres masques sont de véritables comédiens incarnant des personnages qu'ils évoquent par leur déguisement, par leurs gestes et dont ils illustrent les actions remarquables en une courte saynète traitée dans la manière des pantomimes (étant masqués les comédiens sont obligatoirement muets) (1).

C'est ainsi que deux masques, *kimila* et *fra na te* (2), jouent la petite farce suivante. *fra na te* apparaît au détour d'une ruelle. D'une main, il tient des poulets, de l'autre, des boules de banco qui sont censées être des morceaux de termitière (3). *fra na te* s'assied et commence de casser les mottes de banco devant les poulets, mais derrière lui survient *kimila* ; il s'avance à pas furtifs et prestement vole un poulet. *fra na te* se retourne, voit le voleur s'enfuir, il le poursuit, le rejoint et feint de le frapper. Parfois *kimila* opère seul : il se glisse dans l'obscurité des ruelles et pénètre dans une maison, il est vu bien entendu, mais chacun entre dans le jeu et l'on regarde ailleurs. *kimila* vole un beau vêtement et, son forfait accompli, se hâte de sortir. Tout le monde alors se lève et poursuit en criant le voleur. *kimila*, bientôt rejoint, est puni d'une volée de coups de bâton... pour rire !

Enfin, de nombreux masques campent de simples personnages de la vie quotidienne comme ces deux masques d'enfants, appelés *bebe dalla* (4), qui miment la danse des jeunes filles ou comme *fu*, la femme aveugle, que *dalla*, la jeune fille, conduit par la main pour quêter dans le village. Il faudrait également

(1) Ces pantomimes sont à rapprocher d'autres manifestations ludiques qu'on serait bien tenté de considérer comme une forme archaïque du théâtre et dont nous reparlerons à l'occasion d'une étude sur les funérailles. Il s'agit soit de scènes mimées de la vie du défunt, soit de grandes reconstitutions historiques auxquelles participe tout un village.

(2) *kimila* « le voleur » et *fra na te* « le possesseur d'un bien », de *fra* « chose, bien » et *na te* « maître, possesseur ».

(3) Dans la réalité, en effet, on prélève pour la nourriture des poulets, des morceaux de termitières. Ceux-ci contiennent des termites qui restent dans leurs galeries jusqu'au moment où l'on brise les mottes devant les poulets.

(4) de *bebe*, nom d'une danse et *dalla* « jeune fille ». La danse *bebe* est une danse acrobatique très répandue non seulement chez les Bobo mais aussi dans tout l'Ouest Volta. Ch. Béart (1955, t. I, p. 278) donne de la *nontaki* bariba une description qui correspond exactement à celle qu'on pourrait faire de la danse *bebe* : « une fille se détache, fait deux ou trois pas en avant, revient en arrière sans se retourner, se laisse tomber sur ses camarades qui la relancent aussi violemment qu'elles le peuvent ». Chez les Bwa la même danse s'appelle *yenyen* (Cremer, J., 1924, p. 79).

citer *sō-ne-tale* « celui qui cultive seul » et *wuro-yaxa-ña-nō* « l'enfant malchanceux » (1) et les deux *kye kore* qui imitent les danseurs griots ou *sōmōnō* (2) et bien d'autres encore.

3. LES MASQUES DES ZARA

Bien que cette étude concerne essentiellement les Bobo, il nous paraît nécessaire de donner quelques indications sur les masques qu'emploient les Zara. Non pas en raison du seul fait que les Bobo ont, comme nous l'avons constaté, adopté quelques masques de type zara — ils sont au total assez rares et peu importants —, mais surtout parce qu'un certain nombre de Zara, en dépit de leur origine étrangère, sont si étroitement liés aux Bobo qu'ils constituent avec eux une véritable communauté culturelle. La plupart des institutions sociales et même certaines pratiques religieuses sont communes aux Bobo et aux Zara. Dans les cas où les uns ont des activités qui leur sont propres, les autres apportent leur coopération ou sont tout au moins des spectateurs zélés et compréhensifs.

Il faut d'ailleurs rappeler que, même dans ce qu'ils ont conservé de plus original, c'est-à-dire précisément les masques, les Zara animistes restent proches des Bobo puisqu'en fait ils révèrent eux aussi une figure de Dwo (le Za Dwo) et que nombre de leurs rites sont conformes à ceux des Bobo.

Dans leur conception matérielle, les masques zara se situent cependant à l'opposé des masques bobo : ce qui est rejeté par les uns est érigé en règle par les autres. Feuilles ou fibres, matériaux privilégiés pour les Bobo, sont exclus par les Zara au bénéfice exclusif du tissu de coton blanc. L'usage de cauris pour la décoration est le fait des seuls Zara, les masques bobo n'y font jamais appel. Enfin, à l'inverse des masques bobo, qui ne se produisent qu'en plein jour, les masques zara n'apparaissent que la nuit.

En matière de classification, on ne peut donc reconnaître qu'une seule famille de masques chez les Zara : les masques de tissu.

Les intéressés donnent souvent à ces masques le nom général de *bolo*, pl. *bole*, bien que ce soit aussi le nom personnel de l'un d'entre eux et le nom du genre auquel il appartient. En français, les masques zara sont connus sous le nom de « masques blancs ».

Il y a deux genres distincts (3) :

— *bolo* d'une part, dont la tête est constituée d'une cagoule de tissu blanc surmontée d'un cimier. Le bâti du cimier est en bois mais recouvert de tissu et décoré de cauris.

— en second lieu viennent les masques du genre *bolo ñōsoxo* (*bolo* « chevelu ») ou *voxō* dont la tête n'est qu'une masse hirsute de fils de coton.

(1) *wuro-yaxa-ña-nō* : litt. « l'enfant d'une femme (envers qui) Dieu est méchant (*yaxa*) ».

(2) *sōmōnō* : nom donné aux Keita (caméléon) de Tuma dont les femmes sont spécialistes des scarifications et de l'excision. Ces femmes opèrent dans tout le pays bobo ainsi que chez les Bwa, elles vont de village en village proposer leur service contre une menue rétribution. Cf. Guéhard, P., 1911, p. 142.

(3) Comme on le verra à nos descriptions, certains masques (*yereke, kwasena dolo...*) semblent échapper à cette classification en deux genres.

Tous les masques zara portent la même tenue, faite à partir de bandes de coton tissé, et qui est ajustée étroitement sur le corps et les membres du porteur à la façon d'un maillot ou même de ce qu'on appelle de nos jours un « collant ».

Le spectacle offert par les silhouettes fantomatiques de ces masques dansant sous la clarté incertaine de la lune est proprement hallucinant. Les Zara savent admirablement concevoir une mise en scène savante, mêlant les effets dramatiques aux bouffonneries les plus cocasses. Pendant plusieurs heures, les masques se succèdent ainsi à un rythme étourdissant, soutenus dans leurs danses et leurs démonstrations acrobatiques par des chœurs et un orchestre traditionnel avec tambours et flûtes.

Les masques zara apparaissent sur la place des danses dans un ordre bien établi que nous allons respecter dans la description qui suit.

yereke (« la souffrance »)

Porté par un petit homme, il est couvert de chiffons informes en tissu brun foncé, ce qui le rend pratiquement invisible dans la pénombre. Le corps ployé, s'appuyant sur un bâton coudé, il se coule furtivement dans les recoins sombres. A certains moments il se glisse vivement entre les masques blancs pour tenter de danser, mais ceux-ci le chassent toujours : il est leur « souffre-douleur » — d'où son nom.

En dépit de son rôle peu glorieux, *yereke* est considéré comme le « chef » des masques et leur doyen ; il les précède tous sur la place des danses et nul d'entre eux ne peut toucher aux nourritures qui seront offertes à minuit s'il n'a prélevé sa part. Enfin, et surtout, son mauvais petit bâton tordu n'est rien moins que sacré, il est l'un des principaux constituants de l'autel du Za Dwo et reçoit le sang des sacrifices.

gena

Ce masque annonce l'imminence des festivités en se promenant au début de la soirée dans les rues du village. Il est le premier masque blanc à entrer sur la place des danses, immédiatement après une brève apparition de *yereke*.

Le corps du porteur de *gena* est entièrement recouvert d'un « maillot » de tissu de coton blanc, sans la moindre décoration.

Le visage, fait du même tissu blanc, porte un nez en chiffon et sur le sommet de la tête s'érigent, comme une couronne majestueuse, huit longues pointes disposées circulairement. Ces pointes sont de simples baguettes de bois enrobées de toile blanche.

gena tient à la main un long bâton sur lequel il se perche parfois, effectuant ainsi des sauts de géant.

Comme *yereke*, *gena* est un masque important. La couronne qu'il porte (ou plus souvent celle qui appartient au premier *gena* en la possession des Zara) fait, elle aussi, partie de l'autel du Za Dwo.

Tel un animal savant, *gena* est flanqué d'un étrange personnage non masqué qui le tient par sa longue queue en guise de laisse. L'individu en question est appelé *gena myera* « le berger de *gena* », il est tiré en tous sens par le masque et fait de grands bonds en agitant une lourde cloche *latonô*. Cette cloche est également un constituant de l'autel du Za Dwo.

kwasēna dolo

Ce masque a, lui aussi, une apparence cocasse et un talent d'acrobate. C'est un enfant qui le porte, tout entier vêtu d'un maillot blanc. On l'appelle *kwasēna dolo*, « celui de la classe d'âge des souris ». Comme une souris, en effet, le petit masque progresse par bonds. Restant toujours accroupi, il tient horizontalement de ses deux mains un bâton qu'il fait glisser adroitement à chaque saut de la face supérieure de ses cuisses au-dessous de ses genoux.

bolo furu

C'est le plus célèbre de tous les masques blancs et le héros véritable des fêtes nocturnes zara, au point que son nom a pris un sens générique. La fête elle-même est appelée *bolo ñemi dāga*, « coutume de la danse de *bolo* ».

Un maillot de coton blanc recouvre bras et jambes du porteur et enserre tout son corps. A la taille et à hauteur de poitrine deux larges bandes de teinte noire sectionnent curieusement la silhouette blanche.

Sur la tête du porteur s'engage une sorte de casque surmonté d'un très haut disque plat pourvu en la majeure partie de sa circonférence de courtes pointes disposées en rayons. Le disque est en bois et l'ensemble est recouvert de tissu blanc, garni sur toute sa surface de cauris que l'on a cousus côte à côte.

A la face antérieure se détache un long nez rectiligne. La bouche et les yeux sont simplement de petits orifices soulignés de noir.

bolo furu a également de longues manchettes de fils de coton et des sonnailles aux chevilles.

Ce masque n'a pas le comportement quelque peu humoristique de ses prédécesseurs. En s'appuyant sur deux bâtons il exécute un pas de danse très savant et qui demande d'autant plus de vigueur qu'il doit se poursuivre très longuement. *bolo furu* exécute lui aussi des figures acrobatiques : d'un seul élan il cale entre ses cuisses une sorte de chevalet à pied unique et réalise ainsi, à intervalles rythmés, des équilibres qui se combinent avec les pas de sa danse. Le risque est grand car toute chute d'un danseur masqué est, chez les Zara comme chez les Bobo, considérée comme un arrêt de mort.

kunkuli

Ce masque suit toujours de près *bolo furu*. Comme *yereke*, il est sans doute l'un des plus anciens masques en la possession des Zara. Il est d'ailleurs très lié, dans ses activités, à *yereke*. Tous deux opèrent lors des funérailles des chefs de lignage zara et ils sont les acteurs principaux de la fête du nouvel an zara, le *dūo kari bolo* « l'arrivée du *bolo* de l'année (*dūo*) », équivalent du *birewa dāga* des Bobo.

Le bâton de *kunkuli* est un instrument sacré qui s'ajoute à ceux précédemment cités pour former l'autel du Za Dwo.

kunkuli est un masque appartenant au genre *voxo*, il possède donc une tête faite de longues mèches de fil de coton. Son maillot blanc est décoré de larges rayures noires à motifs blancs.

Après ces cinq masques, représentés chacun en un unique exemplaire et qui tous ont une réelle fonction religieuse, viennent des masques moins importants, voués seulement à la danse.

wareware

C'est un masque entièrement rayé de noir.

blapana

Il peut y en avoir jusqu'à une dizaine d'exemplaires, aux maillots diversement ornés de motifs noir sur blanc. Ils apparaissent vers le milieu de la fête et certains sont accompagnés d'un *bolo nō* « *bolo* enfant ».

lireñana bolo

« le *bolo* des sœurs », ainsi appelé parce que le costume a été payé par les jeunes filles du lignage.

doro bige (litt. « se montrer et partir »)

C'est le masque le plus abondamment rayé : il surgit en coup de vent, saute et repart si vite qu'on a à peine le temps de le voir.

Tous ces masques, qui sont génériquement des *bolo*, ont une tête en coton blanc avec un long nez et des yeux marqués de noir. Ils portent de hauts cimiers semi-circulaires aux dessins très variés qui sont souvent composés de légers assemblages de baguettes recouvertes de tissu alternativement blanc et noir. Les maillots ont des décorations assez chargées, noir sur blanc toujours : carrés, losanges, bandes et parfois même spirales.

6. Éléments annexes de la personnalité des masques

1. LE SEXE DES MASQUES

On a pu remarquer au cours de la revue descriptive des masques que certains d'entre eux se sont vu attribuer un sexe et que parfois ils ont été appariés de telle sorte qu'ils constituent de véritables familles à l'image de la société humaine.

Chez les agriculteurs bobo, les couples de masques sont le reflet d'une société patriarcale : c'est toujours le masque mâle qui détient l'autorité et assume les fonctions religieuses essentielles. « L'épouse » est plus effacée, reléguée dans une situation mineure. Quant à « l'enfant » il dépend de sa mère et se borne à suivre celle-ci sans intervenir dans les activités religieuses.

En ce qui concerne tant le sexe des masques que leurs relations de parenté, les principes que l'on croit pouvoir isoler sont, comme il est habituel, l'objet de nombreuses exceptions. Les dispositions prises par chaque lignage ou groupe d'utilisateurs sont d'autant plus variées que le sexe et les appariements des masques ne paraissent pas être un élément très important de leur personnalité.

Il semble, malgré tout, que les règles suivantes puissent être retenues :

1) Tous les masques de feuilles sont mâles et « célibataires ». Certains d'entre eux portent d'ailleurs le nom significatif de *korofuru* (1).

2) Ce sont les masques de fibres qui peuvent être l'objet d'une différenciation sexuelle et qui constituent des familles :

a) En principe les appariements sont faits au sein d'une même espèce.

— par exemple, chez les *kele* à tête en sparterie (2) : voir fig. 21 et 22

— et chez les *kele* à tête en bois des *Syekōma* (anciens *syēkele* de Kurumani) : voir fig. 23 ci-contre.

(1) *furu* « blanc » qualifie aussi l'état de célibataire ou de veuf.

(2) La couleur indiquée à côté du nom du masque est toujours celle de la tunique, les symboles ont le sens habituel :

△ = mâle, ○ femelle, ◇ sexe indéterminé

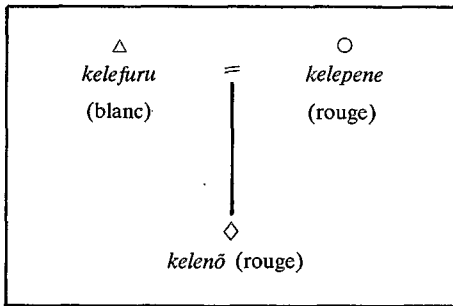


Figure 21. — Appariement des *kele* de Kurumani.

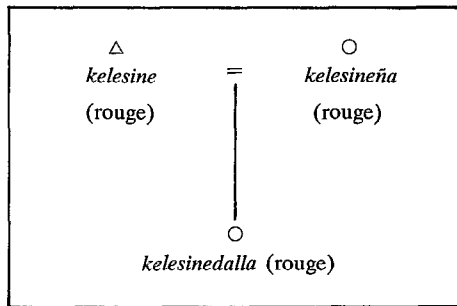


Figure 22. — Appariement des *kele* de Lekoro.

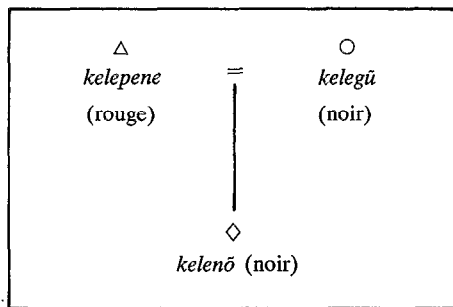


Figure 23. — Appariement des *syēkele* de Kurumani.

b) Il peut se produire pourtant que des masques d'espèces différentes s'apparient. A Kurumani, par exemple, *gwala*, masque mâle, a trois « co-épouses » : une de sa propre espèce (*bolopaga*) et deux de l'espèce *tere* (dont une seule possède un enfant) :

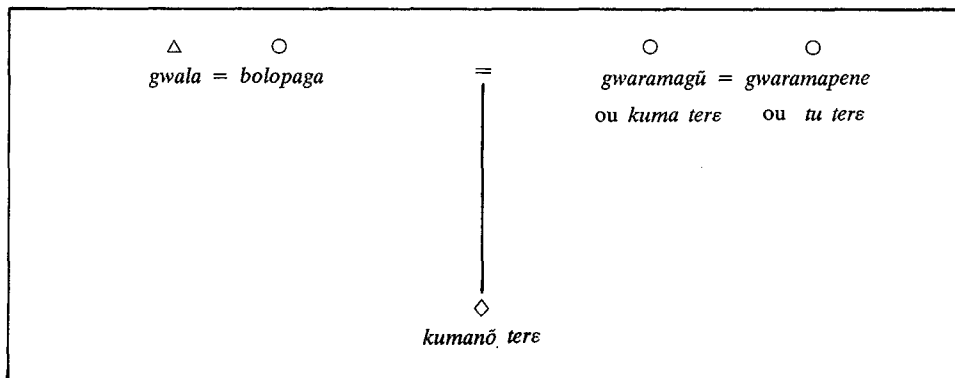


Figure 24. — Appariement de *gwala*.

c) On peut même trouver des appariements entre masques de genres différents. A Lékoro, le *gwarama* (d'espèce *gwala*) appelé *kwetere* a pour « épouse » un masque *kele* femelle :

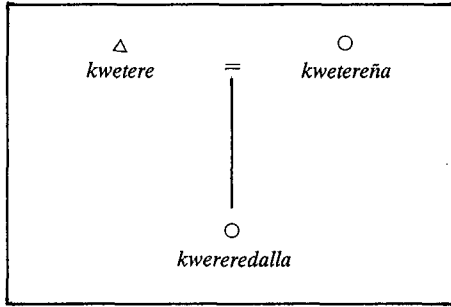


Figure 25. — Appariement de *kwetere* à Lékoro.

d) Il est à noter que *kwereredalla* est un *kele* comme sa mère, de même que *kumanō iere* tenait de sa mère *kuma iere* et non de son père *gwala*. Les masques enfants sont toujours, en effet, de la même espèce que la mère, ils ont la même forme et aussi, en principe, la même couleur (1). Il n'est du reste pas rare de trouver des masques femelles non pourvus de « maris », mais ayant un enfant qui leur est morphologiquement semblable :

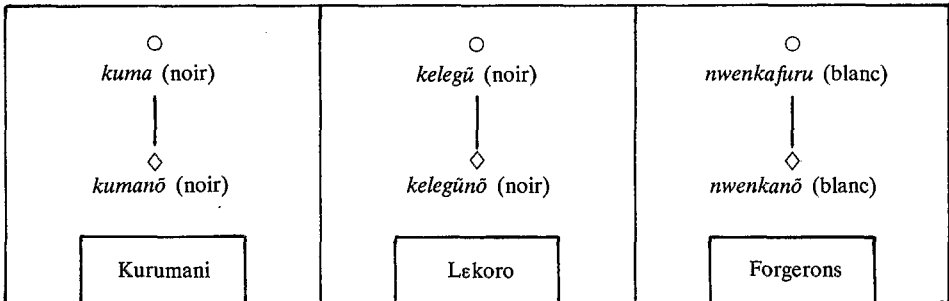


Figure 26. — Masques-mères et leurs enfants.

Est-ce à dire qu'à l'inverse de la société des hommes la société des masques serait matrilineaire ? Cette hypothèse (qui pourrait étayer par exemple l'idée que le système de filiation bobo a été primitivement matrilineaire) ne pourrait être avancée qu'à la condition d'études beaucoup plus approfondies portant sur des cas beaucoup plus nombreux.

3) Parmi les masques de fibres, cependant, il en est dont le sexe reste non déterminé, soit que les utilisateurs les aient voulus asexués, soit qu'on n'ait jamais jugé utile de préciser leur sexe. Le cas d'androgynie ne paraît pas être une éventualité à retenir.

(1) Dans l'exemple de la famille *kwetere*, on peut considérer comme une exception le fait que l'enfant *kwetere* ait une tunique de couleur différente (elle est verte) de celle de sa mère (qui est jaune). Nous avons expliqué que Lékoro avait abandonné le code traditionnel des couleurs (cf. p. 190).

Il est un autre caractère par lequel les masques reflètent la société dans laquelle ils sont utilisés. Les masques, en effet, reproduisent les divisions sociales, voire même ethniques, qui régissent les familles vivant dans ces régions. Ceci est parfaitement normal étant donné que le masque est l'un des éléments même du patrimoine culturel par lequel se définit le statut de chaque famille. Nous avons déjà amplement dessiné les différences qui existent entre masques des agriculteurs et masques des forgerons, nous avons constaté également que parmi les masques des agriculteurs il en était qui avaient un statut de « captifs » (1). Il faudrait ajouter qu'il existe des masques qui sont propres aux griots (2), aux devins (3), aux *kōndigə* (4), aux « Bobo-Zara » (5), et, comme nous venons de le voir, aux Zara.

2. LES ACCESSOIRES DES MASQUES

Les masques ont rarement les mains vides. Dans de nombreuses circonstances et surtout lorsqu'ils accomplissent leurs fonctions rituelles spécifiques, ils utilisent des accessoires qu'il convient d'énumérer et de décrire brièvement.

Certains de ces accessoires sont purement utilitaires. La houssine et la cravache sont employées pour fustiger les néophytes lors de l'initiation. *bye tabala*, *kebere* et *gā* sont des armes redoutables qui pour être aujourd'hui de simples instruments de parade n'en ont pas moins été jadis utilisées dans les combats auxquels les masques participaient.

(1) Notons toutefois que ces masques « captifs » sont portés par n'importe quel Bobo, qu'il soit un homme libre ou un captif.

(2) Les masques des griots, du moins ceux que nous connaissons, semblent être inspirés soit des masques forgerons (*nvenke* en particulier), soit des masques des agriculteurs (les griots de Lekoro ont des *kele kwe*, les griots de Kurumani un *laña*).

(3) Il semble que les masques employés chez les devins soient attachés aux Dwo de Kuna ; nos informations sont, à cet égard, très imprécises.

(4) Le mot *kōndigə* vient sans doute du bambara ou malinke *ku n'tigi* « maître du commandement », « celui ou ceux qui dirigent, qui est ou sont en tête (*ku*) ». Les *kōndigə* sont des sages, choisis en raison de leurs qualités morales et non de leur position sociale ou de leur âge (il peut y avoir parmi eux de jeunes hommes). Les *kōndigə* se rassemblent en petits groupes composés de quelques membres qui opèrent sous la direction d'un chef : le *kōndigətō*. Chacun de ces petits groupes possède un domaine de compétence bien précis. Dans ce domaine, les *kōndigə* exercent une fonction de contrôle, ils sont chargés de veiller à la bonne application des règles établies, mais ils sont également des juges habilités à statuer sur les fautes et délits des individus et à prononcer des condamnations qu'ils sont, au surcroît, chargés de faire appliquer.

Il y a des *kiri kōndigə* (nommés à vie par le *kirite*) qui ont juridiction sur toutes les affaires délictueuses relatives au village. Outre leur rôle de juges, ces *kiri kōndigə* sont notamment contrôleurs des prix et contrôleurs des poids et mesures. Il y a des *kū ma kōndigə* qui surveillent le marché (*kū*) et répriment vols et rixes ; ils sont également nommés par le *kirite*. Il y a des *yele kōndigə* (cf. p. 375), leurs responsabilités couvrent l'ensemble des activités relatives aux classes d'âge et à l'initiation ; ils sont nommés par le *dwobwə*. Enfin, dans le cadre de certains cultes, existent d'autres *kōndigə* : *duba kōndigə*, *vyetōgo kōndigə*, *do kōndigə*...

Les *kōndigə* ont parfois des masques. C'est le seul cas connu de masques appartenant à une organisation profane. Il faut dire que ces masques *kōndigə* sont parfaitement aberrants. A Kurumani et à Duma, les *kiri kōndigə* possèdent un masque appelé *sale* (nom d'un insecte fouisseur), et qui est composé d'une chemise européenne à manches longues, d'un caleçon long, d'une cagoule de coton pour la tête ; deux plumes de calao sont piquées sur la tête et des grelots sont attachés aux pieds !

(5) Les « Bobo-Zara », en fait des Marka de Safané (cf. p. 30), bien que presque totalement assimilés aux Bobo, possèdent des masques spéciaux appelés *zōmbe*.

Houssine (*zele*) — La longue baguette flexible écorcée est le principal instrument de fustigation, de nombreux masques en sont armés : tous les masques de feuilles, les *gwarama-tere* (*kelepene tere* et *kelefuru tere* par exemple à Kurumani), les *gwarama-gwala* (à Kurumani : *laña tere*, *ñöfinifane*). Les *kele* également brandissent parfois des houssines (*kele* de Ləkoro).

Cravache (*nyā kō ma*) (1) — Les Bobo excellent dans la fabrication de très belles lanières de cuir tressé qui, fixées à un manche recouvert de peau, font de redoutables cravaches. Seuls les *kele* peuvent les porter.

bye tabala (pl. *tabalala*) — Il s'agit de couteaux à très longue lame et à court manche de bois rappelant un peu les « machettes ». Seuls les *kele* peuvent en porter (en général un dans chaque main).

kebere — C'est une sorte de casse-tête taillé dans une pièce de bois. Sa partie supérieure, large et plate, combine les effets de la percussion punctiforme (par la présence d'une protubérance excentrée), et les effets de la percussion linéaire lancée (par le fait que cette protubérance se prolonge en formant un tranchant laminaire à profil concave). Cette arme est portée par *yelekwine gwarama* et par *ñöfuru gwarama* (2).

gā — C'est une hache d'armes dont la lame en croissant est prolongée à sa pointe inférieure par un fer oblique qui traverse le manche de part en part. *nyāga*, le masque guerrier *mayulere*, est seul à porter le *gā*.

D'autres accessoires sont à considérer comme des emblèmes de puissance ou de respectabilité, ce sont : le chasse-mouches, le bâton, le « cordon-dorsal ».

Chasse-mouches — Quelques masques, dont les *kele kwe*, portent des chasse-mouches d'un modèle qui est très courant dans toute l'Afrique.

Bâton — Quelques masques importants s'appuient sur de grands et forts bâtons (toujours de la main gauche). Ces bâtons peuvent ne pas être décorés, tels sont ceux de *sibe molo* ou de *bolopaga*, mais le plus souvent ils sont ornés de pyrogravures ou de peintures à motifs géométriques, tels sont les bâtons des *kele* et de leurs *tere*.

Cordon dorsal, *forolanō* — C'est le nom donné à une sorte de dragonne attachée au cou des masques et composée d'un cordon orné de glands. C'est le signe distinctif des masques initiateurs et de leurs *tere*. Le puissant masque *sibe*, *forkōma sowiye*, possède un cordon un peu particulier appelé *milifi* et qui est fait d'une bande de coton spécial importée de Djenné.

Il faut enfin signaler que quelques masques sont habilités à porter des objets culturels en certaines phases des cérémonies ; ce qui confirme le caractère éminemment sacré de ces masques. Les objets ordinairement confiés aux masques sont : un *nyāpegə* (masque *ñöfinifane*), un *poto* (masques *gwala*, *kelefuru* et *nwenkafuru*) ou un *rhombe* (masque *sibe molo*).

(1) *nyā kō ma*, de *nyāga* « bovidé » et *kō* « peau, cuir ».

(2) Les Lobi possèdent une arme semblable, représentée dans Labouret, H., 1931, planche VIII, n° 6.

3. L'ORNEMENTATION DES MASQUES

En dehors des rares effets décoratifs produits par des galons, des houppes ou des applications de tissu sur les têtes en sparterie, il n'y a d'ornementation vraiment artistique que sur les têtes de masques en bois.

Les têtes en bois sont toujours entièrement peintes. Les seules couleurs employées traditionnellement étaient le noir, le blanc et le rouge, mais on commence à voir apparaître de nouvelles couleurs qui sont fabriquées avec des produits européens (1).

En regard de la grande diversité morphologique des masques, on constate avec étonnement l'uniformité des motifs de décoration.

Tous les motifs sont géométriques et dans leur grande majorité ils représentent des combinaisons de triangles.

Les triangles sont peints sur un fond blanc dont toute la surface du masque a préalablement été recouverte. On délimite par des traits les motifs dont la surface est ensuite peinte en couleur. Les décorateurs savent jouer à la fois sur l'alternance des couleurs et sur les dispositions des triangles qui s'alignent en bandes et se superposent, en dessinant sur le fond blanc des dents de scie ou des suites de losanges (2).

Ce décor à l'Arlequin couvre le visage de tous les masques bobo ainsi que leurs cornes et leurs planchettes frontales.

Un autre motif se rencontre fréquemment : c'est la bande croisillonnée composée de traits entrecroisés en diagonale. Ces bandes croisillonnées sont souvent placées au niveau de l'arcade sourcillière. Sur vingt et un masques dont nous avons étudié la décoration, dix-sept présentaient des bandes croisillonnées. On peut aussi trouver des bandes de couleur pleine autour des cornes en particulier.

Tout autre motif est exceptionnel : le damier n'a été observé que cinq fois, les chevrons trois fois, des semis de points autour des yeux trois fois, et sur ces vingt et un masques d'origines très différentes (3) deux fois seulement (les deux *nwenke* de Muna) nous avons noté la représentation de cercles.

Nous avons tenté de savoir si une telle décoration faite d'éléments peu diversifiés et visiblement stéréotypés pouvait avoir une signification symbolique.

Les triangles, selon nos informateurs, représenteraient des *sebe*, amulettes bien connues de tous les africains et qui affectent en effet souvent la forme triangulaire (4). En couvrant le masque d'amulettes figurées, on donnerait ainsi

(1) Ces produits sont les boules de bleu à linge, l'encre en poudre et même la peinture à l'huile. Les couleurs, anciennement, étaient faites à partir de produits végétaux ou minéraux ou encore de déjections animales. Les recettes étaient innombrables. Citons seulement l'usage de pierres taillées préhistoriques en grès qui, réduites en poudre, servaient à faire la couleur rouge dont sont ornés les masques forgerons *molo* (Il s'agit des pierres *kulo*).

(2) Une longue séquence du film « Le grand masque Molo » montre toutes ces opérations dans leur détail.

(3) Masques des villages de Tāsila, Muna, Kurumani, Kaya, Kumi.

(4) *sebe* : en Mandingue, selon Delafosse, *sèbè*, *sèwè* ou *sèfè* (Delafosse, M., 1955, p. 639). Les Bwa disent *sebe* (Capron, J., 1957, p. 96, note 2). Ce mot vient de l'arabe où il désigne ce qui est écrit, ce qui porte une écriture ; l'amulette du même nom est en effet un sachet de cuir, habituellement attaché au cou, et qui renferme une feuille de papier portant un verset du Coran écrit en arabe. Cette

une image de la sacralité presque hypertrophiée qui se condense dans son être, mais il est également possible que ces *sebe* procurent une protection au porteur lui-même contre les risques de son office.

Les autres motifs de décoration ne semblent avoir d'autre but qu'esthétique. L'harmonie des formes, qui a été sciemment recherchée par les sculpteurs, doit être encore renforcée par ce que Mauss appelait « la beauté surajoutée » et qui se rattache au domaine de la cosmétique (1). Comme sur un visage, les fards et les scarifications, la couleur et les signes sont pour la tête du masque une œuvre d'embellissement ; nombre de motifs ont ce but avoué : telles ces lignes diagonales sur la face des *nwenke* et des *molo* qui sont, nous disait-on, les « cicatrices » du masque ; des cicatrices non pas destinées à « faire ressemblant », mais appliquées pour la même raison que sur le corps humain, c'est-à-dire pour surajouter de la beauté aux formes naturelles. D'autres motifs encore ont fonction d'ornements comme les parures qu'ils représentent, ainsi des bandes croisillonées, placées sur le front, et qui figurent des mouchoirs de tête (*patanō*).

Au contraire de ce que nous avons constaté à propos de la morphologie du masque, sa décoration paraît ne pas être assujettie à l'obligation d'une reproduction fidèle du prototype. Les peintures sont refaites à chaque nouvelle sortie du masque (2) et l'artiste peut disposer les motifs comme bon lui semble (3), mais en réalité il reproduit approximativement, bien qu'il n'y soit nullement contraint, la décoration antérieure.

De cette latitude laissée à l'inspiration personnelle, les artistes semblent donc n'avoir pas profité, ils sont restés attachés aux stéréotypes ornementaux. Les Bobo sont incontestablement beaucoup plus doués pour les arts plastiques que pour les arts décoratifs.

feuille est souvent réduite en poudre. Par extension, on appelle *sebe*, chez les Bobo, des sachets analogues ne contenant qu'une poudre végétale. Les *sebe* à écritures sont vendus par des marabouts itinérants aux animistes qui leur attribuent des propriétés magiques.

(1) Mauss, M., 1947, p. 78.

(2) Après une cérémonie, le masque en bois est enfermé dans la maison de Dwo. Lorsqu'il doit être utilisé à nouveau, on le lave soigneusement pour faire disparaître les traces anciennes de peinture et l'on refait entièrement sa décoration.

(3) Nous nous en sommes assurés en incitant nous-mêmes un artiste à disposer, sur un masque en réfection, des motifs selon notre propre fantaisie. Loin de s'y opposer notre ami se trouva ravi de cette collaboration imprévue.

7. Le masque en action

1. LE COMPORTEMENT SPÉCIFIQUE DU MASQUE

Jusqu'ici nous avons considéré les masques comme des objets inertes que l'on peut décrire, classer et comparer à loisir, mais le propre du masque est d'agir, il est « un appareil de mouvement », selon l'expression de M. Griaule (1). Or, aux yeux de tous, il agit non pas en tant que personnage humain plus ou moins bien déguisé mais comme un être doué d'une vie indépendante. Une fois revêtu du masque, le porteur cesse d'être vraiment lui-même, il perd toute individualité et devient le représentant d'une espèce nouvelle dont on va jusqu'à oublier qu'un homme en est l'organe moteur. « Tout se passe, nous dit J. L. Bédouin (2), comme si la face de bois du masque n'avait pas d'envers et que ses yeux sans paupières filtraient, non pas le regard d'un danseur, mais la nuit originelle d'où l'être, mystérieusement, a été tiré « au commencement ».

Nombreux sont les auteurs qui ont fait état de cette existence autonome du masque et qui ont décrit le processus de la dépersonnalisation de l'homme au profit du masque qu'il anime. Le résultat de ce transfert est si important aux yeux des Bobo que c'est son énoncé même qui a été retenu pour nom du masque. Pour qu'il y ait « masque » (*sōwiyε*) il a fallu qu'un « homme » (*sō*) « s'efface » (*wiyε*), c'est-à-dire cesse d'être lui-même, se dépouille de son individualité, pour devenir un être nouveau et différent : le *Masque*.

Puisque le masque n'est pas ou n'est plus un homme, il va de soi que son comportement spécifique doit être parfaitement original, il ne suffit pas que dans sa corporéité il soit différent de tout être connu, il faut encore qu'il agisse selon des normes qui lui sont personnelles.

Bien entendu, pour qu'on puisse attacher un minimum de crédibilité à tous ces postulats, il faut que « l'effacement » matériel de l'homme soit convenablement assuré par sa vêtüre. Le vêtement doit même faire plus que préserver le simple anonymat du porteur, il doit rendre insoupçonnable la présence d'un homme sous le travesti. A cette fin, les Bobo, sauf de rares exceptions (1), conçoivent leurs

(1) Griaule, M., 1938, p. 799.

(2) Bédouin, J. L., 1961, p. 20.

(3) Une de ces exceptions nous est déjà connue, celle de *sō molo* dont le porteur a le corps nu et la tête masquée, mais il n'opère que dans la pénombre d'une maison mortuaire et sous les yeux des seuls doyens de lignage.

Un peu dans les mêmes conditions, les devins (*sāηsəra*) font intervenir à l'occasion de funérailles un

masques de telle sorte que le corps tout entier du porteur soit caché. Il en est de même chez les Bambara et dans de nombreuses populations. Ailleurs, on n'hésite pas à dévoiler partiellement le corps sans que cela paraisse provoquer la reconnaissance de l'identité du porteur. Chez les Dogon, par exemple, les bras, les jambes et le torse sont visibles mais « si un masque se brise au cours de la danse, ou si un accessoire se détache de sorte que le porteur puisse être reconnu, celui-ci se dirige aussitôt en dehors de la scène [...]. En effet, tout homme qui est reconnu par les spectatrices court censément le risque de mourir dans l'année » (1).

Bien que dérobant aux regards la part essentielle de son corps, le porteur laisserait soupçonner sa véritable nature s'il se livrait à des activités trop révélatrices aussi doit-il s'abstenir de boire ou de manger en public et surtout doit-il se maintenir dans un mutisme absolu (2).

Si les masques bobo sont muets, du moins ne sont-ils pas censés être sourds ! Il est possible de s'adresser à eux, mais, pour le faire, l'usage du parler commun est proscrit : seule la langue secrète peut être employée, une langue dont les origines surnaturelles cadrent parfaitement avec la nature mystérieuse du masque (3), une langue que ne comprennent pas les non-initiés.

Retranchés hors du commun par leur mutisme et par le fait qu'ils n'entendent qu'un langage hermétique, les masques se manifestent également comme des êtres à part dans les moindres aspects de leur comportement : leurs gestes, leurs attitudes, leurs mouvements ne sont, le plus souvent, imités ni de l'homme ni de l'animal, leurs expressions sont originales et inhabituelles. Les masques ont une certaine démarche, une curieuse façon de regarder en penchant la tête sur le côté et un tremblement parfois les assaille lorsqu'il sont au repos ; certains sont d'un naturel paisible, d'autres sont farouches et prompts à la violence. Chacun a ses manies, ses tics : ceux-ci grattent la terre furieusement, ceux-là jouent sans cesse du bâton. Il n'y a pas une manière d'être commune à tous les masques, chaque espèce a un tempérament particulier qu'elle extériorise autant par son aspect

individu dont le corps et même le visage sont découverts mais enduits de cendres blanches, on le considère comme un masque (*sāṅsəra sōwiye*).

Chez les *sibe* encore, on peut relever le cas aberrant du *sowiye dabri*. Après l'enterrement d'un *dwobwo* ou d'un *forkōma*, on fait sortir le tabouret en fer (*kware*), insigne de la fonction du défunt, et c'est un masque qui le porte, mais le porteur de ce masque a le visage découvert tandis que son corps reste dissimulé sous une tunique ordinaire (en feuilles, du type *sibe sōwiye*, ou en fibres, du type *nwenka*). C'est ce masque que l'on appelle *sōwiye dabri* « masque jeune fille ».

Enfin, le dernier cas à signaler est celui des masques, *kele* notamment, qui dépendent d'une forme très particulière du Dwo de Patamaso qu'on appelle *dwo da na a ti* « Dwo te le dit », i. e. Dwo qui te dit, te dévoile (son secret). Selon cette coutume propre au clan Konate Korokōma de Sākoro et qui a son origine à Dorosyaméso, les masques s'habillent et se déshabillent en public. Naturellement, le spectateur reste tenu de ne manifester en rien qu'il reconnaît tel ou tel porteur et doit faire par la suite comme s'il ignorait qui porte le masque. Ainsi, on voit tout, mais si l'on parle, fût-ce par inadvertance, c'est la mort assurée. En matière religieuse, les Bobo aiment à goûter la trouble inquiétude des transgressions latentes.

(1) Griaule, M., 1938, p. 710.

(2) Très exceptionnellement quelques masques bobo (des *kele kwe*), au nord du pays, peuvent émettre une sorte de sifflement. Peut-être s'agit-il d'une influence des Bwa proches puisque, dans cette population, les masques utilisent couramment une sorte de sifflet appelé *korozo*, i.e. « petit masque » (cf. Capron, J., 1957, p. 93 et Cremer, J., 1927, pp. 115, 120, 130). Chéron, G. (1916, p. 243) que cite également Capron (p. 93, note 3), signale chez les Bobo de la région de Sya, parmi les accessoires de l'autel de Dwo, des gourdes à demi-pleines d'eau dont on tire « un piaillage analogue au cri des poussins ». Cet instrument n'est pas utilisé par des masques mais par « deux hommes couchés sous une même couverture ». Nous n'avons pas connaissance de cette coutume qui semble très localisée.

(3) Cf. p. 453 le mythe relatif au don de la langue secrète par *dōdolo*, l'écureuil.

physique que par son comportement. Les petits *saxasaxala*, comme les *saworakabe* à la légère vêtue de feuilles, sont vifs et cruels, le *molo* à la face massive est digne et solennel, *bolopaga* n'est qu'un lourdaud inoffensif, les *kele* sont nobles et revêches, *nyāga* est un pître et les *tere* sont doux et effacés...

Théoriquement, chaque individu au cours de son enseignement initiatique sera appelé à porter tour à tour chacun des masques en usage dans sa communauté, il aura donc à apprendre successivement les rôles de chaque espèce de masque car, aussi bien dans les activités proprement religieuses que dans celles qui paraissent n'être que simple divertissement, tous les gestes, toutes les attitudes, tous les actes du masque sont dictés par un cérémonial précis. Rien n'est laissé au hasard et le talent personnel du manieur de masques n'a guère le loisir de s'exprimer, toute improvisation lui étant refusée.

Le cérémonial établi n'a cependant pas les caractères d'un jeu ou ceux d'une représentation théâtrale, bien que les officiants — à la façon des acteurs — se griment, adoptent les expressions corporelles de leurs personnages et agissent selon des directives stéréotypées. Dans la conviction des spectateurs comme dans l'intime expérience de l'homme masqué, ce que le cérémonial fait accomplir n'est pas un simulacre, c'est un événement mystique toujours recommencé, mais chaque fois aussi nouveau, que l'homme a le privilège de susciter parce qu'il est investi de cette force spirituelle qui a été l'agent même de sa métamorphose.

Le cérémonial réglant le maniement des masques et déterminant leur manière d'être est fait d'un ensemble complexe de gestes et de démarches qui ont pour la plupart une valeur symbolique. Nous n'en donnerons à présent que les grandes lignes, car leur sens apparaîtra plus clairement dans le contexte des nombreux rituels que nous aurons à décrire.

2. LE PORT DES MASQUES

Le port des masques est étroitement réglementé. Le principe fondamental est qu'un masque ne peut être porté que par un initié (1). Comme il existe plusieurs stades d'initiation et plusieurs degrés dans la hiérarchie des masques, chacun de ces derniers ne peut être porté que par l'initié d'une classe bien déterminée. Mais en réalité les règles sont beaucoup plus compliquées parce que le choix du porteur doit aussi être fait en fonction du degré d'énergie potentielle concentrée dans le masque aux différents moments de son intervention.

La puissance d'un masque est à son paroxysme dans le lieu de la brousse où il vient d'être fabriqué. Cette puissance subsiste tant que le masque reste à l'extérieur du village, elle est donc entière au moment où se déroule la partie la plus importante des rituels, sur les lieux sacrés *extra-muros*.

La virulence de certains masques au cours de leur action en brousse est telle qu'un simple Bobo, fût-il un vieil initié, ne peut la supporter. C'est alors un forgeron qui doit revêtir le masque, bien qu'il soit propriété des agriculteurs bobo, pour le mener du point où il a été fabriqué jusqu'aux abords du village, là où les rites vont se dérouler. A ce moment, les Bobo reprennent possession de leur masque, mais il déborde encore de forces nocives. Pour s'en préserver, trois

(1) Il n'y a qu'une exception, mais elle est parfaitement justifiée mythologiquement, c'est le port de masques de feuilles par de jeunes enfants au début de l'année. A ce sujet, voir p. 270.

solutions : ou bien confier le maniement du masque à un *beira* — son statut privilégié le rend insensible à la contamination (1) ; ou bien répartir les risques entre tous les lignages du village en leur donnant à tour de rôle la charge de porter le masque (2) ; ou bien encore choisir cette troisième possibilité qui consiste à laisser à un devin (3) (résidant très loin du village, afin que son objectivité soit certaine) le soin de désigner et le lignage et l'individu qui sera délégué au redoutable office de porteur (4).

La puissance du masque décroît après les cérémonies proprement religieuses. Elle est encore notable au moment des danses de clôture, mais elle devient plus supportable lorsque le masque entre enfin au village. C'est alors qu'il peut être, le cas échéant, porté par des initiés de grade inférieur.

Certains masques annuels ne sont vraiment dangereux que le jour de leur arrivée au village. Dès le lendemain, on les confie à des jeunes initiés, ces derniers ont également le droit de manier, dès le moment de leur fabrication, les quelques rares masques inoffensifs qui existent.

Pour qu'un individu puisse porter un masque, il ne suffit pas qu'il soit initié, il ne suffit pas non plus qu'il ait le grade requis et que ce grade lui permette, au moment voulu, de soutenir la puissance du masque. Il faut également que le masque qu'il se propose de porter soit de ceux qui appartiennent à son lignage ou

(1) C'est ainsi qu'on procède avec le masque *dāda* à Kurumani.

(2) Cette solution a prévalu à Kurumani pour le port du *yelekwine gwarama*.

(3) Les devins bobo — ce sont toujours des hommes — sont appelés *sāṅsuru*, pl. *sāṅsara* : ils ont le don de faire « descendre » (*suru*), c'est-à-dire de faire « parler » le *sāṅ*, le matériel divinatoire. Le don divinatoire est héréditaire, il fait partie du « patrimoine culturel » de quelques lignages peu nombreux, mais il ne se transmet pas directement de père en fils et saute en général plusieurs générations. C'est à certaines bizarreries de comportement qu'on décèle chez un enfant l'existence du don. Averti, le chef des devins devra procéder alors à de forts coûteux rituels d'investiture au terme desquels il restera à l'intéressé à apprendre les techniques de divination.

Les devins bobo constituent des confréries très hiérarchisées qui, chacune, pratiquent des techniques différentes. En dehors des *yere*, aptes à « étaler », « répandre » (*yere*) au grand jour les pulsions secrètes des individus et des *zosegeta*, « les habiles à regarder l'eau », on connaît surtout les *zafane*, « commissionnés » (*fane*) par Dwo et/ou les ancêtres. Les *zafane*, tour à tour, vaticinent en frappant leur cuisse avec la main du consultant (les devins « frappeurs de cuisse » se retrouvent chez les Lobi, cf. Labouret, H., 1931, p. 452), analysent géomantiquement les figures formées par des cauris jetés à terre et rendent les oracles des ancêtres par l'intermédiaire de statuettes-marionnettes auxquelles ils prêtent leur voix grâce à leur qualité de ventriloques. Ces statuettes vont toujours par deux : *ṅadale* « la jeune épouse », marotte en forme de masque de fibres, c'est elle que fait « parler » le devin et *sere dallo* « la demoiselle Sere », statuette en bois noirci.

Les devins sont consultés à tout propos, mais leur intervention est capitale dans les principaux rites de passage : naissance (avant : *sāṅsara tye dāga* « faire la coutume des devins », pour savoir *wa kebma a sa* « de quel côté il sort », i.e. à quel esprit ou génie l'enfant doit de naître ; après la naissance : *suru wa dāga* « coutume de faire descendre »... l'âme (*meleke*) de l'enfant. Ces consultations permettent de déterminer quel pendentif votif *sabi na fre* devra être porté), mort (*suru wa dāga* des défunts : 1 à 2 mois après le *syebi*, pour connaître les causes de la mort), initiation : chaque fois qu'un choix délicat ou une décision grave s'impose, c'est-à-dire, comme on le verra ici, bien souvent...

(4) Ce dernier procédé est utilisé à Lekoro pour le masque *dāda* et à Kurumani pour *kelefuru*.

Le porteur désigné risque la mort. Ce risque provient du fait que la tâche que doivent accomplir certains masques, tels que les *dāda* en feuilles et surtout les *gwala* d'initiation, est si grave que la moindre erreur liturgique commise par le porteur au cours du rituel est censée provoquer la vengeance de Dwo. A cela s'ajoute le fait que le masque en lui-même est chargé, ainsi que nous venons de le dire, de forces dangereuses. Mais il y a encore une autre raison pour qu'on redoute de porter ces masques. L'un des rituels à effectuer est une fustigation que le masque se doit, pour être fidèle à la coutume, de mener impitoyablement. Or, il n'est pas rare que des jeunes gens, cruellement blessés, ou des membres de leur famille se vengent, par la suite, en empoisonnant le porteur du masque (qui est connu puisque, nous le verrons, son identité est révélée au cours même des rituels).

de ceux pour lesquels son lignage possède un droit spécial de port. C'est en étudiant l'origine des masques que nous verrons quels sont leurs différents modes d'appropriation (1).

3. PÉRIODES D'ACTIVITÉ

Les masques des agriculteurs bobo ne sont pas présents tout au long de l'année. Pendant une période de durée variable les masques ne peuvent se manifester, on dit qu'ils sont « en brousse ».

La période d'activité des masques se situe entre deux festivités dont la première, le *birewa dāga*, consacre — entre autres choses — la réapparition des masques et la seconde a pour seul objet le départ de ces mêmes masques (*sōwiyerə byewa dāga*). Ces deux fêtes marquent également le début et la fin d'un « temps » (*se*) annuel (2) dont les dates sont fixées en fonction de certaines activités agraires : *birewa dāga* ne peut se produire qu'après l'achèvement des récoltes d'une campagne agricole ; *sōwiyerə byewa dāga* se fait au moment où les ignames de la campagne suivante sont parvenues à maturité.

Une « session » de masques se déroule donc dans le temps qui sépare deux récoltes, c'est-à-dire entre le moment où tous les produits d'une campagne sont cueillis, stockés au village et librement consommés (fin de la saison agraire) et celui où les premiers produits de la saison suivante vont être récoltés. Les masques sont absents pendant toutes les opérations de cueillette, ils sont attachés à la récolte qui se terminait lorsqu'ils sont arrivés et aucun produit de la récolte suivante ne peut être consommé au village tant qu'ils sont présents.

La date limite de chaque opération agraire étant très variable d'une année à l'autre en raison du climat, l'arrivée des masques peut se produire au cours des mois de janvier ou de février mais plus généralement elle a lieu en mars. De même, le départ des masques peut s'opérer dans les mois de juillet ou août.

Seuls les masques de fibres sont consignés impérativement pendant la période de non-activité. Les masques de feuilles peuvent en effet revenir provisoirement pour participer à une grande cérémonie (*salka wiye dāga* par exemple).

La saison des masques est toujours ouverte par les *birewa sōwiyerə*. Ainsi, dans tout le pays bobo, ce sont des masques de feuilles qui apparaissent les premiers. Ensuite, viennent dans un ordre immuable les différentes espèces de masques de fibres à fonction annuelle. Ce n'est que lorsque tous ces masques ont été reçus au village que d'éventuelles cérémonies mettant en action des masques spécialisés pourront être organisées.

A Kurumani, par exemple, le jour de *birewa dāga* viennent les *birewa sowiyerə*, le lendemain les *saxasaxala*, le surlendemain le premier masque de fibres : *gwala*. Quelques jours après vient *bolopaga* ; ensuite arriveront ensemble *ñōfinifane*, *gwaramapene* et *gwaramagū*. La cohorte des masques annuels ne sera complète qu'avec le puissant *ñōfuru* qu'accompagne *ñōfuru gwala*.

Tous les masques de fibres sont, à leur arrivée, l'objet d'une fête puis ils gagnent la maison de Dwo où ils sont soigneusement rangés étant appelés à sortir très souvent au cours de la saison. Les masques de feuilles en revanche, ne pouvant être conservés, sont enterrés en brousse le soir même de la cérémonie où ils ont officié.

(1) Cf. p. 298.

(2) Cf. p. 355.

4. DÉPLACEMENTS DES MASQUES

Tous les déplacements des masques au cours de leur période d'activité sont codifiés.

L'aire d'activité des masques appartenant aux agriculteurs bobo coïncide avec les limites du terroir villageois. Jamais ces masques ne peuvent quitter les terres de leur village pour se rendre, par exemple, dans une agglomération voisine. En revanche, les masques forgerons ont toute liberté pour circuler et leurs déplacements à grande distance ne sont pas rares.

Nous ne parlerons ici que des modalités de déplacement à l'intérieur du terroir villageois, tant en ce qui concerne les masques des agriculteurs que ceux des forgerons.

Tous les masques sont fabriqués en brousse et, comme tous ils opèrent dans le village même ou dans ses environs immédiats, il y a à considérer :

- a) la situation du lieu de fabrication ;
- b) l'itinéraire du lieu de fabrication aux abords du village et les rites circumambulatoires *extra-muros* ;
- c) l'entrée des masques dans le village ;
- d) les rites circumambulatoires *intra-muros* et enfin,
- e) suivant le cas, l'entrée des masques dans la maison de Dwo ou leur sortie du village et leur disparition en brousse.

Toutes ces déambulations se font selon des directions qui correspondent à l'orientation de l'espace sacré, lequel se dispose selon un axe de sens est-ouest. La seule zone hostile et dangereuse est le sud, région des morts, aussi tous les masques viennent-ils des secteurs est, nord, ou ouest de la brousse.

a) Lieu de fabrication. Les masques sont fabriqués au cœur de la brousse en partie pour éviter que des indésirables ne violent le secret dont cette opération doit être entourée, mais surtout parce qu'il est conforme à la nature des masques de naître dans un lieu non socialisé.

Plusieurs espèces de masques ont leur lieu personnel de fabrication et ce lieu est permanent. On l'appelle *wuru* (1), c'est-à-dire « le trou » du masque (par exemple : *kelewuru* ou *birewa sōwiyerā wuru*). Ce lieu peut être relié au village par un chemin portant le nom du masque qui l'emprunte (ainsi à Kurumani : *kele ba so*, chemin de *kele* ou *nwenka wuru so*, chemin du « trou » de *nwenka*).

Parfois le masque n'est pas fabriqué au *wuru* même mais à quelque distance, là où se trouvent des arbres producteurs de fibres, et ce n'est que lorsque la tunique est terminée que le masque gagne le *wuru* d'où il partira vers le village.

Pour les masques auxquels n'est pas affecté un *wuru*, c'est la seule présence d'un groupement végétal fournissant la matière première qui déterminera le lieu de fabrication et c'est de ce lieu que, directement, ils gagneront le village.

Quel qu'il soit, le point de départ d'un masque doit se trouver dans un secteur dont l'orientation est définie par la règle qui établit que, d'une façon générale, les masques de feuilles partent de l'est et les masques de fibres de l'ouest (2). Les masques forgerons ne tiennent pas compte de ces impératifs.

(1) *wuru*, plur. *wora*. trou, excavation. Voir également au sujet du *wuru* des masques p. 287.

(2) L'orientation du point de fabrication n'est pas absolument rigoureuse : il y a des *wora* de masques de fibres au nord-ouest et même au nord, il y a des *wora* de masques de feuilles au nord-est. C'est surtout pour entrer dans le village que doit être respectée l'orientation attribuée à chaque famille de masques.

b) Lorsqu'ils parviennent près du village, les masques ont un comportement qui dépend des fonctions qu'ils ont à exercer.

Il est des masques que rien n'appelle dans le village et qui n'y pénètrent jamais, bien qu'ils officient dans les lieux environnants et aillent jusqu'à ses portes elles-mêmes, ce sont les masques de feuilles initiateurs : les *sinkyé sawa sōwiyerə* (ainsi que les masques du *yelə dɔ dāga*, tel que *dāda*). La catégorie inférieure des *sinkyé sawa sōwiyerə*, quoique agissant elle aussi principalement à l'extérieur du village, peut occasionnellement pénétrer dans celui-ci, notamment pour y poursuivre les néophytes (masques *tla*, *saworakabe*, etc.).

À l'inverse des *sinkyé sawa sōwiyerə*, les autres masques de feuilles, appartenant au genre *birewa sōwiyerə*, voient l'essentiel de leurs activités localisées dans le village et seuls quelques-uns d'entre eux (les *salka wiye sōwiyerə*) ajoutent à leurs parcours *intra-muros* des processions circulaires autour du village.

Chez les masques de fibres, les *kele* exercent, comme les *sinkyé sawa sōwiyerə*, leurs principales fonctions à l'extérieur du village en des lieux sacrés proches. De plus, à l'issue des cérémonies, les *kele* effectuent une procession circumambulatorie au cours de laquelle ils saluent tous les lieux sacrés qui se trouvent aux alentours du village ; revenus à leur point de départ, ils pénètrent dans le village.

Les autres masques de fibres, masques annuels principalement, des genres *gwarama* (*gwala* ou *terε*) et *yabiya* jouissent d'une grande liberté d'action qui est la conséquence de leur rôle polyvalent. Ils circulent très librement tant en brousse qu'au village.

Les masques forgerons ne sont en rien limités dans leurs déplacements et, selon leur office, ils circulent aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur du village. Cependant, lorsque ces masques doivent parcourir le village, un forgeron proclame du haut d'une terrasse que « quelque chose de rayé va venir ». Ceci afin que les agriculteurs puissent enfermer les enfants non-initiés qui risqueraient d'identifier les forgerons porteurs de masques, lesquels se dévoilent largement en exécutant certaines figures de danse.

c) Les masques pénètrent dans le village par des portes qui leur sont strictement assignées : les masques de feuilles se présentent devant la ou les portes est (1), les masques de fibres empruntent une des portes ouest (2). Les masques forgerons entrent par la porte la plus proche du quartier forgeron, quelle que soit son orientation.

d) Dans le village, les circuits décrits diffèrent beaucoup selon qu'il s'agit de masques de feuilles ou de masques de fibres. Les premiers (*birewa sōwiyerə*, *saxasaxala* ou *salka wiye sōwiyerə*), parcourent à la hâte et dans le plus grand désordre toutes les ruelles du village sans qu'aucun itinéraire ne leur soit fixé et surtout sans qu'ils marquent la moindre déférence à l'égard des lieux sacrés rencontrés en chemin. Les masques de fibres agissent tout autrement : qu'ils se présentent seuls (masques annuels) ou en groupe (*kele*, à l'issue de l'initiation), ces masques doivent obéir au cérémonial qui leur prescrit d'aller honorer certains hauts lieux du village en suivant un itinéraire immuable.

L'itinéraire des masques de fibres se développe en un vaste circuit qui mène le cortège successivement devant toutes les *wasa* des lignages du village. Le tour des *wasa* se fait en respectant l'ordre de la hiérarchie sociale : les *wasa* des fondateurs

(1) A Kurumani : porte IV (*kirekōma bolo do*) et porte V (*kuka so bolo*), cf. fig. 36 et tableau 12.

(2) A Kurumani : porte I (*bolo do sa*) et porte II (*nibi so ma bolo*), cf. fig. 36 et tableau 12.

et des familles associées à ceux-ci sont visitées en priorité et celles des familles « étrangères » sont réservées pour la fin du parcours (1).

Chaque genre de masque salue la *wasa* d'une façon qui lui est personnelle. Les *gwala* et leurs dérivés, par exemple, présentent le dos à l'embrasement de la porte de la *wasa* puis ils s'asseyent sur la pierre du seuil ; les *kele*, quant à eux, pénètrent de face dans la pièce elle-même et saluent le *bore*. En général, les masques exécutent devant chacune des *wasa* quelques pas de danse. Au cours de ce périple, parmi les nombreux lieux sacrés côtoyés peu sont honorés et ceux qui le sont ne comptent pas nécessairement parmi les plus importants. Il semble que le cérémonial soit, à cet égard, approprié à chaque village et tienne compte de circonstances purement locales.

Les masques de fibres forgerons (*nwenke*, *nyāga*) et même certains masques de feuilles à tête en bois (*sibe molo*) observent également un rituel circumambulatorio à leur venue dans le village, toutefois le circuit est différent par le fait que son point de départ n'est plus la porte ouest, mais le quartier des forgerons.

e) Le départ des masques. Les masques de feuilles s'effacent aussitôt après avoir rempli leurs fonctions : nés de la brousse ils retournent à la brousse, n'ayant passé que quelques heures dans le village des hommes.

Les *birewa sōwiyerā*, après avoir tourné dans les ruelles, gagnent la porte de l'ouest et se dirigent vers un lieu de la brousse appelé *sōwiyerā byewa do* (litt. « la place (*do*) du départ (*bye*) des masques ») (2). Là les porteurs se déshabillent et les tuniques de feuilles, déjà flétries, sont allongées sur le sol dans la position des morts : la tête au sud et les pieds au nord — couvertes de paille, elles pourrissent lentement. C'est à cette même place que sont menés les *sinkyē sawa sōwiyerā* et on les dispose également côte à côte comme des morts, mais durant sept jours ils seront laissés ainsi à sécher au soleil et le septième jour le chef du groupe initié les brûlera (3).

Deux masques de fibres seulement sont détruits aussitôt après leur utilisation, ce sont : *ñōpene* et *yelekwine gwarama* :

— *ñōpene* possède une sépulture personnelle appelée *ñōpene kwale* (4), *ñōpene byedo* ou plus simplement *ñōpene wuru*. C'est une butte de terre dans laquelle on creuse un trou pour y enfouir la tête de fibres du *ñōpene*. Les feuilles de sa tunique sont brûlées à part ;

— *yelekwine gwarama* est enfermé dans une termitière sur laquelle on accumule des cailloux latéritiques et des débris de petits canaris dans lesquels les initiés ont bu. Le même lieu étant utilisé durant de longues périodes de temps, la termitière — abandonnée de ses occupants — disparaît sous les pierres et il s'érige peu à peu un véritable tumulus appelé *gwarama ũ* « tombe (*ũ*) de *gwarama* » (5).

Les autres masques de fibres qui, eux, vont rester en activité durant toute la saison, pénètrent à la fin de leur circuit dans la maison de Dwo où l'on pourra les

(1) A l'intérieur de ce cadre hiérarchique, l'ordre respectif des familles peut ne pas être strictement conservé afin que le circuit soit régulier. On tient ainsi compte de la position topographique des *wasa*.

(2) A Kurumani, fig. 37, n° 63.

(3) A Kurumani, *dāda* est le seul masque de feuilles qui ne soit pas détruit au *sōwiyerā byewa do* ; il est mené près du marigot par la route de Kokoroba et brûlé sur place.

(4) On donne le nom de *kwale* à la petite butte de terre rejetée qui se trouve à côté du terrier d'un animal fouisseur. A Kurumani, fig. 37, n° 64.

(5) A Kurumani, trois de ces tumuli (fig. 37, n° 65) sont encore visibles. Le dernier en date se présente sous la forme d'une butte arrondie, haute de 1,50 m, longue de 5 m et large de 4 m.

reprendre chaque fois qu'il sera nécessaire. Les porteurs des masques une fois déshabillés sortent par une porte dérobée afin que les spectateurs ne puissent les voir et les reconnaître. Lorsqu'arrive le jour de la fête du départ des masques (*sōwiyerā byewa dāga*), on trie soigneusement toutes les parties utilisables des masques : elles pourront servir à nouveau dans les années suivantes. Les fragments de tuniques en trop mauvais état, ainsi que les morceaux de fibres détachés qui jonchent le sol sont réunis, les fouets et les bâtons des masques sont rassemblés et tout ce matériel est porté au lieu *sōwiyerā byewa do* où il est enterré. Les masques ne réapparaîtront qu'après de longs mois, lors d'un nouveau *birewa dāga*.

5. CHORÉGRAPHIE

Dans les activités religieuses des masques, de nombreux intermèdes sont consacrés à la danse. Il n'est pas possible de traiter ici en détail de la chorégraphie bobo et surtout de celle, très savante et très diversifiée, qui est pratiquée par les masques ; cependant, nous énoncerons quelques principes généraux.

Il faut tout d'abord souligner le fait que les masques de feuilles des agriculteurs bobo ne dansent en aucune circonstance (1). Les masques de fibres, eux, sont habilités à danser, mais leurs exercices chorégraphiques diffèrent selon le genre auquel ils appartiennent.

Les *gwarama* de l'espèce *gwala* n'exécutent que des mouvements sommaires (sauts et piétinements), ils ne dansent qu'individuellement lors de leur entrée au village et ne se produisent jamais dans des festivals de danse. Il faut ajouter que, parmi les *gwala*, certains ne dansent pas soit pour des raisons matérielles (corpulence du *bolopaga*, par exemple), soit pour des raisons de dignité (le *yelekwine gwarama*).

Les *kele* sont d'excellents danseurs qui pratiquent une chorégraphie savante lors des festivités qui closent les cérémonies religieuses. Les *tere* et les *yabiya* dansent également mais toujours après les *kele*. Enfin, les masques de tissu ont pour rôle exclusif la danse et la pantomime sans que celles-ci soient directement associées à des actes religieux.

Les masques ne dansent pas en nombre et ils n'exécutent jamais des mouvements chorégraphiques d'ensemble. Chaque masque danse individuellement lorsque vient son tour (ce tour correspond à l'ordre hiérarchique local des masques).

Certains masques ont un pas de danse personnel qu'eux seuls exécutent et qui les caractérise, mais les figures chorégraphiques sont le plus souvent communes à tous les masques d'un même genre ; ces figures correspondent toujours à un certain moment du rituel. Ainsi, lorsque les *kele* se trouvent sur la place de danse, à l'extérieur du village, ils dansent *bāmbiri* ; au moment de rentrer au village, ils prennent la *šyo ba yale* (« danse équestre ») et lorsqu'ils parcourent le village en saluant les lieux sacrés, ils exécutent la *nuwa yale* (« danse du salut »).

(1) Chez les forgerons le seul masque de feuilles que nous ayons vu danser véritablement est le *sibe molo*.

Les danses des masques cérémoniels n'ont que très peu le caractère imitatif, ce qui corrobore ce que nous avons dit de la faible signification des ressemblances à propos de la morphologie des masques, d'ailleurs les masques empruntant délibérément une forme animale ont des danses peu évocatrices de cet animal. En revanche, les masques de tissu dont la fonction est surtout ludique, imitent de façon évidente, lorsqu'ils dansent, le personnage que suggère par ailleurs leur coutume.

TABLEAU 8. — *Dwo et les masques révélés*

Figures de Dwo	Thème mythologique	Premiers bénéficiaires	Extension du culte	Masques	
				Famille	Genre ou espèce
Dwo universel	Mythe cosmogonique : Don direct de Wuro aux hommes	Tous les Bobo collectivement	Tous les Bobo	M. de feuilles	<i>birewa sōyiyera</i> <i>sinkyē sōyiyera</i>
Figures ultérieures de Dwo	Mythes post-cosmogoniques :				
1. Kwele Dwo	Legs de l'oiseau assassiné	Sanu Kañēkōma (indigo) de Kwele	Nord et Centre	M. spécial (corps nu) M. de feuilles M. de fibres	<i>sō molo</i> <i>saxa molo, dofuro</i> <i>nwenke, torosye</i>
1 bis. Dwosa-Sibe Dwo	Masques « descendus du ciel »	—	—	M. de feuilles M. de fibres	<i>sibe molo, sibe sowiyera</i> <i>forkōma sōwiyera</i>
2. Lebere Dwo	Origine souterraine	Sanu Kañēkōma (indigo) Tabwa ta kōma	Bakōma, Kurekōma	M. de fibres	<i>kele (kana ηwīē)</i>
3. Sē Dwo	—	Kyenu (singe)	Sākōma, Banakōma	M. de fibres	<i>gwarama (fwōnō)</i>
4. Gyoma Dwo	—	Gyoma Konakōma	Yebe et N. du pays	M. de fibres	<i>kele</i> (à carcasse)
5. Patamaso Dwo	2 thèmes : 1. origine aquatique 2. origine souterraine	Sanu de Patamaso	Syēkōma et S. du pays	M. de fibres	<i>kele</i> thème 1 : tête sparterie thème 2 : tête en bois

8. Origine des masques et des cultes de Dwo

1. LES MYTHES ET LA RÉVÉLATION DES MASQUES

La description des masques dans leurs principaux aspects morphologiques, l'observation des procédés mis en usage pour leur maniement, ne sauraient faire plus que de donner le sentiment que la cohérence des principes de classification n'est pas sans fondements et l'impression qu'un pareil système ne peut qu'être hautement élaboré comme œuvre de l'esprit.

Pour s'en convaincre, il n'est que de faire appel au recueil des traditions et des mythes.

Situés au centre de la pratique religieuse, les masques ne pouvaient manquer d'avoir une place éminente dans cet essai d'explication du monde que nous offre le corpus des mythes. C'est aux mythes qu'il faut avoir recours non seulement pour les précisions qu'ils contiennent sur les origines des masques, mais aussi pour les éléments qu'ils fournissent aux fins d'expliquer le rôle que ces masques tiennent dans les institutions.

L'énoncé des mythes cosmogoniques et les passages consacrés à la personnalité de Dwo nous ont, à vrai dire, déjà introduits dans la connaissance de l'origine et de la nature des masques. Il convient cependant, pour une appréhension plus étendue du problème d'utiliser la gamme complète des récits mythologiques. Or, il existe pour chaque masque important un mythe d'origine qui retrace les circonstances dans lesquelles les hommes sont entrés en sa possession. Fort heureusement, ces innombrables mythes individuels ne sont que des variantes de quelques grands mythes dont les thèmes restent relativement constants et faciles à dégager.

Origine du premier masque

Les mythes cosmogoniques, et tout particulièrement le mythe M1 établissent avec force la prééminence du masque de feuilles, son caractère divin et sa qualité d'archétype.

Nous avons transcrit dans le corps même du mythe M1 le récit des circonstances, dans lesquelles Wuro a fait don au forgeron et au chat du premier masque de

feuilles (1). Il existe des variantes de ce récit. Dans l'une d'elles, recueillie, comme le mythe de référence, à Täguna, les événements se déroulent en deux temps. Mieux que dans le mythe cosmogonique cité, on y voit que le masque n'est pas à proprement parler « inventé » de toutes pièces par Dieu pour la circonstance. Celui-ci, en effet, lorsqu'il révèle le masque, le fait apparaître de prime abord tout armé et achevé ; ce n'est que dans un deuxième temps (« l'année suivante ») que Wuro donne les matériaux nécessaires à la fabrication et que le masque est bâti des mains de l'homme sur le modèle initial. Il y a donc préexistence du masque, ce qui se conçoit facilement étant donné que le masque n'est autre que le Dwo consubstantiel au Dieu créateur Wuro. Cette idée que le masque a une vie propre, qu'il a toujours existé, se retrouve aussi dans les nombreux mythes bobo où l'on voit les masques surgir tout vivants du sol ou de l'eau (2).

Variante du mythe d'origine M1 :

Wuro dit au forgeron de monter en brousse avec lui, le forgeron appela le chat et tous deux suivirent Wuro. Dans la brousse, Wuro montre le masque de feuilles. Le forgeron dit : « Comment allons-nous apporter cela au village ? »

Wuro répondit : « C'est le chat qui va mettre le masque sur lui.

— Mais, dit le forgeron, si nous prenons le masque comme cela, comment ferons-nous pour le fabriquer l'année prochaine ?

— L'année prochaine, répondit Wuro, je vous donnerai les feuilles qu'il vous faut. »

L'année suivante, Wuro repartit en brousse avec le forgeron et le chat, il leur donna les feuilles de si et de saxada. Le chat dit : « je trouve que les feuilles de cailcédrat, c'est bien joli aussi », et il ajouta ces feuilles. Wuro, le forgeron et le chat fabriquèrent un masque qui fut porté au village.

Un autre récit, dont le déroulement est en tous points semblable à celui dont fait état le mythe M1, introduit cependant une variante intéressante : l'un des deux héros, le forgeron, est remplacé par un chien. Selon ce récit, Wuro donna Dwo (i. e. le masque de feuilles) au chat et au chien en brousse ; le chat se vêtit du masque et, avec son compagnon, il rentra au village en chantant *zakuma soxolo na sōwiyε...* Le narrateur ajoute que c'est le chien qui donna le cri par lequel désormais on accueillera les masques : « *yɔ, yɔ, yɔ ... kuwi !* »

Comme dans tant d'autres populations africaines, le personnage du chien se présente ici, de toute évidence, comme un avatar du forgeron (3). Avec pertinence, la substitution revient donc à confirmer le forgeron dans son rôle mythique privilégié.

Dans les textes qui se rattachent au mythe du type M1, c'est toujours Wuro qui, de sa propre main, donne le premier masque aux hommes, mais il existe un autre

(1) Cf. p. 102.

(2) La même constatation a été faite par B. Holas chez les Kono (1952, p. 146) : « le masque (...) apparaît en général comme phénomène préexistant et qui sera toujours trouvé dans le sol ou pêché dans l'eau ».

(3) Selon Lebeuf, J.P., 1961, p. 438, le chien joue parmi les animaux domestiques un rôle analogue à celui du forgeron dans la société Fali. Le même auteur (p. 544, note 1) signale que chez les Podokwo, c'est le chien qui donne le feu aux hommes. Holas, B., 1954, p. 174, nous rappelle, de son côté, que les peuples agni-akan attribuent au Chien Voleur, compagnon du héros civilisateur, un rôle dans les mythes d'origine du feu. Rappelons que, chez les Bobo, c'est le forgeron qui reçoit, le premier, le feu (M1).

cycle, celui du mythe cosmogonique M2, dans lequel Wuro ne dispense ses dons ultimes qu'après son éloignement, il agit alors par personnes interposées. Dans les passages qui sont consacrés à l'apparition première du masque de feuilles, on voit en effet intervenir un héros fabuleux qui, guidé semble-t-il par une prédestination, part un jour en brousse pour réaliser le masque initial. Tous les commentateurs insistent sur le fait que l'inspirateur de cet acte est Wuro et que c'est à lui seul que les hommes jugent être redevables de la révélation.

Le héros prédestiné est, le plus souvent, un enfant prodige dont on aime à raconter les actions extraordinaires :

Une femme se trouva enceinte, son état pourtant ne l'empêchait pas de travailler et elle partit un jour en brousse pour ramasser du bois mort. Ayant préparé un fagot, la femme n'eut pas la force de le hisser sur sa tête, elle entendit alors la voix de l'enfant qu'elle portait en elle lui dire : « attends, je vais t'aider ». L'enfant apparut, il posa le fagot sur la tête de sa mère et... réintégra le sein maternel !

De pareils faits justifient le nom que l'on donne à cet enfant fort avancé pour son âge : Prakoro, c'est-à-dire : « déjà vieux dans le ventre de sa mère » (1).

L'événement qui nous intéresse plus particulièrement ici se situe le jour même de la naissance de l'enfant :

A peine né, l'enfant parla, il demanda un tambour, puis il dit : « da ! (2) — Qu'est-ce que da, dit sa mère ? »

L'enfant répéta da. Alors le chat expliqua que l'enfant voulait aller en brousse..

Accompagné du chat, l'enfant monta donc en brousse.

« Nous allons faire un masque » dit l'enfant et, avec l'aide du chat, il ajusta les feuilles sur son corps. Ils retournèrent au village en chantant la chanson zakuma soxolo na sōwiye...

Aux abords du village, les gens étaient rassemblés. « Qu'est-ce que cette chose-là, dit la mère de l'enfant ?

— C'est sōwiye, répondit le chat, ceux qui veulent l'approcher doivent payer. »

On termine en général ce récit en expliquant que ceux qui « payèrent » eurent le droit d'approcher le masque. Ils furent les premiers *yele* (initiés). Quant aux autres, ils restèrent des *sinkyé* (non-initiés).

On aura remarqué que le chat apparaît, cette fois encore, comme prenant part à la révélation du masque primordial. Dans tous les mythes relatant cet événement, quel que soit le protagoniste et quelle que soit la façon dont les faits sont décrits, le chat est toujours présent.

Le chat est un animal que les Bobo respectent fort : cruel et égoïste, il est en affinité avec Dieu qui l'utilise volontiers comme émissaire ou comme témoin. Compagnon du forgeron dans les mythes cosmogoniques (M1), le chat partage avec celui-ci (et avec le caméléon) la « maîtrise » de Dwo ; tous trois ont en effet, à des titres divers, participé aux événements qui provoquèrent l'apparition de Dwo. Cette croyance est illustrée non seulement par les mythes que nous avons cités, mais également par maints récits qui, pour adopter les formes de la fable, n'en sont pas moins des transpositions directes du mythe. L'un de ces récits mérite

(1) Prakoro, de *pra* « vieux » et *koro* « ventre ».

(2) *da* signifie « feuille » en bobo.

d'être retenu, il met en scène cinq animaux créés aux tous premiers temps du monde, avant l'homme lui-même (1).

Le récit, après avoir, dans ses débuts, rappelé brièvement le don de Dwo par Dieu et laissé entendre l'homologie qui existe entre Dwo et le masque, le récit donc, se poursuit dans le style d'une fable en expliquant comment le chat et le caméléon s'assurèrent de la « propriété » de Dwo au détriment de leurs compagnons.

Dieu avait créé le crapaud, le caméléon, le chat, le chien et la guêpe maçonne. Ils ont été les premiers chefs du Dwo lorsque Dieu a descendu celui-ci du ciel. Le masque fut fabriqué par le crapaud et ses amis, mais avant de rentrer le masque au village, le crapaud rappela qu'il fallait tuer un poulet et un mouton. Les cinq animaux firent donc le sacrifice, puis ils préparèrent le gâteau de mil pour le partager.

Le chat dit au crapaud qu'il avait les mains trop sales pour manger et qu'il devait aller les laver. Le crapaud partit se laver les mains au marigot, mais en revenant il se salit à nouveau. Le chat lui dit de recommencer et la scène se reproduisit jusqu'à ce que le crapaud, fatigué de tant d'aller et retour, restât près du marigot.

Le chat dit alors à la guêpe maçonne : « Va porter ton sifflet (le vrombrissement de la guêpe), ce n'est pas la danse ici ! » La guêpe partit, mais à son retour elle sifflait naturellement tout autant, on la renvoya derechef et vexée, elle ne revint plus.

Le chien fut chassé à son tour parce qu'il n'était pas assez discret : le chien aboie à tout propos.

Le chat dit alors au caméléon « Tu es trop lent, tu ne sais pas marcher vite ». Le caméléon répondit : « Je suis beaucoup plus vieux que toi. Au moment où j'ai été créé, la terre était très molle, on ne pouvait pas marcher dessus et je suis resté arrêté longtemps dans la même place. A cette époque, tu n'étais même pas venu au monde. Quand Dieu l'a créé, le soleil lui-même m'a trouvé. Maintenant que la terre est devenue dure, je continue à marcher lentement, mais si j'étais aussi rapide que toi, comme je suis très vieux, il y a longtemps que je serais tombé dans le danger. Je suis donc plus chef que toi. »

Le chat reconnut que le caméléon avait raison. Alors le chat et le caméléon partagèrent le gâteau.

Le chat et le caméléon sont tous deux des dwobwore (2).

Tous ces récits, mythes ou fables, qui font du masque de feuilles, épiphanie primordiale de Dwo, l'archétype de tous les autres masques expliquent que les Bobo attachent tant de valeur à leurs masques de feuilles et qu'ils les utilisent pour les actes les plus fondamentaux de leur religion.

Directement issus du mythe sont les masques en feuilles de *neré* ou de *sī* qui agissent, chez les agriculteurs bobo, sous des noms divers comme purificateurs et facteurs d'ordre. Ce sont, en tout premier lieu, les masques que de tous jeunes enfants revêtent avant le *birewa dāga* et qu'ils apportent au village en chantant *zakuma soxolo na sōwiyε...* réactualisant ainsi l'aventure de l'enfant légendaire. Ce sont aussi les *birewa sōwiyerε* et les *salka wiyε sōwiyerε* que mènent les initiés et qui « purgent » le village de ses maux latents. Se réclament également du mythe

(1) Cf. aussi le mythe cosmogonique M1 (noter que seule la fourmi n'apparaît pas ici).

(2) « Chefs » du culte de Dwo.

général des masques de feuilles tous les masques initiateurs du type *sinkyé sawa sōwiyera*, premiers masques auxquels les néophytes sont affrontés.

On peut dire en définitive que la plupart des masques de feuilles puisent leur origine dans l'une ou l'autre des versions du mythe de « l'homme et du chat ». Des masques cependant font exception : ce sont les *molo* des forgerons dont les mythes d'origine se présentent avec des caractères tout à fait différents.

Révélation ultérieures de Dwo

Les mythes cosmogoniques, dont nous avons extrait les différentes versions intéressant l'origine des premiers masques de feuilles, s'achèvent — nous le savons — au moment où Dieu se sépare de sa création. Alors commence une seconde période qui gagne peu à peu vers les temps historiques, voire même contemporains, et durant laquelle va s'opérer une série de nouvelles révélations de Dwo sous la forme de masques.

Il est rendu compte de ces révélations par des mythes que nous avons appelés « post-cosmogoniques ». Ceux-ci exposent les causes premières et les circonstances de l'apparition de chaque nouveau masque.

Les mythes sur l'origine des masques peuvent se réduire à quelques thèmes toujours identiques quant à leur fond et ne différant que par des détails qui, seuls, constituent l'élément original de chaque révélation.

Contrairement aux mythes cosmogoniques qui rassemblent une grande quantité de créations diverses et les ordonnent suivant une chronologie précise, les mythes post-cosmogoniques ne concernent jamais qu'un seul objet et ils sont difficiles à situer les uns par rapport aux autres, leur ordre respectif n'étant pas toujours le même. Deux d'entre eux, cependant jouissent d'une antériorité reconnue : ce sont les mythes sur l'origine des masques *molo*, *sō molo* et *saxa molo* d'une part, *sibe molo* d'autre part. Ces masques appartiennent en propre à des forgerons originaires de Kwele et ils entrent dans le cadre des institutions connues sous le nom de *sibe*.

ORIGINE DE SŌ MOLO. RÉVÉLATION DE KWELE DWO

sō molo est l'incarnation de ce qui est sans doute la première des figures en bois sculptée que porte un homme nu dont le corps a été poudré de cendres. C'est réduit à cette seule tête que *sō molo* a été révélé (1).

sō molo est un masque bien particulier puisqu'il n'est constitué que d'une tête ultérieures de Dwo, celle qui — portant le nom du lieu de son apparition — sera appelée Kwele Dwo.

Pour les forgerons, dont l'ancêtre mythique s'était déjà vu « confier » le masque de feuilles initial, le primat de Kwele Dwo — qui paraît assez généralement reconnu par les agriculteurs bobo, au moins dans le centre et le nord du pays — apporte une définitive justification à leurs privilèges sacerdotaux.

Le mythe sur l'origine de *sō molo* est l'un des plus riches que nous connaissions, tant par la nature de son contenu que par le caractère exceptionnel de l'événement qu'il décrit.

(1) Et encore cette tête était-elle en fer et dut-elle être copiée en bois pour être utilisée dans les rites. La tête initiale en fer serait déposée dans le sanctuaire de Kwele.

Ce mythe possède les caractéristiques essentielles des mythes post-cosmogoniques : le lieu de l'événement est localisé avec précision ; Wuro n'apparaît plus en personne ; le protagoniste n'est plus le premier homme créé ou même un individu fabuleux, il est un personnage en tous points vraisemblable et que l'on identifie quelquefois comme un ancêtre réel ; enfin, le surnaturel ne réside plus que dans les circonstances, ou l'objet même de la révélation, ou parfois (mais ce cas paraît être limité au seul mythe que nous allons transcrire) dans l'intervention d'un intermédiaire divin.

L'action se déroule à Kwele, le village (aujourd'hui disparu) où vivait le grand clan Sanu Kañékōma (indigo) avant sa diaspora.

Près du village il y avait un baobab. Sur cet arbre, un gros calao venait se poser. Quand il voyait un enfant, il le prenait et le mangeait.

Un jour, les villageois se réunirent et discutèrent : « Comment allons-nous faire contre cet oiseau qui mange tous nos enfants ? »

Un homme, qui était forgeron, dit qu'il fallait creuser un trou rond et profond comme un puits près du baobab.

Quand le trou fut creusé, le forgeron plaça une grosse pierre sur l'orifice de façon à l'obturer, puis il couvrit le tout avec un toit de chaume et se glissa dans cette maison improvisée.

Le forgeron surveillait le ciel. A cinq heures du matin il voit l'oiseau se poser sur le baobab.

Le forgeron attendit un peu, puis il visa, tira et blessa d'un coup de fusil (1) l'oiseau qui tomba à terre.

L'oiseau blessé demanda : Quel est l'homme qui a eu le courage de tirer sur moi ? » L'homme ne répondit pas.

Alors l'oiseau fit apparaître un carquois, des flèches et un arc (pō). Puis il fit apparaître un rhombe (ñwüini) (2).

L'oiseau dit encore : « Que celui qui a tiré sur moi regarde bien ! » et l'oiseau fit apparaître la tête du molo.

L'oiseau appela ses enfants, l'un deux mit le masque et s'approchant de l'oiseau blessé, par trois fois il passa sur son corps.

Le forgeron, toujours caché, restait coi.

L'oiseau dit : « Celui qui est dans la paillette, qu'il regarde bien car Wuro lui accorde un bon funanyonō. »

Le forgeron ne répondit rien.

Alors l'oiseau fit venir venir ses femmes et elles le pleurèrent toute la journée et toute la nuit.

Le lendemain matin, l'oiseau s'adressa de nouveau à l'homme caché, il dit : « Regarde bien ce funanyonō, il s'appelle Dwo (3), les enfants ne doivent pas le voir tant qu'ils n'ont pas pu payer. »

L'oiseau dit aussi au forgeron qu'il pouvait prendre l'arc pour se défendre et que Dwo devait se garder dans la maison avec la tête du molo.

Ayant ainsi parlé, l'oiseau mit le feu à la paillette, mais le forgeron s'était introduit dans le trou et avait placé la pierre sur l'orifice.

(1) Ce fusil est bien entendu tout à fait anachronique, le présent mythe n'est pas figé en des formules stéréotypées que l'on apprend par cœur, il peut donc être facilement l'objet de « modernisations » qui n'altèrent d'ailleurs en rien son sens profond.

(2) Rhombe : ñwüini ou dwo ñwüini, plur. ñwōnō.

(3) Rappelons qu'il n'est pas très orthodoxe d'appliquer, comme le fait le narrateur, le terme de funanyonō à Dwo qui dans son essence est un wuro.

Quand le feu eut consumé la paillette, l'oiseau fouilla les cendres mais il ne trouva rien.

Peu après, l'oiseau mourut.

Le forgeron sorti du trou et alla trouver son père au village ; il lui raconta toute l'affaire. Le père dit d'aller chercher un mouton, une chèvre et des poulets ; accompagné de son fils, il vint près du corps de l'oiseau. Les deux hommes sacrifièrent les animaux puis ils prirent le masque et répétèrent la scène que le jeune forgeron avait vue. Ils passèrent trois fois sur le corps de l'oiseau et dansèrent. Ensuite ils enterrèrent l'oiseau et partirent au village avec les objets laissés par lui : masque, rhombe et arc. Dans leur maison, les forgerons firent de nouveaux sacrifices sur les objets et le patriarche dit : « Les jeunes ne doivent pas être ici, ils ne doivent pas voir cela, et il ajouta : ce funanyonō appartient aux forgerons, on ne l'a jamais vu encore et il est très dangereux. »

Si l'on veut aller directement à l'essentiel on retiendra de ce mythe qu'il a pour objet une nouvelle révélation de Dwo sous les formes conjuguées d'un masque et d'un objet cultuel dont nous trouvons ici la première mention : le rhombe.

Le rhombe est pour les Bobo, comme pour un grand nombre de populations africaines, un objet sacré d'une toute particulière importance. L'usage des rhombes est bien souvent un trait des cultures forgeronnes, mais le rhombe a été très largement diffusé et on le trouve utilisé dans des sociétés d'agriculteurs en dehors ou en l'absence de castes forgeronnes (1). Chez les Bobo, les forgerons ne sont d'ailleurs pas les seuls à utiliser des rhombes dans l'exercice du culte de Dwo, nous verrons que certains mythes font aussi état de la découverte de rhombes par des agriculteurs bobo. Il est toutefois largement admis que ce sont les forgerons qui ont eu le privilège du rhombe initial et le mythe de Kwele Dwo l'atteste.

Dans la triade Kwele Dwo, Dwosa, Sibe Dwo, objet des cultes *sibe*, Kwele Dwo a pour lui le prestige de l'antériorité, mais également il se signale par la qualité et l'étendue de son apport personnel.

Le mythe de Kwele Dwo ne se borne pas en effet à être, comme tant d'autres mythes, le compte rendu d'une révélation, il offre de surcroît des enseignements sur la nature des objets révélés et sur l'usage qu'il faudra faire de ceux-ci :

a) Avec le masque qu'il vient de faire apparaître, l'oiseau mythique joue le rôle de son propre drame et, devant son meurtrier, il fait répéter la scène de ses prochaines funérailles. C'est l'illustration de la méthode à employer pour sacrifier la mort. Désormais, les adeptes du Kwele Dwo, fidèles à la leçon mythologique, reproduiront pour les plus marquants de leurs morts la scène qu'observa l'ancêtre forgeron (2) : une réplique du masque *sō molo* passera trois fois sur le cadavre comme le firent les enfants de l'oiseau ; on fera vrombir le

(1) Lorsqu'il est en fer, comme chez les Bobo, le rhombe ne peut être fabriqué que par les forgerons, mais il arrive qu'il soit en bois, ainsi chez les Dogon où les rhombes en fer sont très rares (cependant le rhombe initial était forgé en fer : Griaule, M., 1938, p. 253). Chez les Lobi (où il n'y a pas de forgerons castés) le rhombe est en bois.

Le rhombe est très souvent associé aux masques dans les mythes, c'est ainsi chez les Fali du Nord Cameroun (Lebeuf, J.P., 1961, p. 382, note 3). Chez les Dogon, le rhombe a été ravi par des femmes chez les Andoumboulou en même temps que le masque de bois (Griaule, M., 1938, p. 60). Chez les Bambara, on raconte que l'ancêtre des forgerons taillant le masque initial du *n'domo*, une esquille se détacha et sauta en l'air en vrombissant constituant ainsi le modèle du premier rhombe (Zahan, D., 1960, p. 55).

(2) Au sujet de ces rituels funéraires, cf. p. 334.

rhombe *dwo ñwüini* et lorsqu'on appliquera sur le corps du défunt l'onction cruciforme, ce sera également afin de rappeler le *dwo ñwüini* primordial en lequel se manifesta le Dwo des *sibe* (1).

b) Outre le bull-roarer, le masque, et leur « mode d'emploi », le mythe de Kwele comporte la révélation de l'un de ces *põ* qui, en dehors de leur rôle spécifique de protecteurs des chasseurs, ont eu pour vocation de sceller les liens qui s'établirent entre les villages pour constituer des tribus (2). A ce dernier titre, le *põ* de Kwele est particulièrement important puisque c'est à travers lui que s'est affirmée la solidarité non seulement des Yebe, mais aussi celle des Syékõma et, par voie de conséquence, celle qui règne entre ces deux tribus.

c) Le mythe contient aussi des recommandations relatives au secret qui doit entourer les révélations, secret qui ne peut être divulgué — a dit l'oiseau — qu'à ceux qui « paieront ». Nous verrons qu'en cette double consigne, repose le principe même de l'une des plus importantes des institutions bobo (3).

d) Enfin, bien que dans la version du mythe de Kwele qu'il nous a été donné de recueillir il ne soit question que d'un seul masque, le *sõ molo*, les Sanu prétendent avoir également reçu de l'oiseau : le masque de feuilles à face d'écorce *saxa molo*, le masque *dofuru* ainsi que les masques de fibres à tête en bois sculpté *nwenkafuru* et *nwenkanõ*. C'est un fait que ces masques sont bien attachés au culte de Kwele Dwo puisqu'ils accompagnent *sõ molo* et le secondent au cours du rituel funéraire. Deux autres masques sont habituellement associés à Kwele Dwo sans qu'on puisse affirmer qu'ils aient fait partie de ses révélations : le premier de ces masques est *torosye* et il est vrai que celui-ci est considéré comme l'un des plus vieux masques connus ; le second est *batolo*, mais étant un masque de tissu, on peut cette fois douter avec quelque raison qu'il soit ancien.

Particulièrement fécond dans ses apports culturels et religieux, le mythe de Kwele doit retenir également l'attention par le drame qu'il relate et les personnages qu'il anime.

Au premier plan se trouve le héros malheureux du mythe, l'émissaire divin : le calao dont le destin tragique mérite qu'on s'y arrête un instant.

L'histoire de l'être surnaturel ou de la divinité qui, pour prix de sa mort, révèle des connaissances aux hommes est un thème bien connu des mythologues. Parlant des « divinités assassinées », Mircea Eliade dit : « ces divinités ne sont pas cosmogoniques ; elles ont apparu sur la Terre après la Création et n'y sont pas restées longtemps ; assassinées par les hommes, elles ne se sont pas vengées et n'ont même pas gardé rancune aux assassins ; au contraire, elles leur ont montré comment tirer profit de leur mort » (4).

Cette mort a d'autant plus frappé les imaginations qu'elle est le plus souvent à l'origine d'une transformation de la condition humaine. Les actes de la divinité assassinée donnent un sens nouveau au devenir humain en sacralisant ses aspects essentiels.

(1) Le *dwo ñwüini* initial (*dwo ñwüini sa* : rhombe mère) avait la forme d'une croix, ce qui fait qu'on ne peut guère l'appeler « rhombe » (cf. fig. 3). Le terme *bull-roarer*, employé par les auteurs anglo-saxons, n'est pas très satisfaisant non plus, le poids et la dimension du *dwo ñwüini sa* faisant douter qu'il ait jamais été à même de tourner et d'émettre donc son rugissement caractéristique. En revanche, les *dwo ñwonõ* d'usage courant peuvent être appelés « rhombes » puisqu'ils ont des contours plus ou moins losangiques.

(2) Cf. p. 83.

(3) Cf. Quatrième partie.

(4) Eliade, M., 1963, p. 125.

Dans le but de garder intacte la vertu dispensée par l'événement mythique, la nécessité de reproduire fidèlement celui-ci s'est fait jour : c'est ainsi que notre mythe de Kwele a donné aux *sibe* la possibilité de sanctifier leurs morts en usant à leur égard des procédés employés par la divinité à titre exemplaire. Ce faisant, les hommes devraient aussi entretenir le souvenir de la divinité assassinée et ne jamais l'oublier : « Assassinée *in illo tempore*, la divinité survit dans les rites par lesquels le meurtre est périodiquement réactualisé » (1).

En effet, certaines sociétés n'ont pas seulement tiré d'un mythe de ce type le modèle de leurs institutions, mais elles ont aussi réservé un culte actif à la divinité assassinée. Celle-ci en est même venue parfois à supplanter le Dieu suprême dont la figure a peu à peu perdu de sa puissance. La jeune divinité a concentré alors tout l'intérêt, son drame — dont la raison d'être a été le don d'institutions ou de règles tout à fait actuelles — la rendant étroitement solidaire de la destinée humaine.

Il ne semble pas que la pensée bobo ait suivi une pareille voie. Le mythe de Kwele se situe bien dans une époque mythologique postérieure aux temps cosmogoniques ; les révélations apportent bien aussi des modèles d'institutions actuelles : funérailles, rites de chasse et de solidarité. Mais les Bobo n'ont pas divinisé l'oiseau assassiné, ils n'ont pas rejeté leur Dieu suprême dans un oubli véritable, l'essentiel de la création est resté pour eux concentré dans la période cosmogonique. Certes, le contenu du mythe avec ses apports tangibles, les masques, le rhombe, les procédés rituels, suscite l'intérêt des bénéficiaires, mais leur reconnaissance ne va pas à d'autres qu'à l'inspirateur de l'événement : à Wuro. L'oiseau mythique, le calao *kuma* (2), n'est l'objet d'aucun culte proprement dit, tout au plus bénéficie-t-il d'interdits, mais il y a là plus une mesure de respect qu'une réelle vénération. De son côté, l'autre héros, le forgeron meurtrier, n'est pas non plus divinisé, il est seulement considéré comme un ancêtre et certains commentateurs l'identifient, sans grande conviction il est vrai, avec le fondateur (ancêtre bien réel) du clan Sanu (indigo) : Kānē (1).

Les acteurs des mythes bobo, quels qu'ils soient (émisaires de Dieu comme le caméléon, le chat, le margouillat... ou héros plus ou moins fabuleux comme l'Enfant, le Chasseur, le Forgeron...), ne sont jamais divinisés, aucun culte ne

(1) Eliade, M., 1963, p. 124.

(2) *kuma* : « Grand Calao » ou Calao d'Abyssinie : *Bucorvus abyssinicus*. Chez tous les Bobo, *kuma* est un oiseau protégé. On ne doit pas le tuer et encore moins manger sa chair. Si cependant un chasseur a tué un calao, celui-ci est enterré à l'ouest du village et on lui assure des funérailles identiques à celles d'un homme. Par ailleurs, les funérailles triennales collectives (*salka wiye šyere*) sont destinées autant aux hommes morts sans sépulture ou morts à l'étranger sans rites tribaux qu'aux animaux d'interdit, tels que *kuma*, morts dans la brousse sans qu'on le sache.

Le calao est très recherché pour ses magnifiques plumes blanches. Pour se les procurer, les Bobo observent une nichée de calao ; avant que les petits ne commencent à voler (il n'y en a jamais que deux dans une couvée), on va les attraper dans le trou d'arbre qui leur sert de nid (*yale kokoro*). On les amène au village où ils sont enfermés dans une pièce à l'étage et les enfants se procurent des crapauds pour les nourrir. Lorsque les deux calaos ont grandi, on leur arrache les douze rémiges primaires blanches de chaque aile, on recueille donc quarante-huit plumes. Avant de remettre les deux captifs en liberté a lieu une belle cérémonie. On confectionne un *soxo* sur lequel on sacrifie un bouc et deux poules, la chair est consommée par les officiants et les deux calao en reçoivent une part. On dépose ensuite les oiseaux à proximité du lieu de leur capture et ils ne tardent pas à retrouver leurs parents. De retour au village on organise un *salka* pour remercier Wuro d'avoir laissé prendre le « vêtement » (*zoro*) des oiseaux, puis on distribue quarante-huit galettes de petit mil (autant que de plumes prises) et quarante-huit beignets de haricots (*ñwūe*) à des petits enfants réunis devant la *wasā* du village.

(1) Cette rationalisation d'un mythe est souvent seulement destinée à prouver l'authenticité des droits mystiques revendiqués par une famille à l'égard d'une révélation divine.

leur est rendu et s'ils sont parfois cités dans des prières ce n'est que pour renforcer l'invocation par le rappel des circonstances premières.

Le mythe de la divinité assassinée, si habituellement lourd de conséquences, n'a pas exercé chez les Bobo toutes ses potentialités et cela, nous semble-t-il, pour deux raisons :

a) Le Dieu suprême Wuro est un démiurge et il a poussé très loin dans les détails sa création ; des successeurs éventuels ne pouvaient guère innover. De plus, même après son éclipse, c'est encore Wuro qui est censé inspirer les révélations accordées aux hommes ; les agents de ces révélations ne sont donc rien de plus que des émissaires. On a bien pris soin dans le mythe de Kwele, afin sans doute de se prémunir contre des interprétations erronées, de mettre dans la bouche de l'oiseau blessé l'affirmation que c'est bien « Wuro qui accorde ce *funanyonō* » et que « ce *funanyonō* s'appelle Dwo ».

b) Dieu a donné son « fils » Dwo aux hommes. Dwo a pu jouer dans une certaine mesure le rôle qui était rempli dans d'autres sociétés par le dieu assassiné. Dwo est en effet attaché au bien des hommes dont il est proche, il est à la portée de chacun par les masques qui sont la manifestation concrète de sa présence.

Avant de laisser le mythe de Kwele et le masque *sō molo*, avant d'aborder une nouvelle étape de la révélation des masques, il paraît nécessaire d'évoquer un point de théorie afin de rendre intelligible le traitement auquel les mythes d'origine des masques sont soumis chez les Bobo.

On sait, après les innombrables travaux relatifs à ce sujet (1) que l'une des caractéristiques essentielles du mythe est d'être situé hors du temps profane, ce qui lui donne la faculté d'ignorer nos perspectives temporelles : indifférent aux notions de passé et de futur, il se meut dans un perpétuel présent. Il est donc dans la nature du mythe de pouvoir être répété, reproduit et par-là même à chaque fois régénéré : lorsque l'événement mythologique est reproduit par le rite, c'est l'instant initial de la révélation qui redevient contemporain et que chaque participant peut vivre comme au premier jour. Puisqu'il est possible de reproduire dans sa pleine authenticité une fraction de temps écoulé, il doit être possible également de reproduire une fraction de l'espace : le lieu où l'événement mythologique s'était déroulé doit pouvoir être « transporté » et le nouveau site être considéré comme équivalent du premier. C'est en effet ce qui se produit chaque fois que l'on procède à la réactualisation cérémonielle d'un mythe hors de son lieu d'origine : la nouvelle scène est jugée aussi authentique et aussi sacrée que celle où se déroula primitivement le mythe.

Bien des théoriciens, se fondant sur des documents d'ethnologie, ont fait état de cette « propriété qu'a la communauté primitive d'emporter son cosmos avec soi (2) et d'installer ailleurs son espace et son temps si elle se déplace » (3). On a l'exemple de populations émigrées qui, n'ayant pas oublié leurs traditions et les lieux d'origine de celles-ci, ont joué de ce don d'ubiquité de l'espace sacré archétypal pour établir en leurs nouveaux sites d'élection des « doublets » des lieux de cultes primordiaux où ils procèdent à la réactualisation de leurs mythes. Ainsi ont opéré les Dogon en transposant du Mandé aux falaises de Bandiagara le théâtre de leurs mythes. M. Griaule nous dit en effet que : « les mythes des

(1) Sans remonter aux études de Lévy-Bruhl ou de Mauss, citons parmi les plus récentes, celles de : Leenhardt, Caillois, Van der Leeuw, Gusdorf, Eliade, Dumézil...

(2) C'est nous qui soulignons.

(3) Gusdorf, G., 1953, p. 63.

Dogons se localisent, d'après leurs dires, dans le pays mandé, dont ils seraient originaires. Pourtant, les commentaires en langage courant du mythe en langue secrète font état constamment de noms de lieux appartenant aux falaises du Niger. Cette anomalie apparente s'explique par le fait que le personnage mythique est mentionné par le nom du pays qu'habitent actuellement ses descendants » (1) et l'auteur ajoute plus loin : « Certains informateurs admettent, en ce qui concerne par exemple l'invention des masques, que certains lieux dits des falaises sont en quelque sorte des doublets de ceux du pays Mandé où se produisit l'événement » (2).

Une méthode analogue est employée par les Bobo : non seulement il est fréquent que des lieux, témoins d'événements mythologiques, aient été transposés dans de lointains villages par une famille à l'issue de ses pérégrinations ; mais il est usuel également que — dans l'aire plus réduite d'un terroir villageois — un lieu sacré soit, souvent pour de simples raisons de commodité, transposé d'un endroit à un autre et cela parfois à plusieurs reprises. Entre de telles transpositions, procédé parfaitement légitimé par les qualités propres de la matière mythologique, mais procédé quand même, et ce que nous avons déjà signalé comme étant des « réitérations » de mythes (3), il est parfois difficile de faire la distinction.

La révélation de Kwele s'étant trouvée réitérée dans un nouveau lieu, une comparaison entre les récits des deux événements nous aidera à mieux percevoir en quoi consiste le phénomène de réitération et en quoi il diffère du procédé de transposition.

Kwele Dwo, avons-nous dit, a été révélé aux ancêtres du clan Sanu (indigo). Lorsque les Sanu quittèrent Kwele, une fraction de la famille (emportant avec elle une partie des instruments culturels de Kwele Dwo : rhombes, têtes de masques) parvint à Kurumani après un long périple. Les Sanu s'installèrent à quelque distance du village. Un jour, les chefs de terre de Kurumani, les Traore Bwo ta kōma (hyène) sollicitèrent l'aide des Sanu. Ce qui se produisit alors fut la répétition presque littérale des événements qui ont été relatés dans le mythe de Kwele. Voici le texte du mythe relevé à Kurumani, il sera utilement comparé à son homologue :

Un calao venait manger les enfants Bwo ta kōma. Les Sanu dirent qu'ils se chargeaient de cela.

Chez les Sanu, il y avait un bon chasseur appelé Sīkalfa.

Sīkalfa demanda à Dwo comment il devait faire pour tuer l'oiseau.

Dûment instruit, Sīkalfa dit aux villageois de creuser un trou au pied du baobab syèsapre et de poser une grosse pierre sur le trou pour le boucher.

Le lendemain, jour Zintakū, Sīkalfa dit à son père : « Je vais tuer l'oiseau ».

Au lever du jour, Sīkalfa rentra dans sa cachette.

L'oiseau vient se poser sur une branche.

Sīkalfa tira... l'oiseau tomba. L'oiseau tombé s'écria alors : « Qui a fait cela ? »

Sīkalfa resta muet.

L'oiseau dit : « Regarde bien ce que je fais, si tu as un mort, tu feras la même chose ». L'oiseau fit apparaître le masque sō molo, puis il fit sortir le pō, puis l'oiseau fit sortir le rhombe.

(1) Griaule, M., 1938, p. 42.

(2) Griaule, M., 1938, p. 42, note 1.

(3) Rappelons que certaines entités divines, au premier rang desquelles Dwo, après s'être manifestées sous une certaine figure, peuvent réitérer un certain nombre de fois l'événement. Chaque réitération, bien que concernant toujours la même figure divine, doit comporter une part d'innovation.

L'oiseau ajouta : « Celui qui a tiré est brave, s'il vient il peut prendre tout cela ».

Sikalfa ne bougea pas.

L'oiseau mourut, il fut enterré par le masque et par des oiseaux qui chantaient :

foro, foro, he ! (*ter*)

dwo brawe, a bra ñeme di (1).

Quand tout fut terminé Sikalfa sortit de son trou et il alla tout raconter à son père.

Sikalfa et son père prirent les objets laissés par l'oiseau et ils firent ses funérailles en utilisant le masque.

Reconnaissant, le chef de terre de Kurumani invita les Sanu à venir s'installer dans le village et il les associa au culte de la Terre. Pour sceller l'alliance, les Sanu cédèrent le pō aux Bwo ta kōma.

L'événement, tel qu'il advint à Kurumani, nous apparaît d'abord comme la simple transposition de ce qui s'était déroulé à Kwele. Les lieux, les personnages, les révélations elles-mêmes sont autant de « doublets » : le baobab, la cachette du chasseur, le rhombe, le pō existent à Kurumani (2) de même qu'à Kwele. Comme ce serait aussi le cas dans une transposition, les éléments du mythe initial ont été « localisés ». Les personnages, par exemple, sont devenus des villageois de Kurumani : les Traore et les Sanu (des Sanu qui sont — en la personne de Sikalfa, fils de Sī — des ancêtres réels du lignage émigré à Kurumani). Quant au scénario du drame, il est, point par point, identique à celui de Kwele.

Cependant, en dépit de ces coïncidences, les deux mythes ne peuvent être confondus, car, bien que semblables dans leurs formes, chacun s'est déroulé indépendamment de l'autre et leurs conséquences n'ont pas été les mêmes.

Le mythe de Kwele rendait compte de l'apparition d'une nouvelle figure de Dwo. Ce mythe était constitutif d'un culte dont il fournissait les archétypes.

Le mythe de Kurumani, s'il consacre bien une nouvelle apparition de ce Dwo de Kwele, n'a pourtant pas pour objet d'en inaugurer un culte local (les Sanu pratiquent déjà sur les bases des révélations de Kwele, les Traore et les autres familles du village révèrent une autre figure de Dwo) et le seul fait que Sikalfa se soit adressé préalablement au Dwo (de Kwele) pour lui demander comment agir pourrait nous en convaincre. On peut seulement dire que c'est sous l'inspiration de Kwele Dwo que s'est reproduit le drame de l'oiseau assassiné.

L'objet réel du mythe réitéré à Kurumani nous est suggéré par le seul élément vraiment nouveau que nous y puissions relever : la chanson *foro, foro he !...*, cette chanson qui est devenue le cri de ralliement des Syëkōma.

Le mythe de Kurumani fournit donc, avant tout, un fondement sacré à la solidarité Syëkōma. Cela nous est confirmé par ce que nous savons des circonstances qui ont entouré l'événement. Lorsque les Sanu sont arrivés à Kurumani, ils sont restés longtemps à l'écart, nous savons même qu'une certaine hostilité régnait. Après le drame mythique, les Sanu, forts du rôle qu'ils venaient de jouer, purent se faire intégrer dans la communauté villageoise et pour sceller

(1) « *foro, foro, he !* Dwo avale, il avale les Ñeme ». Rappelons que *ñeme* est le nom des ennemis héréditaires des Syëkōma : les Bakōma.

(2) Le baobab (fig. 37, n° 22) sur lequel perchait le calao mythique marquait et marque encore l'emplacement du *sapre* des Syëkōma (on l'appelle *syësapre*). La cachette du chasseur était à l'endroit même où se trouve aujourd'hui enfoui le pō mythique (fig. 37, n° 21). Le rhombe légué par l'oiseau est déposé sur l'autel de Kwele Dwo, dans la *wasu* Sanu (fig. 36, n° 41).

cette nouvelle union ils prirent le *pō* qu'ils venaient de recevoir et en donnèrent la concession aux fondateurs du village, les Bwo ta kōma. Ceux-ci à leur tour transmirent le *pō* à une autre famille (les Bworo ta kōma) et par la suite tous les Syēkōma furent associés au culte de *pō* et tous adoptèrent le cri : *foro, foro, he !*

A Kwele, le *pō* avait également servi à établir un lien mystique de confraternité entre les village Yebe mais ce n'était là qu'une conséquence lointaine de ce qui s'imposait comme l'essentiel : la révélation d'une nouvelle figure de Dwo.

A Kurumani, en revanche, la réitération du mythe de l'oiseau assassiné aura surtout été retenue pour ce qu'elle était susceptible de fournir à l'unité spirituelle des Syēkōma.

On voit que lorsqu'un événement mythologique est réitéré, quand bien même semblerait-il être la fidèle reproduction de son modèle initial, il peut contenir des situations nouvelles. Il se peut aussi que, par rapport au mythe initial, certains éléments du mythe réitéré soient interprétés par les intéressés de telle sorte qu'ils seront accentués ou au contraire atténués, au besoin même négligés. Mais l'essentiel de la révélation initiale n'est jamais remis en cause lors de ses réitérations, chacune de celles-ci étant comme une nouvelle confirmation du premier message ; il est seulement loisible de n'en retenir qu'une partie.

Pour ses bénéficiaires, par ailleurs, la révélation divine, même si elle n'est que la réitération d'un événement analogue qui s'était déjà produit en d'autres lieux, est toujours considérée comme initiale, elle prendra la valeur de mythe d'origine et servira de paradigme aux cultes locaux. Tout au plus devra-t-on faire le nécessaire pour savoir si cette révélation est le fait d'une nouvelle entité divine ou si elle n'est qu'itérative. Dans ce dernier cas, il est en général souhaitable que l'intervention des bénéficiaires de la toute première révélation soit provoquée afin que le culte s'établisse dans une bonne orthodoxie.

Initiale ou réitérée, la révélation a de toutes façons la même valeur intrinsèque, elle est dans les deux cas le fait d'une initiative divine. Nous avons vu qu'après le don de Dwo fait globalement à toute l'humanité, il était inscrit dans le plan divin de réitérer ce don à l'intention personnelle des plus grands clans bobo. C'est ainsi qu'au cours des temps certaines figures de Dwo, par des dédoublements répétés, se sont manifestées à des individus choisis qui ont transmis à leurs descendants les effets de la faveur divine.

En enquêtant aujourd'hui, on recueille de nombreuses relations d'un même mythe et elles paraissent d'abord toutes équivalentes, bien que chacune soit revendiquée comme exclusive par son narrateur. Ce n'est que lorsqu'on a appris selon quelles modalités s'est effectuée la « distribution » de Dwo aux hommes, ce n'est que lorsqu'on a compris comment un événement mythologique pouvait se réitérer en gardant à chaque fois sa pleine valeur initiale que l'on en vient à admettre que c'est en toute légitimité que tant de lignages, arguant d'un mythe, se réclament d'un privilège personnel dans le culte de la même entité divine.

Si le mythe de Kwele nous a offert l'occasion d'observer comment une révélation pouvait se réitérer, cet exemple comportait cependant certains aspects inhabituels tenant à l'abondance du donné comme au fait d'une interprétation quelque peu restrictive de la réitération de Kurumani. Il faut également remarquer que la révélation initiale du Kwele Dwo et sa réitération ont eu pour bénéficiaires des membres d'un même clan : les Sanu Kañēkōma (indigo).

Nous verrons par la suite que d'autres figures de Dwo ont réitéré leurs apparitions à de très nombreuses reprises et chaque fois à des clans différents ; nous verrons également que ces figures de Dwo, dont les mythes initiaux présentaient des scénarios plus simples et beaucoup moins riches que celui de

Kwele Dwo, ont donné lieu à des répétitions qui sont restées assez conformes à leur modèle originel. Mais il nous faut tout d'abord parler de la seconde figure ultérieure de Dwo qui s'est révélée à Kwele et dont les bénéficiaires ont été ces mêmes forgerons Sanu dont un ancêtre avait été le héros du mythe de Kwele Dwo. Il est à noter que, par exception, cette nouvelle figure de Dwo n'a été — du moins à notre connaissance — l'objet d'aucune répétition, et qu'elle est restée l'apanage des Sanu (1).

ORIGINE DE SIBE MOLO. RÉVÉLATION DE DWOSA

Un chasseur qui battait la brousse vit un masque molo descendre du ciel (2). Le masque se posa près d'un arbre, non loin d'une mare. Il retira sa tête et la plaça sur le sol, puis il alla vers la mare pour y boire. Le chasseur courut chercher la tête et s'en empara. A son retour, le masque vit que l'homme avait pris sa tête, alors il regagna le ciel.

Si l'on se reporte au mythe des masques de feuilles ou même à celui de Kwele Dwo, ce mythe apparaît sous des couleurs bien différentes. Il nous annonce, à la fois par son style, par le genre d'événement qu'il décrit et par le lieu où celui-ci se déroule, toute une série de mythes communs chez les agriculteurs bobo. Le chasseur, la mare, le rapt du masque sont en effet des éléments caractéristiques de l'un des deux grands schémas qui ont servi à construire les mythes d'origine des *kele*. Il y a pourtant dans ce mythe de Dwosa un élément original, c'est la provenance céleste du masque. Au cours de nos enquêtes on nous a souvent répété que le *sibe molo* « est venu du ciel » ou que « Dieu a descendu le *molo* du ciel ». Nous n'avons pas trouvé beaucoup de masques à qui soit prêté une origine semblable.

Dans la version présente, le mythe de Dwosa n'est que peu instructif. Il faut donc faire appel aux commentaires des informateurs et, mieux encore, à d'autres récits mythologiques pour avoir quelques lumières sur le sens et l'objet de cette révélation de Dwo.

L'enquête nous apprend que la présence de cette mare, qui pourrait passer pour un simple détail anecdotique, est en fait l'un des éléments essentiels du mythe. La mare où *sibe molo* alla boire est devenue le centre des rites initiatiques par lesquels on procède aujourd'hui à la réactualisation du mythe de Dwosa (*sibe mire dāga*). Cette mare existe réellement, elle se trouve à une assez grande distance de Kwele, une vingtaine de kilomètres environ vers le nord, entre Bē et Gi, au lieu exact où se déroula la révélation (3). Le nom véritable de cette mare est *ise*, mais il est parfaitement secret et ne peut être prononcé qu'en de rares occasions. En langage courant on l'appelle *sibe pī* ou *sibe pyēni*. Un *pyēni* n'est pas une mare quelconque, c'est un trou d'eau, une mare résiduelle située dans le lit d'un marigot.

On pourra retrouver aussi la mention de ce *pyēni*, bien localisé cette fois dans un cours d'eau, dans une légende qui reprend, quoique dans un style différent, le mythe de Dwosa et nous apporte d'intéressantes précisions sur les rapports de Dwosa et de l'institution *sibe mire dāga*.

(1) ... et des Kyenu (écureuil arboricole), puisque ceux-ci vivaient à côté des Sanu et ont partagé avec eux les bénéfices spirituels des révélations de Kwele (cf. p. 317).

(2) Dans une autre version il y a deux masques : l'un mâle, l'autre femelle.

(3) Les rites ne se déroulent plus dans le site originel, même à l'époque où Kwele existait encore on avait pris l'habitude de transposer une figuration de la mare en des lieux proches du village.

Un ancêtre de la famille Sanu était chasseur. Un jour, alors qu'il chassait sur le bord d'un marigot, il vit des « gens » (1) rassemblés et des griots qui frappaient leurs tambours.

A son retour au village, le chasseur raconta à son père ce qu'il avait vu. Son père dit qu'il fallait repartir et observer ce que faisaient ces gens.

Le lendemain, le chasseur alla bien regarder et à son retour il expliqua à son père qu'il avait vu des gens tremper leurs enfants dans l'eau.

Le jour suivant, le chasseur repartit au bord du marigot mais il s'approcha si bien du groupe de gens qu'on le découvrit. Un des vieillards du groupe lui demanda comment il était venu là. « C'est Dieu qui m'a appelé, répondit le chasseur.

— Cela est vrai, dit le vieillard. Vois-tu, nous sommes en train de faire notre sibe mire dāga, mais comme tu nous a surpris il faut que tu nous apportes un bélier et une brebis, un bouc, une poule baba et vingt-cinq mille cauris, sinon tu mourras. »

Le chasseur se procura le tout et l'apporta aux gens du marigot. En retour, il leur demanda de lui apprendre tout ce qu'ils faisaient. Les vieux du marigot dirent qu'ils devaient demander aux meleke (2), qui sont près de Dieu, s'ils pouvaient lui donner leur Dwo. Le chasseur demanda quel jour il pourrait revenir.

Le jour prévu, il retourna au bord du marigot et il trouva là les gens du marigot et les meleke. L'un d'eux lui demanda où était sa famille. Le chasseur donna le nom de Kwele Dwo ». L'autre dit : « Dieu nous a déjà donné un Dwo qui est le Kwele Dwo ». L'autre dit : « Je te donnerai le Dwosa avec lequel on fait le sibe mire dāga. Chacun de vous, qu'il soit homme ou femme, garçon ou fille, doit payer cent cauris. Ceux qui seront les forkōma paieront cinq cents cauris et toi, qui seras le dwobwɔ, tu paieras deux mille cinq cents cauris ». Le chasseur dit qu'il était très content. La date fut décidée et le chasseur alla arranger l'affaire avec sa famille.

Le jour venu, le chasseur et sa famille allèrent au marigot avec les sommes demandées. Les gens du marigot leur montrèrent le pyēni, le lendemain ils leur montrèrent comment on choisissait les forkōma et comment on devait les mettre à part durant sept jours. Le septième jour, les gens du marigot donnèrent le masque qui porte des feuilles de nere et le molo à corne sibe molo.

Comme l'établit très clairement ce récit, les Sanu ont bien reçu le Dwosa alors qu'ils avaient déjà eu révélation du Kwele Dwo. Dwosa est le fondateur de l'institution du sibe dont les membres, *forkōma* et *sibe* proprement dits, sont initiés en étant plongés dans l'eau du *pyēni*. C'est du reste ce bain lustral qui a donné son nom à l'initiation elle-même puisque *sibe mire dāga* signifie : « coutume du bain (*mire* : de *mi* « se baigner ») des *sibe* ».

Il nous est également bien confirmé ici que le masque de Dwosa est le *sibe molo*, auquel se trouve joint le « masque qui porte des feuilles de nere » c'est-à-dire le *sibe sōwiye*.

Bien qu'on ait toutes les raisons de penser que Kwele Dwo et Dwosa soient deux figures différentes de Dwo, on doit constater que, dans la pratique, les

(1) Ces « gens » étaient plutôt des génies que des hommes.

(2) *meleke* est l'un des trois éléments spirituels qui composent la personne humaine, selon les Bobo. Sous le nom de *meleke* ce sont en fait les morts, les ancêtres que l'on désigne ici (Cf. Le Moal, G., 1973).

masques *sō molo* et *sibe molo*, par lesquels ils se sont respectivement manifestés, sont identiques — au moins quant à la forme de leur tête en bois sculpté. Nous avons pu constater, chez les Sanu de Kurumani, qu'il existe toutefois deux têtes de *molo*, mais elles ne diffèrent que peu morphologiquement et paraissent être interchangeable. Pour les funérailles, par exemple, l'une des deux têtes (la plus ancienne) est d'abord utilisée par un porteur nu pour les rites relevant de Kwele Dwo, le masque est alors un *sō molo*. Plus tard, ce même masque accompagne le second *molo* pour rejoindre les *sibe*, les deux masques sont alors habillés de feuilles et considérés comme des *sibe molo*.

D'une façon générale, on doit rappeler qu'il y a de mutuelles affinités entre Kwele Dwo et Dwosa, chacun possède bien des compétences spécifiques — les funérailles pour le premier, l'initiation pour le second — mais rien de ce qui intéresse l'un n'est étranger à l'autre. Il en est résulté des emprunts réciproques si nombreux qu'aujourd'hui il est souvent difficile de distinguer auquel de leurs Dwo les *sibe* sont redevables de tel détail d'un rite ou de telle fonction particulière d'un masque.

Signalons enfin, toujours en matière de masques, qu'en plus du *sibe molo* à tunique en feuilles de *tabe* et du *sibe sōwiye* en feuilles de *neré*, un autre masque est associé à Dwosa : c'est *forkōma sōwiye*, masque de fibres qui est aux *forkōma* ce que *sibe sōwiye* est aux *sibe*.

De Sibe Dwo il ne pourra guère être question ici car il ne semble pas avoir de mythe d'origine personnel ; il est certain d'ailleurs qu'il est si étroitement lié à Dwosa qu'il se confond pratiquement avec lui. Sibe Dwo n'a pas de masques, mais son autel est le « point d'attache » des masques de Dwosa. L'autel de ce dernier est en effet si secret et son contact si dangereux que ses propres masques ne peuvent s'en approcher.

ORIGINE DES MASQUES DE FIBRES KELE. RÉVÉLATION DES DWOSÏNE

Les masques de Kwele Dwo et de Dwosa (*saxa molo*, *sibe molo*, *sibe sōwiye* et *dofuru*) sont les seuls masques de feuilles qui, à notre connaissance, aient été révélés en dehors des temps cosmogoniques. Après eux apparaissent les représentants d'une nouvelle et importante famille de masques dont le corps est en fibres et la tête tantôt en sparterie, tantôt en bois sculpté. Ces masques portent le nom générique de *kele*.

Les *kele* sont tous l'incarnation de l'une de ces diverses figures de Dwo désignées collectivement sous le nom de Dwosïne.

Selon le processus précédemment décrit, chacun de ces Dwosïne s'est révélé initialement sous la forme d'un masque *kele* doté d'une morphologie originale, puis, ensuite, il a pu réitérer ses apparitions par le moyen de nouveaux *kele* différant légèrement du prototype.

En réalité, il n'y a que peu de figures initiales de Dwo, mais par le fait que certaines d'entre elles (notamment le Dwo de Patamaso) se sont réitérées à maintes reprises, les clans ou lignages bobo qui possèdent dans leur patrimoine un mythe justifiant de l'origine sacrée de leurs *kele* sont nombreux.

Les récits des circonstances qui ont entouré l'apparition initiale ou réitérée des masques des Dwosïne, peuvent se réduire à deux grands schèmes :

a) Origine aquatique des *kele*.

Dans la brousse, un chasseur, à l'affût sur un arbre, voit des masques vivants sortir d'une mare proche. Il les observe, puis s'en saisit par la violence. En les fouillant, il trouve des animaux (margouillat, crapaud parfois) dans leur corps.

b) Origine souterraine des *kele*.

Dans la brousse, un homme trouve fortuitement, en creusant la terre, des objets de fer : rhombes et têtes miniatures de masques. L'homme les emporte mais il est bientôt possédé.

Il serait illusoire de chercher à attacher d'une façon exclusive l'un ou l'autre de ces schèmes à une figure précise de Dwo ou à un type morphologique déterminé de *kele*. Alors que certains Dwošine semblent ne se révéler que par des objets trouvés dans le sol (Lebere Dwo, Wiyaxa Dwo), d'autres, comme le Patamaso Dwo, utilisent tour à tour les deux modes d'apparition : aquatique et souterrain. Pour un type de masque bien caractérisé comme celui des *kele* à tête en bois sculpté, nous trouverons souvent le mythe de l'origine souterraine, mais aussi parfois celui de l'origine aquatique.

De même, il ne paraît pas possible de situer chronologiquement un schème par rapport à l'autre. Si le premier, faisant état d'événements fabuleux, est d'un style qui s'apparente à celui des mythes cosmogoniques les plus archaïques, le second en revanche — dont nous verrons qu'il décrit parfois des faits qui nous sont contemporains — semble être un récit véridique et devoir se situer aux confins du mythe et de l'histoire. Or ce second schème peut aussi rendre compte de l'origine de certains masques dont l'ancienneté est avérée.

Pour ne pas imposer de cadres artificiels à une matière aussi changeante et malléable, nous nous bornerons à prendre ces deux schèmes successivement et à en étudier le champ d'application respectif.

● Origine aquatique des *kele*.

Dans l'état présent de nos recherches, le schème de l'origine aquatique des masques n'est apparu que chez les tenants du Dwo de Patamaso.

Cette figure de Dwo est représentée par deux types de *kele* d'aspect foncièrement différent : les uns ont une tête formée par une calotte de sparterie (*kele ñòtune*), les autres ont une tête en bois sculpté et portent des cornes (*syëkele* ou *kele byëkōma*).

C'est aux *kele* à tête en sparterie qu'est attribuée une origine aquatique et leur antériorité est toujours reconnue. En effet, c'est l'apparition surnaturelle, dans la brousse du village de Patamaso (1), de *kele* à tête en sparterie émergeant d'une mare qui a été interprétée comme la première manifestation d'une figure encore inconnue de Dwo.

Plus tard, ce même Dwo devait se révéler à nouveau à Patamaso, mais sous la forme cette fois de masque à cornes (*syëkele*) et de rhombes trouvés enfouis dans le sol.

La liturgie s'est conformée à l'ordre respectif des révélations : le culte du Dwo de Patamaso donne la primauté aux *kele* à tête en sparterie.

(1) En réalité, c'est dans un village nommé Patama (au SW de Fo) qu'a eu lieu la révélation. Patama a été abandonné par la suite de ses habitants ont été fonder un nouveau village auquel ils ont donné le même nom : c'est l'actuel Patamo-so (*so*, « village » en dyula). Contrairement à l'usage établi on devrait donc parler de « Patama Dwo ».

Après sa double épiphanie de Patamaso, le nouveau Dwo a réitéré en de multiples lieux ses apparitions, suivant toujours les deux schèmes successifs : *kele* sortant de l'onde et, plus tard, *kele* trouvés dans le sol.

Nous avons recueilli à Kurumani, sous deux formes différentes, le mythe de l'origine aquatique des *kele*. En premier lieu, nous avons enregistré le mythe en langue secrète alors qu'il était récité par un groupe de postulants à l'initiation, lors d'une séance rituelle d'apprentissage de cette langue (1). Par ailleurs, nous avons obtenu une version du même mythe en langage courant qui, tout en respectant le fond, évite les digressions et répétitions qui sont le propre du style des textes en langue secrète. C'est cette version que nous transcrivons ici (2).

Dāda était un chasseur (3). Un jour Dāda était monté sur un caïlcédrat, à l'affût. Il vit des masques qui sortaient de l'eau. Les masques dansèrent, puis vinrent se mettre à l'ombre du caïlcédrat avant de retourner dans l'eau où ils disparurent.

Dāda rentra chez lui. Il ne dit rien, mais le lendemain, il retourna sur les lieux de l'apparition et il revit les masques.

Revenu chez lui, Dāda alla voir son père. Il lui raconta ce qu'il avait vu. Le père dit d'appeler des amis pour aller regarder les masques, mais certains refusèrent.

On partit tôt le matin en brousse. Lorsque les hommes virent les masques sortir de l'eau, ils crièrent : kuwi ! kuwi ! kuwi ! et se mirent à les poursuivre. Le masque blanc (kelefuru) tomba le premier, les hommes s'en saisirent, ils le fouillèrent et trouvèrent un « margouillat » (kule).

Les hommes poursuivirent le masque rouge (kelepene) jusqu'à ce qu'il tombe. On l'attrapa alors et, en le fouillant, on trouva un crapaud (kwüya). On suivit aussi le petit masque (kelenō) mais une fois attrapé, on le fouilla sans rien trouver.

Les hommes prirent les masques et retournèrent vers le village. Près du village on cria pour appeler les vieux. Ils déclarèrent que ceux qui n'étaient pas allés chercher les masques, ceux-là étaient des sinkye et que les masques les frapperaient.

L'informateur ajoute que le partage des masques fut aussitôt fait par les vieux entre les familles du village.

Ce mythe explique l'origine des trois *kele* utilisés à Kurumani. L'endroit où se déroulerent les événements est parfaitement localisé (4). La mare et le point où s'élevait l'arbre dans lequel s'était caché le héros ancestral, se trouvent au nord du village et sont le théâtre de cérémonies périodiques que nous aurons à décrire (5). Dans un très grand nombre de villages, les lignages pratiquant le culte du Dwo de Patamaso et qui peuvent se prévaloir d'une révélation personnelle de ce Dwo officient pareillement sur les lieux de l'apparition de leurs *kele*.

(1) *yele ñwōne dāga*, cf. p. 449.

(2) La longueur du texte en langue secrète est telle qu'il n'est pas possible d'envisager de la placer dans le cadre de la présente étude. Nous réservons pour une publication ultérieure la transcription des mythes et légendes en langue secrète enregistrés chez les Bobo.

(3) *dāda* signifie en bobo « chasseur ». Ce nom est porté par un masque de feuilles (cf. p. 174) sans qu'il y ait aucun rapport entre lui et le *dāda* du présent mythe.

(4) Comme nous le verrons plus loin, car c'est aussi le cas pour les *kele* à tête en bois, le lieu originel de la révélation de ces *kele* est situé dans les collines *foxoba tolo* (fig. 37 n° 70), mais il y a eu transposition dans un nouveau lieu placé à proximité du village (fig. 37 n° 67a et b).

(5) Cf. p. 428.

Maintes fois réitéré, le mythe de Patamaso, s'il relate partout les mêmes faits essentiels, n'en présente pas moins les habituelles variations locales. Celles-ci concernent surtout le nombre des masques révélés, leur couleur et parfois aussi l'animal trouvé dans le « ventre » de chaque masque. Par exemple, on voit citer dans certains récits mythologiques un *kelegū* (*kele* noir) (1) ; toutefois, c'est toujours le *kelefuru* qui apparaît le premier. Également est souvent signalée l'apparition, en compagnie des *kele*, de leurs captifs *kele tere*, mais ces derniers ne se voient reconnaître, dans la pratique, qu'une sacralité atténuée en regard de celle dont sont empreints les grands *kele*.

Au lieu même de la révélation initiale, à Patamaso, nous n'avons pu recueillir une relation détaillée du mythe qui a été le modèle de toutes les réitérations locales ultérieures. Cependant il ressort de notre enquête que le mythe invoqué à Patamaso pour expliquer l'origine des *kele*, et par là même la fondation d'un nouveau culte de Dwo, est conforme dans ses traits principaux à toutes les versions relevées en d'autres lieux.

Nous retrouvons en effet à Patamaso le récit des mêmes événements qu'à Kurumani, seule différence : le *kelepené* était vide, il ne recelait aucun animal en son sein. *kelefuru*, premier apparu, contenait un « margouillat ». Ce lézard est en rapport avec Dwo et notamment avec le Dwo de Patamaso dont l'autel comprend les os d'un margouillat auxquels on a joint des têtes hors d'usage de *kelefuru*, *kelepené* et *kelenō* (2). Le crapaud trouvé dans le *kelepené*, selon certaines versions, est aussi en rapport avec Dwo (cf. p. 270).

On peut penser que le Dwo de Patamaso n'a pas été la seule figure de Dwo à se manifester par des masques sortant de l'eau, nous sommes loin en effet d'avoir inventorié tous les mythes d'origine des *kele* et il est fort possible que d'autres figures de Dwo aient choisi ce milieu aquatique pour séjour.

Un récit, relevé par Cremer (3), permet de penser que les Bwa attribuent eux aussi, une origine aquatique à certains de leurs masques.

« Derrière Kari se trouve un petit village dont le Do est fort puissant. Ce Do se trouve dans le ruisseau. »

« Un griot de Keja vient à Kari faire sa musique, puis se prépare à retourner chez lui. Il se dirige vers le ruisseau, met le pied dans l'eau pour traverser, soudain un masque surgit, le menace de son couteau. Le griot attrape son petit tambour, le fait résonner, danse dans l'eau, en frappant son instrument, et »

(1) Le texte en langue secrète enregistré à Kurumani fait mention de ce *kelegū* qui cependant est omis dans la version courante du mythe citée ici. Cela tient à ce que, depuis fort longtemps, le *kelegū* (appelé *laña* à Kurumani) a été séparé de ses compagnons à tête en sparterie *kelefuru* et *kelepené*. En effet, pour des raisons encore peu claires ce *kelegū* de Kurumani accompagne désormais les *syēkele*. Dans d'autres localités (par exemple à Lya, Silékoro, Zokoema, Badema, Sama) le *kelegū* reste associé aux autres *kele* à tête en sparterie conformément au mythe d'origine.

(2) Le margouillat associé toujours au premier *kele*, est une « chose de Dwo » *dwo fra* ; ce n'est pas exactement une incarnation de Dwo, mais un être en rapport privilégié avec lui. En conséquence, le margouillat est très protégé et le tuer est interdit, sauf quand il s'agit précisément de faire pression sur Dwo. C'est le cas, par exemple, lorsque les villageois souffrent d'une certaine toux grave dont Dwo est réputé être le responsable. En pareille circonstance on peut faire un sacrifice à Dwo et tuer un margouillat (non sacrificiellement) pour « rendre », par son intermédiaire, la toux à Dwo. Chacun au village consomme alors une parcelle du margouillat et peut espérer voir sa toux guérir.

Le crapaud est, lui aussi, mais à titre moindre (c'est pourquoi il n'est associé qu'au deuxième *kele*), une *dwo fra*. On peut également, en vertu du même principe, se servir du crapaud pour agir sur Dwo. Dans le procédé pour faire venir la pluie que nous avons décrit p. 127, on peut, avec le rhombe qui est, lui, vraiment une personnification de Dwo, tremper dans l'eau un crapaud.

(3) Cremer, J., 1927, p. 153. Récit intitulé « Histoire de Masque ».

avance ainsi à reculons. Parvenu sur l'autre rive il se sauve. Le masque regarde le griot fuir, puis rentre dans le ruisseau. »

● Origine souterraine des kele

kele du Dwo de Patamaso.

Ce second schème, nous l'avons d'abord trouvé à Patamaso, formant le trame du mythe d'origine de la deuxième espèce des kele (syêkele) :

Un ancêtre cherchait des termites. Avisant une termitière, il y planta sa houe pour en arracher un fragment. La houe heurta un morceau de fer. L'ancêtre dégaa l'objet : c'était un rhombe, tout brillant comme s'il sortait de la forge. L'ancêtre retourna au village. S'arrêtant sous un arbre proche, il fit appeler son père. A celui-ci il montra le rhombe, le père déclara qu'il n'avait jamais vu cela. Les deux hommes décidèrent d'aller consulter un devin, mais auparavant ils déposèrent le rhombe au pied de l'arbre.

En se rendant chez le devin, l'ancêtre fut subitement possédé. Le devin déclara qu'il fallait faire, sur le rhombe, le sacrifice d'un chien et de poulets ainsi qu'une libation de bière de mil. On fit le sacrifice, mais le découvreur du rhombe restait possédé.

Consulté à nouveau, le devin dit que cet homme ne pouvait plus guérir, mais que, pour bien prier Dwo, chaque famille du village devait sacrifier un chien ; quant à la famille du découvreur, elle devait donner deux chiens : un chien au nom du possédé et le second au nom de tous les autres membres de la famille. Le devin ajouta qu'il fallait construire une maison sous l'arbre pour y mettre le rhombe et rassembler des cailloux kwüya mana sous lesquels on glisserait ce rhombe lors des sacrifices. Après ceux-ci on devrait ramener discrètement le rhombe dans la maison du sacrificateur. Il fut également entendu que seule la famille du découvreur pouvait faire les sacrifices mais que les cauris donnés, dans le cas d'achat du Dwo, seraient partagés par tous les gens du village.

On suivit les indications du devin. L'ancêtre restait possédé. Il courait la brousse et, un jour, on le vit revenir accompagné de trois créatures étranges. On s'en saisit : c'était des masques, mais leur tête était en fer noir et leur tunique en fibres de tebe pour l'un et de zakatumono pour les deux autres (1). On garda les têtes en fer et, par la suite, on en fit des copies en bois (2).

On remarque une lacune dans ce mythe pourtant très complet et très explicite : on ne dit pas comment et d'où étaient apparus les masques à tête en fer. Des enquêtes ultérieures nous ont confirmé que ces masques provenaient, comme le rhombe, de la termitière.

(1) C'est *kelepene*, masque rouge, masque chef, qui était habillé de *tebe*. C'est pourquoi, chez tous les adeptes syêkôma du Dwo de Patamaso, les *syêkele* rouges sont encore fabriqués avec *tebe*. En revanche, si les deux autres masques du mythe initial, *kelegü* et *kelegünô*, étaient faits de *zakatumono*, les *kelegü* que l'on trouve actuellement en exercice dans les villages syêkôma sont — sans que nous en sachions la raison — faits en fibres *tolfi*.

(2) Les têtes en fer ainsi que les rhombes (ils sont au nombre de trois, bien que le mythe ne fasse état d'un seul rhombe) seraient déposés chez l'actuel maître du Dwo et sacrificateur : Soro Sanu (1965). Un temple affecté au culte est érigé à l'ouest du village, sous un arbre, sur le lieu même que décrit le mythe. Ce temple n'est utilisé que pour les sacrifices. Soro, qui est le seul à pouvoir y pénétrer, apporte avec lui, en ces occasions, les objets sacrés qu'il conserve habituellement chez lui.

D'autre part, les masques nous sont présentés ici comme étant doués d'une vie propre. Dans le schème de la découverte des masques dans le sol, il y a, en effet, deux variantes : le plus souvent, les masques ne sont que des objets inertes, mais parfois ils sont animés et doivent être maîtrisés par la force ou par la ruse.

Comme il se doit, le second événement de Patamaso s'est réitéré en maints lieux, dont à Kurumani :

Un ancêtre du lignage des fondateurs du village, les Traore Bwo ta kōma (hyène), étant en brousse, avait commencé de fouiller un terrier de rat. Soudain, sa houe arrache du sol un rhombe et des têtes de masques en fer. L'ancêtre revint au village et montra les objets à son père, mais il fut terrassé par une crise de possession.

Le devin fut consulté et les sacrifices ordonnés par lui permirent à l'ancêtre de recouvrer la raison.

L'endroit où se produisit la découverte miraculeuse se trouve situé à plusieurs kilomètres au N.N.-W. de Kurumani, près d'un marigot (1). Ce lieu est appelé *worasa*, c'est-à-dire « mère des trous » ou « trou-mère » (2). Non loin de là se trouve également la scène du mythe des *kele* à tête en sparterie. Ces différents lieux étant très lointains et d'accès difficile (il s'agit d'éboulis rocheux fréquentés par les fauves), ils ont été transposés près du village (3). Là, dans un espace hiérophanique relativement réduit, se trouvent donc reconstitués et réunis tous les lieux significatifs des révélations successives des *kele* (4). Ces lieux sont ordonnés tout au long d'un chemin qui porte, bien naturellement, le nom de *kele so* « chemin des *kele* » : à l'ouest est le caïlcédrat où était posté le chasseur guettant les *kele* à tête en sparterie ; au pied de cet arbre s'étend la place circulaire que l'on dit être la « mare » des *kele* (et que pourtant l'on appelle *kele wuru* « trou des *kele* ») ; plus loin vers l'est, se dresse, dans un peuplement de *kivi*, l'arbre au pied duquel est le *worasa*, trou des *syēkele*.

Il peut paraître étrange que la mare d'où surgirent les *kele* à tête en sparterie du Dwo de Patamaso porte le nom de *kele wuru*. Ce terme n'évoque pas l'élément liquide, mais semble, contrairement aux données du mythe, vouloir désigner comme origine de ces masques une anfractuosité du sol semblable au *worasa* des *syēkele*.

(1) Marigot *foxoba*, dans les collines *foxoba tolo* (fig. 37, n° 70).

(2) *worasa* : de *wuru*, pl. *wora* « trou, cavité » et *sa* « femelle ». Au sens strict, *sa* signifie femelle et est surtout employé pour les animaux ou pour les entités non humaines telles que les masques. On dit *šyosa* « cheval femelle, jument » et l'on trouve un *kelesa*, masque *kele* femelle, opposé à *kelesine* « *kele* mâle ». Au sens figuré, le terme *sa*, soulignant la fonction essentielle de la femelle, connote l'idée de maternité, de procréation et donc, par extension, recouvre l'idée d'origine première. Ainsi : *zosa*, litt. « eau-mère », désigne l'eau primordiale qui, selon le mythe, a donné naissance à tous les cours d'eau terrestres ; *wasa*, litt. « maison-mère », est la première maison bâtie par l'ancêtre d'une famille dans un village ; enfin, *worasa* est la cavité, origine première de certains *kele*.

(3) Ceci nous offre, en l'occurrence, un excellent exemple de ce procédé de transposition dont nous avons déjà évoqué le fréquent usage : le lieu sacralisé par l'événement mythique peut être reporté, en toute équivalence, dans un nouveau site grâce à cette propriété qu'ont les mythes d'ignorer l'espace comme le temps. Il faut noter cependant que, dans la pratique, on juge utile de valider la transposition en prélevant une parcelle du lieu d'origine pour la déposer dans le nouveau site d'élection. C'est ainsi que, dans le cas présent, lors du transfert, un peu de la terre du véritable *worasa* a été déposée au lieu qui aujourd'hui fait fonction de *worasa*. Enfin, à titre de précaution, avant toute grande cérémonie intéressant les masques issus du sol, les prêtres se rendent au lieu authentique de leur apparition, font un sacrifice et entretiennent la divinité de leurs intentions.

(4) Cf. fig. 37 n° 67a, b, c et fig. 29 à 32.

Il faut souligner cette anomalie avant d'aller plus loin car à de nombreuses reprises on verra faire allusion à des *wora* d'où seront censés sortir des masques de toutes espèces et de toutes origines mythologiques. Une courte digression s'impose donc ici pour expliquer les raisons de l'usage parfois abusif du terme *wuru*.

Si l'on se rend aux fins d'enquête à la place que les Bobo de Kurumani appellent *kele wuru*, on s'aperçoit qu'il y a non pas seulement un, mais trois lieux qui ont reçu le nom de *wuru* bien qu'ils soient en rapport avec des *kele* d'origine aquatique. Ce sont : le *kele wuru* proprement dit et ses deux annexes, les *kele wora* et le *yele dɔ wuru*.

Le *kele wuru* est une large dépression semi-artificielle qui forme une mare en saison des pluies. On se prend à penser en la voyant qu'elle est, après tout, un lieu conforme à celui que décrivait le mythe et que ce qu'on appelle « trou » est finalement bien une mare. Allant un peu plus loin on découvre alors une collection de véritables trous, parfaitement forés dans un banc de latérite, ce sont les *kele wora* et on les dit être des « trous de *kelepene* ». Plus loin encore s'érige le *yele dɔ wuru* (« trou de la révélation aux *yele* »), petite éminence au sommet de laquelle il est effectivement creusé une cavité qui sera présentée lors de l'initiation comme recelant des *kele* vivants (1).

La confusion paraît être à son comble lorsqu'on apprend que les *kele* aquatiques ne sont pas les seuls à être ainsi pourvus indûment de divers *wora*. On trouve dans le seul village de Kurumani :

— un *birewa sōwiyerə wuru* (2), destiné à ces masques de feuilles dont on sait pourtant qu'ils ont été créés de la main même de Wuro ;

— un *saxasaxala wuru* (3), destiné à des masques auxquels on ne prête aucune origine mythique et qui ont été simplement inventés par les hommes ;

— un *molo wuru* et un *nwenka wuru* (4) dont l'emploi paraît être en flagrante contradiction avec les enseignements du mythe de Kwele ;

— un *ñōpene wuru* (5), un *ñōfuru wuru* (6) et d'autres encore.

En même temps que l'existence bien réelle de ces « trous », les références au séjour des masques dans le sol et à la nécessité « d'ouvrir » leur trou pour les faire apparaître sont très fréquentes. Nous n'en citerons que deux :

— quand les *kele* doivent venir, on fait intervenir, chez les Syëkōma, des masques que l'on appelle les *wora kɔrɛ sōwiyerə* « masques ouvreurs (*kɔrɛ*) des trous » (7) et qui — dit-on — vont extraire les *kele* de leur résidence souterraine ;

— la grande cérémonie *birewa dāga*, occasion de la première sortie annuelle des masques de feuilles, est appelée dans le nord du pays *koro wora dɔ kebe dāga* « coutume de l'ouverture de l'orifice des trous des masques ».

Chez les Bwa, on donne pareillement le sol comme lieu de séjour des masques. Cela apparaît dans un texte de J. Cremer — sur lequel nous aurons d'ailleurs à revenir (8) — où l'auteur décrit comment, après leur apparition, des masques

(1) Pour plus de précisions sur la configuration de ces trois lieux sacrés, sur leur fonction et sur les rites qui s'y déroulent, on pourra se reporter p. 428.

(2) *birewa sōwiyerə wuru* : fig. 37, n° 40.

(3) *saxasaxala wuru* : fig. 37, n° 34.

(4) *molo wuru*, *nwenka wuru* : fig. 37, respectivement n° 69 et n° 39.

(5) *ñōpene wuru* : fig. 37, n° 64.

(6) *ñōfuru wuru* : fig. 37, n° 68.

(7) Cf. p. 420.

(8) Cf. p. 293.

vivants sont rentrés dans un trou. J. Capron, de son côté, transcrit le récit de l'un de ses informateurs qui déclare notamment : « On part en brousse creuser les trous d'où sortiront les *korwa* [...]. On creuse un trou avec une hache [...]. On joue (du tambour) pour appeler les *korwa* ; ceux-ci sortent [...], les *korwa* sortent brusquement du trou... » (1).

La fréquence de l'usage, réel ou figuré, de ces « trous » des masques conduit à se demander si la plupart des grands schèmes mythologiques, et surtout celui de l'origine aquatique, n'ont pas subi une certaine désaffection et si les mythes de la naissance souterraine n'ont pas constitué une explication étiologique tellement satisfaisante qu'on l'a généralisée en l'appliquant à tous les masques.

Il n'y a pas antinomie entre les deux symboles cosmogoniques Terre et Eau. Ces deux éléments sont par excellence des générateurs de vie. Ils représentent des milieux également favorables à la manifestation du sacré et au séjour d'entités surnaturelles telles que les masques. Mais les hiérophanies aquatiques (*zo*) ont peut-être moins de force évocatrice pour des agriculteurs que celles dont le caractère est proprement tellurique et qui bénéficient d'une prééminence certaine chez les Bobo (2).

La terre, comme réceptacle des divinités, est un véritable leitmotiv de la symbolique bobo. On observe avec une grande attention toutes les singularités du sol : excroissances (termitières ou buttes *denikwola*) (3), *bowe* (*doxope*, plateaux latéritiques dénudés), cavités (*wora*). Ces anomalies sont interprétées comme étant les signes manifestes d'une présente divine, comme de véritables hiérophanies.

C'est dans le sein même de la terre que sont localisées un grand nombre de puissances surnaturelles qui empruntent les orifices du sol pour apparaître (4).

Les légendes bobo sont intarissables au sujet des multiples espèces de « génies » qui résident dans le sol. Des hommes, eux-mêmes, y ont vécu et sont sortis par des trous : l'ancêtre de la tribu Banakôma a surgi du trou *ba* et l'on appelle encore ses descendants *wuru di kôma* (« les gens du trou »). Le village de Tiriko a été fondé sur l'emplacement du trou d'où sortirent les ancêtres (5).

Chez les Bwa, nombreux sont aussi les trous habités par des êtres surnaturels. J. Cremer nous parle de Kani, le terrier d'où sortent les enfants (6), ou de ces « habitants du Ferrugineux » qui vivent dans une caverne située dans une colline de latérite (7), ou encore de l'habitant d'une termitière qui invite un chasseur dans son trou (8).

Il n'est donc pas exclu que le schème de la naissance et du séjour dans le sol, que l'on trouve dans nombre de mythes parfaitement authentiques, ait eu tendance à se généraliser en raison de son symbolisme expressif, mais nous ne

(1) Capron, J., 1957, p. 111. Notons que les *korwa* sont apparemment des masques de feuilles.

(2) Sur plus de soixante-dix lieux de culte régulièrement desservis à Kurumani, cinq seulement sont affectés à des divinités aquatiques : *katamâga*, *zo kên do*, *foxoba*, *kola*, *zo do* (cf. fig. 37 n° 53, 59, 71, 50, 61).

(3) Et, à plus forte raison, les montagnes (*tolo*) sur le symbolisme desquelles nous reviendrons (cf. p. 362).

(4) Pourtant le sous-sol, les profondeurs de la terre, n'ont aucune place dans la cosmologie bobo. Le séjour des morts lui-même est situé dans un monde immatériel, mais conforme au paysage terrestre.

(5) La légende se teinte de vérité historique car, ainsi que nous l'avons montré, l'habitat ancien des Bobo était semi-souterrain : Le Moal, G., 1960.

(6) Cremer, J., 1927, p. 29.

(7) Ibid. p. 90.

(8) Ibid. p. 92.

pensons pas qu'il ait vraiment supplanté les autres mythes d'origine ; ceux-ci restent connus des prêtres qui, en réalité, usent de l'idée d'une localisation dans le sol surtout pour des raisons matérielles.

Le schème de la sortie par un orifice souterrain présente l'avantage d'être aisément figurable par des rites manuels. Si l'on prend, par exemple, le cas des masques de feuilles, il est certain que lors de la réactualisation du mythe d'origine on ne peut guère envisager de représenter la création *ex nihilo* d'un masque par Wuro. En revanche, si l'on prête à ce masque de feuilles un domicile souterrain, le rite peut s'accomplir : le masque sera doté d'un lieu sacré (le *wuru*) où l'on situera son apparition supposée et, au cours des cérémonies, que ce soit au *wuru* même ou en quelque autre lieu, on pourra représenter de façon dramatique le surgissement du masque. Cette scène nous la verrons, en effet, se répéter au cours de l'initiation : le prêtre frappe le sol de sa pioche, il se lamente sur la sécheresse qui durcit la terre, disant que le masque va avoir bien du mal à s'en extraire... au dernier coup de pioche cependant le masque, dans un bruissement de feuilles, sort de l'ombre aussi soudainement que s'il bondissait du cœur de la terre. En d'autres circonstances, on mènera les néophytes devant un trou dans lequel ils engageront la tête, on leur dira d'appeler le masque : *signe we ! signe we !* (1) et parfois même, cédant au goût de la mystification, les prêtres auront été jusqu'à cacher au fond du trou une jarre dans laquelle est enfermé un animal dont on percevra les cris et les grattements.

Pareille façon d'agir est une imposture, pensera-t-on, mais à cela il faut faire observer que s'il y a bien tromperie, celle-ci ne réside que dans le fait d'une extension abusive du champ d'application d'un schème mythologique. Prudents, les prêtres ne se risqueraient pas à inventer des rites entièrement dépourvus de fondement, ils se bornent à jouer sur les données de la tradition pour opérer de savantes falsifications. Celles-ci sont d'autant plus subtiles — et par là efficaces — qu'elles se fondent sur une vérité que l'on détourne et que l'on applique sciemment d'une façon erronée.

Quant à la volonté de tromper, qui est indubitable, elle se justifie par la nécessité d'entretenir un épais secret autour d'un savoir qui ne sera enseigné que progressivement. On sait qu'il existe dans ces sociétés deux ordres de connaissance : l'un, exotérique, est complaisamment diffusé ; l'autre, ésotérique, n'est délivré qu'au prix d'une longue et pénible quête. Mais il faut souligner le fait que les connaissances exotériques ne sont qu'un mélange compliqué de vérités partielles et d'erreurs volontairement entretenues par les initiés.

Le néophyte bobo doit donc éliminer les pièges qui lui sont tendus, afin de dégager de leur gangue de mensonges et d'erreurs accumulés les croyances profondes qui justifient véritablement les actes religieux (2). Mais c'est là une

(1) Cf. p. 352.

(2) Les inconvénients d'un système qui fait grand usage de sophismes et ne réserve qu'à quelques-uns la vraie connaissance du dogme sont manifestes : tôt ou tard, les mystificateurs sont pris à leur propre piège. Qu'un dignitaire meure sans avoir instruit son successeur, qu'un groupe en s'expatriant cesse de pouvoir se référer aux chefs de son culte pour éclairer ses connaissances, le partage entre le mensonge et la vérité ne peut plus se faire. Les raisonnements captieux, d'abord inventés à l'intention des ignorants, ne tardent pas à devenir articles de foi pour des prêtres oublieux des sources de leur tradition.

En dépit de son goût à forger des syncrétismes et de la facilité qu'elle éprouve à se mouvoir dans les structures pluralistes, la pensée bobo semble n'être pas très à l'aise dans ce système où tant de falsifications font naître d'incessants problèmes. Les responsables de cultes (*dwobwo* et *kirite* en tout premier lieu) vivent dans l'angoisse de s'égarer hors des voies de l'orthodoxie, angoisse fort justifiée car il est admis que les divinités sanctionnent pas la mort toute erreur commise dans la pratique de leur culte.

tâche délicate et seuls quelques individus socialement et religieusement privilégiés parviennent, au terme d'une vie, à posséder l'ensemble cohérent des vérités essentielles.

kele du Dwo de Lebere. kele des manifestations contemporaines de Dwo.

La connaissance des mythes, à condition d'être puisée à des sources sûres, reste malgré tout le meilleur recours contre les interprétations abusives dispensées, plus ou moins innocemment, par tant d'informateurs. Or, ce que les mythes nous enseignent, c'est que seuls quelques masques (ce sont toujours des *kele* à corps en fibres) ont été découverts dans la terre et que seuls ces masques disposent légitimement du lieu sacré *worasa*.

Dans le cadre du culte du Dwo de Patamaso, les masques d'origine souterraine possédaient une tête en bois et leur révélation était postérieure à celle des premiers *kele* dont la tête était en sparterie. Il semble pourtant que des masques de ce dernier type puissent être l'objet d'un mythe semblable à celui des *syêkele* à tête en bois.

Nous ne disposons, en effet, que d'un seul récit mythologique relatif au Dwo de Lebere, mais il fait état de l'aventure d'un ancêtre qui, se trouvant en brousse, voulut creuser une « termitière-cathédrale » pour s'y ménager un abri (1). En creusant, l'homme trouva un rhombe, puis des têtes de masques en sparterie : ce fut d'abord *byêpla* qui fut dégagé, puis *byétale* et enfin *wurozolo* (2). Ces masques sont faits entièrement de fibres rouges. Leur découverte à Lebere coïncida avec la rupture d'un interdit du Kwele Dwo et elle fut le point de départ d'un culte de Dwo qui est donné comme ancien.

Si le schème mythologique des masques trouvés dans le sol recouvre donc des catégories morphologiques très diverses de *kele*, ce schème manifeste également une remarquable permanence car il s'applique à des masques dont l'introduction peut être fort lointaine tout aussi bien que récente.

Très anciens, à n'en pas douter, sont les cultes de Dwo dans la tradition de Lebere ou dans celle de Patamaso. Or, tous les *kele* du premier et, pour le second, l'importante catégorie des *syêkele*, répondent au mythe de la découverte souterraine.

Pour le Dwo de Patamaso, il est vrai que l'apparition des *syêkele* n'est advenue qu'après la révélation des *kele* à tête en sparterie ; ces *syêkele* n'en sont pas moins considérés comme étant d'une grande ancienneté. En effet, dans leurs commentaires, nos informateurs de Kurumani identifiaient le héros de leur récit avec Bwo, l'ancêtre fondateur du village. S'il est difficile de retenir ce genre de justification généalogique, on peut tout au moins, voir dans cette assertion la volonté de démontrer l'ancienneté de l'événement relaté.

Mais tous les mythes faisant état d'une découverte dans le sol d'objets sacrés, rhombes et têtes miniatures de masques, ne doivent pourtant pas être situés en des temps immémoriaux car des faits analogues sont attestés dans un passé moins lointain et même jusqu'à l'époque actuelle.

Au village de Fini, en dehors du culte du Dwo de Patamaso, très ancien et encore représenté par des *kele* à tête en sparterie, il existe un Dwo particulier qui

(1) Ce mode original d'habitat, autrefois très répandu, est encore parfois employé en guise d'abri de gardiennage dans les champs de brousse.

(2) *byêpla* litt. « cornes deux » de *byê* « corne » et *pla* « deux » *byétale* litt. « corne une ». Ces cornes sont de simples plumets de fibres. *wurozolo* « l'eau du ciel, la pluie » de *wuro* « ciel » et *zo* « eau ». Ce masque opère même lorsqu'il pleut, d'où son nom.

porte localement le nom de Kwɔle Dwo. Kwɔle est le nom du découvreur de ce Dwo. Ce n'est pas un personnage imaginaire et son nom n'est pas non plus invoqué pour servir de quelconque justification. Kwɔle a réellement existé à une époque relativement récente ainsi qu'en témoignent les généalogies.

L'aventure de Kwɔle s'est déroulée selon le schéma habituel : piochant sur une butte dénudée, il trouva des têtes de masques en fer. La chanson des masques de Fini célèbre cet événement :

*Par la grâce de Wuro sur Kwɔle,
Kwɔle a vu la tête.
Il piochait, monté sur la petite butte.
Il a vu la tête.
Par la grâce de Wuro sur Kwɔle.
Kwɔle a vu la tête (1).*

Kwɔle devint fou à la suite de sa vision et bientôt tous les gens du village furent à leur tour malades. Le devin interpréta la découverte de Kwɔle comme la manifestation d'un Dwo connu sous le nom générique de Wiyaxa Dwo, car il ne se révèle qu'en des lieux fréquentés par ces petits génies (*wiyaxe*). Selon le devin, la maladie était provoquée par ce Wiyaxa Dwo dont le culte ne devait pas rester l'exclusivité des parents de Kwɔle, mais être adopté par tous les villageois. On fabriqua donc des têtes de masques en bois à l'image de celles découvertes sur la butte du Wiyaxa Dwo et elles remplacèrent désormais les têtes cornues des *syêkele* du Dwo de Patamaso, jusqu'alors en usage (2).

Le Wiyaxa Dwo n'est pas très répandu et beaucoup de ses apparitions sont récentes (3). L'une des dernières en date est celle de Tarama.

En 1946, le lignage Sanu Terakurè *vyəkōma* quittait le village de Lya et s'installait dans la brousse qui se trouve au sud-est de Kundugu. Le nouveau village prit le nom de Tarama. Un jour, l'un de ses habitants, vacant à ses occupations dans les champs, trouva des têtes miniatures de masques. Il fut possédé et le devin, hâtivement consulté, attribua les objets découverts à Wiyaxa Dwo. Des copies en bois furent exécutées à la dimension normale par un forgeron de Lya nommé Kyè et, aujourd'hui, ce sont encore ces têtes qui coiffent les *kele* de Tarama, masques du Wiyaxa Dwo.

Si l'on considère toutes ces relations d'une découverte des masques dans le sol, qu'elles soient anciennes ou récentes et en quelque lieu du pays bobo qu'elles aient été recueillies, on est frappé par la similarité de leurs divers épisodes. Ces épisodes nous les retrouverons dans le texte d'un récit recueilli par J. Cremer chez

(1) *wuro dige kwɔle ma,
kwɔle ta za.
gwe bara tūngwili dye ma.
ta ze ye.
wuro dige kwɔle ma.
kwɔle ta za.*

Ce chant est en tinkirc. Dans ce dialecte, *tūngwili* est l'équivalent de *denikwola* en *syəkōma* et désigne ces mêmes petites croupes latéritiques dépourvues de végétation où, dit-on, habitent des *wiyaxe*. *gwe* « piocher » correspond à *syè* en *syəkōma*. *ta* ou *tara* signifie « hache » dans tous les dialectes bobo ; par convention, ce mot est employé ici pour ne pas désigner en termes clairs devant des non-initiés le véritable objet de la découverte.

(2) Cf. tableau 5.

(3) Des dernières précisions qui nous ont été fournies (1972), il ressort que Wiyaxa Dwo ne serait pas une figure nouvelle de Dwo, mais une ultime réitération du Dwo de Patamaso.

les Bwa et dont nous avons lieu de croire qu'il contient le paraphrase de notre schème mythologique de l'origine souterraine des masques.

Certes, l'intelligibilité du texte en question est affectée par les défauts inhérents à la méthode qu'employait J. Cremer ; la transcription littérale des paroles d'un informateur, apparemment laissé à lui-même et qui disserte sans guide et sans frein, l'absence de commentaires et d'explications qui auraient pu éclairer les documents bruts qui nous sont ainsi offerts, laissent planer beaucoup d'incertitudes sur le sens des faits relatés. Toutefois, si les textes consignés par J. Cremer sont d'un emploi hasardeux pour qui n'est pas au fait des coutumes bwa (ou de celles, proches, des Bobo), en revanche la connaissance préalable de ces coutumes peut aider notablement à interpréter les informations que l'auteur nous soumet et qui ont gardé, en contrepartie de leurs défauts, un précieux caractère de spontanéité et d'authenticité.

Nous commenterons donc ici, à la lumière de ce que nous savons d'un schème mythologique classique chez les Bobo, le récit intitulé : « l'homme qui a vu le Koro et le Simbo : le culte de Do » (1).

Dès le début nous reconnaissons un tableau familier :

« Une personne va dans la brousse, choisit un emplacement, le cultive ».

Sans transition, le narrateur nous présente ensuite le masque Koro. C'est, ainsi qu'il apparaît clairement dans la seconde partie du récit, le masque de feuilles ; un masque fabriqué, nous dira-t-on, avec des feuilles de caïllédrat attachées sur le corps du porteur, tandis que sa figure est couverte d'herbes tressées.

« Le masque Koro est dehors, se lamente : Fî ! court, arrive près du travailleur, qui se lève, regarde ce Koro sautant çà et là, puis tout à coup arrêté devant lui avant de disparaître. »

On ne nous dit pas encore où ce Koro disparaît mais, nous le saurons bientôt, il est « entré dans un trou ».

« Un peu plus tard, le masque Simbo se présente, cabriolant et culbutant, la personne se lève, regarde encore, puis Simbo retourne à l'endroit d'où il est parti. »

Ce Simbo, la suite du récit nous permettra de comprendre qu'il est le prototype d'un masque à tunique de fibres (« chanvre indigène ») et qu'il est pourvu d'une tête qui sera reproduite en bois.

Première réaction du cultivateur : faire d'un peu de nourriture, qu'il avait emportée avec lui, une oblation sur le lieu du prodige :

« L'homme prend sa nourriture dans la poterie, la pose à l'endroit où le masque a disparu. »

La démarche suivante est un épisode habituel de nos mythes. Respectueux de la hiérarchie familiale, le héros va rendre compte de son aventure à son père :

« Le soleil tombe. Le cultivateur descend, attrappe la poule blanche, raconte à son vieillard ce qu'il a vu, comment Koro est venu le trouver dans son

(1) Cremer, J., 1927, p. 150-153. Pour épargner au lecteur certaines digressions d'un intérêt secondaire, nous nous réservons de ne reproduire ici que les passages importants du texte en nous bornant à résumer fidèlement les autres. Dans les citations, nous avons respecté l'orthographe et la ponctuation originales.

champ en faisant siffler une cravache, en s'agitant beaucoup, puis est entré dans un trou. »

Voici donc clairement désigné le lieu où se sont réfugiés les masques et d'où, de toute évidence, ils étaient sortis.

Le compte rendu du cultivateur se poursuit :

« Il explique aussi comment Simbo s'est présenté ensuite, sautant, culbutant, brandissant un couteau brillant. L'homme n'a rien dit, a continué à cultiver son champ, mais quand le masque a disparu il l'a suivi, a examiné l'endroit où il est entré, et y a déposé la nourriture qui restait dans sa poterie. Voilà ce qu'il a vu, il parle pour avertir son vieillard, il apporte la poule. »

Le narrateur nous montre ensuite les deux protagonistes retournant sur les lieux de l'apparition pour y faire le premier sacrifice ; peut-être même assistent-ils au renouvellement du phénomène puisqu'on nous dit que le vieillard s'est avancé « au-devant des masques » :

« Le vieillard s'en va avec la personne, chacun d'eux porte une poule, ils se suivent, arrivent. L'homme montre l'endroit où il a placé la poterie, le vieillard s'avance avec la poule au-devant des masques, puis tous deux rentrent au village. »

La phrase suivante est plus sibylline :

« A l'aurore, le vieillard retourne chercher les poules car le Do est venu s'unir à son fils. »

Le vieillard est reparti seul cette fois et il semble que la fin de la phrase veuille exprimer la raison de cette nouvelle démarche : « car le Do est venu s'unir à son fils. »

Quel est le sens de cette belle formule ?

Elle pourrait se comprendre comme une sorte de définition de la nature du prodige qui s'est accompli la veille. En ce cas, elle nous confirmerait l'identité qui existe entre Dwo et le masque, mais surtout elle nous démontrerait que l'événement se résout finalement en l'union mystique d'un homme et de son dieu, union qui se perpétuera parmi les descendants de l'homme et qui justifiera cette attitude possessive qu'affectent certaines familles à l'égard de Dwo.

On peut toutefois se demander si la formule ne concerne pas plutôt un fait nouveau, qui serait intervenu durant la nuit, et si l'union en question n'est pas cet état qui s'élabore dans le processus d'une crise de possession.

Pour l'africain, en effet, le phénomène de possession est provoqué par l'intrusion d'une divinité au plus profond de la personnalité humaine ; il en résulte un déséquilibre physique qui se traduit par la transe épileptoïde du possédé, tandis que, sur le plan psychique, se réalise une union de l'esprit divin et du sujet élu.

Que le narrateur, en parlant de l'union de Do et du découvreur des masques, ait voulu dire que ce dernier avait été possédé, nous paraît d'autant plus vraisemblable que la plupart des mythes de l'origine souterraine des masques comportent cet épisode de la possession du découvreur.

Poursuivant son récit, le narrateur nous donne le texte de la prière adressée par le vieillard à la divinité :

« Que ce Do fasse qu'ils ne soient pas privés de nourriture dans la famille, qu'il procure aux jeunes gens des femmes en mariage. »

Vient alors un paragraphe (que nous ne transcrivons pas) où sont décrits les heureux effets de « l'union » de Do et du cultivateur qui a vu les masques : les greniers sont emplis de grain et les jeunes gens ont obtenu des femmes. Un grand sacrifice d'action de grâce est offert à Do.

Puis, sans qu'on voit bien à quoi cela est consécutif, une nouvelle opération a lieu qui nous intéresse au premier chef :

« Un autre vieillard annonce que l'affaire du Do est dans la brousse, les masques au contraire sont réunis, emportés au village, les Koro demeurent dans la brousse. »

Ce passage est quelque peu obscur... mais nous pensons qu'il s'éclaire si l'on inverse les deux dernières phrases : « les Koro (c'est-à-dire les masques de feuilles) demeurent dans la brousse, les masques (c'est-à-dire les têtes des masques, les Simbo) sont réunis, emportés au village... »

La suite semble bien nous le confirmer : les masques de feuilles mythiques (Koro) ne sont pas de nature à pouvoir être emportés, mais les Simbo dont la tête est faite d'un matériau durable (du fer ?) peuvent être conservés :

« Les assistants se lèvent prennent les visages des masques, rentrent avec, reviennent avec une poterie, la placent, l'enferment. C'est la poterie du Do. »

Voilà bien l'acte essentiel décrit par les mythes bobo : les « visages » des masques, trouvés fortuitement dans le sol, sont emportés et enfermés dans une poterie ; ils constitueront la part majeure de l'autel du Dwo. Ensuite, les modèles mythiques seront reproduits en bois. C'est bien aussi ce que font les Bwa :

« Ils mettent dans le magasin le visage de Simbo, vont trouver le forgeron habile à tailler le bois, lui montrent le masque, disent à l'ouvrier de se cacher pour en sculpter un pareil. »

La suite du texte offre moins d'intérêt, le narrateur décrit rapidement la taille de la tête de masque en bois par un forgeron, puis il parle de confection de la tunique en « chanvre indigène » parle prêtre du Do qui, ensuite, « garde les masques dans sa maison ». Après quoi est décrite la fabrication des Koro de feuilles, au moment où « le mil est rentré, la brousse brûlée », c'est-à-dire très probablement à l'occasion de la fête annuelle appelée *loponu*, qui est l'équivalent du *birewa dāga* bobo.

Enfin, le récit s'achève par des considérations banales sur les bienfaits de Do, sur les enfants que celui-ci accorde et sur l'obligation où l'on est de faire danser les masques quand meurt le prêtre du Do.

En lisant ce texte, on ne peut manquer d'avoir l'impression qu'il s'agit du compte-rendu d'un événement qui s'est réellement déroulé dans un passé récent ; l'usage continuél du présent de narration par l'auteur contribue bien un peu à donner un tel sentiment, mais il se retire également des récits très réalistes que les Bobo font des découvertes de Patamaso, Fini, Tarama et autres lieux.

Si elles n'étaient assorties que de péripéties fabuleuses, toutes ces narrations seraient facilement admises en qualité de mythe et l'on jugerait irrecevable toute justification matérielle. Mais, à l'exception de quelques rares mentions faites à des masques apparus « vivants », les événements décrits ici sont tout à fait banals et parfaitement plausibles. De plus, d'un commun accord, les informateurs s'efforcent de prouver la matérialité des faits et se plaisent à désigner certains lieux ou objets comme étant ceux-là même mentionnés dans le récit.

Bien qu'on soit en droit d'éprouver une certaine méfiance à l'égard de toutes ces tentatives de rationalisation qui conduisent trop souvent à vider le mythe de son véritable contenu spirituel, il est cependant difficile d'éluder complètement le problème de l'historicité des faits allégués dans les comptes rendus de découverte d'objets sacrés dans le sol.

Il n'est évidemment pas possible de s'assurer de l'authenticité du lieu qu'on nous présente comme ayant été le théâtre des apparitions miraculeuses ; en revanche l'exactitude de certains éléments du récit peut parfois être contrôlée : par exemple, l'existence bien réelle du héros ou le fait que l'une des conjonctures décrites s'est bien produite (1). Mais la question reste posée de l'existence effective des objets culturels du Dwo et de l'éventualité de leur découverte dans les conditions décrites par les différents récits.

Il est établi que les autels consacrés à un Dwo d'origine souterraine ont, pour pièces maîtresses, des rhombes et, fort probablement, des têtes miniatures de masques. Mais que ces objets existent ne veut pas dire qu'ils aient été, ainsi qu'on le prétend, trouvés en brousse fortuitement et sans que nul n'en connaisse l'origine.

Pour ce qui est des rhombes, nous pouvons affirmer qu'il est possible d'en découvrir occasionnellement dans le sol et nous possédons à cet égard un témoignage irrécusable qui offre le double intérêt de fournir toutes les preuves désirables et de montrer que, dans son déroulement contemporain, l'événement reproduit fidèlement les épisodes caractéristiques du schème mythologique.

Au début de l'année 1960, un villageois de Silékoro, nommé Niniyvə Traore, trouvait un rhombe dans son champ. Celui-ci fut aussitôt porté au village et caché dans une maison. Peu après, trois personnes de la famille Traore mourraient. On imputa ces décès au rhombe pour lequel les sacrifices réglementaires n'avaient pas encore été faits. Consulté, le devin conseilla de s'adresser aux forgerons Sanu Kafiékôma de Kurumani. Le 19 mai ceux-ci partaient à Silékoro accompagnés par un masque, le *nwenkafuru*, porteur d'un rhombe du Dwo de Kwele et d'un *poto*. Au groupe s'était joint un *forkôma* (dignitaire *sibe*) nommé Deduma Sanu. Arrivé au village, le masque se rendit directement dans la pièce où était le rhombe et il le prit.

Forgerons et villageois, escortant le masque, partirent ensuite sur le chemin de Lya. Ils s'arrêtèrent bientôt et un prêtre confectionna un *saxo* devant lequel on posa les deux rhombes joints (le rhombe forgeron placé *sur* le rhombe récemment découvert). On fit de nombreux sacrifices. Puis le rhombe découvert fut rapporté au village et déposé dans une maison où l'on procéda à de nouveaux sacrifices.

Après cette première entreprise, par laquelle les forgerons eurent « neutralisé » les forces nocives du rhombe, ce fut au tour des devins d'appliquer leur science afin que soit déterminée l'identité du Dwo que représentait le rhombe. Les opérations de divination furent répétées à plusieurs reprises et ce n'est qu'en fin 1964 qu'il fut déclaré que le rhombe découvert près de Silékoro était une nouvelle manifestation du Dwo de Patamaso.

Pour les cultes qui devront être organisés, des masques seront nécessaires. En l'absence d'une découverte de masques miniatures qui auraient servi de modèles,

(1) Ainsi, à Fini, on peut constater la présence de Kwole dans la généalogie des ancêtres, également on peut trouver des détails assez probants sur la maladie consécutive à la découverte du Wiyaxa Dwo et qui se manifesta par des « boutons » avant d'être reconnue comme étant le ver de Guinée. On chante encore à Fini la chanson suivante : *ti kô ma — bo da dafulo — fini kiri na yaxa frabene dogore — ti kô ma, yo*. « C'est sur la peau — Certains disaient (que c'était) des boutons purulents — La chose qui gâte le village de Fini — C'est devenu le ver de Guinée — C'est sur la peau, toujours. »

force a donc été « d'inventer » des masques, mais, pour ce redoutable office, seuls sont habilités des forgerons qui peuvent se réclamer des privilèges conférés par le mythe d'origine des rhombes et des têtes de masques en bois, c'est-à-dire par le mythe de Kwele. Au moment où nous écrivons (1965), les Sanu de Kurumani ont commencé à tailler les nouveaux masques des Traore de Silêkoro (1).

En ce qui concerne les masques métalliques miniatures, nous ne possédons en revanche de preuve formelle ni de leur existence ni de leur découverte éventuelle dans le sol (1). Ce sont des objets beaucoup plus secrets que les rhombes ; enfermés dans des canaris enfouis en terre, ils ne sont montrés qu'en de rares occasions. Faut-il pour autant douter que de tels objets aient été trouvés fortuitement, quand nous savons que cela s'est produit pour des rhombes ?

Il est vrai que la tromperie véritable, non pas celle destinée à égarer des néophytes et par là même à préserver la vérité, mais celle, délibérée, d'un individu qui fonde un culte nouveau pour son plus grand bénéfice, n'est sans doute pas absente du panorama des religions africaines. Mais, dans le cas présent, il faudrait alors admettre que tout commence par la magistrale supercherie d'un homme qui, ayant fait fondre des masques en métal, aurait simulé leur découverte accidentelle, prenant ainsi la terrible responsabilité de promouvoir, hors de toute inspiration mystique, un nouveau culte de la plus respectée des divinités bobo. La véritable terreur sacrée qui entoure tout ce qui concerne Dwo nous fait douter de cette éventualité.

Si l'on doit donc admettre l'historicité de l'événement qui a servi de fondement au mythe — ou tout au moins, aux répétitions modernes de celui-ci — cela ne nous explique pas comment des objets aussi manifestement dûs à des artisans habiles ont pu se trouver enterrés en brousse (1).

(1) Voir à ce sujet, p. 210.

(2) Je dois à la vérité de dire que les circonstances ne m'ont pas permis, jusqu'ici, de voir des petits masques en fer. A Fini, ils sont déposés dans une maison située au sud-est du village, sous un baobab. Ce n'est qu'à l'occasion du *birewa dâga* annuel qu'ils sont visibles. Ne pouvant me trouver au village à cette époque et m'autorisant de très anciennes et très amicales relations avec les prêtres, j'avais demandé, lors d'un passage, à voir les objets. Les atermoiements des intéressés firent si bien que je ne parvins pas à mes fins ; une cérémonie avait pourtant été organisée, mais les prêtres renoncèrent à la mener à son terme. J'abandonnais donc provisoirement, sachant que l'obstacle tenait au fait que le *dwobwo* n'étant pas « complètement nommé », il craignait trop la punition divine que ne manquerait d'encourir celui qui manipule les objets sacrés sans posséder toutes les garanties sacerdotales. Rien, au cours de longues tractations, ne m'a paru indiquer que l'échec de ma démarche était dû au simple fait que les masques miniatures n'existaient pas et que j'avais été victime de l'une de ces impostures dont on sait qu'elles sont d'usage courant.

Quelques temps après, un ami, fondeur de cuivre de son état, et qui savait ce que je recherchais, m'apporta un objet qu'il avait fabriqué en grand secret. C'était un petit masque métallique de 31 cm de longueur dont la forme rappelait celle des *molo* forgerons. Il s'agissait d'une réplique, qu'on m'assura fidèle, du masque miniature du village de Doro. L'original avait été cédé, sous la pression, à un administrateur par un vieillard du village qui devait du reste trouver peu après une mort dont la cause fut attribuée, bien entendu, à son sacrilège.

J'ai également eu l'occasion de voir, à Kumi, un petit masque (10,5 cm de haut, 4 cm de large) en métal bosselé, serti de deux cauris figurant les yeux. Comme les grands masques en bois, la tête était ornée d'une frange de fibres. Cet objet faisait partie du matériel d'un devin.

Si tous ces faits ne remplacent pas des preuves tangibles de l'existence des masques miniatures, ils peuvent du moins constituer de sérieuses présomptions.

(3) Bien entendu, il serait possible d'émettre des hypothèses : le pays a été assez bouleversé par les incursions étrangères — les *razzias* peul, en particulier — trop de villages ont été abandonnés, trop d'hommes ont dû maintes fois chercher un refuge en brousse, pour qu'il ne soit pas impossible que des objets sacrés aient été cachés, ou simplement égarés, hors des lieux habités.

En d'autres régions d'Afrique, on a trouvé des objets dont l'origine est également obscure. On connaît par exemple, le cas des fameux *pomda kissi* ; statuettes généralement anthropomorphes,

Pour les Bobo, il n'existe à ce fait aucune explication rationnelle. Il est admis que le surnaturel puisse surgir à tout instant, au détour de l'action la plus quotidienne. Lorsqu'un geste banal a pour effet de mettre à jour des objets dont rien ne peut justifier la présence, on ne manque pas d'y voir un fait surnaturel.

Dans les mythes classiques, c'est une entité surnaturelle ou un être fabuleux qui, empruntant une forme vivante, apporte un message divin et l'explique aux hommes ; mais dans les temps historiques, le sacré, pour se manifester, emploie des signes plus obscurs et qui se parent des seules apparences de l'insolite. Pour interpréter ces signes, pour comprendre les messages qu'ils contiennent, les hommes peuvent utiliser leurs propres facultés, aidés en cela par la connaissance des traditions et des mythes fondamentaux, mais ils disposent aussi de ces techniques grâce auxquelles les puissances peuvent être interrogées : divination, extase, oniromancie.

Beaucoup de cultes, surtout parmi les plus récents sont ainsi nés de l'observation et de la « traduction » d'un prodige ou d'un fait apparemment énigmatique.

Dans les exemples que nous avons donnés d'une découverte récente de masques ou de rhombes, le signe divin était assez clair pour les Bobo puisqu'il se concrétisait par des objets connus pour être des épiphanies de Dwo. Les conditions elles-mêmes de la découverte auraient suffi, du reste, à confirmer qu'on se trouvait bien devant une nouvelle manifestation de Dwo ; le cours des choses étant conforme à un schème mythologique très répandu. Enfin, les séquelles funestes de l'événement — folie ou possession du principal témoin, maladie et mort de membres de la communauté — sont le prix de maintes apparitions du Dwo depuis l'époque mythologique où Wuro ayant révélé son fils aux hommes, ceux-ci connurent un nouveau destin, marqué du sceau de la maladie et de la mort.

C'est ainsi que de nos jours, et par le jeu de coïncidences qui ne laissent pas d'être étranges, les épisodes d'un vieux mythe peuvent se reproduire, donnant aux intéressés la conviction que, par une faille soudaine dans l'ordre habituel des choses, le sacré s'est manifesté comme au temps infiniment lointain des commencements.

2. L'ACQUISITION DES MASQUES

Généralités

Il n'est pas de masques plus prestigieux que ceux qui ont été obtenus par voie de révélation divine. De nombreux lignages bobo détiennent de tels masques et, ainsi que nous venons de le voir, connaissent parfaitement les mythes qui se rapportent

sculptées dans une pierre tendre. Le pomdo, rapporte Denise Paulme, « est déterré, soit par un cultivateur qui retournait sa rizière, battait son manioc ; soit près d'un colatier planté par le mort ; parfois encore dans le village ou aux abords immédiats... » (Paulme, D., 1954, p. 146). La statuette est identifiée, soit par les procédés de divination, soit par l'interprétation d'un rêve. Pour les Kissi, le pomdo est l'image d'un mort et sa découverte annonce son retour parmi les vivants.

De son côté, M. Griaule a signalé (1938, p. 744) des faits de découverte qui se rapprochent étrangement de ceux dont notre schème mythologique fait état : « Quelques hommes illuminés, visionnaires (kumogu), aperçoivent les Andoumboulou, peuvent s'approcher d'eux, les surprendre, saisir les objets abandonnés, statuettes, morceaux de terre rouge, petites poteries, à l'aide desquels ils construisent divers autels après avoir demandé conseil aux devins ».

à leur origine. On ne saurait pour autant en conclure que tous les masques qu'il est donné de voir dans ce pays ont été révélés surnaturellement à leurs utilisateurs actuels et que chaque masque, pris individuellement, est l'objet d'un mythe étiologique.

Il est d'autres façons de se procurer des masques que d'attendre une manifestation de Dwo, d'autant plus improbable qu'elle ne se produit jamais qu'une ou deux fois dans l'histoire d'un lignage.

Avant d'examiner les divers procédés que l'on peut employer pour acquérir un masque, il est nécessaire d'énoncer brièvement les principes qui régissent le droit d'appropriation des masques révélés, principes directement issus des concepts théologiques bobo et sur lesquels on se fonde pour légitimer les acquisitions de masques.

Il faut, en premier lieu, considérer isolément le cas des masques de feuilles (1).

Ces masques, dans lesquels s'identifie le Dwo universel, existent chez tous les Bobo. Ceux-ci considèrent, en se référant aux données des mythes cosmogoniques, que les masques de feuilles sont présents parmi eux depuis l'aurore de l'humanité, depuis le moment où les hommes, abandonnés par Dieu, ont dû s'organiser, se grouper et fonder leurs premiers établissements. Il n'est donc pas un village où se pratique le culte de Dwo qui ne possède des masques de feuilles et, de mémoire d'homme, ils ont toujours été connus et utilisés. C'est dire qu'il n'est pas même concevable qu'on puisse avoir à acquérir de tels masques, c'est dire aussi que personne ne peut se prévaloir d'un droit quelconque sur eux.

Les masques de feuilles sont le bien commun de toute la société, ils ne sont attachés ni à un individu ni à un lignage déterminé ni à une caste : ils appartiennent au village et le bénéfice de leur action est également réparti entre tous ceux qui y vivent (2).

En dehors de ce cas très particulier des masques de feuilles, tous les autres masques qu'utilisent les Bobo, agriculteurs ou non, peuvent être l'objet d'une appropriation collective lignagère.

Après les temps cosmogoniques, les manifestations divines, cessant d'avoir ce caractère d'universalité qui s'attachait à elles jusqu'alors, ont eu une moindre portée et n'ont plus été réservées qu'à quelques individus. Désormais, en effet, pour atteindre le monde séparé où vivent les hommes, les puissances surnaturelles doivent passer par le truchement de simples mortels qui seront chargés de transmettre à leurs semblables les dons et les messages qui leur sont destinés.

En agissant ainsi, ces puissances ne peuvent que se plier aux règles qui ont cours dans les sociétés auxquelles elles s'adressent, règles qui ont d'ailleurs été, pour l'essentiel, édictées par le Dieu suprême lui-même. C'est pourquoi le régime appliqué par les hommes aux puissances surnaturelles qui apparaissent après la période cosmogonique est analogue à plus d'un titre au régime auquel les biens matériels sont eux-mêmes habituellement assujettis. Il est partout admis chez les Bobo qu'une puissance surnaturelle peut être la « propriété » de celui qui, le premier, est entré en contact avec elle et il est toujours reconnu que ce droit de propriété se transmet aux descendants, restant définitivement inscrit dans leur patrimoine.

A vrai dire, le terme de « propriété » est peu adéquat. Il concerne des notions juridiques propres aux sociétés européennes et qui ne sauraient s'appliquer ici,

(1) Il s'agit ici des masques les plus typiques de cette famille : ceux du genre *birewa sōwiyerə* et ceux du genre *sinkyə sawa sōwiyerə* (espèce commune).

(2) Dans la pratique, les sorties des masques de feuilles sont organisées sous la responsabilité du lignage des fondateurs du village et de son chef le *kirite*, assisté bien entendu, du *dwobwə*.

surtout lorsqu'il s'agit de définir des droits qui s'exercent sur des choses immatérielles.

C'est lorsqu'on étudie les systèmes fonciers africains que l'on se trouve habituellement confronté à ce problème de terminologie : tous les auteurs reconnaissent qu'on ne peut à proprement parler d'une « propriété » de la terre en Afrique. La Terre est une divinité, le premier occupant d'une brousse vierge (ou, parmi ses descendants, celui qui le représente : le chef de terre) peut prétendre à certains droits sur elle, droits de nature religieuse plutôt qu'économique, mais en aucun cas il ne peut en disposer pleinement et, par exemple, l'aliéner. En revanche, le chef de terre est commis à exercer une sorte de gérance sur ce bien sacré dont il a reçu le dépôt, ce qui l'autorise notamment à en confier l'usage à des tiers.

En ce qui concerne les droits religieux du chef de terre, il est utile de rappeler comment ils se fondent. Pour s'installer sur une terre vacante, il est nécessaire de conclure un pacte avec la divinité du lieu ; en échange du culte qui lui sera rendu, celle-ci concède aux hommes cette « propriété » du sol qui n'est, en fait, qu'un droit exclusif et permanent d'occupation et d'exploitation agraire. Mais on estime aussi qu'il entre dans les obligations de la divinité de favoriser loyalement les entreprises de ceux qui ont conclu le pacte avec elle. S'ils ont été fidèles à leurs devoirs religieux, les hommes se jugent donc en droit d'attendre et même d'exiger le succès de leurs travaux.

Les principes qui permettent à un lignage de s'attribuer des droits sur une puissance surnaturelle, quelle qu'elle soit, sont ceux-là mêmes que nous venons d'évoquer à propos de l'appropriation de la terre.

Cela apparaît d'autant mieux lorsque la puissance surnaturelle se présente, à l'exemple de la terre, sous un double aspect spirituel et matériel ; nous pensons ici tout particulièrement à Dwo, divinité qui se manifeste toujours sous la forme matérielle d'un masque (ou d'un rhombe). L'exercice des droits d'appropriation est naturellement plus apparent lorsqu'il s'applique aux puissances surnaturelles par l'intermédiaire d'une matière (comme la terre) ou d'un objet (comme le masque) qui les représente et dont on peut étudier facilement les modes de possession.

L'apparition surnaturelle d'un masque est d'abord retenue pour ce qu'elle a de nouveau, d'original, d'unique. Nous savons que toute révélation divine, même si elle n'est que la réitération d'un événement analogue, est par nature inédite. Pour celui qui sera le témoin de l'apparition d'un masque, ou son découvreur, il y a donc matière à faire valoir son antériorité.

Les privilèges qui sont généralement attachés à l'antériorité ne suffiraient pourtant pas pour établir de véritables droits d'appropriation sur une chose aussi sacré que le masque. Si de tels droits existent c'est aussi en raison du fait qu'une révélation de Dwo est toujours considérée comme ayant valeur de pacte.

L'une des clauses principales de ce pacte — qu'il soit exprès ou tacite — est, l'attribution par la divinité, au témoin de la révélation et à ses descendants, d'un droit éminent sur le masque et sur tous les autres éléments révélés. Il s'y ajoute, pour ces mêmes personnes, une certaine aptitude à faire incliner en leur faveur les desseins de la figure de Dwo qui a inspiré la révélation. En retour, les bénéficiaires de ces droits et de ces pouvoirs s'obligent, bien entendu, à rendre à Dwo un culte fervent.

La résiliation d'un tel pacte, surtout de la part des hommes, n'est pas possible. Les droits qu'il a fait naître sont imprescriptibles et inaliénables, ils forment la part la plus précieuse d'un patrimoine clanique.

Pas plus qu'on ne pouvait parler d'une « propriété » de la terre, on ne peut donc dire qu'il y a des personnes qui sont « propriétaires », au plein sens du terme, d'un masque révélé. Les biens d'essence divine mis à la disposition des hommes ne pourraient être aliénés sans que soit révoquée unilatéralement une convention sacrée et, en tout état de cause, il ne serait pas concevable qu'on puisse disposer à son gré de la chose divine.

Il est néanmoins permis et souvent même formellement imposé aux bénéficiaires d'une révélation divine, d'en faire partager — au moins partiellement — les apports matériels et spirituels. Sans cette latitude aucun culte n'aurait pu se propager et il semble bien établi qu'en se manifestant à un individu la divinité ne se satisfasse point d'avoir pour seuls adeptes les membres de sa famille.

La révélation d'un masque et, partant, l'inauguration d'un culte nouveau de Dwo ne valent, au début, que pour un unique lignage localisé. Mais l'élu de la révélation, ses parents ou ses descendants sont, le plus souvent, amenés bientôt à partager leurs connaissances avec les lignages qui leur sont apparentés et à leur transmettre sans altérations les pouvoirs sacrés et les droits légitimes de culte. Ainsi, de proche en proche, le culte nouveau s'étend à la totalité du clan. On ne saurait cependant nier qu'à l'intérieur de ce clan une relative primauté soit toujours reconnue à celui des lignages qui reste l'héritier historique direct de la révélation.

Tout autre chose est de transmettre à un lignage absolument étranger les fruits d'une révélation divine et le droit de pratiquer un culte. L'opération est possible, et même fréquente, mais elle est assortie de conditions sévères.

Tout d'abord, et cela va de soi, il convient d'obtenir l'accord de la divinité intéressée. Celle-ci est donc longuement consultée. L'assentiment divin étant obtenu, il appartient aux bénéficiaires de la révélation de veiller à ce que, dans le transfert, leurs droits fondamentaux soient préservés.

A cette fin, on impose diverses obligations aux acquéreurs : présence aux sacrifices qu'ils offriront, alliance familiale ou matrimoniale, versement de compensations, etc... Mais la mesure conservatoire la plus efficace et aussi la plus généralement employée pour s'assurer vraiment du monopole d'une révélation est de n'en jamais délivrer le contenu intégralement. On l'ampute de certains éléments et, quant à ceux que l'on accorde, il n'est pas rare qu'on en dénature délibérément le sens.

Ce que les acquéreurs obtiennent en définitive, ce n'est, par rapport aux droits éminents des premiers détenteurs, qu'un simple droit d'usage sur des objets de culte nécessairement incomplets ou falsifiés ; ce n'est également qu'une connaissance partielle des pratiques rituelles et du mythe qui les justifie (1).

Il en résulte que le culte adopté au terme d'une simple transaction entre des hommes, ne peut avoir l'efficacité de celui que célèbre le lignage dont l'ancêtre a directement reçu les faveurs divines.

(1) L'altération volontaire des données initiales des cultes, lors de leur transmission, a certainement été l'un des facteurs les plus actifs de la diversification de dogmes et de rites dont on peut constater aujourd'hui l'hétérogénéité. Cette méthode a contribué à créer un climat d'incertitude et de confusion peu favorable à l'épanouissement de la pensée religieuse dans toutes les couches de la société, elle a rendu précaire le souvenir des causes premières en ne confiant la connaissance de celles-ci qu'à de rares individus que menacent toujours l'erreur et l'oubli.

Nous avons déjà noté les mêmes fâcheuses conséquences qu'entraînaient l'emploi de très subtiles mystifications aux fins de préserver l'ésotérisme des connaissances (cf. p. 290). Rappelons d'autre part que c'est l'usage de ces procédés d'altération systématique qui a déterminé les règles de différenciation morphologique des masques, règles appliquées obligatoirement chaque fois qu'il y a transmission de masque.

Il est difficile, au demeurant, de dire dans quelles proportions sont restreintes les largesses de la divinité pour ceux de ses adeptes qu'elle n'a pas personnellement visités et qui ne peuvent l'honorer selon toutes les règles. Cela dépend des dispositions personnelles de chaque divinité mais aussi du mode d'acquisition utilisé. Quoi qu'il en soit, il est certain que le prestige de la chose révélée est assez grand et assez abondante la quantité de bienfaits qu'on en attend, pour que soient justifiées les longues recherches, les délicates tractations et les grandes dépenses qui sont destinées à obtenir des bénéficiaires d'une révélation une part, au moins, de leurs pouvoirs.

Ayant montré comment les masques représentant les figures ultérieures de Dwo pouvaient, comme toutes les puissances surnaturelles post-cosmogoniques, être l'objet d'une appropriation de la part des hommes ; ayant noté sous quelles conditions les droits ainsi acquis pouvaient être transmis, il convient d'examiner comment ces transmissions s'effectuent dans la pratique.

Modes d'acquisition des masques

Faute d'avoir reçu un masque de Dieu lui-même, on peut donc tenter de l'obtenir de ceux qui ont eu ce privilège et qui en sont donc les légitimes possesseurs (1).

L'acquisition d'un masque peut se faire selon cinq procédures différentes (2).

« ACHAT »

Par ce terme nous voulons désigner toute acquisition faite moyennant versement d'une compensation matérielle.

La demande pour l'achat d'un masque est présentée au chef du lignage intéressé. Plusieurs entrevues sont nécessaires car l'objet de la démarche n'est abordé qu'après les détours et précautions oratoires requis en pareille circonstance.

Le chef du lignage possesseur d'un masque révélé ne saurait prendre seul la responsabilité de céder un bien qui est indivis entre tous les membres de son lignage. S'il obtient le consensus il peut alors solliciter l'avis des puissances tutélaires. Le chef de lignage convoque les acquéreurs et leur demande d'apporter les animaux pour les sacrifices préliminaires ainsi qu'une certaine somme en cauris. Les sacrifices sont d'abord faits sur le *bore* (c'est aux ancêtres que le masque a été révélé et rien, de toutes façons, ne peut être entrepris par les vivants sans leur accord). Ensuite, on consulte Dwo puis *soxo* (qui est, nous le savons, en matière de masques, toujours concerné).

(1) Dans le tableau 9 nous avons, en prenant pour exemple le village de Kurumani, retracé la situation d'un certain nombre de masques. Pour ce tableau, nous avons utilisé, par souci de concision, les deux termes : « ayant droit » et « ayant cause » pour désigner les titres d'un lignage, à posséder ou à détenir un masque. Il convient de prendre ces termes dans un sens très large. Pour nous, les ayants droit sont ceux qui possèdent, de toute antériorité, des droits éminents et des pouvoirs exclusifs sur le produit d'une révélation ou d'une invention. Les ayants cause sont ceux à qui les ayants droit ont transmis, par un mode quelconque, une partie de leurs droits.

(2) Ce qui va suivre s'applique principalement aux masques, manifestations matérielles d'une figure ultérieure de Dwo ; mais cela concerne également toutes les autres puissances surnaturelles post-cosmogoniques. Exactement comme cela se pratique à l'égard de Dwo et de ses masques, les droits et les pouvoirs sur des esprits tels que *vyetogo*, *duba*, *nako*, *pô*, etc., peuvent être transmis à des tiers par ceux qui en disposent par révélation.

Si les réponses sont favorables, la fabrication du masque peut commencer. Elle se déroule comme à l'accoutumée mais on prend soin d'introduire quelques modifications morphologiques afin que le nouveau masque ne soit pas exactement conforme au prototype mythologique.

A chaque étape importante de la fabrication, la bière des libations et les animaux nécessaires aux sacrifices requis sont fournis par les acquéreurs. Ceux-ci doivent également verser des acomptes successifs sur le montant de la compensation imposée, enfin ils sont tenus de nourrir copieusement les membres du lignage possesseur du masque qui dirigent et exécutent, avec leur aide, le travail.

A la date convenue et en grande cérémonie le nouveau masque est mené au village des acquéreurs où il fait une entrée solennelle. Il salue tous les lieux sacrés, toutes les *was* et rentre enfin dans la maison qui lui est destinée. Par la suite, et après versement complet des compensations, les éléments nécessaires à la pratique du culte du Dwo que représente le masque sont révélés aux acquéreurs mais avec les habituelles restrictions. Bien souvent du reste les acquéreurs adaptent le masque à leurs besoins et modifient à leur tour les données déjà imparfaites qui leur avaient été communiquées. Ces mêmes acquéreurs peuvent aller jusqu'à ne plus tenir compte de l'identité du Dwo qui avait révélé le masque et « rattacher » celui-ci à un autre Dwo : celui de leur lignage par exemple.

La nature et la valeur des compensations matérielles est variable selon l'importance du masque. En règle générale, les acquéreurs fournissent à plusieurs reprises des animaux pour les sacrifices, des jarres de dolo et des nourritures pour les cérémonies. Ils versent également des sommes plus ou moins élevées en cauris ; l'argent étant en principe banni de ces sortes de transactions (1). C'est ainsi qu'en des temps fort lointains lorsque les Sanu Kānēkōma de Kwele cédèrent le masque *sibe molo* aux fondateurs de Piriwe, ces derniers durent, selon la légende, verser 2 500 cauris ; plus récemment, entre les deux guerres mondiales, on exigeait 25 000 cauris et en 1968, la somme à verser pour un *molo* pouvait atteindre 200 000 cauris (2). Autre exemple : en 1960, le chef de terre de Kundugu qui convoitait le masque *nōfuru* de Kurumani avait dû, pour une simple démarche préliminaire, sacrifier un mouton sur le *boro*, une chèvre sur le Patamaso Dwo, un bouc sur le *soxo*, une chèvre sur le Kwele Dwo et un taureau sur le *kiri* ; il avait en outre dû fournir trois grandes jarres de bière de mil.

Il faut signaler en dernier lieu que la cession d'un masque révélé entraîne le plus souvent une prohibition des mariages, durant un temps variable, entre les deux familles et cela parce que la pratique en commun d'un même culte crée une relation qui est assimilée à la parenté consanguine. L'apparentage peut être définitif : les Sanu Kānēkōma de Kwele se considèrent comme unis par un lien de parenté qui exclut tout inter-mariage avec les fondateurs de Piriwe depuis qu'ils

(1) Les cauris (petits coquillages originaires de l'Océan Indien) ont été, jusqu'à l'arrivée des Européens, la seule monnaie des Bobo. Cette monnaie était employée pour toutes les opérations commerciales, elle faisait aussi l'objet d'offrandes que l'on déposait sur les autels. Lorsque l'argent européen fut introduit par le colonisateur, les cauris perdirent bientôt toute valeur commerciale, ils restèrent alors presque exclusivement destinés à un usage religieux, prenant semble-t-il, une valeur mystique plus accusée qu'auparavant. Le temps, cependant, n'est plus loin, où l'on pourra se procurer à prix d'argent quel masque ou objet religieux. Une foi encore très vive protège de la vénalité les grands masques révélés, mais l'on commence à vendre aux Dyula ou aux Européens les masques les moins sacrés.

(2) En 1968, dans le centre du pays, où l'information a été recueillie, le cours était de vingt cauris pour cinq francs C. F. A. La fabrication d'un *molo* revenait donc, si les cauris devaient être achetés, à 50 000 F C. F. A. En fait, chaque famille possède un capital en cauris, amassé depuis des temps ancestraux, et qui est utilisé exclusivement aux transactions de ce type.

leur ont cédé les éléments du culte du Dwo de Kwele. Parfois cependant, l'apparentage n'est que provisoire et n'intéresse qu'une seule génération : celle des personnes qui, dans chacune des deux familles, ont participé à la transaction. Leurs enfants peuvent se marier entre eux.

ÉCHANGE

On peut acquérir un masque révélé en fournissant une contrepartie qui est uniquement de nature religieuse, il s'agit là d'un échange constitué par la divulgation mutuelle de connaissances relatives à des cultes propres à chacune des deux parties contractantes.

Nous avons déjà cité un exemple de ce procédé alors que nous commentions les règles de différenciation morphologique des masques : le culte de *sindo*, qui appartient en propre au lignage Sanu Tabwa ta kōma de Kuka a été introduit à Kurumani en échange du masque *kelefuru* (1). On pourrait également relever des cas analogues où l'échange a été fait entre des masques et le culte de *duba*.

Cela nous montre que l'échange peut s'opérer entre des entités sacrées qui ne sont pas de même espèce et qui ne semblent pas devoir être non plus de valeur rigoureusement équivalentes.

Naturellement l'échange d'un masque pour un autre se pratique également. C'est le cas, déjà signalé, de ce masque *bolo* que le lignage Sanu Kañékōma de Kurumani a obtenu des Zara Korokōma en leur fournissant un masque de feuilles *dāda* (2).

CONCESSION

Ce que nous nommons « concession » est l'abandon, théoriquement temporaire, fait par un lignage de l'usage d'un masque qu'il possède et de la pratique active du culte qui s'y rapporte, au profit d'un autre lignage pour le prix, généralement, de sa participation à un système de symbiose sociale.

Dans les modes d'acquisition précédemment décrits, les possesseurs de la chose vendue ou échangée poursuivaient la pratique active de leur culte et conservaient l'usage des masques originaux qu'ils restaient les seuls à détenir.

Dans une acquisition par concession il en va tout autrement : le concessionnaire se substitue au possesseur légitime dans l'exercice de toutes ses fonctions et de tous ses privilèges ; il reçoit non plus une copie modifiée du masque mais l'original lui-même ; il prend possession de tous les objets sacrés et il sacrifie sur les autels en qualité de prêtre ; il se voit instruit du contenu des mythes et de toutes les connaissances liturgiques nécessaires.

Par la suite, le possesseur de la chose concédée n'a plus de part active dans le culte. Il ne cesse pas pour autant d'y être fidèle mais il n'accède aux autels qu'en tant que simple sacrifiant car il ne peut plus officier. De même, il ne dispose plus du masque qui est désormais conservé et manié par ceux à qui il a été concédé, et s'il lui arrive cependant de pouvoir porter ce masque, ce n'est pas au titre de premier possesseur, mais parce qu'il existe aussi des accords permettant aux divers lignages d'un village de se partager, à certains moments, le port des masques (3).

(1) Cf. p. 210.

(2) Cf. p. 230 et tableau 9.

(3) Cf. p. 309 au sujet des conventions de port des masques.

Aussi étendus qu'en soient les effets, la concession ne remet cependant pas en cause les principes que nous avons énoncés et en vertu desquels les droits fondamentaux acquis par les bénéficiaires d'une révélation sont inaliénables.

En effet, la concession est toujours temporaire, elle peut en principe être retirée à tout moment, le concessionnaire retrouvant alors la jouissance complète de ses droits primitifs. Du reste, la permanence des droits de ceux qui ont accordé une concession se manifeste matériellement par l'obligation où se trouve le concessionnaire de ne faire aucun acte religieux (sacrifices notamment) en dehors de la présence de l'un quelconque des membres du lignage concessionnaire. Ce personnage, témoin passif dont le seul rôle est d'être le vivant rappel des droits de son lignage, ne se signale à l'attention qu'à l'issue des sacrifices, lorsqu'il reçoit la part des viandes sacrificielles qui lui est toujours réservée, mais chacun s'accorde à voir dans ce don symbolique une confirmation des droits latents du lignage concessionnaire.

Une concession, avons-nous dit, peut toujours être retirée ; on constate toutefois que, dans la pratique, une telle décision n'est prise que très rarement et toujours pour des raisons graves. Pour le comprendre, il faut rappeler à quelles intentions répond l'attribution d'une concession et quelles conséquences l'usage de ce procédé peut avoir, non seulement pour les parties contractantes, mais aussi pour l'ensemble du groupe social villageois.

Pour qu'un lignage se résigne à se déposséder de ses masques et à perdre d'une façon durable ses prérogatives dans le culte de Dwo, il faut bien qu'il soit guidé par un intérêt supérieur. Or, la concession de masques (et d'une façon plus générale la concession de grands cultes comparables à ceux des figures ultérieures de Dwo : ceux de *kiri*, de *soxo* ou de *pō*) revêt un important caractère d'utilité car elle se présente comme l'un des plus puissants facteurs d'intégration sociale : c'est par le moyen d'une concession qu'il est possible de faire entrer un lignage dans le système de symbiose sociale qui caractérise l'organisation de la majeure partie des communautés villageoises bobo.

Ce système, que nous avons déjà évoqué (1), consiste rappelons-le à répartir les principales charges sociales et religieuses entre les lignages différents qui composent un village, de façon à ce que chacun de ces lignages possède une fonction dont l'accomplissement soit nécessaire pour la mise en œuvre des institutions communes. Grâce à ce dispositif qui établit la complémentarité de chaque lignage il se crée une situation d'interdépendance favorable au renforcement de la cohésion interne de la communauté villageoise.

C'est dès les lendemains de la fondation d'un village que se fait jour la nécessité de jeter les bases d'un système de symbiose sociale. Pour les Bobo, avons-nous déjà dit, il n'est en effet de « village » que là où cohabitent au moins deux lignages interdépendants ; aussi le premier souci des fondateurs est-il de favoriser l'installation auprès d'eux des membres d'un lignage vivant dans le voisinage. Pour ce faire il faut fournir aux nouveaux venus une raison assez puissante pour les fixer et pour les inciter à constituer avec les fondateurs le noyau d'une communauté intégrée.

Le moyen le plus efficace dont disposent les fondateurs est d'offrir soit la concession de Dwo et de ses masques, soit la concession de *kiri* lui-même. Pouvoir assurer au lieu et place de ses véritables possesseurs le service de cultes éminents qui deviendront le centre des activités religieuses de toute une communauté, voilà bien une perspective qui peut tenter des chefs d'un lignage et les amener à prendre

(1) Cf. p. 66.

la décision de s'associer et de vivre en symbiose avec des gens pour lesquels ils n'étaient jusqu'alors que des étrangers.

Les exemples d'une concession offerte par des fondateurs de villages pour s'attacher un lignage sont fort nombreux, nous n'en retiendrons ici que deux :

— citons tout d'abord le cas du lignage Traore Bwo ta kōma (hyène) qui, après s'être établi dans le site actuel de Kurumani (1), se réserva le culte de *kiri*, mais proposa la concession du Dwo dont il avait eu la révélation à des gens qui guerroyaient dans la région : les Dao Kwele ta kōma. Ceux-ci ayant accepté, ils vinrent s'installer à Kurumani, leur chef fut investi *dwobwo* (ils prirent de ce fait le nom de (Dwo)-Bworo ta kōma) et ils devinrent les détenteurs des puissants masques des Traore : *kele* à tête en sparterie (*kelefulu*, *kelepene*, *kelegū* et *kelenō*) et anciens *syēkele*. Désormais les deux lignages se furent mutuellement indispensables, chacun disposant de ce qui était nécessaire à l'autre ; les Traore, chefs de terre, devant passer par les Dao pour sacrifier à Dwo et les Dao, maîtres de Dwo, devant faire appel aux Traoré pour tout ce qui intéresse le culte de la terre ;

— autre exemple à Kuka d'un même partage, mais où cette fois, c'est la concession de *kiri* et non celle de Dwo qui a été accordée : devenus chefs de terre après la fuite des fondateurs de Kuka (des Bwa qui se réfugièrent à Mao), les Sanu Tabwa ta kōma choisirent en effet de se consacrer au culte de leur important Kwele Dwo et d'offrir la concession de *kiri* au lignage Sanu Boldikōma qui était venu s'installer auprès d'eux après avoir combattu les Bwa.

La concession n'est pas un procédé réservé aux seuls fondateurs d'un village et uniquement destiné à attirer un lignage de l'extérieur pour l'intégrer dans le sein d'une communauté naissante. La concession peut aussi être utilisée dans le sens inverse par un lignage indépendant pour « intéresser » les membres d'une communauté fonctionnant déjà en symbiose et pour se faire accueillir par eux :

C'est encore Kurumani qui nous fournira des exemples. A une date relativement récente (1898), alors que depuis des temps immémoriaux les nombreux lignages du village s'étaient organisés de façon à vivre en symbiose, un lignage, les Dao Kolakōma (crocodile), ayant été chassé de son village d'origine, vint s'installer à Kurumani. Plutôt que de rester totalement étranger à la vie de la cité — ce qui peut se faire mais n'est guère conforme à l'esprit très communautaire des Bobo — ce lignage offrit de se dessaisir de ses propres masques *kumagū*, *kumanō*, *tupene* et, par concession, de les confier au lignage des chefs de terre, les Traore Bwo ta kōma. Il fut alors décidé, afin de pourvoir les masques Kolakōma d'un rôle digne de leur importance, qu'ils seraient substitués aux *syēkele* jusqu'alors utilisés (et qui avaient eux-mêmes été, comme nous l'avons vu précédemment, donnés en concession au lignage Dao Bworo ta kōma par leurs possesseurs, les Traore). Ces *syēkele* étant les agents d'une initiation pratiquée en commun par tous les lignages du village, les masques *kuma* et *tu*, en les remplaçant, devinrent à leur tour nécessaires à toute la communauté et les Kolakōma figurèrent désormais dans le réseau d'interdépendance des lignages. Un cas tout à fait comparable a d'ailleurs déjà été évoqué par nous à propos de la réitération à Kurumani du mythe de Kwele (2). On se rappelle qu'en effet les Sanu Kānēkōma, en donnant aux Traore Bwo ta kōma la concession du *pō* qui venait de leur être révélé, créèrent les conditions favorables à leur insertion dans le groupe des lignages interdépendants qui composait alors la population de Kurumani.

(1) Cf. tableau 3.

(2) Cf. p. 278.

A travers ces quelques exemples, on devine combien importantes sont les conséquences sociales d'une concession de culte et l'on peut mieux comprendre pourquoi un lignage concessionnaire hésite toujours à reprendre son bien. Une telle détermination ne manquerait pas de rompre un équilibre qui tient au savant dosage des intérêts mutuels. Qu'un lignage se voie dépossédé du rôle que la concession d'un culte lui avait permis de jouer et plus rien ne l'attache à la communauté. Il s'en retire, laissant une place difficile sinon impossible à combler. Le bon fonctionnement des institutions se trouve aussitôt compromis et, s'il s'agit du retrait de la concession de cultes collectifs aussi importants que ceux de *kiri* ou de *Dwo*, cela peut aller même jusqu'à provoquer l'effondrement de toute l'organisation villageoise.

Il nous faut enfin ajouter que, comme dans les cas d'achat ou d'échange, et pour les mêmes motifs, la concession d'un culte peut avoir pour conséquence la prohibition des mariages entre les parties intéressées. Toutefois, pour des raisons qui n'apparaissent pas très clairement, cette règle ne s'applique pas toujours.

DON

La cession d'un masque à titre gratuit doit être mentionnée bien qu'elle apparaisse fort rare. Nous n'en connaissons qu'un cas précis :

Lors d'un *syekwe* (funérailles solennelles, trois ans après l'enterrement), si le défunt était un *dwobwo* qui a longtemps exercé ses fonctions et présidé, notamment, à la sortie de *kele* d'initiation, on peut fabriquer en son honneur un *kele* qui lui sera dédié. Au cours du *syekwe*, ce *kele* est revêtu par un griot désigné par la famille du défunt. A l'issue de la cérémonie, le griot et les siens restent en possession du masque. De même que l'âme du mort a quitté sa famille et est partie dans l'Au-delà, de même le masque qu'on lui a dédié doit sortir de la famille et c'est pourquoi on en fait don à des griots, c'est-à-dire à des gens qui occupent une situation marginale dans la société. A *Lékoro*, par exemple, deux *kele kwe* à carcasse (*kelegū* et *kelegūnō*) sont utilisés par les griots qui les ont reçus d'une famille bobo à la suite de funérailles.

Bien entendu la donation ne concerne que le masque considéré dans son seul aspect matériel. Le donateur ne révèle aucun des éléments du culte dont le masque est l'agent et le donataire n'est lié par aucun engagement. Du reste le masque reçu en don ne possède que de faibles pouvoirs, il est utilisé pour les danses et s'il participe aux rituels son rôle est purement passif.

VOL

Après tout ce qui a été dit de l'origine divine des masques, de leur profonde sacralité et du pouvoir redoutable des forces qu'ils renferment, quand on sait quelle crainte ils inspirent et quelle ferveur les entoure, on a peine à croire qu'ils puissent être vulgairement dérobés. Et pourtant la chose se produit parfois : les voleurs viennent d'un village voisin et s'emparent des masques en pénétrant de nuit dans la *dwovya*, pièce toujours inhabitée et qui est souvent contiguë à la *wasa*. Les auteurs du forfait sont bien vite connus car ils ne tardent pas à utiliser les masques dérobés pour leurs cérémonies ; de longs et violents conflits en résultent. C'est ainsi, par exemple, que les villageois de *Silékoro* nourrissent encore de nos jours un vif ressentiment à l'égard des gens de *Kyeba* qui leur ont, dans des temps pourtant bien lointains, volé trois *gwarama*. Même rancune à *Tāsila* qui se fit voler un *kele* par *Bura*.

Ces vols, qu'on pourrait dire « traditionnels », répondent à des intentions purement religieuses (1). Ils sont commis souvent avec le seul espoir d'améliorer l'efficacité de ses propres cultes. Parfois aussi les voleurs de masques ou d'objets sacrés tels que les rhombes sont motivés par le fait que dans leur lignage il n'existe aucun culte de Dwo, ils parviennent ainsi à fonder un culte à l'imitation de celui que pratiquaient les possesseurs des *sacra* subtilisés. Au cours de la revue des cultes de Dwo, nous donnerons maints exemples de ces cultes usurpés, notamment ceux de « Dwosa » (2).

Faute de pouvoir acquérir licitement un masque, certains emploient une méthode moins radicale que le vol, qui consiste à fabriquer, à l'insu de ses possesseurs, une réplique fidèle du masque convoité. Cette reproduction frauduleuse d'un masque est jugée par les Bobo comme un acte aussi répréhensible que le vol, ses conséquences en sont aussi graves. Au début de l'année 1953, le *dwobwo* de Worove abandonna le vieux *kele* de son lignage et le remplaça par la copie d'un *kele* de Tāsila qui lui paraissait plus puissant ; mais bientôt le *dwobwo* tomba malade et quand il mourut nul ne douta que c'était Dwo qui l'avait puni.

Il est enfin une autre façon malhonnête de s'approprier un objet sacré, c'est d'en obtenir le prêt et de se refuser, par la suite, à le restituer. Nous ne connaissons qu'un exemple — le prêt ne se pratique guère — c'est celui du rhombe de Lebere Dwo prêté par les Sanu Kañékōma de Kuka aux chefs de terre du village, les Sanu (aigle) et que ces derniers ne rendirent jamais. La devise des Sanu (aigle) rappelle ce fait, au demeurant peu flatteur : « Mauvais rendement, il prend une chose pour regarder et ne la redonne plus ! » (3).

Voler un masque ou le copier est un sacrilège qui ne peut manquer, selon les Bobo, de déclencher la colère de Dwo. Le fait que des hommes osent prendre ce risque suffirait à démontrer, s'il en était encore besoin, quel exceptionnel attrait offre pour eux la personne du masque.

Remarques

DIFFUSION D'UN MASQUE PAR ACQUISITIONS SUCCESSIVES

C'est à maintes reprises qu'au cours des temps certains masques, parmi les plus réputés, ont été cédés par leurs possesseurs. Un masque comme le *sibe molo*, pour ne citer qu'un exemple, a été acquis auprès des Sanu par de nombreuses familles bobo et selon qu'il a été acheté, échangé, concédé, il a évolué dans ses formes et ses attributions.

En principe, c'est aux seuls bénéficiaires de la révélation que revient le droit de céder leur masque ; des acquéreurs ne peuvent en disposer pour le céder à leur tour. Cependant, lorsque la cession s'est effectuée en des temps si lointains qu'on en a oublié les conditions ou simplement lorsque les acquéreurs sont de mauvaise foi, il peut arriver que des masques achetés ou échangés soient cédés directement à des tiers.

(1) On doit malheureusement déplorer des vols d'une toute autre nature ; ils sont commis par des voyageurs dyula qui cherchent à se procurer aux moindres frais les objets qu'ils vendent aux collectionneurs européens.

(2) Cf. p. 324.

(3) *merenō, fra to se na ka pere !*

Certains modes d'acquisition comme la concession semblent pourtant laisser d'assez grandes latitudes à leurs bénéficiaires. Ainsi, à Kurumani, les Dao Bworo ta kōma qui ont reçu des Traoré Bwo ta kōma la concession des *kele* à tête en sparterie, ont pris l'un de ces *kele* pour l'échanger contre le culte de *sindo*, et les Dao assument depuis lors la responsabilité de ce culte sans en rien partager avec les Traoré. Autre exemple comparable : les mêmes Traoré Bwo ta kōma ont reçu des Sanu Kañëkōma la concession du *pō*, mais ils ne l'ont pas gardé et l'ont, de leur propre chef, concédé à nouveau aux Dao Bworo ta kōma qui en sont les actuels détenteurs.

CONVENTIONS POUR LE PORT DES MASQUES

Lorsqu'on assiste aux grandes cérémonies célébrées en commun par les lignages composant un village, on constate que le port des masques n'est pas toujours assuré par ceux qui les détiennent de plein droit (par possession directe ou par acquisition). Dans le cadre de la symbiose des lignages, il existe, en effet, des conventions établissant la cession complète ou le simple partage du port des masques : le lignage détenteur d'un masque peut toujours décider d'autoriser les membres d'autres lignages à endosser son masque à certains moments bien déterminés (1). Cette autorisation, qui ne confère pas d'autre droit que celui de l'usage matériel du masque, peut être librement consentie par désir de renforcer des liens de solidarité avec un lignage ou simplement pour l'honorer ; mais l'autorisation de port peut également être imposée par la nature même de certains masques. En fait, on peut dire que chaque convention de port à ses motifs particuliers que peuvent expliquer l'histoire ou la situation sociale du lignage, l'origine ou la nature du masque.

Il ne saurait être question d'inventorier tous les cas qui peuvent se présenter, nous nous bornerons donc à prendre pour exemple les autorisations accordées à Kurumani pour le port de quelques masques (cf. tableau 9).

a) Nous relèverons tout d'abord les cas où c'est la nature même du masque qui impose d'en partager le port.

Les masques de feuilles, nous le savons, ne peuvent appartenir en propre à aucun lignage, leur port doit donc être partagé entre tous ou bien être réservé à des personnes qui incarnent la communauté villageoise. A Kurumani, les *birewa sōwiyerə* vont par deux : le premier est porté par un *beira* ou par un forgeron pour des raisons religieuses ; le second par un *kirekōma* (2), membre du lignage des fondateurs ou d'un lignage associé à celui-ci, personnage parfaitement qualifié pour représenter tous les habitants du village. Lorsque les masques de feuilles peuvent se produire en plus grand nombre — c'est le cas des *saxasaxala* — le partage est total : à chacun des lignages du village est réservé le droit d'endosser l'un des masques.

Certains masques sont trop puissants au début de leur action, et par là même trop dangereux à manier, pour que leurs détenteurs puissent s'en revêtir. On demande alors au lignage des forgerons ou à celui des *beire* d'assurer cette charge.

Il peut également arriver que les détenteurs d'un masque n'aient pas la faculté d'en assurer le port, c'est le cas pour les « masques-enfants » des agriculteurs

(1) On peut abandonner entièrement le port d'un masque mais bien souvent il n'y a que partage et l'on ne cède le masque que pour le temps de quelques danses ou pour l'accomplissement de l'une seulement de ses fonctions, le détenteur reprenant son masque au moment des actes rituels principaux.

(2) Le terme étant pris ici dans son sens large.

TABLEAU 9. — Kurumani : origine et mode d'acquisition de quelques masques

Nom des masques	Origine première	Figure de Dwo concernée	Ayants droit		Ayants cause		Autorisation de port
			lignages (1)	lignages	mode d'acquisition	« rattachement »	
birewa söwiyerə	révélation	Dwo Universel	tous les lignages				1 ^o masque : beire ou forgerons 2 ^o masque : kirekōma
saxasaxala	invention		tous les lignages			au Dwo Universel	1 ^o masque : Bwotakōma les autres : tous lignages
kelefuru	révélation	Dwo de Patamaso I (culte <i>foroba</i>)	Traore Bwo ta kōma (hyène)	Dao Bworo ta kōma (crocodile)	concession		un lignage kirekōma choisi par le devin
kelepene kelegū (laña)							kirekōma
kelefuru tere kelepene tere							tous lignages
kelenō							forgerons (porté par un enfant)
kumagū kuma tere	révélation	Dwo de Patamaso II	Dao Kolakōma (crocodile)	Dao Bworo ta kōma (crocodile)	concession	à Dwo de Patamaso I	tous lignages
kumanō kumanō tere							forgerons (portés par des enfants)
tupene							kirekōma
tu tere							tous lignages
nōfuru	révélation	Dwo de Patamaso III	Traore Pyē ta kōma (crocodile)	Dao Bworo ta kōma (crocodile)	concession	à Dwo de Patamaso I	kirekōma
nōfuru gwala							forgerons
dāda ≠ sō molo	révélation	Kwele Dwo	Sanu Kañēkōma (indigo)	Dao Bworo ta kōma (crocodile)	concession	à Dwo de Patamaso I	1 ^o forgerons Sanu (pour fustigation) 2 ^o beire
bolo	révélation	Zara Dwo	Konate Korokōma (oiseau Yalebaxa) de Sāda	Sanu Kañēkōma (indigo)	échange	à Kwele Dwo	Sanu Kañēkōma (indigo) - (forgerons)
yelekwine gwarama	invention		un lignage de Dyōtala	Dao Bworo ta kōma (crocodile)	achat	à Dwo de Patamaso I	1 ^o forgerons 2 ^o lignages Kirekōma, à tour de rôle
tugū	invention		tous lignages	tous lignages			tous lignages
laña tere	invention		Traore Bwo ta kōma (hyène)	Dao Kyé ta kōma (python)	concession		tous lignages

(1) Cf. tableau 3.

bobo. *kelenō*, *kumanō* et *kumanō terε*, masques participant à l'initiation, doivent avoir pour porteurs des enfants. Or, une des règles générales en la matière est que seuls des initiés d'un grade requis peuvent se revêtir d'un masque — les enfants ne peuvent donc s'en approcher. Force est alors aux Bobo, pour mettre en action leurs masques-enfants, d'en confier le maniement à des gens qui, par leur statut, échappent à la règle : nous avons nommé les forgerons. Ce sont donc des enfants forgerons Sanu Kañékōma qui, à Kurumani, portent les masques enfants détenus par les lignages Dao Bworo ta kōma (par concession des Traore Bwo ta kōma).

b) S'il n'existe aucun de ces divers empêchements, les détenteurs d'un masque sont libres de s'en réserver l'usage exclusif : Les Sanu Kañékōma sont les seuls à endosser le masque *bolo*.

c) Dans la pratique, beaucoup plus nombreux sont les cas où les lignages ont été amenés à offrir le port de leurs masques. La convention peut être passée avec un lignage déterminé pour lui témoigner de l'estime ou acquérir sa reconnaissance. L'autorisation de port peut aussi s'adresser globalement à tous les lignages du village : les captifs de *kele*, masques peu importants, sont librement portés par les membres de n'importe quel lignage du village, c'est aussi le cas de *tugū*, masque inventé par les membres d'une classe d'âge, et qui a été laissé à la disposition de tout le monde. Cependant, le port n'est souvent consenti qu'à un groupe privilégié de lignages : par exemple, les lignages *kirekōma* se confient mutuellement le port de certains de leurs masques importants (*kelepenε*, *kelegū*, *tupene* et *ñōfuru*). Cette façon de procéder accroît la solidarité entre lignages et contribue à leur symbiose. Un dernier exemple le confirme : l'un des masques les plus redoutés de Kurumani est le *gwarama* d'initiation, *yelekwine gwarama*, celui qui le porte court de tels risques que les lignages *kirekōma* ont accepté de le porter à tour de rôle au moment de la fustigation afin que les détenteurs de ce masque ne soient pas les seuls à être en danger (1).

Il convient enfin de rappeler qu'il existe, à côté de ces conventions particulières, des règles générales concernant le port des masques (2). Les unes et les autres sont toujours compatibles et, dans la plupart des cas, elles se complètent.

3. L'INVENTION DE MASQUES

Les diverses procédures d'acquisition que nous venons de décrire ont permis une large diffusion des masques révélés. Cependant, en raison de l'intense sacralité que leur confère leur origine mythique, ces masques ont toujours été d'un emploi délicat : on ne peut en disposer librement, leur rôle est soigneusement défini, leurs apparitions sont rares et strictement réglementées.

Avides de posséder toujours plus de masques pour avoir toujours plus de moyens d'action religieuse, les Bobo ne pouvaient se contenter des masques de haute origine. Pour répondre aux multiples besoins de leurs institutions, ils ont voulu disposer d'agents masqués qui, sans être dénués d'une certaine sacralité, seraient cependant susceptibles d'être facilement affectés à des fonctions très diverses, allant de l'acte religieux pur aux jeux quasi-profanes. Les Bobo ont donc, pour reprendre le terme employé par nos informateurs, « inventé » des

(1) Cf. à ce sujet p. 258 notes 2 et 4.

(2) Cf. p. 257.

masques. Ce terme, nous le conserverons car il nous semble bien traduire le pragmatisme lucide de la pensée religieuse traditionnelle.

On pourrait, à propos de ces cas avoués d'invention de masques, faire des remarques analogues à celles que nous inspirait la pratique du vol des masques et se demander s'il n'est pas considéré comme sacrilège celui qui ose faire de ses mains ce qui est par excellence l'œuvre de Dieu.

Assurément, la création d'un masque en dehors de toute inspiration divine et son introduction dans un rituel sont des actes en principe formellement prohibés (1). Si pourtant de telles initiatives, attestées de longue date, ont pu être prises, c'est parce qu'au terme d'une réflexion sur la nature de Dwo on a cru possible de disposer ainsi de nouveaux masques dans lesquels la divinité se reconnaîtrait.

Pour les Bobo, Dwo est prédisposé à s'incarner dans toute forme qui est la sienne propre : masque ou rhombe. L'identité de Dwo et du masque est en effet si parfaite qu'il suffit que la forme d'un masque soit engendrée pour que Dwo se fonde en elle, de sorte qu'on ne saurait concevoir un masque d'où Dwo serait absent. Les inventeurs de masques sont donc convaincus que leur acte ne peut manquer d'être entériné par la divinité et c'est bien là ce qui les pousse à agir comme ils le font. Mais ils n'ignorent pas, pour autant, qu'en mobilisant la présence de Dwo dans une forme qu'il ne s'était pas librement choisie, ils ont « forcé la main » de la divinité et qu'ils s'exposent à son éventuelle vengeance. On sait que, de toutes façons, la fabrication d'un masque — même lorsqu'il ne s'agit que d'une copie licite de masque révélé — est, depuis les temps mythologiques, toujours un acte éminemment dangereux, susceptible d'entraîner la mort. Cela n'a pas détourné de leur projet les inventeurs de masques : s'ils sont de puissants chefs religieux ou des notables forgerons, ils espèrent sans doute obtenir la clémence divine, sinon ils acceptent avec d'autant plus de résignation une issue fatale que, le plus souvent, ils sont des hommes très âgés !

S'il est vrai qu'inventer un masque comporte toujours des risques, ceux-ci paraissent cependant être à la mesure du type de masque considéré.

Les inventions les plus hardies sont sans conteste celles de masques relevant des genres les plus habituellement choisis par Dwo pour se manifester : masques de feuilles et *kele* principalement. S'il est inconcevable d'inventer des *birewa sōwiyerā* proprement dits, puisqu'ils sont donnés de toute éternité, du moins quelques Bobo ont-ils inventé des masques presque analogues, chargés, notamment, de répéter les actes rituels des *birewa sōwiyerā* — les *saxasaxala* de Kurumani en sont un exemple. Également, certains de ces petits masques qui accompagnent les *sinkyè sōwiyerā* ont dû être inventés pour le besoin des épreuves initiatiques. D'une façon générale, les cas d'invention de masques de feuilles sont rares et toujours ils remontent à des temps très anciens : on ne se risque plus guère de nos jours à imiter les plus vénérables parmi les masques connus.

Les *kele* ont, de leur côté, donné lieu à quelques imitations dont certaines sont relativement récentes. A Kurumani, le captif de *laña, lāna terε*, a, dit-on, été inventé par un homme très orgueilleux qui voulait posséder un masque plus beau que tous ; il mourut peu après avoir mis son projet à exécution, mais son œuvre

(1) Il existe un cas où l'invention d'un masque est considérée comme permise et même voulue par la divinité, c'est celui déjà relaté p. 210 et p. 296 où la découverte d'un rhombe dans le sol fait conclure à une nouvelle manifestation de Dwo. Comme il faut fournir un masque à ce Dwo, il n'y a pas d'autre solution que de l'inventer. Il ne sera pas question ici de telles inventions — qu'on pourrait dire « officielles » — mais de celles illicites, qui sont dues à la seule décision d'un homme.

fut conservée par ses descendants. L'invention de masques aussi important que les *kele* ou les masques de feuilles n'entraîne pourtant pas inévitablement la vengeance de Dwo car certains ont bravé impunément le décret divin. Une classe d'âge de Kurumani (*deduma dolo*) est resté célèbre tant elle avait réuni de richesses et tant ses membres étaient courageux. Cette classe avait inventé un *kele* vêtu de fibres noires et qui était fabriqué à l'image de *tupene* ; ce nouveau masque, appelé *tugû*, fut longtemps utilisé conjointement avec *tupene*, mais depuis peu on a décidé de l'abandonner, simplement parce que son efficacité a paru contestable.

Pour l'invention de masques de genre ou d'espèces mineurs, les latitudes sont beaucoup plus grandes et les risques plus réduits. Cela explique que des masques à tête sculptée, tels que les *nyâga*, pseudo-*bole* ou autres productions du type Tâguna se soient multipliés, cela explique aussi la prolifération des modèles de *wuru kore*, ces masques de tissu pour lesquels la fantaisie est d'autant plus admise que leur origine étrangère les place en dehors des normes habituelles.

Quand le masque est inventé, se pose la question de savoir quelle figure de Dwo il a, en quelque sorte, « capté ». Le devin peut y répondre, mais le plus souvent, c'est d'autorité que l'inventeur décide de l'appartenance de son masque : il « rattache » ce dernier soit à la figure de Dwo qui est révérée par son lignage, soit à celle — *foroba* — dont le culte est pratiqué par tous les lignages du village réunis (« Dwo du village »). Le tableau 9 nous montre ainsi que l'inventeur du *laña tere* — un membre du lignage Traore Bwo ta kôma — a rattaché son masque au Dwo de son lignage (lequel se trouve être, du reste, aussi le Dwo du village) ; de leur côté, les inventeurs de *tugû*, membres de plusieurs lignages, ont également rattaché leur masque au Dwo du village. Le même tableau nous permet de constater par ailleurs, que le « rattachement » d'un masque ne se fait pas seulement dans le cas d'invention. Nous voyons que le masque *bolo* était à l'origine un masque révélé des Zara de Sâda ; lorsque les Sanu l'ont acquis par échange, ils n'ont pas pour autant adopté le culte du Dwo des Zara, ils ont préféré « rattacher » ce masque Zara à leur propre Dwo, le Kwele Dwo. Nous voyons également que le *yelekwine gwarama* a été acheté à ses inventeurs — originaires de Dyôta — par les Traore Bwo ta kôma et que ces derniers ont affecté (1) ce *gwarama* au Dwo du village, cela avec d'autant plus de raison qu'il est à la fois leur propre Dwo de lignage et, comme le Dwo de Dyôta, un Dwo de Patamaso.

Dans la hiérarchie, les masques inventés sont toujours placés en position quelque peu subalterne. Seuls les masques révélés peuvent avoir une action religieuse vraiment positive parce que fondée par les mythes. Les masques inventés voient leurs capacités limitées par le fait qu'ils ne répondent à aucun dessein personnel de la divinité, aussi ne peuvent-ils assumer que des fonctions mineures, subordonnées à celles — bien définies — qu'accomplissent les grands masques révélés qu'ils accompagnent. Le rôle réservé à certains masques inventés peut parfois passer pour important, mais il n'est jamais, en réalité, qu'accessoire : ces masques sont chargés soit de préparer l'action des masques révélés, soit de l'étendre et de la compléter, mais c'est toujours à ces derniers qu'est réservé l'acte central du rituel. Souvent, les masques inventés sont utilisés dans des parties du cérémonial dont le sens est moins religieux que social ; c'est ainsi que les brimades infligées dans la phase préparatoire de l'initiation ne sont pas le fait des grands masques révélés, mais celui de quelques masques inventés dans ce seul but. Enfin, pour beaucoup de masques inventés, c'est la danse qui est leur véritable vocation.

(1) Après concession aux Dao Bworo ta kôma.

Toute fête importante doit être suivie de réjouissances publiques et, bien que des masques d'origine mythique comme les *kele*, les *molo* ou les *nwenke* y puissent participer, on aime aussi disposer de masques moins respectables, dont le port est plus facile, et qui offrent un aspect souvent plus spectaculaire.

Lorsqu'on apprend que des masques peuvent être inventés et que l'on voit certains d'entre eux ne plus être consacrés qu'à la danse, on est d'abord tenté de se demander si cela n'est pas l'aboutissement d'un processus de laïcisation. M. Griaule se posait la même question lorsqu'il constatait que, répondant à de simples sentiments esthétiques, un Dogon délaissait parfois les canons habituels et inventait un masque « de toutes pièces d'après un modèle observé personnellement dans la vie courante » (1). En fait, nous l'avons vu, ce qui justifie l'invention d'un masque — et ce qui prime tous les mobiles personnels qui, sans aucun doute, existent aussi — c'est l'idée que ce masque sera fatalement habité par une force spirituelle. On peut aussi faire observer que les masques inventés ne sont pas destinés à des fins laïques et qu'ils sont, ainsi que le remarquait lui-même M. Griaule, toujours intégrés « à l'intérieur d'un cycle religieux » (2). A moins de devenir un objet vide de sens, un masque ne peut en effet, chez les Bobo, remplir de fonctions séculières ; sa seule destination est religieuse.

Il est vrai que depuis peu on commence à voir des individus céder aux tentations de l'argent et inventer des masques à des fins non plus religieuses mais purement mercantiles (3). Ces cas se multiplient, ils annoncent un courant irréversible qui, ailleurs, a déjà consacré le déclin des croyances traditionnelles et, ici, commence son œuvre en sapant les plus vieux interdits. Quoiqu'il en soit, on peut dire que jusqu'à présent, l'invention des masques, loin de répondre à un désir de laïcisation, a été, au contraire, la manifestation un peu paradoxale d'une foi agissante.

Les masques inventés ne constituent pas une catégorie à part. Une fois intégrés dans la pratique religieuse le fait qu'ils soient assez maniables et plutôt réduits à des tâches mineures ne suffit pas à les différencier des masques révélés. Comme ceux-ci, ils restent attachés au patrimoine d'un lignage qui jouit sur eux de droits éminents ; comme ceux-ci, ils peuvent être cédés à d'autres lignages à la suite d'un achat, d'un échange ou d'une concession. Mais, ce qui apparaît comme essentiel au terme des analyses, c'est que tous ces masques, quelle que soit leur origine première — révélation ou invention —, quel que soit leur mode de détention — appropriation ou acquisition —, tous ces masques sont parfaitement semblables dans leur nature profonde, puisqu'en chacun d'eux s'incarne l'être de Dwo.

(1) Griaule, M., 1938, p. 798.

(2) Griaule, M., *op. cit.* même page.

(3) Cf. p. 216, note 1.

9. Panorama social et historique d'un culte de Dwo

L'exemple des Dwo *sibe*

Savoir quelle apparence revêtent les masques et comment ils se meuvent ; savoir quelle est leur origine, quels mythes en rendent compte ; savoir aussi comment les hommes fondent et transmettent leurs droits sur ces masques et sur les cultes qui en dérivent... cela sans doute était nécessaire mais reste insuffisant.

Jusqu'ici, en effet, en dépit d'exemples fournis, de noms et de lieux précisés, notre vue n'a été que générale et théorique. Il nous incombera donc de montrer comment toutes ces connaissances réunies s'ordonnent dans l'esprit des Bobo eux-mêmes, nous nous efforcerons de le faire dans le chapitre suivant. Mais il convient auparavant d'établir selon quelles modalités précises s'agencent, à l'échelle de l'ethnie, les cultes des figures ultérieures de Dwo et l'usage des masques.

Il s'agit de voir, d'une façon délibérément extensive, comment les règles que nous avons définies ont été appliquées dans la réalité, comment elles ont été vécues à la fois sur le plan social, c'est-à-dire au niveau des lignages et des clans considérés dans leur implantation géographique actuelle, et sur le plan historique dans une perspective plus diachronique.

Nous n'avons pu, faute de temps et surtout de moyens matériels, faire une étude vraiment exhaustive de la pratique des cultes de Dwo. Il eut fallu pour cela enquêter dans les 177 villages bobo et prendre contact avec les quelques 1 000 à 1 100 lignages qui y sont localisés. Un tel travail, nullement irréalisable, eut seul permis de faire le point complet des cultes, tant collectifs (*foroba*) que « privés » (*zakane*) et de dresser une carte générale.

Nous avons dû nous contenter, dans le cadre de notre enquête sur l'histoire du peuplement (1), de faire un « sondage » portant sur 73 villages et 454 lignages. Ce sondage, s'il n'a touché qu'un peu moins du tiers de la population totale, a, en fait, couvert à 70 % le centre du pays et le nord.

On notera qu'après l'enquête sur le peuplement, et son dépouillement, les informations rassemblées ont été reprises, contrôlées et complétées par nous en

(1) Cf. Le Moal, G., 1976.

retournant sur place (1) et que, en tout état de cause, nombre de ces informations n'étaient elles-mêmes que les ultimes confirmations des données recueillies au cours des recherches intensives dont le résultat fait l'objet de l'ensemble de la présente publication. Ainsi sommes-nous parvenu à faire le point très exact des cultes de Dwo au nord de la Volta noire. Pour la partie sud du pays, nous disposons de renseignements indirects nombreux, il en sera fait état, le cas échéant, mais avec les réserves qui s'imposent.

Nous avons pensé qu'il n'était pas utile de présenter ici le panorama complet du culte de *toutes* les figures ultérieures de Dwo. Ce document — qui sera publié prochainement (2) est assez volumineux et surtout d'une lecture fastidieuse car les faits qu'il expose sont extrêmement répétitifs : d'un culte à l'autre, les mêmes situations se reproduisent.

Nous avons donc retenu, à titre de meilleur exemple, le culte des figures de Dwo dont les adeptes sont connus sous le nom de *sibe*. Ce que ce tableau de l'économie générale d'un culte nous offre est essentiel à nos yeux : c'est, au-delà des théories ou des principes — importants, certes, mais souvent fluctuants, relatifs et même incertains —, la mise à nu des mécanismes moteurs d'une pratique religieuse aujourd'hui encore très vivante.

1. POSSESSEURS LÉGITIMES DES DWO *SIBE* (3)

Clan Sanu Kañêkōma (indigo)

C'est à Kwele, village actuellement disparu, que la figure triple de Dwo (Kwele Dwo, Dwosa et Sibe Dwo) a été révélée à un lignage de forgerons : les Sanu, descendants de l'ancêtre Kañê et dont l'interdit concerne le port de vêtements teints à l'indigo.

Lorsqu'ils durent partir de Kwele, les Sanu Kañêkōma essaimèrent dans un certain nombre de villages. La situation actuelle est la suivante (4).

Le centre principal de culte est Kurumani 7, le lignage Sanu y possède les autels de Kwele Dwo, Dwosa et Sibe Dwo ainsi que les masques afférents (tous les *molo*, *nwenke*...).

Les lignages Sanu Kañêkōma des villages suivants : Kibe 4, Yeletura 5, Sama 6 (5), Fini (actuellement éteint), Silêkoro 3, ne possèdent aucun autel chez eux. Ils se rendent donc à Kurumani pour les cérémonies du culte *sibe*.

(1) Missions C. N. R. S. 1970, 72, 76, 79.

(2) Le Moal, G. *Histoire du peuplement bobo*. Tome 1 : Histoire des clans et lignages. Tome 2 : Répertoire socio-historique des villages bobo. *À paraître*.

(3) Dans le courant de ce travail, il a été et il sera question à plusieurs reprises des Dwo *sibe*. Voir notamment : p. 120 la triple figure de Dwo, les bénéficiaires de ses révélations, l'éventuelle antériorité de Dwosa ; p. 124 l'organisation de la prêtrise chez les *sibe* ; p. 222 et ss. la description des masques ; p. 271 et ss. les mythes d'origine des trois figures ; p. 334 les rites funéraires propres aux *sibe*.

(4) Le chiffre gras placé après, en général, le nom d'un village représente le numéro d'ordre du lignage dont il est question. Ce numéro permet de situer historiquement et socialement chaque lignage dans son village, ce numéro renvoie aussi aux textes et diagrammes concernant le lignage dans notre étude (à paraître) sur l'histoire du peuplement.

(5) A Sama, le lignage 2 se trouve être Sanu Taanekōma (hyène) et posséder (cf. *infra*) lui-même un Kwele Dwo. Les Sanu Kañêkōma font donc quelques rites avec eux, mais ils se rendent à Kurumani pour les grandes cérémonies.

Le lignage de Zokoema 1 possèdent un autel de Kwele Dwo, mais il n'est assorti d'aucun masques essentiels (seul est présent le très peu important *nyāga*). Les membres du lignage vont donc également à Kurumani pour toutes cérémonies importantes.

A Kuka la situation est plus compliquée. Le clan Sanu Kañëkōma ayant quitté Kwele, resta un certain temps à Lebere, c'est là qu'eut lieu une importante scission. Sous la direction de l'ancêtre Zobere, certains partirent vers Kuka avec le tout nouveau culte du Dwo de Lebere, les autres partirent avec le frère aîné de Zobere, Bolezege, vers Zokoema et Kurumani, ils représentaient l'orthodoxie *sibe* et détenaient les *sacra* et les masques du triple Dwo *sibe*.

Les Sanu Kañëkōma de Kuka 2 (lignage Tabwa ta kōma), possesseurs légitimes, donc, du Lebere Dwo, n'ont plus en principe de droits sur les Dwo *sibe*. Toutefois, pour des raisons de solidarité familiale, lorsqu'une personne du lignage de Kuka mourait, les Sanu Kañëkōma de Kurumani venaient accomplir quelques rites avec le masque *nwenkafuru*, afin qu'au moment de la mort leur parent ne soit pas complètement privé des secours des Dwo *sibe*. Au moment de la révolte de 1916, les déplacements étant devenus dangereux, les Sanu de Kurumani donnèrent à leurs parents de Kuka le nécessaire pour faire eux-mêmes des funérailles de style *sibe* à savoir : un rhombe du Kwele Dwo, un *poio* et des copies de *nwenkafuru* et *molo*. Cela constituait en fait la base suffisante pour un pseudo-culte de Kwele Dwo que les Sanu Kañëkōma de Kuka 2 pratiquent parallèlement à celui du Lebere Dwo.

Dernier cas, celui du lignage 8 de Tāsila. Ces gens, qui ont pris le nom de Cise, sont en fait des Sanu Kañëkōma. Ils prétendent pratiquer le culte *sibe* (ils n'ont cependant, en tout et pour tout, qu'un masque *molo*), mais ayant fait partie du groupe de parents qui étaient à Lebere avec l'ancêtre Zobere, ils possèdent en réalité, comme le lignage 2 de Kuka, un Dwo de Lebere.

Clan Kyenu (écureuil arboricole)

Les Kyenu qui ont pour interdit l'écureuil arboricole (*dōdolo*) étaient avec les Sanu Kañëkōma à Kwele où ils avaient construit un quartier proche du leur. Les relations entre les deux clans étaient très étroites et les Kyenu avaient pu acquérir quelques éléments du culte *sibe* avec un autel de Kwele Dwo.

Lorsque le village de Kwele dut être abandonné, les Sanu Kañëkōma et les Kyenu partirent chacun dans une direction différente. Au moment du départ, un homme du clan Sanu nommé Dyo, ne put suivre ses parents car il était très vieux. Les Kyenu, qui avaient trouvé refuge à Duma, village tout proche de Kwele, recueillirent Dyo Sanu et ils lui donnèrent une femme. Dyo était trop âgé pour procréer ; afin qu'il ait cependant une descendance, des garçons du clan Kyenu eurent des relations avec la jeune femme et bientôt un enfant naquit. Lorsqu'un homme est ainsi recueilli par une famille et qu'il reçoit une femme, la coutume veut qu'il adopte le patronyme de ses bienfaiteurs et qu'il soit, lui et ses descendants, considérés désormais comme de véritables parents. Ce ne fut pas tout à fait le cas en l'occurrence, Dyo adopta le patronyme Kyenu mais, en raison des conditions particulières de la naissance de son enfant, son lignage garda une place distincte dans le clan, à titre de Kyenu putatif. Par reconnaissance pour ce que l'on avait fait pour lui, Dyo décida d'enseigner aux Kyenu toutes les connaissances relatives aux Dwo *sibe* qui leur manquaient encore et il leur donna

les derniers éléments matériels (rhombes et masques) nécessaires à la pratique du culte (notamment autel de Dwosa).

A partir de ce moment, les Kyenu purent se dire légitimement possesseurs des trois Dwo *sibe* et les Sanu leur contestèrent d'autant moins leurs droits que, par la suite, le clan des Kyenu vrais périclita et vint même à s'éteindre alors que la descendance de Dyo Sanu fut nombreuse. Bien que relayée, si l'on peut dire, par les Kyenu, cette descendance peut donc s'affirmer aujourd'hui, selon les règles patrilinéaires sinon par le sang, bénéficiaire des révélations des Dwo de Kwele presque au même titre que les Sanu Kañékōma.

Duma est resté, de nos jours, un grand centre du culte *sibe*, à l'égal de Kurumani.

Le lignage 2 de Duma, qui porte naturellement le nom de Kyenu Dyo vyəkōma, possède les trois autels de Kwele Dwo, Dwosa et Sibe Dwo. Il a tous les masques *sibe* à l'exception semble-t-il des *nwenke*, il pratique l'initiation *sibe* authentique (avec bain dans la « mare » (*pî*) (1) ; il a des *forkōma* ; enfin, on pourra noter que le Dwo triple de Kwele est *foroba* de concert avec le Dwosini (Sē Dwo) des fondateurs du village.

En ce qui concerne les autres lignages du clan :

— le lignage de Gi 2, Dyera vyəkōma, semble bien posséder lui aussi des autels des trois Dwo et même un masque *molo*, il doit néanmoins se rendre à Duma pour l'initiation ;

— le lignage de Lōa, Dyueli vyəkōma, n'est en fait qu'un segment du lignage de Gi 2 (ils n'ont d'ailleurs qu'une *zakane wasa*). Ils n'ont donc rien en propre et vont à Gi pour les rites ou à Duma ;

— deux lignages de ce clan des Kyenu (écureuil) sont dans des villages du Mali que nous n'avons pu visiter : Mafune (lignage Urube vyəkōma) et Sāwē (lignage Konō vyəkōma). Ils semblent posséder des autels de Kwele Dwo, mais nous savons qu'ils doivent, eux aussi, se rendre à Duma 2 pour toutes les cérémonies importantes.

2. ACQUÉREURS DES DWO SIBE A KWELE MEME

Les révélations de Dwo à Kwele eurent aussitôt un immense retentissement, tous les lignages qui habitaient le village adoptèrent le culte mis sur pied par les Sanu Kañékōma et obtinrent de ces derniers la transmission d'une partie des objets sacrés et des connaissances utiles.

En dehors du clan Kyenu (écureuil) dont nous venons de voir qu'il allait, par la suite s'identifier aux vrais bénéficiaires Sanu, les nouveaux adeptes furent essentiellement :

- le clan Kyenu (singe) de Sē,
- le clan Sanu Taanekōma (hyène).

(1) Cf. p. 280 et 281.

Clan Kyenu (singe) de Sē

A l'époque de la prospérité de Kwele, il y avait, non loin de là, vers l'est, un village également important appelé Sē. Ce village avait été fondé par les Kyenu (singe) provenant d'un autre village qu'ils avaient dû abandonner et qui portait déjà ce nom de Sē (situé entre Gwama et Ləkoro). Le clan Kyenu avait noué des relations avec les Sanu Kañēkōma de Kwele : une branche des Kyenu était, en effet, entièrement constituée de griots et ces derniers venaient remplir les fonctions de musiciens à Kwele, chez les Sanu, pour les cérémonies sociales et religieuses.

A une certaine époque, un segment de lignage du clan Kyenu quitta Sē et vint s'installer à Kwele où il forma un quartier bientôt florissant. Profitant des bonnes relations existant entre eux et les Sanu, ils obtinrent des éléments importants du culte *sibe*, à savoir Kwele Dwo et Dwosa (probablement sans autel de Sibe Dwo).

Lors de l'abandon de Kwele, ces Kyenu partirent à Kwüens (lignage 2) et de là un segment alla s'établir par la suite à Felewe (lignage 2).

Tant à Kwüens qu'à Felewe, les Kyenu pratiquent encore aujourd'hui les cultes *sibe* en *foroba*. Ils ont des masques *molo* et les autels de Kwele Dwo et Dwosa, mais c'est à Duma, chez les Kyenu (écureuil), qu'ils se rendent pour l'initiation. Ces Kyenu (singe) sont les seuls à avoir un culte des Dwo *sibe*.

Leurs parents de Sē durent, eux aussi, abandonner leur village et se disperser, mais ils emportaient avec eux un précieux héritage car, comme à Kwele, il y avait eu à Sē une manifestation de Dwo et ce sont les Kyenu qui en furent les bénéficiaires. Cette figure de Dwo est appelé Sē Dwo et c'est aujourd'hui le lignage Kyenu (singe) de Duma 7 qui en dirige le culte.

Il est à noter que les Kyenu qui ont adopté à Kwele le culte *sibe* n'en restent pas moins possesseurs, comme tous leurs autres parents, du Sē Dwo et qu'ils entretiennent son culte de concert avec celui des Dwo *sibe*. A Felewe d'ailleurs ces deux figures de Dwo sont *foroba*.

Clan Sanu Taanekōma (hyène)

Ce clan était, de fondation, établi à Kwele. Il formait un important quartier, situé à l'ouest de celui des Sanu Kañēkōma (d'où le nom du clan : *wuro tā*, ou *taane* « l'ouest »).

C'est à Kwele que les Taanekōma se rendirent acquéreurs du culte *sibe*. Les Sanu, bien entendu, ne leur en cédèrent qu'une partie, c'est-à-dire, en fait, le seul Kwele Dwo. Les Taanekōma ne pratiquent donc les véritables rites *sibe* que dans le domaine qui est du ressort de Kwele Dwo, c'est-à-dire, essentiellement les funérailles. Ne possédant pas Dwosa, les Taanekōma ne peuvent naturellement pas faire l'initiation *sibe*.

En matière de masques, les Taanekōma reçurent le vrai *molo* à tunique de feuilles et le *saxa molo*, toutefois les Sanu n'ont pas voulu céder leur *nwenkafuru*, masque révélé dont ils sont assez jaloux et ils n'ont laissé aux Taanekōma que le *nwenkapene*, masque assez inférieur, qui est suivi d'un *nwenkagū* de pure invention.

Tous ces masques sont présents à Bura, ville que fondèrent les Taanekōma, après qu'ils aient abandonné Kwele.

Les cultes s'organisent de la façon suivante :

Bura 1, où le Kwele Dwo est *foroba*, est le centre de ralliement du clan. C'est à Bura que nombre de lignages viennent pour les grandes cérémonies et c'est de Bura que les masques vont faire les funérailles dans les divers lignages Taanekōma qui sont à : Byale 1, Yeletura 8, Badinā 3 (qui ont cependant, comme les trois lignages suivants un rhombe de Kwele Dwo et un masque *molo* à titre personnel), Musakōgo 8-9 (ce sont des griots), Lahirasso 4, Bokoroniso 4.

Pratiquent pour leur propre compte, sans se rendre à Bura autrement qu'en de grandes circonstances :

— le lignage Taanekōma de Burawala 1, dont le Kwele Dwo est *foroba* et qui possède les mêmes masques qu'à Bura ;

— le lignage de Sama 2 qui a, lui aussi, les mêmes masques que ceux de Bura, mais possède en plus des *kadibe* (comme Byale 1) et dont le culte est donc mitigé de Lebere Dwo ;

— le lignage de Duma 10 se trouvant dans ce village avec les Kyenu (écureuil), du lignage 2 qui sont en possession des Dwo *sibe* au complet, s'est, de façon compréhensible, rattaché aux Kyenu pour les cultes plutôt que d'aller à Bura, très éloigné. A eux se joignent d'ailleurs les Taanekōma de Dēkoro 9 ;

— enfin, un peu dans les mêmes conditions, les Taanekōma de Lēkoro 11, ayant dans leur village des détenteurs des trois Dwo *sibe* (les Kyenu Syekōma), ils pratiquent avec eux.

3. ACQUÉREURS DES DWO *SIBE* EN D'AUTRES LIEUX QUE KWELE

Il semble que le culte des Dwo *sibe* ne se soit guère répandu à l'extérieur de Kwele tant que cette ville a existé. C'est après l'abandon de la vieille cité que s'opéra la diffusion et c'est surtout le lignage Kyenu (écureuil) établi à Duma 2 qui en fut l'agent ; il se montra, à cet égard, d'une grande libéralité puisqu'il transmet le culte dans des formes très complètes à de nombreux lignages étrangers — ce que les Sanu Kañēkōma ont, de leur côté, toujours répugné à faire.

Lignages du clan Jonu (grillon)

Le clan Jonu dont l'interdit est le grillon (*sale*) a pour lointaine origine un village nanergé, maintenant disparu, de la région Dionkele-Kourouma : Tamugana.

Trois lignages du clan seulement ont adopté le culte *sibe* :

— Tuma 1

Le lignage Djele vyākōma a fondé le village de Tuma. Il s'est rendu acquéreur des éléments du culte *sibe* auprès de Kyenu (écureuil) de Duma 2 et a pratiquement tout obtenu : Kwele Dwo, Dwosa et Sibe Dwo, avec naturellement le masque *molo*, mais pas de *nwenke* puisque les Kyenu eux-mêmes ne l'ont pas. Les Jonu de Tuma sont habilités à faire l'initiation *sibe* (mais ils ne creusent pas la « mare » sacrée). Le culte *sibe* est *foroba* à Tuma mais en conjonction avec celui du Sē Dwo dont les Jonu ont également fait l'acquisition.

— Mərə 1

Le lignage Kwala vyəkōma, fondateur de Mərə vient de Tuma 1 ; c'est par leurs parents de Tuma et avec l'accord des Kyenu de Duma 2 qu'ils ont obtenu à leur tour de pratiquer un culte *sibe*, aussi complet d'ailleurs qu'à Tuma. Il semble toutefois que l'initiation soit faite à Tuma.

— Uleli 1

Les Jonu (écureuil) du lignage Djira vyəkōma, qui ont fondé Uleli ne sont pas venus directement du pays nanergé comme leurs parents de Tuma 1. Ils sont allés à Musakōgo (lignage 2) et c'est de là que quelques individus sont partis pour fonder Uleli. Ces Jonu d'Uleli ont obtenu de pratiquer le culte *sibe*, non pas avec l'accord des vrais responsables (les Kyenu écureuil de Duma 2), mais en passant par l'intermédiaire des Gyoma (python) de Tiriko 1 qui ont eux-mêmes acquis les éléments *sibe* d'une façon très peu orthodoxe, ainsi que nous le relatons ci-dessous. De ce fait, les pratiques *sibe* des Jonu de Uleli 1, sans être formellement condamnées par les Kyenu (écureuil) et les Sanu Kañēkōma sont cependant admises avec beaucoup de réserves par ceux-ci. Comme à Tuma, les Jonu ont acquis un Sē Dwo, qui est *foroba* avec les Dwo *sibe*.

Lignages du clan Gyoma Konakōma (python)

Le lignage Wenji vyəkōma, fondateur de Tiriko, fait partie du grand clan Gyoma (python) originaire de Yabeso qui, après un long périple, a créé de très nombreux villages dans le nord du pays et a formé la base de la tribu Yebē.

Les Gyoma de Tiriko, il y a de cela assez longtemps, recueillirent un membre du lignage Kyenu (écureuil) de Duma 2 qui s'était fâché avec ses parents. Cet homme d'âge mûr avait des connaissances sur le rite *sibe*, mais elles étaient assez imparfaites. Bien que n'étant en rien habilité à le faire, il improvisa pour le compte de ses hôtes un culte quelque peu dénué de fondements, mais qui comptait tout de même des masques et les autels de Kwele Dwo, Dwosa et Sibe Dwo avec la pratique subséquente de l'initiation et la nomination de *forkōma*. Les Gyoma, ainsi que nous l'avons vu, transmirent à leur tour ces éléments du culte *sibe* aux Jonu (écureuil) de Uleli 1 qui leur en faisaient la pressante demande.

A la mort de l'homme de Duma, les Gyoma voulurent se mettre en situation régulière avec les responsables du culte *sibe* à Duma même, ils souhaitaient aussi obtenir d'eux le complément nécessaire de connaissances, mais ils n'obtinrent pas satisfaction et il semble qu'à ce jour les pratiques du lignage Gyoma de Tiriko restent toujours marginales.

Lignages du clan Kyenu (écureuil fouisseur)

Trois lignages seulement de ce clan se sont rendus acquéreurs du culte *sibe* auprès des Kyenu (écureuil arboricole) de Duma 2 : le lignage Bya vyəkōma fondateur de Bwē, le lignage Djala vyəkōma de Bē 4 et le lignage Kwa vyəkōma de Muna 4. Tous trois ont reçu des connaissances très complètes et possèdent les autels de Kwele Dwo, Dwosa et Sibe Dwo. Tous trois également pratiquent

l'initiation *sibe* (et nomment des *forkōma*), mais l'initiation de Bwē et de Muna sont les plus orthodoxes car elles se font dans la « mare » sacrée (il n'y a qu'une simple poterie à Bē, ce ne sont donc que des *basane sibe*). Le culte *sibe* est *foroba* à Bwē (cas assez rare, du reste, d'un village composé d'un unique lignage) et à Muna ; il semble qu'à Bē, en revanche, il soit entré en sommeil et ne soit de toute façon que *zakane*.

Lignage du clan Kyenu Syekōma (chèvre)

Les Kyenu Syekōma sont un très important clan bobo dont les lignages se retrouvent dans plus de 25 villages. Le seul d'entre ces lignages qui soit adepte du culte *sibe* est celui qui a fondé Ləkoro. Il se trouve en effet que ce sont des Kyenu Syekōma (chèvre) qui ont également fondé Duma, ce village où vinrent s'installer les Kyenu (écureuil arboricole) possesseurs légitimes des Dwo de Kwele. A Duma, c'est le culte *sibe* qui est *foroba* et les Kyenu Syekōma le pratiquent d'une façon d'autant plus active qu'ils sont chefs de Terre. Ayant ainsi des parents très bien placés à Duma, les Kyenu de Ləkoro ont obtenu d'eux que leur soit cédé la quasi totalité des éléments du culte *sibe* qui est devenu *foroba* (en conjonction toutefois avec un Lebere Dwo). Dans ces conditions les cultes pratiqués à Ləkoro sont très orthodoxes : les trois autels de Dwo sont complets ainsi que la série des masques puisqu'il y a même un *nwenka* (rouge). L'initiation se fait dans une authentique « mare » sacrée.

Lignage du clan Keita (python et mouton de Djenné)

Ce lignage a fondé (vers 1840) le village de Tāguna. L'un des chefs du lignage, descendant direct du fondateur de Tāguna, fut Sumazā Keita. Nous avons parlé déjà de cet homme exceptionnel, or c'est lui qui, usant sans doute de son autorité, se rendit acquéreur auprès des Kyenu de Duma 2 du culte *sibe* et fit en sorte qu'aucune connaissance ne lui soit celée, il était d'ailleurs *forkōma* lui-même...

Les Sanu Kañēkōma (indigo), authentiques bénéficiaires des révélations de Kwele n'ont pas volontiers prêté la main aux entreprises de diffusion du culte *sibe*. A notre connaissance, deux lignages seulement ont reçu d'eux les moyens, très partiels d'ailleurs, de pratiquer.

Lignage du clan Manakunu (python)

A l'époque où les Sanu, ayant quitté Kwele, stationnaient à Bama, des relations s'établirent avec le village Marka de Dεre. Le lignage fondateur de Dεre, Manakunu (python), reçut des Sanu un autel de Kwele Dwo, mais non assorti de masques. Aujourd'hui encore ce sont les Sanu Kañēkōma, maintenant établis à

Kurumani 7, qui vont à Dère avec les masques *molo* et *nwenke* pour procéder aux funérailles des Manakunu. Les Manakunu n'ont naturellement pas d'initiation *sibe*, mais comme ils ne possèdent pas non plus de *kele* d'un Dwošine, ils font le deuxième stade de leur initiation (*yeleniñe dāga*) avec des *nwenke* que leur prêtent les Sanu, ce qui est vraiment aberrant.

Lignage du clan Sanu Kafulakōma (léopard)

Un lignage forgeron de Piriwe 2 (Sanu Kafulakōma) a également reçu des Sanu, depuis qu'ils sont à Kurumani, un Kwele Dwo accompagné d'un *molo* et d'un *torosye* (qu'ils appellent *yabiya*). Le lignage pratique ainsi, sans la moindre assistance, quelques rites d'inspiration *sibe*.

4. BILAN

A titre de bilan, constatons que, tout compte fait, assez courte est la liste des clans et lignages qui ont pu acquérir le droit — et les moyens matériels — de pratiquer en pleine connaissance de cause cette belle version de la religion bobo qu'est le culte *sibe*.

En dehors en effet des 12 lignages des deux clans (Sanu, 7 lignages et Kyenu, 5 lignages) qui sont possesseurs légitimes des connaissances *sibe* révélées, on ne peut guère considérer comme étant de vrais *sibe* que les 9 lignages acquéreurs qui sont habilités à pratiquer l'initiation *sibe mire dāga* et qui ont les autels des trois masques Dwo ainsi que les masques afférents :

Les Kyenu (singe) de Kwüene 2 et, à titre moindre, de Felewe 2 ; les Jonu (grillon) de Tuma 1 et de Mōro 1, mais pas ceux de Uleli 1 ni les Gyoma (python) de Tiriko 1 trop contestés ; les Kyenu (écureuil fouisseur) de Bê 4 et surtout Bwê 1 et Muna 4 ; les Kyenu Syekōma de Lekoro 1 ; les Keita (python) de Tāguna 1.

Si l'on veut évaluer l'extension totale du culte des Dwo de Kwele, on ne peut négliger l'existence, à côté de ces 21 lignages *sibe* au sens strict, des 13 lignages d'un clan comme celui des Sanu Taanekōma (hyène) dont les pratiques sont fondées sur des connaissances puisées à de bonnes sources, bien qu'elles soient sans doute trop partielles pour faire de leurs utilisateurs des *sibe* à part entière. De même les lignages Gyoma de Tiriko 1 et Tula 3 ou Jonu d'Uleli 1 ou encore Sanu de Kuka 2, s'ils se voient surtout contester la façon dont ils ont acquis les éléments de leur culte n'en sont pas moins des adeptes sincères et actifs. Ainsi s'ajoutent à notre décompte 17 lignages qu'on peut dire *sibe* au sens large.

Enfin, nous ne devons pas oublier que, dans un village, des lignages nombreux peuvent participer au culte *sibe* lorsque celui-ci est *foroba*. Il n'y a aucune confusion en général dans l'esprit des membres de ces lignages, ils ne prétendent pas être de véritables *sibe*, mais ils sont étroitement associés à nombre de rituels et en tirent d'importants bénéfices spirituels. Les lignages divers exerçant dans le cadre communautaire villageois sont au nombre de 64.

Cela étant, il nous a été possible de calculer, avec une relative précision, le nombre des adeptes du culte *sibe* :

- sont *sibe* proprement dits (membres des 38 lignages possesseurs ou acquéreurs) plus de 2 200 personnes ;
- sont *sibe*, à titre de simple participation au culte communautaire *foroba*, près de 3 800 personnes.

5. CULTES USURPÉS ET NON RECONNUS

Nous avons déjà souligné à quel point le prestige des figures de Dwo révélées à Kwele a toujours été considérable, cela en dépit — ou peut-être à cause — du secret qui les entoure et des difficultés faites à ceux qui voudraient en devenir les adeptes.

Nous savons également que le désir d'avoir la responsabilité directe et active d'un culte de Dwo peut être assez puissant pour amener des individus à voler des masques ou des instruments sacrés et à usurper les droits établis de leurs véritables possesseurs.

Le plus souvent, sans aller jusqu'au vol caractérisé, on se contente d'acquiescer par des voies plus ou moins licites un rhombe ou un *poto* authentiques et sur cette base, toute insuffisante qu'elle soit, on improvise un autel, des masques, un culte entier.

Ces contrefaçons du culte *sibe* sont nombreuses, mais en aucun cas elles ne sont reconnues par les possesseurs légitimes. Plusieurs remontent pourtant à l'époque où un lignage a séjourné auprès des possesseurs, nouant avec eux des relations amicales. C'est le cas par exemple des Sanu Kafulakōma. Ce clan est resté, un temps, à Kwele avant de fonder notamment le village de Nō d'où s'opéra un nouvel essaimage. Lors de leur séjour à Kwele, sans doute ont-ils obtenu régulièrement de simples rhombes de Kwele Dwo car aujourd'hui encore les lignages situés à Duma 12 et Tāsila 10 poursuivent plus ou moins clandestinement un culte déclaré être celui de « Dwosa ». De même, à l'époque où les Sanu Kañékōma séjournèrent à Bama, les maîtres du village, des Kyenu Syekōma du sous-clan Kwerekōma, réussirent-ils à se procurer quelques instruments sacrés qui leur servent actuellement, à Sivi 4 notamment, pour un prétendu culte de Dwosa.

On pourrait également relever, parmi les cultes *sibe* non reconnus, celui des Kyenu (hyène) de Tāsila 19 ; celui du prétendu « Dwosa » des Zara Traoré Soxokire (grenouille) de Sivi 3, qui, au surplus, ont un Dwo zara très authentique ; celui enfin des Sanu Tabarekōma (hyène) de Sivi 2, intitulé lui aussi « Dwosa » qui remonte à l'époque où ce clan occupait Bare, un village très proche de Bama où résidaient alors les Sanu Kañékōma.

On aura remarqué que, pour le seul village de Sivi, trois lignages ont été cités qui pratiquaient — chacun pour leur compte — des cultes *sibe* usurpés, mais là ne s'arrête pas la liste des irrégularités. Dans le même village, en effet, le lignage 7, Sanu Kwinimakōma (hyène) se flatte lui aussi d'avoir un « Dwosa » alors qu'il s'agit à coup sûr d'un Dwo de Patamaso — quelque peu aberrant, il est vrai, puisqu'il compte des *nwenke* parmi ses masques. Enfin, c'est un Lebere Dwo qui est *foroba* ; le lignage fondateur du village, Sanu (aigle), s'en affirme le

possesseur, mais il s'agit de ce même Dwo qui a été subtilisé à Kuka aux Sanu Kañêkōma par les chefs de terre qui sont précisément des Sanu (aigle), parents de ceux de Sivi. Ce cas a d'ailleurs été déjà évoqué par nous comme un exemple typique des procédés indéliçats auxquels n'hésitent pas à recourir des individus lorsqu'ils veulent à tout prix s'assurer les moyens d'un pouvoir religieux. La situation de ce village où le *foroba dwo* est d'origine suspecte et où coexistent quatre faux « Dwosa », même si elle est un peu exceptionnelle, reste pour nous très symptomatique. Un pareil état de chose illustre en effet la fréquence des falsifications de tous ordres qui existent en matière religieuse et il nous prouve la nécessité d'une analyse très rigoureuse de la valeur et de l'origine des droits possessifs des tenants de chaque culte si l'on veut, comme nous souhaitons le faire, fonder aux meilleures sources la description des pratiques et croyances bobo concernant les diverses figures de Dwo.

10. Nature et fonction des masques

En procédant à la revue des divers mythes sur l'origine des masques, on a vu peu à peu se dégager quelques uns des traits essentiels de la nature de ces masques qui sont considérés comme la forme sensible adoptée par la divinité Dwo chaque fois qu'elle fut déléguée auprès des hommes par le Dieu suprême. A travers ces mythes s'est dessinée la hiérarchie fondamentale des masques qui s'appuie sur l'ordre des apparitions et se concrétise dans l'aspect physique caractéristique de chaque genre. Enfin, toujours à travers ces mythes, on a pu voir aussi selon quelles modalités la divinité se révélait et à quels thèmes elle restait fidèle.

On a pu cependant remarquer que les mythes sur l'origine des masques (sauf une exception notable comme celle du mythe de Kwele Dwo) ne comportaient que bien peu d'éléments susceptibles de nous éclairer sur le sens et la portée des activités si diverses que remplissent les masques dans la pratique.

Il est certain que dans les seuls énoncés de quelques mythes — dont on est toujours en droit de craindre qu'ils ne soient incomplets, déformés ou même partiellement inauthentiques — on ne saurait retrouver trace de toutes les notions enchevêtrées qui participent à la définition de la nature, de toute évidence polyvalente, des masques.

Les intéressés eux-mêmes ont dû procéder à l'interprétation des données souvent obscures de leurs mythes ; à ce propos, nous avons signalé déjà le recours fréquent aux devins pour éclaircir le sens d'une révélation et en déduire les conséquences pratiques.

Pour étayer notre analyse de la nature des masques, il nous faut donc essayer de voir comment les Bobo ont fait usage de leurs mythes, comment ils en ont interprété le contenu et par quels enchaînements d'idées, par l'établissement de quels rapports analogiques, ils justifient aujourd'hui les fonctions du masque dans les grandes institutions.

On peut, tout d'abord, rappeler que si le principe de l'identité de Dwo et des masques est établi sans ambiguïté par la phrase clef de la mythologie — *a nō pere ma* — phrase que prononce Dieu au moment de révéler le premier masque, les Bobo, cependant, ne conçoivent pas Dwo comme une divinité parfaitement autonome. Non seulement ils n'oublient pas que c'est par la volonté de Wuro que Dwo a été initialement mis à leur disposition, mais ils admettent aussi que les manifestations ultérieures de Dwo ont été commandées par Wuro ; l'oiseau du mythe de Kwele n'avertissait-il pas clairement le forgeron en disant : « Qu'il regarde bien car Wuro lui accorde un bon *funanyonō* » et les gens de Fini n'estimaient-ils pas, de leur côté, avoir reçu leur Dwo « Par la grâce de Wuro » ?

Mais le rapport du masque, c'est-à-dire de Dwo, avec Wuro, est plus profond encore. Dwo, s'il est parfois appelé l'envoyé de Wuro sur terre (*wuro fanere*), n'est pas un quelconque représentant, il est le « fils » de Dieu. Or, nous disions au début de ce travail que ce terme de « fils » ne saurait être compris littéralement et que, sans nul doute il servait à exprimer l'idée que Dwo participe intimement de la personne même de Wuro, que Dwo est une partie de Wuro. C'est bien ce qui apparaît chaque fois que, par l'action du masque, c'est Wuro, plutôt que Dwo, qui est mis en cause. A Kuka, par exemple, lors de l'initiation, le masque de feuilles frôle les néophytes dans l'obscurité, le prêtre demande alors : « Quelle est cette chose qui t'a touché ? » et, chacun de répondre à son tour : « Mon Dieu (Wuro), c'est cela qui m'a touché ! » (1).

Derrière le masque, derrière le puissant Dwo, c'est toujours Wuro qui se profile.

La sacralité du masque tient naturellement à cette fabuleuse extraction, mais elle tient aussi au fait que la divinité est considérée comme présente dans le masque et, par lui, agissante. En étant ainsi le siège d'une entité divine, le masque se présente un peu comme l'équivalent d'un autel et, en effet, c'est bien la fonction qui lui est réservée en diverses occasions.

L'autel du Dwo de Patamaso, par exemple, est composé de plusieurs éléments parmi lesquels se trouvent les têtes des premiers *kele* révélés auxquelles on ajoute, quand elles sont hors d'usage, celles fabriquées ultérieurement. Nous avons vu d'autre part, que les têtes métalliques miniatures de *kele* trouvées dans les *worasa* font office d'autels. De son côté, le Dwo des Zara est composé simplement des anciennes têtes de masques *bolo* et des bâtons de ceux-ci, le tout rassemblé dans un panier.

Dans tous ces cas, il s'agit d'autels fixes. Mais il peut aussi se produire que la tête d'un masque, lorsqu'il est revêtu par un individu pour les rites et les danses, soit le seul autel et objet de culte : à Muna, Dwo n'a pas d'autre autel que le masque *muturu* qui préside aux cérémonies et sur la tête duquel se font les sacrifices sanglants. Du reste, la tête d'un masque actif peut recevoir des sacrifices lors même qu'il existe un autel fixe de Dwo pourvu de matériel cultuel *ad hoc*. Ainsi, dans la phase *tī na tiri dāga* des funérailles dans le rite *sibe*, le masque *sibe molo* intervient par deux fois : devant le *sapre* et sur le seuil de la *wasā*. La première fois, le prêtre sacrifie un poussin dont le sang et quelques plumes viennent s'ajouter à la salive que l'officiant a préalablement déposée sur la racine du nez du masque ; la seconde fois, on réitère le sacrifice en faisant simplement couler le sang à la même place. Le masque *sibe molo* peut être ainsi considéré comme un substitut mobile de l'autel du Dwo qu'il représente (Dwosa) et dont l'approche est trop dangereuse.

Tous les masques ne reçoivent pas de sacrifices, mais cette fonction d'autel vivant que quelques-uns d'entre eux peuvent assumer, s'ajoutant à ce que nous savons des sources de la sacralité des masques en général, nous aide à comprendre l'exceptionnel attrait spirituel que le masque exerce sur les Bobo. Celui qui obtient la faveur de porter un masque peut se sentir comme pénétré d'une sacralité transcendante : le mannequin végétal qu'il anime le rend semblable à Dieu.

C'est un immense pouvoir que Wuro a concédé aux hommes, un pouvoir d'autant plus étendu que les masques peuvent manifester leur autorité dans bien des secteurs de la vie sociale, économique et religieuse.

(1) *fra ō tugo i di no ? a wuro 5 tugo di !* (cf. p. 389).

Pour comprendre les raisons de cette omnipotence des masques, il faut, à nouveau, suivre le cheminement de la pensée bobo.

Tous les masques ont la brousse pour milieu d'origine : « les masques ne sont pas une chose de village, ils sortent de la brousse » (1). Il en résulte une relation étroite entre eux et la divinité qui régit ce milieu : *soxo*. Mais de tous les masques, ce sont ceux dont la matière première est la plus purement végétale qui sont les plus proches de *soxo* : les masques de feuilles. *soxo* lui-même est concrétisé par un simple nœud de feuilles. Or, que sont, techniquement parlant, ces masques sinon un assemblage de feuilles nouées ? c'est pourquoi ils se trouvent être assimilés à de vastes et puissants *soxo*, à des parcelles agissantes de brousse divinisée. Tout en restant identifiés fondamentalement à Dwo, les masques participent donc aussi, en raison même de leur substance, d'une seconde entité qui est celle de *soxo*. Cette nouvelle appartenance provoque un élargissement de la conception de la nature des masques qui nous permettra d'expliquer certaines de leurs fonctions caractéristiques.

Tout d'abord, la brousse étant le domaine d'élection des « génies » *wiyaxe*, il est naturel que certains masques soient donnés comme dépendants de ceux-ci et que, notamment, on dise avoir découvert des masques en compagnie de *wiyaxe* ou dans des lieux hantés par eux (2). Mais d'autres conséquences, souvent implicites, dérivent de la conjugaison des propres qualités de *soxo* et de celles du masque.

soxo, c'est la force végétative, c'est l'élan qui anime tout le règne végétal ; étant « des *soxo* », les masques de feuilles concentrent en eux-mêmes une part de cette puissance, réputée divine, qui fait croître aussi bien les espèces spontanées de la brousse que celles produites par l'industrie humaine. Mais la puissance de *soxo* peut être dangereuse parce qu'elle plane sur un monde inorganisé qui s'oppose dans son principe à celui qu'ont bâti les hommes et où ont été maîtrisées les forces élémentaires de la nature. Le danger redouble lorsque les hommes, par leurs activités agraires, attendent aux privilèges de *soxo*, introduisent des graines dans le sol, protègent leur croissance, en recueillent les fruits et achèvent enfin de rompre les équilibres en faisant passer les produits de la brousse dans le secteur antagoniste : le village.

Pour prévenir les conséquences redoutables de leurs actes, les hommes font intervenir les masques ; en effet, grâce aux affinités végétales des masques de feuilles, on peut avoir prise sur les forces de la nature. Mais l'action que ces masques pourront exercer devra s'orienter dans un sens conforme à leur vocation mythique. C'est ainsi que les masques n'interviendront pas dans le déroulement des opérations de culture proprement dites puisqu'ils sont arrivés bien après que les techniques eurent été révélées aux hommes et qu'ils n'y ont aucune part. De même, les masques n'auront aucune action sur les phénomènes de fertilité, qu'ils ne sauraient provoquer ou diriger puisque c'est là le privilège de quelques divinités ou esprits spécialisés (dont, du reste, personnellement, *soxo*). C'est dans les opérations de régulation du jeu des forces naturelles que s'exercera la compétence des masques et ceci en vertu de qualités qui ont été mises en lumière par des événements mythologiques qu'il convient de rappeler.

Dwo, c'est-à-dire le premier masque de feuilles, est apparu à l'instant critique où, Dieu s'effaçant, l'ordre pouvait paraître compromis et le chaos imminent. L'une des fonctions de Dwo fut d'atténuer les effets de la rupture et, placé par

(1) *sōwiyerā a we fra ko, soxo di a saa*. Formule prononcée par le *kirite* près du *yele dō wuru*, lors de l'initiation (cf. p. 436).

(2) Cf. le mythe d'origine du *Wiyaxa Dwo*, p. 292.

Wuro dans la main de l'homme, d'assurer dans l'avenir la pérennité de la création. C'est ainsi que Dwo s'est constitué comme antidote du désordre et que l'une de ses missions, entre toutes des plus bénéfiques pour l'homme, a été d'œuvrer perpétuellement au rétablissement des équilibres rompus pour que perdure l'ordre établi dans le cosmos.

Ces fonctions de facteurs d'ordre sont communes à tous les masques et ceux-ci peuvent les exercer dans les divers domaines de la création. Cependant, si chaque type de masque a un rôle à jouer dans le domaine social (à l'occasion, par exemple, de l'initiation), ce sont presque exclusivement des masques de feuilles qui opèrent dans le domaine végétal, car aux qualités communes ils ajoutent des dons personnels conférés par leurs affinités avec *soxo*.

C'est ce double aspect de leur nature qui justifie l'action des masques de feuilles dans les rites annuels *salka wiye dāga* (1) et surtout *birewa dāga* où on peut les voir absorber, comme par osmose, les forces nocives contenues dans les produits de la récolte amassés au village et reporter en brousse ces forces génératrices de maladies et de conflits, afin que règne à nouveau l'ordre voulu par Dieu. Dans ces cérémonies, les masques de feuilles affirment également leur caractère cosmique puisqu'ils adoptent pour axe de progression une direction est-ouest conforme à la marche apparente du soleil ; agissant ainsi, les masques vont, si l'on peut dire, dans le « droit fil » de l'Univers, ils suivent le mouvement imprimé à toute la création et contribuent à en entretenir le rythme.

Le même raisonnement qui a permis de préciser et de compléter la définition de la nature des masques de feuilles peut s'appliquer aux masques de fibres, mais avec quelques accommodements dans lesquels on pourra, du reste, voir la confirmation des principes que nous avons énoncés.

Comme les masques de feuilles, les masques de fibres sont nés en brousse, mais ils ne sont pas faits de cette matière végétale brute qu'est la feuille verte, symbole privilégié de *soxo*. La fibre, quelle que soit son origine, est toujours un produit de la technique humaine, elle n'est pas obtenue sans un travail de préparation qui suppose l'usage d'instruments. Lorsque, selon les plus anciennes traditions, la fibre provient de l'écorce de certains arbres sacrés et qu'elle est conservée dans son état naturel, elle compte encore parmi les matières propres à incarner *soxo*. Le masque revêtu de cette fibre est considéré comme une pure émanation de la brousse, chargée de puissance de *soxo* presque à l'égal des masques de feuilles (2). En revanche, lorsque la fibre utilisée est produite par une espèce cultivée que, par surcroît, l'on teint, la relation entre *soxo* et le masque n'est plus aussi pertinente : les pratiques culturelles contrarient le jeu de la nature et les plantes qui en sont l'objet ne sont que faiblement chargées de l'énergie de *soxo*.

Pour que les masques de fibres acquièrent cette part essentielle de la nature de tout masque qui fait d'eux des réceptacles de *soxo*, les hommes ont dû employer un artifice qui consiste à fabriquer un *soxo* ou, plus exactement, un *dwo-soxo* et à le fixer sur le masque (3). Lorsqu'il approche du village, le masque est arrêté par le *soxote*. Celui-ci confectionne un *dwo-soxo* (4) et, après une courte prière, il l'attache, sous les fibres, à la nuque du masque ; ainsi se trouve rétabli le potentiel de *soxo* nécessaire à tout masque (5).

(1) Cf. p. 114.

(2) C'est le cas par exemple de *gwala* qui est habillé de fibres brutes de *tebe*.

(3) On agit ainsi avec tous les *kele* et avec tous les masques forgerons en fibres.

(4) Cf. p. 130.

(5) Cf. p. 444. Les Bwa semblent bien procéder de la même manière. L'un des informateurs de J. Cremer, parle des « feuilles à mettre autour de la nuque » lorsqu'on fabrique un masque de fibres (Cremer, J., 1927, p. 142).

Un tel procédé n'est malgré tout qu'un expédient et les masques de fibres restent beaucoup moins aptes à représenter la brousse et à agir sur ses forces que les masques de feuilles. Aussi bien ne sera-ce point là leur vocation.

Les masques de fibres sont postérieurs à la grande période mythologique des commencements où toutes choses furent inaugurées ; on ne pourrait prétendre comparer leur destin à celui des masques de feuilles, forme première du fils de Dieu « donné aux hommes ».

Quand apparaissent les masques de fibres, Dieu s'est éloigné, l'ordre règne et les masques de feuilles participent à cet état de chose. Les nouveaux masques n'apportent aucun changement dans le donné fondamental du monde et les mythes qui décrivent leur révélation ne comportent aucun enseignement de portée générale. Les bénéficiaires de ces révélations considéreront donc que ces nouvelles manifestations de Dwo sont autant de répétitions du premier don divin, et qu'elles constituent une sorte de gage pour la prorogation de ses effets.

Pour bien comprendre le caractère des masques de fibres et le sens de leurs dispositions, on se rappellera également qu'à l'inverse des masques de feuilles donnés aux ancêtres mythiques du genre humain et partagés entre tous les hommes sans distinction, les masques de fibres, eux, sont toujours révélés à des personnages réels, ou considérés comme tels, qui transmettent à leurs descendants les privilèges conférés par l'élection divine dont ils ont été l'objet. Ainsi, dès leur révélation, les masques de fibres manifestent une nette vocation sociale. Attachés tout d'abord à un seul lignage, ces masques se transmettent de proche en proche à d'autres lignages, qui, en se rassemblant autour d'un même culte, nouent entre eux de profonds liens de solidarité.

L'œuvre de Dwo s'adresse tout autant à l'univers constitué par les sociétés humaines qu'à celui de la brousse où se concentrent les vies animales et végétales ; l'un comme l'autre de ces domaines est toujours exposé à des dangers qu'il revient à Dwo, par les masques, de conjurer (1).

Pour que soient maintenus les normes sociales et religieuses établies à l'issue des temps cosmogoniques, pour parer aux conséquences funestes qu'entraîneraient, pour le destin des hommes, l'oubli des lois divines et le cumul des transgressions, il faut que chaque génération revive, pour son compte, par étapes successives, les moments exceptionnels qu'ont été chacune des apparitions de Dwo. Comme ils furent donnés aux ancêtres, les masques seront transmis aux jeunes hommes pour que ceux-ci jouissent pleinement, à leur tour, des conditions faites aux hommes par Dieu et qui se trouvent garanties précisément par les fonctions sacrées de ces masques.

Chaque type de masque agira selon sa nature :

— les masques de feuilles du Dwo universel réaliseront l'intégration de l'individu dans la communauté humaine envisagée dans sa totalité et ils assureront, grâce à leurs compétences étendues, l'harmonie nécessaire entre cette communauté et les autres parties du cosmos (notamment le règne végétal) ;

— les masques de fibres donneront à ce même individu sa place dans un groupe social plus restreint, consacré par l'une des figures ultérieures de Dwo. Ces masques seront de puissants agents de socialisation.

(1) Les deux univers sont du reste interdépendants. Comme l'a très bien noté J. Capron (1962, p. 148) : « Les forces régies par Do s'appliquent dans deux domaines qui ne sont séparés que dans l'esprit du chercheur : le domaine naturel et le domaine social ».

L'ensemble de ces actions réalisées par les masques à l'intention de chaque nouvelle génération s'inscrit dans le cadre d'une institution à laquelle nous consacrerons de longs développements : l'initiation.

Tout ce qui précède tend à nous présenter les masques comme exclusivement préoccupés de la vie des espèces, chargés qu'ils sont d'en assurer le déroulement harmonieux. Il convient alors de se demander quelle peut être la position des masques à l'égard de la mort, issue finale de toutes ces vies qu'ils régendent.

La mort, en principe, ne concerne pas Dwo. Elle fut imposée à l'origine par Wuro et, bien qu'elle semble avoir été consécutive à la révélation première de Dwo aux hommes, les Bobo n'ont jamais tenu Dwo pour personnellement responsable de cette calamité ; au contraire, ils considèrent que la nature de Dwo est foncièrement bénéfique

On s'attendrait donc à voir les masques rester étrangers à tous les rituels accomplis pour les défunts et telle est bien, en effet, chez les cultivateurs bobo, la règle la plus courante.

Il faut cependant noter quelques exceptions qui demandent à être commentées.

Les premières de ces exceptions peuvent s'observer lors du déroulement de l'enterrement (*tibidi* ou *syebi*) (1), de certains individus.

1) Dwo n'est pas considéré comme le promoteur de la mort, mais lorsque celle-ci fut devenue inséparable de la condition humaine, Dwo, comme toutes les autres puissances surnaturelles, put en disposer à son gré. Ce sont sans doute les ancêtres et *soxo* qui sont les plus grands pourvoyeurs de l'Au-delà ; Dwo ne tue que très rarement et seulement pour des motifs graves, mais la mort qu'il inflige est toujours horrible. Les hommes qui se sont rendus coupables d'une importante transgression religieuse, Dwo les punit soit en les foudroyant, soit en les brûlant vifs dans la tunique du masque qu'ils portent. On dit alors que Dwo a « avalé » (*bra* ou *brε*) le coupable.

Une mort aussi exceptionnelle justifie des funérailles exceptionnelles. Le coupable « appartient » à Dwo et c'est lui-même, par ses masques, qui préside à l'enterrement du défunt et qui l'« accompagne » vers le lieu du pays des morts où résident les réprouvés (*dwo bre sōŋɔ*) (2). Les masques qui apparaissent lors de ces funérailles sont du type *birewa sōwiyerə*, on les appelle *tolozya we sōwiyerə* (3). Le *gwala* en fibres, chez les Syékōma, est également présent.

(1) Chez les Bobo, comme dans tant d'autres populations africaines, les funérailles se déroulent en deux temps : l'enterrement, puis, plus tard, une cérémonie de clôture du deuil qui consacre le départ définitif de l'âme du mort dans l'Au-delà. Pour la plupart des individus, l'enterrement est très simplifié, c'est le *tibidi* ; pour les chefs de famille investis (*sapra*), on procède en revanche à une cérémonie solennelle (*syebi*). Le second temps des funérailles s'appelle *syekwe*. On peut distinguer deux types de *syekwe*. Le premier est annuel et se fait en fonction de l'apparition d'une certaine lune (*yesa*), ce *syekwe* peut aussi être désigné sous le nom de *ye kwa dāga* (ou *sakō* dans le sud du pays), il compte pour tous les morts de l'année. Le second type de *syekwe* est réservé aux *sapra* et se fait environ trois ans après leur *syebi*. Ajoutons qu'également pour les *sapra* il existe, après le *syekwe*, une chasse rituelle commémorative appelée *dāda dāga*.

(2) *dwo bre sōŋɔ* : « les hommes (*sōŋɔ* pl. de *sō* « homme ») avalés par Dwo ». Le nom du village des réprouvés est *dwo bre sōŋɔ kiri*.

(3) *tolozya we sōwiyerə* : « masques qui enlèvent la gouttière » (de *tolozya*, pl. *tololozye* « gouttière », *we* ou *wa* « enlever »). Ce nom fait allusion au rituel symbolique de purification

2) En dehors de ce cas d'un homme tué par Dwo, il existe une autre exception à la règle de non-ingérence des masques dans les rituels d'enterrement chez les agriculteurs bobo. Elle concerne le *dwobwɔ*, un personnage qui, lui aussi, « appartient » à Dwo, non en raison, cette fois, de ses fautes, mais à cause de ses fonctions.

Le *dwobwɔ*, en effet, en tant que prêtre de Dwo, a dirigé les activités des masques durant le temps de son ministère ; il est tout à fait normal que ceux-ci viennent le jour de sa mort. Ce sont, cette fois encore, des masques de feuilles semblables aux *birewa sōwiyerə* que l'on fabrique, ils portent le nom de *dwobwɔre sōwiyerə* et leur rôle semble se limiter en général à des témoignages de déférence à l'égard du défunt (1). Bien que la venue des masques de feuilles à l'occasion de l'enterrement d'un *dwobwɔ* soit pratique admise, les Bobo sont parfaitement conscients du fait que c'est là déroger aux principes puisque rien dans la nature de ces masques ne les prédispose à intervenir dans de telles circonstances. Aussi les prêtres devront-ils, par précaution, offrir un sacrifice à Dwo, pour qu'il leur soit pardonné d'avoir fait sortir des masques de feuilles en dehors de leur temps.

Les masques de fibres à tête en sparterie appartenant au genre *kele* n'ont pas plus de raisons que les masques de feuilles d'apparaître lors d'un enterrement. La chose peut cependant se produire à la mort d'un *dwobwɔ* dans deux cas, dont le premier, au moins, semble exceptionnel :

a) lorsque la mort du *dwobwɔ* se produit au moment où les *kele* sont dans le village pour l'initiation, ces *kele* viennent s'incliner sur le corps du défunt ;

b) lorsque le *dwobwɔ*, de son vivant, avait fait tailler une nouvelle tête de masque en bois (espèce *syēkele*), on fait venir le masque porteur de cette tête afin qu'il salue son « maître » défunt.

La deuxième partie des funérailles (*syekwe*) offre également, chez les agriculteurs bobo, des exemples d'une participation des masques.

C'est ainsi que dans le sud du pays divers masques viennent pour le *sakō* : masques à tête en bois rappelant les *syēkele*, *nyāga* et pseudo *bole*, et masques de tissu d'un modèle très aberrant. Tous ces masques se consacrent à des danses publiques fort spectaculaires, mais leur rôle liturgique est encore très mal connu.

Chez les Syēkōma-Tinkire, le rôle des masques paraît prépondérant : ce sont des *syēkele* qui officient le jour du *syekwe* (2), ils abattent les catafalques (*kikyē*) qui représentent les morts, consacrant ainsi le départ de leur âme vers l'autre monde.

Dans toutes les autres régions, le *syekwe* se fait sans nul masque.

Au total, chez les agriculteurs, on peut dire que les interventions de masques dans les cérémonies funéraires restent assez rares. Lorsqu'elles se produisent et qu'elles ne sont pas motivées seulement par l'existence d'un rapport particulier entre Dwo et le défunt, lorsque, au *syekwe* notamment, on fait officier des masques de fibres, il semble que cela soit attribuable à l'idée que certains masques

qu'accomplissent ces masques de feuilles en arrachant la gouttière de la *wasā* du défunt. En dehors du cas présent, ces mêmes masques procèdent à l'éviction trisannuelle du mal accumulé dans le village en arrachant les gouttières de toutes les *wasā* du village (cérémonie *tolozya we dāga*).

(1) Il peut arriver cependant que ces masques aient des fonctions apparemment plus religieuses. Il faut en chercher l'explication dans les données de l'histoire culturelle locale. Ainsi, à Kurumani où l'on simule le rapt du cadavre par des masques de feuilles (ceux-ci n'acceptent de rendre le corps qu'après la médiation du masque forgeron *sibe molo*), il est évident que le rite est le produit du contact, dans le même village de paysans bobo et de forgerons adeptes du *sibe*. On sait que ces derniers réservent aux masques un rôle très important dans leurs funérailles.

(2) Le nom local de la cérémonie est *syē kele dāga* : « La coutume du *syē* (*kwe*) aux *kele*. »

peuvent servir de « supports » pour les âmes des morts au moment où elles vont quitter définitivement le séjour terrestre. Cette idée n'est pas en contradiction avec ce que nous avons dit de la nature divine des masques. Il existe des rapports certains, bien que mal précisés, entre Dwo et les ancêtres mais en aucun cas il n'y a confusion entre la nature de ces deux entités. En particulier, on ne saurait retenir l'éventualité d'une identification masques-ancêtres (1). Ce qu'une partie des Bobo semble donc admettre c'est que certains morts peuvent être accompagnés dans l'Au-delà par un masque, mais la façon dont s'accomplit cette opération est diversement interprétée : on pense, ou bien que le masque est simplement dédié au mort et que celui-ci le prend avec lui en guise de viatique, ou bien que c'est le masque qui agit de son propre chef et qui emporte l'âme du mort, ou bien encore on pense que l'âme du mort peut s'incorporer provisoirement dans l'être du masque. La doctrine, du moins chez les agriculteurs bobo, ne paraît pas être, sur ce point, bien établie. Les incertitudes, les contradictions, peuvent s'expliquer si, comme nous le pensons, la coutume de faire intervenir des masques dans le rituel funéraire manque de réelle justification parce qu'elle n'est pas directement issue des mythes des figures ultérieures de Dwo que révèrent les agriculteurs bobo. Cette coutume peut avoir été empruntée à des religions voisines, mais elle peut aussi avoir été inspirée de pratiques qu'autorise Kwele Dwo, la seule figure de Dwo qui, à notre connaissance, ait apporté des masques destinés spécialement aux funérailles : le *sō molo* nu et le *saxa molo*.

Il est, en effet, dans le pays bobo, un certain nombre de lignages pour lesquels l'emploi de masques aux funérailles ne fait pas figure d'exception mais lot au contraire de règle : ce sont les lignages héritiers des révélations du Dwo forgeron de Kwele et adeptes de la coutume *sibe* (2). Seuls les *sibe* peuvent exciper d'un mythe d'origine de Dwo lorsqu'ils confient à des masques l'exécution des rituels funéraires car la majeure partie des enseignements du mythe de Kwele Dwo concernait le cérémonial de l'enterrement (*syebī*) (3).

Sans entrer vraiment dans les détails, disons que l'acte principal du rituel *sibe* consiste en une répétition des gestes accomplis par l'oiseau *kuma* et ses enfants devant le forgeron héros du mythe (4) : le masque nu *sō molo*, plaçant ses pieds de chaque côté du cadavre, remonte à petits pas jusqu'à la tête, puis, sans se retourner, il effectue le même trajet en sens inverse pour, une troisième fois, remonter jusqu'à la tête (5). Sur le cadavre, ont été tracées à la cendre, du front au sexe et du pli du bras gauche au pli du bras droit en passant par le thorax, les deux branches d'une croix qui — autre référence au mythe — symbolise le rhombe apporté par l'oiseau assassiné. Après l'intervention de *sō molo*, entre en action un autre masque qui, bien que n'étant pas signalé dans la version du mythe que nous avons recueillie, n'est pas moins associé en toute certitude à Kwele

(1) Concernant les Bwa, J. Capron (1957, p. 98) est aussi formel que nous. Il souligne « l'irréductibilité du do aux naso (ancêtres) » et parle de « l'hétérogénéité d'origine et, par là, de nature entre le do et les naso ». En revanche, nous ne saurions partager l'idée que « do serait l'ancêtre du genre humain », il est vrai que cette idée n'est présentée par l'auteur qu'à titre d'hypothèse. Notons que nulle part dans les textes Bwa relevés par J. Cremer le rapprochement n'est fait entre do et les ancêtres, ce qui confirme tant l'opinion de J. Capron que la nôtre.

(2) Cf. p. 316.

(3) Chez les *sibe*, comme il est habituel, les funérailles solennelles (*syebī*, puis plus tard, *syekwe*) ne sont réservées qu'à quelques élus : chefs de lignages investis (*sapra*) et leurs frères (ainsi que les épouses des uns et des autres), *forkōma*. Les *sibesine* et les *sibedalla* n'ont pas de *syē*, ils reçoivent cependant après leur inhumation la visite du *sibe molo*.

(4) Cf. p. 272.

(5) Lorsque le mort est du sexe féminin, le masque effectue à reculons, un quatrième trajet.

Dwo ; c'est le *saxa molo*. Son rôle consiste principalement à choisir l'emplacement de la tombe et à donner les premiers coups de pioche.

Pour les rites à accomplir aussitôt après l'inhumation, quoique le mythe de Kwele ne semble pas avoir dispensé d'instructions à cet égard, les *sibe* emploient d'autres masques. Parmi ces masques, c'est *sibe molo*, masque de Dwosa, qui a la part la plus importante. Pour justifier sa présence, nous pensons que les *sibe* ont joué sur la corrélation qui existe entre Kwele Dwo et Dwosa et sur la similitude de leurs masques respectifs ; néanmoins, il n'est pas exclu qu'il existe des justifications mythologiques qui nous soient encore inconnues. *sibe molo* intervient donc après l'inhumation, il représente dans une certaine mesure le défunt et le groupe des *sibedalla* le contraint, après une lutte (*biñ*) qui n'est pas feinte, à venir sur la tombe (où on le déshabille). Quelques jours après, *sibe molo* participe au dernier rite de l'enterrement : *ĩ na tiri dāga* (1). On retrouvera le *sibe molo* dans les phases ultérieures des funérailles solennelles : *dwobwore sye* (2) et *syekwe*, où ce masque accompagne les *sibe* et répète l'épisode de la lutte.

Lors du *syekwe*, est également réservé au masque de fibres de Kwele Dwo, *nwenkafuru*, un rôle intéressant (au cours du *syebi* et du *dwobwore sye* il se bornait à participer aux danses). A cette occasion, en effet, on procède à la taille d'une nouvelle tête en bois de *nwenkafuru*. Or, lorsque le travail s'achève, au cours de la cérémonie où par le découpage de ses yeux le masque prend vie (3), la prière suivante est adressée aux ancêtres (4) : « Donnez des yeux à X... (le nom du défunt), qu'il voie pour prendre le chemin de la Volta » (5). Cela semblerait indiquer que, pour les *sibe*, l'âme du mort s'incorpore si intimement dans le masque qu'elle lui est identifiée. En réalité les deux entités — le masque et l'âme du mort — ne sont pas confondues, elles ne sont que provisoirement associées pour que s'accomplisse la dernière formalité qui assurera au défunt son admission dans la cohorte des ancêtres. C'est ce qui transparait dans les paroles mêmes de prières accueillant le masque qui vient d'être taillé. Le prêtre dit : « un tel est décédé, voilà son masque qui est arrivé aujourd'hui, quand il arrivera chez les ancêtres il doit dire qu'il a reçu son masque » et, lorsqu'à la fin de la cérémonie on escorte le masque sur un chemin qui part vers l'est en direction de la Volta, le prêtre s'adresse au défunt, il pose des cauris et une poule aux pieds du masque et dit : « On a fait tes funérailles aujourd'hui, tu peux aller chez les ancêtres. Tu vas traverser la Volta : voilà tes cauris, tu achèteras du feu et tout ce dont tu auras besoin... » et il ajoute : « prends ta poule et prends tes masques (6)... rien ne te

(1) *ĩ na tiri dāga* : « Ramasser (*tiri*) (la terre) de la tombe (*ĩ*) ». La terre excédentaire restée au-dessus de la fosse est rassemblée et tassée, en outre, une effigie humaine de quelques centimètres est modelée en relief.

(2) Le *dwobwore sye* est une cérémonie consécutive au *syebi* (elle se déroule dans la même année). Elle est tout à fait exceptionnelle car elle n'est faite que pour le chef religieux de tous les *sibe* : le *dwobwore iõ*. Pour célébrer cette cérémonie chaque lignage *sibe* vient, à son tour, du village où il réside, accompagné de ses masques.

(3) Cf. à ce sujet, p. 211.

(4) Prière adressée aux ancêtres non parce qu'ils ont un pouvoir particulier sur les masques, mais parce qu'ils sont les intermédiaires habituels, pour toute démarche religieuse, entre les hommes et les puissances surnaturelles.

(5) *nyena pre* « X... » *ma, a se zye ku na so fya*. Le Ku, ou Volta Noire, est en quelque sorte le Styx des Bobo. Le fleuve marque la limite entre le monde sensible et le séjour invisible des morts. Un chemin existe qui part du village de Bököma et mène à un passage de la Volta où sont censées traverser toutes les âmes des morts. C'est pour qu'il trouve ce chemin que les *sibe* veulent « donner des yeux » aux morts par l'intermédiaire d'un masque.

(6) « tes masques », c'est-à-dire le *nwenka* spécialement taillé pour le défunt, et qui est présent, mais aussi le *sibe molo* qui est représenté symboliquement par une touffe de feuilles de *tabe* que tient en main le *nwenka*.

manque ». Le masque est donc une sorte de viatique, le mort l'emporte avec lui, car comme il a besoin de cauris pour « acheter du feu » en route et payer le nautonier (*sasara ku kure wera*) qui lui fera traverser la Volta, il a besoin, pour prouver aux ancêtres qu'il est en règle avec la coutume et être accueilli parmi eux, d'être nanti de tout ce qui est considéré comme l'acquis spirituel de son lignage, c'est-à-dire dans le cas présent d'un *sibe* : d'être accompagné des masques caractéristiques de Kwele Dwo et de Dwosa (1).

Si nous nous sommes étendu, en dernier lieu, sur le rôle parfois dévolu aux masques dans les funérailles, c'est parce qu'il est dans nos intentions de n'en plus traiter dans ce volume où l'on a pris le parti de ne retenir pour les étudier que les observances religieuses les plus générales. Or, on peut affirmer qu'officier lors des funérailles n'entre pas dans les fonctions caractéristiques des masques, car manifestement, rien dans leur nature ontologique ne les prédispose à participer aux œuvres de la Mort. Du reste, dans la liturgie funéraire, le recours aux masques pour des actes à caractère proprement religieux, reste exceptionnel et n'est, en tout état de cause, pratiqué que par une minorité des Bobo.

Singulièrement plus importantes sont les autres fonctions du masque, celles dont nous avons rendu compte en premier lieu et que tous les Bobo, sans exception, reconnaissent. En effet, c'est lorsqu'ils exécutent les rites de ces deux grands complexes institutionnels que sont l'initiation d'une part et le *birewa dāga* (et ses dérivés : *salka wiye dāga*, etc...) d'autre part, que les masques bobo jouent un rôle pleinement conforme à leur nature. Là, ils se révèlent non plus cette fois seulement utiles au destin de quelques-uns mais indispensables à la survie tant de l'humanité que de tout ce qui compose la création puisque c'est à eux, les masques, qu'il revient de rétablir cycliquement l'ordre cosmique menacé et d'entretenir dans leurs rythmes propres aussi bien les forces naturelles que celles qui régissent les sociétés humaines.

(1) Le bagage spirituel que le mort doit emporter avec lui, et qui résume en quelque sorte ce qu'était sa condition et celle de son lignage sur terre, contient parfois, en dehors de ces masques si étroitement attachés à son patrimoine, un autre élément distinctif de son lignage : le signe de son interdit totémique. C'est ainsi, pour prendre un exemple, que le lignage Sanu Kivi ta kōma, qui a pour interdit (*fūgo*) l'indigotier (*gar*) et ses produits, lorsqu'il fait venir à l'occasion d'un décès le masque *sō molo*, marque le corps nu du porteur de ce masque de taches rondes qui ont été faites avec de l'indigo ; le défunt est censé emporter avec lui chez les ancêtres les marques de son interdit que le masque porte, si l'on peut dire, « par procuration ».

QUATRIÈME PARTIE

L'INITIATION

Les stades de l'initiation
chez les agriculteurs bobo

11. Le premier stade : *sinkyē dāga*

1. LA PREMIÈRE PHASE

Les sinkyefuru

Dans chaque village bobo, lorsque, par le jeu du cycle initiatique, la plus jeune des classes d'âge (1) a été promue à l'échelon supérieur (*sinkyepre*) (2), le temps est venu pour une nouvelle génération d'occuper la place vacante et d'entamer à son tour le long périple rituel du *yele dāga* : de l'initiation.

Avant même d'être en âge d'aborder le *yele dāga*, les enfants s'étaient spontanément réunis en un groupe *sinkyefuru* (3) qui préfigure la classe d'âge officielle qu'ils constitueront dès qu'ils auront satisfait aux premiers rites initiatiques du *sinkyē sawa dāga*. Bien que tenus de participer à ces premiers rites dans le même temps que le *yele n̄wōne kɔ kari dāga*, cérémonie dont nous verrons que l'une de ses fonctions est précisément de synchroniser l'avancement respectif de quatre classes d'âge (4), les *sinkyefuru* ont une certaine latitude pour choisir le moment précis de leur initiation. Pour en décider, ils se réunissent de temps en temps, sans témoins, hors du village.

Lorsque les *sinkyefuru* se sentent prêts, ils avertissent la *sinkyē yaa*, leur vieille marraine forgeronne. Celle-ci se rend chez le *kirite* et lui rend compte de la détermination des enfants. Le *kirite* prévient le *dwobwɔ* et les *dlasapra*, chefs des diverses classes d'âge du village ; un instant plus tard, à l'appel du triple *kuwi* ! lancé à la sortie ouest du village par un vieux *zyanekōma* (5), tous se rendent sur

(1) Classe d'âge : *dolo*, pl. *dla*.

Pour tout ce qui concerne la théorie de l'organisation des classes d'âge, le mode de progression des promotions et les relations interclasses, se reporter à Le Moal, G., 1971.

(2) Cf. tableau 10 et fig. 27.

(3) *sinkyefuru*, *sinkyē* « blancs » i.e. « nuls ». Ils ne sont encore rien, pas même *sinkyē*.

(4) Cf. p. 465.

(5) *zyanekōma* « gens de la terrasse », i.e. « gens d'au-dessus ». Nom porté par chaque classe d'âge après l'achèvement de son cycle initiatique (au-dessus donc du grade de *yelébire*). Les classes de *zyanekōma* continuent à gravir des échelons au rythme de l'avancement des jeunes promotions en cours d'initiation : on est d'abord *zyanekōma* de premier échelon, puis de deuxième échelon, etc. (F 1 de notre figure 27, puis F 2, etc...). Dans un sens plus large, le terme de *zyanekōma* est aussi employé par *ego* pour désigner toutes les classes qui sont au-dessus : ainsi, pour un *sinkyē*, sont *zyanekōma* non seulement les classes qui portent en propre ce nom, mais aussi ses supérieurs directs *yelele* et *yelébire*. A l'inverse, toutes les classes qui sont au-dessous d'*ego* sont comprises sous le nom de *zirekōma*.

la place *yelepro* (1). Le *dwobwɔ* envoie un forgeron chercher la *sinkyɛ yaa* ; lorsque celle-ci est venue, on lui fait répéter le message des enfants. Le *dwobwɔ* lui pose ensuite la question rituelle qui sera réitérée, mais aux intéressés eux-mêmes, à chaque stade d'initiation : « Est-ce que vous êtes capables ? » (2). La forgeronne dit au nom des enfants : « Dieu est grand » (3), ce qui est une façon de répondre affirmativement. La requête étant ainsi introduite selon la règle, les notables se séparent, mais à leur retour au village, le *dwobwɔ* et le *kirite* doivent, sans plus attendre, se concerter pour déterminer la date de la cérémonie. L'ayant fait, ils convoquent un forgeron et le chargent de dire aux femmes de préparer la bière de mil pour la date fixée ; le *dwobwɔ* ajoute, en guise d'explication, cette formule métaphorique dans laquelle toute personne avertie verra l'annonce de la prochaine cérémonie : « la pluie blanche va tomber » (4).

L'initiation : sinkyɛ sawa dāga

Le premier stade de l'initiation, le *sinkyɛ dāga*, se rapporte à la révélation initiale de Dwo ; il concerne donc essentiellement les masques de feuilles. Cette initiation aux masques de feuilles peut ne donner lieu qu'à une unique cérémonie (souvent appelée *yele sawa dāga*), en ce cas elle se fait assez tard et est précédée de nombreux rites probatoires ; néanmoins, dans de nombreuses localités, le *sinkyɛ dāga* se déroule en deux phases séparées par une longue période d'épreuves. C'est cette dernière formule que nous retiendrons tout d'abord et sans plus tarder nous en étudierons la première phase appelée *sinkyɛ sawa dāga*.

Le *sinkyɛ sawa dāga* consacre l'entrée en fonction de la classe d'âge formée par les *sinkyɛfuru*. Les thèmes développés au cours de cette cérémonie sont : la révélation de la nature humaine du porteur du masque, l'engagement au secret par serment et la soumission stoïque aux épreuves physiques, mais ce qui prime tout c'est l'acte religieux solennel que les néophytes vont avoir à accomplir : la manducation communautaire des feuilles du masque.

Que ce rite se situe au début du cycle, comme ici dans le *sinkyɛ sawa dāga*, ou beaucoup plus tard lors d'un *yele sawa dāga*, il marque vraiment le moment crucial de l'initiation car c'est dans l'instant même où le néophyte a avalé la sève de la feuille mâchée que s'opère son union mystique avec Dwo. Comme cette union n'est, en fait, que la réactualisation de celle qui fut consacrée, aux temps mythologiques, par le don de Dwo aux hommes, l'absorption du principe divin contenu dans la sève permettra au jeune bobo de bénéficier, à son tour, des fruits de l'événement mythologique et de partager pleinement une condition qui, depuis lors, est celle des hommes ici-bas.

Par rapport à un acte aussi riche de sens, il semble que la révélation du porteur du masque soit de moindre portée en dépit de son caractère peut-être plus spectaculaire et de l'émotion bien réelle qu'elle provoque chez les participants.

Pour les *sinkyɛfuru*, dont certains sont déjà presque des adolescents, ce n'est sans doute pas une véritable surprise que de voir apparaître sous la tunique de

(1) Cf. fig. 37, n° 18.

(2) *ma sebe ge* ?

(3) *wuro yire*.

(4) *wuro furu na menere. wuro furu*, « la pluie blanche », est le nom donné aux petites précipitations atmosphériques qui se manifestent au plein de la saison sèche, en mars ou avril, et qui annoncent de loin l'hivernage. Il y a pour chaque cérémonial initiatique en instance une phrase consacrée, aux termes plus ou moins allusifs, qui n'est comprise que des initiés. Lorsque le *yeleniñe dāga* est décidé on dira par exemple : *wuro sige*, « le ciel est chargé ».

feuilles du masque un garçon du village, mais il est important que cette formalité ait un caractère de rite et que son accomplissement soit dirigé par les prêtres eux-mêmes. En effet, si les instances coutumières sont convenues de mettre fin aux mensonges et, en dévoilant le porteur du masque, de dissiper le halo d'incertitude qui entourait sa personnalité, c'est parce qu'elles veulent, sans plus tarder, asseoir sur des bases saines les connaissances qui vont être dispensées dans le courant de l'initiation, c'est aussi parce qu'elles veulent rendre les néophytes clairement conscients du sens de l'acte communiel auquel ils vont se soumettre et de la gravité du serment qui a été prêté. Ce n'est qu'en découvrant objectivement comment et pourquoi le masque est animé que les *sinkyefuru* pourront commencer à prendre conscience de la vraie nature de ces masques en lesquels ils ne doivent plus voir de mystérieux et maléfiques revenants, ou, encore moins, de simples déguisements. Ce n'est d'ailleurs, ainsi que le suggérait J. L. Bédouin, que « quand il cesse précisément d'être ce déguisement qu'il (le masque) prend sa véritable signification, devient apte à jouer son véritable rôle, en un mot découvre sa vraie face » (1).

Ce qui importe, en définitive, c'est que le *sinkyefuru* comprenne que les hommes ont part à la sacralité du masque, c'est qu'il réalise que cette sacralité n'est en rien diminuée par le fait que le masque est manié par un simple individu.

Naturellement, à peine la vérité a-t-elle été divulguée, l'engagement de la tenir secrète doit-il être formulé (2), mais cela a pour principal effet de rendre les sociétaires « complices » du savoir et de les convaincre qu'ils sont devenus des êtres responsables, différents de ceux qui restent dans l'ignorance : femmes, enfants, non-initiés.

Le *sinky sawa dāga*, outre les révélations religieuses, comporte des épreuves physiques car toute connaissance est acquise dans l'effort et ne peut s'arracher qu'au prix de souffrances, seuls le courage et l'obstination peuvent parvenir à surmonter les obstacles. Du sein du village — lieu de sécurité, de paix, de facilité — les *sinky* se dirigent vers les portes. Elles sont ouvertes sur la brousse et ses dangers, sur le lieu où s'acquiert la connaissance : la place sacrée où le masque attend. Mais pour atteindre ce lieu il faut franchir le barrage des verges brandies par les aînés. Le symbole est clair et facilement perçu.

Mais voyons comment se déroulent les faits chez les Syëkōma du village de Kurumani.

Un jour avant la date fixée — c'est le jour du marché de Kibe (*kibekū*) (3) —, dès le matin ou parfois dès l'après-midi, on réunit les *sinkyefuru* et on les dirige

(1) Bédouin, J. L., 1961, p. 19.

(2) Tout au long de l'initiation les novices devront prouver qu'ils savent se plier à cette règle du secret car à chaque nouveau rite qu'ils aborderont il leur faudra feindre l'ignorance de ce qui pourtant leur a déjà été révélé. On continuera en particulier à leur présenter les masques comme sortant de terre ou doués d'une vie surnaturelle même lorsqu'ils seront *yelele* et qu'on leur révélera les *kele* et les rhombes (cf. p. 428).

(3) Comme nous l'avons signalé (cf. p. 47, note 1), les Bobo emploient conjointement deux décomptes pour la semaine, l'un de 7 jours, l'autre de 5 jours. Le premier fonde le rythme des activités agraires, mais c'est le second qui sert à établir le calendrier des fêtes religieuses. Ce décompte de 5 jours correspond en fait au cycle local des marchés. Ainsi, pour le village de Kurumani, à chaque jour de la semaine correspond un marché, c'est-à-dire, dans l'ordre : 1^{er} jour, *zintakū* « marché (*kū*) de Zinta (Dyōtala) » ; 2^e jour, *lyakū* « marché de Lya » ; 3^e jour, *burakū* « marché de Bura » ; 4^e jour, *kibekū* « marché de Kibe » ; 5^e jour, *kunumakū* « marché de Kunuma (Kurumani) ».

Pour Kurumani, c'est naturellement le jour de son marché, *kunumakū*, que doivent se dérouler les actes religieux et cérémoniels importants. Néanmoins, dans la détermination des dates, on doit aussi tenir compte des jours « fastes » de la semaine de 7 jours. Ainsi, il faut que le jour *kunumakū* choisi coïncide avec un lundi, jeudi, vendredi, ou dimanche sinon il y a contre-indication et l'on doit attendre le *kunumakū* suivant.

TABLEAU 10. — *Initiation syëkôma, échelonnement des rites, cycle de 15 ans*

Promotion 1			
1	{ a sinkye sawa b 1 ^{er} yeke ñwōne c sindolo		
2	{ a » b 2 ^e yeke ñwōne c »		
3	{ a » b 3 ^e yeke ñwōne c »		
4	{ a » b 4 ^e yeke ñwōne c »		
5	{ a » b 5 ^e yeke ñwōne c »		
Promotion 2			
6	{ a yeke ñwōne kō kari (adjoints) b 6 ^e yeke ñwōne c yelebire tāṅawa kware (dation)	1 { a sinkye sawa b 1 ^{er} yeke ñwōne c sindolo	
7	{ a » b 7 ^e yeke ñwōne c »	2 { a » b 2 ^e yeke ñwōne c »	
8	{ a yeke dō b 8 ^e yeke ñwōne+batuma+devise c »	3 { a » b 3 ^e yeke ñwōne c »	
9	{ a zo kabe b 9 ^e yeke ñwōne c »	4 { a » b 4 ^e yeke ñwōne c »	
10	{ a yeke niñe b 10 ^e yeke ñwōne c »	5 { a » b 5 ^e yeke ñwōne c »	
Promotion 3			
11	{ a yeke ñwōne kō kari+yeke zō b » c yeke bire tāṅawa kware (réception)	6 { a yeke ñwōne kō kari (adjoints) b 6 ^e yeke ñwōne c yeke bire tāṅawa kware (dation)	1 { a sinkye sawa b 1 ^{er} yeke ñwōne c sindolo
12	{ a yelebire I b » c »	7 { a » b 7 ^e yeke ñwōne c »	2 { a » b 2 ^e yeke ñwōne c »

13 { a yelebire II
 E { b »
 { c »

14 { a »
 E { b »
 { c »

15 { a »
 E { b »
 { c »

F1
 ↓

8 { a yele dɔ
 { b 8^e yele ñwōne+batuma+devise
 { c »

9 { a zo kabe
 { b 9^e yele ñwōne
 { c »

10 { a yele niñe
 { b 10^e yele ñwōne
 { c »

11 { a yele ñwōne kɔ kari+yele zō-----
 { b »
 { c yelebire tãɲawa kware (réception)

12 { a yelebire I
 { b »
 { c »

13 { a yelebire II
 { b »
 { c »

14 { a »
 { b »
 { c »

15 { a »
 { b »
 { c »

3 { a »
 { b 3^e yele ñwōne
 { c »

4 { a »
 { b 4^e yele ñwōne
 { c »

5 { a »
 { b 5^e yele ñwōne
 { c »

6 { a yele ñwōne kɔ kari (adjoints)-----
 { b 6^e yele ñwōne
 { c yelebire tãɲawa (dation)

7 { a »
 { b 7^e yele ñwōne
 { c »

8 { a yele dɔ
 { b 8^e yele ñwōne+batuma+devise
 { c »

9 { a zo kabe
 { b 9^e yele ñwōne
 { c »

10 { a yele niñe
 { b 10^e yele ñwōne
 { c »

11 { a yele ñwōne kɔ kari+yele zō-----
 { b »
 { c yele bire tãɲawa kware (réception)

12 { a yelebire I
 { b »
 { c »

13 { a yelebire II
 { b »
 { c »

14 { a »
 { b »
 { c »
 ...

années		classes	stades
1	a	A	I
	b		
	c		
	—		
	—		
	—		
	—		
2	—	A	I
	—		
3	—	A	I
	—		
4	—	A	I
	—		
5	—	A	I
	—		
6	—	B	I
	—		
7	—	B	I
	—		
8	—	C	II
	—		
9	—	C	II
	—		
10	—	D	III
	—		
11	—	E	IV
	—		
12	—	E	IV
	—		
13	—	E	IV
	—		
14	—	E	IV
	—		
15	—	E	IV
	—		
16	—	F ₁	IV
	—		

a :
 dúo ñi II (mars / août)

b :
 dúo ñi III (août / décembre)

c :
 dúo ñi I (décembre / mars)

«temps» annuels

A partale } sinkye
 B sinkyepré }
 C dɔyelele } yelete
 D kelebeyelele }
 E yelebire yelebire

F₁ zyanekōma zyanekōma

classes

Fig. 27 — Organigramme de l'initiation (SYĒKŌMA). Cycle théorique de 15 ans

vers la maison de la famille *beira* du village (en l'espèce, ce sont ici les Kyë ta kōma) où ils vont être enfermés (1).

1^{ère} JOURNÉE. — CLAUSTRATION (BOXO DĀGA)

C'est le rite préliminaire à toute initiation, un rite de séparation qui, non sans analogie avec la mort, matérialise l'arrachement du néophyte au monde extérieur. Entièrement nus, les *sinkyefuru* sont confinés dans l'étroit espace clos de la *beiravyə*. Serrés les uns contre les autres et dans l'obscurité la plus totale, ils doivent observer un mutisme absolu.

Pour les reclus, à cette préfiguration de leur mort s'ajoute bientôt un nouveau signe car ils vont recevoir pour toute nourriture du mil avec de la sauce de feuilles de baobab, sans sel ni soubala, c'est-à-dire sans condiments. Or, ce gâteau n'est autre que le *yabra ñō*, la nourriture que l'on prépare aux funérailles pour les orphelins (2). De fait, les *sinkyefuru*, sont devenus pareils à des orphelins car ils sont, dans cette épreuve angoissante, complètement privés de l'appui de leurs parents tout comme s'ils étaient morts. Les parents d'ailleurs évitent soigneusement de s'approcher de la maison des relégués ou de se trouver sur leur passage quand ils sortent, deux fois le jour, pour satisfaire leurs besoins. Les seules personnes qui restent en contact avec les *sinkyefuru* dans leur cellule sont les forgerons.

Peu de temps après leur internement les *sinkyefuru* entendent les bruits d'une lutte à l'extérieur et leur porte est ébranlée par des coups violents. Ils comprennent que les masques tentent d'entrer pour se saisir d'eux et leur frayeur redouble. En effet, les masques annuels sont sortis. Derrière *gwala*, il y a *gwaramapene*, *gwaramagū* et le multicolore *ñōfinifane* ; en arrivant devant la *beiravyə*, ils ont trouvé, pour s'opposer à leurs intentions malveillantes, un groupe d'hommes composé de membres de la famille *beira* et des forgerons promu à la défense des *sinkyé*. Bien qu'il s'agisse là d'une mise en scène, le heurt peut être rude et il se reproduira dans le courant de la journée chaque fois que les masques se rapprocheront de la *beiravyə*.

Dans la soirée, un forgeron entre dans la cellule pour instruire les enfants. Il leur dit qu'ils vont « partir pour la place de la mort » (3) et il adjure ceux qui ont fait du mal de l'avouer car sinon *dwo ne bra*, « Dwo les avalera ». Après cette confession publique le forgeron entreprend de rassurer quelque peu les enfants, il les encourage et leur dit que lui et ses parents seront toujours là pour les défendre.

2^e JOURNÉE. — L'AFFRONTLEMENT AUX MASQUES

Après la nuit, la matinée s'écoule, tandis que les enfants sont toujours enfermés.

Vers 14 heures, on entend l'appel *kuwi* ! et toutes les classes d'âge se rendent au *yelepro* (4), la place des fêtes extérieure au village. Là, le *dwobwə* donne les instructions pour la fabrication des masques et en fixe le nombre. Les *yelebire*

(1) Cette maison (*beiravyə*) est la *was*a elle-même des Kyë ta kōma. Cf. tableau 3 et, au sujet des *beire*, p. 74 et p. 351 note 2.

(2) Le *yabra ñō* (de *yibri*, pl. *yabra* « orphelin » et *ñō* « gâteau de mil ») ou *lers ñō* diffère du gâteau de mil ordinaire qui est cuit et assaisonné : c'est un simple mélange de farine de mil et d'eau tiède. Cet aliment insipide est accompagné soit d'une sauce au baobab, soit d'une sauce spéciale de couleur noirâtre appelée *bagaitbō* faite avec des feuilles de *šyore* et dont le goût est, dit-on, exécrable.

(3) *yo siri do di*.

(4) Cf. fig. 37 n° 18.

partent vers le nord-est au lieu *saxasaxala wuru* (1) pour y fabriquer les *sinkyé sawa sōwiyerā* (2) ; d'autres partent à l'est, au lieu *birewa sōwiyerā wuru* (3), pour fabriquer le *ñōpene* (4).

Les masques étant terminés, ils sont revêtus par les *yelebire* et ils se dirigent vers le secteur ouest du village. Les *sinkyé sawa sōwiyerā* se rassemblent sur le *dukuro* des *do yelege* (5) tandis que *ñōpene* stationne un instant près de *kumorasiri* (6).

Pendant ce temps, on a fait sortir de leur cellule les *sinkyéfuru*. Un intercesseur *beira* ou forgeron se range à côté de chacun d'eux et lui prend la main. On attend que les masques gagnent leurs postes : *ñōpene* devant la « grande » porte du village *bolo do sa* (7) (où le rejoignent les masques annuels), les *sinkyé sawa sōwiyerā*, bien répartis devant chacune des autres portes du village. Lorsque toutes les issues sont ainsi garnies de masques, le groupe des *sinkyéfuru* s'ébranle. Le chef de la classe d'âge, *dlasapro*, est emmené, seul, vers la *bolo do sa* où l'attend *ñōpene* armé d'un grand fouet à double mèche : *bolopla*. L'intercesseur lâche le *dlasapro* et celui-ci, en courant, tente de franchir la porte mais il ne peut éviter d'essuyer quelques coups au passage. Au premier claquement du fouet, tous les participants crient *kuwi* ! et les *sinkyéfuru* doivent s'élaner vers les diverses portes défendues par les *sinkyé sawa sōwiyerā*. A l'exemple de leur *dlasapro*, les enfants nus avancent bravement mais ils sont bientôt entourés par les agiles petits masques de feuilles et cruellement cinglés. Les intercesseurs, qui n'ont pas lâché la main de leurs protégés, essaient de les défendre et pour cela ils se sont munis d'une branche épineuse avec laquelle ils détourneront quelques-uns des coups. Certains de ces intercesseurs ont même creusé à l'avance des chausse-trappes sur l'itinéraire à parcourir et, tandis que les masques trébuchent dans les pièges, ils guident leurs protégés par le bon chemin.

Tant bien que mal, les *sinkyéfuru* parviennent ainsi à la place *yelepro* où les attendent le *dwobwō* et le *kirité*. Abandonnant leurs proies, les masques se regroupent non loin de là sur le *dukuro*, la place de l'initiation des *sinkyé*, située à côté du baobab *mōkasa* (8).

2^e JOURNÉE (SUITE). — RÉVÉLATION DU PORTEUR DU MASQUE

Lorsqu'ils ont un peu repris leurs esprits, les *sinkyéfuru* sont conduits sur le *dukuro* où on les fait asseoir en ligne, entourés de *beire*. *ñōpene* se détache du groupe des masques qui se sont retirés à quelques pas et il vient se planter devant le *dlasapro* *sinkyéfuru*. Rappelons que *ñōpene* est un masque hybride : par sa tunique de *nere* et de *saxada*, il est un masque de feuilles et il incarne le Dwo universel ; par sa tête en fibres de *tebe*, il est un *gwala* (ou plus exactement son dérivé : le *yelekwine gwarama*) (9) et il incarne le Dwo de Patamaso. Ce masque donne ainsi une image concrète de l'unicité de Dwo.

(1) Cf. fig. 37 n° 34.

(2) Les *sinkyé sawa sōwiyerā*, dont le nombre est fonction de celui des candidats à l'initiation, sont répartis entre les divers lignages du village.

(3) Cf. fig. 37 n° 40.

(4) *ñōpene* est porté obligatoirement par un membre du lignage des fondateurs du village.

(5) Cf. fig. 37 n° 31.

(6) Cf. fig. 37 n° 44.

(7) Cf. fig. 36.

(8) Cf. fig. 37, n° 13.

(9) Cf. p. 172 et p. 421.

Le *dwobwɔ* se place à côté du masque (1), il s'adresse au *dlasapro* et lui dit : « Regarde bien, qu'est-ce que c'est ? » (2). L'enfant hésite, il déclare : « C'est un mort » (3). La question est répétée plusieurs fois, mais l'enfant donne la même réponse. Alors un forgeron fait un signe à un *yelebire* et dit : « Que l'on coupe le cou du masque ! » (4). Le *yelebire* passe derrière le masque et, tout en faisant mine de trancher le cou avec son couteau, il soulève la tête de fibres : la figure du porteur apparaît en pleine lumière.

Le *dwobwɔ* s'adresse à nouveau au *dlasapro* :

« Regarde bien maintenant, est-ce que c'est un homme vivant ou un mort ? »

— « C'est un homme vivant » (5) souffle l'enfant.

Le *dwobwɔ* insiste, il veut que l'enfant donne le nom de l'homme, qu'il déclare ostensiblement, sans ambiguïté, une réalité que jusqu'alors on lui avait cachée et qu'il n'aurait d'ailleurs pu révéler sans encourir les pires châtements. La transgression délibérée d'un secret ou d'un interdit, le sacrilège volontaire, sont des pratiques religieuses courantes dans ces sociétés. Le principe en est bien connu : il s'agit de perpétrer un désordre afin de pouvoir organiser une remise en ordre rituelle grâce à laquelle la règle se trouvera finalement rénovée et renforcée. Le néophyte prononce donc, non sans effroi (6) le nom du jeune homme qui vient de se démasquer devant lui, mais il ne s'écoulera pas beaucoup de temps avant que tout ne rentre dans l'ordre et que le secret ne soit scellé à nouveau par un serment solennel.

Après le *dlasapro*, chacun des membres de la classe d'âge doit subir le même interrogatoire et donner le nom de l'homme masqué.

2^e JOURNÉE (SUITE). — LA MANDUCATION DES FEUILLES ET LE SERMENT

Lorsque le dernier *sinkyefuru* a reconnu le masque, sans plus attendre, le *dwobwɔ* prend sa houe et creuse un petit trou dans le sol. Puis, arrachant une feuille de la tunique du masque, il la tend au *dlasapro* qui la prend de la main gauche.

Le *dwobwɔ* dit : « Avalez l'eau (la sève), mais il ne faut pas avaler les feuilles » (7). Le *dlasapro* porte la feuille à sa bouche, il la mâche lentement et avale la sève mêlée de sa salive. Après ce moment capital où, dit-on au *sinkyé*, « Ton Dwo est en toi » (8), le *dlasapro* doit prendre la bouchée de feuilles, maintenant réduites au seul parenchyme, et, toujours de la main gauche, la placer dans le trou. Ensuite il crache par trois fois dans le trou. Cela fait, il cède la place à un autre *sinkyé* et chacun à son tour répète l'opération.

C'est alors que, sur les injonctions du *dwobwɔ*, les jeunes garçons s'assemblent en cercle autour du trou où repose le magma de feuilles mâchées. Ils comblent le

(1) Parfois c'est un forgeron qui opère.

(2) *a se fɔna, a fra no ?*

(3) *a sasiri*. Les adultes ont fait croire aux enfants que les masques étaient des « revenants ».

(4) *ka sɔwiyɛ mogo kure !*

(5) *a se fɔna kwene, a sɔ sene ta sasiri ? a sɔ se.*

(6) Cette scène et celles qui ont précédé impressionnent vivement les *sinkyé*. Certains perdent la tête ; nous avons vu un tout jeune garçon donner obstinément au porteur du masque le nom d'un forgeron qui se trouvait à quelques mètres de là. Pourtant il voyait fort bien ces deux personnes et les connaissait.

(7) *tyene zo bra, ka kene dara bra ko.*

(8) *e dwo ti kɔ di.*

trou, puis, tous ensemble, ils tassent la terre en frappant de leur seule main gauche. En chœur, ils psalmodient :

« La vie, yo ! la vie, la vie est déchirée.

La vie n'est pas unealebasse cassée que l'on peut coudre » (1).

La plupart des symboles dont est pétri ce rituel recouvrent des procédés d'imposition du silence qui doivent garantir en même temps que magnifier ce qui demeure l'acte central : l'ingestion de la sève, vecteur du principe divin.

La salive que l'on voit mise ici en composition avec des feuilles mâchées ou projetée sous forme de crachats, est considérée comme le véhicule de la parole et l'instrument de la prestation des serments aussi bien chez les Bobo que dans un grand nombre d'autres populations culturellement proches (2). La salive, comme tout ce qui est liquide ou seulement humide, est également le symbole de la vie (3), en opposition avec la sécheresse, toujours associée à l'idée de mort (4). Placer cette salive dans un trou et l'y enfermer c'est donc à la fois consigner sa parole (5) (s'obliger à ne rien révéler de ce qu'on a vu et entendu) et « déchirer », arracher de soi-même, une parcelle de sa vie pour la donner en caution. Cette parcelle de vie, les *sinkyé* doivent savoir en outre qu'ils ne pourront plus la

(1) <i>sabī</i> ,	<i>yo !</i>	<i>sabī</i> ,	<i>sabī-e</i>	<i>kele</i>
la vie		la vie,	la vie	déchirée
<i>sabī</i>	<i>a ko</i>	<i>a yaxa</i>	<i>e na kware</i>	<i>ko</i>
la vie	alebasse	cassée	coudre	ne pas

sabī est, avec *meleke* ou *ni* (l'âme) et *ye* (l'ombre, le double), l'un des principes spirituels de la personne. Le mot *sabī* vient de *sa*, mis pour *sōŋ* (plur. de *sō*), « les hommes » et de *bī* (ou *bīwuro*, *bīdo*) dont le sens courant est « le nez ». En réalité *bī* est employé par métonymie parce que le nez concourt à l'accomplissement de l'acte respiratoire. *bī* désigne donc le souffle, manifestation de la vie, et, à ce titre, il est étroitement associé au principe *ni*. *sabī* c'est donc la vie qui anime tous les hommes et c'est, par extension, tout ce qui symbolise la vie : la respiration d'abord mais aussi, comme nous allons le voir, les humeurs ou les liqueurs organiques telles que la salive. On notera que « humide » se dit également *bī*. S'agit-il du même mot qui signifie nez et donc souffle et vie ? Une différence tonétique existe peut-être, mais nous n'avons pu la percevoir. Il existe de toutes façons une relation conceptuelle vie-souffle-salive-aquosité et on le voit bien ici puisque c'est par la salive émise que la vie est enclose dans le trou. Cf. Le Moal, G., 1973.

(2) Chez les Bambara « le véhicule (du verbe) est la salive : cracher c'est donner sa parole, c'est déferer un serment » (Dieterlen, G., 1951, p. 67. Cf. également Zahan, D., 1963, p. 161).

(3) Cf. notre note *supra* et Holas, B., 1962, p. 200, note 295 (l'auteur donne également quelques indications bibliographiques sur la signification communiale de la salive).

(4) Chez les Kissi « le cadavre, sitôt la mort, est dit *wana wisileyo* ou *wan'wileyo*, « homme sec » (...). Le sentiment s'exprime ainsi d'un lien entre les notions de sécheresse et de mort (...) comme ailleurs transparait l'association fécondité, naissance, vie, d'une part ; et eau, humidité ». Paulme, D., 1954, p. 141.

Chez les Bobo l'enterrement s'appelle *syebī* (littéralement funérailles « humides ») parce qu'à ce moment le cadavre n'a pas encore subi d'altérations et que, dans une certaine mesure, la mort n'est pas encore complète — l'âme rôdant encore dans les parages. De la même façon le bois vert, fraîchement coupé est dit *sūcōbī* parce qu'il possède encore sa sève. En revanche, le qualificatif *kwe* « sec » est employé quand la mort est effective ; c'est ainsi qu'on appelle *syekwe* la seconde phase des funérailles parce qu'elle consacre la mort véritable : le corps est desséché et l'âme s'en sépare définitivement. (La relation mort-sec-funérailles apparait très clairement dans de nombreuses langues du groupe mandé-sud apparentées au bobo, ainsi qu'en témoignent les exemples donnés par le R. P. A. Prost, 1953, p. 101.)

(5) Chez les Bambara l'enterrement de la salive dans un trou (afin d'agir sur la parole) est l'un des procédés habituels d'inhibition du verbe (Zahan, D., 1963, p. 163). Chez les Dogon on peut relever cette formule utilisée lors d'un sacrifice sur un autel de masques « Que les mauvaises paroles soient enfermées dans le trou ». (Griaule, M., 1938, p. 700).

L'usage de la main gauche pour clore le trou est également significatif. De la main gauche on dit qu'elle est « la main de l'homme » (*sine soro*). C'est la main que l'on utilise pour tous les gestes nobles : c'est elle qui tient l'arc et c'est elle qui est réservée aux actions religieuses.

recouvrer car, leur fait-on dire, lorsque la vie est « déchirée » on ne peut la recoudre comme on le ferait d'une calebasse.

2^e JOURNÉE (FIN). — ÉPREUVES ET RÉJOUISSANCES

La scène du serment étant à peine terminée, on consulte le *dwobwə* et le *kirite* : combien de coups de fouet les nouveaux initiés devront-ils recevoir ? Le *dwobwə* déclare que *ñōpene* donnera deux coups, *gwala* deux coups. Mais un forgeron intervient — c'est sa fonction de « pardonneur » qui lui en donne le droit — et il obtient que chacun des deux masques ne donne qu'un coup de fouet.

Les novices sont alors placés en file et, dans le sens habituel est-ouest, ils se présentent l'un après l'autre devant les masques qui leur infligent deux coups de fouet sur le dos.

Ensuite tout le monde se porte vers la place *yelepro*. Le *dwobwə* adresse aux novices une homélie dont on peut retenir le trait suivant : « Nous tous, nous avons fait comme vous auparavant, mais est-ce que jamais vos pères ou vos grands frères vous ont avoué que les masques étaient des hommes ? Si vous dites à une fille ou à un *sinkyə* que les masques sont des hommes, vous mourrez ». C'est, clairement exprimé, le rappel de l'engagement scellé par le rite. Notons-le, à peine délivrée, la vérité doit être aussitôt dissimulée, par volonté de maintenir effectif le principe de l'ésotérisme, certes, mais aussi par souci d'imposer cette discipline de l'esprit qu'entraîne la maîtrise du savoir. Le *dwobwə* ajoute encore « Quand vous allez entrer au village, ne vous dites pas que vous êtes des *sawa yelele* et que vous n'avez plus à courir devant les masques : si vous ne fuyez pas vite, ils vous frapperont ! » De fait, il convient que les novices ne perdent pas de vue qu'ils sont encore au début du *yele dāga* et qu'il leur reste un long chemin à parcourir avant d'exercer un pouvoir sur les masques. Enfin le *dwobwə* conclut par ces mots : *a kiri tye ma yi* « Le village est à vous ». Les nouveaux promus vont devoir en effet assumer des tâches matérielles qui intéressent directement la vie du village.

Après que le *kirite* ait — comme il est de règle — répété mot pour mot le discours du *dwobwə*, on se rend au *dukuro*, où les masques sont restés ; leur rôle étant achevé ils vont être raccompagnés.

Les masques annuels, *gwala*, les deux *gwarema* et *ñōfinifane* rentrent au village et gagnent la *dwovvə* où leurs porteurs se déshabilleront.

ñōpene s'éloigne par *kelebaso*. Le *dlasapro* des nouveaux *sawa yelele*, le *dlasapro yelebire* et leurs adjoints l'accompagnent jusqu'au lieu de sa sépulture (*ñōpene wuru*) (1). On dépose la tunique de feuilles sur des pailles sèches et l'on y met le feu, tandis que l'on enterre la tête de fibre dans la butte *ñōpene kwale*.

Les *sinkyə sawa sōwiyerə* sont menés jusqu'au *sōwiyerə byewa do* (2). Leurs vêtements de feuilles sont allongés côte à côte sur le sol, tête au sud et pieds au nord (dans la position des morts) ; ils resteront là durant sept jours. Pour éviter que des étrangers ne volent des feuilles de ces masques pour en faire de redoutables charmes on nettoie le terrain alentour de façon à ce que la trace des pas des coupables puisse se voir. Très fréquemment, le *dlasapro yelebire* vient inspecter les lieux et le septième jour, avec le *dlasapro sawa yelele*, il procède à l'incinération des masques desséchés.

Le *dwobwə* et le *kirite* n'ont pas quitté le *yelepro*, ils accueillent les jeunes gens à leur retour car un dernier rite reste à accomplir : aller saluer Dwo et implorer sa

(1) Cf. p. 262 et fig. 37, n^o 64.

(2) Cf. fig. 37, n^o 63.

bénédictio. Le *dwobwo* et les jeunes initiés se rendent donc sur l'autel de Dwo (1). Le prêtre, s'adressant à Dwo au nom du *dlasapro* qui est à ses côtés et qui tient à la main la poule du sacrifice, dit : « Il était *sinkyé*, *sinkyéfuru*. Maintenant il est *sinkyé*, il est *sawa yele*. Voilà sa poule. Que Dwo l'aide ; qu'il lui donne une femme ; qu'il lui ferme la bouche, mais qu'il ne lui ferme pas la bouche pour manger le gâteau » (2). La poule est tuée sur les pierres de l'autel.

Une seconde poule est sacrifiée sur le *kafuna zi* (3) et une troisième sur le *kunuma soxo* (4). Maintenant, les *sawa yelele*, qui étaient toujours nus, vont regagner leur demeure, se laver et revêtir le vêtement de leur grade, le *flélabe*, bande de coton blanc passant entre les cuisses et glissée dans la ceinture de façon à laisser, devant et derrière le corps un long pan libre.

Un grand *gura dāga* (5) s'organise bientôt auquel, pour la première fois, les *sinkyé* nouvellement promus vont prendre part. On s'arrêtera pour dîner, mais on reprendra ensuite chants et processions jusqu'à minuit. Les *sinkyé* auront alors à remplir une ultime formalité. Ils retrouveront à côté du *yele soxo* (6) le chef de la classe d'âge supérieure, le *dlasapro* des *yelebire* ; celui-ci réclamera à chacun le cadeau rituel : une bûche (*sūo dile*), pièce de bois soigneusement équarrie. En retour, le *dlasapro*, après avoir renouvelé les recommandations que le *dwobwo* leur avait faites, donnera aux *sawa yelele* une houe, une très vieille houe que l'on se transmet de génération en génération depuis des temps immémoriaux : c'est la houe qui symbolise les travaux qui attendent les jeunes initiés.

Cette fois le *sinkyé sawa dāga* est bien terminé. Comme l'indique le terme même de *sawa* (qui vient de *sa*, « sortir »), une nouvelle classe d'âge, une nouvelle génération d'hommes est « sortie » ; elle a laissé derrière elle les aveuglements et les ignorances de l'enfance, de même qu'elle a su quitter les ténèbres de la prison où elle avait dû séjourner, elle est sortie au grand soleil, elle a franchi les portes du village en bravant les risques et la peur, elle a atteint enfin la place sacrée et obtenu l'accès aux premières connaissances.

A quelques détails près, le *sinkyé sawa dāga* se déroule chez la plupart des *Syékōma* « purs » exactement comme à Kurumani (7). A Badema, toutefois, la coutume comporte assez de caractères originaux pour qu'elle mérite d'être décrite, au moins succinctement.

(1) Cf. fig. 37, n° 19.

(2) *axa ba sinkyé, sinkyéfuru. kwene a tye sinkyé, a tye sawa yele. bara nane. dwo ma fye ma ; na pra ma ; na do piñ, ka piñ a ñō zō.* C'est-à-dire : les jeunes gens sont toujours des *sinkyé*, mais alors qu'ils étaient *sinkyéfuru*, ils sont maintenant *sawa yelele*. Que Dwo les aide à ne pas révéler les secrets (qu'ils « ferment leur bouche ») et que Dwo ne les fasse pas mourir (« fermer la bouche à la nourriture », c'est mourir).

(3) Cf. fig. 37, n° 15. Rappelons que ce lieu est en relation avec Dwo, c'est là que sont déposées les gouttières (*tolozye*) arrachées par les masques (*tolozya we sōwiyé*) lors des cérémonies de purification consécutives à la mort d'un homme tué par Dwo (cf. p. 172 et p. 332, note 3).

(4) *kunama soxo, soxo* du village (cf. fig. 37, n° 5). On sait que les masques de feuilles sont en affinité avec la Brousse.

(5) *gura dāga* : procession rituelle, accompagnée de chants religieux ; cette procession se fait soit à travers le village, selon un itinéraire précis, soit autour du village (rite circumambulatoire).

(6) Cf. fig. 37, n° 43.

(7) A *Kyēba*, par exemple, la seule différence vient de ce que le village ne possède pas de *ñōpene* hybride. C'est alors un masque de fibres du type *gwala*, nommé *tōtolo* qui est appelé à jouer son rôle. A cette fin, on ajoute des feuilles de *tebe* sur la nuque du *tōtolo* pour l'assimiler à un masque de feuilles et les *sinkyé* communient avec ces feuilles.

Badema est l'un des rares villages bobo où les filles sont initiées avec les garçons.

Huit jours avant la cérémonie, que localement on appelle *kukuru ma ba dāga* (1), les garçons et les filles sont enfermés, entièrement nus, dans la maison des *koronakōma* (2) de leur lignage. Pendant ce temps, il règne une complète liberté sexuelle. Le moment venu les *sinkyé*, dont le corps est nu et couvert de cendres, sont extraits de leur cellule. En colonne, ils se dirigent vers le *kukuru*, mais à vingt-deux reprises ils sont arrêtés par le masque *tere ma pene* (3) et ils doivent, à chacune de ces stations, faire une offrande de cauris pour avoir la voie libre. Arrivés au sommet du *kukuru* les *sinkyé* retrouvent *tere ma pene*, à côté de lui est une grande couverture de coton blanc (*kukuru ma ba pī zoro*) sous laquelle est déposé un matériel culturel composé d'un gros *nyāpege* et de pierres préhistoriques sacrées. Après que des sacrifices aient été faits sur ce matériel a lieu la manducation des feuilles attachées à la tunique de *tere ma pene*. Un peu plus tard on appelle les *sinkyé* deux à deux (un garçon, une fille) et, dans les mêmes conditions qu'à Kurumani, on leur révèle la présence d'un de leurs aînés sous la tunique du masque. Puis les *sinkyé*, garçons et filles, sont fouettés par des masques de feuilles : les *lekori* (4) (mais les garçons reçoivent le double de coups). A la fin de la journée les *sinkyé* regagnent le village dont la porte principale (que doit emprunter le *dlasapro*) est défendue par *tere ma pene* et les portes secondaires par une troupe de *lekori*. Seuls les garçons doivent affronter l'opposition des masques, les filles sont regroupées et protégées par des forgerons. Tous les *sinkyé* se retrouvent sur la margelle du puits et, après s'être lavés et vêtus, ils participent aux réjouissances qui mettent un terme au cérémonial.

Chez les Syékōma-Tinkire, le *sinkyé sawa dāga* est pratiqué le jour de *birewa dāga*. Ce sont donc les *birewa sōwiyerā* eux-mêmes qui sont déshabillés et dont les feuilles sont consommées par les *sinkyé*. Ceci est parfaitement légitime puisque les *birewa sōwiyerā* et les *sinkyé sawa sōwiyerā* sont rigoureusement équivalents. Du reste il arrive que chez les Syékōma « purs » un *sinkyé sawa dāga* simplifié soit improvisé lors du *birewa dāga*, mais il ne s'agit alors que d'une procédure d'urgence (5).

(1) « La coutume de monter sur le tas de détrit. » Aux abords immédiats de tous les villages bobo s'élève un monticule (*kukuru*) formé par des détrit jetés là depuis la fondation. Les détrit et ordures ménagères sont chargés de forces nocives qui donnent au lieu de leur amoncellement certain caractère sacré.

(2) Le terme *koronakōma* se rapporte à un certain mode d'alliance à plaisanterie (en bobo *sene dāga* ou *senākwerā*, très analogue dans la forme et dans le fond à la *senākuya* bambara). C'est entre deux lignages non apparentés que s'établit cette alliance ; elle comporte deux manifestations typiques : le *nanatō* (droit réciproque de commettre ouvertement des vols d'importance minime) et le *burobiri dāga* (échange d'injures). Mais cette alliance possède également un caractère qui nous intéresse plus directement : *koronakōma* (sing. *koronate*) vient de *koro* « le pardon », les *koronakōma* sont donc les « maîtres », les « possesseurs » (*kōma*) du pardon. Chaque lignage bobo possède ainsi un ou plusieurs lignages alliés dont les membres, les *koronakōma*, sont habilités à remplir chez eux une fonction de médiateurs soit pour résoudre des conflits sociaux internes, soit pour faciliter certaines entreprises religieuses. A ce dernier point de vue le rôle des *koronakōma* est très proche de celui des *beire* (qui agissent, eux, à l'échelle du village dans son entier) et, comme nous le voyons ici, il peut en tenir lieu bien qu'en règle générale ce soient les *beire* qui sont seuls compétents en matière de culte de Dwo et d'initiation.

(3) Comme le *tōtolo* de Kyeba et le *nōpene* de Kurumani, *tere ma pene* est un *gwala* qui est assimilé (grâce à l'adjonction de feuilles) à un véritable masque de feuilles.

(4) *Lekori* (de *le*, nom d'un marigot et *kori* « masque » dans le dialecte local). Ce sont des *sinkyé sawa sōwiyerā* dont la tête est en *saxada*, la collerette en *nere* et la tunique en feuilles d'une espèce croissant dans le marigot *le*.

(5) Nous avons observé en 1965 un cas de ce genre à Kurumani. Deux enfants turbulents tenaient des propos inconsidérés sur de graves questions religieuses et avaient, de plus, fabriqué des masques

En pays Kurekōma, à Tiriko par exemple, le *sinkyé sawa dāga* est dit *para kyē ta* « faire piquer l'un des côtés du visage », ce qui signifie qu'il ne s'agit encore que d'une révélation partielle, d'une seule face de la vérité en quelque sorte et que d'autres épreuves doivent suivre. Les rites sont du même ordre que chez les Syēkōma, mais dans nombre de villages Kurekōma — nous en verrons un exemple à Ləkoro — l'initiation aux masques de feuilles se fait en une seule fois (*yele sawa dāga*) au lieu d'être scindée en deux phases.

Pour les Vore nous disposons de quelques renseignements grâce à un petit texte écrit par un originaire de Kokorowe (1). Les jeunes garçons sont amenés jusqu'à une éminence appelée *touwanmon*, la montagne, « en effet on admet que les masques habitent les montagnes, les collines ou même les tertres... » Là, on demande à un garçon de creuser un trou et d'appeler le masque, la tête enfoncée dans le trou. Tandis que l'enfant crie : « *signe we ! signe we !* » (Oh ! masque ! oh ! masque !), le masque surgit derrière lui et le frappe. La scène de la reconnaissance de l'identité du porteur de masque suit aussitôt. La règle adoptée est l'inverse de celle qui a cours chez les Syēkōma : ici, l'enfant ne doit pas déclarer ce qu'il voit ; s'il le fait il reçoit aussitôt un coup de fouet. Le résultat est le même : aussitôt que violé, le secret des masques est rétabli grâce à un mensonge. L'enfant est donc poussé devant le masque : on lui demande de compter les doigts de sa main ; tant qu'il en compte dix, il reçoit des coups. « S'il déclare que le masque a un nombre de doigts supérieur ou inférieur à dix, on lui demande s'il en est certain. Quand il soutient ses dires, on le soumet à une autre épreuve. On enlève la tête du masque et on lui demande ce qu'il voit. La plupart du temps il reconnaît la personne et dit, bien sûr son nom. Des coups de cravache cinglent son dos. Quand il répond enfin que c'est un masque, on le laisse en paix. » et l'auteur ajoute très justement : « Ces différentes questions ont pour but d'apprendre à l'enfant que toute personne revêtue du masque n'est plus considérée comme telle... » Chaque *sinkyé*, pour terminer, est appelé à revêtir le masque pour la première fois. L'auteur ne fait malheureusement pas allusion aux actes plus secrets de l'initiation : manuduction des feuilles et serment rituel.

Les enfants des forgerons bobo sont incorporés dans les classes d'âge des *seseme* (agriculteurs), ils participent entièrement aux actions de leurs camarades et ils assistent aux cérémonies (2) bien qu'ils aient été initiés préalablement au sein de leur famille. Très jeunes, en effet, les enfants forgerons sont soumis à un *sinkyé sawa dāga* organisé à huis clos. Chez les *sibe*, par exemple, on réunit dans la *wasa* tous les petits (ils peuvent n'avoir que quatre à cinq ans) et l'on fait venir le masque *sibe molo*. On demande aux enfants ce que c'est, ils doivent répondre que c'est *molo*. On leur fait toucher la tête du masque, ils doivent dire que c'est du bois. Puis on fait apparaître *sō molo* et l'on dit aux enfants : « Vous avez dit que c'est *molo* — qu'est-ce que c'est véritablement ? » Le porteur du *sō molo* se dégage de la tête en bois qui le masquait ; les enfants le reconnaissent et ils doivent dire son nom. Ensuite on arrache des feuilles de *tabe* sur la tunique de *sibe molo* et chaque enfant, à son tour, mâche et crache les feuilles dans un trou pratiqué dans le sol de la *wasa* — trou qu'ils rebouchent avec leur main gauche.

pour s'en amuser. Aussi les notables décidèrent-ils de faire entrer ces enfants au plus vite dans le cadre des classes d'âge. Lors du *birewa dāga*, les deux enfants furent donc initiés (mais devant l'autel de Dwo et non sur le *dukuro*) et fouettés par les *birewa sōwiyera*, ils purent ainsi rejoindre la classe *sawa yelele* et être soumis à la discipline commune.

(1) Sanou, P., 1961.

(2) Notons toutefois qu'en aucun cas les enfants forgerons ne sont fouettés par les masques.

Tenus par leur serment, les enfants forgerons ne révéleront jamais ce qu'ils savent à leurs condisciples lorsqu'ils les rejoindront dans la classe des *sinkyefuru*.

Pratiquant la même religion que les Bobo, les Bwa ont une initiation en tous points comparable. On notera dès l'abord que le nom même donné à l'institution est significatif : les Bwa — cela est confirmé par plusieurs auteurs (1) — appellent l'initiation : « l'action de manger Do », ils mettent ainsi l'accent sur ce qui est certainement le rite initiatique le plus important à leurs yeux — comme d'ailleurs à ceux des Bobo.

On peut trouver dans l'ouvrage de Cremer (2) des informations qui ont trait non seulement à cet acte communautaire, mais aussi à la plupart des autres pratiques observées par nous chez les Bobo. A cet égard le texte le plus clair et le plus complet est, à notre avis, celui intitulé « Autre initiation aux masques », il comporte un bref compte rendu chronologique de tous les épisodes d'une initiation aux masques de feuilles. Les autres textes, lorsqu'on se prend à les étudier à la lumière de ce qu'on sait de la coutume bobo, peuvent également permettre d'établir d'intéressants parallèles, en dépit d'obscurités et de manques assez évidents.

En premier lieu, les démarches faites à l'initiative des enfants pour déclencher le processus initiatique sont bien décrites et elles apparaissent tout à fait identiques à celles que nous connaissons chez les Bobo. Cette procédure de requête est l'objet d'un passage quelque peu discursif (II, p. 112 à 115) (3), mais est reprise clairement dans III, p. 122, 2^e alinéa, et dans IV, p. 133. La préparation matérielle de la cérémonie et les opérations de fabrication de la bière de mil donnent lieu à de très longues digressions (II, p. 116 à 118 et III, p. 128-129).

La claustration des néophytes n'est pas expressément mentionnée, cette pratique nous paraît cependant être suggérée par la phrase suivante : « les masques chassent les néophytes, qui se réfugient dans le quartier de Kohui (...) on dissimule ceux-ci (les néophytes) dans les maisons aux fenêtres closes, obturées au moyen de pagnes » (III, p. 126, 1^{er} alinéa). A maintes reprises l'un des informateurs de Cremer parle de ce « quartier de Kohui » ou des « fils de Kohui », nous avons tout lieu de croire que cette expression sert à désigner un lignage dont le rôle est équivalent à celui des *beire* chez les bobo (4). Nous venons de voir en effet que les enfants sont enfermés dans les maisons du quartier de Kohui, ailleurs (II, p. 115, 1^{er} alinéa) on nous dit qu'ils « descendent », c'est-à-dire sont logés, chez les fils de Kohui et que ceux-ci les protègent ; il est dit aussi que « les jeunes gens de Kohui (...) protégeront les néophytes, coucheront autour d'eux, les

(1) Labouret, H. in introduction à Cremer, J., 1927, p. 10 : « l'initiation n'a pas de terme particulier, c'est : le manger (l'action de manger) le Do = *a ho Do diulo* ». Capron, J., 1957, p. 116 cite le terme de « tenu (littéralement, action de manger, de *te* = manger) » d'où vient également le mot employé pour désigner les initiés : « *bata* (celui qui a mangé) » (id. p. 123). De Rasily, B., 1965, p. 109, note 1, confirme ces données et apporte quelques précisions grammaticales.

(2) Cremer, J., 1927.

(3) Quatre textes comportent des informations importantes sur l'initiation, pour simplifier nos références nous les avons numérotés dans l'ordre suivant : I « le Secret des Masques » (p. 110) ; II « le Do et les Masques à Bondoukui » (p. 112) ; III « les initiations aux Masques » (p. 122) ; IV « Autre initiation aux Masques » (p. 133). A ces numéros de textes nous ajoutons l'indication de la page où se trouve le passage cité et, si besoin est, la situation de ce dernier dans la page.

(4) Le seul informateur qui parle des « fils de Kohui » est Fyero, du village de Dampan. Il est évident qu'au lieu d'employer un terme générique bwa qui désignerait la fonction d'intercesseur (car il y a fort à gager que ce terme existe), Fyero se borne à désigner par leur nom de famille les gens qui remplissent cette fonction dans son village (Kohui peut être soit le chef actuel du lignage, soit l'ancêtre).

surveilleront pour empêcher qu'on les attrape... » (III, p. 124, *in fine*). Enfin, pour nous disposer à voir dans ces « fils de Kohui » des intercesseurs du type *beire*, nous avons encore ces phrases : ils « supplient les arrivants (des anciens qui les pourchassent) d'épargner les néophytes » (II, p. 115, *in fine*) ; ils « les attrapent, les obligent à demander pardon, à s'en aller... » (III, p. 125, 2^e alinéa) ; « une personne du quartier de Kohui s'avance, demande pardon aux masques... » (III, p. 126, 2^e alinéa). Ajoutons que ces mêmes « fils de Kohui » sont, comme il se doit, dans une position de parfaite neutralité : « ils ne peuvent rien montrer, ils ne peuvent parler... » (III, p. 123, 4^e alinéa).

Les rites de l'initiation elle-même, bien que dispersés dans les différents textes, peuvent être facilement reconnus : la nudité imposée aux néophytes (II, p. 116, 2^e alinéa et III, p. 127, 1^{er} alinéa) ; la reconnaissance du porteur de masque (I, p. 111, 1^{er} alinéa et IV, p. 134, 2^e alinéa) ainsi que la manuduction des feuilles (« on arrache des feuilles du manteau, on les introduit dans la bouche de l'enfant, qui mâche, crache cela à terre ». I, p. 111, 1^{er} alinéa) ; le creusage du trou et son comblement ultérieur (1) (IV, p. 134-135) ; enfin l'ultime serment (I, p. 111, 1^{er} alinéa, et III, p. 135).

En dehors de Cremer, d'autres auteurs ont étudié les Bwa et parlé des masques de feuilles et de l'initiation. On peut retenir les brèves descriptions de G. Tianhoun (2) et surtout les travaux remarquables de J. Capron (3) qui, s'il n'a pas traité en détail de l'initiation, a cependant apporté des précisions confirmant, dans l'ensemble, les documents de Cremer (4).

Les *partale*

Devenus, à l'issue de leur première initiation, des *sawa yelele* ou — d'un terme que nous retiendrons de préférence parce que plus commun — des *partale* (5), les jeunes gens vont postuler un nouveau grade. Parmi les tâches fort diverses qui vont leur incomber, les unes, semi-profanes, les mêleront aux activités sociales — fêtes traditionnelles, travaux coutumiers... ; les autres, en rapport plus direct avec l'initiation, concerneront l'éducation du groupe (6) et sa formation tant morale que physique par le moyen d'épreuves rituelles. Ce sont les premières de ces tâches que nous décrirons ici.

Les *partale* sont pour la plupart encore très jeunes aussi sont-ils en droit d'attendre quelques années avant d'affronter les épreuves qui mèneront directement à l'initiation (7), mais dès leur nomination ils doivent jouer le rôle social qui

(1) Mais chez les Bwa la terre est tassée avec la main droite.

(2) Tianhoun, G., 1960.

(3) Cf. notamment Capron, J., 1962 et 1973.

(4) Il est un rite toutefois qui semble entraîner une certaine divergence conceptuelle entre les Bwa et les Bobo c'est celui de la lutte du néophyte avec le masque et de la « mort » de ce dernier. Nous y reviendrons à l'occasion du *yele sawa dāga* de Lékoro (cf. p. 391).

(5) *partale*, de *para* « le côté du visage » et *tale* « un ». Les *partale* ne connaissent, en attendant leur initiation complète, qu'une seule face des choses, un seul aspect de la vérité.

(6) La plus importante des tâches d'éducation consiste en l'apprentissage d'une langue secrète, apprentissage qui va se poursuivre pendant de longues années, jusqu'au moment où, après le *yeleniñe dāga*, aura lieu un rituel de « fin d'études », le *yele ñwōne kɔ kari dāga*. C'est à l'occasion de ce rituel que nous traiterons dans son entier du problème de la langue secrète et des connaissances qu'elle permet de transmettre (cf. p. 449).

(7) Ces épreuves ne commenceront d'ailleurs que lorsque les *partale* auront officiellement demandé à leurs supérieurs le droit de passer à un nouveau stade de l'initiation.

leur est dévolu. Il s'agit en quelque sorte de « charges honorifiques », mais elles ont pour principal effet d'insérer le groupe dans le cadre institutionnel de la société bobo. Ainsi les *partale* ne sont-ils pas uniquement absorbés par la préparation de leur initiation et peuvent-ils prendre conscience du fait qu'ils sont déjà un élément nécessaire au bon fonctionnement de la société.

En premier lieu, la connaissance partielle que les *partale* ont acquise lors du *sinkyé sawa dāga* leur confère le droit de porter certains masques annuels. Dès le *birewa dāga* les *partale* sont associés aux travaux de fabrication des masques en brousse : ils confectionnent les tuniques, tressent les feuilles, battent la fibre, mais regagnent le village pour laisser leurs aînés procéder aux tâches plus secrètes — le montage des têtes et l'habillage du porteur. Bien souvent ces masques qu'ils auront contribué à réaliser les fouetteront s'ils les rencontrent au village.

Les seuls masques que les *partale* puissent endosser sur le lieu même de la fabrication sont les *saxasaxala* dont le rôle, quelque peu mineur, consiste à venir le lendemain du *birewa dāga* et à achever l'œuvre de purification commencée par les *birewa sōwiyerə*.

D'autres masques annuels apparaissent par la suite, les *partale* aident à leur confection, mais laissent les *yelbire* les endosser pour rentrer au village et accomplir le rite inaugural. C'est en effet au moment où le masque passe de la brousse au village que des forces dangereuses se condensent en lui. Lorsque le masque a accompli les rites de la première journée sa virulence est atténuée, dès le lendemain les *sinkyé* peuvent alors le revêtir et se livrer à une tâche qui leur donne beaucoup de satisfactions : pourchasser les enfants qui viennent de les remplacer dans la classe des *sinkyéfuru* ! A Kurumani, les masques annuels portés par les *partale*, aux conditions que nous avons énoncées, sont le vénérable *gwala*, l'énorme *bolopaga* ainsi que les *gwarama* annuels et le *ñōfinifane*.

Avant même la saison des masques, les *partale* sont tenus de participer à deux fêtes traditionnelles qui sont très populaires chez les Bobo. La première de ces fêtes : le *yalza ñemi dāga* inaugure la nouvelle année. La seconde : le *sindo ba dāga* concerne une petite entité spirituelle réservée également aux *sinkyé* et dont le culte est le prétexte de danses et de réjouissances.

YALZA ÑEMI DĀGA ET SĀTOGO. LA MOGA DI ÑEMI

La « danse de la gourde » (1) est une très ancienne tradition, elle a pour objet d'inaugurer un événement, de consacrer un commencement. Lorsqu'on fonde un village c'est *yalza ñemi dāga* qui est la première fête, au moment où débute l'année c'est aussi *yalza ñemi dāga* qui est la première manifestation sociale (2).

(1) *yalza ñemi*, de *yalza* « gourde » et *ñemi* « danse ».

(2) Les Bobo comptent trois « temps » (*se*) annuels qui se déroulent successivement. Dans le cours d'une période de douze mois il y a donc par trois fois célébration d'un nouveau temps annuel, d'un « nouvel an » (*dūo ñi*).

L'un de ces trois temps annuels peut être appelé le « temps des nourritures nouvelles », il est inauguré par la cérémonie du *dūo kari tyere* (« sacrifice de l'an nouveau ») qui a lieu après le départ des masques (*sōwiyerə byewa dāga*) et la fête des prémices (*šyē dāga*) des ignames où l'on consomme rituellement les *dūo ñiñe digi*, les « nourritures de l'an nouveau ». Le *dūo kari tyere* est déclenché par l'apparition de la première feuille du haricot *zyē* (août-septembre), peu de temps après intervient le « sacrifice de la brousse rouge » (*soxo pene tyere*) et à partir de ce moment il devient possible de faire la danse inaugurale de ce temps annuel : le *yalza ñemi dāga*. Les dates de ces différentes manifestations sont naturellement très variables, en particulier le *yalza ñemi dāga* a été exécuté à Kurumani le 25 novembre en 1955, le 16 janvier en 1958 et le 3 octobre en 1960, tandis que cette même danse se faisait le 7 novembre 1958 à Kuka, les 29 janvier et 13 février à Kibe et Lya.

Il y a deux autres temps annuels : l'un peut être appelé le « temps de la lune des morts » car il débute

On célèbre ainsi la fondation d'une année qui, telle une construction, va s'élever étage par étage, rite par rite, jusqu'à son sommet. L'année suivante il faudra jeter de nouvelles fondations qui seront fêtées par une nouvelle *yalza ñemi*. Les *partale*, base de l'édifice des classes d'âge, sont un peu dans l'ordre social ce qu'une année nouvelle est dans l'ordre du temps, aussi sont-ils tout désignés pour accomplir une danse d'inauguration : *yalza ñemi dāga* ne peut se faire sans leur participation.

La « danse de la gourde » n'est pas une fête entièrement profane, elle est liée au culte d'une entité spirituelle mineure : *sātogo* (1) ; celle-ci est constituée par des racines diverses (dont *kivi*) et des brins de paille qui ont été dérobés dans les villages voisins.

sātogo protège les danseurs et veille à la qualité du spectacle. Il règne un grand esprit de compétition entre les villages et chacun veut faire mieux que son voisin : on compte beaucoup sur le *sātogo* du village pour qu'il inspire ses danseurs, mais aussi pour qu'il retire tout talent à ses rivaux (2). Ce sont les forgerons qui gardent le *sātogo*, mais les sacrifices sont faits conjointement par un bobo et un forgeron lorsque l'époque de la *yalza ñemi* approche. Après ces sacrifices, les *partale*, représentés par leur *dlasapro* accompagné des sifflets *yalza ñemi tere* (3), doivent se rendre chez le forgeron dépositaire du *sātogo*, pour lui annoncer leur intention de danser. La date de la fête est fixée d'un commun accord. Le jour venu, les *partale* doivent obligatoirement être accompagnés par des *zyanekōma*, *yelele* ou *yelebire*, qui unissent leurs efforts aux leurs dans la compétition qui va les opposer aux danseurs des autres villages invités. Les figures de danses exécutées pour le *yalza ñemi dāga* sont différentes selon les régions, mais la danse la plus connue et aussi la plus spectaculaire est certainement la *moga di ñemi*(4). Tandis que ses pieds frappent rythmiquement le sol, le danseur exécute de profondes flexions du torse, d'avant en arrière, accompagnées par le mouvement de la tête oscillant sur la nuque. Les bras équilibrent le corps en dessinant de larges moulinets. Le mouvement doit se faire à une cadence très rapide et ne peut être soutenu longtemps car le danseur est bientôt pris de vertiges. Il tomberait si des spectateurs n'intervenaient à temps pour l'arrêter tandis que les acclamations fusent de toutes parts. La « danse des cous » est plus un exploit athlétique qu'une véritable danse et ceux qui allient la rapidité du mouvement à la perfection des gestes sont l'objet d'une grande admiration (5).

Les *partale* s'efforcent de montrer dans la « danse des cous » autant de résistance que leurs aînés, c'est l'occasion pour eux de parader devant le village et de manifester la force de leur groupe.

en décembre avec l'apparition de la « lune-mère » (*yesa*), lune qui donne le signal de la fête des morts ; l'autre temps annuel est le « temps des masques », il commence aux environs de mars avec le *birewa dāga* où l'on voit réapparaître les masques et s'achève avec le départ de ces mêmes masques (*sōwiyera byewa dāga*) au moment où va venir le « temps des nourritures nouvelles ».

(1) *sātogo* est originaire du village de Kyeba, chez les Syékōma, il a été adopté par Kurumani (cf. fig. 36, n° 46), Yeletura, Kibe, Bura, Lya et l'ungo. Dans les autres villages des diverses tribus bobo l'entité spirituelle associée à la *yalza ñemi* peut être différente et porter un autre nom.

(2) A cet effet on procède à des rites magiques : les pailles qui entrent dans la composition du *sātogo* doivent jeter un sort sur les danseurs des villages où elles ont été prélevées. De plus, le jour de la danse le forgeron du village fait sur chacun des chemins d'accès un petit trou où il dépose de la poudre magique. En marchant à cet endroit le visiteur doit perdre toutes ses capacités de danseur.

(3) Ou *tere zuble* (*zuble* désigne le bruit, le vrombrissement des insectes).

(4) *moga di ñemi* (de *mogo* « le cou », pl. *moga* et *ñemi* « danse »). La « danse des cous » est pratiquée dans les villages suivants : Kurumani, Dyōtala, Kyeba, Yeletura, Kibe, Kokoroba, Fo, Silékoro, Bura, Sākoro, Donona, Kogwe, Fini, Kuka, Sivi, Mole, Bökōma, Sama, Zokoema, Badema, Burawala, Lya, Koxoma...

(5) Cette danse est présentée dans notre film : « Les Masques de feuilles ».

Lorsque *yalza ñemi dāga* est passé (1), la classe des *partale* a encore une autre occasion de se manifester en public car elle entretient le culte d'un *funanyonō*, le *sindo*, qui a la particularité d'être représenté par un pseudo-masque.

SINDO BA DĀGA (2)

Quand un groupe de *partale* a été nommé, il attend que l'année soit commencée (et que soit faite la *yalza ñemi*) pour demander aux *yelebire* de lui céder le *sindo*. A Kurumani, le jour fixé, les *partale* apportent des paniers d'arachide, un bélier et une poule et déposent le tout au pied de l'escalier qui mène à la terrasse du *sindo* (*sindo zō*) (3). Le chef des *partale* rejoint sur la terrasse le chef des *yelebire* et les prêtres du village qui sont assemblés. Le *sindo* a été sorti du sanctuaire d'étagé, tout proche (4), où il était caché.

sindo (5) est constitué par des instruments de musique : sonnailles composées d'un résonateur et d'une bague, « triangle », sifflets, le tout placé dans un sac.

Le *dlasapro* des *yelebire* sacrifie le bélier ainsi que la poule et fait couler leur sang sur les instruments. Il s'adresse à *sindo* en lui disant qu'aujourd'hui il le donne aux « enfants », que désormais il leur appartient — puis il formule des vœux pour la santé et la prospérité des *partale*.

Tout le monde rejoint les notables sur la terrasse et l'on attend la nuit en chantant et en mangeant des arachides. Lorsque le soleil est couché, on choisit deux garçons pour revêtir les « masques » *sindo* : ce sont des capes de coton tressé, passées par-dessus les vêtements et auxquelles est attaché un capuchon de coton qui laisse le visage en partie découvert. Il ne s'agit donc pas de masques à proprement parler et on ne saurait les confondre avec ceux de la religion traditionnelle.

Pour la première sortie, les *sindo* sont portés, l'un par un *yelebire* représentant la classe des donateurs, l'autre par un *partale* mais de caste forgeronne (6). Accompagnés par les instruments sacrés du *sindo* les « masques » descendent de la terrasse et, suivis de tous les *sinkyé*, des initiés, des vieux et même des femmes et des enfants, ils commencent une lente procession dans le village rappelant le *gura dāga* (7). Partant de l'escalier de la terrasse du *sindo*, le groupe se dirige vers la maison du *dwobwɔ* dont il salue le propriétaire, puis il se porte, non loin de là, sur la tombe du *dwobwɔ* qui a introduit le culte *sindo* dans le village. Le trajet suit alors le circuit *gura dāga* et les *wasá* des diverses familles sont saluées au passage. Arrivé à *bolo do sa*, la grande porte du village, la marche s'interrompt. Les masques sortent un instant à l'extérieur du village, les porteurs se déshabillent et cèdent leur tenue à deux simples *partale* ; désormais leur classe d'âge est propriétaire du *sindo*. En rentrant au village, les masques sont accueillis par la chanson suivante : « Nous entrons, nous entrons dans notre village *flele* avec les

(1) Si les jeunes le désirent ils peuvent répéter cette fête deux ou trois fois.

(2) Cf. notre film « Dwo a tué ! ».

(3) Cf. fig. 36, n° 20.

(4) Cf. fig. 36, n° 21.

(5) *sindo* est chez tous les Bobo du nord : Banakōma, Sākōma, Kurekōma, Bakōma. Cependant, selon certains informateurs, les Tinkire ne le posséderaient pas. Chez les Syékōma, on ne le trouve qu'à Kurumani, Silékoro, Sākoro, Fini, où il porte le nom de *hundo* ou *hundoro*.

(6) Cela à l'imitation de ce qui se passe souvent pour les véritables masques. Seuls les forgerons peuvent supporter l'intensité de la force sacrée condensée dans certains masques au moment de sa sortie.

(7) Cf. p. 350, note 5.

vieilles coutumes *sākōma* (1) » et la procession s'ébranle à nouveau. En progressant lentement on parvient enfin à la place située devant la *wasu* du village et durant toute la nuit les chants et les danses se poursuivront devant une assistance abondamment pourvue en nourriture et en boisson par les *partale*.

Au matin chacun retourne chez soi pour prendre quelque repos et surtout pour s'habiller de neuf. Pendant ce temps, les *partale* emportent les instruments du *sindo* car ceux-ci ne peuvent se produire en plein jour, le matériel cultuel est donc enfermé dans le sanctuaire *sindo zō*. Ceci fait, les jeunes gens se remettent en file et reprennent leur procession dans le village. Pas à pas, au rythme de la danse du *sindo*, le circuit habituel les ramène, vers 10 h, au pied de l'escalier du *sindo zō*. Sans cesser de chanter, les *partale* montent et s'assemblent sur la terrasse tandis que les *yelebire* qui les suivent commencent à gravir les marches. Du haut de la terrasse les *partale* adressent alors à leurs aînés de solides injures rituelles, mais au moment où chaque *yelebire*, abondamment invectivé, met le pied sur la terrasse il brandit son fouet et fait mine de frapper les *partale* qui se courbent alors humblement.

sindo dāga se termine sur cette parodie. Plus tard les *partale* auront à subir des sévices bien réels mais il n'en est pas encore question.

Pendant plusieurs années les jeunes gens se contentent d'organiser ces fêtes. Ils sont toujours exclus des cérémonies religieuses importantes, mais participent en groupe aux travaux coutumiers, ils cherchent également à se constituer un pécule en travaillant pour des cultivateurs contre paiement car il faut prévoir les frais des futures cérémonies d'initiation qui leur incombent en partie.

Lorsque les *partale* jugent que cette période transitoire a assez duré, lorsqu'ils se sentent assez forts, ils décident de demander à subir la deuxième phase du *sinky dāga* : le *yele dō dāga*.

La requête des *partale* va provoquer deux séries d'événements. Les uns concernent le développement de la requête elle-même et sont l'occasion de rites religieux successifs dont le but est d'obtenir la caution des divinités. Les autres événements sont constitués par une série d'épreuves destinées à renforcer la cohésion du groupe et à mettre sa résistance à l'essai pour vérifier la force de sa détermination.

Pour la clarté de l'exposé, nous avons séparé ces deux parties préliminaires à la seconde phase de l'initiation aux masques de feuilles. Dans la réalité elles se déroulent conjointement.

(1) *ma ko yo, ma ko flele we sākōma na fere bire*.

L'allusion à la coutume *sākōma* dans un village *syēkōma* ne doit pas étonner. Les légitimes possesseurs de *sindo* sont en effet les Sanu Tabwa ta *kōma* de Kuka, originaires de Kwele et donc *Sākōma*. Ce sont les Bworo ta *kōma* qui, en échange de *keleḡuru* (cf. p. 461), ont introduit *sindo* à Kurumani, mais son origine n'a pas été oubliée et la chanson continue à célébrer la coutume *sākōma*. C'est également par référence aux *Sākōma* que le terme de *flele* est employé, non sans doute sans quelque ironie. Les *Sākōma* nomment en effet les Zara, *flele*, or les gens de Kurumani n'ignorent pas que, dans le nord, leur village est taxé de village zara (parce que quelques lignages sont de cette origine, et que, de toutes façons, tout ce qui se rapproche de Bobo Dioulasso est considéré, par les gens du nord comme Zara), aussi reprennent-ils à leur compte ce surnom (le choix du terme pour « village » montre bien d'ailleurs que les gens de Kurumani s'appliquent ici à eux-mêmes le nom de *flele*. La chanson dit : *flele we*, et non : *flele kiri we*, pour le locuteur, sert à désigner son village personnel, *kiri* est employé pour tout village qu'il soit ou non le sien propre, c'est un terme beaucoup plus général.

2. LA PÉRIODE DES ÉPREUVES

Nous traiterons en premier lieu de ces coutumes qui se présentent surtout comme des épreuves physiques. Certes, nous le verrons, il y a toujours un arrière-plan religieux dans ces rites : les masques, les divinités majeures (*dwo* et *soxo* surtout) y sont impliqués ; quant aux diverses épreuves, elles présentent toujours des thèmes dont le sens mystique est en relation directe avec les révélations qui font l'objet de l'initiation. Cependant, il s'agit principalement d'une « mise en condition » destinée à créer au sein du groupe une disposition d'esprit favorable à la poursuite des connaissances initiatiques.

Les épreuves sont présentes dans tous les programmes d'initiation bobo, mais les formules adoptées varient selon le contexte institutionnel de chaque tribu. Pour isoler les thèmes communs caractéristiques nous avons dû multiplier les observations.

Nous donnerons ici la relation des rites d'épreuves kurekōma, dans leur totalité pour le village de Tiriko (sorties en brousse et érection d'une butte de terre) et partiellement pour le village de Lëkoro (*yele tumu dāga*). Nous ajouterons un exemple pris chez les Syëkōma (*kivi ko kabe dāga*).

Rites d'épreuves chez les Kurekōma de Tiriko

PREMIÈRES ÉPREUVES

Peu de temps après que les *partale* aient fait leur demande pour une nouvelle initiation, à la fin de la saison sèche, tous les membres de la classe d'âge partent en brousse pour débroussailler les champs et défricher. Les jeunes restent trois jours consécutifs sans retourner au village. Lorsque le troisième jour est arrivé, le groupe des *yelëbire* se prépare à recevoir les *partale* et, à cet effet, plusieurs dizaines de masques de feuilles sont confectionnés. Vers 17 heures, le groupe des *partale*, disposés en file, approche du village. Le chef de la classe d'âge (*dlasapro*) a attaché sur son dos un objet sacré : le *wuro fye funanyonō* (litt. la pluie prendre le *funanyonō*, i.e. : « l'esprit qui prend la pluie »). Cet objet, composé de racines apprêtées, est divisé en deux parties : la principale portée par le *dlasapro*, la partie accessoire portée par le second du chef.

Le *wuro fye funanyonō* est destiné à empêcher la pluie de tomber (1) (ce qui serait prématuré au moment du débroussaillage), mais pour le moment il va constituer, tel qu'il est disposé sur le dos de ses deux porteurs, une protection appréciable. Les simples *partale* eux, se sont vêtus d'un justaucorps en coton, le *yepere* (litt. torse, attacher), qui serre étroitement la poitrine (2).

Les *partale* arrivent donc devant les masques qui se sont disposés en une double haie pour interdire l'accès aux portes du village. Au moment précis où la colonne

(1) Les *partale* posent l'objet à côté du champ à débroussailler et allument un feu pour que, réchauffé, le *funanyonō* empêche la pluie de tomber. Nous aurons l'occasion de parler d'un objet du même type destiné, lui, tant à provoquer la pluie qu'à la retenir : le *batuma* qui est manié par les *yelële* (cf. p. 659).

(2) Le *yepere*, outre le fait qu'il protège la peau des coups de fouets, est censé donner plus de souffle aux coureurs ; il est revêtu parfois à l'occasion des longues randonnées de chasse.

de jeunes gens atteint les masques, ceux-ci se jettent sur eux et les fouettent jusqu'à ce qu'ils aient réussi à pénétrer dans le village. Les *partale* peuvent courir, mais le *dlasapro* et son adjoint doivent marcher à pas comptés en dépit des verges qui les cinglent.

Le groupe des *partale* passera la nuit au village et repartira le lendemain matin pour un autre séjour en brousse de trois jours à l'issue duquel il devra de nouveau se frayer un passage au milieu des masques pour pénétrer dans le village. Après une nuit au village, les *partale* repartent encore pour un troisième séjour de trois jours en brousse. Au retour les masques tenteront pour la troisième et dernière fois de défendre l'entrée du village (1).

Après cette dure épreuve l'hivernage passe sans que les *partale* soient inquiétés. Mais au mois d'octobre une cérémonie très importante va avoir lieu, c'est le *munu ma бага дāга* « La coutume d'ériger une butte » — on dit aussi parfois plus simplement *sinkyé munu* (2).

SINKYE MUNU

Nous résumerons ici cette longue cérémonie observée en octobre 1953 à Tiriko (3).

Un soir, sur l'ordre des notables, le groupe des *partale* se prépare. Vers minuit, le *dwobwə*, le *kirite*, le *dlasapro* des *partale* et le *dlasapro* de leurs *zyanekōma* sortent en grand secret du village ; ils se rendent en un lieu proche qui a été préalablement choisi. Au centre d'une place dégagée, le *dwobwə* pose l'un après l'autre des objets qui sont tous, par les symboles qu'ils représentent, chargés de propriétés magiques (4). Trois pièces de bois sont plantées en terre et forment sur le sol les sommets d'un triangle vaguement équilatéral dont le centre est occupé par le petit tas d'objets. Réunies à leur sommet, les pièces de bois constituent une sorte de trépied minuscule dont la forme pyramidale préfigure l'édifice projeté. Devant cet autel improvisé, le *dlasapro partale* prend la parole pour expliquer qu'il désire devenir *yele*, il demande à tous les ancêtres qui ont fait la présente coutume de l'aider et il insiste surtout pour que la récolte soit très abondante afin que puisse se faire la « grande fête » (5). Le *dwobwə* prie et sacrifie une poule

(1) A chaque retour, les *partale* se heurtent à un nombre décroissant de masques, par exemple : trente masques au premier retour, vingt au deuxième retour, dix au dernier.

(2) *sinkyé munu dāga* paraît être une coutume liée au culte du Dwo de Lebere ; elle est pratiquée chez les Kurekōma, Yebə, Bakōma et Tinkire, mais sans avoir la même rigueur dans tous les villages. Les buttes les plus élevées, exigeant donc un très rude travail pour les classes d'âge, sont visibles à Tiriko, Badiña, Doro, Tungo, Balave, Dēkoro, Musakōgo et Lekoro ; mais à Tāsila ou Menāba les buttes n'ont... que quelques centimètres et le rituel n'est plus que symbolique !

(3) Nous n'avons pu assister au début de la cérémonie et avons eu recours au témoignage d'un informateur forgeron qui pouvait suivre ces rites très secrets.

(4) Les objets réunis sont les suivants :

— Une igname, une poignée de pois souterrains (*voandzou*), un peu de mil, de sorgho, d'arachide : en somme, un échantillon des principaux produits alimentaires afin de provoquer une abondante récolte.

— A cela on ajoute un œuf. Un an auparavant, en effet, on a acheté une jeune poule et elle a été étroitement surveillée jusqu'à ce qu'elle ponde son premier œuf. C'est cet œuf qui est joint ici, symbole par excellence de vie nouvelle.

— On a également cherché une femme « très sérieuse » et épouse modèle ; sans la prévenir et en profitant de son absence, on pénètre dans sa maison pour lui subtiliser une des pierres qui servent de support au récipient réservé au « gâteau ». Cette pierre, symbole de prospérité matérielle et aussi des vertus domestiques, est mise avec les objets énumérés. Enfin on complète l'ensemble avec un os de chat, animal familier des foyers et très respecté parce que l'un des premiers dans l'ordre de la création.

(5) L'initiation définitive des *sinkyé* — le *yele d. dāga*.

noire sur les objets. La poule est laissée sur place. Puis le *dwobwɔ* prend une boule de banco (1) humide qu'il pétrit entre ses doigts et colle sur les objets. Chacun des participants en fait de même à son tour ; en posant la boule de banco, un souhait est formulé. On enrobe de banco le tas d'objets et le trépied qui le surmonte, façonnant ainsi une petite pyramide.

Les *partale* sont alors convoqués et s'attaquent aussitôt au travail. Il s'agit d'ériger sur l'autel enrobé de banco une colline de terre battue aussi énorme, aussi haute que possible. Il en va de l'honneur des *partale* : leur colline doit être plus élevée, plus large, mieux damée que celle de leurs prédécesseurs. A la lueur des torches, on trace un vaste cercle autour de l'autel et l'on commence à défoncer le sol à l'extérieur des limites de ce cercle. La terre est ensuite pelletée et accumulée sans répit pour constituer la base de la colline. Le travail se poursuit dans un joyeux désordre sous la surveillance du *dlasapro*. A l'aurore, la quantité de banco amassée est déjà impressionnante, mais avec le jour on redouble d'effort. Les griots sont là, mais aussi tous les gens du village et leurs invités et les curieux de dix villages à la ronde. Les travailleurs rythment leur effort par des chants qui doivent être incessants ; ils se sont divisés en deux équipes chorales dont l'une reprend le chant quand l'autre s'interrompt. La chaleur épaisse d'octobre ajoute à la peine et les corps luisent de transpiration, pourtant le labeur se poursuit sans relâche. Les *zyanekōma* viennent par moments, ils en ont le droit, aider un peu leurs cadets. Les filles de la génération des *partale* aident aussi car le travail devient très difficile : la butte s'est élevée, elle atteint près de trois mètres et la terre ne peut plus être projetée avec les houes, il faut la hisser dans des paniers. Vers onze heures, les *partale* terminent le sommet de l'énorme cône de terre et commencent le damage du monument car ses flancs doivent être parfaitement réguliers et lisses. Il faut encore hisser de la terre pour combler les creux et encore de la force dans les bras pour manier les battoirs. Les chants continuent pendant le damage, mais les *partale* ne peuvent plus proférer que des sons rauques : les cordes vocales résistent moins bien que les muscles. Vers douze heures le « chef-d'œuvre » des *partale* est terminé, c'est une masse imposante de terre, parfaitement conique, dont toute la surface a été soigneusement tassée et damée jusqu'à être dure comme le ciment. Le sommet s'élève à près de quatre mètres et est orné d'un plant de mil, orgueilleusement dressé comme un drapeau.

Leur tâche terminée, les *partale* rentrent au village, ils auront juste le temps de se laver et de se reposer un peu avant de s'habiller pour les danses qui vont se dérouler toute l'après-midi. Au crépuscule, les *partale* retournent près de leur butte et se livrent à une compétition qui consiste à tenter d'atteindre le sommet du cône d'un seul élan — opération difficile et qui demande à la fois de bons jarrets, le sens de l'équilibre et l'absence de toute disposition au vertige. Bien peu parviennent à réussir l'exploit, mais ceux-là savourent d'autant plus les cris de la foule qu'ils dominent, se tenant immobiles, les bras en croix, sur la pointe sommitale.

Quoiqu'on soit, un instant, tenté de donner un sens symbolique à ces escalades spectaculaires, il ne s'agirait là — selon les avis exprimés — que d'un jeu. Singulièrement plus importants sont, en revanche, les rites qui ont précédé.

C'est tout d'abord à cette montagne de terre accumulée qu'on se doit de prêter attention. Un pareil monument évoque irrésistiblement les représentations

(1) « banco » nom bambara — généralisé par le colonisateur français — désignant l'argile crue servant en particulier de matériau de base pour la construction en ces régions. Nous emploierons aussi le terme français « pisé » bien qu'il ne soit pas parfaitement adéquat.

cosmogoniques du « Centre du Monde » et leurs reconstitutions naturelles. Or, dans l'usage qu'ils font du symbole de la montagne, les Bobo recourent implicitement à cette notion d'*axis mundi*. C'est une montagne (*wuro tolo* : la montagne de Dieu) qui est le pivot de la création ; non seulement Dieu y réside, mais c'est autour d'elle que s'organise le cosmos. L'espace est orienté en fonction de cette montagne mythique et toute la création se situe par rapport à elle ; le monde des morts comme celui des vivants. On sait, au demeurant, que les Bobo font grand cas de toutes les éminences naturelles, surtout lorsqu'elles présentent certains signes (1), car elles sont susceptibles de recéler des génies ou d'être le repaire de certains masques. D'une façon générale, on peut dire que, de la montagne mythique aux *denikwola* et même aux termitières, toute élévation de terrain est considérée comme un espace hiérophanique privilégié. Par la vertu du procédé de transposition, ce caractère reconnu à des accidents naturels peut être prêté à des créations artificielles telles que les *sinkyé munu*. Celles-ci se présentent dès lors comme des structures d'autant plus aptes à accueillir des dépôts sacrés qu'elles sont de nature à favoriser l'épanouissement de leurs forces potentielles : la butte de terre confère à l'autel qu'elle coiffe une dimension cosmique et lui apporte un surcroît d'efficacité.

Quoiqu'il en soit, l'édification d'un monument de terre n'est pas, dans ses intentions profondes, séparable de ce que représentent globalement les objets qui ont été réunis et déposés dans les fondations. Tous ces objets symbolisent des biens spirituels ou matériels dont on souhaite que la classe d'âge soit comblée, mais il en est un parmi eux dont la signification est de plus grande portée : c'est l'œuf d'une poule primiovigène (*nane yeri wōnō*). Pour les Bobo, l'œuf est l'image parfaite du germe de la vie et par là même il est l'une des meilleures représentations allégoriques du principe *ni* (2). C'est bien parce qu'il est de la vie en puissance que l'œuf est employé dans certains actes rituels comme un substitut de *ni* ou, plus exactement, de sa manifestation matérielle : *sabī*. Ainsi, à l'occasion du *pī ko kūi* chez les Syékōma (« la bière sur la place du baobab ») (3), on peut voir le *dlasapro* des *sinkyé* apporter le premier œuf d'une poule au forgeron et celui-ci, au moment de placer cet œuf au fond d'un trou, déclarer : « Voilà la vie des gens » (*be loba bī*). Cet exemple, nous l'avons choisi à dessein car il nous invite à établir un rapprochement non seulement entre *pī ko kūi* et *sinkyé munu dāga* mais aussi entre ces deux rites et *sinkyé sawa dāga*. Le dépôt d'un œuf (ou de toute autre représentation de la vie : la salive, notamment) à la base d'une butte de terre ou son enfouissement dans le sol procèdent de la même technique et ont le même propos. Dans ces deux cas, il s'agit de consigner symboliquement une part de l'être en la plaçant sous un amoncellement de terre, afin de l'offrir en gage et de donner aux puissances surnaturelles le moyen d'exercer directement leur pouvoir sur elle. Dans *sinkyé munu dāga*, comme c'est aussi le cas dans *pī ko kūi*, il s'agit avant tout de propitiation : ces deux cérémoniaux sont des préalables à *yele dō dāga*, la vie des *sinkyé* est donc captée pour être confiée à quelques puissances surnaturelles en vue d'obtenir leur protection pour l'initiation à venir. Mais *sinkyé munu dāga* a également des

(1) Cf. p. 289.

(2) Au sujet de *ni* et de *sabī*, cf. p. 348, note 1. En ce qui concerne l'usage rituel des œufs, il convient également de signaler qu'il entre dans la pratique du culte de certaines figures de Dwo. Pour les *sibe*, casser des œufs sur un autel de Dwo prélude souvent aux sacrifices (Kwele Dwo, Sibe Dwo) et peut même en tenir lieu (Dwosa). Lors de leur nomination, les *dwobwore* et les *forkōma* doivent gober des œufs. Les *forkōma* gobent également des œufs, au nom du défunt, lors des enterrements solennels.

(3) Cf. p. 380.

rapports avec *sinkyé sawa dāga* ; en effet, quoique la mise en place de l'œuf représentant la vie des *sinkyé* ne soit pas consécutive à une révélation concernant les masques, il y a dans *sinkyé munu* un certain caractère initiatique. Nous en voulons pour preuve le fait que, là où l'on érige une *sinkyé munu*, ceux qui pratiquent l'initiation en un seul temps considèrent ce rite comme l'inauguration du cycle initiatique (1), ce qui, ailleurs, entre dans les objectifs spécifiques du *sinkyé sawa dāga*.

sinkyé munu se présente donc sous des aspects très divers : c'est un rite pré-initiatique (et même parfois semi-initiatique) où l'on met en œuvre le procédé typique du « captage de la vie » qui prélude si habituellement aux rites de passage ou qui les accompagne ; c'est un rite propitiatoire destiné à assurer des protections suprêmes aux membres de la classe d'âge ; c'est aussi un rite agraire visant à répandre une profusion de biens matériels (2). Tous ces rites gagnent une singulière ampleur à être associés à l'érection d'une montagne de terre dans laquelle se lisent tant de concepts fondamentaux.

Enfin, il ne faut pas oublier que la cérémonie qui nous intéresse est aussi conçue comme une épreuve de force, une manifestation de la cohésion d'une classe d'âge et des qualités de ses membres.

L'érection d'un monument de terre ne semble pas être un rite initiatique des plus courants en Afrique de l'Ouest. Chez les Kabre du Nord Togo, cependant, plusieurs auteurs (3) font mention d'une cérémonie qui marque l'accession à la classe d'âge *kondo* et au cours de laquelle les jeunes gens doivent gravir d'un seul élan le flanc d'une haute butte de terre. Malheureusement, les descriptions qui nous sont données ne nous éclairent guère sur le sens que les Kabre donnent à ce rituel d'ascension ni sur la signification des buttes elles-mêmes qui sont d'ailleurs fixes et simplement restaurées tous les cinq ans, lors de l'initiation.

Quoiqu'il en soit, à Tiriko — village bobo — les *partale* ont accompli, avec le rituel *munu ma бага dāga*, un pas décisif avant la seconde partie de leur initiation, mais ils devront encore effectuer de longs séjours en brousse semblables à ceux qui avaient inauguré la période de leurs épreuves.

NOUVELLES ÉPREUVES

Vers le mois de janvier, les *partale* doivent se rendre en brousse pour y chasser et se procurer du gibier. La veille de leur départ, les jeunes gens sont enfermés dans la maison des *beire*. Au matin, on les fait sortir et se diriger vers la porte du village où se sont rassemblés des *yelebire*, dûment armés de verges souples. Pour gagner la brousse, il faut franchir sous une grêle de coups le barrage des aînés. Pendant vingt-cinq jours les *partale* parcourent la brousse ; chaque soir les jeunes gens rentrent chez eux mais ils prennent juste le temps de dormir quelques heures car, dès l'aube, ils doivent repartir. Le gibier est amené au village et la viande est mise à boucaner afin de constituer des réserves pour la fête à venir.

Lorsqu'arrive le vingt-cinquième jour la chasse se termine, mais il reste une tâche à accomplir durant cinq nouveaux jours : le rassemblement d'un grand stock

(1) A Lekoro, par exemple, nous verrons que c'est à l'issue de *sinkyé munu* que les *sinkyéfuru* deviennent *partale* et qu'ils entrent officiellement dans l'organisation des classes d'âge (cf. p. 394).

(2) Certains ingrédients utilisés pour la confection de l'autel sous-jacent et pour le sacrifice sont, à cet égard, très révélateurs : échantillons de denrées alimentaires ; pierre de foyer — à la fois support et témoin de la préparation des aliments ; et surtout oblation d'une poule dont la couleur noire est distinctive de tous les sacrifices agraires. Enfin notons que la butte s'orne, en son sommet, d'un plant de mil — référence explicite aux desseins des constructeurs.

(3) Cf. notamment, Delord, J., 1948 ; Froelich, J. C., 1949 et 1963.

de bois destiné à alimenter les foyers pour la fabrication de la bière et la cuisson des aliments au moment de la fête. En rentrant de leur dernière journée de chasse, les *partale* doivent tout d'abord « demander la hache » (*dele mye*) et à cette occasion il leur faut encore franchir le barrage des *yelebire* et de leurs fouets. Au prix de quelques estafilades chacun arrive à « gagner » sa hache et, dès le lendemain, la classe d'âge au complet repart en brousse pour couper du bois. Sans relâche, pendant cinq jours on poursuit ce travail afin de réunir un grand nombre de fagots. Le cinquième jour, il faut apporter et entasser ces fagots à proximité du village ; c'est là l'occasion d'une dernière épreuve. Auparavant, les *partale* et les filles qui les ont aidés (1) (tant pour le travail de la butte de terre que pour la coupe du bois) se procurent un chien qu'ils sacrifient et mangent ensemble, c'est le *sũ bi sinkye woro* (« le chien des *sinkye* qui prennent le bois »). Puis les *partale* s'approchent de la place désignée pour le stockage du bois et rencontrent le masque *didiri*, bien décidé à les empêcher d'opérer. Chacun a pris un fagot sur sa tête et tente de le jeter à l'endroit où il souhaite élever son tas de bois personnel, mais pour y parvenir il faut essuyer à nouveau les cinglons du fouet de *didiri*. Lorsqu'un *partale* a réussi à placer son fagot, il n'est plus inquiet par le masque et peut terminer son ouvrage.

Avec cet ultime rituel, le groupe des *partale* de Tiriko achève sa longue période probatoire. Dans quelques mois ce sera la seconde phase de l'initiation aux masques de feuilles, à l'issue de laquelle le titre de *yele* leur sera conféré.

Si nous résumons les faits que nous avons observés nous constatons que la période des épreuves, chez les Kurekōma de Tiriko, se déroule en trois temps :

- en premier lieu, des travaux agraires effectués en brousse et marqués par l'affrontement des *partale* aux masques lors de leurs retours au village ;
- ensuite, un rite d'endurance physique mais fondé sur un acte religieux : la construction de la butte au-dessus d'un autel consacré ;
- enfin, un nouveau séjour en brousse dont le schéma rappelle le premier temps avec départs et retours au village marqués par une opposition soit des aînés, soit des masques.

Nous ne reviendrons pas sur le rite d'érection d'une butte de terre, mais il est utile, en revanche, de souligner l'importance thématique des séjours de travail que les *partale* doivent accomplir en brousse et qui sont sanctionnés, à leur retour, par une opposition. De même que lors du *sinkye sawa dāga* des Syékōma, les enfants — à qui l'on allait révéler une part des secrets — devaient « mériter » ce privilège en forçant la sortie du village, de même les néophytes kurekōma, pour acquérir le droit à de nouvelles connaissances, doivent écarter de leur chemin tous les obstacles. Mais il y a plus en cela qu'une simple manifestation de courage : l'opposition des masques ou des initiés de grade plus élevé aux déplacements des *sinkye* du village à la brousse et vice versa est l'illustration de cet antagonisme *kiri-soxo* qui s'inscrit comme en filigrane dans de nombreuses institutions. Le passage de la brousse (monde inorganisé, mais qui est source de toutes connaissances) au village (image de la société et de ses lois) ne peut se faire directement : toute

(1) La coutume du Dwo de Lebere, qui est celle des Kurekōma, admet une certaine participation des femmes aux activités rituelles des classes d'âge. Les jeunes filles dont l'âge correspond à celui des garçons enrôlés dans une classe donnée peuvent aider matériellement ces derniers, partager leur travail, les soigner, les nourrir. Mais les jeunes filles ne sont pas initiées.

communication entre les deux mondes est dangereuse et ne peut se résoudre que par un conflit rituel dont le rôle est purificateur. C'est pourquoi les *sinkyé* doivent, pour franchir ce pas critique, maîtriser ces émanations de la brousse que sont les masques. C'est aussi pourquoi, en d'autres circonstances, le mil — imprégné des forces de la brousse et, par surcroît, contaminé par cette mise à mort qu'est la récolte — ne pourra être transféré dans les greniers du village sans une opposition au moins simulée.

Il est à noter, en outre, qu'afin de faciliter le périlleux passage, une période de claustration est souvent imposée. Cette claustration a pour effet, d'une part, d'opérer la rupture entre les néophytes et leur famille et, d'autre part, de créer un temps neutre durant lequel ces néophytes seront placés hors de l'influence de *kiri* afin de pouvoir affronter impunément *soxo*.

Le schème : claustration — séjour en brousse — entrée et (ou) sortie du village par la force, typique de la période préparatoire aux initiations, est traité par chaque communauté bobo avec d'innombrables variations dans les détails. Au sein d'une même tribu pratiquant le culte du même Dwo et possédant un même plan d'initiation, les rites peuvent être quelque peu différents bien qu'identiques quant au fond. Nous retrouvons là cette tendance à multiplier, à diversifier et à enrichir d'apports nouveaux toutes les liturgies — tendance que nous ne cesserons de souligner.

Nous allons donc observer comment à Lékoro (village Kurekōma comme Tiriko) s'organise la préparation à l'initiation.

yele tumu dāga à Lékoro

Nous n'avons, jusqu'ici, étudié que des communautés où la période des épreuves occupe une position intermédiaire entre les deux phases du premier stade de l'initiation (*sinkyé dāga* — première formule). Cependant, rappelons-le, il existe des cas où le *sinkyé dāga* ne fait l'objet que d'une seule cérémonie, les épreuves constituent alors un préliminaire. Quelle que soit la formule pratiquée, la nature des épreuves ne varie guère ; aussi, afin de n'avoir pas à revenir sur les rituels de ce type et bien que ce soit à la première formule du *sinkyé dāga* que nous ayons choisi de nous attacher tout d'abord, nous examinerons ici un exemple d'épreuves antérieures à l'unique cérémonie d'initiation.

À Lékoro, l'âge moyen des *sinkyé* est très élevé lorsqu'ils abordent le premier stade de leur initiation : le *yele sawa dāga*. La période préparatoire est donc fort longue et elle est ponctuée de nombreux rites d'épreuves. Parmi ces rites : *sinkyé munu*, érection d'une haute butte de terre, dans des conditions analogues à celles que nous avons décrites pour le village de Tiriko. À l'issue du *sinkyé munu dāga*, les *sinkyéfuru* deviennent *partale*, mais quelques années passeront encore avant le *yele tumu dāga*, « la coutume de la course (*tumu*) des *yele* » (1), couronnement de la période qui prélude au *yele sawa dāga*.

Quelques semaines avant l'initiation, un soir, vers la fin du mois de mai, les *sinkyé* sont enfermés dans la maison d'un *beira* ; ils y passent la nuit et, au matin, partent en brousse précédés par le *beira*. Celui-ci accompagne le groupe jusqu'au *beira kafuno* (« L'arbre *kafuno* des intercesseurs »), à environ six cents mètres du

(1) Bien que les intéressés soient, du point de vue hiérarchique, des *sinkyé*, les rituels qui les concernent font parfois mention du terme *yele*, simplement parce que le but final de ces rituels est l'accession au grade de *yele*.

village. Là, le *beira* s'arrête et laisse le groupe poursuivre seul, non sans lui avoir souhaité beaucoup de chance. Durant toute la journée et toutes celles qui suivront, les *sinkyé* vont se livrer à une chasse intensive pour se procurer la grande quantité de viande nécessaire aux repas de fêtes. Le soir de ce premier jour de chasse, le groupe retourne vers le village et trouve au pied du *beira kafuno* un groupe composé de quelques femmes et du *beira*. Les femmes ont apporté de l'eau pour rafraîchir les *sinkyé* et, tandis qu'ils se reposent, elles se chargent du produit de la chasse et retournent au village.

Les *sinkyé* se revêtent alors d'un costume en peau d'antilope, très analogue aux *yepere* des *sinkyé* de Tiriko (1). Ainsi protégés, les *sinkyé* gagnent les abords du village où les attendent les masques. Ceux-ci sont rassemblés près de la porte principale et sont si nombreux qu'ils semblent être un vivant buisson de feuilles, tout hérissé de longues verges épineuses. Ce sont les *ila* (2), petits masques de feuilles du type *sinkyé sawa söwiyera*, dont la tunique peut être endossée par tout initié à partir du grade de *yele*. Devant les *ila* se tient *ñöpene*, « l'alter ego » de *kwetere* (3), un masque de fibres de *tebe*, qui ne tardera pas à apparaître. Alors que les *sinkyé* considèrent avec quelque inquiétude ce déploiement de masques, le *dlasapro zyanekōma* invite le *dlasapro sinkyé* à s'approcher de *ñöpene*. Le masque salue le chef des *sinkyé* à qui le *beira* dit : « le masque salue ta fatigue ». Le *dlasapro sinkyé* salue à son tour le masque et lui demande « s'il est venu avec beaucoup de masques ? » Le *dlasapro zyanekōma*, parlant pour le compte de *ñöpene*, répond que seul *kwetere* peut le dire !... On appelle donc *kwetere* et celui-ci surgit de l'entrée du village. A la question posée, *kwetere* d'un geste large montre le groupe des *ila* et d'un mouvement circulaire il fait comprendre que le village sera cerné par eux.

ñöpene s'avance alors vers le *dlasapro sinkyé* et lentement, en détachant bien les coups, il cingle par trois fois le jeune homme. Les *sinkyé* rejoignent leur chef et, marchant en file, précédé par les deux masques, ils se dirigent vers le village. Devant les portes, les *ila* se préparent à fondre sur eux, mais le *beira* s'interpose : c'est le premier jour et les jeunes gens ne doivent pas être rudoyés. Le *dlasapro*, cependant, n'échappera pas au masque *kwetere* qui lui applique derechef trois coups de fouet.

Le groupe peut regagner la maison du *beira* où il va passer la nuit. Le *beira*, quant à lui, doit aller chez le *dwobwɔ* pour lui rendre compte des événements. Apprenant que les rites ont été accomplis dans les règles de la tradition, le *dwobwɔ* part aussitôt chez le *kirite* et lui transmet la parole du *beira*. Ayant écouté sans mot dire, le *kirite* se lève, prend une calebasse de bière et une poule, puis en compagnie du *dwobwɔ*, il sort du village et se rend au pied de l'arbre sacré, le *dwo sū*, où se trouve déjà le groupe des *zyanekōma*.

Le *kirite* s'adresse à Dwo et lui dit qu'il « a allumé le feu » et que le « feu » (4) ne doit plus s'éteindre durant vingt-trois jours. Le *kirite* demande ensuite à Dwo de protéger les *sinkyé* et de permettre qu'aucun accident ne se produise. Ayant ainsi prié, le *kirite* donne sa poule au *dwobwɔ*, lequel, précédé d'un griot, va

(1) Cf. p. 359.

(2) Cf. p. 172.

(3) Ce *ñöpene* est entièrement en fibres, il ne doit pas être confondu avec les *ñöpene* hybrides. *kwetere* est un *gwala syékōma* — issu par conséquent du culte du Dwo de Patamaso. La présence de ce masque à Lekoro s'explique par le fait que ses possesseurs, des *Syékōma* originaires de Kurumani (les Traoré Bwo ta *kōma*) installés dans le village, ont cédé leur *gwala* aux lignages *kurekōma*. Ce sont ces derniers qui ont donné au masque le nom de *kwetere*, leur ancêtre.

(4) le « feu », c'est l'épreuve, la fatigue, le fouet qui attendent les *sinkyé* au long des jours à venir.

retrouver les *sinkyé* qui attendent dans la cour de la maison du *beira*. Le *dwobwo* fait trois fois le tour du groupe rassemblé en répétant : *kru yo !* (1) « Pardon » ! et, s'adressant aux ancêtres, reprend les termes de la prière du *kirite*, mais en ajoutant que s'il est vrai que le « feu » est allumé, c'est à eux, les ancêtres, de jeter de l'eau froide pour l'éteindre... ce qui revient à dire que les ancêtres doivent protéger les jeunes. Le *dwobwo* donne la poule au *dlasapro* des *sinkyé* et, accompagné de celui-ci, il retourne au *dwo sü*. Le *dlasapro* peut à son tour prier Dwo : il déclare que lui et son groupe sont prêts, il implore la protection de Dwo, il souhaite avoir la même « chance » que ses *zyaneköma*. Le *kirite* demande alors au *dlasapro* : « Est-ce que tu es capable ? » — « Grâce à Dieu, grâce à mes *zyaneköma* : oui » répond le chef des *sinkyé*. Le *kirite* répète sa question, le *dlasapro* répond : « Oui, grâce aux ancêtres. » Le *kirite* insiste : « Et si tu me fais honte devant les gens ? » le *dlasapro* réplique : « Grâce à Dwo, grâce au *dwobwo*, tu ne seras pas honteux ! » Les *zyaneköma* mettent un terme à ce dialogue en lançant leur cri : le triple *hee !* suivi de trois *kuwi !* perçants...

Le *dwobwo* sacrifie la poule sur les pierres de l'autel, au pied du *dwo sü*. Après la libation de bière on passe la calebasse au *dlasapro* des *zyaneköma* (*yelebire*), il boit une gorgée de bière et laisse le reste au *dlasapro sinkyé*.

Le sacrifice terminé, le chef *sinkyé* rejoint ses camarades dans la maison du *beira* tandis que s'organise dans le village un défilé *gura dāga* qui a pour destination cette même maison. Lorsque le *dwobwo*, qui précède les chanteurs, arrive devant la maison, il appelle le *dlasapro* et lui dit : « Demain c'est la guerre, Dieu m'entend (*wuro ne mwõ*), Dwo m'entend (*dwo ne mwõ*) ».

La première journée du *yele tumu dāga* est terminée.

Le lendemain, les *sinkyé* repartent en brousse et le soir, à leur retour, ils trouvent à nouveau les petits *tla* qui les attendent, mais le *beira* n'est plus là pour demander « pardon ». C'est le *dwobwo* qui est présent avec *kwetere* à ses côtés. Le *dlasapro* et son second, le *dlasapro ma doroma*, s'approchent des masques, mais le chef du groupe n'est pas touché aujourd'hui, c'est son second qui reçoit les trois coups de fouets. Pendant ce temps, les *tla* se sont disposés en une double haie ; le groupe des *sinkyé* se dirige vers l'entrée de ce couloir que forment les masques et s'y engage. Un silence impressionnant règne. Les *sinkyé* avancent doucement, lorsque le dernier d'entre eux s'est engagé, les *tla* se jettent sur les jeunes gens et les fustigent violemment. Les tuniques de peau qu'ont revêtu les *sinkyé* ne les protègent que partiellement et ceux-ci, se cachant le visage de leurs mains, tentent de fuir, talonnés par les *tla* jusqu'à la porte de la maison du *beira*. Les *sinkyé* parviennent à ce lieu d'asile hors d'haleine et cruellement lacérés.

Cela va se reproduire tous les soirs durant un temps qui est déterminé par le *dwobwo*. Selon la coutume, le *yele tumu dāga* devait durer trente-six et parfois même quarante-six jours. Actuellement on réduit cette épreuve et le *yele tumu dāga* auquel nous avons assisté (2) n'aura duré que... vingt-trois jours.

Le vingt-troisième jour, la cérémonie se déroule comme au premier jour : les *sinkyé* sont accueillis au retour de la brousse par le *beira* et ils ne sont pas fouettés.

Pour tout achever, le *dwobwo* se rend, seul, au lieu sacré *dwo sü*. Il demande aux ancêtres d'« éteindre le feu, tandis que les gens, eux, attendent la vie » (3). Ce qui veut dire que les *sinkyé* n'ont plus qu'à attendre en paix la cérémonie (*yele*

(1) *kru (yo)* contraction de *kuru* ou *koro* « le pardon ». C'est la formule employée pour obtenir la miséricorde des puissances surnaturelles, c'est aussi la formule lancée par les intercesseurs (*koronate* ou forgerons) pour réconcilier deux parties adverses.

(2) Fin mai 1962. Il a fait l'objet d'une séquence dans notre film : « Yele danga ».

(3) *ka toxo dibe, yerewo loba oxo bi ye*.

sawa dāga) où ils enterreront, symboliquement, leur « vie » dans un trou ménagé dans le sol. C'est donc au rite central du premier stade de l'initiation que le *dwobwo* fait allusion, cette initiation que les *sinkyé* vont pouvoir affronter puisque la dernière épreuve préparatoire se termine.

Le *yele tumu dāga* est un rite très analogue à ceux dont nous avons décrit le déroulement dans le village de Tiriko (1), il reprend mais aussi il précise le schème que nous avons défini : 1 - Réclusion nocturne dans la case *beira* : séparation des *sinkyé* de leur milieu social en les faisant passer par la zone intermédiaire et neutre que constitue le domaine des *beire*. 2 - Séjours diurnes en brousse consacrés à la chasse. 3 - Retours quotidiens au village dont l'entrée est interdite par les masques : épreuve de courage, mais aussi symbole de la difficile acquisition des connaissances par l'image de ce passage de la nature à la culture, de la brousse — réceptacle des forces inorganisées — au village — lieu de sociabilité.

Au village de Ləkoro ces thèmes ont été systématisés à l'extrême puisqu'ils sont répétés, dans l'ordre, plusieurs dizaines de fois. Le rôle du *beira* y apparaît plus nettement que dans les rituels de Tiriko. Également sont à souligner les démarches répétées des divers officiants auprès de l'autel de Dwo.

Après deux exemples pris dans la tribu kurekōma, il peut être intéressant d'examiner comment le programme des rites d'épreuve est appliqué dans une autre tribu bobo.

kivi ko kabe dāga à Sama

A la frontière des tribus syēkoma et bakōma se trouve le village de Sama. L'organisation socio-religieuse y est assez complexe. C'est un lignage originaire de Dyōtala, les Dao Wunukōma (léopard), qui a fondé le village ; il pratique donc la coutume syēkōma-tinkire et possède un Dwo de Patamaso. Par la suite, est arrivé un lignage du clan Sanu Taanekōma (hyène) originaire de Kwele. Ces Sanu pratiquent la coutume bakōma, mais ils ont un culte mitigé Lebere Dwo-Kwele Dwo (2). Ces deux lignages n'ont pu s'entendre pour qu'au niveau de la communauté villageoise l'une des trois figures de Dwo prime l'autre. Chacun pratique donc, avec les autres lignages de Sama qui se sont associés à lui lorsqu'ils vinrent s'installer, sa propre coutume. Toutefois, bien qu'une symbiose véritable n'aie pu être réalisée, il a été ressenti le besoin de faire participer tous les membres de la communauté à chacun des cultes particuliers afin d'assurer une certaine cohésion sociale. C'est ainsi que l'institution des *beire* a trouvé ici, plus encore qu'ailleurs, sa véritable vocation : lorsqu'un des lignages effectue ses propres rites d'initiation, les autres lignages du village y participent en prenant le rôle de *beire*.

Les Dao pratiquent pour leur compte, dans le cadre de l'initiation du type syēkōma, un rite d'épreuve appelé *kivi ko kabe dāga* « la coutume du binage

(1) Les épreuves du type *yele tumu dāga* sont, avec les habituelles variations locales pour les détails, pratiquées surtout dans le nord du pays. Un rapide sondage nous a permis d'en relever la présence, en dehors de Tiriko et Ləkoro, dans les villages suivants : Gwama, Tungo, Worowe, Tāsila, Duma, Bwē, Muna, Kele, Tuma, Uleli, Bē, Gi, Kwüene, Tula, Felewe, Tāguna, Doro, Badiña, Balave, Musakōg, Deñkoro, Sogodyākoli, Mawe, Kokona...

(2) Cf. p. 320.

(*kabe*) de la place du *kivi* (arbre sacré) » (1). Ce rite est destiné à la classe des *partale*, qui a bénéficié de l'initiation partielle (*sinkyé sawa dāga*) (2).

Un matin, vers sept heures, des masques sortent de la brousse, à l'est (3). En tête vient *nōpene*, masque hybride caractéristique des Syêkōma et du Dwo de Patamaso dont la tête est de fibres et le corps de feuilles. Derrière lui, trottent une trentaine de petits masques de feuilles, ou plutôt d'herbes car ces masques sont faits d'herbes grimpantes dont les longues tiges sont pourvues de feuilles très fines ; cette herbe, appelée *burugu* ou *sa*, croît près des marigots. Les *yelebire* attachent les herbes sur leur corps en les ligaturant le long des membres, ce qui leur laisse la liberté de leurs mouvements. Ces masques d'herbes s'appellent *saworakabe* (4), ils sont armés de verges.

Le cortège des masques parvient bientôt à l'entrée nord du village, accompagné de griots qui chantent : *yo yo kuwi, yo yo kuu, sama dā !* (« C'est la coutume de Sama ! »). Les masques se disposent de chaque côté du chemin qui sort du village en deux lignes se faisant face. Bien que tous les masques soient munis de verges, une partie d'entre eux seulement vont fouetter les néophytes car plusieurs jeunes *beire* ont revêtu la tunique des *saworakabe* et ils s'efforceront d'enrayer les coups des masques fouetteurs, surtout si l'un des *partale* tombe. Lorsque les masques sont en place, une quinzaine de *partale*, qui s'étaient rassemblés à la porte du village, s'avancent en file, chacun posant les mains sur l'épaule de celui qui le précède. Ils s'engouffrent entre les masques et disparaissent dans une tempête de clameurs, tandis que tourbillonnent et se mêlent les corps presque nus des *partale* et les silhouettes échevelées des masques déchaînés. Titubant sous les coups, le groupe parvient à la place du *kivi* où un parti de *beire* s'interpose, entoure les jeunes et les pousse vers un coin dégagé où ils les font s'accroupir. Les *beire* sont munis de longues fourches sur lesquelles sont attachés des morceaux de nattes, ils disposent ces sortes de vastes éventails au-dessus des *partale* pour les protéger car les masques ne cessent de faire des retours offensifs, tentant encore d'atteindre les jeunes gens malgré les vociférations des *beire*. Sous leur abri, les *partale*, étroitement serrés, ont pris des houes et ils font mine de gratter le sol. C'est le simulacre du débroussaillage, une opération qui met en cause l'intégrité de la brousse et qui se déroule sous la menace permanente de ses représentants : les masques de feuilles. Non loin, un groupe de jeunes gens nettoie réellement la place, mais ce sont des *yelele* et ils ne sont pas inquiétés par les masques (5).

(1) Il y a chez les Syêkōma « purs » une épreuve très analogue appelée à Kurumani (cf. p. 378) *pro ko kabe dāga* (« la coutume du binage de la place du fromager ») ou encore *sūw ko tete dāga* (« la coutume du ramassage des herbes de la place de l'arbre ») et à Kibe ou Kyeba *yelesūw ko kabe dāga* (« la coutume du binage de la place de l'arbre des *yele* »).

(2) A Sama, les *partale* doivent satisfaire à cette épreuve chaque année durant trois ans. Ce n'est qu'après le troisième *kivi ko kabe dāga* qu'ils peuvent demander à faire le *yele dō dāga*.

(3) Cette cérémonie a eu lieu devant nous, fin avril 1959.

(4) Le nom de *saworakabe* doit être compris de la façon suivante : le marigot d'où viennent les masques s'appelle *sa wɔrɔ* « la marigot aux *sa* » (*sa* nom de l'herbe aquatique, *wɔrɔ* « cours d'eau, marigot ») ; ces masques sont donc des *sa wɔrɔ sōwiyerɔ* ; des « masques du marigot aux *sa* ». *kabe* (à ne pas confondre avec *kabe* « biner », dont la distribution tonique est différente) signifie « battre » quand il s'agit du cœur (*woro*, pl. *wora*), or les masques en question font peur aux *partale*, ils font « battre les cœurs » : *wora kabe*. Le nom complet des masques est donc : « les masques du marigot aux *sa* (*sa wɔrɔ sōwiyerɔ*), qui font battre les cœurs (*wora kabe*) ». Cela a donné, par contraction, *saworakabe*.

(5) Dans les temps anciens, les *partale* devaient réellement débroussailler la place sous les coups prolongés des masques. Cette pratique était si cruelle que, dans les temps actuels, l'épreuve a été adoucie : on accepte que les *partale* miment seulement le travail et laissent leurs aînés, à demi-initiés (*yelele*), accomplir celui-ci sans danger.

Lorsque la place de l'arbre sacré est propre, les masques refluent vers le village et les *partale* se relèvent. Les *beire* leur expliquent que maintenant ils doivent « ouvrir » la porte du village et atteindre les puits où ils trouveront refuge.

Les *saworakabe* ont gagné la ruelle qui de la porte mène au puits. Les masques fouetteurs se placent sur le côté est de la ruelle, ils sont portés — rappelons-le — par ceux qui pratiquent, comme les *partale* eux-mêmes, la coutume syëkôma. Les masques « pardonners » (*beire*), portés par les lignages de coutume bakôma, se placent sur le bord ouest de la rue. Notons que cette disposition est conforme aussi au principe d'orientation sacrée de l'espace : l'est est le secteur maléfique, l'ouest le secteur bénéfique.

Les *partale* vont devoir pénétrer dans le village, mais ils sont libres cette fois de courir et de tenter leur chance individuellement. Bien que les masques « pardonners » fassent dévier les coups des fouetteurs, le corps des *sinkyé* portera quelques nouvelles estafilades lorsqu'ils atteindront le puits. Réfugiés sur la margelle, les jeunes gens ne craignent plus rien car le puits est un lieu d'asile inviolable. Les masques, après avoir virevolté autour du groupe, disparaissent, libérant ainsi les *partale* qui pourront se reposer avant que ne commencent les réjouissances habituelles.

Tous les thèmes que nous avons reconnus pour caractéristiques de ces sortes d'épreuves liées à l'initiation sont présents dans ce rituel syëkôma de Sama. Cependant, les latitudes que laisse toujours la coutume sont assez grandes pour permettre à chaque communauté de composer d'amples variations sur ces thèmes fondamentaux, au gré des acquis culturels, au gré aussi de la fantaisie ou de l'imagination. C'est ainsi que suivant les lieux, les masques de feuilles sont présentés comme issus de la montagne, d'un trou, d'un bowal ou de tel ou tel endroit plus ou moins imaginaire (1). A Sama, pour mieux mystifier les *partale*, les instances coutumières ont bâti un scénario ingénieux pour expliquer la naissance des *saworakabe*. Quatre jours avant le rituel que nous avons décrit, des *yelebire* fabriquent sur la place, non loin de l'arbre sacré, un énorme mannequin en forme de masque : c'est *sōwiyerə yaa*, la « mère des masques » (2). Ce mannequin est constitué par des tiges de bambou soutenant un revêtement de feuilles de *kivi*. Sous cette tonnelle improvisée, deux ou trois *yelebire* masqués vont se cacher à la fin de la nuit. Dans la matinée, les *partale* voient, du village, la mère des masques « enfanter » des *saworakabe* qui, à peine sortis du ventre maternel, courent au marigot. Chaque matin, quelques *saworakabe* « naissent » ainsi. Le jour même du *kivi ko kabe dāga*, un masque, le dernier de la portée, voit le jour, mais il n'aura pas le temps de grandir avant le rituel et c'est pourquoi, parmi les grands masques, gambade un tout petit *saworakabe* (qui effectivement est porté par un enfant de forgerons). On voit avec quel souci de réalisme, teinté parfois d'humour, a été réalisé cet épisode qui ne se rattache, sans doute, à aucun mythe ou concept religieux précis mais qui plutôt procède d'un désir d'apporter une note personnelle à un thème rituel devenu assez banal.

Il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples et d'autant moins que les variations dans le scénario des épreuves communément choisies pour entraver la progression des néophytes vers leur initiation ne portent bien souvent que sur des détails et n'ont de signification que locale.

(1) Il s'agit là, ainsi que nous l'avons déjà souligné, d'affabulations destinées à tromper les *sinkyé* et qui ne mettent pas en cause l'existence bien réelle de lieux sacrés ou, selon le mythe, sont apparus certains de ces masques.

(2) On ne trouve ce « masque » *sōwiyerə yaa* qu'à Sama.

Il reste encore à signaler une tendance actuellement générale : sur l'intervention de l'administration et des missions, sous l'influence aussi d'une évolution spontanée des idées, les violences se sont atténuées ; certes les épreuves physiques sont encore sévères mais elles ne peuvent être comparées à celles qui avaient cours en des temps peu lointains (1). De toutes façons, nous savons que si la violence est délibérée, elle n'est nullement gratuite : les tourments infligés aux *sinkyé* ont un sens et leur nécessité est proclamée par les mythes eux-mêmes qui fondent l'initiation. L'objet du *yele dāga* est de révéler un certain ordre sacré sans lequel la condition humaine ne peut se réaliser pleinement, c'est aussi son rôle que de créer des obstacles qui donnent du prix à cette révélation.

Des épreuves, même chargées de sens mystique, ne suffiraient pas à introduire cet acte éminemment religieux qu'est l'initiation. Il faut prendre un contact direct avec les divinités, les consulter et obtenir leur assentiment. A cet effet, les jeunes bobos doivent à plusieurs reprises présenter leur requête au cours de cérémonies qui ne sont plus cette fois conçues surtout comme des « tests d'aptitude », mais comme des démarches religieuses propitiatoires.

Nous l'avions dit, les épreuves physiques vont de pair avec les rituels de requête, mais l'importance liturgique de ces derniers en fait la véritable introduction religieuse à l'initiation, c'est pourquoi nous avons différé leur étude pour pouvoir la placer au début de ce qui va être maintenant l'objet de notre attention : la seconde phase de l'initiation aux masques de feuilles : le *yele dō dāga*.

3. LA SECONDE PHASE

La demande des sinkye

Depuis qu'ils sont devenus des *partale*, les *sinkyé* savent qu'ils devront un jour décider eux-mêmes d'aborder le *yele dō dāga*. Tous les ans, lors du *birewa dāga* les notables appellent le *dlasapro* et le questionnent. Pendant longtemps le *dlasapro* peut déclarer que sa classe n'est pas prête, mais il arrive un moment où les *sinkyé* ne peuvent plus repousser l'échéance : ils sont devenus des adolescents ; d'année en année ils ont suivi les cours de langue secrète (*yele n̄wōne dāga*) (2) ; ils ont assisté la classe qui les précède lors de son *yele n̄wōne kō kari dāga* (3) et, après son *yele zō* (4), étant désormais des *sinkyepre*, ils lui ont donné le tabouret

(1) Bien que les sévices les plus graves aient surtout été le fait des masques de fibres lors du *yele nīne dāga* (cf. p. 425), tout au long des divers stades de l'initiation de dures brimades étaient imposées. Un Bobo (Sanou, P., 1961) nous en cite quelques-uns : rester immobile durant près de sept heures sous un ardent soleil, assis entre les jambes les uns des autres, la face contre le dos de celui qui précède, formant ainsi « un grand cercle vivant » ; courir pendant des kilomètres sous le fouet ; se rouler sur un lit d'épines ; franchir un précipice sur le tronc glissant d'un palmier et enfin, la « grande épreuve », rester suspendu par les mains à une haute branche tout le temps que dure une longue chanson — ceux qui tombent avant la fin de cette chanson sont les « fruits pourris », voués à une mort certaine à moins que dans les quatre ans ils ne donnent naissance à des jumeaux...

(2) Cf. p. 463 et tab. 10.

(3) Cf. p. 467. A l'issue de cette cérémonie qui marque la fin de l'apprentissage de la langue secrète pour les *yelele*, les *partale* deviennent *sinkyepre* (litt. *sinkyé* « vieux »). Nous leur donnerons indifféremment ce nom ou celui de *sinkyé* qui reste toujours employé.

(4) Cf. p. 469.

(*yelebire tāhawa kware*) (1). Maintenant, leurs aînés ont fait le *yelebire dāga* (2) et, s'ils tardent trop, les vieux, qui déjà se répandent en propos désabusés sur les « jeunes d'aujourd'hui », vont clamer leur mécontentement.

En général, les *sinkyepre* prennent leur décision après la fête annuelle du *birewa dāga* car il doit s'écouler plus d'une année entre la demande et l'initiation. Durant cette année, seront subies les épreuves que nous avons décrites, la requête sera présentée à plusieurs occasions ainsi que nous allons le voir, et, lorsque le *birewa dāga* reviendra, la demande des *sinkyepre* pourra être définitivement prise en considération. Il ne restera plus qu'à faire les préparatifs de la cérémonie tandis que se dérouleront les derniers rites d'épreuves.

Nous décrirons ici les étapes de la demande d'initiation par les *sinkyepre* du village de Kurumani (coutume *syēkōma*).

LA PREMIÈRE REQUÊTE

Après s'être concertés, les *sinkyé* se rassemblent un soir au *pī ko* (3), ils ont fait prévenir les *yelebire* qu'ils avaient une « parole » pour eux. Lorsque les *yelebire* sont arrivés, le *dlasapro sinkyé* fait transmettre par son forgeron la demande de sa classe d'âge au *dlasapro yelebire*. Dès lors le mécanisme, que nous avons décrit ailleurs (4), se déclenche : de *yelebire* en *zyanekōma*, la requête des *sinkyé* chemine, elle n'aboutira que le jour de la sortie du masque *ñōfuru*. Ce jour-là le *kirite* et les *dwobwore* seront avertis, ils ne feront d'ailleurs aucun commentaire.

Le temps passe. La saison sèche va se terminer. C'est à ce moment que les *sinkyé* se voient imposer les premières épreuves. Lorsque les pluies viennent enfin, les villageois commencent à semer. Les masques rentrent en brousse. Il n'y a plus de fêtes au village. Pendant plusieurs mois seuls comptent les travaux agraires. En octobre, le mil est mûr et déjà l'on parle de récolte (5). Le premier gâteau de mil (*dugo niñe ñō*) est consommé en famille dans le courant du mois de novembre après que les dons adéquats de prémices aient été faits (*dugo niñe šyē dāga*). A ce moment le mil, qui a été coupé, peut être transporté sur l'aire de battage : le *pati* (6).

Dès le mois de décembre le battage commence. C'est un travail qui se fait en commun. Tous les villageois se rendent sur le *pati* de chaque famille à tour de rôle, on commence par les familles les moins importantes dans la hiérarchie sociale et on réserve pour la fin le battage du mil des familles du *dwobwo* et du *kirite*. C'est alors que les *sinkyé* vont connaître les suites de la requête qu'ils avaient présentée il y a près de dix mois.

LA DEMANDE SUR LE PATI

L'équipe des *sinkyé* a travaillé sur le *pati* de toutes les familles, mais sur l'aire de battage de la famille du *dwobwo* les jeunes redoublent leurs efforts car c'est le mil du prêtre de Dwo et du maître de l'initiation qu'il s'agit d'écraser à grands coups de battoirs. Pourtant, à l'issue de ce travail, les *sinkyé* n'échappent pas à quelques coups de fouets bien appliqués par les *yelebire*. Cela n'est rien, il reste encore à

(1) Cf. p. 478.

(2) Cf. p. 481.

(3) *pī ko* « la place du baobab », lieu de réunion des *sinkyé*. Cf. fig. 37, n° 13 *mōkasa*.

(4) Cf. Le Moal, G., 1971.

(5) C'est le moment où les *sinkyé* *kurekōma* élèvent leur butte de terre (cf. p. 360).

(6) Cf. p. 48.

battre le mil du *kirite*. Les groupes s'appliquent à ce travail, et lorsque tout est fini, on procède à une petite cérémonie de clôture appelé *bla dere dāga* (1) : les *yelebire*, qui menaient le travail, jettent les battoirs sur le tas de mil battu et remercient les divinités.

Si le travail est bien fini, il reste pourtant une chose importante à accomplir et c'est pourquoi les *yelebire* s'éloignent et laissent les *sinkyé*, seuls, sur le *pati*.

Les *yelebire* vont à quelque distance, ils choisissent parmi eux trois garçons et désignent une fille d'âge correspondant. On les fait se déshabiller et l'on recouvre entièrement leurs corps de cendre avant de les ceindre d'un pagne en feuilles de *kikire*. L'un des garçons prend le nom de Wuro, les deux autres s'appelleront respectivement Wurotere et Wurosoro, tandis qu'on nommera la fille Wurodalla (2).

Sur le *pati*, les *sinkyé* se sont allongés la face contre terre, ils sont nus, ils doivent rester immobiles et fermer les yeux car il leur est expressément interdit de regarder ce qui va se passer.

Les trois *yelebire* et leur compagne arrivent devant les *sinkyé* étendus. Wurodalla fait quatre fois le tour des corps, chaque garçon fait trois tours, puis ils viennent tous se placer aux côtés de leur chef de classe, le *yelebiretō*, (autre façon de désigner le *dlasapro* des *yelebire*). Celui-ci s'adresse alors aux *sinkyé*, toujours aussi immobiles, et leur demande s'ils sont prêts pour la « prochaine coutume » — le *dlasapro* des *sinkyé* (le *sinkyetō*), sans bouger, sans ouvrir les yeux, répond affirmativement (3).

Le *yelebiretō* dit alors : « Voilà Wuro qui vient avec ses petits frères et sa sœur » (4) et il ajoute : « Il faut les écouter, Dieu a dit de vous dire : je veux que tu sois prêt l'année prochaine ». Le *sinkyetō* accepte au nom de sa classe d'âge. Le *yelebiretō* demande alors le « gâteau » de la sœur et des frères, il demande le poisson *ñōkels* pour Wuro, Wurotere et Wurosoro et le poisson *parala* pour Wurodalla, ainsi que de la viande de lièvre. On apporte le tout au *yelebiretō*, il

(1) *bla dere dāga* (de *bla*, sing. *bolo* « battoir à grains » et *dere* « jeter ») « la coutume du jetage des battoirs ».

(2) Il s'agit là de « prénoms » très courants.

Le nom proprement dit, c'est-à-dire le nom patronymique, « nom de famille » (*siini* en bobo, équivalent de *dyamu* en bambara ou *sondre* en more), est partagé par tous les membres d'un patriclan, mais les noms individuels (*to*, pl. *toba*) correspondent à peu près à ce que sont nos « prénoms » : c'est par eux que se précise l'identité de chaque individu.

Chez les Bobo, comme en bien d'autres populations, l'attribution des noms individuels (ou « prénoms ») reflète les conditions réelles ou supposées qui ont présidé à la naissance. Chaque Bobo possède au moins deux prénoms. Le premier est attribué aussitôt après la naissance, il fait état en général de ce que Houis appelle des « coïncidences objectives » (Houis, M., 1963) : si, par exemple, l'enfant est né un jour où ses parents étaient employés pour un travail agricole, on l'appelle *te* (« cultivateur »). Le second prénom est toujours déterminé par le devin, il désigne la puissance surnaturelle qui a propitié la naissance et sous la tutelle de laquelle l'enfant sera placé (catégorie des « noms visant à une alliance propitiatoire », chez Houis), de là vient que tant d'enfants portent le nom de Dwo, Soxo, Wiyaxa, Zo... et bien entendu Wuro s'il s'agit d'un garçon et Wurodalla s'il s'agit d'une fille. Un troisième prénom est parfois donné à l'occasion de l'initiation, c'est le *yeleto* (cf. à son sujet p. 392).

Le prénom donné à un enfant peut être repris et utilisé pour les enfants qui naissent après lui, on ajoute alors au prénom qui leur est commun les qualificatifs *tere* ou *soro*. Si le premier enfant s'appelle Wuro, celui qui le suit immédiatement sera nommé Wurotere (*tere* signifie « captif » et, d'une façon plus générale, celui qui dépend de quelqu'un : le cadet dépend de son aîné, il est son *tere*), si un enfant naît par la suite et surtout si les conditions de sa naissance sont identiques (dans le cas présent : « donné » par Wuro) il sera appelé Wurosoro.

(3) Il serait encore temps pour qu'il réponde non, en ce cas tout serait remis à plus tard.

(4) *ba wuro na yarlay na kwe na lireña*.

s'adresse à nouveau au *sinkyetō* : « Lève-toi », lui dit-il. Le *sinkyetō* se place devant le chef des *yelebire* qui lui tend une parcelle des nourritures. Le *sinkyetō* mange alors les morceaux de poisson et de la viande de lièvre, puis il parle à son tour pour demander à Wuro et à ses frères et sœur qu'ils veuillent bien donner du vent pour faciliter le vannage.

Cela fait, les quatre figurants disparaissent. Tous les *sinkyé* se lèvent et regardent : le *pati* est désert — ils n'ont plus qu'à regagner le village.

A première vue, ce court rituel ne tient pas une place bien importante dans la série des cérémonies que nous aurons à décrire, d'ailleurs sa portée se trouve réduite par le seul fait que les *sinkyé* n'ont à faire qu'à leurs supérieurs hiérarchiques et qu'aucune personnalité sacerdotale n'est présente. Il est apparent que le but principal est de donner aux *sinkyé* l'occasion d'affirmer solennellement, pour la première fois, leur intention de poursuivre leur initiation. Pourtant, on devine que derrière la curieuse personnalité des protagonistes, derrière la mise en scène ingénieuse des actes qu'ils accomplissent, il se cache d'obscures significations.

L'attention est d'abord attirée par les quatre *yelebire* et par leur accoutrement. Ces personnages — que nous ne verrons d'ailleurs jamais plus apparaître et qui, à notre connaissance, ne participeront plus à aucun rite — ne sont pas aussi énigmatiques qu'il peut sembler. Questionnés à leur endroit, les informateurs déclarent en effet qu'on doit les considérer « comme des masques ». Certes, du masque ils n'ont que peu d'attributs : la tunique de feuilles est réduite à la taille d'un simple pagne, le corps et même la face — bien que couverts de cendre — sont dévoilés. Mais les porteurs de *sō molo* exposent aux regards leur corps nu et cendré, les porteurs de *sōwiyerā dabri* (1) découvrent leur visage et ils n'en sont pas moins, les uns comme les autres, considérés comme des masques et utilisés comme tels. Wuro, Wurodalla et leurs compagnons sont donc, en dépit des apparences, des ébauches de masques de feuilles et leur action, bien que brève, en témoigne : le circuit qu'ils dessinent est à l'imitation de celui qu'accomplit le grand masque initiateur, lors de la seconde phase du *sinkyé dāga*, le *yele dō dāga*.

Par certains autres de leurs comportements, les acteurs de la « demande sur le *pati* » préfigurent des scènes typiques du *yele dō dāga* : à cette occasion, en effet, seront solennellement reproduits, non seulement le circuit des masques, mais aussi l'état de nudité des *sinkyé*, leur prosternation sur le sol et l'occlusion de leurs paupières. A ce point de vue, la petite cérémonie qui nous intéresse ici se présente comme une sorte de répétition générale.

Il est cependant un acte qui ne sera pas renouvelé — au moins à Kurumani — dans l'initiation à venir : c'est la consommation des deux espèces de poisson et de la viande de lièvre. On sait que les poissons ont joué, selon le mythe, un rôle essentiel puisque Wuro fit du *ñōkele* le premier homme et du *parala*, la première femme (2). A plusieurs reprises, lors des différents stades de l'initiation, on verra ces deux poissons être rituellement consommés ainsi que l'a fait ici le *sinkyetō*. En absorbant les poissons, avatars du genre humain, la nouvelle génération fait acte de participation à une condition humaine dont la plénitude lui sera peu à peu accordée par les rites successifs de l'initiation. Quant à la viande de lièvre, elle est associée ici à la chair des poissons parce qu'elle est la nourriture obligée des grands rites de passage : initiation et funérailles.

Le rituel qui se déroule sur le *pati* n'est donc pas seulement destiné à amener les *sinkyé* à réaffirmer leur décision en les plaçant dans des conditions analogues à

(1) Cf. p. 255, note 3.

(2) Cf. mythe M2, p. 104.

celles de l'initiation et en leur donnant le prétexte d'un message — presque d'un ordre — que sont censés apporter des masques improvisés. Ce rituel comporte aussi un acte important — la consommation des poissons — qui anticipe sur l'initiation à venir et qui engage les *sinkyè* un peu plus avant dans le processus de transformation qui s'opère en eux-mêmes depuis qu'ils ont entamé leur *yelè dāga*. On remarquera d'ailleurs que la signification symbolique des poissons mangés par le *sinkyetò* s'accorde parfaitement avec l'instant et le lieu où se déroulent les faits : le moment du battage du mil sur cette aire consacrée qu'est le *pati* se présente, en effet, comme la plus propice des occasions pour préparer et même amorcer déjà une nouvelle phase d'une initiation dont l'un des objectifs généraux est d'assurer la participation de l'homme à la totalité du cosmos (1).

Les jeunes *sinkyè* ont-ils percé le sens des actes qu'on leur a fait accomplir sur le *pati* ? — leur prière n'en laisse rien apparaître : le vœu qu'ils émettent ne reflète qu'une préoccupation matérielle : pouvoir mener à bonne fin le vannage du grain.

Lorsque ce grain sera vanné, il sera transporté au village et les jours et les semaines passeront sans que personne ne fasse allusion à la décision des *sinkyè*.

Vers le mois de février, toutes les opérations agraires étant terminées, on commence à préparer la grande fête annuelle *birewa dāga*.

LA DEMANDE OFFICIELLE LORS DU BIREWA DĀGA

birewa dāga est un ensemble très complexe de rites qui concernent le village et ses habitants, il marque la fin de l'année agricole et le début de la période des rites religieux que les masques de feuilles inaugurent. Les multiples sacrifices, les invocations diverses, mobilisent la plupart des forces qui protègent la communauté villageoise, c'est donc le moment choisi pour décider des actes religieux qui seront accomplis au cours de l'année. Si le projet de célébrer un rite d'initiation a été conçu il faudra, à cette occasion en avvertir les divinités intéressées et obtenir leur assentiment.

● La démarche des *yelè kōndigə* (2)

La première initiative est le fait dès *yelè kōndigə*. Ceux-ci, en tant que responsables directs de tout ce qui a trait au déroulement de l'initiation, se rendent, quelques jours avant que ne commence le *birewa dāga*, sur l'autel du *yelèsòxò* ; ils sont accompagnés des *dwòbwòrè* forgeron et bobo et du *kirite*. Devant l'autel, le *kirite* prend la parole : il prie pour les *sinkyè*, demande qu'ils ne souffrent pas trop et qu'ils obtiennent de « bons masques ». Il ajoute pour terminer « Les *denikwòlā* sont dures à creuser pour trouver le masque » (3). Un coq offert par les *yelè kōndigə* est sacrifié sur le *yelèsòxò*.

● *vüere dāga*

Après de longs et minutieux préparatifs, le cérémonial du *birewa dāga* commence le soir de Zintakū (4) par un rite appelé *vüere dāga* (5). Ce sera pour

(1) Cf. p. 48.

(2) Au sujet des *kōndigə*, cf. p. 250.

(3) A l'image de la difficile extraction du masque d'une « colline » latéritique *denikwòlā* où il est censé se cacher, répond l'idée que les efforts à faire sont grands pour arracher les connaissances que dispense l'initiation.

(4) Cf. p. 341, note 3.

(5) *wonò*, pl. *vüere* « paille sèche, chaume ». *vüere* a donné son nom à cette coutume parce que le rituel principal est une chasse nocturne qui se déroule en brousse dans les chaumes d'herbes à éléphant. Notons que les flambeaux qui servent à éclairer les lieux de chasse sont également faits avec des *vüere*.

les *sinkyé* l'occasion de faire une démarche personnelle pour obtenir l'accord des divinités et leur soutien dans les épreuves qui les attendent.

vière dāga n'est encore qu'un prélude au *birewa dāga* proprement dit et, trois jours de suite, ce rituel sera répété avant que ne commence le grand cérémonial annuel. *vière dāga* ne concerne d'ailleurs pas seulement les classes d'âge, c'est en réalité un rituel dans lequel *pō* (1) — arc mythique, objet de culte et symbole de la solidarité des *Syēkōma* — est associé à trois opérations distinctes : une chasse collective nocturne, la réaffirmation de la solidarité des membres de la tribu et un rituel propitiatoire pour les *sinkyé*. C'est ce dernier aspect de *vière dāga* qui nous retiendra ici.

Le soir de *Zintakū* donc, le groupe des *sinkyé* sort du village et se dirige vers la borne-autel de *kumorasiri*. A quelques mètres se trouve le lieu appelé *taxa ta do*, « place des feux » (2), et que rien de particulier ne signale. Le *dlasapro* des *sinkyé* est accompagné du *dlasapro yelebire* et d'un vieux forgeron ; le *dlasapro sinkyé* tient à la main unealebasse d'eau. Devant le *taxa ta do*, le chef des *sinkyé* s'adresse à *pō* et lui demande « l'accès de la brousse pour y chercher l'ancienne coutume », puis il ajoute : « Si *pō* est pour les *Syēkōma*, nous allumons le feu, nous l'allumons pour *pō* » (3). Enfin le *dlasapro* se recommande à *pō* et aux ancêtres pour obtenir que sa classe d'âge ait la même « chance » que celle dont ont bénéficié ses *zyanekōma*.

Le *dlasapro sinkyé* tend alors laalebasse d'eau au *dlasapro yelebire*. Celui-ci parle à son tour : « J'ai été à la place des *sinkyé* il y a quelque temps et il y avait quelqu'un à côté de moi pour m'aider à passer. Au nom de tous ceux qui ont été ici et qui sont passés je demande la même chance pour les *sinkyé*. Que les ancêtres obtiennent de Dieu, à l'occasion du *birewa dāga*, la chance pour les *sinkyé*... »

Le *dlasapro yelebire* passe laalebasse d'eau au vieux forgeron qui prend la parole et s'adresse à ses ancêtres en les appelant par leurs noms : « *kivi, sī, kwese, to, sapre, nuna* ! voilà l'eau, je tiens laalebasse, vous devez m'aider. Pour ce qu'ont dit ces gens, je ne suis qu'un sourd-muet : c'est vous qui avez des oreilles pour entendre la parole, vous devez demander à *pō*, vous devez demander à Dieu d'aider ces gens », et le forgeron termine par la formule consacrée : « Que l'eau chaude verse sur les choses de la brousse, que l'eau froide verse sur les gens » (4).

Le forgeron verse l'eau sur le sol du *taxa ta do*. Un autre forgeron, pendant ce temps, avait été allumer une paille (*wopenō*) en guise de tison au foyer de la *saprawyā*, la maison de famille des fondateurs du village ; il est revenu et le premier forgeron, après la libation d'eau, prend un faisceau de *vière* qu'il allume à la flamme du tison. Puis chacun allume à son tour son flambeau et se prépare à partir en brousse pour la chasse collective.

La libation d'eau « froide » qui conjure le mal, l'appel fait à *pō* dont la compétence s'étend à cette brousse où les *sinkyé* auront à accomplir des tâches

(1) Cf. p. 82.

(2) Cf. fig. 37, n° 45.

(3) *pō za ba syēkōma yi ma toxo wō, a pō ma wō di*.

(4) *zo toba buru saxafere ma, zo kona buru loba ma*. Formule d'éviction et de transfert du mal. Chaud est synonyme de danger, de souffrance ; froid est au contraire synonyme de paix et de santé (être en bonne santé se dit être « frais » : *kona*). La brousse et les « choses » (*fere*) qui y vivent, c'est-à-dire les animaux, sont « chauds » parce qu'ils sont habités par des forces hostiles en état de perpétuelle effervescence et qui ont un redoutable pouvoir de nuisance. En opposition, le village et les êtres qui y vivent sont « frais », ils représentent l'ordre et la paix ; mais encore faut-il, pour conserver cet état, pouvoir reporter à temps ce qui est nocif ou dangereux pour les hommes et leur communauté, c'est-à-dire tout ce qui est « chaud », dans le camp opposé : la brousse, source et réceptacle de « chaleur ». L'eau est le véhicule de ce transfert : versée, elle « refroidit » symboliquement, c'est-à-dire écarte les dangers et reporte ceux-ci sur les animaux de la brousse.

dangereuses, l'appel également — par la voix du *yelebire* — aux anciens initiés pour leur soutien et leurs prières, tout cela ajouté aux démarches déjà effectuées donne enfin aux *sinkyé* la caution religieuse exigée pour qu'ils se déclarent publiquement à la plus haute instance villageoise.

● La déclaration officielle

Après *vière dāga*,¹ trois fois répété, le jour de Kibekū — au soir — le *birewa dāga* entre dans sa phase essentielle. Les sifflets effectuent leur première sortie de l'année, aussitôt après, sur le *pati* — en brousse — a lieu le battage rituel du dernier mil (*yele mwēne pare dāga*) (1). Au village on procède successivement aux rituels *wuri kwa dāga* et *funanyone fo a dāga* (2). Alors les *sinkyé* se rassemblent, ils sortent du village et vont s'installer à côté du *kumorasiri* où ils passeront la nuit près du feu qu'ils ont allumés.

Au petit jour, un *yelebire* se dirige vers *kumorasiri*. Il passe à côté des *sinkyé* sans dire un mot, ceux-ci se lèvent et suivent leur aîné jusqu'au lieu secret de la brousse où vont se fabriquer les masques de feuilles : les *birewa sōwiyerə*. Le jour se lève et tandis que les *sinkyé* commencent à tresser les feuilles des masques, le *yelebire* retourne sur le *pati* pour procéder avec ses camarades au ramassage rituel du mil battu la veille et à son transport au village.

Vers midi, les masques entrent dans le village et en accomplissent la purification, ils sortent ensuite à l'ouest et disparaissent en brousse.

A ce moment, tout le monde se trouve réuni sur la place du *yelesū* (3). Un groupe composé du *kirite*, des *dwobwɔre* et autres notables s'est formé à l'écart de la foule (4). Le *dwobwɔ* bobo convoque les *sinkyé* et, lorsque ceux-ci se sont approchés, il demande au *dwobwɔ* forgeron de dire aux jeunes gens qui lui font face : « qu'ils les écoute cette année ». Le *dlasapro sinkyé* dit à son porte-parole forgeron de transmettre cette réponse : « Si mon *yelebire* accepte, nous pouvons faire la chose » (5).

Aussitôt, le *dwobwɔ* bobo se lève. Il part en hâte, accompagné du *dwobwɔ* forgeron, vers le bosquet de Dwo (6) ; mais avant de présenter la demande des *sinkyé* à Dwo, le *dwobwɔ* bobo marque une hésitation et simule un doute : « La parole que j'ai entendue, ah ! cela m'étonne ! » dit-il. Le *dwobwɔ* forgeron le rassure : « Ils sont prêts ».

Après avoir prié devant l'autel de Dwo et rendu compte de la décision des *sinkyé*, les *dwobwɔre* retournent vers le groupe. Le *kirite* demande alors à son forgeron porte-parole de répéter au *sinkyetō* le message suivant : « Si tu t'es couché affamé il faut allumer du feu dans ta maison » (pour préparer de la nourriture tôt le matin) (7) et il précise : « J'ai entendu votre parole, maintenant il faut faire vite ». Le *dwobwɔ* conclut : « J'ai ouvert tous les chemins pour vous » (8).

(1) { Rituels propres au *birewa dāga*

(2) Cf. fig. 37, n° 18.

(3) Le groupe se réunit à l'ombre de l'arbre proche du *kafuna zi*, cf. fig. 37, n° 16.

(4) *ma yelebire za zyē, ma tyē a ana*. La question est posée trois fois de suite par le *dwobwɔ* bobo et trois fois par le *kirite*, la présente réponse est donc faite six fois.

(5) Cf. fig. 37, n° 19.

(6) *e za sā wu, sō toxo wɔ vya*. Formule allusive destinée à faire accélérer la mise en train d'un rituel, lorsque celui-ci vient d'être décidé. De même que l'on fait le nécessaire pour manger de bonne heure le matin, lorsqu'on s'est couché à jeun ; de même, les *sinkyé* qui ont « faim » de connaissances, doivent « préparer le feu », c'est-à-dire préparer leur épreuve au plus vite pour satisfaire leur « faim ».

(7) *A so kɔbā ma ma*.

Tout est en ordre désormais, mais il y a encore quelques formalités à remplir aussi les *dwobwore* rappellent-ils au *kirite*, avant de se séparer, que « pour les enfants, il faut attendre l'autre *kirite* ». « L'autre *kirite* », c'est le masque annuel *gwala* dont la présence est nécessaire aux côtés des masques d'initiation.

La journée se termine, mais le lendemain, de nouveaux masques de feuilles apparaîtront (les *saxasaxala*) et ce n'est qu'avec l'arrivée de *gwala*, le surlendemain, que s'achèvera vraiment le *birewa dāga*.

• La dernière requête

Après la venue de *gwala*, le calme revient dans le village. Un nouveau masque fait son apparition, *bolopaga*, mais cela se fait sans grande pompe. Quelques jours passent encore, cependant l'affaire des *sinkyé* n'est pas oubliée, le *dwobwo* a calculé un « bon jour » (1) et, lorsque celui-ci est arrivé, le prêtre charge les *yelebire* de prévenir les *sinkyé* que le temps du « binage de la place du fromager » (2) est arrivée.

Le groupe des *sinkyé* se rend donc sur la place du fromager sacré (*yelepro* ou *yelesüw*) (3) et s'emploie à nettoyer très soigneusement les alentours de l'arbre. Ils sont surveillés par les masques *gwala* et *bolopaga* (4).

Le lendemain (Zintakū), les *dwobwore*, le *kirite*, les forgerons, les chefs de famille, les griots et les garçons membres des classes d'âges se rassemblent près du *yelepro*. Il s'agit de confirmer pour la dernière fois la demande des *sinkyé*. Les prêtres se rendent sur l'autel de Dwo et y font un sacrifice pour consacrer le nettoyage de la place sacrée, d'une part, et rappeler, d'autre part, à la divinité la décision des *sinkyé*. Puis on gagne, à quelques mètres de là, le *kafuna zi* (5) qui est le garant des secrets de l'initiation. On lui offre un poulet blanc et une libation de bière. Enfin on s'assemble à l'ombre de l'arbre proche du *kafuna zi* (6).

La scène se déroule exactement telle que, précédemment, le jour du *birewa dāga* : les *sinkyé* répètent leur demande et, cette fois, les prêtres l'entérinent définitivement.

Les *sinkyé* ont rempli sérieusement tous les devoirs de leur charge, ils ont affronté les épreuves et subi le fouet sans se plaindre, ils ont librement demandé à être initiés et accompli tous les rites, ils ont suivi patiemment tous les méandres de la coutume. Les traditions ont été respectées : rien ne s'oppose plus à ce que commence la dernière phase de leur initiation aux masques de feuilles.

L'initiation : yele dō dāga

Le *yele dō dāga* est essentiellement constitué par deux rites qui le disputent presque en importance avec ce que nous avons désigné comme l'événement principal du *sinkyé sawa dāga* : l'absorption de la sève des feuilles du masque.

(1) C'est-à-dire un jour Kunumakū, si possible le deuxième après celui durant lequel s'est déroulé le *birewa dāga* (cf. p. 341).

(2) *pro ko kabe dāga*.

(3) Cf. fig. 37, n° 18.

(4) Le rituel se déroulait, il y a encore quelques années, dans des conditions analogues à celles du *kivi ko kabe dāga* de Sama que nous avons décrit (cf. p. 368). C'était la dernière des épreuves physiques avant le *yele dō dāga*. Aujourd'hui les *sinkyé* peuvent nettoyer la place sacrée sans avoir à briser l'opposition des masques.

(5) Cf. fig. 37, n° 15.

(6) Cf. fig. 37, n° 16.

Le premier de ces deux rites majeurs du *yele dɔ dāga* est exécuté par un masque de feuilles dont l'action doit être interprétée comme une mise à mort symbolique — et au reste fort brève — des *sinkyé*. Dans ce rite, tout concourt à évoquer la mort. L'état de nudité rend les *sinkyé* semblables à des cadavres et, comme eux, leur corps est parfois même enduit de cendre. La position qu'adoptent les *sinkyé* rappelle également celle réservée aux défunts : allongés sur le sol, la tête orientée vers le sud, les pieds vers le nord (1). Enfin les *sinkyé* doivent faire en sorte que soient reproduites presque exactement les manifestations mécaniques de la mort : cessation partielle des perceptions par l'occlusion des paupières, rigidité de tout le corps et surtout interruption de la respiration au moment précis où le masque va les toucher.

L'action du masque diffère quelque peu d'une localité à l'autre suivant les traditions qui se sont établies, suivant aussi le jeu des influences culturelles. Le masque exécute toujours un triple passage au plus près des corps allongés mais, selon les cas, il se contente de faire un circuit autour du groupe, ou bien il enjambe les corps, ou bien encore il marche directement sur eux. Ce sont ces deux dernières façons de faire que nous avons observées personnellement et elles se révèlent d'autant plus intéressantes qu'elles sont directement inspirées d'un rite funéraire pratiqué par les *sibe*.

A Kurumani et dans un certain nombre d'autres villages, *dāda* (2), le masque de feuilles utilisé par les agriculteurs bobo lors du *yele dɔ dāga*, est donné comme une extrapolation de *sō molo*, masque de Kwele Dwo. Or *sō molo* est spécifiquement un masque de funérailles. Il est vrai que, morphologiquement, *dāda* n'a plus rien de commun avec son homologue ; non seulement il ne possède pas de tête en bois, mais encore son porteur est dissimulé par une très abondante vêtue de feuilles — c'est un authentique *sinkyé sawa sōwiye*. Cependant, *dāda* a hérité de *sō molo* une part de ses fonctions et certains de ses comportements : comme *sō molo* lors des funérailles *sibe*, *dāda* passe par trois fois sur le corps étendu à terre (3) et son mouvement est scandé par le rythme des sifflets qui jouent le premier chant funèbre *sibe*. Il est fort significatif que ce soit un masque comme *sō molo* et que ce soit l'ordonnance d'un cérémonial mortuaire qui aient servi d'exemple à des agriculteurs bobo pour la conduite de leur *yele dɔ dāga*.

La mort fictive des *sinkyé* au *yele dɔ dāga* marque l'aboutissement du long rituel commencé plusieurs années auparavant avec le *sinkyé sawa dāga* ; elle marque le terme d'une étape dans la lente et profonde transformation de l'individu qui s'est accomplie, sur le plan spirituel, tant par l'intervention du principe divin contenu dans la feuille, que par les actions renouvelées menées sur le *sabi*, et qui s'est accomplie aussi sur les plans physique et moral par les épreuves et les brimades.

Le second rite majeur du *yele dɔ dāga* consiste en la consommation communautaire de poissons et d'échantillons de denrées alimentaires. Ce rite contraste singulièrement avec le précédent : c'est cette fois un acte de vie auquel les *sinkyé* sont conviés. Selon tous les schémas classiques, à la mort initiatique succède une renaissance qui consacre l'entrée en possession d'une nouvelle condition d'homme ; chez les Bobo, les rites de « renaissance » ne donnent pas lieu à ces

(1) Cette orientation qui sera celle de son corps dans la tombe, tout Bobo évite de la prendre lorsqu'il s'allonge pour dormir ou lorsqu'il est malade.

(2) Cf. p. 174.

(3) Une différence toutefois : *sō molo* se place aux pieds du cadavre et remonte lentement vers sa tête en mettant un pied de chaque côté du corps étendu, le mouvement est donc longitudinal. *dāda*, lui, passe transversalement sur le corps du *sinkyé* et, de plus, il pose son pied sur les reins de celui-ci (cf. p. 334).

scènes si souvent décrites dans la littérature ethnologique et où l'on voit les initiés faire le réapprentissage de la vie dans ses gestes les plus courants et les plus concrets : ici l'on fait appel à des procédés plus symboliques.

Dans l'esprit des Bobo, la naissance des jeunes gens à la pleine condition d'homme évoque l'image de la naissance de l'espèce humaine elle-même et, de fait, c'est un tel rappel que concrétise le rite de la consommation des poissons (1). Aux temps cosmogoniques, nous le savons, l'humanité est née des deux poissons *ñòkèle* et *parala* ; faire absorber quelques parcelles de la chair de ces deux poissons c'est d'une certaine façon recréer l'événement, c'est faire renaître un homme qui soit conforme aux données mythologiques et lui permettre de participer pleinement à son destin premier.

La consommation des poissons est souvent complétée par celle d'aliments végétaux (petit mil toujours, arachides parfois), ces derniers représentent les dons faits par Wuro à l'humanité après sa naissance. Ces dons, auxquels s'allie le pouvoir d'utiliser selon ses besoins les forces fécondantes de la nature, ont assuré à l'homme sa survie, ils font partie intégrante de son patrimoine et chaque individu doit en hériter personnellement, de telle sorte qu'en définitive se trouvent intimement mêlés en lui, à la fin de ce premier stade de l'initiation, les principes essentiels qui doivent être rassemblés dans tout être humain accompli : des principes apportés par les échantillons de nourritures symboliques et qui lui donnent la capacité d'agir sur le monde matériel en même temps que la promesse de pouvoir subsister ; des principes apportés par les poissons mythiques et qui concernent directement l'essence de son être ; des principes enfin, infusés par la sève des feuilles dès les débuts de l'initiation, et qui assurent son union mystique avec Dwo. De tous ces principes, le plus important reste certainement le dernier car Dwo est, depuis l'effacement de Wuro, seul garant du devenir des hommes — sans lui, l'ordre du monde matériel comme le cours des vies qui l'habitent ne sauraient se prolonger. C'est pourquoi tout ce qui est communiqué aux néophytes dans l'initiation l'est au nom de Dwo, lors même que c'est à Wuro qu'on le doit. On le constatera, bien que les hommes ne soient redevables qu'à Wuro des biens matériels et de la vie elle-même, la formule prononcée par le prêtre au moment où les *sinkyè* absorbent des nourritures symboliques est celle qui avait été utilisée lorsqu'il s'agissait de transmettre, par les feuilles du masque, le principe de Dwo lui-même : « Ton Dwo est en toi ».

LES PRÉLIMINAIRES

Peu de temps après que la requête des *sinkyè* ait été définitivement reçue (le lendemain du « binage de la place du fromager », cf. *supra*), a lieu un rituel qui inaugure la période proprement dite de l'initiation, c'est *pī ko kūi* « la bière sur la place du baobab » (2).

Le *dlasapro* des *sinkyè* s'étant procuré un *nane yeri wōnō*, l'œuf d'une poule primiovigène, il fait préparer de la bière, prévient les classes d'âge et fait avertir le *dwobwō* bobo et le *kirite*. Ce dernier convoque un vieux forgeron et lui dit : « Les

(1) Ce rite est l'une des rares références faites au cours de l'initiation à la période cosmogonique proprement dite et encore, nous le verrons à la fin de ce paragraphe, est-il malgré tout placé sous le signe de Dwo.

(2) Ce rituel se fait ordinairement tous les ans, après le *birewa dāga* et lorsque tous les masques annuels ont fait leur entrée au village. Cependant, l'année d'un *yele dō dāga* le cérémonial gagne en solennité et sa signification prend une valeur accrue. L'action commence et se termine près du baobab des *Syèkōma* : *syēpī* ou *syēsapre* (cf. fig. 37, n° 22).

gens se sont procurés la vie » (1). Les trois notables se rendent sans plus tarder sous le baobab où les attendent les *sinkyé* et les autres classes d'âge. Le *dlasapro sinkyé* tient dans la main non seulement son œuf mais aussi un fragment de termitière (*gogwe kwale*) et une pincée de fonio (2). En cortège on se rend sur l'ancienne route de Kokoroba (3). A un endroit quelconque, le forgeron fait signe de s'arrêter et il creuse à ses pieds un trou d'environ quarante centimètres. Le *dwobwo* bobo demande alors « les choses » (*fere*) au *dlasapro sinkyé*, il y ajoute quelques fibres du masque *gwala* et des *kele* de la dernière initiation. Le tout — œuf, termitière, fonio et fibres de masques — est déposé au fond du trou par le forgeron, tandis qu'il prononce ces paroles : « Voilà la vie des gens (4). Eux, Dwo, *kiri*, *soxo*, Dieu-le-maître, s'ils sont bons — voilà la vie des gens ; qu'ils les aident bien tandis que le masque montera (sur eux), qu'ils (les gens) obtiennent la santé, la très, très, très bonne santé. Il faut qu'ils ne soient pas malades. Je prie Wuro aujourd'hui, je confie leur vie à Wuro, je les confie à Dwo, à *soxo*, aux ancêtres : qu'ils s'emploient en hâte pour la vie des gens » (5). Une poule blanche est égorgée et l'on fait couler son sang sur les objets déposés dans le trou avant que l'on ne referme celui-ci. Les participants se retrouvent ensuite près du baobab et ils consomment en commun la bière des *sinkyé*.

Ce rite, nouvelle démonstration du procédé de consignation symbolique de la vie (*sabī*) par l'enfouissement dans le sol d'objets qui la représentent, nous l'avons déjà évoqué à propos de *sinkyé munu* et nous en avons expliqué le sens (6). On se rappellera qu'il s'agit surtout ici, comme le confirment les paroles de la prière, de « confier » la vie des *sinkyé* aux diverses puissances surnaturelles dont elle dépend, afin de diminuer les risques du passage initiatique qui va être franchi.

YELE DƆ DĀGA A KURUMANI

Kurumani nous ayant servi d'exemple pour la description du mécanisme des demandes d'initiation, c'est dans ce village qu'en premier lieu nous étudierons le *yele dƆ dāga*. C'est d'après le journal de l'un de nos meilleurs informateurs (7) et d'après nos propres observations qu'a été établie notre documentation.

Les faits qui vont suivre se sont déroulés du 1^{er} mars au 18 mai 1960 ; ils ont trait au passage du *yele dƆ dāga* par les *sinkyepre* de la classe d'âge *keuro dolo*.

(1) *loba noxo bī bun*. Au sujet de *bī* qui signifie tout à la fois le nez, la respiration et la vie, et qui est symbolisé ici par l'œuf, se reporter p. 348, n. 1 et p. 362.

(2) L'œuf est bien l'image de la vie, mais il n'est que de la vie en puissance. Les deux autres éléments expriment, en revanche, une analogie avec des principes actifs qui entretiennent le phénomène de l'existence :

— La terre de termitière symbolise la capacité de l'espèce à se reproduire : lorsqu'on brise une termitière, le lendemain elle est reconstruite. De même, si des *sinkyé* perdent la vie, il faut que ce malheur soit très vite réparé par de nouvelles naissances.

— Le fonio, lui, symbolise plutôt le résultat de cette puissance génératrice : la multiplication des individus. Les tiges de fonio (*Digitaria exilis*) ne portent que deux ou trois épis, mais chacun d'eux contient une multitude de grains extrêmement petits : image du foisonnement de vie qu'on souhaite voir naître de la génération nouvelle.

(3) Cette route, abandonnée, prenait sur l'actuel Kibeso (cf. fig. 36).

(4) *loba* est, un peu comme *kōma*, un terme très général pour désigner un ensemble de personnes. Il s'agit ici bien entendu des *sinkyé*.

(5) *be loba bī. oxo, dwo, kiri, soxo, bwo-wuro, za ne zya-ka-be loba bī ; e fye fna, yere wo na sōwiye ba. hera di, kona do sene, sene, sene na būŋ. ka sō bo pare ko. a wuro mye sōma, ne bī kalfa wuro ma, a ne kalfa a dwo ma, soxo ma, bore ma. ka tumu ka sige be loba bī.*

(6) Cf. p. 362.

(7) Sibiri Sanu, notable forgeron du village de Kurumani.

1^{er} mars 1960 — La demande du masque de l'initiation.

Toutes les classes d'âge encore en activité se réunissent près du *yelepro* (1). Chaque classe a apporté une chèvre ou un mouton, de nombreux poulets blancs et une jarre de bière de mil. Ces animaux sont sacrifiés sur place par les trois chefs des classes d'âge les plus âgées (2). On parle aux ancêtres et à Dwo et on leur demande de permettre la venue du masque de l'initiation, le *dāda*. La viande sacrificielle est emportée au village dans le quartier forgeron et préparée avec de la bouillie de mil. Le soir toutes les classes d'âge se retrouvent sous le fromager pour manger en commun les nourritures préparées et boire la bière. Seuls sont exclus de ce repas les postulants et même les *yelebire*. Ils restent au village et attendent le retour de leurs aînés. La nuit se passe en réjouissances.

19 mars — Arrivée des masques « gardes-bière ».

Comme tous les ans, après *birewa dāga* et après la venue successive des masques *gwala* et *bolopaga*, trois masques arrivent à leur tour : ce sont *gwaramapene*, *gwaramagū* et *ñōfinifane*. Mais ces masques ont un rôle particulier les années d'initiation : moyennant un léger changement dans leur vêtement (quelques fibres blanches ajoutées à hauteur du cou) ils deviennent auxiliaires des *sinkyé* et ils sont chargés de garder la bière de mil. On les appelle *kūi lere* « gardes-bière ». La fabrication de la bière est chose importante en effet et ce sont ces masques qui assurent la surveillance de toutes les opérations. Aujourd'hui, les *sinkyé* choisissent simplement les femmes qui fabriqueront leur bière et les trois masques gardes-bière vont les prévenir.

1^{er} avril — Nomination des mesureurs de mil et réunion des anciennes classes pour l'organisation matérielle de la cérémonie.

Cinq hommes du village (3) sont désignés pour mesurer le mil destiné à la fabrication de la bière de l'initiation, ils s'emploient à ce travail toute la journée. Ce mil a été acheté, pour une partie, avec l'argent gagné par les *sinkyé* en travaillant, pour une autre part il provient des contributions des familles intéressées : pour chaque *sinkyé* douze paniers remplis doivent être fournis. Vers vingt et une heures, les classes d'âge partent vers la place du *yelepro*. Il s'agit de régler les problèmes matériels que pose toute grande fête religieuse. Le protocole est le suivant : les quatre classes les plus anciennes des *zyanekōma* (4) se réunissent sous le baobab *mōkasa* (5), ce sont elles qui prennent les décisions ; à une centaine de mètres, assis sur les racines du fromager *yelepro*, se trouvent les membres de la classe *zyanekōma* la plus jeune (6) ; les *yelebire* (7) sont un peu plus loin, au bord de la place du *yelepro* ; quant aux postulants, les *sinkyepre* de la classe *Keuro dolo*, ils sont tout à fait à l'écart, assis sur le *kukurusa* (8). Quand les

(1) Cf. fig. 37, n° 18.

(2) Sont également présents les *kirite* de Kyeba et Lya, villages où l'on pratique les mêmes coutumes.

(3) Viebere Dao, Te Dao, Sibiri Sanou, Buruma Dao, Suro Keita.

(4) Foko dolo, Buruma dolo, Kara dolo, Kwalema dolo. Ce sont respectivement les classes F 5, F 4, F 3, F 2 (cf. fig. 27 ainsi que Le Moal, G., 1971).

(5) Cf. fig. 37, n° 13.

(6) Deduma dolo (F 1).

(7) Kānē dolo (E).

(8) *kukurusa* « tas de détritrus-mère » c'est la décharge principale du village formant une butte assez élevée située près du *syēsaprē* (cf. fig. 37, n° 22).

zyanekōma anciens se sont mis d'accord sur l'organisation de la fête, ils convoquent premièrement la classe *zyanekōma* la plus jeune et lui donnent le résultat de leurs délibérations, puis ils font venir les *yelebire* pour les instruire des tâches qu'ils auront à remplir. Bien entendu, les *sinkyé* ne sont tenus au courant de rien. La soirée se termine au village dans les habituelles réjouissances.

Plus d'un mois s'écoule. Pendant ce temps le maltage du grain est réalisé afin de pouvoir commencer la bière dès que les prêtres en donneront l'ordre.

11 mai — Fixation de la date de l'initiation.

Les notables et les classes d'âge se réunissent autour du *yelepro*. Chaque classe d'âge est séparée de ses voisins comme le 1^{er} avril. Ce sont les deux *dwobwɔre* (bobo et forgeron) et le *kirite* qui, après discussion, décident de la date de la cérémonie. Cette date est ensuite communiquée à chaque classe puis à chaque famille du village.

Tout est en ordre (1), *yele do dāga* va pouvoir se dérouler.

14 mai — Au soir.

D'une terrasse, un forgeron proclame l'ordre de commencer la fabrication de la bière : dans trois jours la boisson sera prête, dans trois jours la cérémonie aura lieu.

15 mai — Burakū. La bière est brassée : *yoro kūi*.

Le matin, vers neuf heures, les *sinkyé* sont rassemblés. On les mène à la *was*a de la famille Kyē ta kōma dont les membres sont les *beire* du village. Les *sinkyé* sont enfermés entièrement nus (2). Ils ne sortent que deux fois dans la journée, à midi et au crépuscule pour prendre l'air sur la terrasse, protégés par les forgerons et les *beire*. Autour de la maison *beira* rôdent les masques du village : *gwala*, *ñōfinifane*, *gwaramapene*, *gwaramagū* et même *ñōfuru*. Ils parviennent à pénétrer dans la *beiravyə* et frappent les *sinkyé* — ce qui est contraire aux règles. Un incident violent éclate à ce propos entre le groupe des intercesseurs et les *yelebire*, responsables des masques.

16 mai — Kibekū. La bière est décantée : *be kūi*.

Les *sinkyé* sont toujours enfermés dans leur cellule. Au début de l'après-midi, les *zyanekōma* et les notables partent en brousse ; ils sortent à l'est, mais, par un long détour, ils gagnent l'ouest et vont jusqu'aux abords du marigot en suivant la route de Yeletura. Les *yelebire* les ont précédé en ce lieu où l'on doit fabriquer le grand masque *dāda*. Une partie du matériel est prêt : de longues cordes, de la paille tressée et des feuilles de *yere*. Le *dwobwɔ* forgeron s'avance et appelle Foko, le chef de la plus ancienne classe d'âge. Celui-ci prend quelques feuilles dans ses mains et s'adresse aux ancêtres fondateurs du village afin d'obtenir leur protection et leurs bienfaits. Le *dwobwɔ* forgeron parle ensuite à ses propres ancêtres, souligne l'ancienneté de la coutume et demande que rien de mal n'arrive aux

(1) La nuit du 11 mai des pluies diluviennes s'abattent sur le village. C'est la preuve de l'accord total des ancêtres, tout le monde est rassuré.

(2) Les conditions matérielles de la claustration ont été décrites et le sens qu'elle revêt expliqué à propos de la très semblable épreuve imposée aux *partale* avant le *sinkyé sawa dāga*. On pourra s'y reporter (cf. p. 345). Pour d'autres modalités de la réclusion pré-initiatique, cf. p. 387.

sinkyé. Le vieux Fòkò ayant montré comment on doit procéder, les *zyanekōma* commencent à tresser les feuilles et les pailles et à les assujettir sur des cordes. On confectionne ainsi le masque *dāda* ; sa tunique est comparable à celle des autres masques de feuilles mais il possède une sorte de traîne de feuilles longue de plusieurs mètres et qui est amovible.

Lorsque le masque est terminé, les sifflets *yeletere* en font trois fois le tour ; à partir de ce moment, seul un forgeron peut s'approcher du masque : sa force potentielle est telle qu'un simple bobo ne pourrait la supporter.

Du lieu où il a été monté, *dāda* est transporté en fin de journée jusqu'au bosquet de Dwo (1) où il va passer la nuit ; pour ce transport, le masque est simplement chargé sur le dos d'un forgeron tandis que la partie annexe (queue) est portée par d'autres personnes. La nuit est venue, les hommes rentrent au village laissant la garde du masque à trois chefs de classes *zyanekōma*, lesquels ne devront pas dormir de toute la nuit. Dans le village ce ne sont que cris et chansons jusqu'au petit matin.

17 mai — Kunumakū. La bière est « mûre » : *kūi pra*. Jour de l'initiation.

Tandis que les *sinkyé* dorment encore — toujours enfermés dans la *beiravya* — les *zyanekōma*, au lever du jour, partent retrouver leur *dāda*. Un forgeron endosse la tunique et plusieurs *yelebire* s'emparent de la traîne de feuilles pour la soulever durant la marche. Progressant lentement, car cette masse de feuilles est lourde à déplacer, le cortège s'ébranle. *dāda* fait d'abord trois fois le tour de l'autel de Dwo en signe de déférence, puis il se rend au *kafuna zi* (2) — dont il fait également trois fois le tour — et enfin il se dirige vers le baobab *mōkasa* (3) à l'ombre duquel il passera la journée. Pendant que *dāda* faisait ce parcours les *beire* avaient extrait les néophytes de leur maison pour les amener sur une terrasse d'où l'on surplombe le paysage. Les *sinkyé* ont donc vu cet énorme masque à demi rampant dont l'aspect est, certes, fort impressionnant ; puis les jeunes gens ont été cloîtrés à nouveau. Laissés à eux-mêmes dans l'obscurité de leur prison ils ont encore de longues heures devant eux pour remâcher leur inquiétude.

À la fin de la journée, le *dwobwɔ* forgeron accompagné du *dlasapro yelebire* et de son adjoint entrent dans la *beiravya*. Le *dwobwɔ* prend la parole pour instruire les *sinkyé* et attirer sur eux la protection des puissances surnaturelles : « C'est la mort qui arrive aujourd'hui, dit-il. Si vous sortez, vous allez bien vous allonger. Il ne faut pas respirer. Si le masque monte sur toi, il ne faut pas respirer encore. Il va arriver trois fois, il va arriver trois fois, il ne faut pas respirer encore. Que le Wuro des forgerons vous aide, les ancêtres vous aident, Kwele Dwo vous aide, Dwosa vous aide, la place des *sibe* vous aide... » (4).

À son tour le *dlasapro yelebire* parle, il rappelle que lui-même a fait les mêmes choses et qu'il est encore là aujourd'hui ; pourtant, dit-il, il ne faut pas croire que c'est un « amusement » : un tel l'a cru et il est mort. Et le *dlasapro* reprend la

(1) Cf. fig. 37, n° 19.

(2) Cf. fig. 37, n° 18.

(3) *mōkasa*, dont il est souvent question dans cette phase de l'initiation, ne joue aucun rôle en tant que lieu sacré, il n'est que la résidence d'un esprit très secondaire, mais c'est une sorte de relais commode dans l'espace sacré — relais qui se trouve à proximité des hauts lieux culturels intéressés.

(4) *siri ure sōma. ma za sa sã fɔna. ka fina ko. hate sōwiye me ba e ma, ka de fina ko. yo urere saa, ka de fina ko. kɔlɔ wuro kwe ma ma, bore kwe ma ma, kwele dwo kwe ma ma, dwosa kwe ma ma, sibe iāna do kwe ma ma, ...* Le *dwobwɔ* continue ainsi et cite *kiri, soxo, kunuma kwē*, les *wiyaxe*, d'autres encore — en un mot, toutes les entités révérees par la communauté villageoise.

litanie : « Que moi-même et que Wuro vous aident, que Kiri vous aide, que Dwo vous aide tous très bien, que la bonté de Wuro qui est sur la tête des *yelebire* vous aide » (1). Après quelques derniers conseils le *dwobwo* et les *yelebire* se retirent car l'heure approche.

Dans le village, on se prépare. Les pères des *sinkyé*, anxieux, n'ont cessé de faire, depuis le matin, des sacrifices sur tous les autels possibles afin que leur fils ne mette pas sa vie en danger au moment du passage du masque.

Lorsqu'enfin la nuit tombe, la lourde tunique de *dāda* est endossée par un *beira* de la famille Kyē ta kōma et le masque quitte *mōkasa* pour gagner à pas lents le *dukuro* (2), la place où va se dérouler le *yele do dāga*. Arrivé à peu de distance de ce lieu, *dāda* s'arrête et attend dans l'obscurité. Pendant ce temps on a fait sortir les *sinkyé*, toujours nus, de leur maison et on les conduit vers la sortie nord du village. Lorsqu'ils parviennent au *dukuro*, les *sinkyé* sont invités à s'allonger côte à côte sur le ventre, à même la terre ; leur tête est orientée vers le sud, ils ferment les yeux et cachent leur visage dans leurs mains. Les membres de la classe d'âge sont disposés dans l'ordre hiérarchique, c'est-à-dire sensiblement par rang d'âge : le *dlasapro* est étendu sur le bord est du *dukuro*, à côté de lui son adjoint, puis viennent les *sinkyé* d'âge moyen et enfin les *dlaloba yarlay*, les cadets, qui se trouvent à l'extrême ouest. Accroupi vis-à-vis de chaque *sinkyé* se place un *yelebire* qui lui tient la tête.

Le *dwobwo* bobo entre sur le *dukuro*, il frappe le sol de sa houe, va et vient, feignant de chercher longuement le masque. Lassé, il appelle le *dwobwo* forgeron et lui dit : « Ton masque, j'ai beau le chercher, je ne peux le trouver ! ». Le forgeron s'exclame : « Est-ce que ton père a jamais obtenu un masque facilement ? ». Le *dwobwo* bobo promet un mouton. Le forgeron commence alors à prier ses ancêtres et soudain il s'écrie : « Voilà ! je l'ai ton masque ! » (3). On entend en effet un grand bruit de feuilles dans l'ombre, comme si l'on arrachait à grand-peine le masque du sein de la terre (en réalité on est en train de détacher la queue) et *dāda* apparaît à la lueur des quelques flambeaux qui éclairent la scène pour tous, sauf pour les *sinkyé* qui gardent toujours les yeux clos et restent figés dans leur position.

dāda, qui a surgi de l'est, fait trois fois le tour des gisants, puis revenu à son point de départ il s'approche du premier d'entre eux : le *dlasapro*. Le *yelebire* placé devant le jeune garçon le prévient : « Il vient ! » (*a na* !). Un sifflet attaque l'air des funérailles (4). Le *yelebire* voyant que le masque se prépare, prévient le *dlasapro* : « Il monte » (*a ba* !). Le garçon vide ses poumons et bloque sa respiration au moment même où *dāda* pose le pied droit sur ses reins. De tout son poids le masque pèse sur le corps étendu. Cela dure le temps que le pied gauche du masque, ramené très lentement, aille se poser à terre de l'autre côté du corps (le porteur s'appuyant sur deux bâtons). Durant ce laps de temps qui symbolise la mort, si le *sinkyé* prend une inspiration, s'il ouvre les yeux, si — cédant à la panique ou à la douleur — il crie ou il gémit, le masque doit s'arrêter aussitôt.

(1) *axa wuro ma dya ma, a kiri ma dya ma, a dwo neme dya ma fona, yelebire ñō wuro za ne zya a ma dya ma.*

(2) Cf. fig. 37, n° 31.

(3) *be sōwiye a būŋ*

(4) les paroles, très secrètes, de cet air sont les suivantes : *syere yolo, koro syere yolo, saxa zakuma yolo*, « le *syere* danse, le masque *syere* danse, le chat sauvage danse ». *syere* est le surnom donné au masque *dāda* parce qu'il possède une longue queue comme le *syere* (sorte de varan). Le nom de « chat sauvage » est vraisemblablement une allusion au mythe du premier masque de feuilles, dans lequel — comme l'on sait — le chat joue un rôle important.

Autrefois le jeune homme était — prétend-on — immédiatement mis à mort, aujourd'hui on court seulement à la *wasa* des fondateurs du village chercher de l'eau lustrale qui repose à demeure dans un canari et dans laquelle a été trempé un rhombe. Avec cette eau on asperge la nuque du coupable, mais on reste convaincu qu'en dépit de cette purification il est promis, à brefs délais, à une mort ignominieuse.

dāda monte ainsi successivement sur le corps de tous les *sinkyē*. Arrivé au bout de la rangée, il se retourne et répète la même opération une seconde fois en sens inverse, puis il effectue enfin un troisième et dernier passage. Le masque se retrouve ainsi sur le bord ouest du *dukuro*. Sans attendre, il s'efface dans la nuit pour rejoindre *mōkasa*.

Le *dwobwɔ* bobo fait alors redresser les *sinkyē*, il demande à leur chef ce qu'il a vu ce soir. Selon la règle, le *dlasapro* répond : « Rien ». Le *dwobwɔ* entame l'habituel discours sur l'ancienneté de cette coutume et sur les malheurs qui attendent ceux qui révéleraient ce qui s'est passé sur le *dukuro*.

La cérémonie étant terminée, les *sinkyē* vont se laver et sont raccompagnés, toujours nus, à la *beiravyə* où ils vont encore passer une nuit.

18 mai — Zintakū.

Dès le matin, les jeunes gens sortent de leur maison, ils peuvent enfin s'habiller et mettre le pagne spécial des *dɔ yelele*, le *zolebɛ* (1), qui se porte en cette unique occasion. Toute la classe d'âge se rend ensuite sur la terrasse d'où l'on découvre la brousse. Au loin on voit *dāda* tirant toujours sur sa longue traîne et qui se dirige vers le *dukuro*. Les jeunes gens sont invités à rejoindre ce lieu à leur tour. Arrivés sur le *dukuro*, ils se disposent en file, accroupis derrière leur *dlasapro*. Tous les notables sont là ainsi que les *zyanekōma*, les villageois et un grand nombre de curieux venus souvent de loin.

Pour commencer, le *dwobwɔ* bobo s'adresse à la classe d'âge : « Wuro, dit-il, a montré le chemin aux ancêtres, quand vous allez vous lever, vous allez prendre ce chemin, le vieux chemin » (2). *dāda* est venu se placer face au nord, immobile ; de la main gauche il s'appuie, à bout de bras, sur un long bâton, de l'autre main il tient un fouet. C'est le *dlasapro* des *yelebire* qui va frayer « le chemin » : il se plante sur le côté droit du masque puis, le torse fléchi, il passe lentement sous le bras gauche, entre le bâton et le corps de feuilles — le masque ne bronche pas. Se retournant, le *dlasapro yelebire* invite alors le *dlasapro sinkyē* à l'imiter, mais au passage, le jeune homme — comme tous ceux qui vont le suivre — est violemment cinglé par le masque.

C'était la dernière des épreuves du *sinkyē dāga*, maintenant les jeunes gens ne sont plus des *sinkyē*, ils sont des *dɔ-yelele*, des initiés (*yelele*) à qui l'on a montré (*dɔ*) les choses cachées.

dāda retourne à *mōkasa*, il y reste jusqu'à la nuit tandis qu'au village on danse, on boit, on célèbre la belle tenue des nouveaux *yelele* au cours de l'initiation. Le soir venu, on emporte la dépouille de *dāda* jusqu'au marigot que traverse la route de Kokoroba ; sur le tas de feuilles on pose un *soxo* et sur lui un rhombe. Le *dlasapro* des *yelebire* remercie Dwo et *soxo* d'avoir protégé les néophytes, puis le *dwobwɔ* sacrifie une poule et une chèvre dont il fait couler le sang sur le rhombe et

(1) *zolebɛ* est confectionné avec des bandes de coton blanches et comporte une frange autour des hanches ; une bande plus longue pend entre les jambes et se termine par un galon rouge et noir.

(2) *wuro na so dɔ bore ma, mā za tuma, mā wa so fya, a so bire.*

sur le *soxo*. Il ne reste plus qu'à détruire le masque et pour ce faire on accumule du bois sec sur la masse de feuilles maintenant flétries. *dāda* se consume dans les hautes flammes.

YELE DŌ DĀGA A KUKA

A titre de comparaison, il paraît intéressant de montrer comment se déroule le *yele dŌ dāga* dans une autre localité. Les renseignements qui vont suivre concernent un important groupe de lignages du village de Kuka (1) pratiquant la coutume *bakōma*. Ce groupe comprend : les *Yalwekōma* (deux lignages du clan *Sanu Kañékōma* originaire de *Kwele*, plus un lignage étranger faisant fonction de forgerons), les *Urezinakōma* (un lignage *Kyenu*, originaire de *Bama*) et les *Sanu Tabarekōma* (qui étaient à *Kwele* associés aux *Yalwekōma*). Ces lignages vivent en étroite symbiose et s'associent dans le culte commun du *Dwo* de *Lebere*.

A *Kuka*, donc, dans ce groupe de lignages, lorsque la requête des *sinkyé* pour le *yele dŌ dāga* a été agréée (2), les jeunes postulants sont rassemblés pour être enfermés dans la *beiravya*. Ils enlèvent leurs vêtements, mais ils couvrent leur nudité d'une pièce de tissu blanc drapé et mettent sur leur tête un bonnet spécial, le *yele dŌ bōble*, enfin ils s'arment d'un casse-tête *kebere* (3). La réclusion est plus longue qu'à *Kurumani*, elle dure six jours... mais elle est moins totale : dans la journée les *sinkyé* ont le droit de se promener dans leur quartier.

Les règles auxquelles les jeunes garçons sont assujettis pendant ce temps sont très significatives :

— Ils sont tenus de voler tout ce qu'ils peuvent trouver dans les maisons. Il est vrai que les habitants sachant qu'ils ne pourraient s'opposer aux entreprises des voleurs rituels n'ont pas manqué de confier leurs biens les plus précieux à des amis qui résident dans les quartiers où les *sinkyé* ne peuvent aller, mais ces derniers peuvent trouver cependant à rapiner du beurre de karité, du sel, des colas, de menus objets. Tout est ramené dans la *beiravya* car (autre obligation), il est absolument interdit aux *sinkyé* de manger individuellement dans le cours de la journée, ils doivent manger en groupe dans la *beiravya* et seulement quand les *yelebire*, qui les surveillent et les commandent, leur en donne l'autorisation.

— Les *sinkyé* sont astreints au silence le plus complet (quelques mots aux *yelebire* sont tout juste tolérés).

— Les *sinkyé* doivent s'abstenir de se laver durant les six jours.

— Les *sinkyé* ne doivent avoir aucun rapport sexuel.

— Enfin, ils doivent éviter les parages de leur maison, afin de ne pas risquer de voir leurs parents.

On reconnaît là les règles qui accompagnent habituellement les périodes de réclusion préluant à l'initiation (4), leur but est de placer les néophytes hors du

(1) Dans un village de près de deux mille habitants comme *Kuka*, la symbiose sociale et religieuse ne peut être poussée aussi loin que dans un petit village de la taille de *Kurumani*. A *Kuka* plusieurs groupes de lignages affiliés coexistent, chacun procédant pour son compte à une initiation.

(2) Le mécanisme de cette requête est tout à fait comparable à celui décrit pour *Kurumani*.

(3) Cf. p. 251, la description du *kebere*, accessoire fréquemment utilisé par les masques.

(4) Chez les *Biyobe* (ou *Soruba*) du *Dahomey*, par exemple, la classe des *bisɔ̃bede*, avant de devenir *usua*, tient pendant trois mois le rôle de voleurs rituels : dans les champs, sur les marchés, dans les maisons, les jeunes gens peuvent voler des nourritures. De plus les *bisɔ̃bede* portent un costume spécial. Il leur est également interdit de se laver (Person, Y., 1955, p. 510-511).

En matière de règles relatives à l'absorption des aliments : chez les *Cabrais*, les membres des classes *ezokpa* et *kodo* doivent prendre leurs repas à l'écart de tous (de plus les *ezokpa* sont astreints au

commun, de les contraindre à rompre avec les lois ordinaires de la vie sociale en les amenant à faire le contraire de ce qui est admis. Cette rupture est une introduction nécessaire aux changements que vont accomplir les rites initiatiques, elle est comme le signe avant-coureur d'une mort : elle détache les individus des contingences morales et matérielles et les met en état de mourir à leur passé pour renaître à l'avenir. Chez les Bobo, la rupture avec le passé est rendue effective non seulement par l'adoption d'un comportement singulier mais aussi par l'entrée dans ce milieu socialement neutre qui est celui des *beire*.

Au soir du sixième jour de cette demi-réclusion a lieu l'initiation. Les *sinkyé* sortent de la *beiravyə* et se dirigent vers le *dukuro*, précédés et suivis par deux *yelbire* de la famille *beira*. Pendant la marche d'approche, le groupe est arrêté trois fois consécutives par les *yelbire* de tête. Ils demandent aux *sinkyé* : « Est-ce que vous êtes capable ? » (1) et les *sinkyé* répondent : « Nous pouvons. Un homme qui est entré dans une affaire, ne s'en fatigue pas. » (2) (i.e. une fois décidé, on ne recule pas). Arrivés au *dukuro*, après les discours d'usage, les *sinkyé*, qui portent encore leurs vêtements spéciaux et ont à la main le *kebere*, s'asseyent en ligne. *wurozolo* (3), le masque du *yele dɔ dāga*, surgit alors ; il passe devant les *sinkyé* et leur arrache, un à un, leurs bonnets. Le masque *korofuru* (4) lui succède et, de la même manière, il arrache les *kebere* des mains des *sinkyé*. Enfin un troisième masque survient, *kele kwe* (5), qui prend les capes de tissu blanc. Les *sinkyé* se retrouvent entièrement nus. On les fait alors s'étendre contre le sol, dans la même position qu'à Kurumani, mais leurs corps sont légèrement plus espacés les uns des autres. Le *dwobwɔ* se présente devant le premier corps étendu qui est celui du *dlasapro*. Le *dwobwɔ* a un long bâton dans chaque main, il en plante un entre les jambes du *sinkyé*, l'autre contre sa tête, de manière à ce qu'en s'y appuyant il franchisse ainsi le corps sans le toucher et retombe à pieds joints dans l'intervalle des deux corps. Le masque *wurozolo* suit aussitôt et il opère exactement de la même façon, mais les feuilles très abondantes qui pendent de sa tunique balayent en passant le corps du *dlasapro*. Celui-ci a retenu sa respiration au moment du passage du masque, mais dès que *wurozolo* a mis les pieds à terre le *dwobwɔ* lui pose une question : « Quelle est cette chose qui t'a touché ? » (6) Le *dlasapro* doit alors sortir du mutisme qu'il avait jusque là observé et sa réponse mérite d'être retenue car elle est une véritable profession de

silence) (Froelich, J. C., 1949, p. 94) ; chez les Lobi, pendant la période d'isolement, les néophytes ne peuvent toucher les aliments avec leur corps, ils mangent bras étendus et tête courbée en avant (Labouret, H., 1931, p. 421) ; de même, chez les Bambara, les néophytes mangent hors de la vue de tous : « leur repas terminé, au lieu de se laver les mains, ils se les essuient sur le corps. Ils ne font pas usage de leurs mains non plus pour boire : on les abreuve à l'instar des animaux » (Zahan, D., 1960, p. 284).

(1) *ma sebe ge ?*

(2) *ma sebe. nōmasi kɔnye dāga di, ma tene e ku ko.*

(3) *wurozolo* « l'eau de pluie » (de *wuro* « la pluie » et *zo* « l'eau »). C'est un classique masque de feuilles du genre *sinkyé sawa sōwiyerə*. Son nom lui a été donné parce qu'il opère même lorsque la pluie tombe.

(4) *korofuru* « masque célibataire » (de *koro* « masque » et *furu* « blanc », au sens figuré « célibataire »). C'est un masque entièrement composé de feuilles de *nere*.

(5) Ce *kele kwe* ne doit pas être confondu avec les masques du même nom, à « carcasse » et tunique de fibres, employés dans le nord du pays. Les *kele kwe* de Kuka, très courants chez les Bakōma, n'ont pas de carcasse et ne sont pas des *kele*... on voit là un exemple des confusions qui peuvent naître de la terminologie bobo. *kele kwe*, pour les Bakōma, veut dire « prédécesseur des *kele* » ; ce sont en effet des masques qui viennent au *yele dɔ dāga* et qui annoncent donc la prochaine initiation, celle qui concerne les *kele*. Les *kele kwe* sont entièrement en fibres de *soxo kū*.

(6) *fra ō tugo i di no ?*

foi : « Mon Dieu Wuro, c'est cela qui m'a touché ! » (1) *wurozolo* précédé du *dwobwɔ* passe ensuite au-dessus des autres *sinkyɛ* et chacun fait à son tour la même réponse à la même question. Arrivés au dernier *sinkyɛ* le prêtre et le masque se retournent pour repasser sur les *sinkyɛ* en sens inverse et poser une nouvelle fois la question. Revenus à leur point de départ ils effectueront un troisième passage.

wurozolo disparaît dans l'ombre tandis que le *dwobwɔ* se retire dans l'angle est du *dukuro*. Un forgeron vient se placer devant les *sinkyɛ*, toujours allongés, et il s'adresse au *dlasapro* en l'appelant par son prénom usuel : « Lève-toi, un tel ! » (on peut voir dans cette énonciation le signe d'une renaissance après la « mort » initiatique, bien que les rites de cet ordre comportent en général l'attribution d'un nouveau prénom) (2). Le *dlasapro* se lève et va rejoindre le *dwobwɔ* à l'est. Chaque *sinkyɛ* à son tour, nommément désigné, va se placer à côté du *dwobwɔ*. Celui-ci s'est assis avec, à ses côtés, le forgeron et le *dlasapro yelebire*. C'est le moment du second rite majeur du *yele dɔ dāga*, celui de la consommation des nourritures symboliques, perpétuation du souvenir des origines mythologiques de l'homme et affirmation de la continuité de son destin. Le *dwobwɔ* appelle le *dlasapro sinkyɛ*, il va d'abord lui poser une série de questions auxquelles le jeune homme devra répondre négativement :

« Tu as dit que tu voulais le *yele dɔ*, lance le *dwobwɔ*, mais si je te le montre, en parleras-tu à ta femme ?...

— Non.

— A ton enfant ?...

— Non.

— A ton camarade ?...

— Non.

— A ton frère ?...

— Non.

— Ton père est passé par ici, est-ce qu'il t'a raconté ce qu'on y avait fait ?...

— Non.

— Et ton frère aîné, te l'a-t-il raconté ?...

— Non. »

Le *dwobwɔ* conclut :

« Toi aussi, tu ne dois parler à personne, sinon tu mourras ».

Le *dwobwɔ* prend alors de la main droite une parcelle de poisson *nōkɛɛ* dans l'un des paniers qui sont devant lui, il la tend au *dlasapro* en disant : « Je te donne ton Dwo, mets-le en toi » (3). Le *dlasapro* prend le poisson de la main gauche, le porte à sa bouche et l'avale. Le *dwobwɔ* prend ensuite, mais cette fois de la main gauche, une graine d'arachide et la met dans la main droite du *dlasapro*, celui-ci croque la graine. Enfin, le *dwobwɔ* prend, à nouveau de la main droite, une pincée de grains de petit mil que le *dlasapro* reçoit dans sa main gauche avant de l'avaler. La scène se reproduit autant de fois qu'il y a de *sinkyɛ*.

Les cérémonies sur le *dukuro* sont terminées, on mène les *sinkyɛ* à la *beiravyɔ*. Lorsqu'ils sont entrés dans le local, un homme du lignage *beira* les fait se mettre en colonne, d'un panier il tire des morceaux de poisson *parala* et, de la main droite, il les dépose dans les mains gauches tendues des *sinkyɛ* chacun avale cette dernière nourriture rituelle.

(1) *a wuro ɔ tugo di* ! (cf. à ce sujet, p. 328).

(2) Cf. p. 392 un exemple de rite de dation d'un prénom spécial d'initiation chez les bobo.

(3) *e dwo pere ma, e na ke e kɔ di*.

En pleine nuit, les *sinkyé* seront extraits de la *beiravyə* et menés dans les *wasa* de leurs lignages ; nus jusqu'ici, ils pourront se vêtir du *zolebe* et sortir librement. Le lendemain, ils seront les héros de la fête qui durera tout le jour mais, au soir, ils devront être fouettés par le masque aux quatre points cardinaux, hors du village. C'est seulement alors que les *sinkyé* de Kuka seront devenus vraiment des *do yelele*.

4. SINKYE DĀGA EN UNE SEULE CÉRÉMONIE : YELE SAWA DĀGA

Telle qu'elle vient d'être longuement exposée, la formule qui consiste à scinder en deux phases distinctes l'initiation aux masques de feuilles (premier stade) n'a pas toujours prévalu. Le passage du premier stade de l'initiation peut aussi être accompli en une seule traite au moyen d'une unique cérémonie : le *yele sawa dāga*. Dans les deux cas, les points forts de la liturgie sont sensiblement les mêmes ; simplement, on trouve réunis dans le *yele sawa dāga*, et se suivant, tous les rituels qui avaient été répartis entre le *sinkyé sawa dāga* et le *yele do dāga*.

L'exemple d'un *yele sawa dāga*, auquel nous allons faire appel, manquerait sans doute d'intérêt s'il ne devait se borner qu'à présenter une suite de rites déjà décrits auparavant. En fait, la cérémonie à laquelle nous avons assisté à Ləkoro mérite qu'on s'y arrête car elle permet d'observer l'ordre dans lequel les rites se succèdent et surtout de prendre connaissance de deux rituels dont nous avons jusqu'ici seulement fait mention : la lutte avec le masque et la dation d'un prénom d'initiation.

Le thème du premier rite, la lutte des néophytes avec le masque de feuilles n'est pas attesté chez tous les Bobo et ceux qui l'insèrent dans leur liturgie ne lui accordent guère d'importance. En revanche, selon J. Capron, il semblerait que chez les Bwa ce rite constitue « le moment essentiel de la cérémonie d'initiation » (1).

Chez les Bobo de Ləkoro, après que les masques de feuilles aient foulé aux pieds les *sinkyé*, ces derniers doivent, l'un après l'autre, engager une action contre les masques. En fait, il ne s'agit pas d'une lutte réelle ou même de son simulacre, cela se borne à être une simple provocation : un *sinkyé* se détache de son groupe et, à distance respectueuse, il se contente d'abord de prendre l'attitude de défi (c'est une sorte de dandinement accompagné de larges mouvements des bras) qui prélude ordinairement aux luttes sportives bobo ; puis le *sinkyé* marche vers l'un des masques, mais à peine a-t-il fait quelques pas que le masque fond sur lui — sans attendre, le *sinkyé* se retourne et fuit éperdument. Notons qu'en dépit de l'extrême recueillage qui règne à Ləkoro durant toute la cérémonie, l'épisode de la provocation se déroule dans une atmosphère plus détendue et l'on entend même quelques rires étouffés quand il apparaît que la terreur du *sinkyé* n'est pas tout à fait feinte.

En ce qui concerne les Bwa, on peut trouver dans l'ouvrage de J. Cremer quelques notations sur le rite qui nous intéresse. Trois textes successifs font état, en effet, d'une scène où les néophytes doivent courir après le masque et s'en saisir

(1) Capron, J., 1962, p. 150, note 2.

plus ou moins par la force afin de découvrir ce qui se cache sous les feuilles. Si l'on prête attention aux termes qui sont employés par l'informateur de Cremer, on verra qu'il s'agit seulement de « poursuivre » le masque, de le « saisir », de le « ramener » (premier texte) (1) ou, second texte (2), « d'attraper » le masque, de s'en « emparer », de le « capturer » ou encore, troisième texte (3), de « lutter » avec le masque et, pour cela, de s'en « approcher » et de s'en « saisir ». Aussitôt après la capture du masque a lieu la révélation de l'identité humaine du porteur.

On pourrait considérer que le rite bwa, bien que plus achevé et déjà d'une violence plus affirmée, est très comparable au rite bobo si l'on ne possédait un témoignage de J. Capron sur l'issue assurément fort surprenante de la lutte engagée par le néophyte bwa, issue qui ne serait rien moins que le meurtre du masque. Voici comment la scène est rapportée par l'auteur : « ... les enfants (...) vont faire face à un masque. Le père est au côté du néophyte, l'empêchant de fuir s'il en a le désir ; il pique son amour propre : « Si tu as la tête dure il faut lutter avec le masque. » L'enfant surmonte sa frayeur, fait front : tout à coup, le masque s'écroule, est agité de soubresauts puis s'immobilise. Le père accuse alors l'enfant : *o koro lo bwo*, « Tu as tué le masque » ; l'enfant se met à pleurer. Le père ou le prêtre du *do* souffle sur le masque qui se relève » (4). C'est seulement alors qu'on dévoile à l'enfant le porteur du masque.

Pour J. Capron, « la psychanalyse de ce moment essentiel de l'initiation » serait intéressante « dans la mesure où il semble bien que l'on soit en présence d'une variante du schéma classique du meurtre rituel du père » (5). Il est difficile de souscrire à cette interprétation. Outre le fait que l'hypothèse du parricide originel, émise par Freud et contrebattue par la suite, ne paraît plus recevable sur le plan théorique, on ne voit pas sur quelles données reposerait l'assimilation du père au masque dans une doctrine qui — nous l'avons montré — postule l'irréductibilité des ancêtres à Dwo (6).

S'il n'y a pas meurtre du père, il y a de façon indiscutable — au moins chez les Bwa de Tominian qu'à observé Capron — meurtre du masque, c'est-à-dire de Dwo. Pour l'expliquer, il faudrait disposer d'un mythe ou d'une quelconque relation qui fasse état d'un meurtre originel de Dwo et dont le rite initiatique de la mort du masque serait la réactualisation contemporaine ; or, si nous nous fondons sur ce que nous savons de l'origine et de la nature de Dwo, un tel mythe ne peut que faire défaut. Nos propres informateurs, souvent interrogés à ce sujet, ont toujours rejeté l'idée d'une mort violente de Dwo dans les temps mythologiques ; pour eux si, à Lékoro par exemple, on fait lutter les néophytes avec le masque c'est avant tout pour montrer la force et la supériorité du masque, pour prouver par l'expérience qu'une simple tentative d'affrontement ne peut mener le présomptueux qu'à une totale déconfiture. Représenter l'inverse, c'est-à-dire la défaite et pire, la mort du masque sous les coups d'un non-initié, serait un sacrilège.

Il faut pourtant bien en venir à porter atteinte à l'intégrité du masque si l'on veut dévoiler qui le porte. D'une façon ou d'une autre, un sacrilège est donc nécessaire, mieux : nous pensons que c'est ce sacrilège lui-même qui donne tout leur sens et toute leur raison d'être aux rites divers qui, chez les Bobo comme chez

(1) Cremer, J., 1927, p. 122.

(2) Id. p. 134.

(3) Id. p. 110.

(4) Capron, J., 1957, p. 122.

(5) Id. p. 122, note 3.

(6) Cf. *supra* p. 334 et Capron, J., 1957, p. 98.

les Bwa, entourent la révélation du porteur du masque. J. Capron a lui-même très justement noté que la lutte contre le masque se présente au néophyte bwa « comme un acte sacrilège et hors nature. D'où le sentiment de culpabilité qui le saisira lorsque le prêtre du do déclarera : *o koro lo bwo*, « Tu as tué le masque » (1). Chez les Bobo, nous avons, quant à nous, déjà cité des exemples de ces sacrilèges volontairement perpétrés lors de la révélation du porteur du masque. Rappelons en effet qu'à Kurumani on contraignait non seulement les néophytes à transgresser le secret qui doit entourer l'identité du porteur en la délivrant à haute voix, mais encore qu'auparavant avait eu lieu une scène qui, tous comptes faits, n'est pas sans rappeler celle de la mise à mort du masque chez les Bwa : un homme — mais c'était, il est vrai, un *yelebire* et non un néophyte — tranchait le cou du masque afin de dévoiler le visage de son porteur. Ce faisant, les Bobo ne se livraient pas à la reconstitution d'un drame mythologique, ils adoptaient une technique religieuse qui leur permettait d'utiliser à leur profit les pouvoirs bien connus du « sacré de transgression ». Le but recherché n'était sans doute pas uniquement de rendre les jeunes gens complice du sacrilège commis et solidaires de ceux qui devenaient ainsi leurs pairs, mais aussi de créer un état de fait permettant aux rites initiatiques de se développer jusqu'à leur conclusion : le retour à une légalité renforcée, fortifiée, et à laquelle les nouveaux initiés vont désormais participer. On peut penser qu'il en va de même chez les Bwa et que le meurtre du masque n'est pas la réactualisation d'un sacrilège mythique originel — « meurtre rituel » du père ou meurtre de Dwo — mais qu'il est un thème inventé pour dramatiser le rituel et aggraver encore le geste sacrilège qu'on impose aux néophytes.

Le second rite inédit qui nous est offert par ce *yele sawa dāga* de Lekoro se place à l'issue des cérémonies, il consiste en la dation de nouveaux noms individuels (ou « prénoms ») aux récents initiés, mais on peut le rapprocher d'un autre rite — la coupe des cheveux — qui se déroule peu de temps après et dont la signification est identique.

L'attribution de nouveaux prénoms aux initiés n'est pas vraiment pratique courante chez les agriculteurs bobo et il semble qu'à l'origine ce rite soit particulier à l'initiation *sibe* ; toutefois, l'influence des *sibe* étant grande, le rite a parfois été — comme c'est le cas à Lekoro — introduit dans la liturgie de l'initiation commune.

Les prénoms donnés à cette occasion sont appelés simplement *yeletoba* « prénoms d'initiés », ils ne remplacent nullement les prénoms de naissance (*toba*) qui restent toujours d'usage courant (2). Les *yeletoba* sont surtout destinés à être employés entre camarades de la même classe d'âge dans le cadre des activités de l'initiation, mais il n'est pas interdit de s'en servir dans la vie courante.

Les *yeletoba* sont donnés par le *dwobwo* mais on estime qu'ils sont inspirés par Dwo lui-même. D'après leur sens, les quelques *yeletoba sibe* que nous avons collectés semblent appartenir à deux catégories.

Dans la première catégorie sont des *yeletoba* qui font état :

— De qualités physiques : *kūā* « infatigable à la chasse » ; *kūma* « infatigable dans la brousse » ; *saxasye* « plein de force en brousse ».

— D'une fermeté de caractère : *pede* « brave dans les pêches rituelles des *sibe* » ; *kūādye* « valeureux sur le *sibe pati* » (place sacrée des *sibe*) ; *de* « très brave » (c'est *de* qui porte le masque *molo* le jour de l'initiation *sibe*).

(1) Capron, J., 1962, p. 151, note 1.

(2) Cf. p. 373.

— De dispositions personnelles : *ñakma* « très versé dans les questions du *sibe* » ; *soba* « très versé dans les questions de masques ».

Dans la seconde catégorie sont les *yeletoba* qui rendent compte de la position de l'intéressé dans la hiérarchie lignagère : *soa* « celui qui est juste après le chef de famille » ; *mare* « celui qui est placé le troisième après le chef de famille ».

Le don d'un prénom qui s'ajoute à celui de la naissance (ou qui le remplace) est l'un des actes pour lesquels s'affirme très couramment l'idée que l'initiation est, sur le plan spirituel, équivalente à une nouvelle naissance. Le plus souvent, le fait de la venue au monde n'est considéré que comme le début de la vie physique, il faut attendre les rites d'imposition du prénom pour que l'individu commence son existence sociale, mais on sait qu'alors il n'est pas considéré comme complet et que — pour atteindre le terme de son évolution — il lui faut encore franchir le cap de l'initiation et donc mourir symboliquement pour renaître possesseur, cette fois, de la plénitude spirituelle. Quoi de plus normal que de reproduire à l'occasion de cette seconde naissance les rites qui avaient présidés à la première, c'est-à-dire : non seulement de pourvoir les jeunes initiés d'une identité personnelle — ainsi qu'on l'avait fait pour les nouveaux-nés — mais aussi de leur appliquer certaines mesures habituellement associées à la dation du prénom de naissance comme celle qui consiste à couper rituellement les cheveux (1).

Chez les Bobo, l'imposition du premier prénom se fait quelques jours après la naissance (trois ou quatre selon le sexe de l'enfant), elle est aussitôt suivie d'une petite cérémonie au cours de laquelle on coupe une mèche de cheveux qui sera soigneusement conservée. Pareillement, les cheveux des nouveaux initiés seront coupés après la dation des prénoms *yeletoba* (2), mais pour donner au rite toute sa signification, les postulants à l'initiation auront laissé pousser cheveux et barbes dès qu'au *birewa dāga* leur requête a été officiellement agréée ; ainsi se présenteront-ils au terme de leurs épreuves avec des toisons d'autant plus hirsutes qu'on les aura volontairement laissées incultes.

La croissance anarchique des poils souligne et traduit matériellement la séparation progressive du néophyte d'avec ses semblables, elle accompagne sa lente transformation intérieure et s'accorde bien avec cet état végétatif auquel il sera finalement réduit quand on le laissera muet, nu, échevelé dans une prison obscure. L'aboutissement de ce processus de régression sera la mort fictive

(1) Les exemples ne manqueraient pas de populations où l'on pratique ces deux rites tant à la naissance qu'à l'initiation. Contentons-nous de citer la coutume lobi, si proche parfois de celle des Bobo. Selon Labouret, trois jours après la naissance (si c'est un garçon et quatre jours si c'est une fille), on rase la tête de l'enfant ; le même jour lui est donné son premier prénom. Ces deux opérations sont répétées à l'initiation. L'initiation (*dyoro*) a lieu tous les sept ans, elle se fait en deux temps : d'abord à l'échelle tribale dans deux capitales religieuses (Batie et Nako), puis dans les villages où le rituel se poursuit et se termine. A l'issue de la cérémonie tribale — qui comporte des rites de séparation, une période d'isolement, une consécration, des épreuves — le premier stade de la « renaissance » des initiés est marqué par le rasage de la moitié de leur tête et la dation d'un nouveau prénom ; chaque initié (*silinsi*) tient les cheveux coupés dans sa main et prend un cauri dans sa bouche, il doit alors enterrer son ancien prénom : « A cet effet, chaque *silinsi* soulève un caillou, creuse un trou au-dessous et y place ses cheveux et le cauri retiré de sa bouche, puis il comble la petite excavation, dépose la pierre dessus, tandis que le prêtre ou le chef de famille prononce le nouveau nom » (Labouret, H., 1931, p. 427). On voit combien sont étroitement associés dans le même acte prénoms et cheveux. Notons au passage l'usage de ce procédé d'enfouissement dans un trou si familier aux Bobo. C'est à la fin de la deuxième partie de l'initiation, au village, après une retraite et un réapprentissage de la vie que la seconde moitié du crâne des initiés est rasée. Tout se termine sur une ultime révélation.

(2) Comme la dation des prénoms *yeletoba*, la coupe des cheveux à l'initiation n'est pas pratiquée par tous les Bobo. Nous n'avons pu cependant établir si ce dernier rite qui, lui aussi, est attesté chez les *sibe*, leur était spécifique.

initiatique, mais dès après celle-ci rien ne symbolisera mieux le retour à la vie que le fait de couper ces cheveux qui ne sont plus que le signe d'un état désormais révolu. On avait de la même façon coupé les cheveux curieusement longs avec lesquels le nouveau-né voit le jour afin de le détacher des sphères extra-terrestres d'où il venait et de l'agréger à la vie nouvelle qui l'attendait ici-bas.

Pour être complet, il faut aussi faire remarquer que la valeur symbolique qui s'attache à la croissance des cheveux ou au contraire à leur coupe est justifiée par l'idée très généralement admise dans les populations africaines selon laquelle se concentrerait électivement dans les cheveux une partie des principes spirituels de la personne. Couper les cheveux n'est donc pas seulement attester matériellement d'un changement d'état, c'est aussi, dans une mesure qui n'est sans doute pas négligeable, agir directement sur cette transformation. Du reste, ces mêmes cheveux, lorsqu'ils seront coupés, vont être enfouis comme le furent précédemment ces autres substrats de la personne que sont le souffle et la salive, et les buts de l'opération sont très analogues : propitier le pouvoir de génération du groupe, placer en gage la « vie » des initiés.

Il nous resterait à étudier l'ordre dans lequel s'enchaînent les différents rites initiatiques lorsqu'ils se trouvent rassemblés en une seule cérémonie. Pour satisfaire ce propos nous aurons recours à un exemple concret et décrirons brièvement le *yele sawa dāga* tel qu'il nous fut donné d'y assister au mois de juillet 1958 à Lékoro.

Rappelons que dans ce village Kurekōma les *sinkyé* doivent se plier à une longue suite d'épreuves antérieurement à leur initiation. Ces épreuves débutent avec le *sinkyé mumu*, l'érection de la haute butte de terre (1) et se terminent par le *yele tumu dāga*, la « course des *yele* » (2) répété vingt-trois fois. Dès après la dernière course peut commencer la préparation des cérémonies. Quelques semaines s'écoulent ainsi et, le moment venu, les *sinkyé* sont enfermés dans la *beiravyə*. Après trois jours de claustration vient enfin le *yele sawa dāga*.

a) A dix-huit heures trente, deux masques de feuilles *dāda* suivis d'un important cortège arrivent du secteur nord-ouest de la brousse et se rendent sur le *dukuro*, situé lui-même à l'ouest du village. Les notables vont aussitôt sur l'autel de *dwo-soxo* qui est tout proche, ils y font l'ultime sacrifice propitiatoire.

b) Préparation psychologique des *sinkyé*. — La nuit venue, un groupe important se réunit à côté de la porte ouest, sur une petite place peu éloignée du *dukuro*. Sont présents, non seulement le *kirite* et le *dwobwə*, mais aussi tous les hommes initiés groupés par classes d'âge et qui se sont assis en longues files sur le sol, les griots et un bon nombre de spectateurs étrangers au village. Quelques femmes juchées sur les terrasses du village assisteront — de loin — à la scène.

Les griots, frappant frénétiquement leurs tambours d'aisselle, quittent la place et, en courant, vont jusqu'au seuil de la maison où sont enfermés les *sinkyé* ; puis, toujours courant, ils retournent à la place. Trois fois ils font ce trajet mais à leur dernier retour des hommes se lèvent : ce sont les membres de la classe d'âge la plus âgée. Il y avait à Lékoro, à cette époque, neuf classes de *zyanekōma* et chacune de ces classes avait préparé un énorme fagot de verges. Un vieillard se détache du groupe des hommes qui s'étaient levés, c'est un *beira* ; il se saisit d'une longue torche faite de tiges de mil et il l'allume. Derrière lui, un groupe prend le fagot et le hisse sur ses épaules, six ou sept hommes suffisent à peine pour le

(1) Cf. p. 360, la description d'un *sinkyé mumu* tout à fait comparable, tel qu'il se déroule à Tiriko, autre village kurekuma.

(2) Cf. p. 365, la description de cette épreuve à Lékoro même.

porter. En poussant de terribles hurlements, tous ces gens se rendent, précédés des griots, devant la *beiravyə* où ils font halte un instant avant de s'en retourner, traînant toujours leur lourd fardeau de verges. A son tour, le groupe suivant de *zyanekōma* se charge du fagot, puis se met en branle pour aller jusqu'à la *beiravyə*. L'un après l'autre, les neuf groupes passeront ainsi devant la demeure des *beire*.

A l'intérieur, serrés étroitement les uns contre les autres, dans l'obscurité totale, les jeunes gens entendent le vacarme à l'extérieur. Par les fentes de la porte et par les minuscules fenêtres ils aperçoivent les forcenés qui vocifèrent et surtout ils entrevoient à la lumière incertaine de la torche les énormes fagots de verges qui se succèdent ; terrifiés, ils se croient promis, si toutes ces verges servent ce soir, à une torture sans fin. Ils ignorent que tout ceci n'est qu'une manœuvre d'intimidation et qu'il s'agit, dans l'immédiat, de bien autre chose que de les frapper. L'angoisse est à son comble quand on vient ouvrir la porte. Les clameurs cependant se sont tues, tous les hommes se sont portés vers le *dukuro* et la ruelle est déserte. Les *sinkyə* sont disposés en une longue chaîne et, se tenant par la main, ils doivent avancer les yeux baissés, le dos courbé et les jambes fléchies, guidés par le *dwobwə* qui est venu les chercher.

c) L'appel des masques. — Les *zyanekōma* sont massés autour du *dukuro*, chacun s'est armé d'une verge et la colonne des *sinkyə* doit fendre le cercle menaçant pour gagner l'aire dégagée où va se dérouler la cérémonie.

Sur un signe du *dwobwə*, les jeunes gens, intégralement nus, s'allongent la face contre terre, les bras repliés contre le torse ; on les force à se serrer les uns contre les autres jusqu'à ce qu'ils ne forment plus qu'un seul bloc de chair. Un profond silence plane sur toute l'assemblée. Le *dwobwə* se place devant les corps imbriqués, il frappe le sol avec son herminette retournée, fait un pas, frappe à nouveau le sol et progresse ainsi rapidement en contournant les *sinkyə* ; à mi-voix il parle, demande à ses ancêtres d'intercéder pour que viennent les masques et il se plaint de la sécheresse qui a durci le sol. Ayant fait trois fois le tour des corps étendus, le *dwobwə* se retrouve à son point de départ, au sud du *dukuro*. Soudain, il frappe le sol à coups redoublés, s'écriant qu'il sent que la terre remue. Au même instant les deux *dāda* surgissent de l'ombre.

d) Le foulement aux pieds par les masques, la mort initiatique. — D'un même élan les deux masques font en courant un triple circuit autour des *sinkyə*, puis ils s'approchent du *dlasapro* qui est placé sur le flanc est du groupe. L'un des deux masques se détache, en s'appuyant sur deux longs bâtons il pose un pied sur les reins du *dlasapro*, cherche son équilibre et, presque aussitôt, ramène le second pied pour le poser sur les reins du *sinkyə* suivant ; il marque alors un temps. C'est le moment solennel où le néophyte doit supporter sans gémir, sans respirer, sans ouvrir les yeux, tout le poids du masque. Le lourd *dāda* reprend ensuite sa progression et foule ainsi les corps prostrés jusqu'au dernier, puis il se retourne, refait son chemin en sens inverse et une troisième fois repart pour terminer à l'opposé de son point de départ. A ce moment le second *dāda* s'apprête, il pose à son tour le pied sur le *dlasapro* et foule les corps l'un après l'autre trois fois consécutives. Ainsi, au terme de cette épreuve, chaque *sinkyə* aura-t-il été six fois écrasé sous le pied des masques.

Les deux masques s'étant rejoints, ils vont s'asseoir au sud de la place. Le *dwobwə* fait se redresser les néophytes, ceux-ci doivent cependant rester dans une position accroupie, sans changer de place. Après un long discours sur la mort inéluctable qui attend ceux qui trahiront le secret de cette cérémonie, le *dwobwə* prend sa houe et commence à creuser un trou. Le *kirite*, qui jusqu'alors n'était pas

intervenu et qui s'était assis à côté des spectateurs se lève précipitamment et va parler à voix basse au *dwobwo*. Il y a un moment de désarroi et, quand le *dwobwo* fait lever les *sinkyé* pour les rassembler à l'ouest du *dukuro*, on comprend que le prêtre avait oublié de faire exécuter le rituel qui va suivre (1).

e) La provocation des masques. — Les deux masques passent à l'est du *dukuro*. La scène que nous avons décrite en détail et commentée plus haut peut se dérouler : l'un après l'autre, les *sinkyé* s'avancent au devant du premier masque, esquissent les gestes d'une provocation et, se voyant chargés furieusement par le masque, détalent sans vergogne ; le second masque est ensuite l'objet des mêmes bravades et, à nouveau, la supériorité du masque s'affirme avec succès.

f) La manducation des feuilles. — Tandis que les masques se replient dans le secteur sud du *dukuro*, le groupe des néophytes est invité à se remettre en une file, d'est en ouest, face au sud comme au début de la cérémonie. Chaque *sinkyé*, une fois placé, s'accroupit. Le *dwobwo* creuse alors un trou assez profond, il arrache une poignée de feuilles à la tunique du masque qui se trouve un peu en retrait, puis il appelle le premier *sinkyé*. Celui-ci — c'est le *dlasapro* — avance en marchant sur les mains et les genoux jusqu'à la hauteur du *dwobwo*. Le prêtre présente les feuilles au jeune homme qui, toujours dans la même attitude, les attrape avec les dents, en arrache une bouchée dont il exprime le suc et crache enfin le résidu dans le trou. Trois fois la même opération est répétée et les lambeaux de feuilles restant dans la main du *dlasapro* sont soigneusement déposés à côté du trou. Chacun des *sinkyé* passe à son tour, et, trois fois, mâche les feuilles et les crache dans le trou.

g) L'obturation du trou et le serment. — Le *dwobwo* fait se relever les *sinkyé* et les réunit autour de lui en un groupe compact. De sa main gauche le prêtre jette dans le trou les feuilles déchirées entassées sur le côté, puis, de la même main, il comble le trou de terre tout en parlant : vous avez caché votre *sabī* dans le trou, dit-il en substance, celui qui révélera nos secrets, la foudre (2) le tuera. Alors, en psalmodiant la formule rituelle *sabī, yo ! sabī, sabī-ε, kele...* (3), les *sinkyé* tassent la terre de leurs mains gauches réunies, jusqu'à effacer toute trace du trou où reste consigné le gage de leur serment.

(1) Nous avons à deux reprises (p. 290, note 2 et p. 301, note 1) fait observer combien les falsifications délibérées des données fondamentales du dogme (soit à l'occasion de l'enseignement initiatique, soit lors des transmissions d'instruments du culte) pouvaient être la source de confusions et d'erreurs bientôt entérinées par la pratique. Nous avons ici l'occasion de signaler un autre facteur qui tend à dévier le sens des institutions ou à troubler leur cohérence et qui n'est autre que le pur et simple oubli. Les détenteurs du savoir sont trop peu nombreux et leur mémoire trop vulnérable, les institutions elles-mêmes — sans cesse enrichies d'apports étrangers — sont devenues trop complexes pour que l'oubli ne menace pas quelque jour d'escamoter des pans entiers de la tradition. On dira peut-être que ce sont les parties annexes de la liturgie qui risquent le plus d'être sujettes à l'oubli et que l'essentiel a plus de chance d'être maintenu vivant. Dans l'exemple présent nous serions tenté d'adopter ce point de vue s'il est vrai, comme nous le pensons, que la lutte avec les masques n'est qu'un épisode secondaire pour les Bobo. Mais nous avons, dans une autre circonstance, pu constater que des rites très importants pouvaient se dénaturer profondément par l'accumulation lente d'erreurs involontaires et d'oublis. C'est ainsi que durant des années, nous vîmes le lignage des forgerons Sanu de Kurumani pratiquer de façon erronée ses coutumes funéraires du *syebi*, inversant l'ordre d'intervention des masques *sō molo* et *saxa molo* et allant même jusqu'à faire apparaître des *dofire* qui normalement n'officient qu'au *syekwe*. Alertés par des morts suspectes et poussés par l'ethnographe lui-même (qui par ses questions incessantes, avait amené les intéressés à s'interroger sur la validité de leurs propres coutumes !) à reprendre contact avec le *forkōmatō* de Duma — réputé expert en matière *sibe* — les Sanu découvrirent leurs erreurs et rétablirent chez eux la voie orthodoxe.

(2) Rappelons que la foudre est l'une des hiérophanies de Wuro.

(3) Cf. p. 348.

h) La révélation du porteur du masque. — Sur l'invite du *dwobwo*, l'un des deux *dāda* approche et se met à l'emplacement du trou, au centre du cercle des *sinkyé*. Le *dwobwo* enjoint les jeunes gens à dépouiller le masque. D'abord hésitants, puis avec de plus en plus d'assurance, tous les membres de la classe d'âge arrachent les feuilles et font émerger peu à peu le corps du porteur de la tunique végétale qui le masquait.

Pour autant que notre attention n'ait pas été mise en défaut, la reconnaissance de l'identité du porteur ne donne pas lieu au dialogue habituel, il est vrai qu'à l'inverse du *sinkyé sawa dāga* où l'on avait affaire à de jeunes enfants, les postulants sont ici des adultes et l'on ne juge sans doute pas utile d'user à leur égard de mystifications puérides. Le *dwobwo* se contente donc de faire un bref discours pour tirer les enseignements du geste qui vient d'être accompli et engager une nouvelle fois les jeunes gens au silence.

La cérémonie d'initiation proprement dite est terminée, les *sinkyé* quittent le *dukuro* se tenant par la main et prenant la même attitude qu'à leur arrivée. Ils regagnent la *beiravyə* mais ne seront plus enfermés. C'est sur la terrasse — symbole du niveau plus élevé auquel ils viennent d'accéder — qu'ils vont se tenir durant les quelques jours à venir. Il est presque minuit, les *sinkyé* vont se reposer quelques heures sur leur terrasse, puis partir en brousse pour une chasse nocturne, mais ils rentreront tôt car dans la matinée ils devront subir une dernière épreuve.

Vers onze heures, en effet, les notables se rassemblent sur le lieu des événements de la veille ; les deux masques *dāda* les y rejoignent et, bientôt après, le groupe des *sinkyé* arrive à son tour. Devant ceux-ci, les masques se préparent, l'un d'eux choisit une longue verge et vient se placer au centre de la place. Le *dlasapro* des *sinkyé* se détache alors de ses camarades et, en esquissant une sorte de pas de danse, il vient se placer devant le masque, puis il tend les deux bras horizontalement et pose ses mains sur la tête du masque : c'est le salut rituel. Le *dlasapro* s'éloigne ensuite légèrement et, bien campé sur ses jambes, il présente son flanc au masque (1). Ce dernier lève son bras armé de la verge et d'un seul élan, à toute volée, il cingle les reins du jeune homme qui s'efforce de rester impassible. A peine le coup a-t-il été porté que le *dlasapro* exécute un saut, se retourne et regagne sa place dans le groupe. Il est aussitôt remplacé par un camarade et la même scène se reproduit autant de fois qu'il y a de *sinkyé*. Quand tous ont reçu un coup de fouet du premier *dāda*, le second *dāda* fouette à son tour

(1) Les griots, à ce moment, entament la chanson suivante : *ko wa ñini bri le na ka wa dwo di* « Qui t'a fait la blague de te mettre avec ce gros sot de Dwo. » Rappelons que *ñini* (cf. p. 88, note 1) désigne tout ce qui défie l'entendement, Dieu en particulier, mais que, par extension, *ñini* signifie aussi celui qui est sot, voire même fou. C'est dans le sens de « sot » que, selon notre interprète, le mot est pris ici. Cette façon très désinvolte de qualifier le redoutable Dwo n'a pas lieu de surprendre quand on sait à quel point les Bobo vivent dans la familiarité de leurs dieux. Cette familiarité qui, pour mieux cacher la profonde affection qu'elle dénote, emprunte parfois les apparences de l'irrespect, il est difficile pour l'ethnographe d'en rendre compte par les seuls moyens du discours. Pour traduire de tels sentiments, les expressions pleines de naturel du langage vernaculaire peuvent être d'un grand secours, et c'est pourquoi nous citons ici le texte de cette chanson de griots, mais il n'est pas de meilleur témoignage que ceux, visuels, des gestes et des attitudes et c'est aussi pourquoi nous croyons à la valeur irremplaçable du film ethnographique. Rien ne pourrait mieux nous éclairer sur la nature tout à la fois libre et prudente, confiante et réservée des rapports entre les hommes et Dwo que des images saisies dans le vif de l'action. Une séquence du film « *Yele danga* » est à cet égard bien significative : on y voit un prêtre, assis avec simplicité près d'un autel, parler amicalement à son dieu tandis qu'autour de lui chacun devise gaiement ; on y voit également un assistant réajuster d'un geste peu révérentieux la tête d'un masque que son porteur avait soulevée le temps de boire, non sans un grand recueillement, la bière communautaire (Le Moal, G., « *Yele danga* »).

chacun des *sinkyé* (1). L'épreuve terminée, tout le monde rentre au village et les *sinkyé* regagnent leur terrasse.

Dans l'après-midi, sous le grand fromager qui couvre de son ombre la place des danses, a lieu une grande fête publique où divers types de masques (2) se livrent à des exercices chorégraphiques (3).

Sept jours se passent. Les *sinkyé* ne quittent pas leur terrasse. Les masques sortent encore de temps à autres et viennent rôder aux pieds des murs avec des airs menaçants.

Le huitième jour, les *sinkyé* sont conduits à nouveau sur le *dukuro*. On les fait asseoir à quelque distance du centre de la place où se trouve le *dwobwɔ* et un griot muni d'un sifflet. Le *dwobwɔ* choisit un nom *yeleto*, il le dit au griot qui, embouchant son sifflet, « traduit » aussitôt ce nom par des sons modulés (4). Entendant le sifflet du griot, le premier *sinkyé* (c'est, comme d'habitude, le *dlasapro*) se lève, il tient une poule dans la main droite et cinq cents cauris dans la main gauche ; il s'approche du *dwobwɔ* et s'assied près de lui, mais en lui tournant le dos. Le *dwobwɔ* dit alors au *sinkyé* son nouveau nom et celui-ci se contente de répondre : *ko* ! « oui » ! puis il tend aussitôt en les passant derrière son dos, les cauris — qu'il offre aux ancêtres du *dwobwɔ* — et la poule — qu'il offre aux ancêtres du griot. Chaque *sinkyé* reçoit ainsi son nom *yeleto*.

De retour sur leur terrasse, les *sinkyé* sont autorisés à raser leur barbe et à tresser leurs cheveux à la manière des femmes. Par étapes, les jeunes gens naissent ainsi concrètement à leur nouvelle condition d'hommes : leur ségrégation s'achève, un nom vient de leur être donné, leur apparence physique commence à redevenir normale. Il reste cependant en eux quelques traces d'immaturation et pour vingt-quatre heures encore ils sont considérés comme des *sinkyé*, toujours reliés au monde des enfants et des femmes, ainsi qu'en témoigne leur coiffure.

Le neuvième jour, à la nuit, les *sinkyé* quittent définitivement le lieu de leur réclusion, ils se dirigent une dernière fois vers le *dukuro* où le *dwobwɔ* les attend, assis au centre de la place, un récipient posé devant lui. Les *sinkyé* se sont formés en colonne. Chacun se présente à son tour devant le prêtre pour qu'il coupe l'une des mèches de ses cheveux, exactement comme au jour de sa naissance. Tous les cheveux coupés sont placés dans le récipient et celui-ci est hermétiquement bouché (5). Le récipient est aussitôt porté par le *dwobwɔ* sur l'autel de *dwo-soxo*

(1) Dans les temps encore récents les *sinkyé* étaient, à cette occasion, beaucoup plus sévèrement traités ; la coutume paraît donc s'adoucir peu à peu — à moins que le seul fait de la présence de l'ethnographe ne suffise à expliquer cette nouvelle mansuétude.

(2) Étaient présents (cf. p. 188) :
— deux masques de feuilles *tla* ;
— des masques de l'espèce *gwala* (l'important *kwetere* et deux *sinefuru* aux fonctions subalternes) ;
— des *kele* : le *kele* mâle *kelesine*, accompagné de son « épouse » *kelesineña* et de sa « fille » *kelesinedalla* ; les *kele* appariés à *kwetere* (l'épouse *kwetereña* et la fille *kwetere-dalla*) ;
— des *kele kwe* : *kelegü* et *kelegünö* ;
— un *nwenka* forgeron.

(3) Cette fête, ainsi que la fustigation rituelle précédemment décrite, font l'objet d'une séquence du film : « Les Masques de Feuilles ».

(4) Il ne semble pas qu'on soit en mesure actuellement d'expliquer le problème des messages tambourinés ou sifflés. « Dire qu'une langue peut être indifféremment transmise verbalement ou par des moyens techniques est une affirmation pittoresque complètement dénuée de preuves ». (Houis, M., 1956, p. 337). Un fait demeure, tout Bobo comprend facilement une phase musicale — qu'elle soit code ou traduction littérale de la langue — et en interprète immédiatement le sens.

(5) L'acte de consignation a la même valeur symbolique que l'on emploie un vase soigneusement obturé ou — comme nous en avons eu plusieurs fois l'exemple — un trou ménagé dans le sol que l'on referme de ses mains.

et de nombreux sacrifices sont accomplis afin d'obtenir de Wuro, par la médiation de Dwo, de *soxo* et des ancêtres, que la postérité des jeunes gens soit assurée.

Un second rite, toujours en relation avec le dépôt des cheveux coupés, a lieu quinze jours plus tard devant l'autel de *dwo-soxo*. Le *dwobwo* rappelle aux jeunes gens que leurs vies sont consignées là en garantie de leur silence, qu'ils sont solidairement responsables et que leurs destinées sont aussi indistinctement mêlées que les cheveux enfermés dans le récipient.

Dès après le premier rite, le *yele sawa dāga* était terminé et les jeunes gens, cessant d'être des *sinkyé*, des enfants ignorants et irresponsables, devenaient des *yelele*, des « initiés ».

12. Période intermédiaire : les suites du *sinkyé dāga*

1. LES *DŌYELELE*, LEURS ACTIVITÉS

Avec l'achèvement du premier stade de l'initiation, l'accession au rang de *yele* marque d'importants changements dans la vie d'un individu tant sur le plan spirituel — car une véritable mutation s'est accomplie en lui par l'effet des rites et des épreuves — que sur le plan social car, au moins théoriquement, il lui devient désormais possible de prétendre au mariage.

Néanmoins, on ne saurait encore considérer le simple *doyele* comme « adulte ». Certes, il ne sera plus chassé par les masques et son autorité sur les *sinkyé* s'accroîtra, mais il n'en restera pas moins étroitement dépendant de ses *zyanekōma*, qui sont toujours *yelebire* et donc responsables de toutes les activités des classes d'âge en cours d'initiation.

La tâche la plus caractéristique de la nouvelle classe des *doyelele* consiste en prestations de travail au profit des différents lignages du village. Cette activité ne semble cependant pas peser d'un grand poids dans le bilan économique de la campagne agricole ; c'est en effet à la seule culture du sésame que les *doyelele* consacrent leurs efforts et encore se limitent-ils aux opérations de défrichage et de houage (*kabe*). En revanche le caractère rituel du travail imposé aux *doyelele* apparaît autant dans la destination des produits cultivés que dans la nature collective d'un effort qui est conçu comme un exercice favorable au renforcement de la cohésion de la classe d'âge et à sa préparation aux futures épreuves initiatiques (1).

Tous réunis, les membres de la classe d'âge *doyele* vont donc travailler dans le courant de l'hivernage (c'est-à-dire dès après leur initiation) dans le champ collectif (*foroba lɔ*) de chacun des lignages du village. Ils commencent par la « culture du *beira* » (*beira te*), c'est-à-dire qu'ils défrichent le champ du lignage *beira*, puis, à quelques jours d'intervalle, ils défrichent les champs du lignage du

(1) Les graines de sésame (*Sesamum indicum*) fournissent une huile comestible, légèrement amère. Les Bobo n'apprécient guère cette huile au contraire des Zara qui en font grand usage, aussi la majeure partie de la production de sésame est-elle commercialisée, et dirigée vers la région de Bobo Dioulasso. Le sésame cultivé par les *doyelele* est, dans une proportion que nous n'avons pu estimer précisément mais qui paraît grande, destiné à fabriquer de l'huile pour le traitement des fibres de *da* qui serviront à confectionner les masques *kele* de la prochaine initiation. Dans une certaine mesure, le travail des *yelele* pourrait donc être déjà considéré comme une action préparatoire au second stade de l'initiation : le *yele nīne dāga*.

kirite, du lignage du *dwobwɔ*, puis des autres lignages — ces derniers dans un ordre propre à chaque village. Une seconde fois, un peu plus tard dans la saison, les *ɗyelele* se rendent sur ces mêmes champs (en respectant le même ordre) pour défricher de nouvelles parcelles. Au premier tour, le travail fait sur les terres du *beira* et du *dwobwɔ* n'est pas rétribué, mais les autres lignages doivent payer cinq cents cauris au trésorier de la classe d'âge (*yelele ferɛ tegera*). Au second tour, tous les lignages doivent payer cette même somme. Payés ou non, les travailleurs sont toujours nourris.

Les *yelele*, en dehors de cette culture qu'on peut dire rituelle du sésame et en dehors de tâches collectives en relation directe avec l'initiation, constituent un groupe de travail fréquemment appelé à exécuter, moyennant une faible rétribution (toujours de l'ordre de cinq à six cents cauris), de gros travaux, agraires ou non, pour le compte de la communauté villageoise ou des collectivités qui la composent. Si les *yelele* sont si volontiers mis à contribution, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont jeunes et vigoureux et parce qu'à ce stade de leur initiation ils se doivent d'être disponibles, c'est aussi parce que leurs activités sont douées d'une particulière efficacité en raison de la possession d'un objet cultuel qui est le privilège exclusif de leur classe : *batuma*.

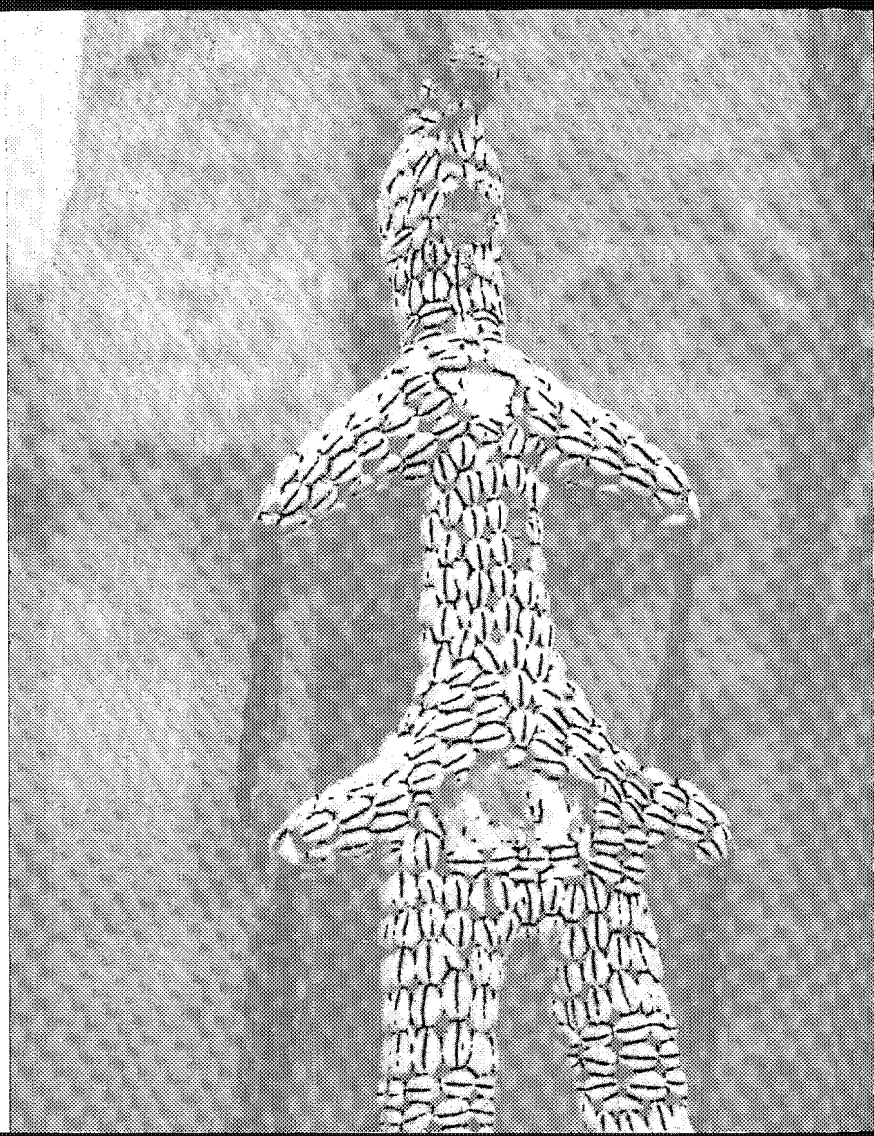
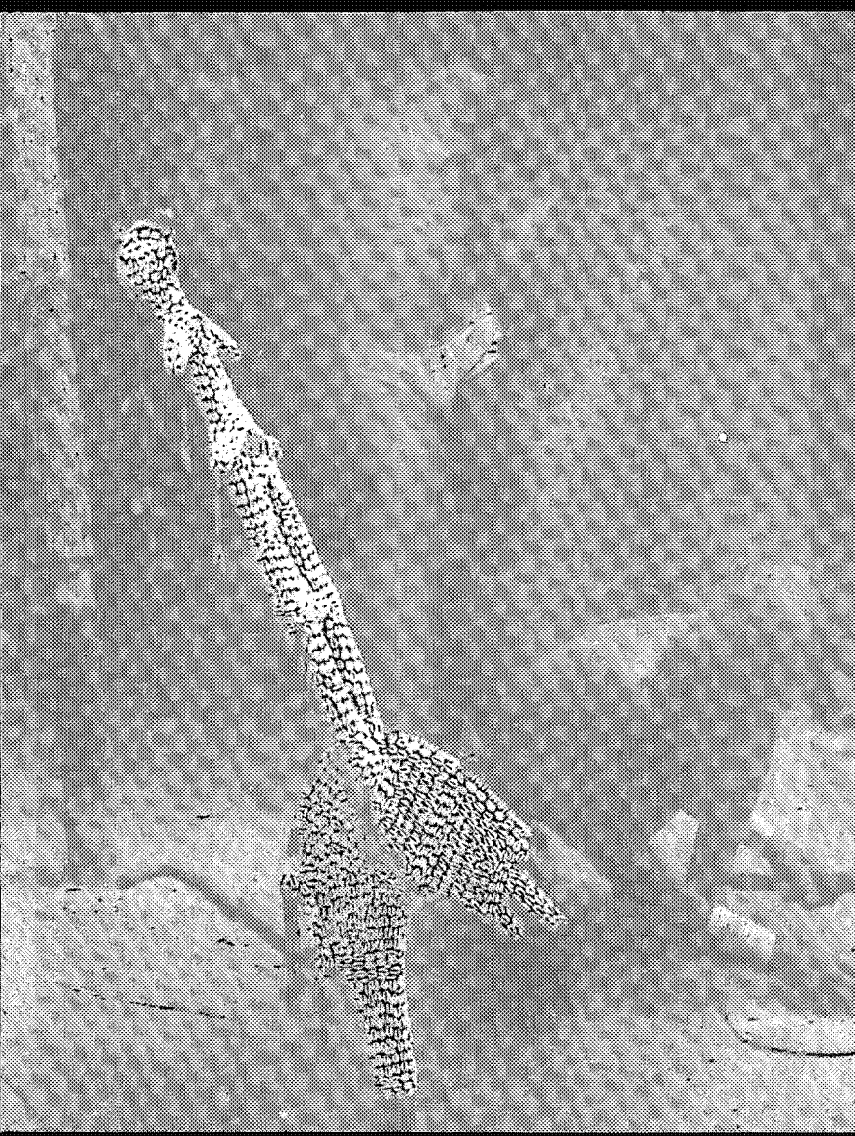
2. L'ACQUISITION DU *BATUMA*

batuma est une sorte de palis en bois découpé et orné qui ne peut être fabriqué que par un forgeron. La « tête » du *batuma* est large et plate, vers l'extrémité inférieure elle s'effile jusqu'à prendre la forme d'un simple bâton de telle sorte que l'on puisse aisément planter l'objet en terre. Au-dessus de la tête s'élève une hampe allongée. La taille de l'ensemble est très variable, mais les *batuma* les plus longs peuvent atteindre deux mètres.

La plupart des Bobo posséderaient des *batuma*. Leur présence est attestée à Kurumani et dans tous les villages syekōma avoisinants, mais les plus beaux se trouveraient au nord, à Mawana surtout et à Balavé. Dans ce dernier village il existe deux *batuma* dont les formes sont similaires (1). La tête est une pièce de bois plate, découpée suivant deux courbures élégantes évoquant le profil très stylisé d'une tête de calao. Vers l'avant, la courbure supérieure s'achève

(1) On trouvera dans Béart, C., 1955, T. 1, p. 82-85, cinq photos des *batuma* de Balave. Les légendes de ces photos et le court passage consacré dans le texte aux *batuma* contiennent quelques inexactitudes qui me sont personnellement imputables. A ma première enquête chez le Bobo (1950), il m'avait en effet été donné de voir des *batuma* lors d'un bref passage à Balave. Ayant observé que, non loin du lieu où l'on préparait les *batuma*, de jeunes enfants jouaient avec des branchettes fourchues représentant ces objets culturels, j'en avais parlé à C. Béart — qui préparait alors son ouvrage sur les jeux africains — et je lui avais donné des photos et quelques renseignements que je possédais alors sur les *batuma*. A la lumière de mes enquêtes ultérieures, ces premiers renseignements rapportés par C. Béart se sont révélés imprécis, voir erronés (en particulier *batuma* ne peut être considéré comme un « dieu » ; c'est un caméléon et non un lézard qui est figuré sur la tête et il n'y a pas à y voir un « symbole de fécondité » ; c'est une même classe qui possède les deux *batuma*). Il reste que, dans la perspective de l'ouvrage de C. Béart, le passage en question garde toute sa valeur, puisque son principal intérêt est de fournir un exemple du passage du « fétiche » au jouet profane.

Notons, pour le lecteur qui se reporterait à l'ouvrage mentionné, que les figures suivantes représentent le grand *batuma* : fig. 16, à gauche (au premier plan) ; fig. 16, à droite (partie sommitale) ; fig. 17, à droite (« tête »). Le petit *batuma* est représenté : fig. 16, à gauche (au second plan) ; fig. 17, à gauche (partie sommitale) ; fig. 18 (ensemble de profil).



brusquement sur une entaille et la pièce se prolonge par une partie fendue à la façon d'un bec. Vers l'arrière, à la naissance de cette courbure supérieure, saillie une silhouette de caméléon. Prenant appui de part et d'autre de la tête, une double hampe s'élève à son sommet, elle est surmontée soit d'une effigie anthropomorphe très schématique (petit *batuma*), soit d'un motif en croissant qui pourrait représenter — non moins schématiquement — un oiseau. Sur toute sa surface, le *batuma*, est recouvert de cauris ; ceux-ci sont disposés à plat, sauf tout au long de la courbure supérieure de la tête où, alignés sur la tranche, ils constituent, en alternance avec des pompons de laine, une sorte de crête. Le motif du sommet est orné de fragments de miroirs, en outre des frangettes de laine pendent de toutes les parties en saillie tandis que d'autres sont accrochées au long des hampes.

D'un village à l'autre, la morphologie des *batuma* peut varier assez largement, mais tous doivent présenter des figurations de *kuma*, le calao, et de *nyē*, le caméléon. La raison qui nous en a été proposée tiendrait à l'origine mythologique de *batuma*. Selon nos informateurs, en effet, c'est le clan Dao Kolakōma (léopard) — dont un lignage réside à Kurumani — qui se prétend le créateur des *batuma* maintenant diffusés dans tout le pays bobo. L'un des ancêtres de ce lignage aurait été sauvé jadis par l'action conjuguée d'un calao et d'un caméléon (1) et, en mémoire de cet événement, on aurait créé le *batuma* à l'image des deux animaux (2). On reconnaît dans ce thème du « service rendu » un stéréotype auquel il est fait appel bien fréquemment pour justifier l'origine d'une coutume, d'un interdit, d'une façon de faire ou d'agir. L'histoire de l'ancêtre sauvé n'explique en rien la nature du *batuma* et surtout elle ne rend nullement compte des fonctions — pourtant très spécifiques — de cet objet culturel.

batuma a pour fonction d'apporter aide et protection aux cultivateurs dans leur travail, il décuple leurs forces et accroît leur rendement, mais le pouvoir de *batuma* s'exerce aussi et surtout sur la pluie dont il peut être, à volonté, la cause dispensatrice ou au contraire inhibitrice. Lorsque les *yelele* doivent exécuter un travail agraire, ils sortent le *batuma* (habituellement enfermé dans une pièce à l'étage de la maison du *dlasapro*) et le portent processionnellement jusqu'au champ à cultiver. Le *batuma* est alors fiché solidement en terre et, avant que les travaux ne commencent, un sacrifice est fait. Si les travailleurs souhaitent que la pluie ne tombe pas, ils piquent le *batuma* à l'ouest du champ. Si, au contraire, ils désirent la venue des pluies, le *batuma* est placé à l'est (direction d'où viennent les tornades en hivernage). Dans ce dernier cas, il convient de faire montre d'une grande vigilance car *batuma* a la phobie de l'eau et il ne doit jamais recevoir une goutte de pluie. C'est pourquoi le porteur du *batuma* est toujours le meilleur coureur de sa promotion : dès que la pluie menace vraiment, il se saisit de *batuma*,

(1) Au cours d'une guerre, tous les habitants d'un village avaient fui à l'exception d'un aveugle. Au moment où les ennemis allaient entrer dans le village déserté, un calao se laissa tomber sur l'aveugle et le recouvrit de ses ailes pour le cacher tandis qu'un caméléon montait sur le cou de l'oiseau. Les ennemis ne virent pas l'aveugle et croyant le village vide, ils s'éloignèrent. Bientôt ils se ravisèrent et revinrent au village ; cette fois le calao prit l'aveugle et l'emporta sur la plus haute branche d'un caillédraat. Les ennemis voulurent tirer sur l'homme. Le caméléon s'adressa alors à eux dans ces termes : « Cet homme nous appartient à l'oiseau et à moi, voyez comme mon corps change facilement de couleur, si vous tirez cet homme, je changerai vos corps en pierre ». Sans demander leur reste, les ennemis se sauvèrent. Depuis cet événement les Kolakōma ne touchent jamais à un calao ni à un caméléon.

(2) C'est également à ce mythe que les Kolakōma se réfèrent pour justifier la forme de calao donnée

prend ses jambes à son cou et s'efforce d'atteindre le village (souvent distant de plusieurs kilomètres) avant les premières gouttes.

Les *yelele* peuvent avoir à leur disposition plusieurs *batuma* (1). A Balavé, il y a deux *batuma* : le plus petit est réputé être le moins fort, ce sont les *yelele* les plus âgés qui l'utilisent car ils ont moins besoin d'aide étant très vigoureux ; le grand *batuma*, plus fort, est détenu par les cadets de la classe d'âge. A Kurumani, où les générations ne sont pourtant pas aussi pléthoriques que celles du gros village de Balavé, les *yelele* disposent de douze *batuma* : onze grands et un petit !

L'acquisition des *batuma* par les *yelele* nouvellement promus doit se faire cérémoniellement. Peu de temps après leur *yele dō dāga*, les *yelele* sollicitent de leurs aînés, les *yelebire*, les *batuma* que ces derniers détiennent depuis qu'eux-mêmes sont *doyelele*. A Kurumani, la transmission se fait en deux temps : en 1960, le *yele dō dāga* s'étant terminé le 18 mai, les *yelele* reçurent tout d'abord, le 11 juillet, les onze grands *batuma* et ce n'est que le 8 août qu'ils obtinrent le douzième *batuma* qui, quoique le plus petit de la série, est le plus important dans cette localité. La transmission des grands *batuma* se fait très simplement : les *yelele* offrent aux *yelebire* douze petites gourdes de bière de mil. En revanche, la transmission du *batuma* principal donne lieu à une véritable cérémonie. Le 8 août 1960, neuf chefs de terre de villages alliés à Kurumani étaient venus (2). Dès sept heures du matin, les notables se réunissaient sur le *yelezō* (3) et sacrifiaient sur le corps même du petit *batuma* une poule noire, un coq blanc et un bouc. Les récipiendaires *yelele* avaient apporté cinq cents cauris et fait préparer une énorme jarre de bière de mil : le *kye konala bla* (4). A dix-sept heures on se réunissait de nouveau, les viandes sacrificielles étaient mangées en commun, puis le *dlasapro* des *yelebire*, après que le silence se fut établi, tendait au *dlasapro yelele* le *batuma* en lui disant qu'il faisait aujourd'hui ce que ses aînés avaient fait pour lui auparavant et il recommandait aux *yelele* de « tenir à deux mains le *batuma* », c'est-à-dire d'en faire un bon usage. En guise de conclusion, les *yelebire* lançaient à pleine voix de leur cri : « Salut ! Oui ! Ecoutez *yelele* ! Notre père dit la vérité, gens (qui êtes) *yelele* ! » (5).

Nantis de la série complète de leur *batuma*, les *yelele* sont en mesure de remplir leurs charges et ils doivent se hâter de défricher les champs car le sésame est semé en août.

Pour que leur bagage soit complet, il reste toutefois aux *yelele* une dernière démarche à accomplir auprès de leurs aînés, car il leur faut obtenir au plus tôt le « cri-devise » (*foxo*) de leur classe d'âge.

(1) En dehors des *yelele*, il peut arriver que de simples *sinkye* possèdent un *batuma*, mais celui-ci n'a que de faibles pouvoirs et son acquisition ne donne lieu à aucun rite.

(2) Chefs de terre des villages *syékōma* de Fini, Sama, Kibe, Kyeba, Dyōtala et Dētoloma. Chef de terre du village *bēne* de Kona. Chef de terre du village *bolō* de Tiga. Chef de terre du village *bye* de Dere. Tous ces villages ont en commun le culte du Dwo de Patamaso.

(3) Cf. fig. 36, n° 6.

(4) *kye konala bla* « jarre des cent vingt (cauris) » de *kye konala* « vingt (fois) six » et *bitala* ou *bla* « grosse jarre à bière ».

(5) *kollogo ! dyec ! dyōbele flele ! naware pō syē debe, logo flele !*

salut oui écoutez yelele notre père vérité dire gens yelele

Lorsqu'ils sont réunis, les membres d'une classe d'âge ont coutume de s'exprimer collectivement en langue secrète par des phrases criées ponctuant une déclaration qu'ils approuvent ou une décision qu'ils viennent de prendre. Ces phrases sont toujours introduites par la formule traditionnelle de salutation : *kollogo, dyec*. On trouvera d'autres exemples de phrases criées au cours du *zo kabe dāga* (cf. p. 413). Les phrases criées, dont le contenu est variable, ne doivent pas être confondues avec les « cris-devises », qui sont des formules stéréotypées.

3. L'ACQUISITION DU « CRI-DEVISE »

Toute classe d'âge doit posséder une devise dont les paroles, criées et modulées, sont lancées en chœur à divers propos. Cette devise est immuable, elle est toujours héritée du plus lointain passé et transmise fidèlement par chaque promotion sortante à ses successeurs.

A Kurumani, les *sinkyé* reçoivent leur « cri-devise » sans procédure particulière. Les paroles en sont les suivantes : « Cheval, wee ! Nous cultivons beaucoup ! » (1). Les *doyelele*, quant à eux, doivent « acheter » leur cri-devise à leurs prédécesseurs dans le courant de l'hivernage qui suit leur initiation.

Le cri-devise des *yelele* de Kurumani — *ka yale foxɔ* : « crier l'oiseau » — est une longue formule dont certains termes sont riches d'allusions multiples :

« L'oiseau blanc plane. Oh ! L'oiseau ! (2)

Nous entrons dans l'affaire de Patamaso. Oh ! toujours l'oiseau ! (3)

Nous entrons, le Dwo de Patamaso est avec l'oiseau, oh ! (4)

Celui qui parle mal, il s'envolera. Oh ! l'oiseau ! » (5)

En vue d'obtenir le libre usage de cette devise, les *doyelele* se rendent d'abord acquéreurs d'une importante quantité de bière de mil ; puis, le soir venu, ils se réunissent sous un arbre, non loin du village. Le *doyelelesapro*, chef de la classe d'âge des *doyelele*, envoie son forgeron avec une grosse jarre de bière de mil dire au *yelbiresapro* que sa classe désire acquérir le « cri » (6). Le *yelbiresapro* se rend alors chez le *dwobwɔ* pour l'avertir de la demande de ses cadets. « S'ils vous remplissent bien de bière — répond le *dwobwɔ* — eh bien ! donnez-leur le cri ». Le *yelbiresapro* va aussitôt rendre compte à son *zyanekōma sapro*, car l'application des décisions concernant les classes en cours d'initiation dépend toujours de la

(1) *šyo, wee ! ma vōkeve* ! Les *sinkyé* se comparent au cheval parce que, comme lui, ils doivent faire de rudes travaux — pour les cultures notamment.

(2) *yala furu bire. yo ! yale !*

yala furu, litt. « l'oiseau blanc », désigne tout à la fois :

a) Un masque : pour désigner, à mots couverts, les masques, on parle souvent des « oiseaux ». L'oiseau blanc, c'est ici le *kele* blanc, *kelefuru*, masque important auquel les *yelele* vont être bientôt affrontés.

b) Le *banuma* que les *yelele* viennent de recevoir : *banuma*, avons-nous dit, représente le calao, oiseau remarquable par ses longues rémiges blanches (cf. note sur *kuma*, p. 275).

c) les *yelele* eux-mêmes : on les compare à des oiseaux blancs, tout d'abord parce que le pagne spécial qu'ils portent (le *zolebe* cf. p. 386) est fait de coton blanc, mais aussi parce que, n'étant plus *sinkyé* et pas encore *yelbire*, les *yelele* se trouvent à un niveau intermédiaire comme l'oiseau qui est « entre ciel et terre ».

bire désigne le vol des oiseaux qui planent dans le ciel en effectuant des va-et-vient comme les aigles guettant leur proie au-dessus des villages.

(3) *ma kɔ, patama ziodi. so yo ! yale !*

Les *yelele*, après avoir été initiés aux masques de feuilles, c'est-à-dire à la figure universelle de Dwo, vont entrer dans la seconde partie de leur initiation, celle qui concerne une figure ultérieure de Dwo apparue initialement à Patamaso.

(4) *ma kɔ, patama dwo ba yala, yo !*

Le Dwo de Patamaso n'est pas séparable de « l'oiseau », c'est-à-dire du masque *kelefuru* qui est l'une de ses hiérophanies.

(5) *wai be pona, ɔ byere. yo ! yale !*

Ceux qui « parlaient mal », c'est-à-dire ceux qui trahissaient les secrets de l'initiation étaient mis à mort puis brûlés (et non enterrés) ; leurs cendres étaient dispersées dans l'air.

(6) Sur le formalisme qui affecte les relations interclasses et à propos de circuit hiérarchique, cf. Le Moal, G., 1971.

première classe de *zyanekōma*. Le *zyanekōma sapro* déclare simplement : « si vous êtes rassasiés, moi je ne le suis pas ! » Le *yelebiresapro* envoie donc son forgeron réclamer aux *dɔyelele* une grande jarre de bière de mil pour ses *zyanekōma*. Lorsque la jarre est apportée, toute la classe des *zyanekōma* se réunit autour de son *dlasapro* ; celui-ci — parlant à son tour par l'intermédiaire de son forgeron — demande à ses condisciples s'ils sont d'accord pour que le « cri » soit donné aux *dɔyelele* — les *zyanekōma* opinent. Le *yelebiresapro* peut alors rassembler les membres de sa classe d'âge pour rejoindre les *dɔyelele* sous leur arbre. A leur arrivée, les *yelebire* clament par trois fois le *yale foxɔ*. Puis ils invitent les *dɔyelele* à se lever, et, en chœur, ils reprennent avec eux trois fois le même cri. Enfin, pour terminer, les *dɔyelele* lancent seuls, trois fois encore, le cri-devise qui désormais leur appartient. Il ne reste plus aux *dɔyelele* qu'à satisfaire la soif intarissable des *yelebire*. Tard dans la nuit, le *yelebiresapro* fait un petit discours, il rappelle que lui et son groupe ont suivi la tradition, il incite les *dɔyelele* à agir plus tard de la même façon avec leurs successeurs et ajoute qu'il a bu « un peu » de bière, mais que « sa bouche n'est pas encore bien lavée » ! On sort les dernières réserves de boisson avant de se séparer.

Lorsque l'hivernage est achevé, lorsque les récoltes sont rentrées, l'année touche à sa fin : le moment du *birewa dāga* est revenu.

On ne peut rester *dɔyelele* très longtemps. Alors que les *partale* avaient pu, sans trop encourir la réprobation, repousser à plusieurs reprises le moment du *yele dɔ dāga*, les *dɔyelele* doivent sans tarder s'engager dans le second stade de leur initiation, celui qui les amènera à connaître les masques de fibres, à devenir des *kelebayelele* en attendant de pouvoir, par la suite, accéder au grade de *yelebire* (troisième et quatrième stade).

Au moment du *birewa dāga*, donc, les *dɔyelele* présentent leur requête, celle-ci ne nécessite pas les multiples démarches qui avaient dû être faites aux différentes phases du *sinkyé dāga* — une procédure simplifiée suffit. Le jour même du *birewa dāga*, lorsque les notables se réunissent à côté de *kafuna zi*, les *dɔyelele* introduisent leur requête dans des conditions analogues à celles décrites à propos du *yele dɔ daga* (1). Dès lors, le deuxième stade de l'initiation va pouvoir débiter.

(1) Cf. p. 377.

13. Le deuxième stade : *yele niñe dāga*

Dans tous le pays bobo, le deuxième stade de l'initiation est, comme les stades suivants, en rapport avec les révélations des figures ultérieures de Dwo. En conséquence, nul masque de feuilles n'apparaîtra désormais dans les rites ayant trait à l'initiation ; seuls seront concernés les masques de fibres et parmi ceux-ci, au tout premier chef : les *kele*.

Le *yele niñe dāga* (1) ne peut être abordé sans une sèvere préparation. Cette préparation correspond à la « période des épreuves » qui avait prélué aux rites du *yele dō dāga* ou du *yele sawa dāga*, mais les épreuves réservées aux *yelele* sont assez sensiblement différentes de celles auxquelles les *sinkyé* avaient été soumis : elles font peu de place aux habituels tourments physiques — plus de heurts violents avec les masques, plus de poursuites et de fustigations répétées (seuls sévices notables : ceux du masque *gwala*). En revanche, conformément à la vocation sociale qui est le propre des figures ultérieures de Dwo, c'est sur l'expérience d'une vie communautaire totale que l'accent est mis. Les *yelele*, arrachés une fois de plus aux facilités de l'environnement villageois et du milieu social, vont être placés, lors d'une longue retraite en brousse, dans un état de mutuelle dépendance qui doit rendre définitif un vif sentiment de solidarité au sein de la classe d'âge.

Le rituel préparatoire du *yele niñe dāga* s'appelle *zo kabe dāga* « coutume de vider l'eau ». Ces mots désignent la tâche principale à laquelle les *yelele* vont devoir se livrer durant leur retraite en brousse : une pêche qui relève d'une technique assez originale. Les eaux n'étant plus courantes à cette époque de l'année (2), un bras de marigot est coupé par deux barrages en terre et la portion du plan d'eau ainsi réservée est vidée avec des calebasses cassées formant écuelles ; lorsque le niveau de l'eau a suffisamment baissé, les poissons sont saisis à la main. Cette opération est appelée *zo kabe koba kuru* « vider l'eau (avec) des calebasses cassées » — d'où le nom attribué à l'ensemble de rituels qui s'y trouve associé.

(1) *yele niñe dāga* « coutume des nouveaux *yele* », de *niñe* (*ni* ou *ñi*) « neuf, nouveau ». Au terme de cette coutume les jeunes gens seront des *kelebeyelele*, et plus tard, après le *yele bire dāga*, ils seront des « *yele* anciens (*bire*) ». (Cf. fig. 27).

(2) *zo kabe dāga* se fait en février ou mars, après le *birewa dāga*.

1. ZO KABE DĀGA

Les préliminaires

A Kurumani, où nous l'avons étudié, le début du *zo kabe dāga* coïncide toujours avec la venue au village des trois masques annuels *gwaramapene*, *gwaramaḡu* et *nōfinifane*.

L'année d'un *zo kabe dāga*, comme l'année d'un *yele dō dāga*, le service des *gwarama* et de *nōfinifane* est requis pour la surveillance des postulants et pour celle de la fabrication de la bière rituelle, on dit alors de ces masques qu'ils sont « gardes-bière » (*kūi lere*) ou encore simplement « masques du *zo kabe* » (*zo kabe sōwiyerə*). A cet effet, les deux *gwarama* portent une marque distinctive : quelques fibres blanches attachées à leur cou.

Un matin, donc, les *yelébire* partent en brousse accompagnés des *sinkyé* pour monter les masques. Dès que le travail est achevé, les trois *kūi lere* se portent vers l'entrée du village où le masque *gwala* les attend pour se charger avec eux, sans plus tarder, de la mise en train de la bière du *zo kabe dāga*.

En cortège, les masques se rendent d'abord devant la porte de la *saprawyə* du village, *wasā* des fondateurs, les *Dao Bwo ta kōma* (1), ils prélèvent trois bûches dans la réserve de bois, puis ils se présentent successivement devant les *wasā* *Dao Bworo ta kōma*, et *Dao Pyē ta kōma* et *Mu ta kōma* pour y prendre chaque fois trois bûches ; on notera que les masques ne s'adressent qu'aux lignages *kirekōma* (2), c'est-à-dire à ceux-là seuls qui prennent une pleine part à l'initiation (3). Les bûches sont portées jusqu'à la maison du *dlasapro* des *yelele* où les femmes s'apprentent déjà à brasser la bière. Ces bûches rassemblées par le soin des masques vont alimenter le feu pour la première ébullition du liquide (4). En attendant celle-ci, les masques disparaissent dans leur maison, mais dès que la bière bout, ils sortent derechef et rejoignent devant le four le *kirite* et le *dwobwə* qui accompagnent quelques notabilités dont le *yelébiretō*. Le *kirite* donne une calebasse-louche à *gwala*, celui-ci s'avance devant l'une des jarres et y prélève un peu de la bière qu'on appelle à ce stade : *kūi fu*. Le *dwobwə* reçoit alors la louche des mains du masque et il boit une gorgée du liquide tiède, puis le masque reprend la louche, et, suivi du *dwobwə* et des autres notables, il se rend sur l'autel de *Dwo* pour avertir la divinité de la mise en train de la cérémonie et lui « présenter » la bière des *yelele*. Après une courte prière du *yelébiretō* pour attirer la protection divine sur les postulants, le *dwobwə* demande la louche à *gwala* et verse le *kūi fu* sur les pierres de l'autel.

(1) Cf. tab. 3 et fig. 2.

(2) *kirekōma* au sens large, c'est-à-dire ensemble des lignages liés symbiotiquement avec les fondateurs et comprenant, à côté de ces derniers, les *kirekōma* proprement dits, les *kirekōma ma doro ma* et les *wəre kirekōma* (cf. p. 70).

(3) Les lignages autres que *kirekōma*, c'est-à-dire les *wə ne yire*, participent à des degrés divers à l'initiation et aux cultes communautaires du *Dwo foroba*, mais leur situation d'« étrangers », nous l'avons vu (cf. p. 72), et le rôle de médiateurs qui souvent leur revient (*forgerons, beire*) les dispensent de bien des prestations et de bien des épreuves imposées aux autres.

(4) Les masques ne fournissent des bûches que pour la fabrication de bière du *dlasapro*. Les familles des autres membres de la classe d'âge — qui doivent, elles aussi fournir de la bière — utilisent leur propre bois de chauffage.

Vers quinze heures, la décision d'enfermer les *yelele* (qui leur avait été notifiée dès le matin) est mise à exécution. Les *yelele* se présentent avec le petit bagage qu'ils emmèneront en brousse (quelques vêtements, quelques nourritures) et ils sont enfermés dans la *wasa* des *beire* du village, les Kÿe ta kōma. La réclusion des *yelele* est beaucoup moins sévère que celle des *sinkyé*, les jeunes gens ne sont pas nus, ils sortent à l'extérieur du village deux fois par jour pour satisfaire leurs besoins et ils prennent leurs repas sur la terrasse de la maison. Toutefois, pendant les heures de claustration, *gwala* et ses congénères rôdent encore autour de la porte, et n'était l'opposition des forgerons et des *beire*, ils entreraient pour frapper les jeunes gens.

Rien de notable ne se produit durant la fin de la journée ni durant la journée suivante. Le troisième jour enfin, la bière est prête.

Le départ en brousse

A la fin de la matinée, *gwala* et les trois masques « gardes-bière » apparaissent. Ils ont été revêtus par les *yelebire*. Les *yelekōndigā*, qui les attendaient, précèdent jusqu'à la maison où se trouve la bière du *dlasapro yelele*. L'un des *yelekōndigā* porte une baguette en guise de jauge, cette baguette a préalablement été plongée dans une jarre étalon (*yele bla*) toujours conservée dans la maison d'un forgeron (1) et sur le flanc de laquelle est marqué le niveau qu'avait atteint le liquide lors du précédent *zo kabe dāga* ; une encoche a été faite sur la baguette, à hauteur correspondante. En présence des masques, le *yelekōndigā* procède, avec sa jauge, à la mesure de la bière du *dlasapro* ; la quantité exigée est égale à douze fois le niveau relevé dans le canari étalon. La même opération est répétée dans chacune des familles qui avait à charge de faire de la bière.

Après que ce contrôle ait été effectué on peut envisager de transporter la boisson jusqu'au lieu où elle sera consommée cérémoniellement : la terrasse des *yelekōndigā* (2). Les *yelele* étant chargés de cette tâche, c'est à ce moment qu'il est mis fin à leur réclusion.

En sortant de la *wasa* des *beire*, les jeunes gens se munissent de gourdes et, en cortège, ils se rendent successivement chez toutes les « dolotières » (3) du village pour y puiser la bière. Toujours en file, ils portent leurs gourdes remplies sur la terrasse où ont été placées de grandes jarres. Il faut naturellement faire de nombreux voyages avant que toute la bière produite dans le village soit transvasée dans les jarres. A chacun de ces voyages les *yelele* sont escortés par les masques et soumis à une étroite surveillance car ils n'ont pas le droit de boire cette bière. Mais les jeunes gens ont été contraints à la sobriété durant leur réclusion et ils savent que dans les jours à venir leur régime sera encore plus frugal, aussi s'efforcent-ils de distraire l'attention des masques et d'engloutir au plus vite quelques gorgées de bière. Si d'aventure *gwala* ou *gwaramapene* aperçoivent un contrevenant, ils doivent se jeter sur lui et lui arracher la gourde des lèvres, mais c'est une forme de l'esprit bobo que d'édicter des règles volontairement excessives à seule fin d'offrir un champ à la médiation et de permettre ainsi à un plus juste

(1) A Kurumani, le *yele bla* se trouve dans la *wasa* des Jonu, forgerons des Dao Bwo ta kōma.

(2) *kōndigā zō* (fig. 36, n° 34). Cette terrasse est également appelée, à Kurumani, *tene for zō* « terrasse de la belle Tene », en souvenir de Tene une femme qui habita la maison et dont la beauté est restée légendaire.

(3) Fabricante de *dolo* — nom bambara de la bière de mil.

équilibre de s'établir : pour contrebalancer l'action des trop sévères « gardes-bière », un troisième masque, *gwaramagû*, revêtu par un *beira*, s'interpose pour protéger les *yelele* qui, profitant du tumulte, parviennent en définitive à s'abreuver quelque peu.

Lorsqu'enfin le transport de la bière est terminé, la nuit est sur le point de tomber. Les notables se réunissent alors autour des jarres, sur la terrasse. Le *dwobwo* parle le premier, il demande à Dwo et aux ancêtres de procurer la santé aux *yelele* et de permettre une bonne pêche ; à leur tour le *kirite* et le *dlasapro yelebire*, prient, puis chacun fait une libation de bière sur une gouttière qui a été prélevée au *kafuna zi* (1). Conviés ensuite à boire, les villageois se joignent aux notables et la soirée se passe dans les chants et les rires.

Vers minuit, les *yelele* restés jusqu'alors chez eux, reçoivent l'ordre d'aller chercher leur bagage ; ils retournent alors à la maison des *beire* et ils s'équipent. Pendant ce temps une procession *gura dâga* s'organise et s'ébranle bientôt pour faire un premier circuit dans le village. Au second circuit, lorsque la tête de la colonne passe devant la *beiravya* où sont rassemblés les *yelele*, on entonne une chanson dont les paroles n'augurent rien de bon pour les jeunes gens :

*Nous sortons, nous sortons derrière le village.
Nous sortons pour les faire souffrir.
Les sinkye de cette année parlent beaucoup trop.
Nous sortons pour les faire souffrir.
Les sinkye ont beaucoup de tours dans leur sac. (2)*

La procession sort du village à l'ouest. Les autorités religieuses vont saluer l'autel de Dwo tandis que les *yelebire* se retirent à l'écart pour désigner celui d'entre eux qui va porter le masque *gwala*. On se reforme ensuite pour rentrer au village, achever le deuxième circuit et en commencer un troisième. Ce dernier circuit aboutit au puits ouest du village, le masque *gwala* s'y tient, juché sur la margelle. La foule entonne la chanson de *sadoba* (3).

*(Il) frappe (et) disparaît. Le masque sadoba pareil au lion, frappe. (4)
Qu'(il) ne pose pas le mal sur eux. (5)*

(1) Au lieu appelé à Kurumani *kafuna zi* (fig. 37, n° 15) sont déposées des gouttières qui ont été arrachées par un masque lors des funérailles d'un homme tué par Dwo ou lors des rites trisannuels de purification du village (cf. p. 332, note 3). Chaque fois que le *dwobwo* se livre, dans le village, à des actes religieux concernant Dwo, il emporte avec lui une des gouttières du *kafuna zi*. Le plus souvent cette gouttière lui sert simplement de siège mais elle peut aussi, comme c'est ici le cas, faire office d'autel portatif.

(2) *ma saa yo, ma saa kwala ma ke
ma saa ni kirikale
na dũ ma bâbare doma yire ña fonõ
ma saa ne kirikale
sinkye dâmele na*

Pour humilier les jeunes gens on les appelle *sinkye* et pire encore : *bâbare* ce qui les assimile à des Bambara, c'est-à-dire à des étrangers, ignorants de toutes choses et que les Bobo méprisent. Il est vrai que ces garçons ne sont encore que *d-yelele* et qu'ils ne mériteront vraiment le titre de *yelele* qu'à l'issue de ce nouveau stade de l'initiation qu'ils entament aujourd'hui.

(3) Rappelons qu'en langue secrète *gwala*, comme ses dérivés *yelekwine gwarama* et *ñõfuru gwala*, porte le nom de *sadoba*.

(4) *vuro mege, tolonma sadoba ke zara vuro*. On dit que le masque « disparaît » car, ainsi que nous le verrons plus loin, entre chaque coup donné, le porteur retire une pièce de son habillement. Ainsi, à la fin de l'opération, il n'y a plus de trace de masque, seul apparaît l'individu qui le portait. Ce dépouillement d'un masque en public n'est possible que parce que l'obscurité est quasi totale et que, de toutes façons, les participants sont en partie ou totalement initiés.

(5) *ke de ne tulu ka ma ma*.

Si une mère a engendré un enfant, le masque sadoba le frappe. (1)
La chose de Dieu, elle frappe, elle disparaît. (2)

A peine la chanson se termine-t-elle que le cortège des *doyelele* débouche sur la place du puits. Le *dlasapro yelebire*, après avoir donné quelques instructions au masque (porter un seul coup à chaque *yele*, que la lanière atteigne son but ou non) dit aux *beire* de faire avancer les *yelele*. Le *dlasapro yelebire* s'adresse au *dlasapro* des *yelele* qui tient la tête de la colonne, il lui demande s'il est prêt et, comme celui-ci l'affirme, il ajoute : « Voilà mon masque qui t'attend ». Le *dlasapro yelele* réplique fièrement : « Je le regarde aussi froidement que froid est mon corps ! » (3). D'un seul élan, les *yelebire* rendent hommage à leurs cadets en lançant leur cri : « Salut : Oui ! Tous les *yelele* ! Le *yele* (qui vient de parler) a dit la vérité, *yelele* ! » (4). Satisfait, le *dlasapro yelebire*, après s'être assuré que le masque était prêt, fait alors signe aux *yelele* de venir. Au moment où il passe devant *gwala*, le chef des *yelele* est brutalement cinglé, mais à peine le masque a-t-il porté son coup qu'il s'empresse de se défaire de son bonnet de fibre. Le second *yele* se présente immédiatement, le masque le frappe à son tour et, aussitôt après, arrache l'une de ses manches. Progressivement le porteur du masque se dépouille ainsi jusqu'à être, lorsque le dernier *yele* est passé, entièrement nu.

A peine ont-ils été frappés que, sans perdre une seconde, les *yelele* se regroupent. Pressés par *gwala* et ses acolytes, les masques « gardes-bière », les jeunes gens refluent vers la porte ouest *nibi so ma bolo* (5)... ils quittent le village laissant sans adieu parents et amis et se perdent dans la nuit profonde.

Le séjour en brousse

Guidés par un *beira*, les *yelele* cheminent. Les masques les talonnent et ne leur laissent de répit que lorsqu'ils ont atteint, à huit cent mètres environ du village, les abords du marigot *wakera*. Là, enfin, ils peuvent s'étendre et se reposer un peu.

Au premier chant du coq, les *yelele* se lèvent ; ils s'écrient « Salut ! Oui ! tous les *yelele* ! nous entrons dans la brousse ! » (6) et, suivant toujours leur guide, ils s'enfoncent dans l'arrière-pays en direction du bassin du *koworo*, au S. E. de Kurumani (7). C'est une zone drainée par d'innombrables petits marigots temporaires qui serpentent sous un couvert végétal assez dense.

Le groupe atteint enfin le lieu dit *sara biri* (8) et commence, sans plus attendre, à s'organiser. Quelques garçons sont désignés pour installer une cuisine rudimentaire et préparer la nourriture du jour. Les autres se rassemblent pour partir à la pêche, ils crient en chœur : « Salut ! Oui ! tous les *yelele* ! nous entrons dans l'eau ! » (9) et ils se dirigent vers l'un des marigots proches.

(1) *wé yaa ye nō vōrō, toloma sadoba ma vuro*. L'initiation étant obligatoire, tout enfant est promis aux coups de *sadoba*.

(2) *wuro ma yero, na vuro a mege*.

(3) *a se sa lu ō tya kona a kō ma !*

(4) *kollogoo ! dyee ! zāmbale flele ! fle syē debe flele !* Cette phrase est en langue secrète. (Cf. à ce sujet, p. 405, note 5.)

(5) Cf. fig. 36, porte II.

(6) *kollogoo ! dyee ! zāmbale flele ! ma yo kōle bosō kuru*.

(7) Cf. carte I. G. N. « Bobo Dioulasso » au 1/200 000°.

(8) « L'ancien ombrage », de *sara* « ombre » et *biri* ou *bire* « vieux, ancien ». C'est un lieu où, autrefois, de grands arbres dispensaient une ombre épaisse.

(9) *kollogoo ! dyee ! zāmbale flele ! ma yo kōle siñze kuru !*

Nous avons dit en quoi consistait la technique de pêche : vider à grands coups d'éuelles un bief créé artificiellement, afin de capturer des poissons. Il s'agit d'un travail exténuant dont le rendement ne semble pas être en proportion avec l'effort fourni. Pourtant, les Bobo, bien qu'essentiellement agriculteurs, connaissent des techniques de pêche plus élaborées et surtout ils possèdent une gamme d'instruments assez complète, ils ont des piques et des foënes, ils ont des paniers à capture et des nasses. Si, en fait, ces moyens sont refusés aux jeunes gens, c'est que cette pêche est avant tout rituelle et qu'elle doit rester conforme à l'esprit de l'épreuve que constitue ce séjour en brousse.

Abandonner le village, gagner les bornes du terroir et pousser jusqu'au cœur des bois pour y vivre quelque temps dans la simplicité et le dénuement, c'est, symboliquement, faire en sens inverse le chemin que l'humanité a parcouru dans son histoire, c'est remonter dans le temps et chercher à restaurer le passé — un passé qui ne manque d'ailleurs pas d'être idéalisé. Comme les lointains ancêtres qui fondèrent la tradition, les *yelele* vont donc coucher sans abri, manger frugalement et poursuivre leurs activités sans autre secours que leurs mains nues ou que celui d'objets directement fournis par la nature et à peine transformés — témoins ces éuelles en calebasse.

Dans le *zo kabe dāga*, il y a une volonté de retrouver un mode de vie qu'on pense avoir été celui des anciens et dont on postule l'excellence. Nous ne croyons cependant pas qu'il s'agisse, comme on en a parfois l'exemple, de reconstituer l'âge d'or des temps cosmogoniques, l'époque où l'homme vivait encore presque à l'état de nature. Chez les Bobo, l'initiation et ses rites, par leur rapport avec la personne du masque, concernent nécessairement des situations postérieures à ces temps — surtout au stade où nous sommes qui est placé sous le signe des masques les plus tardifs : les masques de fibres. Ce qu'il s'agit de retrouver, c'est la culture à son origine, non pas ce qu'elle a pu être lors de sa naissance véritable, quand l'homme à peine créé commençait seulement à amasser un capital spirituel et matériel grâce aux dons de Wuro, mais ce qu'elle fut, pleinement accomplie et parfaitement ordonnée, dès après l'effacement de Dieu. Il nous semble donc que ce soit moins une opposition nature/culture qui se dessine dans ces rites du *zo kabe dāga* qu'une opposition entre deux états de la culture : son état initial, d'une pureté idéale et exemplaire et son état actuel, dévié et corrompu. A cet égard, plus significatif encore que le mode de vie primitif et les techniques rudimentaires imposés aux *yelele* est l'obligation qui leur est faite de parler uniquement la langue bobo et d'exclure formellement le dyula (1) pendant toute la durée de leur séjour en brousse. La pureté primitive de la culture ne peut être restituée que par ce qui en est l'expression la plus authentique : la langue maternelle (2). Face à celle-ci, l'idiome étranger, de plus en plus répandu, est senti comme le symbole du déperissement actuel des traditions et peut-être même comme l'un de ses agents les plus actifs.

D'autres règles sont imposées aux *yelele*, elles aussi répondent au désir de rendre la jeune génération conforme à un modèle idéal, modèle qui, cette fois,

(1) Cette langue mandé, très proche du Bambara, est devenue langue véhiculaire pour tout l'ouest de la République de Haute Volta ; elle est surtout aujourd'hui la langue des commerçants et des colporteurs qui, quelle que soit leur origine ethnique, se sont vu donner le nom même de « Dyula ».

(2) Pour être pleinement représentative de cette culture bobo ancienne, encore faut-il que la langue maternelle elle-même soit débarrassée des termes qui désignent des éléments étrangers d'introduction plus ou moins récente. Ainsi va-t-on jusqu'à interdire aux *yelele* de prononcer, par exemple, les termes bobo pour « chaussure » (les ancêtres allaient nu-pied) ou pour « cheval » (les bobo n'ont jamais utilisé le cheval qui était la monture des Peul, leurs ennemis jurés, et des Dyula, leurs conquérants).

s'applique au domaine des relations interpersonnelles — saisies d'ailleurs surtout dans une perspective économique de répartition et de consommation des biens. Les *yelele* doivent durant leur séjour abdiquer tout individualisme. Ils travaillent, mangent, dorment ensemble et au même moment, mais le plus remarquable est qu'ils doivent également tout mettre en commun : les biens personnels emportés avec eux comme ceux qu'ils peuvent se procurer sur place. Le principe s'applique rigoureusement à tout acte d'appropriation, quelle que soit la valeur de son objet : qu'il s'agisse d'un fruit, d'une ramure pour chasser les mouches, d'un bâtonnet pour se curer les dents ou, à plus forte raison, de la nourriture du jour. Toute propriété étant ainsi déclarée collective, pour se procurer la moindre chose chaque individu doit obtenir l'autorisation du groupe dans son entier ou, si cela n'est matériellement pas possible sur le moment, l'accord au moins de son voisin le plus proche. C'est ainsi qu'avant, par exemple, de porter à sa bouche la graine d'arachide qu'il a trouvée dans sa poche, un *yele* demandera : « Est-ce que je peux manger une arachide ? » (1) et il devra attendre la réponse : « Tu peux manger ! » (2). Agir autrement serait un véritable vol car ce serait s'approprier indûment un bien qui n'appartient qu'à la collectivité.

Le régime de dépendance matérielle que fait naître cette mise en commun des biens a son correspondant sur le plan spirituel : les fautes présentes ou passées, commises par chacun des individus, rejaillissent sur tous les membres du groupe et celui-ci doit en assumer collectivement la responsabilité. Pour ce faire, il faut d'abord que les fautes individuelles soient rendues publiques ; aussi, dès le soir du premier jour, une confession générale a-t-elle lieu. A tour de rôle, chacun fait l'aveu de ses fautes, sans en omettre aucune. Les plus graves seraient, dans l'ordre : avoir révélé des secrets de l'initiation, avoir détourné la femme d'un frère ou celle d'un oncle, avoir eu des relations sexuelles avec la femme d'un compagnon de sa propre classe d'âge. Si la victime de l'un des méfaits avoués est présente, elle ne peut rien dire ni rien faire.

Pendant tout le temps que dure l'exil on ne parle plus de la confession du premier jour, mais dès le retour du groupe au village on entreprend un *ziri dāga* qui va permettre d'effectuer la rémission globale des fautes commises par les *yelele*. Le *dlasapro* des *yelele* prend un *beira* pour confesseur et il lui répète toutes les fautes graves qui ont été avouées en brousse. Le *beira* convoque aussitôt le *dlasapro yelebire* et lui fait part de ce qu'il a appris ; les deux hommes se rendent alors chez un forgeron et lui demandent de faire le *ziri dāga*.

Les *yelele* sont rassemblés et menés par le forgeron jusqu'au bois sacré où se trouvent les autels de *wiyaxe* (*kiri tāṅa kwe wiyaxe*) (3). Les jeunes gens s'accroupissent, ils sont étroitement serrés les uns contre les autres et ne semblent plus respirer que d'un même souffle. Cette masse indistincte de corps donne une vivante image de la cohésion du groupe au moment où tous ses membres sentent qu'ils seront solidaires désormais jusque dans leur destin. Le forgeron fait lentement trois fois le tour des *yelele*, au-dessus de leurs têtes il brandit la poule *baba* (4) destinée au sacrifice et prie à voix haute :

soxo, kiri, dwo, wiyaxe, les gens sont allés en brousse.
Ils sont venus, ils sont venus (avec le) mal.

(1) *a n'kene noma ?*

(2) *noma yò !*

(3) Cf. fig. 37, n° 36, 37.

(4) Cette poule, qui a la particularité d'être naturellement déplumée, est réservée aux sacrifices les plus importants. La poule *baba* est donnée, mythologiquement, comme le premier des gallinacés créés.

wuro leur pardonne, dwo leur pardonne, soxo leur pardonne, etc...
 (Que ceux de) jadis regardent, tandis que l'on fait la coutume des yelele.
 (Que) kiri protège les yelele.
 (Que) les mauvaises choses montent à l'ouest.
 Jadis les ancêtres faisaient cela, aujourd'hui (on fait) cela.
 Que tout aille bien avec de l'aide.
 Voilà les mauvaises paroles pour la poule baba (1).

Ayant, par les vertus combinées du triple circuit rituel et des invocations, chargé la poule de toutes les fautes qui accablent les jeunes gens, le forgeron part à l'ouest du village dans un lieu retiré. Là, il sacrifie la poule sur un *soxo* qu'il a confectionné et l'abandonne aux animaux sauvages qui ne manqueront pas de venir la dévorer durant la nuit. Ainsi les souillures des hommes se trouvent-elles déversées finalement dans ce réceptacle naturel de toutes maléficiences qu'est la brousse.

En dernière analyse, on peut dire que les rites du *zo kabe dāga* concourent principalement au raffermissement de la solidarité avec les ancêtres — par le respect des modèles culturels qu'ils ont fondés — de la solidarité aussi entre les membres de la génération présente — par l'exercice d'une dépendance matérielle aussi bien que spirituelle.

À côté de la pêche, principale activité, et de quelques travaux de subsistance, les *yelele* ont une autre tâche — beaucoup plus plaisante — à accomplir. On attend d'eux, en effet, qu'ils composent une chanson inédite. Les Bobo sont fort amateurs de chant et de musique (2) et ils attachent beaucoup de prix aux chansons inventées à l'occasion du *zo kabe dāga* (3). Ils disent que c'est là l'origine de tous les chants d'initiation (*yele tine*) connus. Tous les soirs, à la veillée, les

(1) *soxo, kiri, dwo, wiyaxe, loba yo saxa.*

e na ma na foxo.

wuro yafa ma ma, dwo yafa ma ma, soxo yafa ma ma...

gū se yirewo me yele dāga ta.

kiri bāba yelele ma.

dāga yaxa ba wurotā.

gū yo ye borera tye, sōma ye wa.

ka yo fo mama.

be be dāga yaxa na baba.

(2) Les Bobo chantent à tout propos. Les airs, les rythmes, et, bien entendu, les paroles sont bien diversifiés. Outre les *yele tine*, chants propres à l'initiation, on peut distinguer : les *funanyone tine*, chants religieux dédiés à des divinités ou à des esprits ; les *sasara tine*, chants des morts ; les *sine sō tine*, chants de guerriers ; les *dāda tine*, chants de chasseurs ; les *sōneworo tine*, chants de culture et enfin, dans le riche répertoire des chansons de femmes, les *diñ dalla tine*, chansons pour mouder le grain.

(3) A titre de document nous pouvons citer ici les paroles de la chanson de So et Dosi Dao, qui fut adoptée par la classe d'âge de Deduma (*deduma dolo*) à Kurumani, lorsqu'elle fit son *zo kabe dāga*.

Afin de comprendre ces paroles, et pour en goûter toute la saveur, il faut savoir que les garçons du *deduma dolo*, lorsqu'ils étaient *yelele*, avaient la réputation d'être de francs buveurs et de parfaits fainéants. Or, si les *yelele* ne firent jamais rien pour contredire la première affirmation, ils prouvèrent que la seconde était imméritée. En dépit des sarcasmes de leurs aînés et des tristes pronostics qu'ils se plaisaient à répandre, les jeunes gens, en effet, se montrèrent infatigables et ils rapportèrent une énorme quantité de poissons. Dans la chanson qu'ils composèrent, les *yelele*, forts de leur succès, reprirent malicieusement, pour les tourner en dérision, les critiques qui leur avaient été faites :

Dieu est fort ! — « Les yelele sont de vieux paresseux — Comment feront-ils pour vider (les mares) et gagner (du poisson) ? » — Les vieux ont parlé de cette façon — « A eux seuls, ils boivent une jarre — Comment feront-ils pour vider (les mares) et gagner (du poisson) ? »

wuro yele pasaa ! — « yorolo bire loba — nea na tyere te kabe būŋ ? » — sapre la be wa dāga na — « bitala mene yire — nea na tyere te kabe būŋ ? »

La chanson eut un immense succès et les vieux furent les premiers à en rire, tant il est vrai que les Bobo ont un sens aigu de l'humour.

yelele organisent donc entre eux une sorte de concours de chant. Chacun présente la chanson qu'il a composée et, par éliminations successives, on en vient à sélectionner celle qui, d'un avis général, est la meilleure.

Les *yelele* ne devant pas avoir de contact avec le monde extérieur, c'est d'une façon indirecte qu'ils communiquent leur nouvelle chanson aux villageois. En plein cœur de la nuit, peu de temps avant la fin de l'exil des *yelele*, un vieil homme, réputé chanteur de talent, quitte discrètement le village. L'homme marche jusqu'à se trouver à peu de distance du camp des *yelele*, là il s'arrête et se dissimule. Les *yelele* dorment ou devisent à voix basse en entretenant un maigre feu. Soudain une voix monte dans les ténèbres : c'est le vieil homme du village qui, de sa cachette, a entonné à pleine gorge une chanson que chacun connaît bien. Les *yelele* écoutent sans dire un mot. Le chanteur invisible reprend sa chanson une deuxième puis une troisième fois, alors l'un des *yelele* chante à son tour trois fois la même chanson. Le vieil homme prend ensuite une seconde chanson, très connue également, qu'il répète trois fois et le *yele*, dans le camp, lui fait écho. Lorsque le *yele* a terminé, l'homme du village, restant toujours caché, crie : « Si une baie de karité est mûre, elle n'a qu'à tomber ! » Aussitôt les *yelele*, tous en chœur cette fois, commencent la *tine ñi*, la « chanson nouvelle » qu'ils ont choisie. Trois fois de suite ils répètent cette chanson tandis que l'émissaire du village écoute attentivement dans l'obscurité. A son tour, l'homme reprendra trois fois la nouvelle chanson avant de lancer un bref *tāga dya* ! « au revoir ! » et de repartir dans les premières clartés de l'aube vers le village.

Dans le courant de la journée, le vieil homme réunira les gens du village, rendra compte de sa mission et chantera la nouvelle chanson des *yelele*. Cette chanson sera chantée rituellement lors de la procession nocturne (*gura dāga*) qui a lieu la veille du *yele ñiñe dāga*.

Le séjour en brousse des *yelele* dure en principe douze jours. Il faut rapporter un minimum de douze bourriches de poisson (1), mais il ne peut s'agir de n'importe quel poisson. Seuls les silures sont conservés — ces vénérables *ñōkēle* qui sont, selon les mythes, à l'origine même de l'espèce humaine. Les autres poissons sont consommés sur place. Au retour au village deux bourriches sont données, l'une au *dwobwō*, l'autre aux *beire* ; quant aux silures contenus dans les autres bourriches, ils sont soigneusement mis à sécher puis conservés dans le grenier d'une maison *beira*. La chair de ces poissons fournira la base des repas communiels lors du *yeleniñe dāga* à venir.

La pratique du *zo kabe dāga* comme prélude au second stade de l'initiation est attestée dans vingt-cinq villages, pour la plupart Syëkōma et Bakōma, mais toutes les autres tribus bobo connaîtraient également cette coutume.

Le *zo kabe dāga* est achevé depuis longtemps lorsque débute l'hivernage. Au cours de cette nouvelle saison agricole, les *yelele* ne seront pas astreints à travailler au profit des lignages du village, cela ne veut pas dire qu'ils pourront chômer, bien au contraire ils doivent redoubler d'efforts pour amasser les grandes quantités de mil et d'igname nécessaires aux festins que leur prochaine initiation laisse prévoir.

Les *yelele* doivent également, dans cette même attente, mettre du *da* (2) en culture, afin de pouvoir fabriquer les nombreux masques nécessaires. A Kuru-

(1) Le plus souvent, la quantité de poissons rapportée est insuffisante et les *yelele*, après sept jours de repos au village, doivent repartir en brousse pour sept nouveaux jours. Un troisième séjour de sept jours est parfois nécessaire.

(2) Cf. note 1, p. 401.

mani, les *yelele* ouvrent deux grands champs pour le *da*, sur l'un se regroupent les jeunes gens des lignages *kirekōma* (appelés localement *tya di kōma*) sur l'autre, les jeunes gens du lignage *wɔ ne yire* (localement, les *sii gwene*).

Au mois de décembre, les tiges de *da* sont soumises au rouissage et la fibre extraite est confiée aux forgerons (1).

Il ne reste plus alors aux *yelele* qu'à attendre le prochain *birewa dāga*, seule opportunité rituelle pour présenter une demande d'initiation.

2. YELENĪNE DĀGA

Les préliminaires

LA DEMANDE OFFICIELLE (2)

C'est en principe dans l'année qui suit le *zo kabe dāga* que doit se faire le *yeleniñe dāga*. Cependant, comme il est de règle, c'est aux intéressés de juger s'ils sont prêts ou non.

Pour les *doyelele*, le processus de la requête est simplifié ; ils n'ont pas, comme les *sinkyé*, de réunion au *pī ko* ou de « demande sur le *pati* ». La demande officielle est présentée seulement le jour du *birewa dāga*, suivant la procédure habituelle (3).

Le lendemain viennent les masques *saxasaxala*, le surlendemain *gwala* fait son entrée au village. Quatre jours plus tard (*Zintakū*), c'est au tour de *bolopaga* d'apparaître. Le jour du *Kunumakū* suivant a lieu le « binage de la place du fromager » (*pro ko kabe dāga*) (4), binage qui est effectué par les *sinkyé*.

RENOUVELLEMENT DE LA DEMANDE

Pour être agréée définitivement, la demande doit être réitérée. Cette formalité se déroule le lendemain du *pro ko kabe dāga*, comme c'était le cas lors du *yele do dāga* (5). Ce jour là, les *yelele* retrouvent les prêtres et leurs *zyanekōma* devant le *kafuna zi* et ils renouvellent leur demande dans les mêmes termes qu'au *birewa dāga*. Le *dwobwɔ* réserve sa décision, après avoir écouté attentivement, car pour un *yele niñe dāga* un rite supplémentaire est nécessaire : le *wora mye dāga*.

Quelques jours après, donc, les autorités religieuses du village se rendent à nouveau devant le *kafuna zi* avec une jarre de bière de mil ; cette bière est destinée à faire les libations qui consacreront le nettoyage de la place du fromager effectué auparavant. De leur côté, les *yelele* viennent avec de la bière et une poule. On appelle cette bière : *wora mye kūi* « la bière pour demander les trous ». Comme suite à la demande renouvelée, présentée après le binage, les *yelele* offrent en effet de la bière pour obtenir l'accès aux trous (d'où sont censés sortir

(1) A Kurumani, les *tya di kōma* déposent leurs fibres chez les *Jonu*, qui font office de forgerons pour les *kirekōma* ; les *sii gwene* déposent leurs fibres chez les *Sanu*, forgerons des *wɔ ne yire* (et du reste aussi de la communauté villageoise toute entière) (cf. tableau 3).

(2) C'est le rituel pratiqué dans le village du Kurumani qui sera décrit ici.

(3) Cf. p. 377.

(4) Cf. p. 378.

(5) Cf. p. 378.

les masques *kele* du *yele niñe dāga*), c'est-à-dire, en clair, pour que leur initiation soit définitivement mise sur pied. Le *dwobwə* effectue les libations conjuguées des deux bières sur l'autel de Dwo et il sacrifie la poule des *yelele*. De la façon dont meurt la poule on infère que l'accord de la divinité est acquis : le *yeleniñe dāga* va pouvoir se réaliser, cette année les *kele* sortiront de leurs « trous ». Les jarres de bière sont promptement vidées par tous les participants avant qu'ils ne repartent au village pour faire le *gura dāga* traditionnel.

Dès le lendemain, les *yelebire* convient les *yelele* à une « réunion d'information » nocturne sous le baobab *mōkasa* (1). Avant de s'y rendre, les *yelebire* passent par la *dwovvə* pour inspecter les dépouilles des *kele* soigneusement conservées depuis le précédent *yeleniñe dāga*. Ils font le bilan des travaux de restauration qui s'imposent. Sous le baobab, les *yelebire* donnent aux *yelele* des précisions sur les tâches matérielles qu'ils auront à accomplir et les encouragent à observer durant toute la période à venir une conduite irréprochable.

Avant que ne s'engage le processus irréversible de ce second stade de l'initiation, il reste cependant encore un rite à accomplir.

LA PRIÈRE POUR LA VENUE DES MASQUES

Les *yelele*, au lendemain de la réunion sous le *mōkasa*, se rendent une dernière fois, en compagnie des prêtres, sur le *kafuna zi*. Le *yele niñe dāga* étant accordé et le principe de « l'accès aux trous » des *kele* étant acquis, il convient de se mettre à l'œuvre sans plus tarder et d'obtenir la protection de Dwo pour la première de toutes les opérations qui est la fabrication des masques. Les *yelele* offrent donc une bière qu'on appelle cette fois *wora kərə kūi*, « la bière de l'ouverture des trous ». Le *dwobwə* verse un peu de bière sur l'autel de Dwo, il demande le pardon de la divinité pour les fautes des *yelele* et il l'implore d'aider les jeunes gens dans la tâche difficile qui les attend en brousse. Revenu auprès du *kafuna zi*, le *dwobwə* partage la bière et avant de donner ses ultimes conseils il déclare rudement aux *yelele* : cette fois « vous avez la corde au cou ! » (2). La soirée s'achève par un long *gura dāga* et, dès l'aube du jour suivant, les *yelele* quittent le village précédés par le masque *bolopaga*.

LA FABRICATION DES MASQUES EN BROUSSE

Durant les quatre premiers jours, les *yelele* se tiennent dans un lieu très isolé, à plusieurs kilomètres au nord-ouest du village. Ils ont emporté avec eux leur provision de fibres de *da* et ils s'emploient à rassembler ces fibres en écheveaux (pour les tuniques) ou à les tresser (pour les têtes). Les *yelele* ont également à teindre les fibres de *da* et à se procurer sur place les fibres du *tolfi* (pour fabriquer l'une des tuniques de *kelefulu* et celle de son *terε*) et les fibres du *tebe* (pour la tunique du *kelepene terε*).

Pendant ces journées de travail, les *yelele* sont surveillés par l'un ou l'autre des masques annuels : le jour même de leur départ en brousse, sont arrivés en effet les deux derniers de la série (3), *gwaramapene* et *nōfinifane*. L'année d'un *yeleniñe dāga* ces masques du Dwo de Patamaso ne sont plus affectés au simple rôle de « gardes-bière » comme c'était le cas lors du *yele dō dāga* ou du *zo kabe dāga*, ils

(1) Cf. fig. 37, n° 13.

(2) *penō ti ma mogo di !*

(3) Seul *gwarama gū* est absent et le restera. L'année où les *kele* viennent, *gwarama gū* n'apparaît pas et cela pour des raisons qui nous sont encore inconnues.

deviennent des *wora kore sōwiyerə*, des « masques ouvreurs des trous », c'est-à-dire qu'ils ont pour fonction de surveiller la fabrication des *kele* (1) et, plus tard, d'aller chercher ces masques en brousse, dans leurs « trous », pour les faire venir au village (2).

Au bout de quatre jours, le travail de préparation des fibres doit être terminé et les *yelele* se transportent avec leur matériel au bord du marigot *zosa*. Le cinquième jour, les *yelebire* les rejoignent et inspectent leur travail. Dès lors le montage proprement dit des masques peut commencer. Ce sont les *yelele* qui fabriquent les têtes et les tuniques des masques les moins importants : *kelenō*, *kelelene*, *kelefuru terə* et *kelelene terə*. On débute par les tuniques et l'on passe ensuite à la fabrication des têtes, lesquelles sont d'un travail long et difficile. Pendant ce temps, les *yelebire* se sont chargés eux-mêmes de la fabrication du principal *kele* du *yeleniñe dāga* : *kelefuru*, le masque fustigateur (3). Si les *yelele* ne peuvent toucher à ce masque c'est que l'on craint qu'ils n'y cachent un charme destiné à le paralyser et à leur épargner la dure épreuve qu'il doit leur infliger. Les *yelebire* n'ignorent d'ailleurs pas que les *yelele* font tout en ce sens et qu'en particulier ils ont été trouver un devin pour obtenir de lui le « médicament » qui frappera d'inertie le porteur du *kele*, aussi, au cours de la fabrication de la tunique du *kelefuru*, les *yelebire* fabriquent-ils un « contre-charme » grâce auquel le *kele* gardera toutes ses forces pour frapper les jeunes gens ! (4).

La fabrication des cinq *kele* du *yeleniñe dāga* ne demande pas moins d'un mois de travail assidu. Tous les soirs, *yelele* et *yelebire* rentrent au village et doivent faire un *gura dāga* avant de pouvoir prendre quelque repos.

Lorsqu'enfin les masques sont terminés, ils sont apportés secrètement au village. Les *yelele* déposent les masques qu'ils ont fabriqués dans la *dwovovə* et les *yelebire* vont cacher le *kelefuru* dans la maison d'un forgeron, hors d'atteinte de quiconque (dès ce moment, le quartier des forgerons est d'ailleurs interdit aux *sinkyə* et aux *yelele*).

DÉTERMINATION DE LA DATE DE L'INITIATION

Peu de temps après que les masques aient été apportés au village, les autorités coutumières convoquent les *yelele* sous le *yeləšū* (5). Par le canal des classes successives de *zyanekōma*, on demande, trois fois de suite, aux jeunes gens si tout est prêt. La réponse affirmative est transmise par la même voie. Le *dwovovə* est alors en mesure de chercher une date convenable pour les cérémonies.

(1) C'est à *ñōfinifane* et *gwaramapene* qu'est plutôt réservé ce rôle. Quant à *bolopaga*, nous l'avons dit plus haut, il accompagne les *yelele* en brousse. C'est lui qui se charge de tout le matériel nécessaire à la fabrication des *kele*, les fibres de *da*, les jarres pour la teinture, et même les anciennes têtes en sparterie des *kele* de la précédente initiation qui sont souvent réutilisées après réparation. Pour que les non-initiés ne voient pas ce matériel et pour qu'ils ne risquent pas, du même coup, de comprendre ce qu'on va faire en brousse, *bolopaga* le cache sous son ample tunique et fait le nombre de voyages nécessaires.

(2) C'est encore *bolopaga* qui se chargera de cette mission.

(3) Rappelons que la tunique de *kelefuru* est fabriquée en deux exemplaires : le premier, utilisé lors de la fustigation et lors des rites aux *wora* est en fibres de *tolfi* ; le second est en *da* et ne sert qu'au moment où s'achèveront les rites aux *wora* et lors des danses au village. Il n'existe en revanche qu'une seule et même coiffe de sparterie.

(4) Ce n'est pas pure surveillance de la part des *yelebire*, ils agissent ainsi dans le désir de voir leurs cadets respecter autant qu'eux-mêmes la tradition. Du reste les *yelebire* sont capables de générosité : à côté du « contre-charme » vindicatif, ils placent un autre charme pour le bienfait des *yelele*, pour qu'ils ne soient pas tout de même trop blessés et pour qu'ils « trouvent de bonnes épouses pour soigner leurs plaies ».

(5) Cf. fig. 37, n° 18.

Pour que les épreuves soient moins dures, on attend en général le début de l'hivernage, période où les pluies apportent quelque fraîcheur. Plusieurs semaines s'écouleront donc avant que le crieur public n'enjoigne les femmes à commencer dès le lendemain la fabrication de la bière, laissant ainsi comprendre que le *yeleniñe dāga* aura lieu dans trois jours.

Le *yeleniñe dāga*

LA VENUE DES MASQUES FUSTIGATEURS

Dès les premières heures de la matinée, en cette avant-veille (Burakū) du *yeleniñe dāga*, les femmes ont brassé la bière et allumé les foyers pour la première cuisson. Les *yelebire* sont montés en brousse pour fabriquer le *gwarama* spécial de l'initiation, un dérivé de *gwala* qui porte le nom de *kele gwarama* ou *yelekwine gwarama*. Au contraire des *kele*, ce masque très fruste en fibres de *tebe* n'est pas d'une fabrication bien compliquée et son montage peut-être mené à bien dans le cours d'une seule journée (1).

A la fin de l'après-midi de ce même jour, les *yelele* ont été enfermés dans la *was* des *beire*. Ce rite de séparation est appliqué avec moins de rigueur qu'au premier stade de l'initiation, de fait, les *yelele* seront traités d'une façon analogue à celle qui fut la leur au moment du *zo kabe dāga*.

Dans le courant de la journée, la place où va se dérouler la première partie du *yeleniñe dāga* a été nettoyée. Une paillotte (*bugu*) (2) a été construite au milieu de cette place qui n'est autre que l'ancien *dukuro* du *yele dō dāga* (3), place qu'on appellera, pour la circonstance, *yelekwine ko* : « place de la fustigation des *yelele* ».

De bonne heure le lendemain (Kibekū), veille du *yeleniñe dāga*, le *yelekwine gwarama*, qui a été laissé toute la nuit sous bonne garde près du *worasa* (4) est revêtu par un forgeron. Au moment où le masque apparaît sur la route des *kele* (*kele ba so*), on fait sortir les *yelele* ; ils montent sur la terrasse de la maison qui fait l'angle de la porte du nord (5) et d'où l'on découvre le *yelekwine ko* et ses abords. Avec appréhension, les jeunes gens regardent approcher le plus redouté des masques.

Au carrefour des routes *silēkoro so* et *yeletura so*, les notables ainsi que les *yelebire* sont venus accueillir le grand *gwarama*. Il y a là, en ligne derrière le *kirite*, le *dwobwō bobo* et tous les chefs de lignage. Dès son arrivée, *yelekwine gwarama* se porte vers le *kirite* et il le salue à la façon habituelle des masques : en lui tournant le dos. Le *kirite* lance alors par trois fois le cri *ɔ, ɔ, ɔ!* auquel les *yelebire* répondent en chœur *kuwi!* Au troisième cri, le masque fait face au *kirite* et, sous les yeux des *yelele*, il se passe cette chose inouïe : levant son bras armé

(1) Comme *kelefurū*, *yelekwine gwarama* est fabriquée en deux exemplaires : l'un participera aux rites du *yeleniñe dāga* proprement dits, l'autre apparaîtra quelque temps après (cf. p. 740). Il n'y a pas de lieu de fabrication précis ni de *wuru* d'origine pour les *yelekwine gwarama*. Le travail de montage est fait en grand secret dans les taillis avoisinants le marigot *wōkera*.

(2) C'est une construction légère du modèle de celles qui sont fabriquées en guise d'abri par les cultivateurs sur leurs champs. Le mur circulaire est fait de seccos attachés à quelques pieux, la toiture est faite de bottes de paille hâtivement liées entre elles.

(3) Cf. fig. 37, n° 31.

(4) Cf. fig. 37, n° 67c.

(5) Cf. fig. 36, porte VI.

d'une cravache le *gwarama* cingle d'un coup violent le vieillard. Chacun des notables sera ainsi frappé à son tour quel que soit son âge, quel que soit son état physique. C'est là un privilège que *yelekwine gwarama* partage avec le seul *ñōfuru gwala*, il démontre l'exceptionnel pouvoir que des masques en viennent à posséder.

Après cette scène brutale, *yelekwine gwarama* entre dans la paillotte proche (où il se désaltère), mais il en ressort bientôt, portant sur une épaule un lourd fagot de verges et tenant à la main un casse-tête *kebere*. Le masque s'avance jusqu'au pied du mur de la maison sur laquelle les *yelele* sont perchés. Il dépose son fagot, frappe trois fois le sol avec le *kebere*, gratte furieusement la terre (la projetant en arrière avec la main), puis, prenant son élan, il jette le *kebere* de toutes ses forces vers le centre du village. Le casse-tête tombe au hasard sur une terrasse ou dans une ruelle au risque d'assommer un passant. Aussitôt un *yele* saute de la terrasse, court chercher le *kebere*, le rapporte au *dlasapro* et celui-ci s'empresse de renvoyer son arme au masque qui l'attrape à la volée. Sans désespérer, *yelekwine gwarama* saisit alors son fagot, il le jette avec force au *dlasapro* qui du haut de la terrasse l'attrape de son mieux et le renvoie hâtivement à son possesseur. Trois fois de suite le fagot change ainsi de main. Sous les apparences d'un jeu, ce rite étrange est en réalité une provocation lourde de menaces et une nouvelle démonstration de l'agressivité du masque. Ayant repris son fardeau, *yelekwine gwarama* part vers l'ouest pour saluer l'autel de Dwo, puis il s'éloigne à nouveau du village par la route des *kele* (1). Les *yelele* retournent dans leur cellule.

Au début de l'après-midi, c'est au tour du *kelefuru* d'apparaître. La tête et la tunique de *tolfi*, cachées jusque là dans le quartier des forgerons, ont été apportées dans la nuit à côté du *worasa*. Le masque va partir de ce dernier lieu pour se rendre, par le chemin des *kele*, jusqu'au *yelekwine ko*. Pour cette partie du trajet, le porteur est choisi parmi les membres du lignage Traore Bwo ta kōma, possesseur légitime du *kelefuru*, mais en raison du danger que représente un masque à un tel moment, c'est un parent résidant dans un village proche (Fini ou Sama) que l'on désigne car on le juge moins vulnérable. Arrivé au *yelekwine ko*, *kelefuru* entre dans la paillotte et son porteur est changé ; la seconde partie du trajet comporte des risques accrus et, cette fois, seul un forgeron peut y faire face. Il s'agit en effet, pour *kelefuru*, d'aller saluer les principaux lieux sacrés. Entouré de griots frappant leurs tambours, le masque se dirige vers la place du *yelesü* (2), va jusqu'à l'autel de Dwo — devant lequel il se recueille un instant — puis entreprend un vaste circuit qui le mène successivement devant *kafuna zi*, *duba ña*, *kunuma soxo*, *kiri*, *duba sū* et enfin *kumorasiri* (3). De là, il entre dans le village (par la porte sud) et va saluer les *wasas* du lignage « possesseur » du Dwo de Patamaso en exercice à Kurumani (4) ainsi que la *wasas* du lignage qui en a reçu la « concession » (5). *kelefuru* gagne alors la *dwovyə* où son porteur le dépose.

Comme tout à l'heure pour la venue de *yelekwine gwarama*, les *yelele* sont sortis de la maison des *beire* et ils sont montés sur la terrasse ; en suivant du regard le périple du *kelefuru*, ils pensent à l'affrontement qui ne tardera plus maintenant.

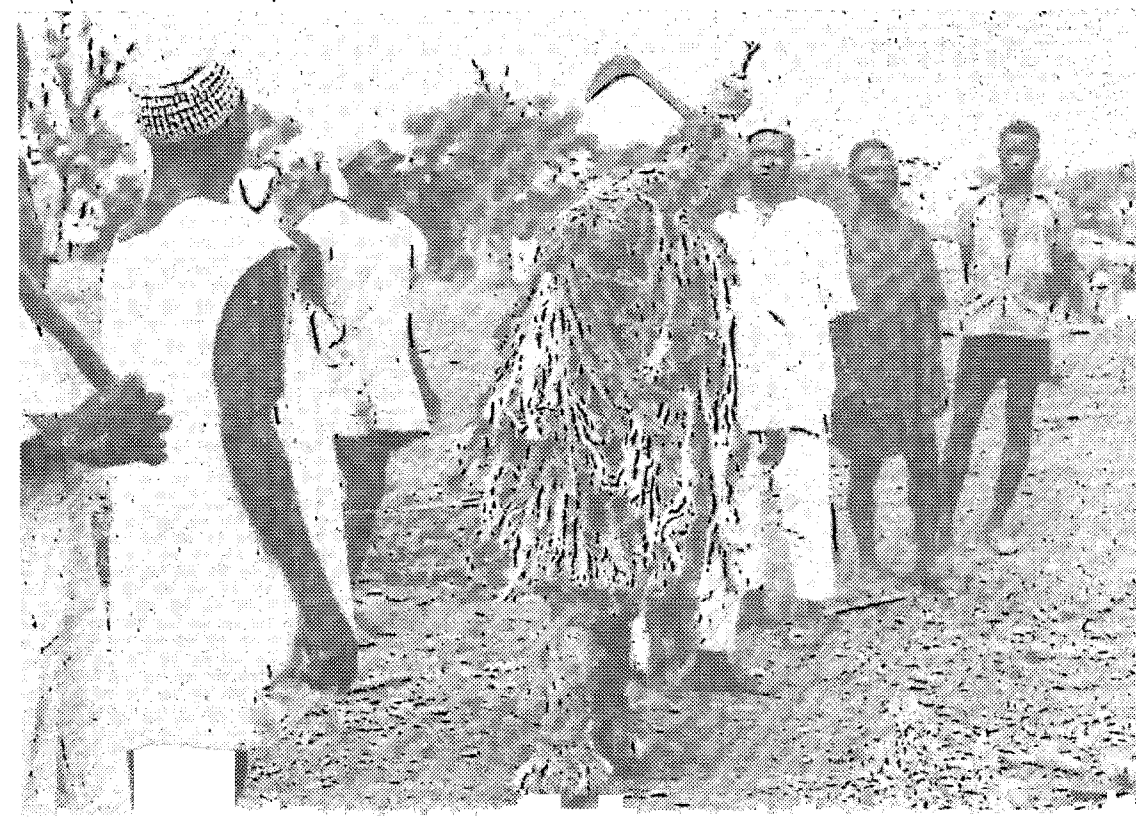
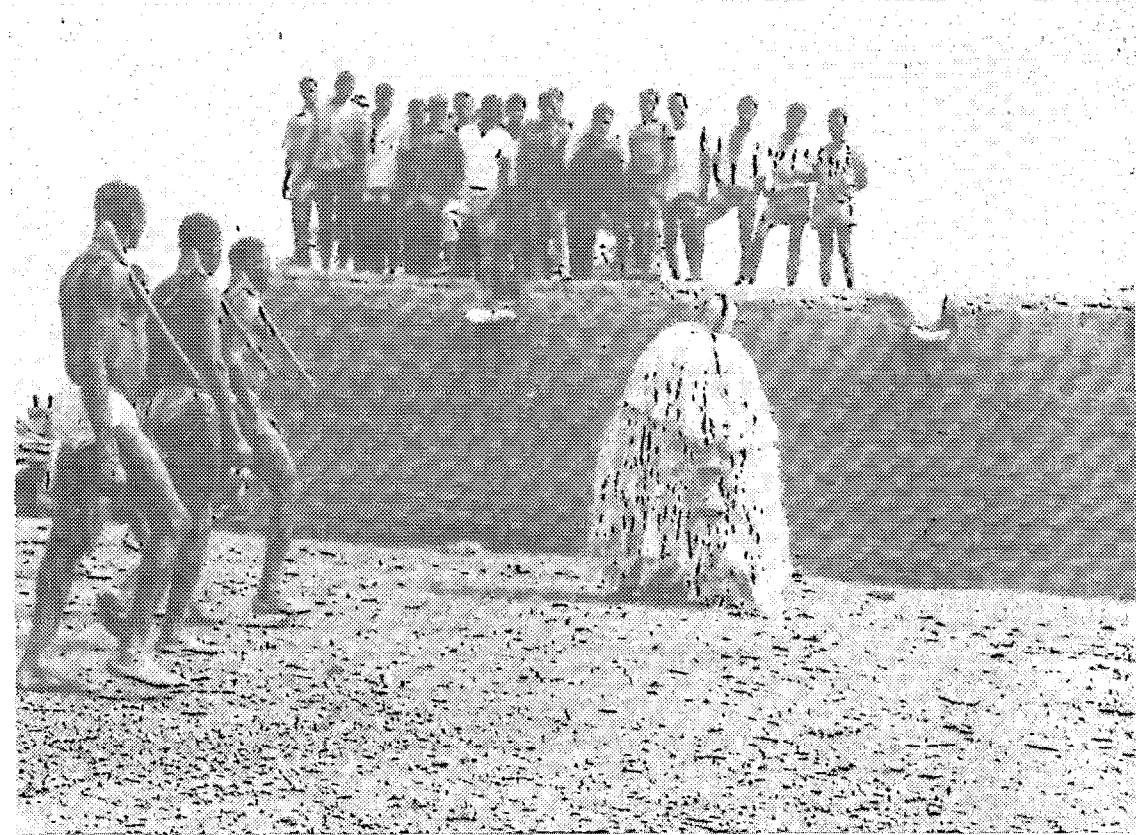
(1) Un peu plus tard, la tunique du masque sera apportée secrètement dans la maison des masques (*dwovyə*).

(2) Cf. fig. 37, n° 18.

(3) Cf. fig. 37 : *kafuna zi* n° 15, *duba ña* n° 4, *kunuma soxo* n° 5, *kiri* n° 20, *duba* n° 46, *kumorasiri* n° 44.

(4) Cf. fig. 36, *wasas* A1 et A2, Traore Bwo ta kōma.

(5) Cf. fig. 36, *wasas* B, Dao Bworo ta kōma.



A la nuit tombée, un dernier *gura dāga* s'organise auquel les *yelele* participent. Pendant ce temps, les *yelebire* apportent dans la paillotte du *yelekwine ko* les tenues de fibres de *kelefuru* et *yelekwine gwarama*.

Aux environs de minuit, celui qui demain portera le *gwarama* et frappera les *yelele*, enfle la tunique du masque, sort de la paillotte et, tournant autour d'un pieu qui a été fixé là, il cingle le bois de son fouet (1). Au claquement du fouet, les chants s'arrêtent et les *yelele* rejoignent en hâte leur cellule. Il ne reste plus que quelques heures de nuit avant que ne débute ce qui promet d'être, dans le souvenir de chaque initié, le plus long jour de sa vie.

LES RITES AU YELEKWINE KO

C'est durant cette journée du Kunamakū que l'essentiel du *yeleniñe dāga* va se dérouler. Deux lieux sacrés seront le théâtre des rites :

- le *yelekwine ko*, où seules les épreuves physiques auront lieu ;
- le site de la révélation première des *kele*, auquel nous donnons le nom de *wora* (« les trous »), où seront exécutés les principaux actes religieux.

C'est par les épreuves physiques que la journée commence.

● Rassemblement et discours

Dès six heures du matin, les notables, les villageois et toute une foule venue de localités parfois lointaines se rassemblent autour du *yelekwine ko*. Au centre de la place, à l'intérieur de la paillotte, les deux masques fustigateurs sont prêts.

Le *dwobwo bobo*, maître du Dwo de Patamaso révéral par le village tout entier, s'étant assuré auprès du *dlasapro* des *yelebire* que tout était en ordre, ordonne au chef des *beire* d'aller chercher les *yelele*, toujours enfermés chez lui. Tandis que le *beira* s'exécute, *kelefuru* sort de son abri et va se placer dans le secteur est de la place.

Les *yelele*, au sortir de la maison *beira*, se disposent en file, ils ont pour tout vêtement un *bila* (2) et ils pressent sur leurs poitrines nues trois gros tubercules d'ignames (3). En tête, viennent les jeunes gens appartenant aux *kirekōma*, eux seuls vont subir l'épreuve. Derrière, suivent les *wō ne yire*, ceux dont les lignages ont gardé la qualité « d'étrangers » et qui, ou bien jouent un rôle institutionnel (comme les *beire*), ou bien encore sont simplement forgerons — ils participeront à tous les rites religieux, mais ne seront pas fustigés.

Tout rite débute, chez les Bobo, par des échanges oratoires. C'est le *kirite* qui, le premier, prend la parole : il annonce à tous que la coutume va être respectée et qu'en ce jour va être suivi le chemin que les ancêtres leur ont montré. Le *dlasapro* des *yelebire*, qui tient ostensiblement à la main une houe (*soxolo*) et un piochon (*sole*), parle à son tour. Il reprend d'abord le même thème : « Ce qu'on m'a fait lorsque j'étais *yele*, dit-il, c'est à mon tour de le faire aujourd'hui ». Puis manifestant à la fois la fierté du rôle qu'il a à tenir et sa détermination d'être

(1) Le pieu est appelé *bara wiye sū* « le bois qui efface le mal ». L'acte a donc valeur de conjuration.

(2) Le terme *bila*, bien que d'origine bambara, est couramment employé par les Bobo. Le *bila* est composé d'une simple bande de coton passée entre les cuisses et nouée sur un cordon formant ceinture.

(3) Les ignames, qui sont en relation avec la langue secrète et son mythe d'origine (cf. p. 466), rappellent que les présentes épreuves physiques sont inséparables de la quête des connaissances sacrées, fin dernière du *yele dāga* — de l'initiation.

ferme (1), il déclare que c'est aujourd'hui « son » jour : « Le soleil brille (« brûle ») pour moi-même » (2), dit-il, et il ajoute « Ce jour de Kunumakū m'appartient ». Il affirme aussi qu'il veillera à ce que la tradition soit suivie et, pour terminer, il lance son défi : « Voilà le masque, clame-t-il, voilà le *kele*, si les *yelele* sont plus forts que lui on le verra ici même, mais si c'est vraiment le *kele* ou le *gwarama* qui sont les plus forts, eh bien, lui, le *dlasapro*, il sait qu'il aura à creuser avec ses pioches la tombe d'un *yele* sur cette place ! »

A peine ces propos inquiétants ont-ils été proférés que les conciliateurs traditionnels interviennent. Un *beira* s'approche. Dans une admirable formule, il fait, dès ses premiers mots, la profession de sa vocation : « Moi, dit-il, je suis né sous le nom du pardon » (3) et il exhorte les masques à ne pas écouter les paroles du *dlasapro* des *yelebire*. Un forgeron vient à son tour, il prend les pioches des mains du *dlasapro* et il apaise les esprits en s'adressant encore aux masques : « Seuls les ancêtres commandent, dit-il, vous ne devez pas obéir au *dlasapro* » et, pour effacer l'appréhension légitime des *yelele*, il fait rapporter par l'un des siens les outils de fossoyage dans le village.

Alors, le *dlasapro* des *yelele* se tourne vers son aîné, le chef de *yelebire*, et lui dit : « Dis à ton masque de venir ». L'épreuve va commencer.

● La fustigation

Les sévices corporels font, de par le monde entier, toujours partie des programmes initiatiques. Chez les Bobo, nous avons pu constater qu'ils n'étaient pas absents des cérémonies du premier stade de l'initiation. Cependant, étant donné l'esprit dans lequel est conçue la figure du Dwo universel, ses émanations terrestres — les masques de feuilles — ne peuvent être vouées sans restrictions à la pratique de violences toujours quelque peu dégradantes. Les grands masques initiateurs (*sinkyé sawa sōwiyerə* proprement dits ou masques du *yele dɔ dāga*) n'infligent pas, en général, de lourdes peines et ils laissent à des subalternes, comme les *tla* ou les *saworakabe*, le soin d'en administrer de plus sévères, encore que celles-ci se trouvent être souvent atténuées par la mise en jeu de certaines dispositions institutionnelles (action des *beire* et forgerons), par l'usage de protections matérielles (les justaucorps) ou même encore par la place qui est délibérément laissée à la chance ou à l'adresse de chacun.

Il en va tout autrement lorsqu'on atteint le second stade de l'initiation et que l'on a affaire aux masques de l'unc de ces figures ultérieures de Dwo qu'on appelle *dwosīne*. Des *dwosīne* et de leurs masques on dit qu'ils « aiment le fouet », qu'ils sont méchants, qu'ils « tuent vite » et, de fait, c'est au cours des rituels qui les concernent que les jeunes bobo connaîtront la plus dure de toutes les épreuves du *yele dāga*. Les *dwosīne* (et parmi eux, le Dwo de Patamaso, dont il est plus spécialement question ici) sont d'une moins haute spiritualité que le Dwo universel, mais ils sont plus que lui — par les conditions mêmes de leur révélation — à la portée des hommes. Cela explique que les masques des *dwosīne*, masques de fibres parmi lesquels principalement les *kele* — aient pu être plus aisément que les masques de feuilles placés au service des passions et des intérêts humains. Bien que la véritable vocation de ces masques de fibres soit sociale, bien qu'ils soient

(1) N'oublions pas que les masques *kele* et *gwarama* sont portés par les *yelebire* et que ces derniers sont, sinon les ordonnateurs, du moins les principaux agents d'exécution du cérémonial de ce stade de l'initiation.

(2) *a sī ñwone axa yi.*

(3) *axa bɔ sabar(e) to na.*

avant tout destinés à servir de fondement religieux aux lignages ou d'agents de cohésion pour les communautés qui se les partagent, ils ont en effet été très souvent appelés, à côté de leur rôle pacifique, à satisfaire des instincts de violence et même, dans les cas extrêmes, à servir d'instruments de vengeance ou de domination.

Certes, le principe selon lequel des épreuves doivent être subies est bien énoncé dans les mythes qui servent de référence aux pratiques de l'initiation (1). Outre leur simple rôle formateur pour les esprits comme pour les corps, ces épreuves possèdent donc incontestablement un sens religieux, mais la part des hommes reste très grande dans le choix même de leur nature et surtout dans celui du degré de rigueur avec lequel elles seront appliquées.

Dépendant du bon ou du mauvais vouloir des responsables coutumiers, chefs religieux ou membres des classes d'âge supérieures, la sévérité des épreuves du *yeleniñe dāga* pouvait varier dans un même lieu suivant les époques, mais les traditions se fondent bien vite et, tandis que certains villages étaient réputés pour l'habituelle clémence de leurs pratiques, d'autres l'étaient pour la constance avec laquelle on appliquait les plus extrêmes brutalités (2). Aujourd'hui, comme nous l'avions déjà noté à propos des épreuves du *sinkyé dāga* (3), les violences excessives ont disparu sans que, pour autant, on puisse dire que l'initiation bobo ait cessé d'être rude.

Nous rendrons compte ici de l'épreuve de fustigation telle qu'elle se déroulait à Kurumani ; de l'avis des intéressés elle n'était pas considérée comme d'une dureté exceptionnelle.

Revenons au moment où le *dlasapro* des *yelele* a manifesté qu'il était prêt. Aussitôt le masque *kelefuru* se tourne face au nord, il tient, au bout de son bras gauche tendu, un long bâton qu'il a enfoncé droit dans le sol ; dans sa main droite, il serre le manche d'une cravache en cuir tressé (*nyā kō ma*). Plus à l'est, au bord du *dukuro*, les *yelele* sont toujours alignés. Ils voient le masque s'immobiliser : du fait de sa rotation il leur présente maintenant son côté droit, le côté de la cravache. C'est, comme à l'habitude, le *dlasapro* qui se présente le premier. Tenant encore contre sa poitrine les trois ignames, il marche en direction de l'ouest, vers le masque (4). Dès que le jeune homme se trouve à portée de la

(1) Cf. p. 102, note 1.

(2) Les fustigations infligées à l'occasion du *yeleniñe dāga* ont provoqué souvent de très graves blessures et parfois même la mort. L'un de nos informateurs, aujourd'hui quinquagénaire, porte sur le torse de terribles cicatrices qui témoignent de ce qu'il a pu endurer. En souriant, il raconte comment, alors qu'il était *dlasapro* de sa classe d'âge, les masques s'acharnèrent sur lui : ses jambes avaient été enterrées jusqu'aux cuisses et, réduit ainsi à l'immobilité, il aurait succombé sous les coups des cravaches si son frère n'avait réussi à le sauver au dernier moment.

Il est juste de dire que les Bobo tirent une grande fierté des épreuves qu'ils ont subies. Lorsque les autorités administratives voulurent réduire les pratiques en question ce ne furent pas les chefs religieux ou les vieux initiés qui — contrairement à ce que l'on pouvait attendre — firent des difficultés. En de nombreuses localités ce furent les jeunes gens eux-mêmes qui exigèrent de subir les mêmes traitements que leurs aînés, mettant leur point d'honneur à prouver qu'ils étaient aussi valeureux qu'eux.

(3) Cf. p. 371.

(4) L'orientation des protagonistes et le sens de leurs mouvements sont d'importance. On sait que pour les Bobo, l'est est, à l'inverse de l'ouest, un secteur maléfique et que toute action, pour n'être pas dangereuse, doit se développer selon une direction est-ouest. Au moment où l'intégrité physique et même la vie des *yelele* est menacée, il leur est plus que jamais nécessaire de progresser dans le bon sens. Placés de prime abord, ainsi d'ailleurs que le masque, dans le secteur est du *dukuro*, les *yelele* subissent leurs épreuves sans cesser de marcher vers l'ouest, c'est-à-dire vers la paix et la sécurité. Le fait que *kelefuru* tourne le dos au sud n'est pas non plus sans importance car c'est dans cette direction que partent les morts, en dépit de sa résolution hostile *kelefuru* barre symboliquement la route à la mort.

cravache, il est atteint par les premiers coups, mais il doit avancer jusqu'à toucher la tunique de fibre et, très lentement, car sinon il se couvrirait de honte, déposer la première igname contre le pied droit du masque, la seconde contre son pied gauche et la troisième contre son bâton. Cela fait, le *dlasapro* se glisse sous le bras gauche de *kelefuru*, entre sa tunique et son bâton. Pendant tout le temps qu'a duré cette action, le masque n'a cessé de cingler furieusement le dos de sa victime. Ce n'est qu'au moment où le jeune homme est parvenu sur le côté gauche du masque qu'il se trouve hors d'atteinte car *kelefuru* doit conserver la même position, sans changer de place, tout au long de l'épreuve (1).

Laissant derrière lui *kelefuru*, le *dlasapro* des *yelele* s'est arrêté à quelques pas, mais on ne lui laisse pas le temps de se reprendre car le plus dur reste à faire. Le second masque fustigateur, *yelekwine gwarama*, sort de la paillote où jusqu'alors il était resté tapi. En courant, il fait trois fois le tour du chef des *yelele* puis, s'étant placé devant lui, il commence à le frapper avec le *bolopla*, fouet à double lanière. Un *beira* est chargé de compter les coups, au dixième il arrête le masque, le fait reculer et pousse à nouveau le jeune homme vers lui. Cette fois *gwarama* a reçu des mains d'un *yelebire* deux houssines (*zelele*) et il s'en sert pour cingler le torse de sa victime jusqu'à ce que le *beira* l'arrête et le fasse encore reculer de quelques mètres. A chacune de ses stations, *gwarama* utilisera alternativement le fouet ou les houssines. Peu à peu cependant le masque recule, toujours en direction de l'ouest ; lorsqu'il a enfin atteint, après sept ou huit stations, le chemin de Silékoro (qui se trouve à une quarantaine de mètres de son point de départ), le supplice s'achève. Le jeune *yele* titube, il saigne de toutes ses plaies et il vomit parfois de douleur.

Tandis qu'on aide le jeune homme à s'asseoir sur les bûches qui ont été déposées là, *gwarama* retourne dans sa paillote. A l'abri des regards, le porteur du masque retire son bonnet d'écorce, il reprend son souffle et se restaure (2). C'est une tâche épuisante que de frapper de la sorte, les bras gonflent et deviennent vite douloureux. Sous le lourd et épais vêtement d'écorce, la chaleur est suffocante, de telle sorte qu'à la fin de l'épreuve, ayant dispensé souvent plus d'un millier de coups, le porteur du *yelekwine gwarama* est presque aussi mal en point que ses victimes.

Après le *dlasapro* et dans des conditions exactement semblables, chacun des *yelele* est fustigé à son tour par les deux masques (3). Lorsque le dernier *yele* est passé, les deux masques partent aussitôt en courant vers la brousse.

(1) Cette position était aussi celle du masque de feuilles *dāda* lors du *yele dɔ dāga* (cf. p. 386), mais les *sinkyé* n'ayant pas comme les *yelele* à déposer d'ignames aux pieds du masque, ils pouvaient passer rapidement et n'être pas très durement molestés.

On remarquera que la position même de ces masques est conforme aux principes d'orientation que nous rappelions plus haut. Le châtement est délivré par la main droite, celle qui se trouve à l'est, et le bras gauche tendu forme du côté de l'ouest une barrière au-delà de laquelle le fouet ne peut plus opérer.

(2) Le choix des nourritures préparées pour *gwarama* est fort riche. Il y a une grande variété de viandes — poulet, bœuf, venaisons — et tout un assortiment de gâteaux de céréales — maïs, riz, mil — mais on donne à ces préparations un nom sinistre bien propre à décourager les plus solides appétits : on les appelle *sasara dugo* « nourriture du mort ». Ce nom rappelle combien redoutable est la fonction qui échoit au porteur du masque et qui bien souvent lui valait une mort précoce (cf. p. 258, note 4).

(3) Chaque fois qu'un *yele* est passé devant le *kelefuru*, les *yelebire* prennent les ignames qu'il a déposées et en font deux tas près de la paillote. Dans le premier tas sont les ignames qui étaient contre le bâton, dans le second tas sont celles qui avaient été placées aux pieds du masque.

● Départ des masques

Les masques, accompagnés des *yalebire* empruntent le chemin *foxoba so kelefuru*, par ce détour, s'éloigne pour gagner le *ñofuru wuru* (1), mais *yelekwine gwarama* s'arrête bientôt : à peu de distance du sentier se trouve en effet sa « tombe », le tumulus *gwarama ti* (2). Le porteur se dévêt et la dépouille d'écorce est soigneusement enterrée au cœur du tumulus.

Pendant ce temps, au village, on a pris soin des *yelele*. Ils ont lavé leurs plaies à côté du puits et, réunis dans la maison des *beire*, ils ont pu boire et manger un peu. Bientôt cependant on les invite à se relever et à se diriger à leur tour vers la brousse. Accompagnés par des notables et par tous les hommes initiés (3), villageois ou étrangers, les *yelele* prennent le *foxoba so* en direction des « trous » des masques (*wora*) où la suite du *yeleniñe dāga* doit se dérouler.

RITES AUX WORA

C'est à quelque deux kilomètres au nord du village que se trouvent les *wora*. Nous avons déjà succinctement décrit leur site, ayant été amené à en parler alors que nous traitions des mythes d'origine des masques de fibres *kele* (4). *kele wuru* et *worasa*, les deux principaux lieux sacrés qui vont se trouver le théâtre des cérémonies du *yeleniñe dāga*, sont en effet désignés comme étant les endroits successifs où le Dwo de Patamaso se révéla, sous la forme des *kele*, aux ancêtres des fondateurs du village, les Bwo ta kōma.

En réalité, la scène des révélations s'est déroulée beaucoup plus loin vers le nord, dans les escarpements rocheux *foxoba tolo* (5) mais, pour des raisons surtout matérielles, on a procédé à une « transposition » : on a reconstitué près du village les lieux originels en réalisant des figurations considérées comme d'égale valeur.

Le premier des deux lieux sacrés transposés porte le nom de *kele wuru* (6), il reproduit le cadre de la première révélation du Dwo de Patamaso, celle des *kele* à tête de sparterie ou *kele ñōtune*. Une vaste dépression circulaire d'environ 18 mètres de diamètre, inondée en saison des pluies, figure la mare d'où surgirent, selon le mythe (7), *kelefuru* et ses compagnons (8). Cette dépression naturelle a été un peu réaménagée, en particulier son aire est sarclée avant chaque initiation et les matériaux accumulés sur la périphérie ont formé peu à peu un épais bourrelet. Sur le bord est de la « mare » s'élève une butte rocailleuse qui paraît être naturelle et au sommet de laquelle croît, au milieu de buissons et d'arbrisseaux, un grand caillédtrat. Cet arbre est l'exacte réplique de celui sur lequel monta le chasseur légendaire et à l'ombre duquel les *kele* sortis de l'eau vinrent se reposer.

(1) Cf. fig. 37, n° 68.

(2) Cf. fig. 37, n° 65 et p. 371.

(3) Seules quelques femmes forgeronnes peuvent aussi se joindre aux hommes.

(4) Cf. p. 284 et 287.

(5) Fig. 37, n° 70.

(6) Fig. 37, n° 67 b et fig. 30.

(7) Cf. p. 284.

(8) Pour ne pas prononcer en public le nom de « mare » et révéler par là même aux non-initiés et aux étrangers la teneur du mythe, on parle de « trou des *kele* » : *kele wuru*. On verra plus loin que cette substitution de terme n'est pas seulement destinée à tromper les ignorants et qu'elle se trouve en partie expliquée par les rites qui se dérouleront dans un lieu annexé à la « mare » des *kele* : le *yele do wuru*.

En bonne logique, c'est ici que devrait se dérouler tout le rituel du *yeleniñe dāga* puisqu'à ce stade de l'initiation n'apparaissent précisément que les *kele* dont l'origine mythologique est une mare. Or les actes religieux les plus significatifs vont s'effectuer non loin, dans deux autres sites qui sont en quelque sorte des annexes du *kele wuru* : le premier de ces deux sites, et le plus important, s'appelle *yele dɔ wuru*, le second *kele wora*.

yele dɔ wuru, « le trou de la révélation aux *yele* », se trouve à une vingtaine de mètres du bord nord-ouest du *kele wuru*. En temps normal, rien ne se signale à l'attention : il n'y a là qu'une petite éminence couverte de végétation arbustive. C'est seulement au moment du *yeleniñe dāga* que le nom de ce lieu prendra un sens car une petite excavation sera ouverte à son sommet et il y sera procédé à des rites pour la compréhension desquels quelques explications doivent être fournies dès à présent.

Le *yele dɔ wuru* a une double fonction. Tout d'abord, il s'offre comme un lieu propice pour réactualiser l'apparition des *kele* à tête en sparterie. Il est vrai que ces *kele* ne sont pas apparus au sortir d'une quelconque anfractuosité du sol, chacun sait qu'ils sont issus d'une mare et la présence matérielle de celle-ci, le *kele wuru* si proche, prouve bien qu'on ne l'a pas oublié. Mais nous avons montré (1) que la sortie d'un masque du sol, simulée avec plus ou moins de réalisme, est un des plus courants procédés de réactualisation des révélations de Dwo, bien que, comme c'est ici le cas, il ne rende pas toujours compte des conditions exactes dans lesquelles celles-ci se sont effectivement déroulées. Ce procédé, parmi d'autres avantages, à celui d'être déjà familier aux *yelele* puisque c'est celui qui a été employé pour leur présenter la venue des masques de feuilles.

Ce n'est cependant pas seulement parce que le procédé est admis par la coutume qu'on a choisi de faire les rites qui concernent les *kele* à têtes en sparterie près d'un orifice souterrain, c'est aussi parce que ce dernier peut remplir une autre fonction : représenter, et cette fois en conformité avec le mythe d'origine (2), le terrier *worasa* où a été découverte la seconde espèce des *kele*, les *kele byēkōma* ou *syēkele*.

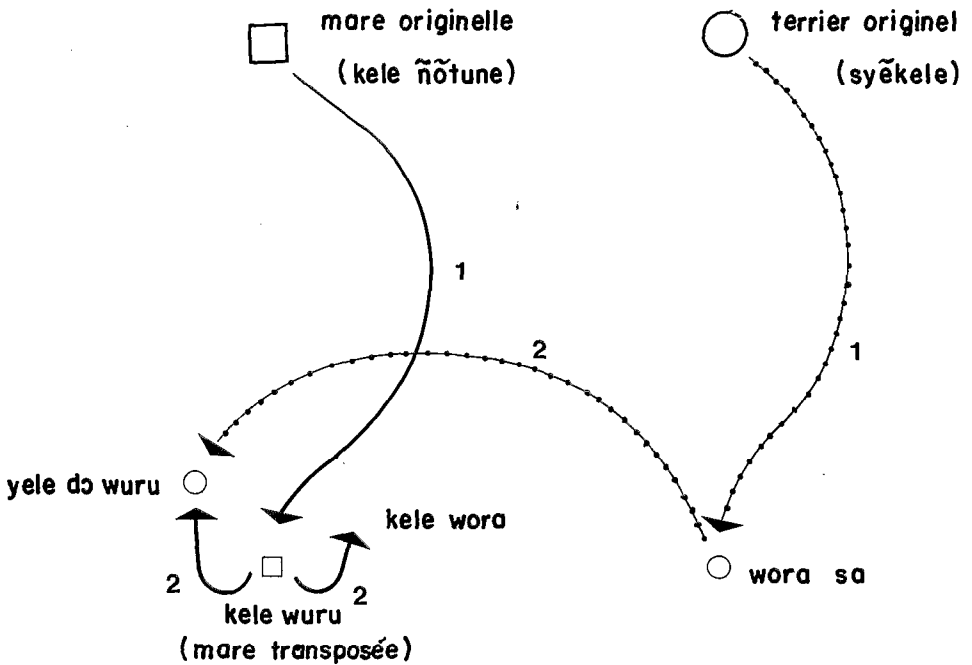
A Kurumani, l'objet principal du *yeleniñe dāga* est bien de faire connaître la première révélation du Dwo de Patamaso aux *yelele* et de leur donner pouvoir sur les masques qui en sont restés l'héritage, mais les rites auxquels la cérémonie donne lieu couvrent en fait une plus large réalité : en une seule célébration ils visent à commémorer les deux manifestations successives de la figure ultérieure de Dwo. En d'autres termes, sur le plan de l'organisation pratique de l'initiation, l'ordre des révélations est respecté : c'est à des stades différents qu'apparaissent les masques de chacune des deux manifestations du Dwo de Patamaso, les *kele ñōtune* au *yeleniñe dāga*, les *syēkele* au *yelebire dāga*. Mais sur le plan des rites religieux c'est en un seul temps, lors du *yeleniñe dāga*, et en un seul lieu, au *yele dɔ wuru*, que l'on réactualise les deux événements mythologiques : tour à tour le *yele dɔ wuru* symbolise la mare des *kele ñōtune* et le terrier des *syēkele* (3). Cette association de deux révélations distinctes de Dwo n'est pas arbitraire, il s'agissait en effet dans les deux cas de la même figure ultérieure de Dwo, celle apparue initialement à Patamaso, et la décision des prêtres de Kurumani de ne lui consacrer qu'un seul acte rituel montre simplement que, comme nous l'avons déjà

(1) Cf. p. 289.

(2) Cf. p. 287.

(3) Comme ces deux derniers hauts lieux ont déjà été transposés une première fois de leur site originel (dans le *foxoba tolo*) aux abords du village, on peut dire que le *yele dɔ wuru* est une transposition au deuxième degré. Cf. fig. 28.

collines (foxoba tolo)



* 1 et 2 : ordre des transpositions successives

Fig. 28. — Transposition des lieux sacrés. *Yele niñe dāga*

souligné, la personne de Dwo est sentie comme une à travers ses multiples et successives apparences.

Il existe, en dehors du *yele do wuru*, ainsi que nous l'avons dit plus haut, un deuxième site annexé au *kele wuru*. Cette fois encore ce sont de « trous » de masques dont il va s'agir, ainsi que le suggère clairement d'ailleurs le nom même du site : *kele wora* (« les trous des *kele* »). A quelques pas, au nord-est de la dépression qui figure la mare des *kele*, on peut observer un banc de latérite rocheuse dans lequel plus d'une dizaine de trous circulaires ont été forés : ce sont les *kele wora*. Ces trous ont de vingt-cinq à vingt-sept centimètres de diamètre et leur profondeur n'excède pas cinq à huit centimètres. Les *kele wora* ne sont pas l'objet de rites religieux proprement dits et ils sont loin d'avoir l'importance du *yele do wuru*. Suivant la convention courante qui permet de prêter une origine souterraine à toute une variété de masque, on présente les *kele wora* comme les orifices d'où sortirent certains *kele* à tête en sparterie dont l'apparition ne peut être localisée au *yele do wuru*. On remarquera en effet, lors des rituels qui se déroulent à côté du *yele do wuru*, que seul *kelefuru* officie et que le *kele* rouge,

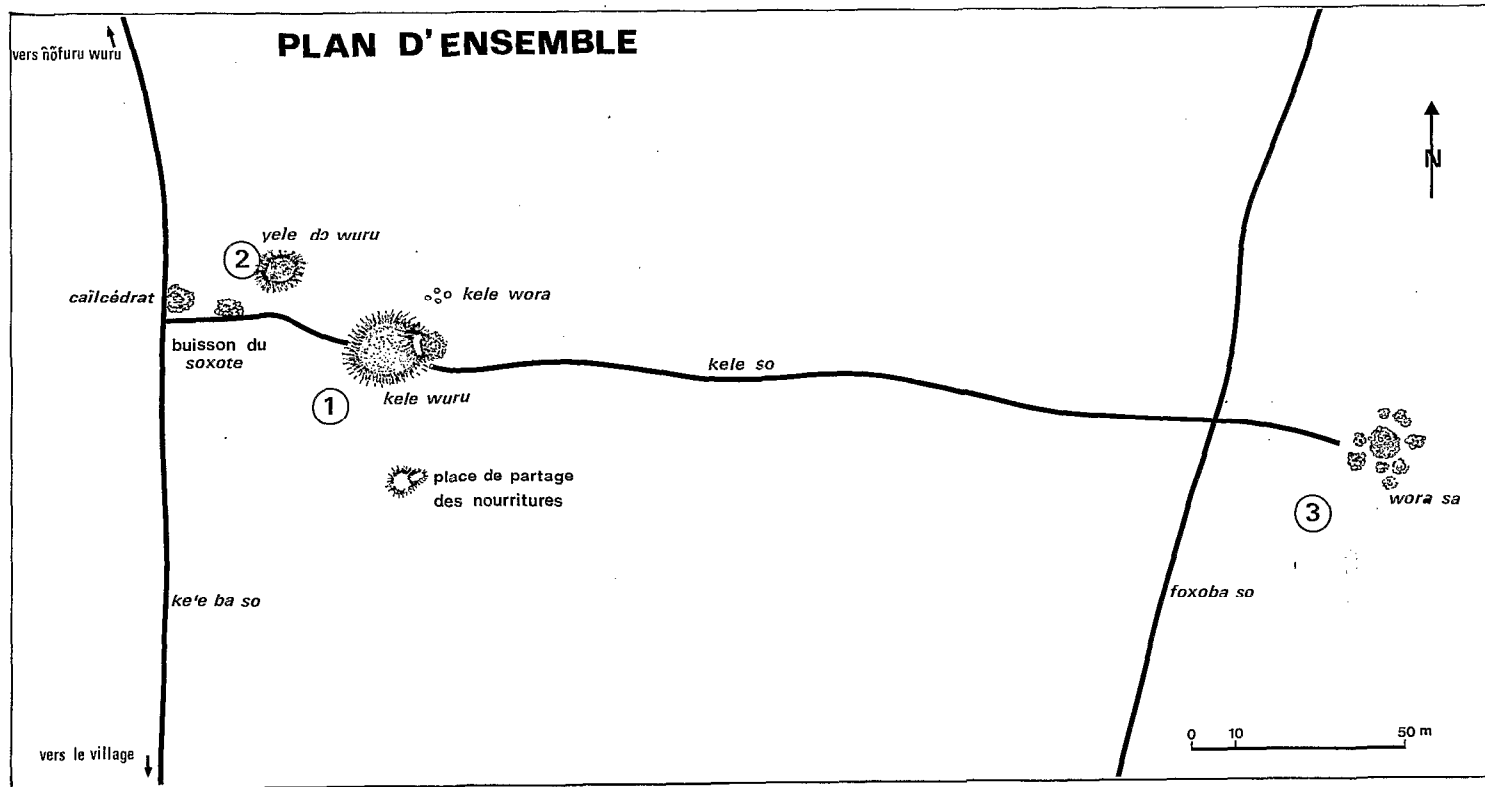


Fig. 29

kelepene, ainsi que son captif, *kelepene tere*, sont absents. *kelefuru* étant le premier masque de fibres à avoir été révélé par le Dwo de Patamaso, il est le plus sacré des *kele*, c'est donc à lui d'intervenir dans les rites de réactualisation et c'est aussi à lui de faire « payer » l'initiation en infligeant les fustigations. En revanche, *kelepene*, et plus encore *kelepene tere*, sont des masques inférieurs et pour cette raison on a voulu que soit situé à l'écart le lieu prétendu de leur apparition et qu'il ne soit matérialisé que par de simples trous, les *kele wora*.

Le second lieu sacré du *foxoba tolo* que l'on a transposé est le *worasa* (1), le terrier qui recérait les éléments d'une nouvelle révélation du Dwo de Patamaso, éléments à partir desquels furent conçus les masques *syëkele*. *worasa* est à environ 225 mètres à l'est du *kele wuru*, ces deux lieux étant reliés par un chemin nommé *kele so* « chemin des *kele* ». *worasa* se trouve au pied d'un *Azelia africana* (*kivi*) que seule sa taille fait distinguer des arbres de la même espèce qui l'entourent. Aucune sorte d'autel n'est visible, mais sous le sol, entre les racines, une parcelle du véritable *worasa* a été apportée et déposée afin de consacrer le nouveau site transposé.

Lors du *yeleniñe dāga*, les rites qui concernent le *worasa* se déroulent, comme nous venons de le voir, au *yele do wuru*. Il n'y a donc aucun acte religieux sur le lieu même du *worasa* transposé (2), mais c'est dans son voisinage qu'à plusieurs reprises se rassemblent les masques et les autorités coutumières. Ainsi, c'est à l'ombre du *kivi* de *worasa* que les porteurs revêtent les masques et qu'une fois prêts ils stationnent en attendant de partir par le *kele so* pour intervenir au *yele do wuru*. De même, c'est à peu de distance vers le sud que se trouvent les lieux de réunion des classes d'âge initiées : *yelébire tāña do* et *zyanekōma tāña do*.

Pour décrire les rites qui se déroulent aux *wora*, en cette journée du *yeleniñe dāga* de Kurumani, nous allons revenir au moment où les *yelele*, peu après avoir été fustigés quittent le village en direction du nord. Le groupe ne tarde d'ailleurs pas à arriver au carrefour des sentiers *foxoba so* et *kele so* et il emprunte ce dernier pour rejoindre le *kele wuru*.

Dans le secteur nord de la vase cuvette, une litière de feuilles vertes a été disposée ; les *yelele* s'y étendent, cherchant un peu de fraîcheur pour apaiser les brûlures que leurs causent les lacerations de leur peau. Pendant que les *yelele* goûtent un peu de repos, des musiciens se sont rassemblés non loin du caïlcédrat, en retrait de la butte de l'ouest. Les musiciens sont tous de simples bobo (3), ils utilisent comme instruments de percussion les tambours à caisse cylindrique en bois *kikile* et *kinenō*. Sur le bord sud du *kele wuru* on a installé la cuisine où vont être préparées les nourritures nécessaires aux deux repas communiels par lesquels doivent débiter les cérémonies.

• Les repas communiels

Des ignames que chaque *yele* avait déposé devant *kelefuru*, nous avons vu que deux tas avaient été faits. Les ignames du premier tas, celles qui avaient été déposées au pied du bâton du masque, sont partagées entre le *dlasapro yelébire*, son adjoint, le *dwbowɔ* et les forgerons. Les ignames du second tas, celles qui ont été placées contre les pieds du masque, sont apportées à la cuisine du *kele wuru* et mises aussitôt à cuire.

(1) Fig. 37, n° 67 c et fig. 32.

(2) Toutefois, avant les cérémonies, un sacrifice a été fait, mais sur le *worasa* originel, pour avertir Dwo des projets d'initiation.

(3) Les griots ne peuvent remplir leurs fonctions que dans les limites du village, ils ne vont jamais jouer en brousse. L'instrument typique des griots est le « tambour d'aisselle », *dedene*.

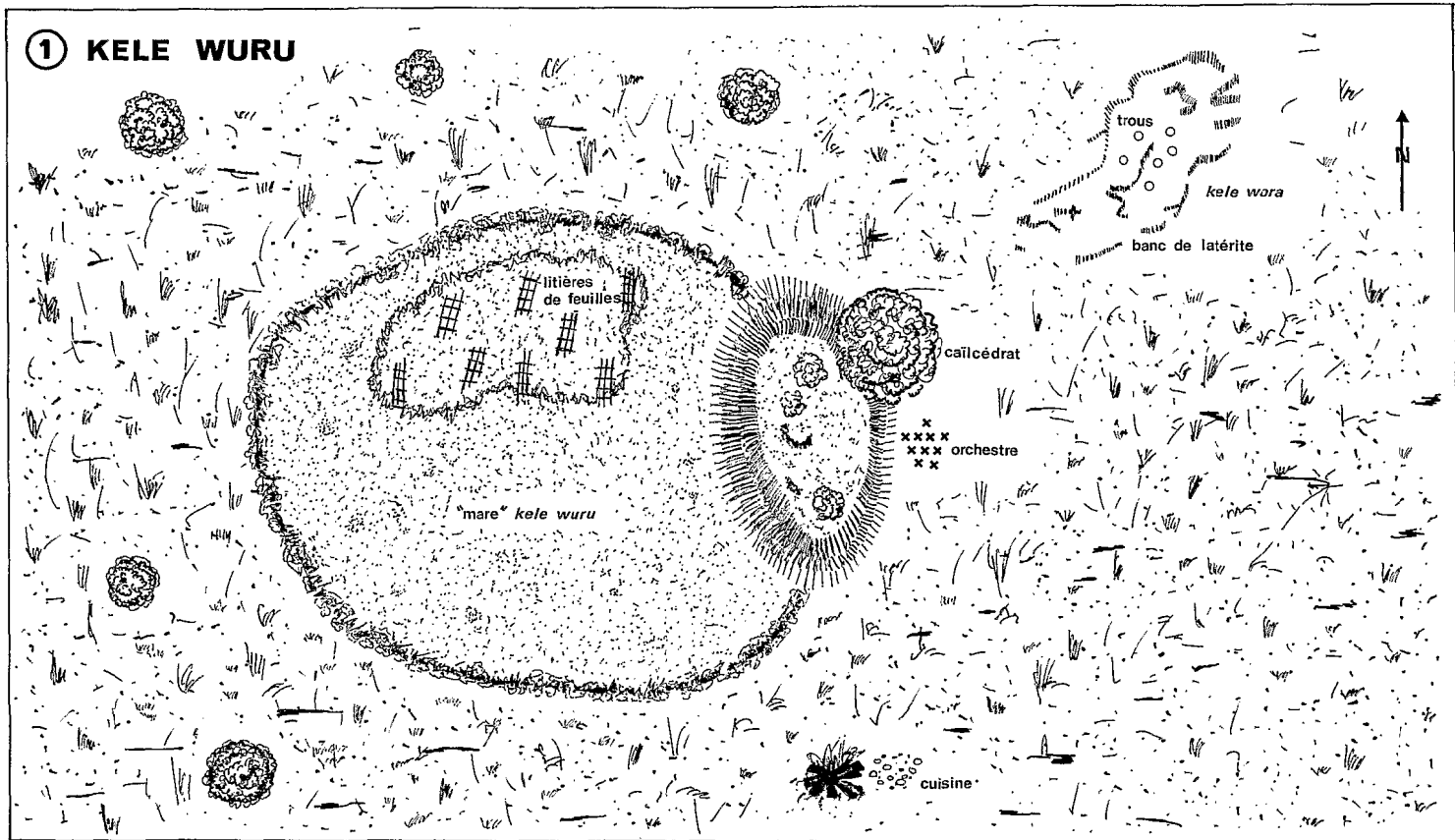


Fig. 30

En dehors des ignames, on prépare du gâteau de mil et, ce qui est plus important, un grand plat de poisson. C'est le poisson du *zo kabe dāga* qui trouve ici son utilisation, ce poisson sacré *ñōkele* dont la consommation, en se répétant aux divers stades de l'initiation, célèbre l'insertion à chaque fois un peu plus profonde de la nouvelle génération dans la communauté sociale et religieuse bobo.

Lorsque tout est prêt, les *yelele* se placent en ligne au centre du *kele wuru*. Un forgeron prend dans les marmites qu'on a apportées de la cuisine un morceau d'igname, un peu de poisson et une boulette de gâteau : il va devant le premier *yele* et dépose la portion dans ses deux mains jointes en coupe. Le jeune homme porte alors ses mains, toujours jointes, à sa bouche et y cueille des lèvres la nourriture rituelle. Le forgeron prépare aussitôt une nouvelle portion pour le *yele* suivant. Chaque *yele* est ainsi servi trois fois.

Après ce premier repas communiel, les nourritures ne sont pas épuisées, loin s'en faut, car les quantités préparées ont été prévues pour satisfaire les très nombreux convives d'un second repas. En effet, en dehors des ignames des *yelele*, de grandes quantités de tubercules donnés par tous les lignages du village ont été rassemblés, ainsi que du mil pour faire de nombreux plats de gâteaux. Quant au poisson *ñōkele*, les douze bourriches du *zo kabe dāga* suffiront amplement pour les deux repas.

Le second repas communiel ne se déroule pas au *kele wuru* mais à une vingtaine de mètres au sud, sur un emplacement prévu à cet effet et dont la configuration rappelle, en plus réduite, celle du *kele wuru* : il y a une petite aire circulaire bien dégagée et à l'est, un monticule rocailleux.

De nombreuses personnes se sont rassemblées autour de l'aire circulaire où est disposée soigneusement une multitude de petits récipients. Il y a tout d'abord, groupés côte à côte, des bols en poterie contenant le poisson *ñōkele* ; puis, alignées par rangées, plusieurs dizaines de Calebasses dans lesquelles on a placé soit une unique mais généreuse portion de gâteau de mil, soit une portion plus petite de ce même gâteau avec, sur le dessus, quelques morceaux de poisson ; enfin, un peu plus loin, il y a un amoncellement de tubercules d'ignames grillés.

Le cérémonial commence par un partage de ces nourritures entre les représentants d'un certain nombre de villages bien déterminés. Il y a, si l'on peut dire, deux « services ». Le premier service est très copieux, il comprend, pour chaque bénéficiaire, un bol rempli de poisson, une Calebasse de gâteau et plusieurs gros tubercules ; le second service est moins abondant, il comprend l'une de ces Calebasses où se trouvent à la fois un peu de gâteau et de poisson et quelques morceaux d'ignames.

Les villages sont appelés l'un après l'autre pour recevoir leur part. On commence par le premier service. C'est un membre important de la société *yele kōndigā* qui procède à la distribution. Il prend une part et crie : « Une personne venant de Fini » ! (1).

Le représentant de ce village s'avance et reçoit son dû. Le *yele kōndigā* appelle ensuite tour à tour quatorze villages avant de passer au second service. Une trentaine de villages sont alors appelés dont les représentants ne reçoivent que le plat unique de mil et de poisson accompagné de morceaux d'ignames. Il règne bien vite sur la place un joyeux tumulte et c'est dans une atmosphère de fraternelle amitié que les convives, auxquels se sont joints les villageois de Kurumani, mangent en commun les nourritures partagées.

(1) *šo ne saara fini*.

La cérémonie que nous venons de décrire est à compter au nombre des manifestations rituelles de solidarité qui s'opèrent traditionnellement au niveau de la tribu. En diverses circonstances se rassemblent ainsi les représentants de tous ceux qui — groupés par villages entiers au sein d'un même territoire ou isolés avec leurs lignages en de lointaines régions — se reconnaissent une commune appartenance à cet ensemble que nous nommons « tribu » et qui se définit par une somme de traits culturels dont la nature est sans doute plus religieuse que politique (1). La cohésion des membres de la tribu s'affirme en effet dans le culte d'un certain nombre d'entités spirituelles. Certaines de ces entités n'ont pas d'autre fonction que de fonder la solidarité, mais il en est aussi pour lesquelles cette fonction particulière se présente seulement comme l'un des aspects de leur vocation — et nous pensons ici plus particulièrement à Dwo.

Chez les Syëkōma, par exemple, il y a des autels — lieux sacrés ou objets — spécifiquement destinés à la célébration périodique des rites de solidarité ; ils se trouvent tous dans la capitale spirituelle de la tribu : Kurumani. Parmi ces autels spécialisés, on peut citer : *syësapre* (1) (avec le baobab *syëpī*), *sapre* des Syëkōma ; *syëkōma midoxo kiri* (2), *kiri* secret des Syëkōma ; *syëtolo* (3), la montagne des Syëkōma ; *syëkōma polo* (4), le casse-tête sacré des Syëkōma et, enfin et surtout, l'arc mystique *pō* (5) sur lequel se fonde l'alliance non seulement des Syëkōma entre eux mais également celle de ces derniers avec une autre tribu : les Yebe.

La solidarité syëkōma trouve cependant une caution plus puissante encore dans la personne de Dwo lui-même. Cette divinité — à partir du moment où elle ne s'est plus manifestée que sous la forme des masques de fibres — a permis en effet à tous ceux qui se retrouvaient dans le culte de l'une de ses multiples figures de forger d'étroits liens spirituels. Nous avons déjà, à plusieurs reprises, fait état de cette vocation qu'avaient les figures ultérieures de Dwo (les *dwošine*) à promouvoir, sur le plan social, la fondation de vastes communautés et à en assurer la continuité ; les rites sur lesquels nous portons notre attention nous en donnent à nouveau le témoignage. De pareils rites de solidarité ne pouvaient avoir lieu à un autre stade de l'initiation : les masques de feuilles, objets des premières cérémonies, avaient un caractère trop universel ; les masques de fibres, en revanche, reflètent bien le particularisme de chaque *dwošine* et offrent à tous ceux qui en utilisent la même variété le moyen de se reconnaître et de fraterniser.

L'examen de la liste des villages appelés à partager des nourritures est, à tous ces égards, fort instructive. On constate que dans tous ces villages, il y a un ou plusieurs lignages qui appartiennent à la tribu syëkōma et qui, tout en même temps, révèrent le Dwo de Patamaso, soit que ces lignages en aient eu la révélation personnelle (initiale ou réitérée), soit qu'ils en aient fait l'acquisition par un mode quelconque. Cela veut dire que tous les gens présents à la distribution pratiquent un *yeleniñe dāga* comparable à celui de Kurumani, et que

(1) Cf. p. 80.

(2) Fig. 37, n° 22. Les rites se faisaient tous les ans, après le *birewa dāga* : *syëkōma tyere dāga* ou *foroba dāga*.

(3) Il est situé à l'est du village, à côté de l'autel des *wiyaxe* (fig. 37, n° 36, 37). Nous n'avons pu le localiser avec plus de précision. Les rites sont septennaux : *syëkōma midoxo dāga*.

(4) Au nord de Kurumani, dans l'ensemble montagneux *foxoba tolo* (fig. 31, n° 70). Les rites sont triennaux.

(5) Cet objet, dont les répliques se trouvent dans chaque village ou lignage syëkōma, est déposé dans la *saprayə* de Kurumani (fig. 36, n° 15). Pour plus de détails sur le *syëkōma polo*, cf. p. 472.

(6) (Fig. 37, n° 21). Rites annuels locaux après le *birewa dāga*, et rites septennaux pour tous les membres de la tribu : *pō suru wa dāga* ou *syëpō dāga*.

tous, ils ont les masques caractéristiques du Dwo de Patamaso : les *gwala* ou leurs dérivés, toujours fabriqués avec la fibre du *tebe*, et les *kele* à tête en sparterie dont le chef porte tunique blanche.

Les quatorze villages (1) appelés pour le « premier service » ont un traitement de faveur parce qu'ils forment, autour de Kurumani, le cœur de la tribu syëkôma. Les autres villages, une trentaine, sont disséminés hors des limites géographiques de la tribu ou bien sont, à quelque titre, jugés plus éloignés de l'orthodoxie syëkôma ; c'est pourquoi ils reçoivent une part moins complète de nourriture rituelle. La liste de ces derniers villages apporte des précisions de tous ordres sur la nature et la composition de la tribu et sur les extensions géographiques du culte du Dwo de Patamaso. Sans entrer dans les détails, disons simplement qu'on peut relever :

— des villages situés dans le territoire syëkôma, mais un peu marginaux culturellement (2) ;

— des villages inclus dans les tribus voisines (Bêñe, Soxokiré, Vore, Syakôma, Yebe) mais où sont fixés des lignages se réclamant de la coutume syëkôma (3) ;

— enfin, des villages appartenant à des ethnies étrangères (Zara, Marka kwe, Bolô), mais dont les populations ont adopté le culte du Dwo de Patamaso et sont, de ce fait, assimilées à des Syëkôma (4).

Lorsque le repas est terminé, les rites proprement initiatiques vont pouvoir commencer.

• Sacrifice au *yele do wuru*

Le *kirite* et les *dwobwo* forgeron et bobo (5) se rendent au *yele do wuru*. Toute action rituelle devant être propitiée par un sacrifice préalable, les prêtres vont avoir à immoler une poule pour avertir les ancêtres de ce qui se prépare et pour obtenir la protection de *soxo*. Il convient de se concilier surtout ce dernier en raison du fait que les *wora* se trouvent dans son domaine, la brousse, et que les masques participent intimement de ce milieu sacré. Dans sa prière, le *kirite* ne manque d'ailleurs pas de rappeler cet aspect important de la nature des masques : « le masque a blessé (les *yelele*). Les masques ne sont pas une chose de village, ils sortent de la brousse. Que *soxo* aide les *yelele* » (6).

Une poule noire est sacrifiée, noire parce que le code veut que les victimes destinées à la brousse aient cette couleur. Le sang de la poule coule sur un emplacement où autrefois se trouvait enterré un récipient dans lequel on avait

(1) Fini, Kyeba, Silékoro, Zokoema, Sama, Badema, Muna, Kibe, Yeletura, Kokoroba, Dêtoloma, Dyôtala, Sâda (Sâda, bien qu'entièrement zara est placé dans l'orbite syëkôma).

(2) Koxoma, Sâkoro, Kogwe.

(3) Bêñe : Morobaso, Makôma, Sokurani, Patamaso, Legema, Toradi, Sala. Soxokiré : Bala, Tyerako (Sôma), Dorosyaméso, Kokorona, Wolana, Satiri. Vore : Kumi, Kokorowe, Sâgulema, Bama. Syakôma : Kiri, Sakabi, Dogona, Tunuma, Surkudugu, Dâde. Yebe : Tâsila.

(4) Zara : Sâda, Dâgunane, Kimi. Marka kwe : plusieurs villages dont Kundugu. Bolô : plusieurs villages dont Tiga et Kaya.

(5) Rappelons qu'un véritable *kirite* en titre, chef du lignage fondateur du village ne peut — pas plus d'ailleurs qu'un *dwobwo* — officier hors des limites du village ou de ses abords immédiats. Tous les actes religieux qui doivent être accomplis en brousse sont confiés par le *kirite* et le *dwobwo* à leurs adjoints. Par souci de simplification nous continuerons toutefois à parler ici simplement de *kirite* et de *dwobwo*.

Signalons également que pour ce *yelenite dâga*, comme pour toute autre cérémonie devant se dérouler en brousse, un personnage âgé, nommé *saxatô*, a été désigné. C'est à lui qu'incombe l'organisation de toutes les tâches d'ordre matériel (cf. p. 128).

(6) *sôwiyè ne ma be. sôwiyerâ a we fra ko, soxo di a saa. soxo ma fyè yelele ma.*

enfermé les affaires des jeunes gens morts sous les coups de fouet, ainsi conjure-t-on les périls que font courir aux *yelele* leurs blessures encore fraîches.

• *kelefuru* et l'auscultation rituelle du *yele dɔ wuru*

Nous avons laissé le masque *kelefuru* au moment où, ayant achevé de flageller les *yelele*, il était parti avec pour seule compagnie quelques *yelebire* en direction du *ñɔfuru wuru*. Arrivé en ce lieu retiré, le porteur se dévêt et se repose. Après un long moment, alors que les convives du repas cérémoniel terminent leurs agapes près du *kele wuru*, le porteur de *kelefuru* se masque à nouveau, il se saisit de deux longs couteaux *byetabala*, puis il se met en marche vers le *yele dɔ wuru* où il arrive à l'instant précis où les prêtres achèvent leur sacrifice.

Le masque se poste à l'ouest du lieu sacré, non loin des prêtres officiants. Les *yelele*, qui ont assisté de loin au sacrifice de la poule noire, sont groupés à l'est sous la surveillance du *dlasapro* des *yelebire*.

Le rite qui va se dérouler a toutes les apparences d'une véritable comédie, chacun s'y applique à mentir avec une feinte conviction, sans ignorer le moindrement que cela ne trompe personne. A ce jeu, en effet, tout le monde est complice car nul n'y participe qui ne sache quelle vérité se cache derrière ces faux-semblant. Cela illustre une méthode courante de l'enseignement initiatique qui consiste à inciter des néophytes à nier publiquement l'évidence de ce qu'on leur révèle pour qu'ils n'en tirent les leçons qu'en leur for intérieur.

C'est au *dwobwɔ bobo* que revient l'initiative : allant se placer au centre de la butte sacrée, en un point apparemment dénué de toute particularité, il lève sa houé et frappe le sol par trois fois. Aussitôt le *dwobwɔ* forgeron lui succède, mais, ayant à son tour donné trois coups, il s'accroupit et pose son oreille contre le sol. L'homme écoute longuement et soudain il s'écrie : « J'entends un bruit ! ». Invité à tendre l'oreille, le *dwobwɔ bobo* déclare ne rien entendre. La scène doit se répéter toute entière une deuxième, puis une troisième fois pour qu'enfin le *dwobwɔ bobo* reconnaisse qu'il entend « un peu de bruit » (1).

Le *dwobwɔ forgeron*, sur ces entrefaites, appelle un membre de sa famille et lui commande de « faire ce que leurs ancêtres faisaient ». L'homme rejoint le groupe des *yelele* et il instruit rapidement les jeunes gens de ce qu'ils vont devoir faire et dire, en particulier il les adjure d'affirmer qu'ils n'entendent rien quand bien même ils percevraient des bruits dans le sol. Le discours du forgeron est assorti des habituelles menaces de mort à l'intention de ceux qui n'agiraient pas comme il est indiqué.

On fait alors savoir au *dlasapro* des *yelele* que le moment est venu. Le jeune homme, qu'accompagne son aîné le *dlasapro* des *yelebire*, gravit la petite éminence au sommet de laquelle se tiennent toujours les prêtres. Le *dwobwɔ forgeron* les accueille avec ces seuls mots : « La mort est arrivée ! » (2), puis il fait avancer le *dlasapro yelebire* et lui dit de s'allonger l'oreille plaquée contre le sol. Le *dwobwɔ bobo* demande au chef des *yelebire* s'il entend quelque chose et celui-ci, afin de troubler son cadet, fait exactement l'inverse de ce qui a été conseillé, il

(1) Cet échange de répliques au terme duquel le *dwobwɔ bobo* reconnaît en quelque sorte son erreur pourrait être — selon notre propre interprétation — une façon à peine déguisée pour le *dwobwɔ forgeron* d'affirmer l'ascendant auquel sa caste peut prétendre dans le domaine des cultes de Dwo. Rappelons qu'à Kurumani, où se déroulent les faits relatés, les forgerons sont originaires de Kwele et qu'ils ont la maîtrise de certaines des plus puissantes figures de Dwo.

(2) *a we siri ma*.

déclare : « Ça remue là ! » (1). Le *dwobwɔ* insiste : « Ecoute bien ! » le *yelbire* répète perfidement : « Ça remue beaucoup ! » (2).

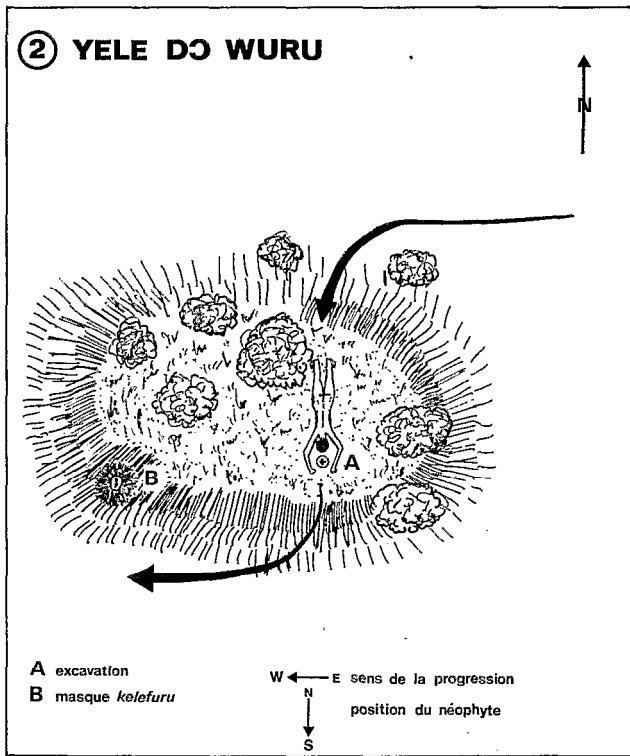


Fig. 31

On fait alors signe au *dlasapro* des *yelele*, il s'allonge à plat ventre et rampe jusqu'à l'emplacement où chacun jusqu'ici a prêté l'oreille. Comme au jour du *yele dɔ dāga* où le masque de feuilles avait foulé le corps des néophytes, tout indique que l'instant présent est une évocation de la mort initiatique : à l'image d'un cadavre, le corps du garçon est nu et son orientation est celle-là même qu'on lui donnera dans sa tombe, la tête au sud et les pieds au nord.

Le *dwobwɔ* forgeron s'adresse au *yele* : « Ecoute bien, lui dit-il, les autres entendent quelque chose. Tout ce que tu entends que ce soit une parole ou un simple bruit, il faut le dire ».

L'oreille collée contre le sol, le jeune homme écoute. Il se peut, en effet, qu'un bruit ténu se devine, ce fameux bruit que produit — à ce que l'on raconte — le grouillement des masques tout vivants au fond de leur retraite souterraine, mais le *dlasapro* des *yelele* n'oublie pas les conseils et les menaces de leur instructeur, il répond calmement : « Je n'entends rien » (3). Le *dwobwɔ* crie : « Tu mens ! écoute encore ! ». Le *yele* ne se laisse pas intimider : une seconde, puis une troisième fois, en dépit des injures dont on l'accable, il répète qu'il n'entend rien.

(1) a wure ye.

(2) a wure ña.

(3) a fra mwō ko.

Alors on fait se redresser le jeune homme, le *dwobwɔ* forgeron prend sa main gauche et il frappe trois fois sa paume avec un *poto*, puis il le pousse vers le masque *kelefuru* qui se tient toujours sur le côté ouest du lieu sacré.

kelefuru est assis, près de lui il a un récipient rempli d'eau et dans sa main il tient un rameau de *nere* et de *kikiri* mêlés. Lorsque le *dlasapro* des *yelele* passe devant lui, *kelefuru* plonge son rameau dans l'eau et il asperge le jeune homme. L'eau froide purifie, dit-on, elle chasse le mal, mais elle est aussi le symbole de la vie, de la renaissance de l'être après qu'il ait franchi un nouveau et périlleux passage.

Chaque *yele* à son tour, imitant son chef, va ramper sur le sol, prêter l'oreille aux mystérieux murmures qui montent du sol, affirmer qu'il n'entend rien, puis il sera touché par le *poto* sacré et offert à l'eau-revisiscente.

C'est seulement alors que l'acte religieux essentiel va pouvoir se dérouler.

● La mise au jour de Dwo

Les prêtres restent seuls. A demi cachés par les buissons qui parsèment le sommet du *yele dɔ wuru*, ils entourent le lieu de l'auscultation, lieu qui ne diffère apparemment pas des surfaces latéritiques avoisinantes. Dans le silence, la voix du *dwobwɔ* bobo s'élève et elle est aussitôt reprise en écho par celle du *dwobwɔ* forgeron. Ce que ces voix rappellent, c'est l'histoire fabuleuse de l'ancêtre à qui Dwo lui-même est apparu ; ce qu'elles répètent, c'est qu'en ce lieu l'ancêtre et Dwo lui-même sont toujours présents :

Ici l'ancêtre a vu Dwo, il est ici.

Cet homme qui a vu, ce vieux père, il en a perdu la raison.

Son âme est encore ici.

Vous les ancêtres, voilà les yelele à aider.

Il ne leur faut pas la honte, voilà la poule.

Voilà Dwo qui sort au jour (1).

Au moment où il prononce la dernière phrase, le *dwobwɔ* forgeron lève sa houe et il frappe le sol au point précis où l'auscultation avait eu lieu. Sous le choc, la croûte de terre se casse et une petite cavité apparaît dans laquelle est enfouie une poterie. Le *dwobwɔ* plonge la main et il extrait les objets que contient la poterie : des rhombes, des *poto*, des têtes miniatures de masques. Ces objets sont ceux, authentiques, que l'ancêtre découvrit dans un terrier de rat, ainsi qu'en fait état le mythe (2).

En répétant les propres gestes de l'ancêtre, c'est donc bien l'épiphanie de Dwo que réactualise ici le *dwobwɔ* pour l'édification et surtout pour la consécration de la nouvelle génération parvenue au seuil de l'âge d'homme.

Aussitôt après cet instant solennel le *dwobwɔ* bobo sacrifie une poule noire dont le sang s'écoule sur les rhombes.

La mise en œuvre de cette scène suppose, bien entendu, une petite machination. Les objets sacrés sont conservés, en temps normal, au plus profond de la *wasa* du *dwobwɔ* bobo. La veille du *yeleniñe dāga*, on les dépose dans une poterie

(1) *bye bore na dwo za, bye a ti.*
wa sɔ wa za, wa iɔpro, a ñana.
a meleke tye hale bi.
bore be yelele fyɛ ma.
ka sɔ ma puri ko. boxo nane.
boxo dwo saa kari.

(2) Cf. p. 287.

que l'on va en grand secret cacher soigneusement dans la terre au sommet du *yele do wuru*. L'ouverture de la poterie affleure la surface du sol, mais elle est obturée par une croûte de terre que la houe crèvera facilement et l'on fait en sorte qu'aucune trace de toutes ces préparations ne soit décelable.

Il faut aussi dire qu'autrefois on usait aussi d'un subterfuge pour que fussent vraiment perceptibles ces bruits dénoncés par le *dwobwo* et ses complices : on glissait au creux de la poterie un gros insecte ou un petit animal qui, en cherchant à s'échapper, grattait ou produisait de petits cris. Il fallait alors vraiment une certaine maîtrise de soi pour prétendre qu'on n'entendait rien.

Aujourd'hui, on dédaigne ces malices qui risquent de dévaloriser l'acte religieux. On peut d'ailleurs noter, à ce propos que la tendance est aujourd'hui, d'une façon générale, à un plus grand dépouillement des rites. Sous la pression d'une certaine évolution des esprits dans un pays de plus en plus ouvert à de nouveaux courants d'idées, et pour prévenir peut-être un scepticisme grandissant, les mystifications trop puériles et les représentations trop réalistes sont peu à peu abandonnées.

● L'adoubement des *yelele*

Pendant la mise au jour de Dwo, les *yelele* étaient restés à l'écart, épiant la scène. On les appelle et ils se réunissent à côté du trou, toujours béant. Le *dwobwo* forgeron siffle doucement pour faire venir le *kelefuru*, resté jusqu'alors sur le dévers ouest de la butte.

Le masque vient se placer devant le *dwobwo* forgeron aux côtés duquel se tiennent les *dlasapro yelebire* et *yelele*. Le *dwobwo* tient dans sa main gauche (1) un long bâton qu'on vient de lui apporter, c'est l'un de ces bâtons à dessins pyrogravés qui sont l'attribut distinctif des *kele* à tête de sparterie et notamment du plus puissant d'entre eux : le *kelefuru*, ici présent.

Le *dwobwo* tend le bâton au chef des *yelebire* et lui dit de donner celui-ci à « son » masque — geste qui rappelle le fait que ces *kele* sont encore au pouvoir de la classe des *yelebire*. Dès qu'il a saisi le bâton, *kelefuru* se tourne vers le héros de la journée, le chef de ces *yelele* qui, quelques heures plus tôt, ployaient sous son bras et recevaient les coups de son fouet.

D'un geste, le masque offre à son tour au jeune homme l'insigne vénérable, mais avant que la main du *yele* ait touché le bâton, le *dwobwo* l'arrête et s'écrie : *kuru yo* ! (2) « pardon ». Un échange direct entre le masque et celui qui n'est encore qu'un simple *doyle* n'est pas en effet possible : pour le jeune homme et ses condisciples, le deuxième stade de leur initiation est bien sur le point de s'achever, toutefois, si les rites essentiels ont été faits, pour que les postulants puissent pleinement accéder au rang supérieur, à celui qui leur confèrera précisément la maîtrise des *kele*, il leur faut une investiture officielle et celle-ci ne peut être que le fait des autorités religieuses.

Le *dwobwo* retire donc le bâton des mains du masque et, sans cesser de le tenir, c'est lui qui le tend au chef des *yelele* pour que celui-ci s'en saisisse. Pendant les scènes qui suivront, les deux hommes resteront ainsi face à face, chacun tenant une extrémité du bâton placé à l'horizontale.

Le *dwobwo* s'adresse au chef des *yelele*, lui disant notamment qu'à partir de ce jour le village leur est confié, qu'ils devront défendre les femmes et les enfants. Le

(1) Dans tous les échanges qui vont suivre, le bâton sera toujours tenu par la main gauche, la main des actes nobles.

(2) *kuru* ou *koro* : le pardon. *yo* : interjection.

dwobwɔ précise qu'en cas de danger pour la communauté, c'est à eux désormais qu'il sera fait appel. Il leur conseille enfin de chercher un soutien auprès de leurs aînés déjà initiés et de solliciter par la prière l'aide des ancêtres.

Dès que le *dwobwɔ* a achevé de parler, le représentant des *yele kōndigə* — celui-là même qui, un moment plus tôt, avait distribué les nourritures communiales — s'approche, il place sa main au centre du bâton et reste immobile tandis que le *dwobwɔ* répète sensiblement dans les mêmes termes, son précédent discours.

Le *yele kōndigə*, qui représente tous les sages que comptent les plus anciennes des classes d'âge, sanctionne par sa seule présence les paroles des prêtres et le rituel tout entier ; mieux encore, cet homme, dont on sait que les fonctions peuvent être comparées à celles d'un magistrat, par son seul geste, légalise l'acte de transmission solennel qui se déroule ici.

Il s'agit bien, en effet, d'un rituel d'investiture, du transfert officiel d'un pouvoir sur de nouveaux masques, pouvoir mérité par les connaissances acquises grâce aux révélations mystiques, pouvoir arraché aussi à force de courage dans les épreuves.

La transmission de ce pouvoir est clairement symbolisée par la prise en main — au sens littéral de l'expression — de l'attribut du masque. Tout au long de cette scène que nous avons décrite, on ne peut s'empêcher de penser à la cérémonie de l'adoubement telle qu'elle était pratiquée dans l'Europe médiévale. Sans doute la comparaison est-elle un peu hasardeuse en ces matières, mais les analogies sont malgré tout assez marquantes. Il y a une analogie dans les formes : comme le jeune bobo reçoit du prêtre, après de dures épreuves, le bâton du masque, le futur chevalier recevait des mains d'un prélat, après s'être vu asséner une rude « paumée », l'épée consacrée. Mais il y a aussi et surtout une analogie de fond qui risque moins d'être une simple coïncidence car l'adoubement était lui-même conçu comme un véritable rite de passage. Marc Bloch n'hésite pas à dire à ce propos que : « Par ses origines et par sa nature, l'adoubement se rattache visiblement à ces cérémonies d'initiation dont les sociétés primitives, comme celles du monde antique, fournissent tant d'exemples » (1).

Lorsqu'enfin le *dwobwɔ* a prononcé ses ultimes recommandations, il lâche le bâton... le *yele kōndigə* en fait autant... et la main du chef des *dɔyelele* reste alors seule maîtresse d'un emblème dont le maniement va lui être désormais possible en sa qualité nouvelle de *kelebayele*, de « détenteur » — pourrait-on dire — des *kele*.

Dans les instants qui suivent, tous les membres de la classe d'âge sont appelés à recevoir, comme leur chef, un bâton personnel.

● La fermeture du *wuru*

Le masque *kelefuru* a repris ses deux longs couteaux. Il effectue d'abord un triple circuit autour des *yelele* atroupés (acte de protection qui est comme l'ébauche rapide d'un *ziri dāga*), puis il se dirige vers le *wuru*. Il s'agit en effet, maintenant que l'essentiel des rites est accompli, de refermer le *yele dɔ wuru*.

L'opération est précédée d'une scène singulière et dont la signification n'apparaît pas très clairement : *kelefuru* plante ses couteaux sur les bords de l'orifice, tandis que le *dwobwɔ* implore sa clémence (2). Ce n'est que lorsque les

(1) Bloch, M., 1968, p. 436.

(2) *kelefuru* plante d'abord le couteau droit puis il le retire et le plante à nouveau ; ensuite il plante d'un seul élan le couteau gauche. Entre chacun de ces trois gestes le *dwobwɔ* s'écrie : *sabare !* (« pardon ! ») et il ajoute cette formule énigmatique : « nous ne voulons pas beaucoup de masques ».

Il semble que l'on craigne que *kelefuru*, agissant comme il le fait, ne veuille ouvrir plus largement le sol pour en faire surgir de nouveaux masques et que, d'une façon générale, les rites qui se déroulent en

deux couteaux sont fichés en terre que le masque comble enfin le trou de ses propres mains.

En même temps que s'achève la phase centrale du *yeleniŋe dāga*, *kelefuru* voit prendre fin le rôle très privilégié qu'il a eu à jouer en tant qu'unique agent masqué président à l'action rituelle. Le moment est venu, en effet, de rassembler derrière son chef la cohorte toute entière des *kele* pour qu'elle puisse se présenter, sous les yeux des nouveaux initiés, comme au jour fabuleux de sa première apparition.

Il deviendra dès lors possible d'envisager un retour vers le village où les réjouissances se préparent et où les jeunes gens pourront enfin se soigner et se reposer.

LE RETOUR AU VILLAGE

Dès que *kelefuru* a refermé le *yele dɔ wuru*, il s'est dirigé vers le *worasa* en empruntant le chemin *keleso*. Là, le porteur peut se défaire de la lourde tunique de fibres de *tolfi*, maintenant toute élimée et trempée de sueur. Cette tunique sera prise, le soir même, par les forgerons. Ils ne redoutent pas l'éventuelle maléficiencence qui pourrait se dégager des fibres d'un masque dont les actes ont été aussi graves, au contraire ils disposent de ces fibres pour fabriquer une tunique de *torosye* et sans doute cela ajoute-t-il au respect dont ce petit masque est l'objet de la part de tous.

Pendant que *kelefuru* s'éloignait, toute l'assistance retournait à l'emplacement figuré de la « mare », le lieu *kele wuru*, et aussitôt étaient prises les dispositions préparatoires au rassemblement des masques *kele*.

● Le rassemblement des *kele*

Les musiciens exécutent au tambour une batterie connue pour être l'appel traditionnel des masques *kele*.

Cette batterie a pour effet d'engager les gens qui sont au *worasa* à préparer les tenues des masques. Dans le même temps, une action nouvelle s'engage à proximité du *kele wuru*, dans ce lieu appelé *kele wora* (1) qui est caractérisé par la présence d'une collection de trous creusés dans la latérite. Les *yelele* sont conviés à gratter ces trous et à passer la poudre rouge ainsi obtenue sur leur visage et sur leurs membres. Il y a une relation bien évidente entre le maquillage rouge et les masques teints de la même couleur, les *kelepene*. Les trous eux-mêmes sont, comme nous l'avons déjà expliqué (2), les lieux fictifs de l'apparition de ces masques. Le but essentiel du grimage est donc de faire croire aux femmes et aux non-initiés que l'on rencontrera dès le retour au village que les *yelele* ont dû gratter énergiquement le sol pour aider les *kele* rouges à s'en extraire.

Puisqu'on en est à évoquer aussi clairement la naissance des masques, il ne faut plus tarder à fournir la preuve de leur existence bien réelle : les tambours frappent une deuxième fois l'appel.

Les *yelébire* désignés pour porter les masques gagnent le *worasa*. Ils retrouvent les gardiens qui ont préparé le matériel et le porteur du *kelefuru* maintenant bien

ce lieu figuré de la révélation des *kele* ne déclenche, tôt ou tard, une répétition de l'événement mythologique. Or si les manifestations éventuelles de Dwo suscitent un intérêt passionné, elles n'en restent pas moins fort redoutées. Tout contact avec le sacré est éminemment dangereux.

(1) Cf. fig. 30.

(2) Cf. p. 429.

reposé. Ce dernier va endosser une tunique toute fraîche, le deuxième exemplaire qui a été fabriqué en brousse et qui ne diffère du premier que par la matière : des fibres de *da*. De leur côté, les *yelebire* prennent les autres masques : le « captif » de *kelefuru*, *kelefuru tere*, blanc comme son maître ; *kelepene* lui-même, à la tunique rouge mais dont les cheveux sont noirs et la barbe jaune ; *kelepene tere* « captif » du précédent et qui ne s'en distingue guère que par une barbe blanche ; enfin, l'enfant des *kele*, *kelenō*, qui est, si l'on peut dire, « le portrait de sa mère », puisqu'il est porteur d'une tunique rouge et de cheveux noirs !

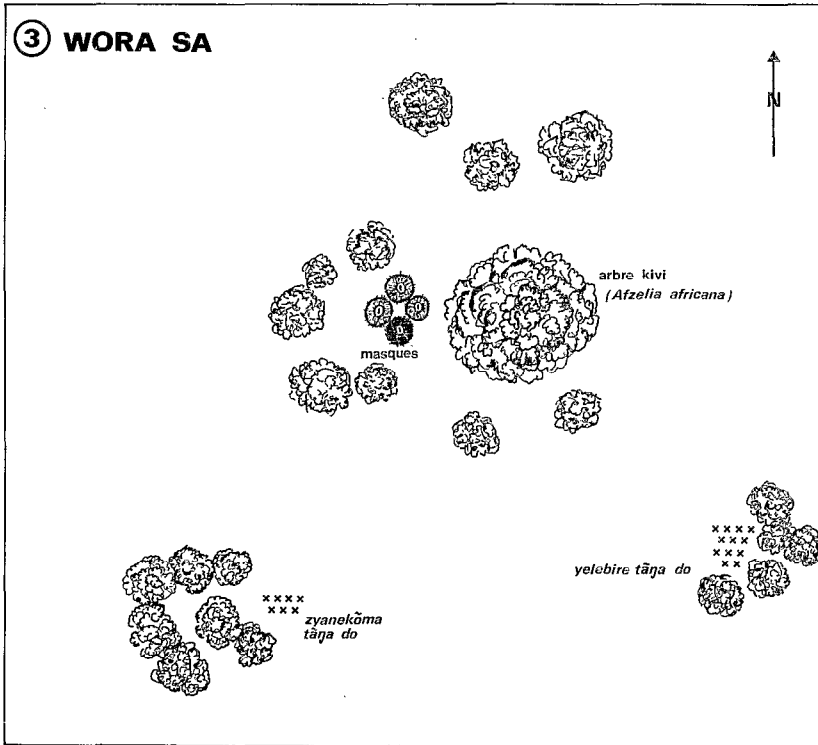


Fig. 32

Dès que le son de la troisième batterie d'appel parvient au *worasa*, les masques se mettent en marche.

Sur le *kele wuru*, tout le monde est dans l'attente, les regards se portent à l'est et les cris fusent lorsque la théorie des masques apparaît enfin.

kelefuru est naturellement en tête, son captif marche dans son ombre, derrière lui viennent *kelepene* et *kelenō* suivis de *kelepene tere*. Sous les yeux attentifs des *yelele* et de toute l'assistance, les masques traversent lentement l'espace dénudé qui symbolise la mare d'où *dāda*, le chasseur légendaire, vit émerger des créatures toutes semblables.

On notera que, comme à l'accoutumée, les ordonnateurs de ces réactualisations mythologiques ne recherchent pas la conformité entière avec les récits de référence, on reste au niveau d'une simple évocation dépouillée de réalisme. Par exemple, la danse des masques et surtout leur poursuite et leur capture, éléments

importants du schème mythologique de l'origine aquatique des masques, ne sont aucunement représentées.

Au sortir de la « mare », sur le bord ouest, *kelefuru* reprend ses couteaux, plantés là par les soins du *saxatō* ; puis, sans s'attarder il poursuit son chemin vers l'est, jusqu'à un buisson qui croît non loin de la route *kele ba so*.

Le *kele* blanc est bientôt rejoint par *kelepene* et *kelenō* — qui, eux aussi, ont pris des couteaux au passage — et par les *tere*.

Avant de quitter la brousse une dernière formalité s'impose : tels qu'ils sont, en effet, les masques ne sont pas totalement aptes à se manifester aux yeux de tous.

● L'application des *soxo*

Nous avons déjà expliqué (1) comment les masques de fibres — en raison précisément de la matière dont ils sont faits — se trouvent insuffisamment dotés d'un composant fondamental de l'essence même du masque : *soxo*, la brousse considérée en tant qu'entité spirituelle. Pour combler ce manque, il faut que les hommes procèdent eux-mêmes à l'adjonction d'une parcelle de ces forces « sauvages » que les masques de fibres doivent hériter de la brousse et qui viennent en complément des forces d'ordre et d'harmonie qu'ils possèdent par vocation originelle.

L'opération est de la compétence du *soxote* (2), prêtre du culte voué à la brousse. Il s'agit, bien entendu, du *kiri tāŋa kwe soxo* (3), c'est-à-dire de la figure de *soxo* sur le culte de laquelle se rassemble la collectivité villageoise toute entière.

Le *soxote* confectionne trois *soxo*, ce sont en fait des *dwo-soxo* (4), simples boucles de feuilles de *kono* enserrées par un lien de fibres. Il s'approche d'abord de *kelefuru* et, tandis qu'il attache l'un des *dwo-soxo* sous les fibres à hauteur de la nuque du masque, il prie.

Toute prière doit débiter par un appel aux ancêtres, nommément désignés, or les *kele* sont en la possession des membres du lignage chef de terre, les Traore Bwo ta *kōma*, puisque c'est précisément l'un de leurs ancêtres qui en a eu la révélation. Le *soxote* commence donc par nommer les ancêtres Traore Bwo ta *kōma*. Toutefois, comme il s'agit en la circonstance de masques représentant la figure de Dwo qui a été adoptée comme culte commun par l'ensemble des lignages du village, le *soxote*, pour bien marquer cette communion, va citer également les noms des ancêtres de quelques-uns de ces lignages : ceux des lignages *kirekōma ma doroma*, ceux aussi de certains lignages *wō ne yire* (lignage forgeron en particulier). On procède ainsi chaque fois que différents lignages sont associés dans un même acte religieux.

Quant à la prière proprement dite, elle est improvisée par le *soxote* sur le thème suivant : « Voilà de nouveaux masques qui vont entrer au village, vous les ancêtres, vous devez intervenir auprès de Dwo et de Wuro pour qu'ils n'aient pas d'accident, pour que les jeunes initiés également restent en bonne santé, pour qu'ils se marient vite et aient beaucoup d'enfants... »

(1) Cf. p. 330.

(2) Le *soxote* n'est autre en principe, que le *kirite* lui-même, mais ce dernier ne devant pas quitter le village il désigne comme *soxote* soit son adjoint qui, on l'a vu, le remplace en brousse, soit un proche parent.

(3) En l'espèce, à Kurumani, où se situent les faits décrits, c'est *kunuma soxo*, lequel est composé de feuilles de *kono*.

(4) Cf. p. 130 et p. 330.

Lorsque *kelefulu* a reçu son *dwo-soxo*, *kelepené* et *kelenō* se voient appliquer à leur tour les quelques brins de feuilles vertes sans lesquels nul masque de fibres ne pourrait exercer pleinement sa fonction.

Dès ce moment rien ne s'oppose plus à ce que les masques et les nouveaux initiés retournent au village. Tout le monde se rassemble à l'ombre d'un grand caillédrat au bord du chemin *kele ba so*, et le cortège s'organise.

DANSE DES MASQUES ET FIN DE LA CÉRÉMONIE

Les instructions relatives au trajet à suivre sont données par le *saxatō* ; c'est la dernière action de ce notable qui avait la responsabilité entière de l'organisation matérielle des cérémonies qui se sont déroulées en brousse. La foule des participants, précédée par les masques et les musiciens bobo, s'ébranle alors, suit le chemin *kele ba so* et atteint, après quelques stations, l'embranchement de la route de Silékoro. Là, à la limite de la brousse et de ce que l'on considère comme l'emprise territoriale du village, se trouvent le *kirite* et le *dwobwɔ bobo*. Dès l'instant où les masques les ont rejoints et salués, les deux hommes reprennent la totalité des pouvoirs qu'ils avaient délégués à leurs adjoints et au *saxatō*.

Les masques se rendent directement au *yelekwine ko*, ils entrent dans la paillotte où les porteurs peuvent se rafraîchir et prendre quelque repos avant les danses.

Accompagnés cette fois par l'orchestre des griots, l'un après l'autre, chaque masque va exécuter sa danse personnelle sur la place des fustigations. Ensuite, on se déplacera pour se réunir et danser à nouveau sur la place du grand fromager (1), non sans avoir salué au passage l'autel de Dwo.

Dès le moment où les danses sur le *yelekwine ko* se sont achevées, les *yelele* auraient pu prendre possession des *kele* et s'en revêtir pour la suite des réjouissances. Pour les *yelele*, en effet, la grande épreuve du *yeleniñe dāga* est terminée, ils sont désormais des *kelebayelege* (2) et plus jamais ils n'auront à endurer le fouet ni les mauvais traitements ; mais pour l'instant ils sont encore trop profondément ébranlés par les violences physiques et par le choc que des rites très impressionnants ont pu produire sur leur esprit. Aussi, les jeunes gens n'ont-ils pas la force de porter la lourde tunique des masques et laissent-ils ce soin, pour la dernière fois, à leurs aînés *yelebire*.

Dans le courant de l'après-midi, le *dwobwɔ bobo* donne le signal de la fin des danses et les masques rentrent dans la *dwovvɔ* après avoir simplement salué au passage les autels de Dwo et de *kiri* et la *wasā* du village.

Dans la soirée l'on boit la bière de mil offerte par les nouveaux *kelebayelege*, mais ceux-ci, épuisés, ne tardent guère à s'endormir. Les jours qui viennent, placés sous le seul signe des réjouissances, n'en comportent pas moins, pour les jeunes gens, de nouvelles fatigues.

Les lendemains du *yeleniñe dāga*

Au cours de la nuit, quelques *yelebire* ont été prendre les tenues des masques et ils les ont cachées à l'est du village, dans un buisson proche de *kuka so*.

(1) Cf. fig. 37, n° 17.

(2) *kelebayelege* : « les *yelele* qui sont montés (*ba*) sur les *kele* » i.e. « qui ont la maîtrise des *kele* ».

À l'aube, on fait courir le bruit dans le village que les masques se sont enfuis — *sōwiyerā tumu* — mais que *bolopaga* va les rattraper. Il s'agit encore une fois de mystifier les *partale*.

Les nouveaux *kelebayeले* et les *yelebire* partent donc avec *bolopaga*, dont on sait qu'il a pour fonction au cours du *yeleniñe dāga* « d'ouvrir le trou des masques » (1). Le cortège part de la place du *yele sü*, à l'ouest, et il double le village par le sud en chantant : « *kelefuru*, à quel endroit est-il ? il faut allumer des feux et aller le chercher » (2).

Parvenu près du buisson, *bolopaga* s'en retourne, laissant les porteurs de masques (parmi lesquels, pour la première fois des membres de la classe des *kelebayeले*) assujettir leurs costumes. Bientôt on verra le groupe des *kele* s'approcher du village suivi des initiés chantant, toujours à l'intention des *partale* : « Les masques viennent pour avaler les crapauds » (3).

LES DANSES ET LES PROCESSIONS

C'est à nouveau sur le *yelekwine ko* que les masques se rassemblent pour danser.

kelefuru danse le premier, il exécute le pas caractéristique des *kele* appelé *bāmbiri*. Cette danse est accompagnée d'un exercice qui suscite toujours l'étonnement des foules : « la prise de la mauvaise petite paille » (4).

Au lever du jour, avant l'arrivée des masques, le *dwobwō* cache sous le sol de la place des danses une petite paille ou quelques brins d'herbe (*soxonō*) tout entourés de fil. Au cours de l'exécution de sa danse, le masque doit découvrir l'endroit où se trouve la paille et la déterrer d'un geste vif et précis. Il n'est évidemment pas exclu qu'il y ait une entente entre le *dwobwō* et le porteur du masque, mais ceux qui ont eu à pratiquer ce petit exercice de divination s'en défendent ; ils déclarent que la trouvaille se fait sous le coup d'une illumination subite et l'un d'eux précisait même qu'au moment où il passait sur l'emplacement de la paille, il sentait soudain ses cheveux « courir sur sa tête ! » (5). Quoiqu'il en soit, le fait est interprété par la majorité des spectateurs comme une nouvelle preuve des pouvoirs surnaturels du masque.

Pendant toute la matinée, les danses se succèdent. Les *kele* dansent toujours *bāmbiri* et les *tere* exécutent la danse qui leur est propre : *gwarama yale*.

À la mi-journée le théâtre des réjouissances se déplace et, comme la veille, on se retrouve sur la place du fromager *yelepro*.

À la fin de l'après-midi, les danses cessent et commence une procession au cours de laquelle les masques vont saluer, avant de rentrer dans leur maison, tous les lieux sacrés extérieurs dans le seul secteur sud du village.

Le lendemain, les masques reviennent et dansent exactement dans les mêmes conditions, mais au soir a lieu une grande procession de clôture où, cette fois, c'est la totalité des lieux sacrés extérieurs et intérieurs qui seront visités.

Les fêtes et les danses sont cette fois terminées. Dès les jours suivants, en effet,

(1) Cf. p. 419.

(2) *kelefuru do we ? ka taxa lo wōrō na kya*.

(3) *sōwiyerā na kwīya brare*. Les *partale* sont appelés « crapauds » par dérision et menacés ainsi d'être gobés par les masques à la façon des calao.

(4) *soxonō na yaxa mane*.

(5) Il faut ajouter que d'aucuns considèrent l'épreuve comme très dangereuse. Le fait de ne pas trouver la paille cachée serait sanctionné par une grave maladie ou même par la mort à brève échéance. C'est pourquoi la paille est qualifiée de *yaxa*, c'est-à-dire : « mauvaise, méchante ».

la vie reprend son cours. Seule une présence nouvelle anime un peu les ruelles quand vient le soir : celle d'un *kele* apparu juste le temps d'une promenade ou d'une course derrière quelque *partale* trop téméraire.

Pourtant le *yeleniñe dāga* ne saurait être considéré comme achevé sans qu'une dernière formalité soit accomplie.

LA RÉAPPARITION DE YELEKWINE GWARAMA : LE PARDON

Cinq jours après la grande cérémonie initiatique, c'est à nouveau Kunumakū. L'homme qui avait si furieusement frappé les *yelele* va revêtir la seconde tunique du *yelekwine gwarama* et venir visiter ses victimes.

Les *kelebayelele* se remettent un peu de leurs blessures, mais la rancune est encore vive en leurs cœurs à l'égard de celui qui n'a que trop bien rempli les devoirs de sa charge. Il convient d'étouffer ce sentiment et d'amener les jeunes gens à admettre publiquement le bien-fondé de la coutume.

Tous les *kelebayelele* se sont assis sur le pas de la porte de leur maison. *yelekwine gwarama* va s'arrêter devant chacun d'eux ; sur son épaule le masque porte un gros fagot composé de toutes les houssines qu'il a cassé sur le dos des malheureux. Un forgeron s'adresse au jeune homme et lui dit en substance : « Le *gwarama* t'a frappé, maintenant il a pitié de toi et il vient te saluer »... Le jeune homme se lève et salue en posant sa main sur le fardeau du masque. Alors *yelekwine gwarama* passe au suivant et la même scène se répète jusqu'au moment où le masque se trouve en face du chef de la classe d'âge. Celui-ci adresse au masque un long discours en réponse à son salut : « Tout ceci était l'affaire des ancêtres, ce que mon père et le père de mon père ont fait, je ne dois pas le refuser. Je suis content que tu m'aies frappé parce que c'est la coutume. Maintenant il faut que je paye mes coups » et le jeune homme tend au forgeron qui a accompagné le masque la petite poule noire qu'il tenait à la main. *yelekwine gwarama* quitte aussitôt le village. Arrivé au tumulus *gwarama ũ*, le porteur se déshabille et l'on met les fibres, avec le poulet tout vivant, à l'endroit même où la première tunique avait été enfouie.

Le yeleniñe dāga dans les diverses parties du pays bobo

Il semble que partout en pays bobo il y ait un stade de l'initiation où sont accomplis des rites concernant une figure ultérieure de Dwo et où, par conséquent, sont mis en action des masques appartenant au genre *kele*. Toutefois, il est manifeste qu'une extrême diversité règne dans l'ordonnance des cérémonies, dans la nature des épreuves et dans le contenu des rites ; diversité qui n'a d'égale que celle des masques *kele* dont les dissemblances morphologiques ont été déjà bien soulignées dans les précédents chapitres.

S'il existe moins d'unité à ce stade de l'initiation qu'au stade précédent, celui du *sinkyé dāga*, cela tient essentiellement au caractère des figures ultérieures de Dwo elles-mêmes. L'universalité de la figure primordiale de Dwo et des masques de feuilles qui la représentent a certainement joué en faveur de la relative uniformité des rites du *sinkyé dāga* et de leur permanence ; en revanche, de multiples facteurs ont contribué à faire varier la forme et le contenu des cérémonies

initiatiques réactualisant les manifestations des figures ultérieures de Dwo. Rappelons quelques-uns de ces facteurs :

- la pluralité des figures de Dwo ;
- les différences dans les modalités des révélations mythiques et la variété du contenu de celles-ci ;
- la multiplication des révélations « réitérées » dont chacune comporte des constituants originaux ;
- n'oublions pas non plus, comme important facteur de différenciation, les altérations volontairement apportées, tant aux masques qu'aux éléments cultuels issus d'une révélation, lorsque s'opère une transmission de lignage à lignage.

Toutes ces raisons font que la description que nous avons donnée du *yeleniñe dāga*, tel qu'il se déroule à Kurumani, ne peut s'appliquer — et encore avec de nombreuses réserves — qu'aux villages qui se réclament du Dwo de Patamaso, c'est-à-dire plus précisément aux quelques huit ou neuf villages pratiquant la coutume pure Syékōma. Déjà si l'on s'éloigne et que l'on considère les Syékōma-Tinkire, on constate que les différences sont importantes. Par exemple, dans les villages étroitement apparentés de Kibe, Yeletura et Kokoroba, où cependant se pratique aussi le culte du Dwo de Patamaso, il n'y a pas de véritable *kele* — c'est un *bolopaga* (бoлoпaгa) (1) qui en tient lieu — et le *yeleniñe dāga* se fait en même temps que le *birewa dāga*.

Au total, on peut tout de même statuer qu'en dépit des facteurs qui tendent à faire varier les modalités d'application, les Bobo et d'ailleurs aussi les Bwa (2), ont pour règle de consacrer un stade de leur initiation aux masques de fibres et de mettre en œuvre des cérémonials qui comportent toujours des révélations sur les lieux mythiques de la manifestation première d'une figure ultérieure de Dwo et qui comportent aussi des épreuves physiques au terme desquelles les membres d'une classe d'âge peuvent obtenir le droit d'usage de masques du genre *kele*.

(1) Cf. tab. 5.

(2) Il n'y a dans les œuvres de J. Cremer aucune allusion à une initiation aux masques de fibres. J. Capron, en revanche, parle d'un « second cycle initiatique : acquisition des masques de fibres », cycle qui porterait le nom de *ho bunilo* (Capron, J., 1973, p. 257).

14. Le troisième stade

Le *yele niñe dāga* se déroule habituellement vers la fin de ce « temps annuel » (*se*) que nous appelons « temps des masques », c'est-à-dire en juillet ou même en août (1). Au cours des deux temps suivants (« temps des nourritures nouvelles », d'août à décembre, et « temps de la lune des morts », de décembre à mars) les jeunes promus n'ont d'autres devoirs que ceux qui incombent normalement à tout cultivateur. Certains d'entre eux, il est vrai, ont de surcroît la charge d'une famille car ils ont dépassé vingt ans d'âge, sont mariés et ont parfois déjà des enfants.

Dès le retour du « temps des masques », après le *birewa dāga* donc, les *kelebeyele* vont être à nouveau appelés à se consacrer aux tâches de l'initiation. Ils ne sont plus loin maintenant d'aboutir, mais avant d'atteindre enfin le grade envié de *yelbire*, ils vont avoir à faire la preuve qu'ils ont parfaitement assimilé certaines connaissances que depuis de longues années ils s'employaient à acquérir.

Aux lendemains du *sinky sawa dāga*, en effet, la classe d'âge nouvellement constituée s'était trouvée astreinte à suivre l'apprentissage d'une langue secrète, langue grâce à laquelle une part importante du savoir est transmise de génération en génération. Pour la clarté de l'exposé, nous avons jusqu'ici presque exclusivement porté notre attention sur les épreuves et les rites de passage, négligeant volontairement cet enseignement (*yele ñwōne dāga*), qui se poursuivait d'année en année. Nous nous sommes réservé d'en traiter au moment qui se présente maintenant, c'est-à-dire en fait lorsque les jeunes gens, devenus *kelebeyele*, sont amenés à suivre une sorte d'examen cérémoniel de « fin d'étude » appelé : *yele ñwōne kɔ kari dāga*.

Cet examen se trouve couplé avec un rituel plus proprement initiatique, mais dans lequel la pratique de la langue secrète joue encore le rôle essentiel : le *yele zō dāga*. Les deux cérémonies, auxquelles s'ajoutent du reste deux démarches coutumières dont nous aurons également à rendre compte (la « dation de l'escabelle » et la « prise du *misra* ») constituent — au moins chez les Syëkōma purs — le troisième stade de l'initiation.

1. LA LANGUE SECRÈTE

Le problème linguistique

Toute une partie de la population bobo parle, concurremment avec sa langue maternelle, un idiome qu'elle seule est en mesure de comprendre. Cet idiome

(1) Cf. fig. 27 et p. 355, note 2.

n'est en effet connu que des sujets masculins initiés et toutes les précautions sont prises afin qu'il demeure parfaitement inintelligible pour le reste de la population : femmes, enfants, étrangers. Il s'agit là d'un langage qui permet à un cercle relativement restreint d'individus de cultiver librement et même d'évoquer en public certaines connaissances cachées, sans courir le risque de les trahir.

A ce langage nous donnerons simplement le nom de « langue secrète », mais on pourrait tout aussi bien parler de « langue *yele* » (ou « langue des initiés »), expression qui serait l'exacte traduction du nom que les Bobo eux-mêmes lui donnent : *yele bre* (1).

Il conviendrait, en premier lieu, de définir la nature de cette langue secrète et d'établir en quoi celle-ci diverge de la langue commune. Dans la situation présente cet objectif est malheureusement difficile à atteindre, principalement parce que nous ne disposons d'aucune étude linguistique d'ensemble sur la langue bobo elle-même. Nous ne pouvons donc faire état ici que d'un certain nombre d'observations personnelles et émettre une hypothèse dont le bien-fondé restera à établir scientifiquement.

Pour toute personne connaissant tant soit peu la langue bobo, le langage qu'emploient les initiés, rend, à la seule audition, un son vraiment très familier. Cette impression purement subjective nous fut confirmée tout à fait spontanément par nos informateurs. Très vite, il nous est apparu dès lors que si la langue secrète pouvait bien avoir une phonologie et une syntaxe identiques à celles du bobo, à coup sûr elle était composée de mots du lexique bobo auxquels étaient attribués des sens différents (2).

Le mot *yaleba*, qui désigne en bobo « la sauterelle », prend un tout autre sens lorsqu'il est employé dans la langue secrète puisqu'alors on le traduit par « monter ». *fitina* est en bobo « la lampe à huile », mais en langue secrète le mot signifie « le matin ». *suru* a le sens de « descendre » en bobo et en langue secrète il sert à désigner « le puits ».

Dans ces trois exemples on voit un monème posséder dans chacune des deux langues un signifié différent, mais le cas paraît fréquent où deux monèmes ayant en bobo deux signifiés distincts ne correspondent plus dans la langue secrète qu'à un seul signifié : ainsi *foxo bya*, litt. « farine manger » désigne simplement « la viande » en langue secrète. Dans *fō pye* où l'on compte deux signifiés en bobo : *fō* « antilope » (Guib harnaché) et *pye* « patte antérieure », on ne trouve qu'un seul signifié en langue secrète : « le masque » (terme générique). De même, pour dire « une femme » en langue secrète on utilise deux termes du bobo qui signifient : « beaucoup de mouches tsé-tsé » : *seme ñě*. Enfin, lorsqu'on entend les mots *tini dibi*, on comprend en bobo « la pierre du four » alors qu'en langue secrète cela signifie : « l'étranger ».

A considérer ce jeu de doubles significations, la question se pose aussitôt de savoir s'il obéit à une règle quelconque. En d'autres termes, le choix d'un signifié particulier à la langue secrète est-il purement arbitraire ou procède-t-il d'un système cohérent et, dans ce cas, à quelle sorte d'analogie est-il fait appel ?

(1) De *yele*, grade d'initiés et *bere* ou *bre* « langage, langue ». On dit : *bobo bre* « langue bobo », *safuru bre* « langue des blancs ».

(2) Etant donné qu'il existe plusieurs dialectes bobo — chacun, semble-t-il, parlé par la population d'une tribu donnée — en principe, il devrait exister autant de langues secrètes que de dialectes correspondants. En réalité, il y aurait, aux dires de nos informateurs, 3 grands groupes de langues secrètes (et peut-être donc 3 grands groupes de dialectes mères) : le *kwūi* (nom d'un grand lézard), parlé par les Yebe et, avec des variantes, par les Kurekōma, Banakōma et Sākōma ; le *lūo*, parlé par les Syakōma et sans doute leurs voisins ; le *flesana* (cf. p. 456, note 3), parlé par les Syēkōma et Bakōma. C'est de cette dernière langue secrète qu'il sera question ici.

Dans certain nombre de cas, le rapport qui existe entre les deux signifiés d'un mot a pour nous le caractère de l'évidence et l'on peut raisonnablement statuer que la pensée bobo n'est en cela pas très différente de la nôtre. Par exemple, ce qui caractérise la sauterelle est son saut, choisir le nom de la sauterelle (*yaleba*) pour évoquer un mouvement de bas en haut et, d'une façon générale, l'idée de « monter », c'est faire appel à la plus immédiate des associations d'idées. De même, employer le terme *suru*, qui en bobo signifie « descendre », pour dire, en langue secrète « le puits », c'est associer l'idée de profondeur — caractère évident de cette sorte d'ouvrage — à celle du mouvement de haut en bas, mouvement de *descente* donc, nécessaire pour puiser l'eau.

Il faut cependant reconnaître que nombreux sont les couples de signifiés qui ne nous laissent entrevoir la présence d'aucun élément de comparaison : pourquoi dit-on « la patte antérieure du guib » pour désigner « le masque » en langue secrète ? pourquoi, pour dire « le bois » en langue secrète, emploie-t-on la locution bobo qui signifie « les animaux domestiques » (*woro fere*) ?

Pour un Bobo, ces rapprochements semblent bien ne pas être vides de sens, il est cependant possible qu'ils ne répondent pas à une absolue évidence et qu'ils reposent sur des sous-entendus en vertu de procédés tels que la métaphore ou la métonymie. Peut-être également se trouve-t-on en certains cas devant des comparaisons plus ou moins imagées dont il n'est pas exclu qu'elles aient un caractère humoristique : ainsi, la langue secrète, en prenant le mot *tintele* (petit tambour rond, en bobo), pour dire « la tête », ne procéderait-elle pas autrement que le français populaire où l'on trouve « la coloquinte » pris pour « la tête ».

Dans l'état actuel de nos connaissances, nous pouvons donc seulement affirmer qu'avec une fréquence qui paraît non négligeable les différences d'acception, pour un même terme, entre la langue bobo et la langue secrète trouvent une explication, laquelle se fonde sur des analogies de nature, de fonction et, sans doute le plus souvent de forme. Nous n'en voulons pour preuve que ce dernier exemple.

Dans la langue secrète, pour désigner l'écureuil arboricole (*dōdolo*), on dit *kyēpolo*, or il s'agit là d'une locution composée de deux mots bobo : *polo*, qui désigne le marteau d'armes et *kyē*, qui signifie « l'an dernier ». Pourquoi cette bizarre expression « le marteau d'armes de l'an dernier » pour nommer un simple écureuil ? Parce que, nous dit-on, le marteau d'armes, sorte de massue coudée, évoque assez bien la silhouette de l'écureuil ; de plus, comme cet écureuil — nous le verrons plus loin — a appris aux hommes la langue secrète il y a très longtemps de cela, on a ajouté à son nom conventionnel de *polo* un qualificatif dont le sens, pour être plus obscur, doit être pris d'une façon euphémique : « l'an dernier » exprimant ainsi l'idée d'un passé en fait fort lointain. *kyēpolo* c'est donc en définitive l'écureuil, l'écureuil légendaire, l'écureuil du passé, animal qui ressemble tant à la massue traditionnelle.

Si vraiment tous les mots de la langue secrète peuvent ainsi se décomposer et s'expliquer, on voit quel riche donné s'offre aux linguistes pour leurs études futures.

La littérature en langue secrète

Il semble bien que la langue secrète offre un champ d'expression aussi large que la langue courante : elle ne se limite pas à des formules stéréotypées, elle se prête à des conversations libres et satisfait à tous les besoins de communication du groupe qui peut en faire l'usage.

Bien qu'on puisse éventuellement, pour ne pas être compris par des importuns, s'entretenir de sujets profanes dans la langue secrète, son emploi reste néanmoins réservé principalement à des fins religieuses et culturelles.

Dans la pratique, la langue secrète se présente d'abord comme un modèle de communication unilatéral avec les masques. Lors des cérémonies publiques où les masques sont en action, il est souvent nécessaire de s'adresser à eux, sans que nuls autres que des initiés comprennent, soit pour leur transmettre des instructions, soit pour les prévenir d'un danger. Grâce au parler secret le porteur peut ainsi être dirigé : on lui rappelle son itinéraire ou bien l'on commande ses actes, plus souvent encore on lui signale un obstacle ou on l'avise qu'une pièce de son habillement menace de se défaire. Bien entendu la communication ne se fait qu'en un seul sens puisque le masque est muet. C'est d'ailleurs pourquoi il est impropre d'appeler cette langue secrète, comme le font certains auteurs, « la langue des masques » ; tout au plus pourrait-on dire qu'il s'agit d'une « langue à l'usage des masques », ce qui représente l'intérêt de souligner le fait que la langue secrète est étroitement liée aux activités des masques et par là même qu'elle s'exerce exclusivement dans le cadre des institutions initiatiques.

Mis à part les moments où les masques sont présents, la langue secrète est employée à de fréquentes occasions au cours des cérémonies d'initiation. Les chants des classes d'âge, particulièrement ceux qui sont entonnés lors des parcours circumambulatoires (*gura dāga*), sont très souvent exprimés dans le langage secret. De même, nous avons déjà vu que certaines actions rituelles sont ponctuées par des « phrases criées » en langue secrète (1). On notera cependant que jamais les discours ou les prières ne sont dits en langue secrète, l'on s'adresse toujours aux puissances spirituelles dans la langue courante. A proprement parler, la langue secrète n'est donc pas une langue liturgique.

L'intérêt de la langue secrète ne serait pas très grand si elle n'était qu'un instrument destiné à transmettre des messages aux masques et si elle se limitait, pour toute œuvre, à quelques chants ou formules scandées. Ce qui donne à la langue secrète des Bobo toute sa valeur et toute son importance, c'est l'immense répertoire de textes — mythes, légendes, récits — qu'elle possède et dont elle contribue à maintenir la connaissance intacte.

Une part notable de l'ensemble des traditions orales est en effet constituée par des narrations en langue secrète qui sont apprises mot à mot de génération en génération. Le contenu de ces narrations est très divers comme est fort variable le degré de diffusion de chacune d'elles.

A la limite, une tradition peut n'être propre qu'à un modeste segment de lignage localisé dans un quelconque village et cette tradition n'être jamais transmise qu'aux seuls membres de ce petit groupe familial.

Beaucoup plus fréquemment, les traditions rapportées dans la langue secrète sont à l'échelle du clan et elles sont connues de tous les lignages dispersés en divers villages. Ces traditions constituent alors l'une des parts essentielles de ce « patrimoine culturel » du clan dont nous avons déjà parlé. Lorsqu'un clan a, par exemple, bénéficié d'une révélation de Dwo, il se transmet aux descendants non seulement l'héritage matériel de cette révélation, c'est-à-dire le masque, mais aussi le récit des circonstances de la révélation, récit qui devient vite — sous la forme d'un mythe narré en langue secrète — un acquis spirituel que le clan considère comme sa propriété et dont il se réclame pour définir sa propre personnalité.

(1) Cf. p. 405, note 5.

En dehors de ces mythes d'origine des masques qui constituent les œuvres majeures de la production littéraire en langue secrète, les traditions de lignages ou de clans comptent de nombreuses légendes relatives à des ancêtres, des relations d'événements notables (conflits, migrations), des histoires d'êtres surnaturels.

En général, il s'établit au niveau du village, un corpus de traditions résultant de la mise en commun des textes connus par chaque lignage. Cela est la conséquence à la fois des principes de symbiose qui entraînent la nécessité d'un échange des connaissances et du fait que les rites initiatiques — parmi lesquels précisément ceux qui concernent la langue secrète — sont très souvent accomplis de concert par tous les lignages du village.

Le corpus des traditions locales comprend, outre les textes apportés par chaque lignage, la narration d'événements qui ont intéressé le village dans son entier, narration que chaque membre de la communauté peut reprendre à son compte.

Enfin, au stade de diffusion le plus large, il existe au moins un texte qui est commun, en dépit de quelques variantes locales, à l'ensemble de l'ethnie : c'est le mythe d'origine de la langue secrète elle-même.

Ce texte nous l'avons choisi, en raison de son importance, pour en donner ici une transcription intégrale.

Au préalable, il est toutefois nécessaire de faire quelques remarques relatives à la prosodie et à la stylistique très particulières de tous les textes narrés en langue secrète.

Les textes sont composés de très courtes propositions qui sont comme autant de versets dits à haute voix par l'orateur (lequel joue en quelque sorte le rôle de professeur ou de répétiteur) et repris en chœur par un groupe de jeunes gens (qui sont les « élèves »). Chaque verset est composé d'un nombre très réduit de mots, en pratique deux ou bien trois, qui sont, indépendamment du nombre réel de leurs syllabes, articulés selon un rythme alterné ternaire ou binaire :

— rythme ternaire.

<i>doxo pō nō</i>	prononcé :	<i>doxo</i>	<i>pō</i>	<i>nō</i>
<i>yo kerebre</i>	prononcé :	<i>yo</i>	<i>kere</i>	<i>bre</i>
<i>bosō kuru</i>	prononcé :	<i>bo</i>	<i>sō</i>	<i>kuru</i>

— rythme binaire.

<i>he yo syē</i>	prononcé :	<i>heyo</i>	<i>syē</i>
<i>he yo mole</i>	prononcé :	<i>heyo</i>	<i>mole</i>
<i>he yo daba</i>	prononcé :	<i>heyo</i>	<i>daba</i>

La scansion, qui est bien marquée par ces coupes, semble être renforcée par l'allongement de certaines finales et même par des accentuations (indépendantes des tons eux-mêmes).

Le mythe d'origine de la langue secrète

Le mythe débute par une longue formule d'introduction. Cette formule se retrouve dans toutes les autres narrations en langue secrète :

1 <i>kollogoo !</i>	8 <i>ñ'ze ña(ma).</i>
2 <i>dyεε !</i>	9 <i>ña(ma) bāle koyo :</i>
3 <i>toxoteree (bis)</i>	10 <i>yo kōle.</i>
4 <i>nōrōnarēē (bis)</i>	11 <i>ba tya pege</i>
5 <i>sa gwane k(u) ro.</i>	12 <i>ba ña sōrō</i>
6 <i>byala yo,</i>	13 <i>kwōnō kare</i>
7 <i>byala kāsa.</i>	14 <i>he yo syē...</i>

Les deux premières interjections nous sont connues : elles précèdent les « phrases criées » en langue secrète utilisées, notamment, à l'occasion du *zo kabe dāga*. Les phrases suivantes sont en revanche quelque peu obscures, nous croyons cependant pouvoir en donner la traduction suivante :

- | | |
|---------------------------|---|
| 1 salut ! | 8 leur bagage, |
| 2 oui ! | 9 ce n'est pas gros : |
| 3 attendez (bis) | 10 qu'ils rentrent. |
| 4 asseyez-vous (bis) | 11 je parle à vous mes <i>zyanekōma</i> : |
| 5 écoutez la parole. | 12 c'est une question |
| 6 les petits, | 13 qui concerne les hommes. |
| 7 que les petits sortent. | 14 c'est la vérité. |

Il s'agirait simplement de bien marquer dès le début que ce qui va être dit est affaire d'initiés et qu'en sont exclus ceux dont les connaissances (le « bagage ») sont insuffisantes.

Le récit proprement dit ne commence donc qu'au verset 15. Il n'a pas paru utile, dans le cadre du présent travail, de reproduire *in extenso* le texte du mythe en langue secrète. A simple titre d'exemple nous transcrivons cependant les 37 premiers versets du récit, accompagnés d'un essai de traduction juxtalinéaire.

- | | |
|--|--|
| 15 <i>koši doxo</i>
une personne | 31 <i>mɔle se(re)</i>
partir maintenant |
| 16 <i>mwɔnō ña(ma)</i>
enfant | 32 <i>yo mwɔnō</i>
enfant |
| 17 <i>yo mwɔnō</i>
enfant | 33 <i>nō kwana kɔle</i>
se lever entrer |
| 18 <i>yo ketere</i>
chercher | 34 <i>bosō kuru</i>
brousse dans |
| 19 <i>yo ñwōnepī</i>
homme | 35 <i>foxɔbye bla</i>
antilope tuer |
| 20 <i>ha yo kare</i>
lui-même | 36 <i>yo lyaro</i>
se dire |
| 21 <i>yo mwɔnō</i>
enfant | 37 <i>yo ma so</i>
venir |
| 22 <i>he yo daba</i>
dire | 38 <i>yo kerebre</i>
donner |
| 23 <i>he yo mɔle</i>
partir | 39 <i>doxo pō no</i>
père |
| 24 <i>tame ña(ma)</i>
marcher | 40 <i>so li so</i>
un jour |
| 25 <i>mɔle se(re)</i>
partir maintenant | 41 <i>kosi doxo</i>
personne |
| 26 <i>a doxo pō</i>
père | 42 <i>he yo daba</i>
dire |
| 27 <i>nō bende</i>
arc | 43 <i>mwɔno pō</i>
enfant père |
| 28 <i>yo ketere</i>
chercher | 44 <i>e yo mye</i>
voir |
| 29 <i>yo kerebre</i>
donner | 45 <i>yo kanekiri</i>
là |
| 30 <i>mwɔno ña(ma)</i>
enfant | 46 <i>mwɔno a(ma)</i>
enfant |

47 *yo ketere*
chercher
48 *yo sagaza*
chasseur
49 *ya zalte*
fusil

50 *yo kerebre*
donner
51 *mwānō ña(ma)*
enfant

Tel que nous allons le présenter, le récit intégral (depuis le verset 15) de la révélation de la langue secrète est le résultat d'une traduction effectuée à partir d'un enregistrement réalisé lors d'une séance d'apprentissage *yele nwāne dāga* à Kurumani.

A défaut d'une transcription verset par verset, que notre connaissance de la langue ne permet pas encore, nous avons essayé de faire une traduction qui soit aussi littérale que possible et qui, par sa disposition, reflète au moins en partie le style et le rythme de l'œuvre originale.

En raison de la longueur du récit, nous avons cru devoir l'entrecouper de notes personnelles qui résument l'action à venir et l'éclairent.

kyēpolo, l'écureuil

Présentation du père et de son enfant. L'enfant, un garçon, aime chasser ; il tue du gibier avec son arc :

Une personne avait un enfant (verset 15).

L'enfant cherchait [à se montrer] un homme par lui-même.

L'enfant dit [qu'il voulait] partir marcher (i.e : « se promener en brousse »), partir dès maintenant.

Son père chercha un arc et le donna à son enfant [pour qu'il puisse] partir maintenant.

L'enfant se leva et il entra dans la brousse.

Il tua une antilope.

Il se dit [qu'il allait] venir et la donner à son père...

On conseille de donner un fusil à l'enfant chasseur. Le père achète un fusil et le donne à son enfant :

Un jour, une personne dit au père de l'enfant qu'il voit que cet enfant là cherche [à se montrer] un chasseur.

Il faut donner un fusil à l'enfant (verset 51).

Le lendemain est tombé le marché du village.

Le matin l'enfant part dans la brousse.

Son père sort. Il s'assied sous le hangar. Il regarde [vers] le sentier qui mène au village. Il voit un homme portant un fusil.

Le père est rentré au village.

Il a regardé le fusil, le fusil.

Il est content de ce fusil.

Le père est content du fusil.

Il est rentré dans sa maison. Il a pris des cauris. Il les a mis dans une gourde.

Il est sorti avec. Il les a comptés. Il a donné [les cauris] au propriétaire du fusil. Il a acheté le fusil.

*Il a pris le fusil. Il est entré dans la maison de lignage. Il l'a gardé là.
 A ce moment, l'enfant est revenu de la brousse.
 Au moment où il est arrivé, le père a dit à son enfant qu'il n'a qu'à entrer dans
 la maison de lignage. Sous l'endroit des sacs (1), qu'il regarde : le fusil est là,
 il n'a qu'à le prendre et le regarder.
 A ce moment l'enfant est entré prendre le fusil.
 Il a regardé le fusil, le fusil.
 Il est content de ce fusil.
 L'enfant est très content du fusil.
 Il l'a posé...*

L'enfant part avec son fusil. Il trouve des traces d'antilopes et prépare un affût pour le soir, puis il revient au village :

*Le lendemain, c'est une bonne journée.
 [L'enfant] est entré [dans la maison de lignage] prendre le fusil.
 Il est sorti [avec].
 Il a pris la route.
 Il marche. Un peu, un peu. Un peu, un peu.
 Il est arrivé à un endroit. Là il est entré dans la brousse.
 Il regarde par terre. Il voit des traces d'antilopes.
 Il est passé (à côté). Il a déposé ses affaires.
 Il est passé (un peu plus loin). Il a coupé un morceau de bois.
 Il a coupé un morceau de bois. Il est monté. Il l'a posé sur un arbre (2).
 A ce moment, il est descendu. Il est parti.
 Il a pris la route.
 Il est revenu au village. Arrivé au village, il est entré (chez lui)...*

Le soir venu, le jeune chasseur repart en brousse et il prend l'affût. Le temps passe, il ne voit rien :

*Au moment où le soleil baisse, le soir, il est entré (chez lui) prendre le fusil.
 Il est sorti.
 Il a pris la route.
 Il marche. Un peu, un peu. Toujours.
 Il est arrivé à l'endroit (où il avait placé le bois dans l'arbre).
 A cet endroit, il est monté.
 Il s'est assis sur la branche, il s'est assis sur la branche.
 Il attend les antilopes. Il attend toujours, jusqu'à se sentir fatigué.
 Il ne voit rien.
 Ses yeux n'ont rien vu...*

Soudain apparaît l'écureuil, de sa bouche sort « la parole *flesana* » (3), c'est-à-dire la langue encore inconnue des hommes. Le chasseur s'adresse à l'écureuil (qui visiblement comprend et parle aussi la langue bobo...) et lui propose de lui « acheter » la langue mystérieuse :

*A ce moment, il regarde. Il regarde d'un côté.
 Il voit l'écureuil :*

(1) Sacs de peau où se trouvent enfermés des charmes et divers ingrédients utilisés pour les cultes.

(2) Le morceau de bois placé dans l'arbre permettra au chasseur de s'appuyer quand il tiendra l'affût.

(3) *flesana* : en langue secrète « la parole des yeles », de *fle* (initiés) et *sana* « la parole ».

Il est sorti de son terrier. Il est arrêté devant la porte (de son terrier). Il est arrêté devant la porte.

Il est sorti avec la parole flesana.

Il fait sortir de sa bouche la parole. Il parle.

A ce moment, la parole entre dans les oreilles du chasseur.

Il descend (de son arbre).

Il marche vers l'écureuil.

L'écureuil voit le chasseur, il a vu le chasseur.

L'écureuil commence à se sauver.

Le chasseur dit à l'écureuil « Pourquoi court-il ? »

L'écureuil répond « Qu'il pense dans son ventre (1) que s'il l'attrape, il va le tuer ».

Le chasseur dit à l'écureuil qu'il ne vient pas pour le tuer, qu'à l'instant, la parole de sa bouche — la parole qu'il vient d'employer —, c'est à cause de cela qu'il vient.

A ce moment, l'écureuil dit au chasseur que la parole qu'il a entendue, la parole qu'il a entendue, c'est la parole flesana [qui se parle] dans la brousse.

A ce moment, le chasseur dit à l'écureuil que, s'il veut bien, il va lui payer tout ce qu'il veut.

Tout ce qu'il veut au monde, il va lui apporter.

Pour la question de cette parole, il apportera [tout ce qu'il désire]...

En retour du secret de la parole, l'écureuil demande diverses nourritures :

A ce moment, l'écureuil a dit au chasseur que s'il est rentré au village :

Il doit lui rapporter une poule ;

Il doit lui rapporter de la bière de mil ;

Il doit lui rapporter des ignames ;

Il doit lui rapporter des arachides.

La parole vient du terrier, il va la comprendre ; quand elle montera vers Dieu, il comprendra tout...

Le chasseur se procure au village les denrées énumérées par l'écureuil :

A ce moment, le chasseur est parti.

Il a pris la route.

Il est venu au village. Il est entré (chez lui). Il a posé son fusil.

Le lendemain, c'est le marché du village.

Le chasseur a pris de la bière de mil, il l'a déposée (chez lui).

Il a pris une poule, il l'a déposée (chez lui).

Il est sorti dans la brousse, chercher des ignames, chercher des arachides.

Il est allé les poser sur [le bord de] la route.

Il est rentré au village...

Au soir, le chasseur rassemble les denrées destinées à l'écureuil et il prend la route pour regagner le lieu de la brousse où il avait rencontré l'écureuil. A peu de termes près, le texte est le même que celui qui décrivait le départ du jeune chasseur pour son premier affût :

Au moment où le soleil baisse, le soir, il est entré (chez lui) prendre la bière, emporter la bière. Il a pris la poule. Il a pris le fusil.

(1) Pour les Bobo, le siège de la pensée se trouve dans la vésicule biliaire. On pense donc, non « dans sa tête », mais « dans son ventre ».

Il est sorti.

Il a pris la route.

Il marche. Un peu, un peu. Un peu, un peu.

Il est arrivé. Les choses qu'il avait gardées, il est arrivé à l'endroit (où il les avait posées) : il a pris les ignames et les arachides.

Il est reparti, continuer sa route.

Il marche. Un peu, un peu. Un peu, un peu.

Il est arrivé à l'endroit (où il avait placé le bois dans l'arbre).

A cet endroit, il est monté.

Il s'est assis sur la branche, il s'est assis sur la branche.

Il attend les antilopes. Il attend toujours, jusqu'à se sentir fatigué.

Il ne voit rien.

Ses yeux n'ont rien vu...

Les faits se déroulent comme la veille : l'écureuil apparaît parlant la langue *flesana* ; le chasseur rappelle à l'écureuil, toujours effrayé, l'accord qui était intervenu entre eux :

A ce moment, il regarde encore. Il regarde d'un côté.

Il voit l'écureuil.

Il est sorti de son terrier encore. Il est arrêté devant la porte (de son terrier). Il est arrêté devant la porte.

Il est sorti avec la parole flesana.

Il fait sortir de sa bouche la parole. Il parle.

Le chasseur a vu l'écureuil.

Il rejoint l'écureuil.

A ce moment, l'écureuil se sauve encore.

Le chasseur dit à l'écureuil : « Pourquoi court-il encore ? Lui, l'écureuil, n'a-t-il pas dit hier qu'il pensait dans son ventre que s'il l'attrapait, il allait le tuer ; et lui, le chasseur, n'a-t-il pas dit qu'il ne venait pas pour le tuer ? Il est venu (aujourd'hui) s'arrêter ici parce que tout ce que lui, l'écureuil, a demandé hier, il l'a amené ».

L'écureuil a dit au chasseur qu'il n'est pas seul, qu'il doit l'attendre (1).

Le chasseur a dit (qu'en tous cas) pour tout ce que lui, l'écureuil, a dit hier d'aller chercher au village et de rapporter, il est allé, il a trouvé un bon vendeur et il a tout obtenu...

Rassuré, l'écureuil fait apporter par le chasseur tout ce qu'il avait réclamé :

L'écureuil a dit que si c'est ainsi, il est là pour cela.

L'écureuil a dit que le chasseur n'a qu'à venir sous l'arbre, au dessous.

A ce moment, l'écureuil a dit (au chasseur) qu'il aille chercher ce qu'il lui avait commandé.

A ce moment, le chasseur est parti prendre (les affaires).

Il les a amenées.

Il a amené tout...

L'écureuil explique alors qu'il vit seul dans son terrier, mais qu'il a des congénères non loin de là. On notera que les écureuils vivent en société et que cette société est conçue sur le modèle de celle des hommes. La suite nous le montrera très clairement : les écureuils ont un patriarche pour chef et pour prêtre,

(1) Comme on va le voir plus loin, l'écureuil a des semblables dans la brousse et il veut les prévenir.

ils ont la même religion que les hommes, ils révèrent Dwo, prient et font des sacrifices :

L'écureuil a dit :

« C'est vrai, il est seul dans son terrier, mais il n'est pas (vraiment) seul, A l'endroit où les écureuils se réunissent, il n'est pas seul là-bas, Pour l'instant, le chasseur n'a qu'à attendre, il va parler à ses compagnons »...

Le groupe des écureuils arrive. L'écureuil, héros de ce récit, révèle alors que s'il a trahi le secret de sa langue, c'est involontairement : il s'était endormi et il a parlé — en rêvant sans doute :

A ce moment, tous ils sont venus.

A ce moment, l'écureuil leur a dit :

« C'est vrai, il était endormi hier [lorsque] la parole fiesana est venue dans sa bouche ;

Il se croyait seul, alors qu'il n'était pas seul dans la brousse. C'est alors qu'il a dit au chasseur que s'il rentrait au village, il n'aurait qu'à rapporter tout ce qu'il a commandé : le chasseur est rentré au village et il a rapporté tout »...

Le patriarche des écureuils va procéder à un sacrifice, tout comme chez les humains, pour demander à Dwo que le souhait du chasseur d'apprendre la langue secrète soit exaucé. C'est ici que la poule et les denrées fournies par le chasseur vont trouver leur emploi.

Tout d'abord, c'est, selon la règle, le sacrifice sanglant :

A ce moment, l'écureuil a dit au chasseur qu'ils doivent s'asseoir (tous les deux).

Ils sont allés s'asseoir sous [l'arbre, autel de] Dwo. Au-dessous.

Le patriarche des écureuils est venu (devant l'autel).

Il a dit à un enfant écureuil d'aller prendre la poule, de la prendre et de la lui donner.

A ce moment l'enfant est venu.

Il a donné la poule au vieillard.

Le vieillard, c'est vrai, a dit (la prière suivante) :

« Le chasseur a dit qu'il cherche [à connaître] la parole. Si lui (Dwo) est bon, il doit aider le chasseur ».

Le vieillard a tué la poule sur l'autel...

Après le sacrifice de la poule on passe à la libation de bière de mil :

A ce moment le vieil écureuil a demandé que quelqu'un vienne, enlève un peu de bière de mil, la mette dans unealebasse et lui donne, lui donne à lui.

A ce moment, la personne est venue.

Elle est partie enlever la bière.

Elle l'a mise dans unealebasse.

La personne est venue.

Elle a donné [laalebasse] au vieillard.

A ce moment, le vieillard a dit (la prière suivante) :

« C'est vrai. Que Dwo prenne la bière du chasseur.

Le chasseur a dit qu'il cherche [à connaître] la parole. Si lui (Dwo) est bon, il doit aider le chasseur ».

Le vieillard a mis la bière sur l'autel...

Les effets de la prière ne sont pas immédiats : après une première tentative, le chasseur ne parvient pas à comprendre la langue secrète :

A ce moment, le sacrifice est fini.

Ils se sont assis.

Ils boivent la bière. Ils boivent bien.

Ils parlent la parole.

Ils ont fini de boire. La bière est finie.

Ils disent au chasseur : « N'a-t-il pas compris la parole ? »

Le chasseur dit qu'il n'a pas compris.

A ce moment, ils ont dit que Dieu est grand, qu'il va la comprendre...

Après la bière de mil, les ignames du chasseur vont être consommées à leur tour en commun, mais la « parole » secrète reste toujours inintelligible :

*A ce moment, ils ont dit qu'un enfant n'a qu'à mettre les ignames sur le feu.
L'enfant est venu.*

Il a mis les ignames sur le feu.

Au moment où les ignames sont cuites

A ce moment, ils les prennent.

Ils se sont assis.

Ils mangent les ignames. Ils mangent.

Ils parlent la parole.

Ils parlent la parole.

Les ignames sont finies.

Ils disent au chasseur : « N'a-t-il pas compris la parole ? »

Le chasseur dit qu'il n'a pas compris.

A ce moment, ils ont dit que Dieu est grand, qu'il va la comprendre...

C'est enfin en croquant les arachides, dernière denrée à consommer et dernière chance semble-t-il de voir le secret se dissiper, que le chasseur reçoit soudainement le don de comprendre la langue secrète, comme s'il s'agissait pour lui d'une connaissance infuse :

A ce moment, ils ont dit qu'un enfant n'a qu'à prendre les arachides, qu'il n'a qu'à griller les arachides.

L'enfant est venu.

Il a mis les arachides sur le feu.

Il a fait griller les arachides.

Au moment où les arachides sont grillées.

A ce moment ils les prennent.

Ils se sont assis.

Ils mangent les arachides, ils mangent.

Ils parlent la parole.

Ils parlent la parole.

Les arachides sont finies.

Ils disent au chasseur : « N'a-t-il pas compris la parole ? . N'a-t-il pas compris la parole encore ? »

Le chasseur a dit qu'il a compris la parole...

Maintenant que Dwo a exaucé le souhait du chasseur, il convient de l'en remercier : dépôt du foie de la poule précédemment sacrifiée sur l'autel et consommation communuelle de sa chair. A nouveau le chasseur manifeste qu'il comprend bien la parole secrète :

A ce moment ils ont dit qu'un enfant n'a qu'à se lever et mettre la poule sur le feu pour la griller.

L'enfant se lève.

Il a mis la poule sur le feu.

Au moment où la poule est prête

L'enfant a pris le foie de la poule, il l'a donné, il l'a donné au vieil écureuil.

Le vieillard a dit que Dwo n'a qu'à prendre le foie de la poule du chasseur, que d'abord c'était une poule, mais que maintenant ce n'est que de la viande.

Il a pris le foie, il a mis cela sur l'autel.

Ils se sont assis.

Ils mangent la poule, ils mangent.

Ils parlent la parole.

Ils parlent la parole.

La poule est finie.

Ils disent au chasseur : « N'a-t-il pas compris la parole ? »

Le chasseur a dit qu'il a compris la parole...

Pour achever cette sorte de leçon sur la technique du sacrifice, on nous montre enfin comment les restes de bière doivent être laissés sur l'autel :

A ce moment, ils ont dit qu'un enfant n'a qu'à venir mettre le fond de la jarre de bière dans unealebasse et la donner au vieillard.

L'enfant est venu.

Il a mis le fond [dans unealebasse].

Il l'a donnée au vieillard.

Le vieil écureuil a dit que Dwo n'a qu'à prendre le fond de bière. Si on partage une nourriture, si on absorbe quelque chose devant Dwo, si on ne lui garde pas le restant, ce n'est pas bien. Qu'il prenne le reste.

Le vieillard a mis le reste [de bière] sur l'autel...

Les écureuils ont encore d'importantes recommandations à faire au chasseur avant qu'il ne retourne chez les siens : il connaît maintenant la parole *flesana*, il peut l'employer à sa guise certes, mais il ne pourra transmettre son savoir qu'aux hommes exclusivement et à la condition expresse d'obtenir d'eux une contrepartie.

En fait, c'est la règle fondamentale de toutes les initiations qui est édictée ici :

Le vieillard a dit au chasseur qu'il n'a qu'à s'asseoir, qu'il va le bénir :

S'il est parti au village, la parole, si cela lui plaît, il peut la parler tous les jours.

Mais si une personne demande.

Si c'est un homme qui demande.

S'il lui dit d'expliquer comment il a appris la parole.

S'il le dit à cet homme pour rien : il mourra comme rien.

Lui, le chasseur, il n'a qu'à dire à l'homme d'amener tout ce qu'il a apporté ici (aux écureuils).

Il n'a qu'à lui dire de lui donner tout cela.

Si c'est une femme qui a entendu la parole.

Si elle lui dit que s'il veut il peut coucher avec elle et lui apprendre la parole.

S'il a couché avec cette femme, à cause de cela.

S'il a expliqué la parole.

Ils mourront comme rien...

Le chasseur, possesseur d'un savoir tout nouveau, rentre chez lui, mais il ne tarde pas à être l'objet de sollicitations :

A ce moment les écureuils sont partis.

Le chasseur a pris la route.

Il est rentré au village.

Le lendemain, c'est la fête du village.

Les villageois ont préparé de la bière.

Tout le monde est au village.

Ce matin là, de bonne heure, le chasseur est entré (dans un cabaret) boire de la bière.

Ils boivent tous.

Au moment où il est rassasié

Le chasseur a fait sortir la parole (de sa bouche).

Il parle la parole.

Tout le monde,

Tout le monde se tait et n'écoute plus que lui.

Ils entendent la parole.

A ce moment, le chasseur a dit aux gens qu'ils l'excusent : il doit sortir pour uriner.

Il urine.

Il s'assied à la porte du cabaret.

Les gens ont dit au camarade du chasseur de sortir lui demander où il a trouvé la parole.

Le camarade sort.

Il demande : « Mon camarade, les gens m'ont dit de sortir demander où tu étais parti et comment tu as entendu la parole ».

Le chasseur dit à son camarade qu'il cherche la mort pour lui.

Le chasseur a dit : « Est-ce qu'ils veulent le tuer ? il n'a qu'à aller dire cela aux gens ».

A ce moment, le camarade est rentré trouver les gens.

Il a dit aux gens qu'il est sorti demander et que le chasseur lui a dit que cette parole c'était la mort pour lui.

Est-ce qu'ils veulent le tuer ?

Les gens ont répondu que pour le tuer, ils ne seraient pas contents de cela.

A ce moment, les gens ont dit au camarade d'aller demander au chasseur, véritablement.

S'il veut bien parler, on lui donnera tout ce qu'il veut.

Qu'il dise où il a entendu cette parole.

Pour cette parole, il peut demander tout ce qu'il veut...

Fidèle aux instructions du patriarche des écureuils, le chasseur exige qu'on lui donne, en contrepartie, ce que lui-même a dû fournir pour connaître la langue secrète :

Le camarade est sorti trouver le chasseur.

Il lui a dit que les gens ont dit d'aller lui demander véritablement.

Ils vont lui apporter tout ce qu'il veut pour cette parole.

Le chasseur a dit à son camarade, que s'il est rentré, il n'a qu'à dire aux gens que s'ils veulent comprendre la parole :

*Ils doivent lui apporter une poule.
Ils doivent lui apporter de la bière de mil.
Ils doivent lui apporter des ignames.
Ils doivent lui apporter des arachides...*

Le chasseur reprend alors, mot pour mot, la curieuse promesse de l'écureuil :

La parole vient du terrier, ils vont la comprendre ; quand elle montera vers Dieu, ils comprendront tout...

La volonté du chasseur s'accomplit, les gens rassemblent les denrées qu'il a exigées :

*Le camarade est retourné (près des gens).
Il leur a dit que s'ils veulent comprendre la langue.
Ils doivent apporter une poule.
Ils doivent apporter de la bière de mil.
Ils doivent apporter des ignames.
Ils doivent apporter des arachides.*

*A ce moment, les gens se sont levés.
Ils ont cherché une poule, et l'ont mise de côté.
Ils ont cherché de la bière, et l'ont mise de côté.
Ils ont cherché des ignames, et les ont mises de côté.
Ils ont cherché des arachides, et les ont mises de côté.*

A ce moment, les gens ont dit au camarade du chasseur de lui dire que tout ce qu'il a demandé, ils se le sont procuré...

Alors, le chasseur raconte son aventure et pour cela on reprend le présent texte à son début, dans les mêmes termes exactement. Arrivé à la fin de la seconde narration, lorsque les gens du village ont fait le nécessaire pour que la langue secrète leur soit apprise, on peut enchaîner une troisième narration... et ainsi de suite, interminablement.

2. L'EXAMEN

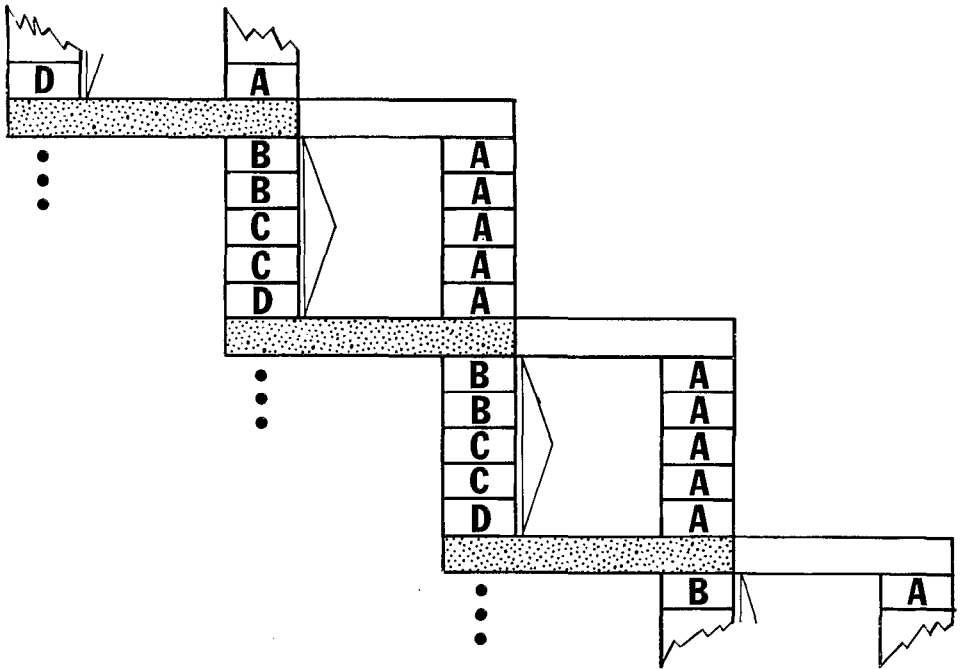
L'apprentissage annuel : yeke ñwōne dāga

Tous les ans s'organise, dans chacun des villages bobo, une session d'apprentissage de la langue secrète destinée aux membres de deux classes d'âge : ceux qui sont *partale* (1) et ceux qui, étant d'abord *sinkyepre* sont devenus *yelele* (*dzyelele*, puis *kelebayelete*). Chez les Syêkōma, dont nous traitons ici, la règle veut en effet qu'il y ait conjointement deux classes seulement à s'instruire : l'une étant en position d'enseignée durant 5 ans, c'est-à-dire la moitié du temps de ses « études » (10 ans dans le cas théorique d'un cycle d'initiation de 15 ans) ; l'autre étant en position d'enseignante durant le même temps, après qu'elle ait elle-même été 5 ans en position d'enseignée. En d'autres termes, pendant 5 ans (2) les *par-*

(1) Cf. tableau 10 et fig. 27.

(2) Cf. fig. 33.

*ta*le (A) suivent un enseignement sous la direction de la classe d'âge qui leur est immédiatement supérieure. La sixième année, cette dernière classe célèbre le double rituel *yele ñwõne ko kari dāga - yele zõ dāga* qui marque l'achèvement de son cycle personnel d'étude et la fait sortir de son rôle d'enseignante. C'est alors au tour des *partale* (qui deviennent *sinkyepre* : B) de jouer ce rôle auprès de la nouvelle classe de *partale* qui vient précisément d'entrer en fonction. Durant les 5 ans suivants, les *sinkyepre* passent successivement *doyelele* (C), puis *kelebayerlele* (D) sans cesser d'être les instructeurs de leurs cadets *partale* (A), ce qui, tout à la fois, leur permet d'entretenir leurs connaissances et de les enrichir (ils sont plus des « moniteurs » ou des « répétiteurs » que des « professeurs »). La 11^e année venue, la classe que nous suivons voit s'achever sa période d'enseignement avec le double rituel mentionné ci-dessus. A nouveau se reproduit l'enchaînement corrélatif : la classe aînée (devenue *yelbire*) laisse à sa cadette (devenue *sinkyepre*) le soin d'enseigner à une nouvelle classe créée (*partale*).



enseignants



enseignés



yele ñwõne ko kari dāga + yele zõ

A, B...

cf. tableau n° 10

Fig. 33 — Sessions d'apprentissage de la langue secrète

On voit que l'une des fonctions du double rituel *yele ñwōne ko kari dāga - yele zō* est de permettre de synchroniser l'avancement de 3 classes d'âges (1). Avant d'étudier les autres fonctions de ces rituels il convient de dire en quoi consistent les sessions annuelles *yele ñwōne dāga*.

La durée d'une session est d'environ trois mois. Comme elle se déroule obligatoirement dans la période où les masques sont absents (*dūo ñi* III, c'est-à-dire « temps des nourritures nouvelles »), la session a lieu en général dans les mois d'octobre, novembre et décembre.

Les réunions sont quotidiennes, elles se tiennent la nuit venue dans un lieu spécial appelé *yele ñwōne ko*. Ce lieu (*ko*) est situé différemment selon les tribus : il peut être à l'intérieur d'une maison, mais plus souvent il est extérieur, sur une terrasse (comme chez les Yebe) ou sur une place aménagée à quelque distance du village (comme chez les Syékōma). Dans cette dernière tribu le *yele ñwōne ko*, qu'on appelle aussi *pati* étant donné sa ressemblance avec l'aire de battage, est une simple place circulaire bien nettoyée, au centre de laquelle est allumé un grand feu de bois.

Le nombre des *pati* et leur affectation reflète l'état des relations interlignagères du village. Quand la symbiose ne s'est pas réalisée, il y a un *pati* par lignage. Quand la symbiose est effective, il y a un *pati* commun à tous les lignages *kirekōma* (au sens large) et plusieurs *pati* pour les *wɔ ne yire*.

Ainsi, à Kurumani (2), les trois lignages *tya di sii* ont-ils un unique *yele ñwōne ko* (3) tandis que chez les *sii gwene* existent trois *pati* (4) : un pour les forgerons Sanu Kivi ta kōma, un pour les *beire* Keita Kyē ta kōma et un pour les *beire* en second, les Dao Kolakōma.

Tous les soirs donc, chacun se rend sur son *pati*. Les *partale* se disposent côte à côte devant le feu. Au fait qu'ils sont nus on voit que la séance est à compter au nombre des rites initiatiques et qu'elle reste, en dépit d'une atmosphère générale souvent joyeuse, une épreuve. Les « moniteurs » chargés de dispenser l'enseignement à leurs cadets restent habillés, qu'ils soient *sinkyepre* ou *yelele*. Sont présents, les membres des classes d'âge supérieures (*yelebire* et *zyanekōma*), les hommes âgés et, bien entendu, le ou les *sapra*, chefs de lignage.

Les méthodes pédagogiques sont fondées essentiellement sur la répétition et le « par cœur ». Ainsi que nous l'avons déjà expliqué (5), l'un quelconque des membres de la classe aînée entonne à haute voix un récit donné et, verset par verset, le groupe des élèves *partale* répète en chœur. Étant donné qu'un récit comme le mythe d'origine de la langue secrète que nous avons transcrit plus haut comporte 809 versets, qu'il peut être repris sans fin par enchaînements successifs et que d'autres récits très nombreux et aussi longs doivent être également appris, on mesure l'effort considérable de mémoire qui est demandé aux jeunes bobo. Il faut ajouter que l'on exige le respect scrupuleux du mot à mot et qu'à la moindre erreur les jeunes sont accablés de reproches et d'injures, voire même frappés.

Les récits en question constituent une part importante du corpus des traditions orales et ils représentent une somme tout à fait considérable de connaissances

(1) Et même 4 classes car, nous le verrons, au moment où la classe des *kelebeyele* (D) devient *yelebire* (E), ayant achevé le *yele zō dāga*, la classe supérieure, qui était *yelebire* achève le cycle initiatique et devient *zyanekōma* (F). Pour plus de détails sur l'ensemble de ce mécanisme compliqué, cf. Le Moal, G., 1971.

(2) Cf. tableau 3.

(3) Cf. fig. 37 n° 52.

(4) Cf. fig. 37 n° 32, 33, 7.

(5) Cf. p. 453.

d'ordre historique et religieux. Néanmoins, la langue secrète devant pouvoir être parlée couramment, la seule connaissance de textes aux formules stéréotypées ne suffit pas. Il faut un entraînement à la conversation. Sur le *yele ñwōne ko*, normalement, la langue maternelle est bannie, les jeunes doivent donc apprendre à s'exprimer dans le seul *yele bre*. Pour les y aider, on leur impose des jeux verbaux qui ont l'avantage de les contraindre à construire des phrases et à enrichir leur vocabulaire ainsi d'ailleurs que leurs connaissances des choses et des gens. Ces jeux rappellent ce que l'on appelle chez nous « les portraits » : mentalement, le meneur de jeu — un membre de la classe des moniteurs — choisit un nom en langue secrète — homme ou femme connu, lieu, localité, objet... — et tour à tour chaque *partale*, posant des questions du genre : « Est-ce que c'est un homme ? » (*a yo kohū kyɔ ?*), ou « Est-ce que ça entre dans un terrier ? » (*a yo kɔle lutukru kyɔ ?*), doit parvenir à deviner.

Ces jeux se déroulent dans un grand tumulte de cris et de rires. D'une façon générale, nous l'avons dit, règne la bonne humeur. On se moque volontiers des *partale* et l'on n'hésite pas à les brimer un peu, mais, en ce lieu entouré de ténèbres et qu'éclaire seulement le grand feu allumé en son centre, une très profonde et très chaleureuse communion s'établit entre les participants, membres d'un même lignage ou d'un groupe de lignages étroitement unis qui, en ces longues veillées, apprennent ou se remémorent ce qui constitue tout l'essentiel de leur savoir.

En dépit des apparences, les séances organisées sur le *yele ñwōne ko* ne sont pas de ces simples réunions familiales où l'on passe des jeux innocents aux récits épiques. Il s'agit, ne l'oublions pas, d'un rite initiatique et donc d'une opération mystique. En fait, ce que l'on célèbre ici, c'est, pour reprendre l'expression de D. Zahan (1), l'eugénie de la parole : chaque soir se reproduit le mystère de la naissance du verbe, d'un verbe ésotérique particulièrement porteur de connaissance. Quelques détails d'apparence anodine le prouvent. Au cours des longues heures que durent les réunions on éprouve le besoin de se restaurer, or les seules nourritures qui entrent sur le *yele ñwōne ko* sont celles-là mêmes données à l'écureuil mythique pour prix de la révélation de la langue secrète. Manger ces nourritures choisies c'est évidemment favoriser le renouvellement de l'événement mythologique et susciter chez les *partale* le don de comprendre la langue des *yele*. Les nourritures en question ce sont la bière de mil, l'arachide et, plus particulièrement, l'igname. La cuisson de ces tubercules, mis en grand nombre à rôtir sur le feu du *pati*, est, de fait, la source d'un très riche symbolisme et c'est à son évocation qu'il faut se référer pour expliquer le sens même de l'expression *yele ñwōne dāga*.

ñwōne veut dire « cuire à feu vif, rôtir ». Littéralement, l'expression signifie donc « coutume du rôtissage des *yelele* » et c'est bien en ce sens que l'entendent les non-initiés et les femmes. Personne n'a bien sûr garde de détromper les ignorants qui voient avec inquiétude partir nus les *sinkyé* vers les feux qui rougeoient dans la nuit — inquiétude qui se renforce lorsque parvient aux oreilles la rumeur confuse de chants et de paroles incompréhensibles. Le rôtissage auquel il est fait allusion n'est naturellement que celui des ignames mais, par métaphore, c'est aussi d'une tout autre « cuisson » qu'il s'agit : celle des connaissances, car, on le sait, c'est la consommation des ignames rôties qui a ouvert à la connaissance du *yele bre*. Sur le *yele ñwōne ko*, ce qui s'élabore en définitive, c'est une très particulière « cuisine » : celle des facultés de l'esprit que l'on prépare à la manière

(1) Zahan, D., 1963.

d'un aliment et que l'on soumet à la « cuisson », c'est-à-dire aux épreuves brûlantes de l'effort, afin que, par une sorte de maïeutique, elles deviennent adultes et pleinement conformes aux modèles établis.

L'examen : yele ñwõne kɔ kari dāga

Après le *yele niñe dāga*, la saison des pluies passe et, comme tous les ans, dès le mois d'octobre, commence la session d'apprentissage de la langue secrète *yele ñwõne dāga*. Au lieu de durer trois mois environ, cette session se prolonge exceptionnellement jusqu'en fin janvier et souvent même au-delà, jusqu'au début du « temps des masques ».

Pour les *kelebayelete*, qui enseignent depuis 5 ans au moins leurs cadets *partale*, il s'agit moins d'acquérir de nouvelles connaissances que de faire ce que les Bobo appellent *di ñwuini wa dāga*, c'est-à-dire de procéder au « réveil » de leur mémoire. Cette session est en effet pour les *kelebayelete* leur dernière année d'étude et elle doit être couronnée par une séance de clôture qui est en même temps sinon un examen proprement dit, car il n'y a ni jury ni sanction, du moins une manifestation publique de l'état de leurs connaissances ; c'est le *yele ñwõne kɔ kari dāga* : les *yelele* y « cuisinent » leur savoir une nuit durant, jusqu'au jour (*kɔ kari*).

Outre sa fonction pédagogique, rappelons que cette coutume, suivant le schéma tracé plus haut, joue aussi un rôle important dans la mécanique de l'échelonnement des classes d'âge puisqu'elle constitue l'axe autour duquel gravite tout le *yele dāga*. Cela marque bien l'importance que l'on attache, dans l'initiation bobo, à la partie enseignement.

Durant les mois qui ont précédé, les *kelebayelete* ont dû rassembler de grandes quantités de nourritures. Pendant la longue nuit que va durer le rite il faut que les spectateurs soient grassement nourris. Chaque *yele* a dû réunir une soixantaine d'ignames, de la pâte d'arachide, de la bière de mil..., bref, en quantité, tout (1) ce que le chasseur mythique avait dû lui-même fournir pour recevoir le don d'entendre la langue secrète et qui désormais doit être consommé rituellement lors de chaque prestation en rapport avec la langue *yele*. Une fois encore donc nous allons assister à la réactualisation d'un mythe.

Tout étant réuni, le chef des *kelebayelete* fait savoir qu'il est prêt en passant par l'habituelle « voie hiérarchique » qui mène de *zyanekōma* en *zyanekōma* jusqu'au *dwobwɔ* et c'est ce dernier qui décidera de la date c'est-à-dire, pour Kurumani, d'un jour Kunumakū bien choisi.

Le *yele ñwõne kɔ kari dāga* se déroule le même soir sur les différentes places *yele ñwõne ko* consacrées d'ordinaire aux séances nocturnes d'apprentissage de la langue secrète.

Le *yele ñwõne kɔ kari dāga* est exclusivement une affaire de classes d'âges, seule la hiérarchie des chefs de classes (*dlasapra*) est concernée et les hautes autorités religieuses — *kirite*, *dwobwɔ* — se tiennent à l'écart. C'est donc à un *zyanekōma* d'une classe âgée que revient la charge de présider la séance sur chaque place.

C'est au coucher du soleil que tout commence (beaucoup plus tôt donc que lors d'une séance ordinaire d'apprentissage, laquelle ne débute guère que vers 21 h ou

(1) A l'exception de la poule, car on ne sacrifie pas de poule sur le *yele ñwõne ko*. La poule sera tuée à l'occasion du très prochain *yele zō dāga*.

22 h). Sur le *yele ñwōne ko*, ou un énorme bûcher a été préparé, on allume le feu et l'on met aussitôt à griller une igname. Tout le monde est déjà réuni lorsque le *zyanekōma* s'éloigne à quelques pas de là pour faire les prières d'ouverture et les oblations nécessaires. Le *zyanekōma* s'exprime dans la langue des masques, d'ailleurs c'est la seule langue autorisée ce soir même pour les spectateurs. Il s'adresse à *Dwo*, à *soxo*, à *kiri*, ce qui est normal, mais aussi, ce qui est plus inhabituel, à *kyépolo*, l'écureuil (*dōdōlo*) du mythe, et au chasseur qui ne sont pourtant pas l'objet de véritables cultes et ne sont pas non plus, à proprement parler, des *funanyone* ou des ancêtres. L'officiant *zyanekōma* ayant parlé, il verse de l'eau à terre pour « mouiller la bouche » de ceux qu'il prie, puis il offre la bière de mil avant de prélever sur l'igname, grillé préalablement, un petit morceau qu'il fractionne en deux parties : la première partie, qu'il tient dans sa main droite, il la dépose à terre en disant à ses interlocuteurs sacrés que « voilà leur part » ; l'autre partie, il la garde dans sa main gauche tandis qu'il s'adresse, en les menaçant, à tous ceux qui, de près ou de loin, veulent nuire aux *yelele* et « gâter » leur affaire en troublant leur mémoire et en embarrassant leur langue... Pour conclure, le *zyanekōma* jette, en criant « voilà leur part », la seconde parcelle d'igname au loin vers l'ouest. Enfin, l'officiant achève sa série d'oblations en prenant une cosse d'arachide qu'il ouvre pour y prélever une graine ; cette graine, il la mâche, puis la crache à terre.

Après le retour du *zyanekōma* sur la place et une distribution de bière de mil à l'assistance, la séance peut commencer.

Le *kelebayelete* et les *partale*, héros du jour, ne sont pas nus, comme cela est de règle, au moins pour les *partale*, en temps normal : ils portent un *bila*. Disposés en cercle, ils vont rester debout toute la nuit et tourner autour du brasier de gauche à droite, en scandant de leurs pas les versets des textes égrénés inlassablement. En tête, vient le plus âgé des *kelebayelete*, derrière lui, on a placé les membres des deux classes d'âge dans un ordre qui correspond à la qualité de leur savoir. La récitation est entamée en effet par le garçon qui est en tête et il doit garder la parole jusqu'à épuisement de ses connaissances, alors celui qui le suit prend à son tour la parole. On s'efforce de placer en fin de colonne les éléments les moins doués, les cancre, ceux qui ne savent rien, car leur tour ne viendra que tard dans la nuit, quand bon nombre de spectateurs se seront assoupis !

Il convient ici d'ouvrir une parenthèse. On aura remarqué que, dans l'enseignement initiatique bobo, les épreuves physiques ou intellectuelles qui ponctuent les passages de grades ne sont jamais éliminatoires, c'est-à-dire qu'un jeune bobo ne peut se voir refuser de poursuivre son initiation car être initié est une obligation liée à la condition d'homme et non un quelconque brevet de connaissance. Le but de l'initiation n'est pas de faire une sélection des individus les plus doués : aucun pouvoir, aucun privilège, aucune récompense n'est dispensé à l'issue de l'initiation. Que l'on soit lâche ou courageux, travailleur ou paresseux, intelligent ou stupide, peu importe. Ce qui, dans l'esprit où est conçue l'institution bobo, compte vraiment, c'est tout d'abord que l'on ait été *mis en contact* avec le monde du sacré (et donc que l'on ait subi par là des transformations de sa personne qui sont d'ordre mystique et ne doivent rien à sa propre entremise). Ce qui compte ensuite, c'est que l'on se soit vu offrir, à égalité avec les autres, les moyens de comprendre les vérités essentielles, à chacun d'en tirer bénéfice selon ses capacités. Ce qui compte enfin, c'est que, solidairement, l'on ait « payé » son accession au monde des adultes : qu'on ait « payé » de sa personne en subissant, courageusement ou non, les brimades ; « payé », dans le sens le plus vulgaire aussi, en donnant sans fin des nourritures et des biens de toutes sortes aux

adultes ; « payé » enfin, et d'une façon plus élevée, en faisant la preuve d'un minimum de volonté dans le désir d'acquérir une culture.

Cela dit, s'il n'est pas tenu compte officiellement de la façon dont un individu s'est comporté tout au long de son initiation, sur le plan personnel il n'en va pas de même. La réputation acquise dans les épreuves de sa jeunesse suit un homme toute sa vie. Nul n'ignore s'il a été courageux ou non et nul ne l'oubliera car c'est sous les yeux de tous qu'un Bobo affronte les masques, subit les brimades ou fait montre de ce qu'il a appris. Certes, les villageois et les membres de sa famille sont des témoins attentifs des exploits du jeune homme ou de ses défaillances, mais c'est parmi les membres de sa propre classe d'âge qu'il a à compter ses juges les plus impitoyables car l'honneur de tous dépend de l'attitude de chacun : il n'est pas pardonné à celui qui démerite et par la faute duquel la honte (*pere*) rejaillira sur la classe d'âge toute entière comme elle rejaillira d'ailleurs sur sa famille et même sur son village. Etant, au surplus, amené à se retrouver, la vie durant, avec ses compagnons de classe en d'incessantes occasions, on comprend qu'un jeune bobo ait intérêt à faire, aux temps de son initiation, tous ses efforts pour garder ensuite le bénéfice de l'estime générale. On peut même dire que la réussite sociale est, pour une part, liée au renom acquis au cours de l'initiation. Celui qui a été courageux, endurant, calme dans l'épreuve, celui aussi dont on sait qu'il est parvenu à la maîtrise de la langue secrète avec toutes les connaissances que cela entraîne, à celui-là l'opinion publique accordera sa confiance et il pourra même exercer sur elle, en retour, une certaine forme d'autorité en jouant dans la communauté villageoise un rôle influent.

Ce qui se joue pour chacun, en cette nuit du *yele nwōne kɔ kari dāga*, et ce qui se jouera à nouveau, on va le voir, durant les 7 jours du *yele zō dāga* est donc d'une grande importance.

Sur chaque place, *yelele* et *partale* reprennent en chœur les paroles psalmodiées par leur chef de file. Obligatoirement, c'est le mythe sur l'origine de la langue secrète qui est récité en premier, ensuite chacun prend le ou les textes qu'il connaît le mieux, mais il doit veiller à ne pas faire la moindre faute, sinon quelque savant, dans l'assistance, criera *kologoo* ! et il devra s'interrompre et attendre que son tour revienne pour pouvoir à nouveau faire preuve de son savoir.

Ainsi vont les choses durant toute la nuit. Dans l'assistance nombreuse, les uns écoutent gravement tandis que les autres devisent gaiement, mais tous boivent et mangent résolument. Les garçons, quant à eux, sans se nourrir ni boire, martèlent le sol de leurs pas et déclament sans fin les versets.

Au petit jour, le chœur n'a pas faibli, mais les voix sont éraillées et les garçons titubent sur leurs pieds gonflés. Alors l'épreuve s'arrête. De nouvelles libations et oblations sont faites sur le lieu sacrificiel et l'on s'en retourne vers le village en portant en triomphe ceux qui ont fait preuve du plus grand savoir... et du meilleur souffle : ils seront fêtés de tous.

3. LE YELE ZŌ DĀGA

Le *yele zō dāga*, la « coutume de la terrasse (*zō*, pl. *zyane*) des *yelele* » suit de très près le *yele ñwōne kɔ kari dāga* dont il constitue le développement ultime. Normalement, il ne doit s'écouler entre ces deux cérémonies que les 5 jours de la semaine traditionnelle bobo. A Kurumani, la première cérémonie ayant eu lieu un jour Kunumakū, le *yele zō dāga* se déroulera donc dès le Kunumakū suivant.

Comme tout cérémonial à grande participation publique le *yele zō dāga* exige le rassemblement de denrées alimentaires abondantes, à quoi s'ajoutent des objets bien précis en rapport avec le rite. Chacun des postulants *kelebayelete*, devra cette fois fournir 12 tubercules d'igname, un panier d'arachide, une poule. La classe fournira en commun un « cabaret » (grande jarre) de bière de mil. Notons au passage que la présence exclusive de ces denrées qu'avait réclamé l'écurueil mythique *kyēpolo* nous confirme bien qu'ici encore la langue secrète sera au centre du rituel.

En plus des denrées ci-dessus énumérées, les jeunes gens doivent, très longtemps à l'avance — car cela suppose de longues courses en brousse — réunir une quantité importante de bois. Il ne s'agit pas de n'importe quelle sorte de bois. D'une part chacun doit préparer 12 *sūc dīlele* : il s'agit de rondins bien rectilignes, ébranchés et très soigneusement écorcés, puis régularisés à l'herminette ; ces belles pièces de bois font 2 mètres environ de long et ne peuvent être tirées que de quatre arbres précis : *karite*, *kyanō*, *ñeni* et *pē*, qui donnent une matière dure et un grain dense. D'autre part, chacun doit également préparer 50 *sūc nōma*, longs bois épais et droits destinés à être placés dans les fours à bière de mil. La quantité comme la qualité de toutes ces fournitures seront sévèrement contrôlées par les aînés *yelebire*. Avant le *yele zō dāga*, les *kelebayelete*, auront dû aussi refaire entièrement la terrasse où se déroulera le rite, celle-ci devant subir le piétinement de très nombreuses personnes il importe qu'elle soit solide. Enfin, quelques jours avant la cérémonie, tous ensemble, les postulants iront en brousse tailler l'objet essentiel : l'échelle *bado* grâce à laquelle ils accéderont à la terrasse. Cette échelle, du modèle traditionnel, c'est-à-dire faite d'un tronc fourchu pourvu d'encoches en guise de marches; doit être d'un galbe harmonieux (fourche régulière, tronc épais et rectiligne) et d'une finition méticuleuse (polissage soigneux, voire même sculptures en relief).

Avant de décrire le rituel, il convient de dire quelques mots sur les lieux et sur les objets dont il sera question.

yele zō (1) « la terrasse des *yele* », est située très généralement à proximité immédiate de la *sapra vyə*, c'est-à-dire de la maison de lignage (*wasə*) des fondateurs, qui fait fonction de temple commun pour toutes les cérémonies qui concernent le village dans son entier. Au-dessus de cette *sapra vyə* (litt. « maison de tous les ancêtres ») il y a également une terrasse, la *sapra zō* (2), « terrasse des ancêtres » où se réunissent tous les chefs de lignage.

Tant sur la *yele zō* que la *sapra zō* sont construites, la veille au soir de la cérémonie, des soles circulaires de pisé d'un mètre environ de diamètre pour une dizaine de centimètres d'épaisseur qui portent le nom générique de *bre*. La sole de la *yele zō* s'appelle simplement : *yelele bre* et *sapra bre* celle de la *sapra zō*. Ces plaques épaisses de terre réfractaire sont destinées à protéger la charpente de la terrasse car on va y entretenir, durant sept jours, un feu ardent.

L'emplacement des *bre* sur les terrasses doit rester immuablement le même au cours des temps et, bien que le *bre* soit détruit à l'issue de la cérémonie, un petit tertre témoin est laissé à demeure.

Au centre de l'aire où sera construit le *bre* est ménagé un petit orifice qui, passant entre les poutres, débouche sur le plafond de la pièce située sous la terrasse. Par cet orifice, et retenue sur la terrasse par un bâtonnet, passe une mince corde à laquelle est suspendu un petit sac *tege fere* (les « choses gardées »).

(1) Cf. fig. 36, n° 6.

(2) Cf. fig. 36, n° 8.

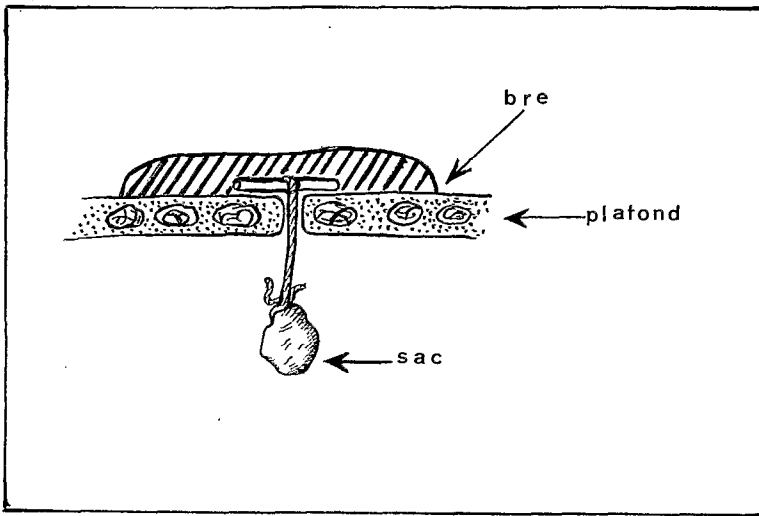


Fig. 34. — Les « choses gardées »
(*tege fere*)

Lorsqu'on coulera le pisé du *bre*, il bouchera l'orifice et le dissimulera, mais le petit sac restera bien visible au plafond de la pièce (fig. 34).

Le sac *tege fere* qui est suspendu sous la sole *yelele bre* est appelé *yele bī*, c'est-à-dire « vie des *yelele* » (1). En effet, dans ce sac est censé être consignée une parcelle de la vie de chaque postulant ; on reconnaît là un procédé que nous avons rencontré à diverses reprises au cours de l'initiation et dont l'objet est de permettre de manipuler aisément les constituants vitaux de la personne des intéressés qui ont été déposés en guise de caution. Pour le *yele zō dāga*, le support choisi pour capter la « vie » des jeunes gens est à nouveau en rapport direct avec le mythe de l'écureuil *kyēpolo*. On trouve donc dans le sac :

— 1 graine d'arachide pour chacun des lignages du village ou pour chacun de ses groupes lignagers : à Kurumani, par exemple, il y a une graine pour les *kirekōma* (c'est-à-dire pour les 3 lignages *tya di sii*) et une graine pour chacun des lignages *wō ne yire* ;

— 1 parcelle d'igname crue ;

— les parties d'une poule correspondant à ce qui est ordinairement posé sur l'autel lors d'un sacrifice, à savoir : le bec, un morceau de peau du doigt d'une patte, une plume de l'extrémité de l'aile gauche.

Le sac *tege fere* suspendu sous le *sapra bre* est simplement appelé *sapra zubla* « sac des ancêtres ». Il contient une poignée de petits cailloux ; chacun d'entre eux a été subrepticement ramassé dans un village de la tribu *bakōma*. Nous sommes en effet ici à Kurumani, chez les *Syēkōma*, et les *Bakōma* sont, rappelons-le, des ennemis traditionnels dont il convient de se garder : dans les cailloux, une parcelle de leur être collectif est emprisonnée et l'on pourra, le cas échéant, agir sur elle pour contrer des agissements hostiles.

Ce souci que l'on a de la tribu voisine, montre qu'au *yele zō dāga* on n'opère plus au seul niveau du lignage, comme dans le précédent *yele n̄wōne kō kari dāga*,

(1) Au sujet du sens de *bī*, cf. p. 348.

ni même uniquement au niveau de la communauté lignagère villageoise, mais qu'il entre aussi en ligne de compte le sentiment d'appartenance à cet ensemble de culture homogène qu'est la tribu (*pō wuru tale*). La présence dans le rite d'un objet sacré très caractéristique à cet égard va nous le confirmer.

Il est en effet un objet sur lequel vont être faits de nombreux sacrifices et qui, à d'autres moments, va passer de main en main et être brandi comme un témoin : son nom est *polo*.

En bobo, *polo* désigne une arme de guerre très particulière, sorte de massue ou plutôt de marteau d'armes taillé dans une pièce massive de bois et long de 45 à 50 cm. Nous avons déjà fait allusion à ce *polo* à propos du nom donné en langue secrète à l'écureuil mythique (1).

S'agissant du *polo*, il faut savoir qu'il en existe en fait deux : le *sīne polo*, l'arme de guerre dont nous venons de parler et le *syĕkōma polo*, l'objet symbolique qui va jouer un rôle dans le rituel du *yele zō dāga*.

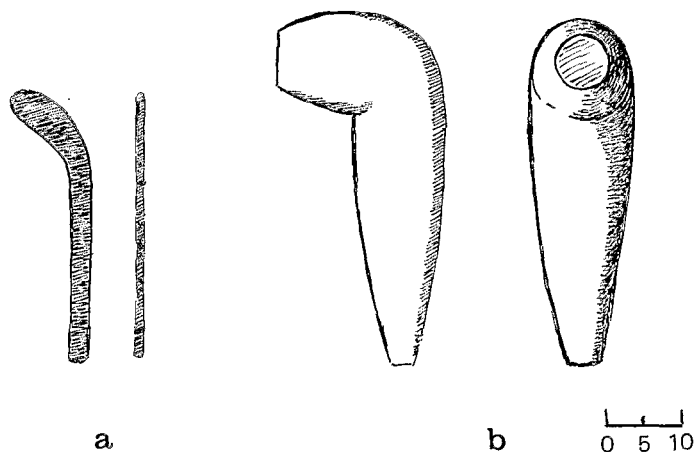


Fig. 35. — Les polo

a. *syĕkōma polo*
b. *sīne polo*

Le *sīne polo* (« *polo* des hommes ») est donc un simple marteau d'armes. Dans chaque village bobo (et pas seulement chez les Syĕkōma) il en existait un, et un seul. Déposé en temps normal dans le temple de Dwo et placé juste sous un *polo*, si le *polo* n'était pas l'objet d'un culte véritable on n'en jugeait pas moins qu'une sacralité redoutable s'y concentrait — cela tenant pour une bonne part aux conditions, très singulières on le verra, dans lesquelles il était taillé. Le *sīne polo* n'en était pas pour autant une arme de parade. A la guerre, son porteur marchait en tête des troupes, c'est de sa bouche que devait venir l'ordre de tirer (après que les vieux guerriers en aient décidé) et c'est lui qui devait porter le premier coup. Seul un homme vertueux pouvait tenir le *polo*, il devait n'avoir jamais volé et n'avoir jamais détourné la femme d'autrui. C'est au *kirite* qu'il revenait de le désigner.

Le *syĕkōma polo* est un objet assez différent bien qu'il ait une certaine parenté de forme avec le *sīne polo* : sensiblement moins long (36 cm environ contre 47 cm

(1) Cf. p. 451.

pour le *sîne polo*), il est surtout beaucoup plus mince (c'est une simple lame de bois de moins d'un centimètre d'épaisseur) ; il affecte également une courbure beaucoup plus déliée rappelant un peu celle de la crosse des joueurs de hockey (cf. fig. 35). Le *syëkôma polo*, s'il dérive du *sîne polo*, n'en a pas moins perdu tout rôle utilitaire. Ce n'est plus que l'ébauche stylisée d'une arme et, de fait, sa fonction est purement rituelle. Comme son nom l'indique, ce *polo* est propre aux Syëkôma. Il en existe un dans chacun des villages qui se rattachent à cette tribu et il est conservé dans la maison des fondateurs du village, la *sapra vyɔ*. Tous ces *polo* dérivent eux-mêmes d'un *polo* originel, une pièce d'une extrême antiquité qui se trouve, comme il se doit, dans la capitale spirituelle des Syëkôma : Kurumani (1). Les *syëkôma polo* et tout particulièrement le *polo* de Kurumani, sont, avec le *põ* et le *syësapre* notamment, à compter du nombre des *sacra* sur lesquels se fondent les pratiques religieuses communautaires des Syëkôma (2) et c'est précisément en tant que symboles d'appartenance à une culture commune que ces *syëkôma polo* sont présents au *yele zõ dâga*.

La sacralité du *polo* tient cependant aussi à d'autres raisons et ce sont les conditions dans lesquelles il est fabriqué, conditions assez macabres on va le voir, qui nous les révèlent.

Pour pouvoir tailler un *sîne* ou *syëkôma polo*, il faut attendre en effet que se produise un événement considéré comme des plus graves par les Bobo : la mort d'un homme dans la brousse. Le bon ordre des choses veut que la mort trouve les hommes dans leur village, mourir en brousse c'est, par un destin contraire, être arraché au monde socialisé et rejeté dans le monde sauvage. A cela il faut une cause — on s'emploiera à la découvrir pour parer à ses suites dangereuses — mais il faut aussi un agent, or aucune hésitation n'est permise, toute mort intervenue en brousse est le fait de Dwo.

Une mort aussi dramatique exige une procédure rituelle infiniment délicate et complexe, nous n'en parlerons pas ici et nous ne retiendrons que ce qui est en rapport avec la fabrication du *polo*.

Lorsqu'un mort est découvert en brousse, au plus vite on convoque les forgerons car eux seuls peuvent s'en approcher. Si l'on a décidé de saisir cette occasion pour tailler un *polo*, les forgerons tirent le cadavre au pied d'un *kivi* (*Azelia africana*). Ils placent alors une hache entre les deux mains du mort et, en invoquant Dwo et les ancêtres, ils lui font faire trois fois le geste de couper le tronc de l'arbre. Autrefois, assure-t-on, quand on se trouvait dans la nécessité de disposer d'un *polo*, on n'attendait pas l'occasion, trop peu fréquente, d'une mort accidentelle en brousse. On choisissait un faible d'esprit ou un infirme, on l'emmenait devant l'arbre et tandis qu'il frappait de trois coups de hache le tronc de l'arbre on l'abattait d'une flèche dans le dos.

Les circonstances choisies pour tailler un *polo* ne sont pas sans rappeler celles qui ont présidé à un acte de portée beaucoup plus considérable et dont Wuro lui-même fut l'instigateur. C'est en effet, selon le mythe M1, après avoir, par la foudre, provoqué la première mort de l'humanité que Wuro révéla aux hommes ce que seraient les instruments de son culte, des fers obtenus précisément à partir de la lame de l'outil employé pour ensevelir le mort. Comme les fers *wuro bale*, mais comme aussi les rhombes de Dwo, le *polo* touche donc à la mort, une mort chargée de sens envoyée, comme aux premiers temps, par le Dieu suprême : Wuro ou Dwo selon le cas.

Autant et plus encore sans doute qu'à son caractère de symbole tribal, le *polo*

(1) Cf. fig. 36, n° 15.

(2) Cf. p. 84 et 435.

doit sa sacralité à cette rencontre avec Dwo dans la mort. C'est ce rapport à Dwo qui est la raison profonde de la présence de l'objet à l'un des moments cruciaux du *yele dāga*, cette grande institution que l'on sait toute entière vouée à Dwo.

Dwo est d'ailleurs par lui-même directement présent au *yele zō dāga*. Le dernier objet sacré dont il nous faut signaler la présence au cours des rites est en effet un *poto* (1).

Sachant quel sens recouvrent les divers objets employés, il nous reste à décrire succinctement les cérémonies.

C'est avant le lever du soleil, lorsque le jour du *yele zō dāga* est venu, qu'est allumé le feu sur le *yelele bre*. La sole de pisé a été fabriquée auparavant, dans la nuit. Vers 5 h du matin, seuls, le *dwobwɔ* et un forgeron s'approchent de la *sapra vyə*. Tout d'abord ils vont attacher les sacs *tege fere* à l'aplomb des *bre* des deux terrasses, puis ils montent sur la terrasse *yele zō* et s'arrêtent devant le *yelele bre*. Longuement ils prient les ancêtres de tous les lignages du village, puis sollicitent une dernière fois, au nom des *kelebeyele*, leur protection tandis que de sa main le forgeron allume le bois disposé sur le *bre*. A ce moment les deux hommes sont rejoints sur la terrasse par tous les *sapra*, chefs de lignage. On procède au sacrifice d'une poule et à l'offrande des denrées qui sont en rapport avec le mythe que l'on va réactualiser : de la bière de mil, des arachides et une igname. Notons que le sang sacrificiel est répandu sur le *bre* (et, par effet de proximité, sur le sac *yele bī*), mais aussi sur le *poto* de Dwo, déposé non loin de là, sur la *sapra zō*. Le feu sur le *bre* ne devra s'éteindre que 7 jours plus tard, à la fin des cérémonies. C'est à la chaleur de ce feu qu'une ultime fois va s'élaborer la « cuisine » des connaissances.

De longues heures passent. Vers 16 h, les notables se réunissent dans la *sapra vyə* pour avertir les ancêtres et Dwo du début des cérémonies et demander, au nom des jeunes gens, que « leur gorge ne reste pas aphone » (*a mogo ka dumoko*). Pendant ce temps, les *kelebeyele* sont allés se dévêtir dans la maison des *beire* et, portant seulement un *bila*, ils se sont rassemblés devant la *yele zō*.

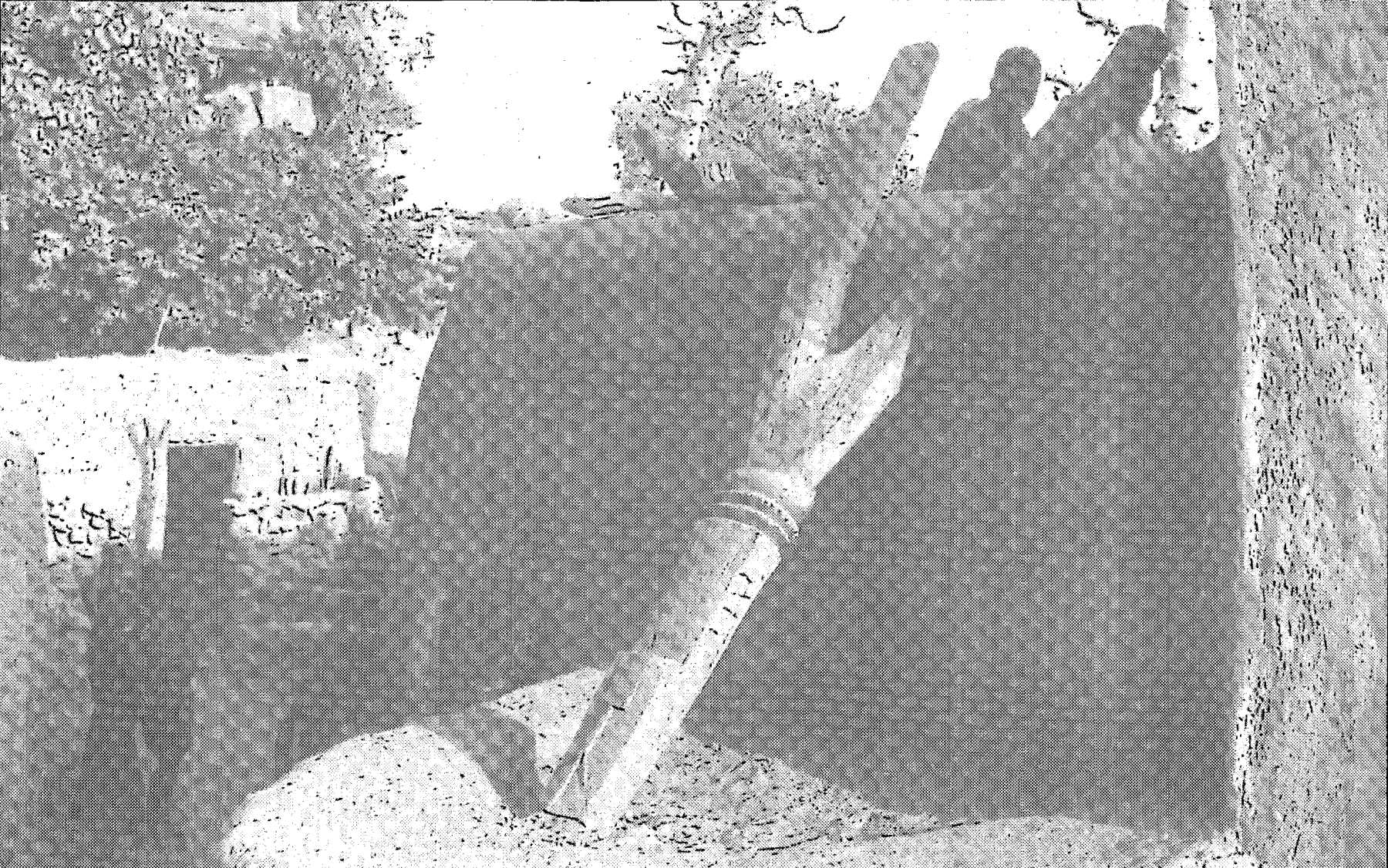
L'échelle de cérémonie, *bado*, est dressée contre le mur. A son pied, on commence par faire le sacrifice d'un coq, puis on procède à la mesure des denrées qui vont être consommées et que les *kelebeyele* ont dû rassembler (12 paniers d'arachide chacun et 12 ignames ainsi qu'une jarre de bière de mil, une poule et du tabac à chiquer). Dans un geste symbolique de respect à l'égard des aînés sont également partagées entre les hommes d'âge (notables ou simples *zyanekōma* de classes élevées) les belles « poutres d'honneur » *sūo dilele*.

Le moment est alors venu de l'ascension sur la terrasse, acte rituel symbolique figurant l'accession des jeunes gens aux niveaux élevés de la connaissance.

C'est le *dlasapro*, chef de la classe d'âge des *yelébire* qui ouvre la voie, suivi de près par un forgeron de la même classe. Du haut de la terrasse, ils incitent les *kelebeyele* à les imiter. Suivant alors leur propre *dlasapro*, ceux-ci gravissent les échelons étroits de la haute échelle verticale. Dans la main droite, ils tiennent une poule et, serrées contre la poitrine par le bras gauche, ils tiennent 3 gros tubercules d'igname. L'escalade doit se faire promptement et sans prendre appui sur l'échelle. Trébucher ou, pire, tomber serait un malheur irréparable, on y verrait la main des Dieux et le signe d'un refus d'agréer le savoir acquis par la victime.

Derrière les *kelebeyele*, mais plus posément, suivent les *zyanekōma* et, enfin, les autorités religieuses. A leur arrivée sur la terrasse commencent les sacrifices. Toutes les poules des *kelebeyele* sont égorgées, grillées puis consommées en commun.

(1) A propos du *poto*, cf. p. 125.



Le *kirite* décide alors que la grande épreuve de narration orale peut commencer. C'est un membre d'une classe d'âge ancienne, un *zyanekōma* très savant, qui prend le premier la parole. Il a pris à terre le *syēkōma polo* qui était placé près du *bre* et il le tiendra, brandi dans sa main droite, le temps de dire quelques phrases en langue secrète, puis il le pose à ses pieds. Le *dlasapro* des *yelebire* prend le *polo* à son tour puis il égrenne quelques phrases, pose à terre le *polo* et se tait. Suit alors le *dlasapro* des *kelebayelete*, ayant pris le *polo* il fait plus longuement preuve de ses connaissances. Après le *dlasapro*, qui appartient normalement à l'un des lignages *kirekōma* du village, doivent venir des représentants des lignages *wə ne yire* afin qu'en cette occasion encore soient respectés les équilibres établis entre les divers lignages du village associés symbiotiquement. A Kurumani, donc, ce sont d'abord un *beira* Keita Kyē ta kōma, puis un forgeron Sanu Kivi ta kōma qui prennent successivement la parole après s'être saisis du *polo*. Après que le forgeron Sanu ait terminé, le *polo* est repris par le *kirite* pour être réintégré dans la *sapra vyə* jusqu'au dernier jour de la cérémonie, mais le mouvement est donné : alternativement les *kelebayelete* de chaque lignage vont, *wə ne yire* après *kirekōma*, réciter à perdre haleine les interminables contes, légendes ou mythes qu'ils ont, depuis quelque 10 ans, au cours d'au moins 30 mois effectifs d'études, enregistrés dans leur mémoire.

Durant toute la nuit, les *kelebayelete* articulent leurs litanies sans répit aucun. Ce sont leurs aînés *yelebire* qui, pour un court temps encore, ont autorité sur eux et ils abusent de ces derniers instants de pouvoir. Les *kelebayelete* restent debout et tournent lentement autour du *bre* au fil des heures.

Au matin, sous la garde des *yelebire*, les jeunes gens vont faire leurs besoins en brousse, mais, dès leur retour, ils reprennent incontinent leurs récitations. On donne aux plus résistants et aux plus savants la parole pendant le jour car il y a de nombreux spectateurs venus des villages voisins et qui sont prompts à railler ; la nuit en revanche, quand tout le monde dort, on laisse les cancrecres anonner. 7 jours et 7 nuits passent ainsi et enfin viennent la délivrance et le triomphe, mais au prix encore de quelques ultimes efforts.

Le *kirite* sacrifie une poule au pied de l'échelle et après de longues prières d'action de grâce, il se poste là : assis près du pied de l'échelle, il va se livrer à son examen personnel sous les yeux d'une vaste assistance, mais le vrai juge c'est Dwo — invisible et cependant présent sous les espèces de deux objets sacrés le *poto* et le *polo* que le *kirite* a glissé sous son boubou.

Tout d'abord, le *kirite* soumet le groupe des *kelebayelete* à l'épreuve du jeu des devinettes (ou « portraits ») déjà décrit. Les garçons s'efforcent de trouver les réponses et de montrer ainsi leur intelligence. Ensuite, à lieu ce qui va marquer vraiment le terme du *yele zō dāga*. Sur la terrasse, chaque *yele*, à tour de rôle, doit parcourir, en marchant posément, trois fois, aller et retour, la petite distance qui sépare le *bre* du haut de l'échelle et cela en scandant, avec ce qui lui reste de voix, soit une série de versets difficiles d'un des récits appris par cœur, soit — ce qui est beaucoup mieux — un court récit qu'il a composé pour la circonstance. Que le jeune homme manifeste une connaissance parfaite de la langue ou qu'il révèle sa nullité, le *kirite* ne bronchera pas car, nous l'avons dit, il n'y a pas de sanction officielle du savoir et de la valeur d'un individu. Rien néanmoins ne s'oppose à ce que s'exprime publiquement l'opinion de ses pairs : au moment où ils posent le pied sur l'échelle et amorcent leur descente, ceux qui ont brillé sont acclamés par le chœur des *yelebire* lançant la plus laudative des « phrases criées » (1) :

(1) *kologoo ! dyee ! zāmbie flele ! fle syē debe flele !* Cf. p. 413.

*Salut ! Oui ! Tous les yelele !
Le yele a dit la vérité, yelele !*

Quant à ceux qui, tout au long de leurs études, ont montré leur insuffisance, ils ne recueillent qu'un silence méprisant de la part des *yelebire* tandis que de la foule montent rires et quolibets. C'est là une honte difficilement effaçable.

Ainsi s'achève le *yele zō daga*. Plus tard, les prêtres auront à remplir une dernière formalité. Le *bre*, en effet, sera brisé et ses morceaux seront joints au sac *yele bī* pour être « confiés » à Dwo, c'est-à-dire enterrés sous son autel extérieur, quant au sac *sapra zubla*, le *soxote* ira lui-même le confier à *soxo*, réceptacle naturel pour l'hostilité larvée que contiennent en puissance les petits cailloux pris sur le sol étranger. Dans l'immédiat, il n'y a d'autre devoir pour tous que de fêter les *yelele* et, à cette fin, boissons et nourritures sont offertes en abondance.

L'instant présent est de ceux qui comptent dans la vie d'un Bobo. Les *kelebeyelele* viennent en effet de franchir un cap essentiel : ils sont désormais des *yelebire*, c'est-à-dire qu'ils vont prendre en main la direction effective des classes cadettes et que devant eux ils n'ont plus ni épreuves ni souffrances ni même de rituels proprement initiatiques à affronter.

Le *yele zō dāga* et l'accession au grade de *yelebire* marquent la fin de la partie essentielle du *yele dāga*. Certes, pour le moment, les jeunes gens ne peuvent pas encore être appelés *yelebire* — pour cela il faudra qu'ils aient fait le *yele bire dāga* (cf. *infra*), ce qui ne tardera pas — en attendant on les appelle « *yelele* montés sur la terrasse », *zyane ma ba yelele*, mais ce titre, très révélateur, est lui aussi fort respecté.

Pour les Bobo, la valeur symbolique de la terrasse s'impose. Autrefois, les pièces d'habitation des hommes étaient au premier étage (les femmes et les enfants vivaient au rez-de-chaussée), la terrasse était donc domaine masculin et cela d'autant plus qu'en ces périodes d'insécurité les hommes devaient constamment surveiller les approches du village, ce que favorisait la situation élevée de la terrasse. La terrasse donc est le lieu d'où l'on voit loin, c'est le lieu propre à la contemplation panoramique des réalités, c'est le lieu aussi d'où l'on domine le matériel et le quotidien, tout ce qui se passe « à ras-de-terre » : la vie des femmes, les travaux manuels, la quête et la préparation des nourritures. Monter sur la terrasse, c'est accéder à cette vision large et dégagée des contingences qui est le privilège des hommes qui ont, dans les règles, mérité leur savoir. Pour atteindre les hautes responsabilités de chef de lignage, le *watō*, nous l'avons vu (1) doit monter et séjourner 7 jours sur la terrasse (*sapra zō dāga*). De même, pour accéder au statut d'homme complet, le jeune bobo doit-il quitter le niveau du donné et du quotidien et s'élever à celui, supérieur, où règne la clairvoyance.

On notera, à ce propos, quelques autres images auxquelles les Bobo ont recours pour souligner la rupture entre les deux états, celui de l'enfance ignorante et celui de la maturité intellectuelle procurée par l'initiation. Du *yelebire* on dit en effet qu'il « est guéri complètement, qu'il n'est plus malade » (2). Le non-initié est dans un état qu'on juge pathologique. Il souffre d'une incomplétude de sa personne et de son intellect à laquelle seule l'institution initiatique peut remédier. L'initié, en revanche est un être sain parce que rendu conforme au modèle établi par les règles ethniques et sociales. On dit aussi du *yelebire* « qu'il n'a plus de crédit auprès de Dwo » (3). En recevant la vie, tout être est crédité d'une certaine

(1) Cf. p. 44.

(2) *ma keri kwele, kwele, kwele ; bo ma ti ma ko.*

(3) *dwo ku ma ti di ko.*

somme de devoirs à remplir pour satisfaire au destin que lui a choisi la divinité, dès lors chaque stade de l'initiation, chaque étape accomplie dans la quête des connaissances est comme le paiement d'une échéance ; l'extinction du crédit, ou, si l'on préfère, de la dette contractée à l'égard de Dwo coïncidant avec l'achèvement du *yele dāga*.

Chez tous les Bobo existe un *yele zō dāga* (appelé aussi parfois *zyane ma ba dāga* « la coutume de monter sur la terrasse ») situé dès après le *yele niñe dāga* et marquant l'achèvement du cycle proprement initiatique. Bien que partout la cérémonie soit centrée sur un examen des connaissances, les rites varient dans le détail. Chez les Syékōma, par exemple, si à Kyeba, Kibe, Yeletura, Lya et Kokoroba on procède comme à Kurumani, en revanche à Silékoro, Fini, Sama, Zokoema et Badema on opère un peu différemment par le fait, notamment, que des masques (des *gwarama*) sont associés au rituel et précèdent les *kelebayelele* dans leur ascension. Les Bakōma, quant à eux, font intervenir des *kele*. Quoi qu'il en soit des raisons locales de cette variante, on peut dire que la présence des masques à ce stade de l'initiation ne revêt aucun caractère de nécessité puisqu'aucun des rites pratiqués au cours du *yele zō dāga* ne les mettent en cause directement.

Lorsque le *yele zō dāga* est terminé, les *zyanemabayelele* songent d'abord à se reposer, mais ils n'en oublient pas pour autant que dans moins d'un an ils devront aborder le dernier stade de leur initiation, celui au terme duquel ils seront enfin des *yelebire* à part entière.

Auparavant, il y a deux formalités à remplir : recevoir le siège spécial auquel ils ont droit (*yele tānawa kware ma*) et « prendre » le cri *misra*.

4. LA DATATION DE L'ESCABELLE

Vers la fin du 6^e *yele n̄wōne dāga*, les *ex-partale* qui viennent de devenir *sinkyepre* à l'occasion du récent *yele zō dāga* de leurs aînés vont offrir en hommage à ces derniers, devenus *yelebire*, ce qu'on pourrait appeler « l'insigne » de leur nouvelle dignité : un siège d'un modèle à eux seuls réservé.

Chez les Bobo, existent trois sortes de sièges. Des escabeaux assez bas (18 cm environ), pourvus de 4 pieds droits et d'un plateau rectangulaire, exclusivement réservés aux femmes (du moins dans les temps anciens), d'où leur nom (*n̄a kware*) ; des escabelles, aussi basses mais pourvues de trois pieds droits seulement et dont le plateau, généralement ovale, se termine à l'avant par une sorte de poignée parfois sculptée avec beaucoup d'art et représentant en général une tête d'animal stylisée, ces sièges, employés par les hommes âgés, sont appelés *sapra kware* ; enfin, à partir du moment précisément où ils sont devenus *yelebire*, les jeunes gens et les adultes s'assoient sur des *yele kware*, escabelles dont le plateau ovale est juché sur trois hauts pieds obliques.

La dation de l'escabelle ou « coutume des *yelebire* de s'asseoir sur le siège », *yelebire tānawa kware ma*, est une cérémonie toute simple. Les *sinkyepre*, qui ont taillé des *yele kware* à l'intention de leurs aînés font préparer de la bière de mil et des nourritures en quantité. Le soir venu, on se réunit par lignages sur les divers *yele n̄wōne ko* et c'est là qu'après quelques discours les *yelebire* reçoivent leur escabelle.

Du point de vue de la mécanique de l'échelonnement des classes d'âge, cette petite cérémonie a son importance car elle coïncide avec le moment où les aînés

des récipiendaires, qui ont déjà fait par deux ou même trois fois leur *yelebire dāga*, cessent d'être *yelebire* pour devenir *zyanekōma*. Pour eux le cycle initiatique est achevé.

5. MISRA TŌRE

Peu de temps après qu'ils soient ainsi devenus *zyanekōma*, les aînés des *yelebire* peuvent donner à ces derniers le *misra*.

misra est une sorte de salut que vous adresse un *zyanekōma* et auquel on répond par une phrase toute faite, en langue secrète. C'est un peu un signe de reconnaissance. C'est ainsi que, chez les Syêkōma tout au moins, un *zyanekōma* rencontrant un *yelebire* sur un sentier de brousse lui dira : *misra* ! et celui-ci répondra : *a bo sabale kibi ka, nyena bo ka*, phrase un peu obscure dont le sens général est : « j'ai offert un côté (aux coups du masque) et j'ai ajouté l'autre (côté) », c'est-à-dire « j'ai bien été frappé de tous les côtés — ce qui est un légitime sujet de fierté pour un Bobo. On peut répondre aussi : *a nara ne misra di*, « je suis fatigué dans le *misra* », c'est-à-dire « j'ai souffert pour en arriver à pouvoir répondre au *misra* ».

Dans la plupart des tribus, la « prise du *misra* » (*misra tōre*) se fait sans cérémonie, c'est le cas chez les Syêkōma. Chez les Kurekōma seuls, *misra tōre* a pris un développement considérable, au point de compter au nombre des épreuves probatoires et d'être donc reporté avant le *yele sawa dāga*. C'est ainsi qu'à Lekoro *misra tōre* intervient avant même le *munu ma ba dāga* (1). C'est devenu un rite assez singulier, caractérisé par une volonté de gaspillage effréné de nourritures. Chaque *sinkyé* ayant dû rassembler plus de 100 tubercules d'ignames, durant 7 à 10 jours sont préparées des quantités énormes de bouillie d'igname mêlée intentionnellement de beurre de karité et de sel *en excès*, afin que ce mets soit presque iningérable. On pense naturellement au *potlatch*, mais dans la destruction des richesses à laquelle on assiste ici, s'il y a défi, il n'est pas dirigé vers d'autres individus appelés à surenchérir de prodigalité pour sauver le prestige, mais plutôt vers la divinité explicitement provoquée et mise en demeure de remplacer au décuple les denrées gâchées. L'aspect « épreuve » reste également au premier plan car, autant que de produits vivriers, c'est à un gaspillage de temps et de travail qu'ont été contraints les *sinkyé*.

Nantis de leur escabelle « de fonction » et du cri *misra*, les *yelebire* sont aptes à entrer en possession des derniers masques : les *syêkele*.

(1) Cf. p. 360.

15. Le dernier stade

Le *yelebire dāga* n'est pas pratiqué par tous les Bobo. Le premier stade de l'initiation (*sinkyē dāga*) concernait les masques de feuilles ; le second stade (*yele niñe dāga*), les masques de fibres *kele* : le troisième stade était en rapport avec l'enseignement des connaissances religieuses. Pour qu'il y ait un quatrième stade, il faut que soit intervenue la révélation d'une troisième catégorie de masques — ou, plus exactement, d'une seconde catégorie de *kele*. Il semble bien que cela ne soit le propre que d'une seule figure de Dwo : le *patamaso dwo*. Nous savons qu'après la révélation des *kele* à tête de sparterie (*ñōtune*), des mythes rendent compte de nouvelles manifestations du Dwo de Patamaso sous la forme de *kele* à tête en bois (*byēkōma*) (1). Le Dwo de Patamaso étant la figure de Dwo la plus répandue dans la tribu syēkōma, l'espèce *kele byēkōma* en est venue à être appelée *syēkele* « *kele* des Syēkōma » (2).

Chez les Syēkōma, donc, le dernier stade de l'initiation, réservé à la classe des *yelebire*, le *yelebire dāga*, a trait à la révélation des *syēkele*. En fait, le *yele zō dāga* devant porter sur une somme assez complète de connaissances religieuses pour être le couronnement du cycle initiatique, il était difficile aux Syēkōma de réserver quelques nouvelles révélations pour un rituel postérieur. De plus, il ne devait pas être perdu de vue le fait que, même s'il y avait eu deux révélations distinctes de *kele*, elles n'étaient que la manifestation d'une seule et même figure de Dwo. C'est pourquoi, ainsi que cela se pratique à Kurumani (3), bon nombre de fidèles syēkōma du Dwo de Patamaso réunissent en une seule célébration, lors du *yele niñe dāga*, la commémoration des deux révélations successives de Dwo. Le résultat est que le *yelebire dāga* est à peu près totalement vidé de son contenu mystique : en dehors d'un rite assez bref au *worosa*, le lieu mythique de la révélation, et de la sortie cérémonielle des masques *syēkele*, il présente surtout un caractère festif.

A Kurumani, après que les *zyanekōma* aient transmis aux nouveaux *yelebire* les têtes en bois des trois *syēkele* — transmission faite contre paiement de bière et, ce qui est de règle à chaque étape de l'initiation, de poissons *ñōkele* — après également qu'aient été faits des sacrifices sur les autels de Dwo, les *yelebire* entreprennent la fabrication des tuniques des masques et la rénovation de la peinture des faces sculptées.

Le jour de la cérémonie venu, tandis que les notables et les membres de la classe des *yelebire* attendent au *kele wuru* (4), le chef des *zyanekōma* et celui des *yelebire* se rendent au *worosa* (5), où se trouvent les masques non encore revêtus

(1) Cf. p. 286.

(2) Cf. p. 194.

(3) Cf. p. 429.

(4-5) Cf. fig. 37, n° 67 et fig. 30.

par leurs porteurs. Arrivé devant la *worasa*, transposition, on le sait, du terrier mythique situé à distance (1), le *dlasapro* des *zyanekōma* se contente de montrer le lieu (que rien de particulier ne signale d'ailleurs) et de donner à son successeur un conseil d'importance capitale car son respect conditionne la perpétuation des traditions et le maintien de leur orthodoxie : « Voilà le *worosa*, déclare le chef des *zyanekōma*, la chose que tu as enlevée et donnée, si quelqu'un te suit, il doit la prendre, (mais) il ne faut pas y ajouter ni retrancher » (2). C'est-à-dire : tout ce que l'on t'a appris, tu dois, sans y rien changer, le transmettre tel quel.

Aucune révélation nouvelle n'est faite, aucun sacrifice n'est offert : tous les actes nécessaires ont été faits au *yele dɔ wuru*, deux ans auparavant, lors du *yele niñe dāga*.

Après qu'un *soxo* ait été appliqué sur leur nuque, les *syēkele* se mettent en marche en direction du *kele wuru*. En tête vient *tu*, suivi de son « captif » *tu tere*, puis se succèdent *kuma* et son *kuma tere*, *kumanō* et son *kumanō tere*.

De la place *kele wuru*, les *yelbire* voient, pour la première fois, venant vers eux, les *syēkele* dans toute leur magnificence. Ils s'en savent désormais les possesseurs et ils prennent sans doute conscience alors que cela marque la fin de leurs longues épreuves.

Pour seule perspective, il n'y a plus désormais que de longues réjouissances. Ayant revêtu leurs masques, les *yelbire* partent vers le village où la foule des grands jours les attend. La place où ils danseront d'abord évoque bien des souvenirs aux *yelbire* : elle n'est autre en effet que le haut lieu des épreuves initiatiques, le *dukuro* du *yele dɔ dāga* qui fut aussi le *yelkwine ko* du *yele niñe dāga* (3). Aujourd'hui cependant l'heure n'est plus aux angoisses et aux souffrances, chaque *syēkele* danse à son tour, puis il entre se reposer dans la paillotte *bugu* qui a été dressée à cet effet. C'est le moment que l'on choisit, à Kurumani tout au moins, pour faire apparaître les deux ultimes masques : *laña*, le *kele* noir et son *tere* multicolore, un *yabiya* qu'on appelle aussi *sōwiyerə sabi*. Ainsi tous les masques sans exception, chacun en leur temps, auront-ils été révélés aux jeunes hommes et librement portés par eux.

Il est d'usage de renouveler deux et même trois années successives la sortie cérémonielle des *syēkele*. Pour les *yelbire*, ces fêtes répétées ne sont pas uniquement d'agréables divertissements, elles représentent aussi une lourde charge. C'est aux *yelbire* qu'incombe en effet toute l'organisation matérielle et les dépenses auxquelles ils doivent faire face sont élevées, entraînant pour chacun un énorme surcroît de travail. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'à ce stade les jeunes hommes, s'ils touchent à la fin de leur cycle initiatique, n'en sont pas moins encore des *yelele*, des *yelbire* certes, c'est-à-dire des « vieux » (*bire*) *yelele*, mais des individus qui sont encore à l'épreuve. Les fonctions des *yelbire* sont d'autant plus absorbantes que leur revient, pour une bonne part, la conduite des exercices initiatiques des deux classes cadettes. Il suffit de se rappeler avec quelle fréquence nous avons fait mention des *yelbire* au cours de la description des rites du *yele dāga* pour mesurer quelle est l'importance de leur rôle. Ce rôle, les *yelbire* vont avoir au surplus à le remplir pendant de longues années. Si l'on se reporte au tableau 10, on voit que chaque promotion reste 4 ans au grade de *yelbire*, mais ce tableau est fondé sur des normes minima idéales d'échelonnement des cérémonies de passage. Ces normes sont rarement respectées. Il est en effet fréquent qu'une promotion interrompe pour un temps plus ou moins long sa

(1) Cf. p. 432.

(2) *ba worasa. e wa fra wa na pra ma, sō za doxe ma, a ō ne me to. ka fra de ma ko, ka wiye a di ko.*

(3) Cf. fig. 37, n° 31.

progression puisque tel est son droit. La situation respective des promotions devant rester alors en l'état, ce blocage ne dérange en rien le système, mais il a pour inconvénient de laisser s'accroître l'âge des membres de toutes les promotions sans exception, et en particulier de ne libérer que très tard de leurs lourdes charges les *yelbire* qui sont parfois depuis longtemps mariés et pères de famille.

Entrés normalement dans le cycle initiatique entre 7 et 10 ans, les jeunes gens devraient en sortir entre 22 et 25 ans, mais, comme nous l'avons montré ailleurs (1), des retards de 5 ans ou plus sont très courants. Ainsi, bien des Bobo ont-ils déjà 30 ou 32 ans lorsqu'ils en finissent avec la phase active de l'initiation et lorsqu'étant devenus *zyanekōma* ils peuvent enfin être considérés comme des adultes.

L'initiation, en tant qu'elle est révélation de connaissances et formation de l'individu aussi bien sur le plan psychologique que sur le plan physique, déborde largement le cadre institutionnel du *yele dāga*.

C'est tout au long de sa vie et par des pratiques quasi quotidiennes qu'un *zyanakōma* poursuit ses expériences religieuses et approfondit ses connaissances. Rien ne se fait, en ce qui concerne le culte de Dwo, sans qu'il en soit informé et sans que ses conseils et sa participation active soient sollicités. On mesure ce que cela peut vouloir dire, sachant, au terme de cet ouvrage, quelle place majeure occupent Dwo et ses admirables masques dans la vie de tout Bobo.

(1) Le Moal, G., 1971, p. 121.

CONCLUSION

En choisissant de consacrer la dernière partie de notre travail à cet imposant édifice institutionnel qu'est l'initiation, notre propos était d'offrir une illustration aussi complète que possible des fonctions majeures du masque dans la société bobo.

Si nous n'avions été contraint de limiter le volume du présent ouvrage, nous aurions traité en final du *birewa dāga* (1), cette célébration annuelle où le rôle spécifiquement cosmique du masque de feuilles est sans doute plus clairement observable qu'au premier stade de l'initiation (*sinkyē dāga*). Il n'en reste pas moins qu'en nous en tenant à la description et à l'analyse minutieuses, stade par stade, de la seule initiation nous disposions d'une matière amplement suffisante pour appréhender les divers masques bobo dans tous les aspects de leur nature.

Nous ne reviendrons pas sur la définition de la nature et des fonctions religieuses des masques chez les Bobo ; l'essentiel de ce qu'il faut en retenir a été dégagé au terme de la troisième partie de cet ouvrage (2) après qu'aient été réunies les données relatives à l'origine des masques et des cultes de Dwo. Plus utilement peut-être, pourrions-nous, en guise de conclusion, nous poser une ultime question et proposer une réponse sous la forme d'un constat.

A la lecture de nos descriptions, tant celles de ces objets fastueux que sont les masques bobo que celles concernant les rites et cérémoniaux innombrables qu'ils président, on ne peut manquer de s'interroger : ces choses n'appartiennent-elles pas au passé et, si vraiment elles sont encore actuelles, ne prouvent-elles pas seulement qu'avec les Bobo nous sommes devant une société relique, une curiosité pour ethnologues, un vestige enfin, dépourvu de signification pour qui s'intéresse au présent de l'Afrique ?

(1) Il faut noter que le *birewa dāga*, tant sur le plan conceptuel que sur le plan matériel (mode opératoire des masques qui y participent), s'apparente aux *salka* et surtout au *dugo ma salka* dont nous avons parlé ici-même (p. 114 à 116). Par ailleurs, nous avons également consacré un article (Le Moal, G., 1978) à l'ensemble de ces « rituels de purification et d'expiation » dont fait partie le *birewa dāga*. Nous envisageons cependant de publier le texte qui n'a pu trouver sa place ici sous la forme d'un article qui sera intitulé : « *birewa dāga*, le grand cérémonial des masques de feuilles ».

D'autres publications doivent, dans l'avenir, compléter le présent ouvrage. En dehors d'un épais document en préparation sur l'Histoire du Peuplement Bobo, nous travaillons, en matière d'Anthropologie de l'Art, à un corpus iconographique des masques bobo. Un article est prévu sur le rôle des enfants dans la religion bobo, rôle trop rapidement évoqué ici dans les premières lignes consacrées à l'initiation. En rapport encore avec les enfants, mais aussi avec le statut de la personne, doit paraître un article intitulé : « Naissance et rites d'identification : les objets *sabī na frē* » (cf. *sabī na frē*, p. 258, note 3). Enfin, deux études d'envergure plus large sont en cours de réalisation : l'une, sous le titre de « Funérailles et eschatologie » rassemble les nombreuses données que nous avons recueillies sur cette institution qui fait pendant à l'initiation, mais où les masques ne sont plus toujours les acteurs principaux ; l'autre qui, cette fois, dépasse le simple domaine bobo et se présente comme une réflexion sur le sens de la présence des masques dans les ethnies ouest-africaines.

(2) Cf. Chap. 10, notamment p. 329 à 332.

Il convient d'être tout à fait formel : la durée de nos recherches couvre, il est vrai, une longue période de temps, mais par le fait que nos séjours sur le terrain ont été régulièrement répétés jusqu'à ce jour, les plus anciennes de nos observations se sont trouvées progressivement réactualisées. C'est donc, sauf mention contraire faite dans le texte, de l'état actuel — ou à tout le moins récent — des pratiques et croyances dont il a été rendu compte ici. Ainsi s'affirme bien le fait que chez les Bobo, comme d'ailleurs dans de très nombreuses autres populations, la religion traditionnelle est toujours remarquablement vivante.

Au cours des années, nous avons certes assisté à des changements. Des phases de désaffection relative (celle par exemple correspondant aux années de l'Indépendance, qui furent marquées par une grande effervescence sociale et religieuse), ont été suivies par des périodes de regain (comme c'est le cas aujourd'hui, en 1979), mais il ne s'agit pas là d'un phénomène nouveau, lié exclusivement, comme beaucoup l'ont cru, à l'évolution politique récente ou même, plus lointainement, à la situation coloniale. On commence à admettre aujourd'hui que les sociétés dites traditionnelles ont une histoire et qu'elles n'ont pas traversé le temps en restant immuables, figées dans des structures définitivement stables.

Sur le plan notamment des croyances religieuses, nos propres recherches sur l'histoire du peuplement bobo nous ont donné l'image d'un dogme lentement élaboré à partir du contenu intellectuel des « patrimoines culturels » de groupes claniques en réalité fort divers et cela grâce à un usage généralisé de techniques d'emprunt ou d'échange.

Il faut le souligner néanmoins : si un grand nombre d'éléments du culte animiste sont sujets à révision et offerts au libre jeu des interprétations sur le plan surtout de la pratique locale, les options fondamentales, une fois bien définies, restent stables et cela peut-être justement parce que les latitudes concédées dans les vastes domaines jugés accessoires sont grandes et qu'ainsi la curiosité foncière des africains pour les croyances autres et le goût qu'ils ont des expériences spirituelles ne sont jamais entièrement bridés.

Chez les Bobo, les idées relatives à ce que nous appelons les « entités majeures », Wuro, Soxo et surtout Dwo — pourtant si plurivalent de nature —, sont partagées par tous, au moins sur le fond ; c'est pourquoi, notamment, il y a un accord sur les grands traits de la classification des masques et sur l'essentiel de leurs fonctions, tant chez les Bobo que d'ailleurs chez les Bwa. En revanche, s'agissant des « entités mineures », de grandes libertés sont laissées, permettant à chacun d'expérimenter et d'adopter — au niveau *zakane* exclusivement — des cultes acquis à l'extérieur, ou de se livrer à des pratiques personnelles (en particulier dans le domaine funéraire) issues souvent des lointaines origines familiales.

Au total, l'animisme nous apparaît comme étant une religion dynamique, encore fidèle à ses croyances primordiales et cependant capable de composer avec les doctrines nouvelles et de trouver des solutions en réponse aux transformations économiques et politiques de son temps. Chez les Bobo, comme dans bien d'autres sociétés agraires, de véritables révolutions se sont accomplies silencieusement et sans conflits ouverts : par une action spontanée de tout le corps social, sous la seule pression des circonstances et sans grandes interventions du pouvoir, toute la structure socio-économique traditionnelle a été, comme nous l'avons montré (1), révisée et adaptée au nouvel ordre des choses.

(1) Cf. p. 54 à 57.

Les Bobo ne sont en rien une société relique, bien au contraire, ces hommes qui comptaient déjà parmi les meilleurs agriculteurs de l'ouest-africain, sont devenus également, avec la culture du coton, de véritables producteurs modernes. A ces nouvelles conditions de vie, la religion traditionnelle s'est parfaitement adaptée. Elle est restée, comme en témoigne cet ouvrage, vivante et très majoritairement pratiquée, car ici — il faut aussi le souligner — les efforts du christianisme n'ont pas été couronnés de succès et l'Islam, très anciennement implanté pourtant n'a pas progressé de façon significative hors des villes.

Tel est donc notre constat : pour les Bobo, comme pour des millions d'africains, l'animisme n'est pas une survivance, il est encore très actuel. Ajoutons qu'il est même, à notre avis, promis à des lendemains qui surprendront.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie comprend :

- 1°) les ouvrages et articles cités dans le texte,
- 2°) des ouvrages non cités mais qui concernent plus ou moins directement les Bobo et, souvent avec eux, les Bwa, les Zara et les Dyula.

A titre d'information, chacun des ouvrages ayant pour sujet l'une des quatre ethnies ci-dessus porte, après sa référence bibliographique, le nom de cette ethnie placé entre parenthèses. Lorsque l'ouvrage traite concurremment de plusieurs ethnies, les noms de ces dernières sont placés dans un ordre qui correspond à celui de leur importance dans le texte.

- Béart, Ch.
1955 — *Jeux et jouets de l'ouest africain*. Dakar, Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, n° 42, 2 Tomes, p. 888.
(Bobo)
- Bédouin, J. L.
1961 — *Les Masques*. Paris, P.U.F., Que sais-je ? n° 905, 128 p.
- Bernus, E.
1960 — « Kong et sa région », *Etudes Eburnéennes*, n° VIII, p. 239-324.
(Dyula)
- Bertho, J.
1946 — « Le Labret des femmes bobo-fing en Haute Côte d'Ivoire ». *Notes Africaines*, n° 29, janvier, p. 21.
(Bobo)
- Binger, L. G. (Cap.)
1892 — *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi, 1887-1889*, Paris, Hachette, 2 vol. 515 + 416 p., 200 gr., 31 cartes.
(Bobo, Bwa, Zara)
- Bloch, M.
1968 — *La société féodale*. Paris, Albin Michel, L'évolution de l'Humanité, 702 p.
- Brasseur, G. ; Le Moal, G.
1963 — *Cartes ethno-démographiques de l'Afrique occidentale. Feuilles 3 et 4 Nord*. Dakar, Institut français d'Afrique noire, 29 p., 4 cartes h.t.
- Bravman, R.
1974 — *Islam and Tribal Art in West Africa*. Cambridge University press, 187 p., 4 cartes, 83 illustrations.
(Zara, Dyula)

- Capron, J.
1957 — « Quelques notes sur la Société du Do chez les populations Bwa du cercle de San ». *Journal de la Société des Africanistes*, T. XXVII, fas. 1, p. 81-129, ill., carte.
(Bwa)
- 1962 — « Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises Bwa traditionnelles ». *Africa*, Vol. XXXII, n° 2, April, p. 132-171, 4 tab., 3 graph., 2 fig., carte, biblio.
(Bwa)
- 1973 — *Communautés villageoises Bwa, Mali - Haute Volta*. Paris, Institut d'Ethnologie, Mémoires IX, T. I, fas. I, XIII + 380 p., fig., tab., 22 cartes et plans, ph., biblio.
(Bwa)
- Chéron, G.
1916 — « Les Bobo-fing », *Annuaire et Mémoires du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*. p. 215-261.
(Bobo)
- Cire Ba, Birahim
1930 — « Esquisse historique sur les Bobo et Bobo Dioula (cercle de Bobo Dioulasso, Colonie de la Haute-Volta) ». *Bulletin de l'Enseignement de l'A.O.F.*, 19^e année, n° 71, janv.-mars, p. 3-9. (repris, avec de nombreuses variantes, de *Esquisse historique sur les Bobo*, s.d.1, archives C.V.R.S.).
(Bobo, Zara)
- 1954 — « Les Bobos, la famille, les coutumes ». *L'Education africaine*, 42^e année, n° 23, p. 61-75, (repris, à peu de variantes près, de *Les Bobos...*, s.d.2, archives C.V.R.S.).
(Bobo)
- s.d.1. — *Esquisse historique sur les Bobo*. s.l., 8 p., multig. (archives du C.V.R.S., Ouagadougou).
(Bobo, Zara)
- s.d.2. — *Les Bobos. La famille. Les coutumes. L'habitat*. s.l., 15 p., multig. (archives du C.V.R.S., Ouagadougou).
(Bobo)
- s.d.3. — *La chasse et la légende de la chasse*. s.l., 7 p., multig. (archives du C.V.R.S. Ouagadougou).
(Bobo)
- Cisse, Y.
1964 — « Notes sur les Sociétés de chasseurs malinke ». *Journal de la Société des Africanistes*, T. XXXIV, fas. II, p. 175-226.
- Coppet, D. de ; Eliet, F. ; Panoff, M.
1966 — « Esquisse pour un glossaire de la parenté ». *L'Echange*, n° 7, mai, p. 1-10.
- Cremer, J. (Dr.)
1924 — *Les Bobo (la vie sociale)*. Paris, Paul Geuthner, Matériaux d'Ethnographie et de linguistique soudanaises, T. III, 177 p.
(Bwa)

- 1927 — *Les Bobo (la mentalité mystique)*. Paris, Paul Geuthner, Matériaux d'Ethnographie et de linguistique soudanaises, T. IV, 212 p.
(Bwa)
- s.d. — *fonds Cremer*, Dakar, Institut Fondamental d'Afrique noire, ms.
(Bwa)
- Crozat (Dr.)
1891 — « Rapport sur une mission au Mossi ». *Journal Officiel de la République française*, n° 270 à 274, 5 au 9 oct. 1891, p. 4800 et ss.
(Bobo)
- Cuenot, J. (R. P.)
1958 — « Note sur les noms donnés aux « Bobo Oulé », d'après la note de M. G. Le Moal ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XX, sér. B, n° 3-4, juil.-oct., p. 635-640.
(Bwa)
- Debien, G.
1961 — « Les origines des esclaves des Antilles ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique Noire*, T. XXIII, n° 3-4 ; série B, juil.-oct. 1961, p. 363-387, tab.
- Delafosse, M.
1904 — *Vocabulaires comparatifs de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes*. Paris, Leroux, IV + 285 p.
(Bobo)
- 1911 — *Haut-Sénégal - Niger : Le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations*. Paris, Larose, 3 vol., 50 grav., 22 cartes, biblio., index.
(Bobo, Bwa, Zara)
- 1955 — *La langue mandingue et ses dialectes (Malinke, Bambara, Dyula)*. Paris, Imprimerie Nationale, Librairie Paul Geuthner. Vol. II, dictionnaire mandingue français, 857 p.
- Delord, J.
1948 — « L'initiation des Kondana en pays Cabrais (Togo) ». *Notes Africaines*, n° 39, p. 27-32.
- Dieterlen, G.
1951 — *Essai sur la Religion bambara*. Paris, P.U.F., 240 p.
- 1959 — « Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale ». *Journal de la Société des Africanistes*, T. XXIX, fas. I, p. 119-138.
- Eliade, M.
1963 — *Aspects du mythe*. Paris, NRF, coll. « Idées », 249 p.
- Fox, R.
1972 — *Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance*. Paris, Gallimard, Les Essais, CLXVII, 268 p.
- Froelich, J. C.
1949 — « Généralités sur les Kabré du Nord-Togo ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XI, n° 1-2, p. 77-105.
- Froelich, J. C. ; Alexandre, P. ; Cornevin, R.
1963 — *Les populations du Nord-Togo*. Paris, P.U.F., Institut International Africain.

- Gnankambary, B.
1970 — « La révolte bobo de 1916 dans le cercle de Dédougou ». *Notes et Documents Voltaïques* : 3 (4), juil. sept., p. 55-87.
(Bwa, Bobo)
- Griaule, M.
1938 — *Masques Dogons*. Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XXXIII, 896 p.
- Griffeth, R.
1971 — « The dyula impact on the peoples of the West Volta région ». in *Papers on the manding*, Carleton T. Hodge éd. Indiana university, Bloomington, p. 167-181.
(Dyula)
- Guebhard, P.
1911 — « Notes contributives à l'étude de la religion, des mœurs et des coutumes des Bobo du cercle de Koury. (Soudan français) ». *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, n° 5-6, mai-juin, p. 125-145, 6 pl. h. t.
(Bwa, Bobo)
- Guilhem, M. ; Hébert, J.
1961 — *Précis d'Histoire de la Haute-Volta*. Paris, Ligel, 125 p.
(Bobo, Bwa, Zara, Dyula)
- Gusdorf, G.
1953 — *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*. Paris, Flammarion, 290 p.
- Hebert, J. (R. P.)
1958 — « Une page d'histoire voltaïque : Amoro, chef des Tiefo ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XX, sér. B, n° 3-4, p. 377-405, 2 fig.
(Bobo, Zara, Dyula)
- Hebert, J. (R. P.)
1961 — « Esquisse de l'histoire du pays Toussian ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*. T. XXIII, sér. B, n° 1-2, p. 309-327.
(Dyula, Zara)
- 1970 a — « La bataille de Bama ». *Notes et Documents Voltaïques*, 4 (1), oct.-déc., p. 32-53.
(Zara, Dyula, Bobo)
- 1970 b — « Révoltes en Haute-Volta de 1914 à 1918 ». *Notes et Documents Voltaïques*, 3 (4), juil.-sept., p. 3-54.
(Bwa, Bobo)
- Henninger, J.
1954 — « Abris sous roches de la région de Bobo Dioulasso ». *Notes Africaines*, n° 64, oct., p. 97-99.
(Bobo)
- 1960 — « Signification des gravures rupestres d'une grotte de Borodougou (Haute-Volta) ». *Notes Africaines*, n° 88, oct., p. 106-111.
(Bobo)
- Holas, B.
1952 — *Les masques Kono (Haute-Guinée française). Leur rôle dans la vie religieuse et politique*. Paris, Geuthner, 202 p., 1 carte h. t.

- 1954 — *Le culte de Zié, éléments de la religion Kono*. (Haute Guinée française). Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, n° 39, 275 p., 30 fig., XII pl. h. t.
- 1962 — *Les Toura, Une civilisation montagnarde de Côte d'Ivoire*. Paris, P.U.F., 234 p.
- Houdaille, J. ; Massio, R. ; Debien, G.
1963 — « Les origines des esclaves des Antilles », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XXV, n° 3-4, série B, juil.-oct. 1963, p. 215-265, tab.
(Bobo)
- Houis, M.
1956 — « Schèmes et fonctions tonologiques ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XVIII, sér. B, n° 3-4, p. 335-368.
(Bobo)
- 1958 — « Quelques données de Toponymie Ouest Africaine ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XX, série B, n° 3-4, p. 562-575
(Bobo)
- 1960 — « Toponymie et Sociologie ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*. T. XXII, série B., n° 3-4, p. 443-445.
(Bobo)
- 1963 — *Les noms individuels chez les Mosi*. Dakar, I.F.A.N. Initiations et Etudes Africaines. XVII. 141 p.
- Hurault, J.
1958 — « Quelques aspects de la structure sociale des montagnards Kirdi du nord Cameroun ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XX, sér. B, n° 1-2, p. 111-122.
- Izard, M.
1965 — *Traditions historiques des villages du Yatenga. I. cercle de Gourcy*. Paris, CNRS. Recherches Voltaïques 1, 223 p.
- Jonckers, D. ; Colleyn, J. P.
1974 — « La communauté familiale chez les Minyanka du Mali ». *Journal de la Société des Africanistes*. T. XLIV, Fasc. I, p. 43-52.
- Labouret, H.
1931 — *Les tribus du Rameau Lobi*. Paris, Institut d'Ethnologie, 495 p.
- Lavergne de Tressan, M. de
1953 — *Inventaire linguistique de l'Afrique Occidentale française et du Togo*. Dakar, I.F.A.N., Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, n° 30.
(Bobo, Bwa, Zara)
- Lebeuf, J. P.
1961 — *L'habitation des Fali, montagnards du Cameroun septentrional. Technologie, Mythologie, Symbolisme*. Paris, Hachette, 608 p., fig. pl.
- Lem, F. H.
1948 — *Sculptures soudanaises*. Paris, Arts et métiers graphiques, 46 p., pl., carte.
(Bobo)

- Le Moal, G.
 1957 — « Note sur les populations bobo ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XIX, sér. B, n° 3-4, p. 418-430, carte.
 Repris dans *Etudes Voltaïques*, n.s., n° 1, 1960, p. 5-17.
 (Bobo, Bwa, Zara)
- 1960 — « Les habitations semi-souterraines en Afrique Occidentale ». *Journal de la Société des Africanistes*, T. XXX, n° 2, p. 193-202, pl.
 (Bobo)
- 1962 — *Carte ethnique de la Haute-Volta*. Institut français d'Afrique noire.
 Centre de Haute Volta, Ouagadougou. 1 carte éch. 1/1.000.000.
- 1963 — Cf. Brasseur, G.
- 1967 — *Colloque sur les cultures voltaïques. Sonchamp, 6-8 décembre 1965*.
 Paris, Ouagadougou, Recherches Voltaïques 8. (Guy Le Moal : p. 7-9
 et 23-32).
 (Bobo)
- 1968 — « Enquête sur l'histoire du peuplement bobo ». *Notes et Documents Voltaïques*, vol. 1, n° 2, janv.-mars, p. 6-9.
 (Bobo)
- 1971 — « Les classes d'âges chez les Bobo (Haute-Volta) ». in Paulme, D. éd.,
Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest. Paris, Plon, 354 p.
 (Bobo)
- 1973 — « Quelques aperçus sur la notion de personne chez les Bobo ». in *La notion de Personne*. Colloques internationaux du Centre National de la
 Recherche Scientifique, n° 54, Paris, 11-17 oct. 1971, p. 193-203.
 (Bobo)
- 1975 — « Poisons, sorciers et contre-sorcellerie en pays bobo (Haute-Volta) ». *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 1975, E.P.H.E.-C.N.R.S.,
 L.A. 221, p. 78-94.
 (Bobo)
- 1976 — « Le peuplement du pays bobo. Bilan d'une enquête ». *Cahiers ORSTOM*, série *Sciences humaines*, vol. XIII, n° 2, p. 137-142.
 (Bobo)
- 1978 — « Rites de purification et d'expiation » in *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*. Paris, Hermann, p. 349-357.
 (Bobo)
- Lestrangé, M. de
 1955 — *Les Coniagui et les Bassari*. Paris, P.U.F., monographies ethnologiques
 africaines, 86 p.
- Marie-André du Sacré-Cœur (Sœur)
 1939 — *La femme en Afrique occidentale*. Paris, Payot, 278 p.
 (Bobo, Bwa)

- 1953 — *La condition de la femme en Afrique noire*. Paris, Grasset, 253 p. ill. (Bobo, Bwa)
- Mauny, R.
1953 — « Les boules de pierre africaines et leurs usages probables ». *Notes Africaines*, n° 59, p. 68-71.
- 1957 — « Etat actuel de nos connaissances sur la préhistoire et l'archéologie de la Haute-Volta. *Notes Africaines*, n° 73, p. 16-26.
- Mauss, M.
1947 — *Manuel d'Ethnographie*. Paris, Payot, 211 p.
- Mercier, P.
1968 a — « Anthropologie sociale et culturelle ». in *Ethnologie Générale*, Encyclopédie de la Pléiade, p. 881-1036.
- 1968 b — *Tradition, Changement, Histoire. Les « Somba » du Dahomey septentrional*. Paris, Editions Anthropos, 538 p.
- Middleton, J. ; Tait, D.
1958 — *Tribes without rulers, studies in African Segmentary Systems*. London, Routledge and Kegan Paul, 234 p.
- Monteil, P. L.
1895 — *De Saint Louis à Tripoli par le lac Tchad. Voyage au travers du Soudan et du Sahara accompli pendant les années 1890-91-92*. Paris, Alcan. (Bobo)
- Monteil, Ch.
1903 — *Monographie de Djenné*. Tulle, Imp. Mazezyrie. (Bwa)
- Montjoie, de (R. P.)
s.d. — *Enquête sur la Société Bobo-fing*. s.l., 35 p., ms. (archives du C.V.R.S., Ouagadougou). (Bobo)
- Nadel, S. F.
1938 — « Social symbiosis and tribal organisation ». *Man*, 1938, n° 85.
- 1949 — « The Gani ritual of Nupe ». *Africa*, vol. XIX, 3.
- Nicolas, J. F.
1956 — « Les notions d'âme et de divinité en Afrique occidentale ». *Anthropos*, T. 51, 3-4, p. 551-594. (Bwa)
- Ouedraogo, J.
1968 — « Les Kinkirsi ». *Notes et Documents Voltaïques*, 1 (2), janv.-mars, p. 3-6.
- ORANA. Organisme de recherches sur l'alimentation et la nutrition africaines.
s.d. — *Enquête Nutrition - Niveau de Vie en pays Bobo-fing. (Canton de Bobo Dioulasso)*. Centre Annexe de l'ORANA de Bobo Dioulasso, 26 p., multig. (Bobo)
- Pageard, R.
1963 — « Recherches sur les Nioniose ». *Etudes Voltaïques*, nouvelle série, mémoire n° 4, p. 5-71.
- Parrinder, G.
1950 — *La Religion en Afrique occidentale*. Paris, Payot, 229 p.

- Paulme, D.
1954 — *Les gens du riz*. Paris, Plon, 233 p.
- Person, Y.
1955 — « Première esquisse du peuple Biyobé ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XVII, sér. B, n° 2-4, p. 499-524.
- 1956 — « Esquisse sociale et historique des Gbazatse de Samle (Semere), cercle de Djougou ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XVIII, sér. B, n° 1-2, p. 202-227.
- 1961 — « La formation du peuple bobo ». Annexe II, p. 58-59, in « Les Kissi et leurs statuettes de pierre dans le cadre de l'histoire ouest africaine ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XXIII, sér. B, n° 1-2, p. 4-59. Cartes.
(Bobo)
- 1968-1975 — *Samori. Une révolution Dyula*. Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, T. 1 : 1968, T. 2 : 1970, T. 3 : 1975. IFAN, Dakar.
(Dyula, Zara)
- Plaen, G. de
1967 — *Contribution à l'étude des rites de passage et des techniques des Bobo. D'après des documents des Pères Blanc de Haute-Volta, recueillis par le R.P. de Montjoie et Mgr. D. de Montclos, complétés et corrigés par G. de Plaen*. Tervuren, Belgique, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Archives d'Ethnographie n° 9.
(Bobo)
- Plé, J. (Comt.)
1906 — « *Sur le Sénégal - Sur le Niger. A Tombouctou. A Bobo-Dioulasso et au Lobi (Soudan nouveau), 1902-1904* ». *Bulletin de la Société de Géographie de Lille*, 27^e année, T. 45, p. 87-100.
(Bobo)
- Pougnon, M. P.
1965 — « Au pays Bobo-fing ». *Faire Equipe*, n° 78, p. 12-13. n° 79, p. 6-7.
(Bobo)
- Prost, A. (R. P.)
1953 — *Les langues mandé-sud du groupe mana-busa*. Dakar, I.F.A.N. Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, n° 26, 182 p.
(Bobo)
- Quéant, T. ; Rouville, C. de
1969 — « Note sur les villages abandonnés de la plaine du Gondo ». *Notes et Documents Voltaïques*, 3 (1), oct.-déc., p. 52-67.
(Bobo)
- Quinby, L. G.
1973 — *Transformation of belief. Islam among the Dyula of Kongbougou from 1880 to 1970*, thésis, University of Wisconsin, U.S.A.
(Dyula)
- Rasily, B. de (R. P.)
1965 — « Bwa Laada : coutumes et croyances bwa ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XXVII, n° 1-2, janv.-avril, p. 99-154.
(Bwa)

- 1972 — « Notes pour servir à la chronologie du bassin du Bani-nord et de l'arrière-pays vers l'est (Barani, Sourou) et des cercles de San et de Tominian ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, T. XXXIV, sér. B, n° 4, p. 926-934.
(Bwa)
- Ruelle, E. (Dr.)
1904 — « Notes anthropologiques, ethnographiques et sociologiques sur quelques populations noires du 2^e Territoire militaire de l'Afrique occidentale française ». *L'Anthropologie*, T. XV, p. 519-561, 657-703.
(Bobo)
- Sanon, A.
1966 — *Relevé de Bibliographie historique sur les Populations « Bobo » (Années 1887-1965)*. Rome, Université Grégorienne.
(Bobo, Bwa, Zara)
- 1968 — « La jeune fille sage et la jeune fille insensée (conte bobo) » *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 8 (2), n° 30, p. 270-283.
(Bobo)
- 1972 a — *Tierce Eglise, ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*. Paris, Beauchesne, Eglise-Nouvelle, Eglise-Ancienne. Christianisme et Culture 1, 431 p., 2 cartes.
(Bobo)
- 1972 b — « Enquête sur les noms théophores chez les Bobo (Haute-Volta) ». in « Les noms théophores », *Afrique et Parole*, n° 39-40, déc., p. 12-18.
(Bobo)
- Sanon Sanny
1933 — « Les fêtes indigènes ». *Bulletin de l'enseignement de l'Afrique Occidentale française*. Gorée, 22^e année, n° 84, juil.-déc., p. 200-209.
(Bobo, Zara, Dyula)
- Sanou, P.
1961 — *Education et initiation chez les Bobo-Fing*. Ouagadougou, Mémoire de l'Ecole nationale d'Administration. 16 p. ms.
(Bobo)
- Savonnet-Guyot, C.
1975 — « La communauté villageoise comme système politique : un modèle ouest-africain ». *Revue Française de Science Politique*, vol. XXV, n° 6, déc. 75, p. 1112-1144.
(Bwa)
- Schweeger-Hefel, A.
1962-63 — « Die kunst der Kurumba. Haute Volta, Westafrika ». *Archiv für Völkerkunde*, band XVII/XVIII, p. 194-260.
- Sidibe, L.
1961 — « La défaite de Tieba à Bama ». Ouagadougou, Mémoire de l'Ecole Nationale d'Administration, 9 p., ms.
(Zara, Dyula, Bobo)
- Sidibe, M.
1922 — « Monographie de la région de Banfora ». *Bulletin de l'Enseignement de l'A.O.F.*, 49, p. 65-69.
(Bobo)

- 1927 — « Contribution à l'étude de l'histoire et des coutumes des indigènes de la région de Bobo-Dioulasso (Haute-Volta). *Bulletin de l'Enseignement de l'A.O.F.*, n° 64, janv.-juin, p. 54-71.
(Bobo, Zara)
- Tait, D.
1955 — « Language and social symbiosis among the Dogon of Sanga ». *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*. T. XVII, sér. B, n° 3-4, juil.-oct., p. 525-527.
- Tautain, L. (Dr.)
1887 — « Quelques renseignements sur les Bobo ». *Revue d'Ethnographie*, T. VI, p. 228-233.
(Bobo)
- Thomas, L. V.
1958-1959 — *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Dakar, IFAN, Mémoire de l'Institut français de l'Afrique noire, T. I : 1958, T. II : 1959, 820 p.
- Thomas, L. V. ; Luneau, R.
1975 — *La terre africaine et ses religions*. Paris, Larousse, 336 p.
- Tianhoun, G.
1960 — *Les masques de feuilles en pays Bwa*. Ouagadougou, Mémoire de l'Ecole Nationale d'Administration, 16 p., ms.
(Bwa)
- Traore, D.
1937 — « Notes sur le royaume mandingue de Bobo ». *L'Education Africaine*, 26^e année, n° 96, janv.-juin, p. 58-77. (repris avec peu de variantes mais quelques passages en moins, de : *Notes sur le royaume...*, s.d., archives C.V.R.S.).
(Bobo, Zara, Dyula)
- 1939 — « Un aristocrate noir : Pintyeba Ouattara ». *L'Education Africaine*.
(Dyula)
- 1946 — « Une indiscretion punie chez les Bobo-fing de Haute Côte d'Ivoire ». *Notes Africaines*, n° 31, p. 21.
(Bobo)
- s.d.1. — *Notes sur le royaume mandingue de bobo*. Bobo Dioulasso, 18 p., ms. (archives C.V.R.S., Ouagadougou).
(Bobo, Zara, Dyula)
- s.d.2. — *Le Bobo fing, mœurs et coutumes*. s.l. 18 p., ms.
(Bobo)
- Trowell, M.
1954 — *Classical African sculpture*. London, Faber and Faber, 103 p., 24 pl. cartes.
- Verdier, R.
1965 — « Chef de terre et terre du lignage, Contribution à l'étude des systèmes de droit foncier négro-africains. *Etudes de droit africain et de droit malgache*. Paris, Cujas, p. 333-359, biblio.
- Vidal, P.
1969 — *La civilisation mégalithique de Bouar*. Paris, Firmin-Didot, Recherches Oubanguiennes 1, 136 p.

- Zahan, D.
1960 — *Sociétés d'initiation Bambara. Le N'Domo, le Korè.* Paris, Mouton, 438 p., 24 fig.
- 1963 — *La dialectique du verbe chez les Bambara.* Paris. Mouton, 207 p.

FILMOGRAPHIE

- Le Moal, G.
1961 (1) — « *Les masques de feuilles* ».
16 mm, couleur, sonore optique,
durée : 40 mn.
Masques et initiation chez les Bobo.
Film réalisé en 1958.
- 1966 — « *Yele danga* ».
16 mm, couleur, sonore optique,
durée : 20 mn.
Jeux, masques et rites d'initiation chez les Bobo et les Bolon de Haute-Volta.
Film réalisé en 1959.
- 1969 — « *Le grand masque Molo* ».
16 mm, couleur, sonore optique,
durée : 25 mn.
La taille d'un masque chez les Bobo.
Film réalisé en 1968.
- 1971 — « *Dwo a tué !* »
16 mm, couleur, sonore optique,
durée : 20 mn.
Un prêtre de la religion traditionnelle bobo, son rôle au cours de deux grandes cérémonies.
Film réalisé en 1970.
- 1974 a — *Initiation.*
16 mm, couleur, sonore optique.
Durée : 20 mn.
Version courte de *Les masques de feuilles* (1961) et *yele danga* (1966).
- 1974 b — *Naissance d'un masque.*
16 mm, couleur, sonore optique.
Durée : 20 mn.
Version courte de *Le grand masque Molo* et *Dwo a tué !*

(1) La date indiquée est celle de la production du film.

- 1977 a — *Hivernage à Kouroumani.*
16 mm, couleur, sonore optique.
Durée : 55 mn.
Chronique des activités sociales et religieuses au début d'une saison des pluies.
Film réalisé en 1976.
- 1977 b — *Pyrotechnie africaine.*
16 mm, couleur, sonore optique.
Durée : 9 mn.
Fabrication chez les Bobo de la poudre, des capsules et des balles de fusil.
Série « Documents voltaïques » 4.
Film réalisé en 1976.
- 1977 c — *Les masques bobo : un inventaire filmé.*
16 mm, couleur, son magnétique.
Durée : 16 mn.
Film de montage réalisé avec des documents extraits de *Les Masques de Feuilles* (1961), *Yele Danga* (1966) et *Dwo a tué !* (1971).

INDEX DES MASQUES

Cet index comprend : le nom des masques, leur code « matière » et l'indication des pages où apparaissent le nom des masques.

I. Nom du masque

— Lorsqu'un même masque possède plusieurs noms, on a reporté entre parenthèses à son nom principal.

ex. : *birewa molo* (cf. *sibe molo*)

— Lorsque plusieurs masques ont le même nom, pour les distinguer on a placé entre parenthèses le nom de leur espèce ou de leur genre respectifs.

ex. : *kelefuru* (*kele ñõtuni*)
kelefuru (*kele kwε*)

— Lorsque le masque n'est pas bobo, le nom de l'ethnie qui l'emploie est placé entre parenthèses après le code « matière ».

ex. : *bolo* T-t (Zara)

2. Code « matière »

Tête :	Tunique :
FE = feuilles	fe = feuilles
FI = fibres (I)	fi = fibres
S = sparterie	
C = « carcasse »	
B = bois	
T = tissu	t = tissu

batolo T-t : 241-242, 274.

bebe dalla T-t (Zara) : 242.

bebe siñe C-fi : 190.

birewa molo (cf. *sibe molo*) : 226.

birewa sōwiye FE-fe : 170-172, 174, 259-262, 270, 288, 299, 309, 312, 332-333, 346, 351-352, 355, 377.

blapana T-t (Zara) : 246.

bɔxɔ S-fi : 184, 186, 200, 204, 448.

bɔxɔdalla S-fi : 184-186.

(1) Non tressées, mais disposées en nappes sur un bâti.

bolo T-t (Zara) : 19, 20, 26, 230, 241, 243-246, 328.
bolo (pseudo-) B-fi : 230, 234, 304, 311, 313, 333.
bolofuru (T-t) (Zara) : 245.
bolonō T-t (Zara) : 246.
bolo ñōsoxo T-t (Zara) : 243.
bolopaga S-fi : 184, 186, 200, 204, 248, 251, 257, 259, 263, 355, 378, 382, 418-420, 446, 448.
byēpla S-fi : 188, 291.
byētale S-fi : 188, 291.

dāda FE-fe : 174, 209, 230, 258, 261-262, 304, 379, 382-386, 394-397, 427, 443.
dādalla T-t : 241.
dalla T-t : 242.
didiri FE-fe : 364.
dofuru FE-fe : 238, 240, 274, 282, 396.
domakale T-t : 242.
doroba (cf. *birewa sōwiye*) : 172.
dorobige T-t (Zara) : 246.
dūɔ ka molo (cf. *sibe molo*) : 226.
dwobwɔre sōwiye FE-/ : 240, 333.

fīlīfīlī (cf. *ñōfinifane*) : 206.
forkōma sōwiye S-fi : 240, 251, 282.
fra na te T-t : 242.
fu T-t : 242.
fwōnō S-fi : 198, 200.

gena T-t (Zara) : 244.
gwala FI-fi : 184, 200-204, 208, 248-249, 251, 258-259, 263, 330, 332, 345-346, 349, 350-351, 355, 366, 378, 381-383, 398, 407, 410-413, 418, 421, 436.
gwarama ou *terε*, nom générique : 196-200, 249, 251, 261, 263, 307, 355, 421, 446, 478.
gwaramagū S-fi : 198, 200, 248, 259, 345, 382-383, 410, 412, 419.
gwaramapene S-fi : 198, 200, 248, 259, 345, 382-383, 410-411, 419-420.

kadibe S-fi : 320.
kenkikiri (cf. *ñōfinifane*) : 206.
kefulo S-fi : 182, 184.
kele, nom générique : 4, 178-196, 198, 200, 204, 208, 212, 230, 234, 249, 251, 256-257, 260-263, 280, 282-292, 307-309, 312-314, 323, 328, 330, 333, 381, 388, 398, 401, 409, 419-422, 424-425, 428-430, 442, 447-448, 478, 481-482.
kele byēkōma B-fi : 179, 194-196, 198, 220, 247, 283, 429, 481.
kelefuru (*kele ñōtuni*) S-fi : 179-184, 186, 188, 198-200, 210, 248, 251, 258, 284-285, 304, 306, 358, 406, 419-422, 424-425, 427-428, 430, 432, 437, 439-446.
kelefuru (*kele kwε*) C-fi : 194, 200.
kelefuru terε S-fi : 198-199, 251, 419-420, 443-444.
kelegū (*kele ñōtuni*) S-fi : 179, 186, 200, 285, 306, 311.
kelegū (*kele kwε*) C-fi : 194, 249, 307, 398.
kelegū (*kele byēkōma*) B-fi : 194, 196, 248, 286.
kele kana ñwiē S-fi : 178, 188.
kele kwε S-fi : 388.

kele kwε C-fi : 190-194, 200, 208, 250-251, 256, 388, 398.
kelenō B-fi : 286.
kelenō S-fi : 184, 248, 284-285, 306, 311, 420, 443-445.
kelenō (kele kwε) C-fi : 194, 249, 307, 398.
kele ñōsoxo C-fi : 190.
kele ñotuni S-fi : 178-190, 220, 240, 247, 283, 428-429, 436, 481.
kelepene (kele ñōtuni) S-fi : 179, 184-186, 190, 198-199, 210, 248, 284-286, 291, 306, 311, 420, 432, 442, 445.
kelepene (kele byĕkōma) B-fi : 194, 196, 234, 248.
kelepene terε S-fi : 198-199, 251, 419-420, 432, 443-444.
kelesīne S-fi : 188, 248, 398.
kelesīnedalla S-fi : 188, 190, 248, 398.
kelesīneña S-fi : 188, 248, 398.
kernatere FI-fi : 206.
kimila T-t : 242.
kirepaga FI-fi : 184, 204.
kiresoxo FI-fi : 206.
kirite (cf. *gwala*) : 200-202.
kokorobadalla S-fi : 186.
korofuru FE-fe : 247, 388.
kuma ou kimi B-fi : 196, 198, 200, 209-210, 218, 236, 238, 249, 306, 482.
kumanō B-fi : 196, 249, 306, 311, 482.
kumanō terε S-fi : 248-249, 311, 482.
kuma terε (cf. *gwaramagū*) : 198, 200, 248-249.
kunkuli T-t (Zara) : 245.
kwasena dolo T-t (Zara) : 243, 245.
kwetere FI-fi : 202, 209, 249, 366, 398.
kwetereña S-fi : 188, 249, 398.
kweteredalla S-fi : 188, 249, 398.
kwisele S-fi : 198, 200.
kwüya T-t : 242.
kyε korε T-t : 243.

laña (kele ñōtuni) S-fi : 186, 185.
laña (gwarama) S-fi : 186, 198, 250, 482.
laña terε FI-fi : 200, 206, 251, 312-313.
lekori FE-fe : 172, 351.
lireñana bolo T-t (Zara) : 246.

masakwere T-t : 241.
masera B-fi : 230.
mayulere B-fi : 196, 238, 251.
molo B-fe : 212, 222-226, 253, 257, 271-272, 280, 288, 297, 303, 314, 316-320, 323, 392.
molo ña B-fe : 223, 225.
muturu FI-fi : 328.
molo ñosoxo (cf. *saxa molo*) : 226.
molo sīni B-fe : 223, 225.
myanea (cf. *torosye*) : 240.

nānsīni B-fi : 196, 238.
nwenka B-fi : 210-211, 226-230, 234, 236, 238, 242, 250, 252-253, 260, 262, 288, 314, 316, 318, 320, 323-324, 398.
nwenkafuru B-fi : 226, 228, 234, 249, 251, 274, 296, 317, 319, 335.
nwenkagú B-fi : 228, 319.
nwenkanó B-fi : 226, 228, 249, 274.
nwenkapene B-fi : 228, 319, 322.
nyāga B-fi : 196, 230-234, 238, 251, 257, 262, 313, 317.
nyāga T-t : 242, 333.

ñofinafane FI-fi : 206, 251, 259, 345, 355, 382-383, 410, 419-420.
ñofiniyale FI-fi : 206.
ñofuru S-fi : 182, 186, 240, 259, 288, 303, 311, 372, 383, 428, 437.
ñofuru gwarama ou *ñofuru gwala* FI-fi : 204, 251, 259, 412, 422.
ñopene (sinkye sawa sōwiyε) FI-fe : 172-174, 204, 262, 288, 346, 349-351, 369.
ñopene (gwala) FI-fi : 200, 204, 366.
ñopene (yelekwine gwarama) FI-fi : 204.

sale T-t : 250.

saxa molo B-fe : 115, 172, 261, 270.
saxasaxala FE-fe : 172, 174, 257, 259, 261, 288, 309, 312, 346, 355, 378, 418.
salkawiyε sōwiyε FE-fe : 115, 172, 261, 270.
samyasa T-t : 242.
saworakabe FE-fe : 172, 257, 261, 369-370, 425.
seseme T-t : 242.
sibe molo B-fe : 174, 222-226, 251, 262-263, 271, 280-281, 303, 308, 328, 333-335, 352.
sibe sōwiyε FE-fe : 238, 240, 256, 281-282.
sīne furu FI-fi : 398.
sinkyε sawa sōwiyε FE-fe : 172, 174, 200, 261-262, 271, 299, 312, 346, 351, 366, 379, 388, 425.
soxo ma sā Fi-fi : 204.
sō molo B-/ : 167, 222, 223-226, 240, 255, 271, 273, 276-277, 282, 334, 336, 352, 374, 379, 396.
sōmōnó T-t : 243.
sō ne tale T-t : 243.
sōwiyε dabri /-fe ou fi : 256, 374.
sōwiyε sabi (cf. *laña tere*) : 206, 482.
sumbiri T-t : 242.
syēkele B-fi : 194, 196, 209-211, 234-238, 247-248, 283, 285-287, 291-292, 306, 333, 429, 432, 479, 481-482.

tere ou *gwarama*, nom générique : 198-200, 202, 204, 240, 251, 257, 263, 285, 446, 482.

tere ma furu FI-fi : 200.

tere ma pene FI-fi : 200, 351.

tī na tiri molo (cf. *sibe molo*) : 226.

tolo FE-fe : 172, 261, 366, 398, 425.

tolozya we sōwiyε FE-fe : 172, 332, 350.

torosye S-fi : 240, 274, 323, 442.

tōtolo FI-fi : 200, 350, 351.

tu ou *tupene* B-fi : 196, 198, 200, 209-210, 236, 306, 311, 313, 482.

tugū B-fi : 196, 311, 313.

tulu ba wiye sōwiye (cf. *birewa sōwiye*) : 170.

tu tere (cf. *gwaramapene*) : 198, 200, 248, 482.

voxoxo (cf. *bolo ñosoxo*) : 243, 245.

wareware T-t (Zara) : 246.

wora do wiye molo (cf. *saxa molo*) : 226.

wora kore sōwiye (cf. *gwaramapene et ñōfinifane*) : 288, 420.

wuri kwa molo (cf. *saxa molo*) : 226.

wuro-yara-ña-nō T-t : 243.

wuroyire T-t : 242.

wurozolo S-fi : 188, 291.

wurozolo FE-fe : 388-389.

wuro kore T-t : 206, 241-243.

wurupa nwenka T-t : 242.

yabiya, nom générique : 200, 204-206, 208, 212, 261, 263, 323, 482.

yelekwine gwarama FI-fi : 174, 204, 251, 262-263, 311, 313, 346, 412, 421-425, 427-428, 447.

yelekwine kele S-fi : 184, 258.

yereke T-t (Zara) : 243, 244-245.

zanazyə S-fi : 188.

zōmbe S-fi (Bobo-zara) : 250.

zyemapene S-fi : 182.

zyemagū S-fi : 182.

INDEX DES VILLES ET VILLAGES

I. Villages **BOBO** cités

- Badema : 18, 20, 33, 172, 174, 179, 184, 196, 200, 204, 206, 234, 285, 350-351, 356, 436, 478.
Badiña : 132, 196, 320, 360, 368.
Bága : 136.
Bákorowe : 132.
Bala : 11, 174, 202, 436.
Balave : 18, 30, 36, 38, 138, 360, 368, 402, 405.
Bama (canton de Bobo) : 4, 22, 24, 31, 33, 36, 138, 190, 436.
Bama (canton de Dima) : 67, 322, 324, 387.
Banákeledara : 4, 18, 20.
Bare : 11, 324.
Bê : 30, 138, 280, 321-323, 368.
(Binkyewe) (1) : 36.
Bôbe : 17, 21, 27, 66.
Bobo Dioulasso (ou Sya) : 4, 6, 11-12, 14-16, 18, 21-24, 32, 81, 135, 196, 236, 256, 401.
Bókóma (ou Diakoumafindougou) : 138, 335, 356.
Bokoroniso (ou Šine ou Kimini) : 18, 21, 320.
Borodugu : 4.
Bosora : 4.
Bówala : 22, 67.
Bura (ou Bugura) : 21, 30, 65, 130, 319-320, 341, 356.
Bura (ou Yabe Bura, Mali) : 132, 138, 307.
Burawala : 67, 320, 356.
Bwê : 35, 67, 321-323, 368.
Byale : 21.
- (Da) : 132.
Dāde : 22, 33, 436.
Dafinso : 4.
Dágunane (ou Kome) : 17-18, 22, 30, 436.
Darsalami : 4, 21, 81.
Dēkoro : 29, 36, 320, 360, 368.
Détoloma : 174, 179, 184, 234, 405, 436.
Diakoumafindougou (cf. Bókóma).
Dima : 21, 81.

(1) Les noms des villages historiques, aujourd'hui disparus, ont été placés entre parenthèses.

Dingaso : 32.
Dogona : 18, 436.
Donona : 17, 18, 21-22, 30, 356.
Doro : 30, 132, 196, 297, 360, 368.
Duma : 22, 30-31, 103, 108-109, 174, 225-226, 250, 317-324, 368, 396.
Dyorosyaméso : 11, 18, 256, 436.
Dyótala : 17-18, 20-21, 27, 36, 38, 138, 179, 184, 204, 234, 313, 341, 356, 368, 405, 436.

Felewe : 30-31, 319, 323, 368.
Fina (ou Dougoudialama) : 4, 11.
Fini : 20, 31, 138, 172, 174, 179, 182, 196, 200, 204, 206, 234, 238, 291-292, 295, 297, 316, 327, 356-357, 405, 422, 434, 436, 478.
(Finiwala) : 130.
Fo : 17-18, 21, 27, 30-31, 137, 356.

Gi : 31, 132, 280, 318, 368.
Gwama : 17, 22, 26-27, 30, 67, 319, 368.
(Gwanema) : 21.
(Gwara) : 36.

Kadō (ou Kadomba) : 4, 10-11, 202.
(Katarwe) : 36.
Kéle : 21, 31, 368.
Kibe : 17, 20, 27, 31, 138, 172, 174, 179, 184, 186, 200, 204, 234, 316, 341, 355-356, 369, 405, 436, 448, 478.
Kimi : 18, 20, 436.
Kimini (cf. Bokoroniso).
(Kira) : 36.
Kiri : 18, 436.
Kogwe : 17-18, 21-22, 30, 138, 356, 436.
Koxoma : 22, 24, 31, 33, 174, 179, 200, 234, 236, 356, 436.
Kokana (ou Kotedugu) : 4, 21, 24, 32.
Kokona : 17-18, 30, 104-105, 108-109, 138, 368.
Kokoroba : 138, 174, 179, 184, 200, 204, 234, 356, 386, 436, 448, 478.
Kokorona : 104, 202, 436.
Kokorowe : 31, 352, 436.
(Kola) : 20, 62.
Koma : 17, 21, 27.
Kome (cf. Dāgunane).
Kona : 4, 174, 202, 405. (ou Moussobadougou).
Koro : 4.
Korɔma : 4, 9-10.
Kotedugu (cf. Kokana).
Kū (ou Kume, Mali) : 132.
Kuka : 18, 21-22, 38, 55, 62, 196, 210, 304, 306, 317, 323, 325, 328, 355-356, 358, 387-390.
Kumi : 31, 234, 252, 297, 436.

Kundugu : 17, 21, 26, 38, 303, 436.
 Kurumani : 20, 30-31, 38, 44, 55, 62, 72, 76, 83-84, 118, 123, 129-131, 137-138, 143, 146, 165, 172, 174, 180, 184, 186, 196, 198, 200, 202, 204, 206, 208, 210, 223, 225-226, 228, 230, 234, 236, 238, 240, 247-252, 258, 262, 277-279, 282, 284-285, 287-288, 291, 296-297, 302-304, 306, 309, 311, 313, 316-318, 322-323, 333, 341, 350-351, 355-358, 366, 369, 372, 374, 379, 381, 387-388, 392, 396, 402, 405-406, 410-448, 455, 465, 467, 469, 471, 473, 476, 478, 481-482.
 Kwa : 4.
 Kwara (ou Korani) : 22, 136.
 Kwarekurima : 18.
 (Kwarewe) : 62.
 Kwātu : 4.
 (Kwele) : 9-10, 62-63, 65, 119-120, 124, 223, 226, 228, 271-272, 274, 288, 297, 303, 306, 316-324, 334-335, 358, 368, 387.
 Kwere (ou Korodeni) : 17, 21-22, 24, 26-27, 33.
 Kwinima (quartier de Bobo Dioulasso) : 22.
 Kwira : 35.
 Kwüene (ou Kweneni) : 30, 80, 174, 319, 323, 368.
 (Kyawe) : 36.
 Kye : 20, 132.
 Kyeba : 30, 137, 172, 174, 179, 182, 200, 234, 307, 350-351, 356, 369, 382, 405, 436, 478.

 Lairaso : 18, 21, 29, 36, 320.
 (Lebere) : 291, 317.
 Legema : 18, 436.
 Lekoro : 21, 130, 174, 188, 190, 194, 202, 209, 225, 248-251, 258, 319-320, 322-323, 352, 354, 359-360, 363, 365-368, 390-399, 479.
 Lõa : 318.
 (Loma) : 36.
 Loroforosó : 31.
 Lya : 67, 137, 174, 179, 186, 200, 234, 285, 292, 296, 341, 355-356, 382, 478.

 Mafune : 318.
 Makõma (ou Sugarundaga) : 24, 31-32, 436.
 Mawana : 18, 29, 402.
 Mawe : 38, 136, 368.
 Mole : 21, 138.
 Menāba : 36, 138, 360.
 Molokadõ (ou Molokadun) : 14.
 Mõrõ : 18, 31, 321, 323.
 Morobaso : 22, 436.
 Moussobadougou (cf. Kona).
 Muna (ou Nangouna) : 35, 38, 136, 198, 200, 321-322, 368.
 Muna (canton de Kuka) : 21-22, 228, 230, 234, 236, 238, 252, 323, 328, 436.
 Musakõgo : 30-31, 36, 132, 320-321, 360, 368.

 Naso : 31.
 Natena : 4, 31.
 Numuso (ou Wuroma) : 4.
 Nyamadugu (cf. Wurowiyama).

Ñasumadugu : 20.
(Ñō) : 36, 324.

(Palena) : 36.

Patamaso : 21, 104, 119, 202, 234, 283-287, 295, 406, 436.

Piriwe : 17-18, 22, 30, 36, 138, 303, 323.

(Pya) : 18, 36.

Sāda (ou Sāgasoni) : 18, 230, 313, 436.

Sāgulema : 31, 137, 436.

Sakabi : 436.

Sākoro : 17-18, 21, 27, 30, 136, 256, 356-357, 436.

Sala : 9, 10, 436.

Sama : 18, 20-21, 172, 174, 179, 182, 196, 204, 234, 285, 316, 320, 356, 368-370, 378, 405, 422, 436, 478.

Samādeni : 36.

Satiri : 4, 21, 436.

Sāwē : 21, 318.

(Sē) : 10, 319.

Segere : 33, 202.

Silékoro : 17, 20, 27, 62, 137, 174, 179, 184, 186, 194, 204, 206, 210, 240, 285, 296-297, 307, 316, 356-357, 427, 436, 445, 478.

Sivi : 21, 30, 324-325, 356.

Sogodyākoli : 368.

Sokurani : 436.

Sōma (ou Tyerako) : 436.

Sorosaradi : 11, 202.

Suguzyē (ou Soukoudian) : 138.

Sumaradi (ou Tukoro, canton de Bobo) : 104-105, 107, 118.

Surkudugu : 436.

Sya (cf. Bobo Dioulasso).

Šyoma : 20-21, 31, 174, 200.

Tāguna : 29, 36, 96, 98, 174, 216, 225, 230, 238, 267, 313, 322-323.

(Tamugana) : 320.

Tarama : 138, 196, 292, 295.

Tāsila : 30, 36, 38, 132, 198, 200, 230, 252, 307-308, 317, 324, 360, 368, 436.

Te : 18.

Tele : 30, 66.

(Timina) : 11-12.

Tiriko : 21, 30, 38, 132, 138, 174, 289, 321, 323, 352, 359-365, 366, 394.

Tukoro (cf. Sumaradi).

Tukoro (ou Süodi, canton de Dima) : 29, 196.

Tula : 35, 132, 323, 368.

Tuma : 31, 38, 137, 243, 320-321, 323, 368.

Tungo : 30, 132, 356, 360, 368.

(Tunko) : 10.

Tunuma (quartier de Bobo Dioulasso) : 11, 436.

Tyerako (cf. Sōma).

Uleli : 31, 321, 323, 368.
(Ura) : 36.

(Wana) : 35.
(Wapeni) : 36.
Wara : 30.

Wolākoto (ou Siima) : 137-138.

Wɔfura : 18, 20, 36, 138.

Worove : 308, 368.

(Wunuma) : 20.

Wuroma (cf. Numuso).

Wurowiyama (ou Nyamadugu) : 4, 118.

Yabeso : 10, 81, 132, 321.

Yeletura : 17-18, 20-21, 31, 174, 179, 184, 200, 204, 234, 316, 320, 356, 383, 436,
448, 478.

Zinda (cf. Dyōtala).

Zokoema : 18, 20, 138, 174, 179, 184, 200, 204, 206, 234, 238, 285, 317, 356, 436,
478.

(Zyele) : 22.

2. Villes et villages **NON BOBO** cités

Bādiagara (M) (1) : 3, 33, 276.

Bamako (M) : 4.

Bena (HV) : 21, 30, 58.

Benena (HV) : 58, 190.

Bōdukūi (HV) : 29, 353.

Boni (HV) : 222.

Boromo (HV) : 4.

Bouna (CI) : 4.

Dabura (HV) : 36.

Dere (HV) : 30, 322-323, 405.

Diebougou (HV) : 4.

Dira (HV) : 30.

Djenne (M) : 3-4, 11, 17, 21.

Dokūi (HV) : 30, 35-36, 38.

Duna (M) : 31.

Faramana (HV) : 30-31.

Kaya (HV, Boló) : 202, 236, 252, 436.

Koury (HV) : 6.

Kuni (HV) : 30.

Kuri (M) : 30.

Lati (HV) : 30.

Loroso (HV) : 32.

(I) CI = Côte d'Ivoire, G = Guinée, HV = Haute-Volta, M = Mali.

Mandiaküi (M) : 35.
Mansara (HV) : 4.
Mao (M) : 30, 306.
Masalo (HV) : 30, 35.
Mpesoba (M) : 31.
Nouna (HV) : 35-36.
Numudara (HV) : 4, 33.
Ouahabou (HV) : 4.
Pwe (HV) : 30.
Safane (HV) : 30, 250.
Saint Domingue : 3.
Samätigila (CI) : 21.
Samorogwá (HV) : 30-31, 125.
San (M) : 3, 21.
Sanaba (HV) : 29, 36.
Segou (M) : 17, 34.
Siguiri (G) : 15.
Sikasso (M) : 4, 82.
Sô (M) : 30.
Sofara (M) : 32.
Solêzo (HV) : 30, 36.
Sôna (M) : 30.
Sourou (HV) : 29, 34.
Tiga (HV) : 405, 436.
Tiou-Tiou (M) : 35.
Tominian (M) : 58, 391.
Wankoro (M) : 34.
Warkoy (HV) : 4.
Yaso (HV) : 30.

INDEX DES ANIMAUX

- aigle : 242, 406.
âne : 98, 107, 137, 142.
animaux (en général) : 63, 93, 105, 107, 208-209, 216, 218, 220, 236, 242, 440.
— domestiques : 451.
— sauvages : 128, 139, 144, 416.
antilopes : 218, 230, 366, 456, 458.
Céphalophe à flancs roux (*kuri*) : 107, 141.
— de Grimm (*wo*) : 107.
Guib harnaché (*fõ*) : 450-451.
Hippotrague (*saxa nyāga*) : 230, 234, 242.
Ourébi (*worε*) : 101.
bœuf : 97-98, 100, 148, 218.
buffle : 196, 209, 236.
dōdolo (cf. écureuil arboricole).
calao (*kuma*) : 141, 196, 209, 218, 228, 236, 238, 250, 272, 275-278, 334, 402-403, 406, 446.
« petit — » (*tena*) : 228.
caméléon : 97-103, 107, 269-270, 275, 402-403.
chat : 97, 100-103, 267-270, 275, 385.
cheval : 98, 287, 406, 414.
chèvre : 97-98.
chien : 97, 268, 270.
cigogne (*syēkayale*) : 106.
crapaud : 97, 242, 270, 282, 284-285, 446.
écureuil arboricole (*dōdolo*) : 317, 451, 455-463, 466, 468, 470-472.
éléphant : 62.
fõ (cf. antilopes).
fourmi : 97-99, 103, 107, 114.
grillon (*sale*) : 320.
guêpe « maçonne » : 97, 270.
hippotrague (cf. antilopes).
hyène : 137, 139, 141, 242.
kuma (cf. calao).
kuri (cf. antilopes).
lézard : 125, 402, 450.
lièvre : 107, 373-374.
lion : 141.
margouillat : 275, 283-285.
mouche « tsé-tsé » : 450.
moustique : 242.
mouton : 97-98, 218, 230.
ñōkēle (silure) : 104-105, 108, 373-375, 380, 389, 417, 434, 481.
oiseaux (en général) : 106, 404, 406.

oryctérope (*wuro kore*) : 107, 139, 141.
outarde : 141.
parala (Tilapia) : 105, 108, 373-374, 380, 389.
pintade : 106.
poissons (en général) : 43, 97, 143, 379-380, 409, 414, 417, 434.
porc-épic : 139, 141.
poulet (poule, coq) : 98, 106-107, 218, 230, 238, 242, 360, 415-416.
python : 107, 242.
rat : 287, 439.
renard : 242.
saxa nyāga (cf. antilopes).
sauterelle : 450-451.
singe : 218, 230.
souris : 245.
silure (cf. *nōkele*).
termites : 107, 113, 242, 286, 289, 291, 362, 381.
tortue : 107.
Tilapia (cf. *parala*).
tu (poisson ind.) : 168.
varan : 385.
vautour : 100, 106.
wiyaxayale (oiseau ind.) : 106.
wo (cf. antilopes).
wore (cf. antilopes).

INDEX DES PLANTES

- arachide : 52, 55-56, 357, 360, 380, 389, 415, 457-458, 460, 463, 466-468, 470-471, 474.
arbres (en général) : 108, 114, 129, 135, 330, 413, 456.
baobab (cf. *pī*).
bā (*Raphia sudanica*) : 44, 190.
caïlcédrat (cf. *tu*).
cola : 32, 387.
coton : 54-56, 114, 487.
deṁṁō (cf. *tulu*).
da (*Hibiscus cannabinus* - chanvre) : 176, 182, 196, 199, 200, 202, 206, 240-241, 401, 417-420, 443.
fonio (*Digitaria exilis*) : 48, 381.
fɔbɛ (sansevière) : 182.
fromager (cf. *pro*).
gane (ind.) : 106.
haricots divers : 52, 275, 355.
herbes (en général) : 107, 128, 172, 369.
igname : 52, 55-56, 355, 360, 417, 424, 426-427, 432-434, 457-458, 460, 463, 466-468, 470-471, 474, 479.
karité (cf. *maō*).
kene (*Voandzeia subterranea* - « pois de terre ») : 52, 54, 202, 206, 366.
kono (*Dyospiros mespiliformis*) : 84, 109, 130, 132-133, 444.
kikire (ind.) : 373, 439.
kirɔ (*Dichrostachys glomerata*) : 200.
kivi (*Azelia africana*) : 106, 137-138, 141-142, 170, 223, 226, 356, 369-370, 432, 473.
legle (ind.) : 130.
maō (*Butyrospermum parkii* - karité) : 101, 106, 130, 136, 170, 240, 387, 417, 470, 479.
— variété *yere* : 174, 383.
moni (ind.) : 106.
mil(s) : 42, 48, 50, 52-53, 56, 98-99, 107-108, 114-116, 270, 275, 345, 360-361, 365, 372-373, 377, 380, 382, 389, 395, 417, 434.
nere (cf. *nū*).
nū (*Parkia biglobosa* - néré) : 84-86, 102, 106, 130, 170, 172, 174, 238, 240, 270, 281-282, 346, 351, 439.
palmier rônier (cf. *peṁṁō*).
peṁṁō (palmier rônier) : 106.
pī (*Adansonia digitata* - baobab) : 106, 170, 272, 277-278, 297, 345, 372, 380-381, 419.
pois (cf. *kene*).
pro (*Ceiba pentadra* - fromager) : 106, 369, 378, 398, 418, 445.

raisinier (cf. *sĩ*).

saxada (*Guiera senegalensis*) : 106, 172, 174, 268, 346, 351.

sésame : 43, 48, 55, 401-402, 405.

sĩ (*Lannea microcarpa* - raisinier) : 172, 268, 270.

šyore (ind.) : 345.

tabe (*Isobertina doka*) : 174, 226, 282, 335, 352.

tebe (*Bauhinia reticulata*) : 86, 174, 180, 196, 199, 202, 206, 238, 286, 330, 350, 366, 419, 421, 436.

tolfi (*Sterculia tomentosa*) : 180, 182, 184, 196, 199, 206, 286, 419-420, 422, 442.

tu (*Kaya senegalensis* - caillédrat) : 74, 76, 106, 172, 240, 268, 284, 293, 404, 428, 432, 445.

tulu (*Rogeria ardenophylla*) : 137, 170.

zakatumono (*Cordia myxa*) : 202, 204, 286.

INDEX DES NOMS PROPRES (PATRONYMES, NOMS DE CLANS, NOMS DE PERSONNES)

Baro : 63.

Bayo : 63.

Cheikou Amadou : 34-35, 38.

Cise : 63, 317.

Dao : 31, 63.

— Bwo ta kōma (crocodile) de Kurumani (cf. Traore).

— Bworo ta kōma (crocodile) de Kurumani : 124, 210, 279, 306, 309, 311, 313, 410.

— Kolakōma (léopard) : 20-21, 26, 62, 196, 209, 236, 238, 306, 404, 465.

— Koromakōma (python) : 10, 130.

— Kyě ta kōma (python) de Kurumani (cf. Keita).

— Pyě ta kōma (crocodile) de Kurumani (cf. Traore).

— Wisakōma (cheval) : 20, 62.

— Wunukōma (léopard) : 20-21, 368.

Dembele :

en général : 63.

— (crocodile) : 30.

Gyabi-Kasamba : 21.

Gyoma Konakōma ou Gūkōma (python) : 10, 62-63, 96, 132, 190, 321, 323.

Jonu :

— en général : 63.

— (cheval) : 31.

— (grillon) : 31, 320-321, 323.

— (python) de Donona : 22.

— Yākōma, ou Gwanemakōma (lézard *šyere*) : 21.

Kasamba (cf. Gyabi).

Keita :

— en général : 14, 29, 63.

— (caméléon) de Tuma : 243.

— (python, mouton de Djenne) : 96, 225, 322-323.

— La ta kōma (lion) : 30, 62.

— La ta kōma (Kyě ta kōma - python) de Kurumani : 345, 383, 385, 411, 465, 476.

— Salekōma (caméléon) : 9, 16.

Konate Korokōma (oiseau *yalebaxa*) : 18-20, 26, 62, 230, 256, 304, 313.

Kone : 15, 63.

Kourouma : 15.

Kulibali : 30, 63.

Kyenu :

— en général : 63.

— (écureuil arboricole) : 63, 103, 225-226, 280, 317-323.

— (écureuil fouisseur) : 321, 323.

— (écureuil fouisseur) de Gwama (Zara) : 22.

- (singe) de Sê : 318-319, 323.
- Syekōma (chèvre) : 10, 130, 225, 320, 322-324, 387.
- Manakunu :
 - en général : 63.
 - (python) : 322-323.
- Niandane Tieba : 24.
- Omar, el Hadj : 34-35, 38.
- Ságare (dynastie peul de Doküi) : 35-36, 38.
- Samate : 63.
- Samory : 4, 6, 24, 31, 33.
- Sanogo : 63.
- Sanu (parfois Sanō) :
 - en général : 11, 63.
 - (aigle) : 10, 306, 308, 324-325.
 - (indigo) de Tarama : 292.
 - Kafulakōma (léopard) : 36, 63, 323-324.
 - Kañékōma (indigo) de Kwele, Kurumani, Kuka... : 9, 62-63, 65, 74, 96, 103, 120, 123-124, 131, 167, 174, 210, 222-223, 225-226, 228, 230, 238, 241, 272, 274-275, 277-282, 296, 303-304, 306, 308-309, 311, 313, 316-325, 358, 387, 396, 465, 476.
 - de Koxoma : 22.
 - Kwarewekōma (léopard) : 62.
 - Kwinikōma (python, hyène, grillon) : 21-23, 26, 226.
 - de Piriwe : 22.
 - Taanekōma (hyène) : 63, 65, 130, 316, 318-320, 323, 368.
 - Tabarekōma (hyène) (cf. Traore).
- Sanō (princes Bobo Dyula) :
 - Molo : 11, 14, 22-23.
 - Moriba : 23-24.
 - Zelelu : 24.
- Sidibe (dynastie peul de Barani) : 34-35, 38.
- Sora : 63.
- Tanu : 63.
- Tibita (python, *hūmbiri*) : 63, 136.
- Tingara Legekōma (insecte *sale*) : 18-19.
- Traore :
 - en général : 14, 31, 63.
 - rois du Kenedugu : 24, 31, 33-34.
 - Pyë ta kōma (crocodile) de Kurumani : 130, 146, 410.
 - Soxokire (léopard) : 21-22, 26, 81.
 - Tabarekōma (hyène) de Kuka, Silékoro, Sivi... : 210, 324, 387.
 - Tabarekōma (hyène) de Kurumani (Bwo ta kōma - crocodile) : 124, 130, 277-279, 287, 306, 309, 311, 313, 358, 366, 410-411, 422, 428, 444.
- Wattara :
 - dynastie de Kong : 16-17, 21, 23, 32-33, 36.
 - Diori : 23.
 - Famagā : 22-23, 32-33.
 - Guimbe : 4, 24.
 - Pintyeba : 24.
 - Yemori : 24.
 - Bakari, Dyāgina, Kelemori, Seku : 32.

INDEX DES MATIÈRES

Agni-Akan : 268.

agriculture, agriculteurs (cf. aussi *sasama*) : 14, 23-33, 74, 76, 78, 93, 97-99, 101, 107-108, 116, 123-124, 133-134, 142, 170, 194, 196, 208, 222, 226-230, 234, 238, 241, 243, 247, 250, 257, 259, 261, 263, 270-271, 273, 280, 289, 293-295, 333-334, 358, 363-364, 373, 379, 392, 404, 406, 414, 416, 421, 449, 487.

techniques et travaux agraires (cf. aussi champs, *pati*) : 46-57, 58, 113, 128, 259, 329-330, 372, 375, 377, 402, 404-405.

âme (cf. personne)

— du mil : 48, 114.

ancêtres (*sapro*, *sapra*) : 9, 12, 41, 43, 44-46, 48, 50, 53, 61-65, 76, 83, 96, 110-111, 115, 117, 123, 129, 153, 146-159, 182, 194, 208-209, 226, 258, 272, 281, 286, 291, 296, 301, 331-332, 334-336, 353, 366-367, 381-386, 391, 398-399, 404, 412, 414, 416, 424-425, 428, 436, 439, 441, 444, 447, 453, 468, 470-471, 473-474.

autels des — :

bore : 42, 58, 110-111, 150, 155-156, 262, 302-303.

sapre : 58, 148-150, 152, 155-156, 328, 376, 435.

arabe : 113, 252.

arc-en-ciel : 104, 106, 108-109.

autorité, pouvoir : 44, 50, 69, 80, 83, 85, 116-117, 123-124, 128-129.

Bakōma (tribu) : 22, 36, 81-82, 84, 87, 110, 124, 150, 168, 174, 178, 184, 188, 278, 357, 360, 368, 370, 387-388, 417, 450, 471, 478.

Bambara : 15, 34, 36, 46, 61, 63, 67, 113, 142, 168, 172, 190, 204, 250, 256, 273, 348, 351, 361, 388, 412, 414, 424.

Banakōma (tribu) : 35, 80, 84, 86, 168, 190, 198, 289, 357, 450.

Bani (fleuve) : 32, 34.

beira, *beire* (médiateur) : 36, 74, 76, 115, 130, 258, 309, 345-346, 351, 353-354, 363, 365, 366-370, 383-390, 394-395, 397, 401-402, 410-413, 415, 417, 421, 424-425, 427-428, 465, 474, 476.

Bēŋe (tribu) : 11-12, 80-82, 168, 202, 236, 405, 436.

bière (de mil) : 43, 114, 126, 303, 340, 353, 362, 364, 366-367, 380-383, 397, 405-407, 410-412, 418-419, 421, 445, 457, 459-463, 466-468, 470, 474, 478, 481.

birewa dāga (rite annuel) : 114, 170, 226, 245, 259, 262, 270, 288, 295, 297, 330, 336, 351-352, 355, 356, 371-372, 375-378, 380, 382, 393, 407, 409, 418, 435, 448-449, 485.

Bobo Dyula :

dans le sens de Zara (cf. aussi ce mot) : 6, 10-12, 15-16.

dans le sens de « Dynastie princière de Bobo Dioulasso » : 14, 16, 23-24, 33.

Bobo Oulé (cf. Bwa) : 11, 81.

Bolô : 19, 31, 48, 82, 130, 202, 211, 236, 405, 436.

bore (cf. ancêtres).

Bozo : 31.

brousse (*saxa*), espace géographique (cf. aussi *soxo*, Brousse, entité spirituelle) : 48, 81, 85, 89, 93, 98, 103, 109, 127-130, 137, 141, 144, 148, 158, 168, 209, 226, 257, 259, 260-262, 268-269, 280, 283-284, 286, 291, 293, 295, 297, 300, 329, 330-331, 341, 354, 359-360, 363-365, 367-369, 372, 376-377, 383, 386, 392, 397, 409, 412-413, 415-417, 419-420, 427-428, 432, 436, 443-445, 454-457, 459, 470, 473, 476, 479.

responsable de la — (*saxatō*) : 128-130, 436, 444-445.

Bwa : 3-4, 7, 10-11, 15, 19, 21, 27, 29, 30, 34-37, 44, 58, 78-79, 81, 96, 125, 130, 139, 155, 168, 172, 190, 222, 240, 242-243, 256, 285, 288-289, 292-295, 306-330, 334, 353-354, 390-391, 405, 448, 486.

captif : 3, 34-36, 46, 142, 148, 198, 200, 250, 373.

cauri : 38, 43, 54-55, 85, 115-116, 138, 230, 241, 243, 245, 258, 281, 286, 297, 302-303, 335-336, 351, 398, 402-403, 405, 455.

cedre : 84, 127, 133, 225, 271, 273, 334, 373-374, 379, 406.

champ : 43, 47-48, 50-56, 58, 72, 99, 128, 133, 359, 401-402, 421.

chant : 64, 76, 102, 269, 357-358, 361, 367, 369, 371, 379, 397, 412-413, 416-417, 424, 452.

chasse, chasseur : 12, 14, 60, 79, 82, 84, 89, 101, 136, 139-140, 142, 174, 209, 218, 274-275, 278, 280-281, 283-284, 289, 359, 363, 366, 368, 376, 397, 416, 428, 443, 455, 467-468.

chefs : — administratifs (« de village », « de canton ») : 57, 71, 96, 117.

— de terre (cf. *kirite*).

— de lignage (cf. *lignage*).

clan (cf. aussi *sindi*) : 6-7, 9, 11-12, 18, 20-22, 25, 30-31, 37, 42-44, 60, 61-66, 67-69, 78-80, 83, 85, 132, 136, 143, 150, 152, 156, 167-168, 209, 225, 282, 301, 315-325, 452-453, 486.

patrimoine culturel du — (ou du lignage) : 6-7, 61, 64, 70, 250, 258, 300, 314, 336, 452, 486.

classes d'âge (cf. *sinkyé*, *sinkyé furu*, *partale*, *yelé*, *dɔyélé*, *kelebaye*, *zyanema ba yelé*, *yelébire*, *zyanekōma*).

colporteurs (cf. *Dyula*).

« concession » (contrat) : 27, 70, 72, 74, 83, 129.

Coniagui : 113.

cosmogonie (cf. *mythe*).

Côte d'Ivoire : 15.

cultivateur (cf. *agriculture*).

culture/nature (cf. aussi *village-Brousse*) : 106, 126, 329, 368, 414.

Dagari : 223.

danse : 163, 223, 242, 244-245, 258, 262, 263-265, 270, 284, 309, 313-314, 335, 355-357, 386, 398, 420, 443, 445-446, 482.

denikwola (cf. « montagne »).

devin : 50, 85, 114, 143-144, 250, 255, 258, 286-287, 292, 296-298, 313, 420.

devise (cf. *nom*).

Dialonke : 15, 17.

Dieu (cf. *Wuro*).

Diola : 155.

Dion : 15.

Dogon : 79, 125, 142, 211, 220, 236, 238, 256, 273, 276-277, 298, 314, 348.

dolo (cf. *bière*).

doyele (classe d'âge) : 346, 386, 390, 401-445, 463-464.

dukuro (place de l'initiation) : 346, 352, 385-386, 388-389, 394-398, 421, 426, 482.

Dwo (en général) : 4, 19, 26-27, 69-70, 72, 74, 79, 84, 86-87, 89, 91, 94-97, 102, 104, 109-111, 117, 118-127, 129, 131, 134-135, 137, 144, 156, 158, 167, 170, 172, 178, 190, 202, 209-210, 253, 258-260, 267-308, 312-314, 327-328, 330-335, 340, 345-346, 350, 352-353, 357, 359, 362, 365-368, 372-373, 377-378, 380, 382, 384-386, 389, 409-410, 412, 415-416, 419, 422, 425, 429-430, 432, 435, 437, 439-440, 442, 444-445, 447-448, 452, 459, 460-461, 468, 472-474, 476-479, 481, 483, 485-486.

dwo-soxo : 130-131, 330, 375, 394, 398-399, 444-445.

figures ultérieures de *Dwo* :

Dwo sibe (Kwele *Dwo*, *Dwosa*, *Sibe Dwo*) : 86, 96, 103, 119-121, 124-126, 129, 131, 202, 222-226, 228, 238-240, 271-282, 291, 296, 303-304, 306, 308, 313, 315-325, 327, 334-336, 362, 368, 379, 384.

cultes, rituels *sibe* : 172, 174, 225-226, 238, 240, 256, 271, 273, 275, 280-282, 315, 325, 328, 333-335, 352, 379, 384, 392-393.

dwo sini : 121, 124, 282-283, 323, 425, 435.

Dwo des *Gyoma* : 86, 190.

— de *Kuna* : 250.

— de *Lebere* : 86, 178, 188, 202, 283, 291, 308, 317, 320, 322, 324, 360, 364, 387.

— de *Patama*(so) : 86, 119, 124-125, 131, 179, 188, 194, 196, 198, 200, 202, 211, 234, 236, 256, 282-291, 296, 303, 313, 324, 328, 346, 366, 368-369, 405-406, 419, 422, 424-425, 428-429, 432, 435-436, 448, 481.

— de *Sakabi* : 120.

— de *Sé* : 86, 198, 318-321.

— des *Zara* : 26, 241, 243-245, 313, 324, 328.

Wiyaxa Dwo : 196, 238, 283, 292, 296.

instruments cultuels de *Dwo* :

dwo kakolo (canne) : 111, 125.

dwo kware (siège) : 125-126, 256.

dwo ñwüini (rhombe) : 109, 111, 125-127, 141, 272, 273-275, 277-278, 283, 285-287, 291, 296-298, 300, 308, 312, 317-318, 320, 324, 334, 386, 439, 440, 473.

poto : 125, 211, 296, 317, 324, 439, 472, 474, 476.

dwobwɔ, *dwobwɔre* (prêtre du culte de *Dwo*) : 72, 92, 96, 122-124, 128, 238, 240, 250, 256, 270, 281, 290, 297, 299, 306-308, 333, 335, 339-340, 345-347, 349, 357, 360, 362, 366-368, 372, 375, 377-378, 380-381, 383, 384-386, 388-389, 392, 394-399, 402, 406, 410, 412, 417-420, 424, 432-441, 445-446, 467, 474.

Dyula :

— de *Kong* : 6, 11, 14, 16-17, 22-23, 31, 32-34, 38, 81, 116-117, 125, 186, 414.

dans le sens de « colporteur » et « commerçant » : 14, 16-17, 25-26, 30, 54, 216, 308, 414.

langue — : 283, 414.

économie : 43, 138, 163, 300, 302-303, 382, 401, 415, 482, 486.

commerce (cf. *Dyula*, *cauri*).

fonctions économiques du lignage (cf. aussi *foroba*, *zakane*) : 46-57, 58-59.

enfants : 50, 53, 84, 100-103, 109, 118, 130, 136-139, 143, 156, 163, 242-243, 245, 247, 249, 257-258, 269-270, 272, 275, 289, 295, 303, 309, 311, 339-340, 347, 352-353, 357, 370, 389, 391, 397-398, 402, 413, 440, 444, 449-450, 454, 456, 485.

esclavage (cf. captif).

Esprits (cf. *funanyone*).

ethnie : 6, 7, 9-10, 16-17, 61, 67, 74, 78, 80, 86-87, 116, 136, 165, 250, 315, 485.

« statut ethnique » : 7, 9, 25, 29, 38.

étoiles : 96, 101.

Evhé : 132.

exogamie : 46, 61, 63.

Fali : 273.

femme : 48, 50, 52-54, 60, 82, 100-101, 105, 108, 111, 115, 118, 121, 125, 129, 133, 136-137, 156, 168, 172, 186, 190, 240-243, 246-247, 269, 273, 292, 294-295, 317, 334, 340, 349, 351, 357, 360, 364, 366, 374, 382, 389, 394, 398, 410, 415-416, 421, 428, 440, 449, 461, 466, 472, 477-478.

femelle (*sa*) : 42, 121, 287.

feu : 76, 100, 126-127, 128, 133, 138, 196, 268, 332, 335-336, 359, 366-367, 376, 465-466, 468, 470, 474.

Fon : 133.

forgeron : 14, 30, 36, 43-44, 46, 54, 74, 76, 93-94, 97-103, 120-121, 123, 124-125, 126-127, 130, 133-134, 141-142, 194, 196, 206, 208, 210-211, 220, 222-223, 226, 228, 230, 234, 238, 240-241, 250, 257, 259, 261-263, 267-268, 271-273, 275, 292, 296-297, 309, 311-312, 316, 323, 330, 334, 339-340, 345-347, 349, 351-353, 356-357, 362, 367, 370, 372, 375-378, 380-385, 387, 389, 402, 406-407, 410-411, 415-416, 418, 420-422, 424-425, 428, 432, 434, 436-440, 442, 444, 447, 465, 473-474, 476.

forkôma (dignitaire *sibe*) : 103, 238, 240, 256, 281-282, 296, 318, 321-322, 334, 364, 396.

foroba : 26, 46-56, 58-59, 64, 67-69, 72, 74, 79, 110, 115, 122-126, 129-131, 136, 140, 152, 155, 174, 202, 238, 313, 315, 318-324, 410, 435.

foudre (cf. *kwere*).

Français (cf. aussi guerre) : 36, 38, 71.

funanyone (Esprits) :

en général : 117, 135-140, 141, 144, 146, 152, 156, 158, 272-273, 276, 327, 357, 359, 416, 468.

do : 137-139, 141, 223, 250.

duba : 137, 138-139, 141, 223, 250, 302, 304, 422.

ma : 136-137, 139, 170.

nāko (ou *lōgo*) et *dibi* : 139-140, 141, 302.

vyetōgo : 137-138, 141, 250, 302.

funérailles (cf. mort).

Génies (cf. *wiyaxe*).

grenier : 50, 52, 56, 104, 365, 417.

— communautaire sacré (*molo*) : 43, 50-51, 53, 56, 58.

griot : 14, 63-64, 76, 130, 133, 243, 250, 281, 285-286, 307, 319-320, 366, 369, 378, 394, 397-398, 422, 432, 445.

guerre :

— traditionnelle : 37-38, 82, 196, 250, 416, 472.

conquête française : 4, 6.

révolte de 1916 : 37, 57, 234, 317.

gura dāga (cf. procession).

Gurunsi (Nuna et Ko) : 34, 220, 222.

Gwiriko : 16, 22-24, 32-33, 36.

Haute-Guinée : 15.

homme (*homo* et *vir*) : 47-48, 53-54, 76, 82, 85, 93-94, 97-98, 101-109, 115-116, 118-119, 121, 131, 134-135, 140, 142-144, 146, 156, 158, 182, 208-209, 213-214, 218, 223, 225, 228, 230, 234, 236, 238, 247, 255, 262, 268, 269-270, 272, 279, 288, 299, 301, 336, 340, 348, 371, 374, 379-380, 391, 398, 416-417, 426, 444, 454, 472-473.

hôte (relation d') cf. *walekōma*.

initiation (en général - cf. aussi classes d'âge, rites initiatiques, *dukuro*) : 19, 48, 74, 92, 95, 102, 124, 127, 131, 140, 170, 172, 174, 204, 226, 250, 257-258, 261, 269, 274, 280-282, 284, 288, 290, 306, 311-313, 318-323, 328, 330, 332-333, 336, 339-483, 485.

non-initiés : 168, 241, 256, 292, 391, 420, 442, 477.

interdit (et transgression) : 18, 41, 46, 60-62, 63-64, 125, 172, 209, 275, 336, 347, 392.

Islam : 19, 21-22, 26-27, 30, 33-34, 39, 113-114.

jours (cf. semaine).

jumeaux : 48, 111, 114, 371.

Kabre : 363, 387.

kelebayele (classe d'âge) : 407, 441, 445-449, 463-465, 468-478.

Kenedugu : 24, 31, 33, 36.

Kirdi : 80.

kiri (entité spirituelle, cf. aussi « village ») : 69, 70-71, 115, 138, 146-148, 152, 303, 305-307, 364-365, 381, 384-385, 415-416, 422, 435, 445, 468.

kirite (chef « de terre ») : 17, 27, 71-72, 92, 96, 115, 122, 124, 128-130, 148, 152, 200, 202, 250, 290, 299, 305-306, 322, 339, 346, 349, 360, 366-367, 372-373, 375, 377-378, 380, 382-383, 394-395, 405, 410, 412, 421, 424, 436, 444-445, 467, 472, 476.

Kissi : 14, 113, 223, 297-298, 348.

Komono : 32.

kōndigə : 250.

dwosa — : 240.

yele — : 375, 411, 434, 441.

Konkomba : 79.

Kono : 113, 268.

koronate (parent à plaisanterie) : 43, 84, 133, 155, 351, 367.

Kulango : 223.

Kule : 31.

kumorasiri (autel) : 38, 346, 376, 377.

Kurekōma (tribu) : 81-82, 85-86, 150, 168, 172, 174, 178, 188, 190, 198, 202, 352, 357, 359-360, 364-365, 368, 372, 394, 450, 479.

Kurumba : 220.

kwere :

entité spirituelle : 101-102, 104, 109, 111, 117-119, 126-127, 131-134.

éclair-foudre-tonnerre : 100-102, 111-112, 126, 131-133, 156, 158, 241, 332, 396, 473.

langue secrète : 95, 127, 204, 256, 284-285, 354, 371, 405, 449-478, 479.

lignage (*wakōma*) : 7, 9-10, 17-18, 25-31, 37, 41-61, 62, 64, 65-80, 110-111, 115, 122, 130, 140, 143, 148, 150, 152, 154-156, 167, 170, 194, 209, 212, 226, 228, 246-247, 258-259, 279, 282, 298, 300-307, 309, 311, 313, 315-325, 331, 334-335, 346, 351, 368, 370, 393, 401-402, 417, 422, 426, 434-435, 444, 452-453, 465, 471, 474.

segmentation du — : 57-61, 64-65, 68, 150.

catégories de — :

kirekōma : 41, 68-69, 70, 71-72, 74, 76, 78, 123-124, 129, 130, 152, 238, 309, 311, 410, 418, 424, 444, 465, 471, 476.

kirekōma ma doro ma : 70-72, 74, 76, 123-124, 410, 444.

wɔɛ kirekōma : 72, 74, 76, 410.

wɔ nɛ yire : 74-75, 129, 410, 418, 424, 444, 465, 471, 476.

wɔ nɛ yire gwene : 76.

fonctions économiques du — (cf. économie).

chef de — (*watō* et/ou *sapro*) : 19, 42-46, 48, 55-60, 85, 92, 113, 122-124, 129-130, 133, 148, 154-156, 234, 302, 332, 334, 393, 465, 477-478.

investiture du chef de — (*sapra dāga*) : 42-46, 59, 154.

Lobi : 6, 273, 388, 393.

lune (cf. aussi mort) : 84, 101, 332, 356, 449.

Macina : 34-35.

maison (*vyə*) : 53, 59, 68, 99, 125, 137, 146, 148, 150, 154, 387, 394, 447, 465, 477.

— de l'ancêtre du lignage (*wasa*) : 42-43, 46, 53, 58-59, 61, 68, 82, 110-111, 121, 124, 126, 150, 154, 211, 261-262, 278, 303, 307, 318, 328, 333, 345, 352, 357-358, 383, 410-411, 421-422, 439, 456.

— de l'ancêtre du lignage fondateur du village (*sapra vyə*) : 43-46, 115, 146, 150, 261, 275, 386, 410, 435, 445, 470, 473-474, 476.

hutte (*bī*) : 47.

paillotte (*bugu*) : 421-422, 424, 427, 445, 482.

Mali :

— historique : 14.

République du — : 21, 318.

Malinke : 14-15, 17, 46, 63, 113, 139, 223, 250.

Mande : 3, 7, 9, 11-12, 14-22, 26, 30, 32-33, 46, 61, 63, 140, 223, 276-277, 348, 414.

Mende : 214.

Marka : 21, 25, 29-30, 34, 63, 66-67, 190, 250, 322.

— *kwɛ* : 30, 82, 190, 436.

masques (en général) : 4, 7, 19-20, 26, 48, 62, 64, 70, 81, 86, 91, 95, 100, 102-103, 110, 115, 117, 119-122, 124-131, 138, 141, 144, 158, 163-336, 340-341, 345-347, 349, 350-355, 357, 359-360, 362, 364-366, 368-372, 374-375, 377-398, 401, 404, 406-407, 409-414, 417-430, 432-453, 467, 469, 478-479, 481-483, 485.

médiateurs (cf. *beira*).

Minyāka : 21, 31, 46, 56, 67, 81, 136, 137, 139.

monnaie (cf. cauri).

- « montagne », élévation de terrain (*tolo*) : 104, 106, 118, 136, 142, 155, 172, 289, 292, 352, 362-363, 394, 428, 435.
- denikwola* (croupes latéritiques) : 108, 142, 289, 292, 362, 375.
- mort(s) : 38, 46, 83-86, 102, 110-111, 118, 127-128, 141-142, 144, 150, 154-156, 172, 258, 262, 273-274, 307, 312, 319-320, 332-336, 345, 347-348, 350, 354, 365, 379, 384-386, 388-389, 391, 393, 395-396, 406, 416, 426-427, 436, 438, 446, 461-462, 473-474, 485.
- funérailles :
- en général : 50, 58, 61, 64, 83-85, 102-103, 118, 125, 225-226, 238, 240-242, 255, 273-275, 278, 282, 317, 328, 332-334, 336, 345, 362, 374, 379, 385, 412, 486.
- rites funéraires :
- syebi* : 42, 258, 332, 334-335, 348, 396.
- ye kwa dāga* (cf. aussi lune) : 84-85, 332, 356, 449.
- syekwe* : 42, 85, 307, 332-333, 335, 348, 396.
- dāda dāga* : 42, 332.
- tombe : 111, 150, 226, 335, 379, 425, 428.
- Mossi : 4, 6, 17, 33-34, 79, 142, 143, 220, 223.
- musique : 76, 285, 357, 385, 398, 416, 432, 442, 445.
- instruments de — :
- tambours : 244, 269, 281, 285, 394, 422, 432, 442, 451.
- sifflets et flûtes : 64, 244, 270, 356-357, 377, 379, 384-385, 398.
- cloches, sonnaile : 244, 357.
- mythe (et cosmogonie) : 48, 70, 83-84, 86-87, 92-110, 111-112, 118, 125-126, 163, 167, 194, 196, 200, 208, 211, 220, 223, 228, 256, 267-298, 299, 301, 304, 306, 311-315, 327-328, 330, 334-335, 340, 371, 374, 380, 389, 391, 417, 425, 428-429, 439, 443-444, 448, 452, 453-463, 465, 467-469, 470-472, 474, 476, 482.
- cosmogoniques : 92-110, 114, 119-120, 131, 133, 143, 146, 156, 267-271, 473.
- post-cosmogoniques : 95, 271-298, 481.
- naissance : 84, 101, 109, 113, 130, 148, 258, 269, 373, 380-381, 393, 398.
- Nanergé : 30, 136, 320-321.
- nom : 46, 60, 76, 97, 109, 148, 156, 209.
- « prénom » : 41, 373, 389-390, 392-393, 398.
- patronyme : 18, 41, 46, 62-63, 373.
- de clan : 18, 61-64, 132.
- devise : 61, 63-64, 132, 167.
- cri-devise : 406-407.
- des masques : 165.
- nourriture : 43-44, 48, 50-51, 53-54, 97, 99, 103, 106-107, 113, 115, 303, 345, 355-356, 364, 366, 374, 379, 387-389, 402, 411, 413-414, 427-428, 432, 434-437, 441, 449-450, 466, 469, 477-479.
- Nupe : 79.
- nyama : 137, 139, 140-141, 144.
- or : 32.
- « pardon » : 76, 349, 351, 354, 367, 370, 425, 440, 441, 447.
- parenté : 9, 12, 18, 41-42, 52, 58-61, 63, 65-67, 74, 122, 125, 148, 154, 156, 247, 303, 317, 345, 391, 415.
- mama* (petit-fils classificatoire) : 124.
- ke* (membre masculin du lignage agnatique de la mère) : 124, 133.

- lire* (« germain ») : 18.
 — à plaisanterie (cf. *koronate*).
 — des masques (appariements) : 247-248.
partale (classe d'âge - autres noms : *sawa yele*, *sinkyepre*) : 350, 354-399, 407, 446-447, 449, 464-478.
pati (aire de battage) : 48, 115, 372-375, 377, 465.
 pêche : 14, 190, 392, 409, 412-414, 416.
 personne :
 notion de — : 7, 140.
 principes spirituels, « âme » : 42, 46, 48, 155, 258, 281, 333-335, 348, 362, 379, 381, 394, 396, 471, 485.
 Peul : 4, 6, 31, 34-38, 67, 297, 414.
 — de Barani (Sidibe) : 30, 34-36.
 — de Doküi (Sägare) : 35-36.
 Empire — du Macina : 34.
 peuplement : 10, 12, 17.
 Histoire du — : 15, 17, 21-22, 24-25, 38, 60, 64, 154, 315-316, 485-486.
 pierres (outils préhistoriques à usage rituel) : 97-99, 104, 108, 110-111, 143, 146, 286, 351.
 pluie : 98-99, 127, 132, 291, 340, 359, 372, 383, 404, 421, 428, 467.
põ :
 arc : 82-85, 348, 454-455.
 arc mystique (culte de —) : 74, 82-86, 139, 272, 274, 277-279, 302, 305-306, 309, 376, 435, 473.
 possession : 137-138, 141, 143-144, 283, 286-287, 292, 294, 298.
poto (cf. *Dwo*, instruments culturels).
 pouvoir (cf. autorité)
põ wuru tale (cf. tribu).
 prière : 43-44, 46, 100, 110, 113-114, 117, 139, 148, 154, 155-158, 275, 360, 381, 410, 415, 441, 452, 460, 468.
 procession (*gura dāga*) : 350, 357-358, 367, 412, 417, 419-420, 424, 452.
 puits : 68, 129, 143, 152, 351, 370, 412-413, 428, 450-451.
 repas (cf. nourriture).
 rhombe (cf. *Dwo*, instruments culturels).
 rites :
 — annuels (cf. *birewa dāga*).
 — funéraires (cf. mort).
 — initiatiques (cf. *sinkyē dāga*, *sinkyē sawa dāga*, *yele sawa dāga*, *yele dɔ dāga*, *zo kabe dāga*, *yele niñe dāga*, *yele ñwōne dāga*, *yele ñwōne kɔ kari dāga*, *yele zō dāga*, *yelebire dāga*).
 — de purification (cf. *salka*).
 sacrifice : 36, 43-46, 48, 50, 58-59, 109, 113, 115, 117, 124-126, 130, 132-133, 137, 139, 148, 150, 155-158, 244, 270, 273, 286-287, 293-294, 296, 302-303, 305, 328, 348, 351, 357, 360, 362-364, 367, 375, 381-382, 385-386, 394, 399, 404-405, 415-416, 419, 432, 436-437, 439, 447, 459-463, 467, 469, 470-472, 474, 476, 481-482.
saxatõ (responsable de *saxa*, cf. brousse).
sakaba (bandes guerrières) : 31, 34.
Sākōma (tribu) : 35, 81, 84-85, 150, 168, 190, 198, 357-358, 450.

salka (rite de purification) : 113-117, 156, 172, 259, 275, 330, 336, 485.
 Samo : 34.
 Samoro : 10, 25, 30-31, 63, 125.
 Sankarani (Guinée) : 15.
sapra vyə (cf. maison).
saprɛ (cf. ancêtres).
sapro (chef de lignage investi, cf. lignage).
sasama, seseme (« cultivateurs » = les Bobo) : 14-15, 22, 123, 352.
sawa yele (classe d'âge, cf. *partale*).
sebe (amulettes) : 252.
 secret : 43, 92, 95, 103, 107, 290, 340, 347, 349, 352, 378, 385, 392, 396, 415, 420, 440, 450.
 sel : 32, 43, 240, 345, 387, 479.
 semaine : 47, 51-54, 109, 115, 341.
 Senufo : 15, 32.
sibe (cf. Dwo).
sindi (souche, origine géographique d'un clan) : 9, 12, 63-64, 83.
 Sindu (Mali) : 21.
sinkyé (terme générique - classe d'âge) : 284, 339, 349-350, 357, 365, 386, 401, 405-407, 410, 412, 418, 420, 427, 466, 479.
sinkyé dāga (rite initiatique) : 340, 365, 386, 401, 407, 426, 447, 481, 485.
sinkyé furu (classe d'âge) : 339-354, 355, 363.
sinkyé sawa dāga (rite initiatique) : 174, 340-354, 355, 363, 369, 378, 383, 449, 479.
soxo (entité spirituelle : la Brousse) : 21, 69, 71, 104, 109, 114, 117-119, 126, 127-131, 144, 146, 148, 152, 156, 158, 275, 296, 302-303, 305, 329-330, 332, 350, 355, 359, 364-365, 373, 381, 384, 386, 399, 415-416, 422, 436, 444, 468, 477, 482, 486.
soxote : (prêtre de la Brousse) : 71, 128-130, 133, 330, 444, 477.
 Soxokire (tribu) : 11-12, 21, 81, 202, 436.
 soleil : 84, 101, 115, 270, 330, 425.
 sorcier (*kyente*, empoisonneur) : 130, 136-138.
 Sosso : 15.
 Syakōma (tribu) : 12, 80, 135, 168, 196, 236, 240, 436, 450.
 Syékōma (tribu) : 36, 81-82, 83-87, 97, 110, 135, 146, 150, 168, 172, 174, 179, 184, 186, 188, 194, 196, 198, 200, 202, 204, 206, 234, 247, 274, 278-279, 286, 288, 292, 332-333, 341, 350, 352, 356-359, 362, 366, 368-369, 372, 376, 380, 402, 405, 417, 435-436, 448, 450, 463, 465, 471-473, 476-479, 481.
 autels tribaux syékōma :
 syəsapre (ou *syēpī*) : 84, 170, 277-278, 380, 382, 435, 473.
 syékōma midoxo kiri : 84, 435.
 syétolo : 84.
 syēpō (cf. *pō*).
 symbiose sociale : 26, 78-80, 122-123, 129, 304-307, 309, 311, 368, 387, 410, 453, 465, 476.
 Tallensi : 79.
 temps (cf. aussi semaine, lune) : 120, 355, 414, 449, 465, 467.
 — cosmogoniques : 94-95, 109-110, 117-120, 122, 131, 135-136, 143, 271, 276-277, 299, 331, 380, 414.
 — post-cosmogoniques (ou « historiques ») : 95-96, 109, 119, 122, 131, 135-136, 146, 271, 299, 302.
tene (épouse de Wuro) : 118.

Terre :

culte de la — (cf. aussi *soxo*) : 26-27, 118, 127, 278, 289, 300, 306.

— (monde) : 97, 105-108, 123, 131, 144, 155, 270, 274, 328.

sous — : cavité, caverne, terrier, trou (*wuru, wora*), trou-mère (*worasa*) 283-284, 286-298, 328, 347, 352, 354, 356, 362, 368, 381, 385, 393, 395-398, 418-422, 424, 428-429, 430, 432, 434, 436-443, 446, 481-482.

Tinkire (tribu) : 31, 81, 87, 292, 357, 360.

tolo (cf. « montagne »).

tombe (cf. mort).

transgression (cf. interdit).

tribu (*pō wuru tale*) : 12, 15, 21, 61, 80-87, 165, 168, 170, 179, 274, 368, 376, 435-436, 471-473.

Tyefo : 31-33, 82.

vêtement : 6, 14, 43-44, 114, 132, 350, 386-388, 390, 406, 411-413, 424, 468, 474.

village (cf. aussi *kiri*, entité spirituelle) : 17, 37-38, 41, 46-47, 55, 57-58, 62, 65-83, 85, 89, 93, 114, 118, 122-123, 125-126, 128-130, 136, 146, 148, 150, 152-155, 168, 170, 179, 206, 242, 244, 257-262, 268-270, 272, 277, 284, 286-287, 295, 303, 305, 307, 315, 322, 329, 333, 339, 340-341, 346, 351, 355-361, 363-366, 368-370, 372, 375, 377, 382, 384, 386, 393, 413-414, 417, 420, 422, 424, 426, 432, 434-436, 442, 444-445, 453, 469, 473, 482.

Volta (noire - *ku*) : 12, 32-34, 36, 38, 81, 143, 335-336.

voltaïque : 15.

langue — : 7.

VOTE (tribu) : 11-12, 15, 31-32, 82, 87, 188, 196, 202, 236, 352, 436.

wakōma (cf. lignage).

walekōma (« logeurs », « hôtes ») : 20, 61, 69, 72.

« relation d'hôte » : 20-22.

*was*a (cf. maison - de l'ancêtre du lignage).

watō (cf. lignage, chef de lignage).

wiyaxa, wiyaxe (Génies) : 69, 80, 93, 104-110, 117, 135-137, 141-146, 148, 152, 156, 223, 289, 292, 329, 362, 373, 384, 415-416, 435.

wuro (ciel) : 19, 131, 359.

Wuro (Dieu suprême) : 48, 69, 87, 91-118, 119-121, 123, 126-128, 131-135, 138, 143-144, 146, 150, 155-156, 158, 267-272, 275-276, 288, 290, 292, 298, 327-328, 330, 332, 362, 373, 380-381, 384-386, 389, 396, 399, 414, 416, 444, 457, 460, 463, 473, 486.

wuru, wora (cf. Terre, sous-terre).

Yebe (tribu) : 31, 81-82, 83-87, 132, 135, 150, 168, 172, 186, 190, 198, 206, 274, 279, 321, 360, 435-436, 450, 465.

yele, yebele (terme générique - classe d'âge) : 339, 356, 360, 364-366, 369, 386, 399, 401, 404, 466, 469, 477, 482.

yelebire (classe d'âge) : 131, 339, 345-347, 350, 355-359, 364, 367, 369-370, 372-374, 376-378, 382-389, 392, 401, 405-407, 410, 412-414, 419-421, 424-425, 427-428, 432, 437-438, 440, 442-443, 445-446, 449, 464-465, 474, 476-478, 479-483.

yelebire dāga (rite initiatique) : 372, 409, 429, 479, 481-483.

yele dō dāga (rire initiatique) : 174, 358, 360, 362, 369, 371-390, 405, 407, 409, 418-419, 425, 427, 438, 482.

yele niñe dāga (rite initiatique) : 354, 371, 401, 409-448, 449, 467, 478, 481-482.
yele ñwōne dāga (rite initiatique) : 371, 449, 455, 463-467, 478.
yele ñwōne kɔ kari dāga (rite initiatique) : 339, 354, 371, 449, 463-465, 467-469, 471.

yele sawa dāga (rite initiatique) : 340, 352, 354, 365, 368, 390-399, 409.

yele-soxo (cf. Dwo, *dwo-soxo*).

yele zō dāga (rite initiatique) : 371, 449, 464-465, 467, 469-478, 481.

Yoruba : 79, 132-133.

zakane : 46-47, 51-56, 59, 67-68, 110, 111, 113, 122, 126, 130-131, 140, 146, 150, 155, 202, 315, 322, 486.

yere ma zakane : 54, 55, 56.

Zara (cf. aussi Bobo Dyula) : 10, 15, 16-30, 32, 63, 66, 74, 118, 206, 230, 241, 243-246, 250, 313, 358, 401, 436.

zaterε (captifs zara) : 36.

zo :

eau : 97, 101, 104, 126-128, 137, 258, 268, 283-284, 289, 376, 383, 404, 409, 428, 439, 444, 468.

fleuves, rivières, « marigots » (cf. aussi à *wiyaxe*) : 60, 101, 104-106, 108, 136, 143, 152, 270, 281, 284-287, 289, 351, 369, 370, 409, 413, 420-421.

entité spirituelle : 136, 143, 152, 373, 386.

mare sacrée : 280, 283-284, 288, 318, 320, 322, 428-429, 442-444.

zo kabe dāga (rite initiatique) : 409-418, 419, 421, 434, 454.

zɔterε (captifs peul) : 36.

zyanekōma (classe d'âge) : 339, 356, 360, 366-367, 372, 376, 382-384, 386, 389, 394-395, 401, 406-407, 418, 420, 432, 454, 465, 467-468, 474, 476-477, 479, 481-483.

zyanema ba yele (classe d'âge) : 477-479.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

TABLEAUX

1. Statut ethnique	8
2. Nombre de lignages par village	67
3. Village de Kurumani : les lignages	73
4. Les masques des agriculteurs bobo : typologie	166
5. Tableau de concordance des masques <i>kele</i> , <i>gwala</i> , <i>yabiya</i> dans 14 villages syékôma	180-181
6. Couleurs des <i>kele</i> de Lékoro	188
7. Les masques des forgerons (adeptes <i>sibe</i>) : typologie	222
8. Dwo et les masques révélés	265
9. Kurumani : origine et mode d'acquisition de quelques masques	310
10. Initiation syékôma : échelonnement des rites	342
11. Village de Kurumani : liste des lieux sacrés <i>intra muros</i>	H.T.
12. Village de Kurumani : portes et <i>wasá</i>	H.T.
13. Village de Kurumani : liste des lieux sacrés <i>extra muros</i>	H.T.

CARTES

1. Situation géographique des Bobo	2
2. Les Bobo : ethnies circumvoisines	28
3. Les Bobo	H.T.

FIGURES

1. Découpage du temps de travail hebdomadaire selon les modes d'activité	47
2. Village de Kurumani. Localisation des lignages	75
3. Les instruments culturels de Dwo	112
4. Lieux sacrés et autels de fondation du village et du lignage	147
5. Circuit de la prière et des actes sacrificiels	157
6. Organigramme des cultes	159
7. <i>kele ñótune</i> . Types de coiffes	178
8. <i>kele</i> du village de Kurumani	182
9. <i>kele</i> du village de Silékoro	186
10. <i>kele kwe</i> . Masque « à carcasse »	192
11. Masques <i>tere</i>	199
12. Masques <i>gwala</i>	201
13. Taille des masques. Architecture « en gouttière »	213
14. <i>bolo</i> , <i>nyāga</i> et pseudo <i>bole</i>	214
15. <i>nyāga</i>	216
16. Les <i>nwenke</i>	217
17. <i>syēkele</i> atypiques	219
18. Les <i>molo</i>	224
19. Les <i>syēkele</i>	232
20. Les <i>syēkele</i> hybrides	233

21. Appariement des <i>kele</i> de Kurumani	248
22. Appariement des <i>kele</i> de Lékoro	248
23. Appariement des <i>syēkele</i> de Kurumani	248
24. Appariement de <i>gwala</i>	248
25. Appariement de <i>kwetere</i> à Lékoro	249
26. Masques-mères et leurs enfants	249
27. Organigramme de l'initiation	344
28. Transposition des lieux sacrés. <i>yele niñe dāga</i>	430
29. Plan d'ensemble du lieu des initiations <i>yele niñe dāga</i> et <i>yelebire dāga</i>	431
30. 1) <i>kele wuru</i>	433
31. 2) <i>yele dɔ wuru</i>	438
32. 3) <i>worasa</i>	443
33. Sessions d'apprentissage de la langue secrète	464
34. Les « choses » gardées	471
35. Les <i>polo</i>	472
36. Village de Kurumani. Lieux sacrés <i>intra muros</i>	H.T.
37. Village de Kurumani. Lieux sacrés <i>extra muros</i>	H.T.

PLANCHES PHOTOGRAPHIQUES

1. Le forgeron parle	5
2. Une ruelle	13
3. Le grand fromager de la place des danses	39
4. Un chef de lignage investi	45
5. Le battage du petit mil sur le <i>pati</i>	49
6. Un village bobo typique : Kurumani	77
7. Rite septennal de renouvellement du <i>kiri taŋa kwē soxo</i> à Kurumani	145
8. <i>duba</i> à Balave	149
9. Sacrifice sur <i>bɔrɛ</i>	151
10. Libation sur <i>sapɛ</i>	153
11. Masques de feuilles. <i>saxasaxala</i>	169
12. Masques de feuilles. <i>saxasaxala</i>	171
13. Fustigation	173
14. Masques de feuilles. Fabrication	175
15. Kurumani : masques de fibres, genres <i>kele</i> , <i>gwarama</i> , <i>yabiya</i>	177
16. Kurumani : <i>kele nōtune</i> et leurs <i>tere</i>	183
17. Kurumani : <i>kelefuru</i>	185
18. Kurumani : <i>nōfuru</i>	187
19. Silékoro : <i>kele nōtune</i>	189
20. Silékoro : <i>kelefuru</i>	191
21. Lékoro : <i>kele kana n̄wīe</i>	193
22. Tāsila : <i>kele kwē</i>	195
23. Kurumani : <i>kelepene tere</i>	197
24. Kurumani : <i>gwala</i>	203
25. Kurumani : <i>nōfuru gwala</i>	205
26. Kurumani : <i>yabiya</i>	207
27. Un <i>syēkele</i> des Bolō de Kaya	221
28. Muna : <i>nwenka</i>	227
29. Muna : <i>kuma</i>	229
30. Muna : <i>nyāga</i>	231
31. <i>nyāga</i> dansant	235
32. <i>tu</i> dansant	237
33. <i>kuma</i> et <i>kumanō</i>	239
34. <i>batuma</i>	403
35. <i>yele niñe dāga</i>	423
36. <i>yele zō dāga</i>	474

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	V
INTRODUCTION	VII
TRANSCRIPTION	IX

Première partie : LES BOBO

CHAPITRE PREMIER. HISTOIRE DU PEUPEMENT	3
1. Connaissance ancienne des Bobo	3
2. Les Bobo, origine et formation de l'ethnie	6
3. Les Zara	16
4. Eléments de population allogènes	27
5. Les Dyula de Kong	32
6. Les Peul	34
CHAPITRE 2. ORGANISATION SOCIALE	41
1. Le lignage	41
2. Segmentation du lignage	57
3. Le clan	61
4. La communauté villageoise	66
5. Du village à l'ethnie	80

Deuxième partie : MYTHES ET DIVINITÉS

CHAPITRE 3. LES ENTITÉS MAJEURES	91
1. Le dieu suprême	91
2. Les mythes cosmogoniques	92
3. Le culte de Wuro	110
4. Dwo	118
5. <i>soxo</i>	127
6. <i>kwere</i>	131
CHAPITRE 4. LES ENTITÉS MINEURES	135
1. Les Esprits	135
2. Le <i>nyama</i>	140
3. Les Génies	141
4. Les Ancêtres	146

Troisième partie : LES MASQUES

CHAPITRE 5.	CLASSIFICATION ET MORPHOLOGIE DES MASQUES	165
	1. Les masques des agriculteurs bobo	170
	Les masques de feuilles	170
	Les masques de fibres	176
	Les masques de tissu	206
	2. Les masques de forgerons	206
	Les masques à tête en bois	206
	Les masques de feuilles	238
	Les masques de fibres	240
	Les masques de tissu	241
	3. Les masques des Zara	243
CHAPITRE 6.	ÉLÉMENTS ANNEXES DE LA PERSONNALITÉ DES MASQUES	247
	1. Le sexe des masques	247
	2. Les accessoires des masques	250
	3. L'ornementation des masques	252
CHAPITRE 7.	LE MASQUE EN ACTION	255
	1. Le comportement spécifique du masque	255
	2. Le port des masques	257
	3. Périodes d'activité	259
	4. Déplacements des masques	260
	5. Chorégraphie	263
CHAPITRE 8.	ORIGINE DES MASQUES ET DES CULTES DE DWO	267
	1. Les mythes et la révélation des masques	267
	Origine du premier masque	267
	Révélation ultérieure de Dwo	271
	2. L'acquisition des masques	298
	Généralités	298
	Modes d'acquisition	302
	Remarques	308
	3. L'invention des masques	311
CHAPITRE 9.	PANORAMA SOCIAL ET HISTORIQUE D'UN CULTÉ DE DWO	315
CHAPITRE 10.	NATURE ET FONCTION DES MASQUES	327

Quatrième partie : L'INITIATION

Les stades de l'initiation
chez les agriculteurs bobo

CHAPITRE 11.	LE PREMIER STADE : <i>sinkyé dāga</i>	339
	1. La première phase	339
	2. La période des épreuves	359
	3. La seconde phase	371
	4. <i>yele sawa dāga</i>	390

CHAPITRE 12.	PÉRIODE INTERMÉDIAIRE : les suites du <i>sinkyé dāga</i>	401
	1. Les <i>doyelele</i>	401
	2. L'acquisition du <i>batuma</i>	402
	3. L'acquisition du « cri-devise »	406
CHAPITRE 13.	LE DEUXIÈME STADE : <i>yele niñe dāga</i>	409
	1. <i>zo kabe dāga</i>	410
	2. <i>yele niñe dāga</i>	418
CHAPITRE 14.	LE TROISIÈME STADE	449
	1. La langue secrète	449
	2. L'examen	463
	3. <i>yele zō dāga</i>	469
	4. La dation de l'escabelle	478
	5. <i>misra tɔre</i>	479
CHAPITRE 15.	LE DERNIER STADE	481
	CONCLUSION	485
	BIBLIOGRAPHIE	489
	FILMOGRAPHIE	499
	INDEX DES MASQUES	501
	INDEX DES VILLES ET VILLAGES	507
	1. Villages bobo cités	507
	2. Villages non bobo cités	511
	INDEX DES ANIMAUX	513
	INDEX DES PLANTES	515
	INDEX DES NOMS PROPRES	517
	INDEX DES MATIÈRES	519
	TABLE DES ILLUSTRATIONS *	531
	TABLE DES MATIÈRES	533

* Les photos sont de l'auteur ainsi que les figures, à l'exception toutefois des figures 3, 7 à 11, 15, 18.

Imprimé en France. — Imprimerie JOUVE, 17, rue du Louvre, 75001 PARIS
Dépôt légal : 3^e trimestre 1980

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET TECHNIQUE OUTRE-MER

Direction générale :

24, rue Bayard - 75008 PARIS

Service des Publications :

70-74, route d'Aulnay - 93140 BONDY

O.R.S.T.O.M. Editeur
Dépôt légal : 3^e trimestre 1980
I S B N : 2-7099-0571-X

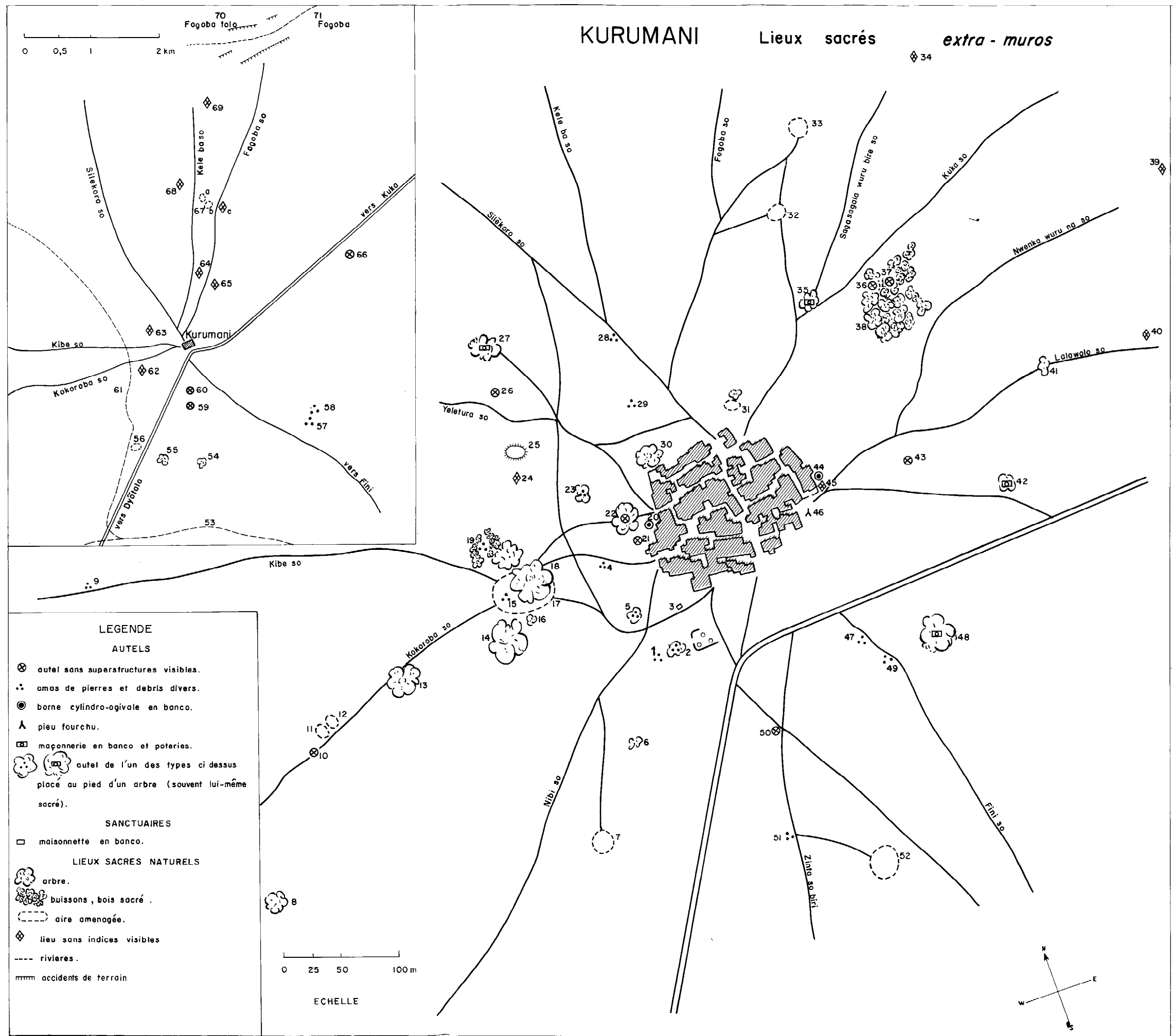
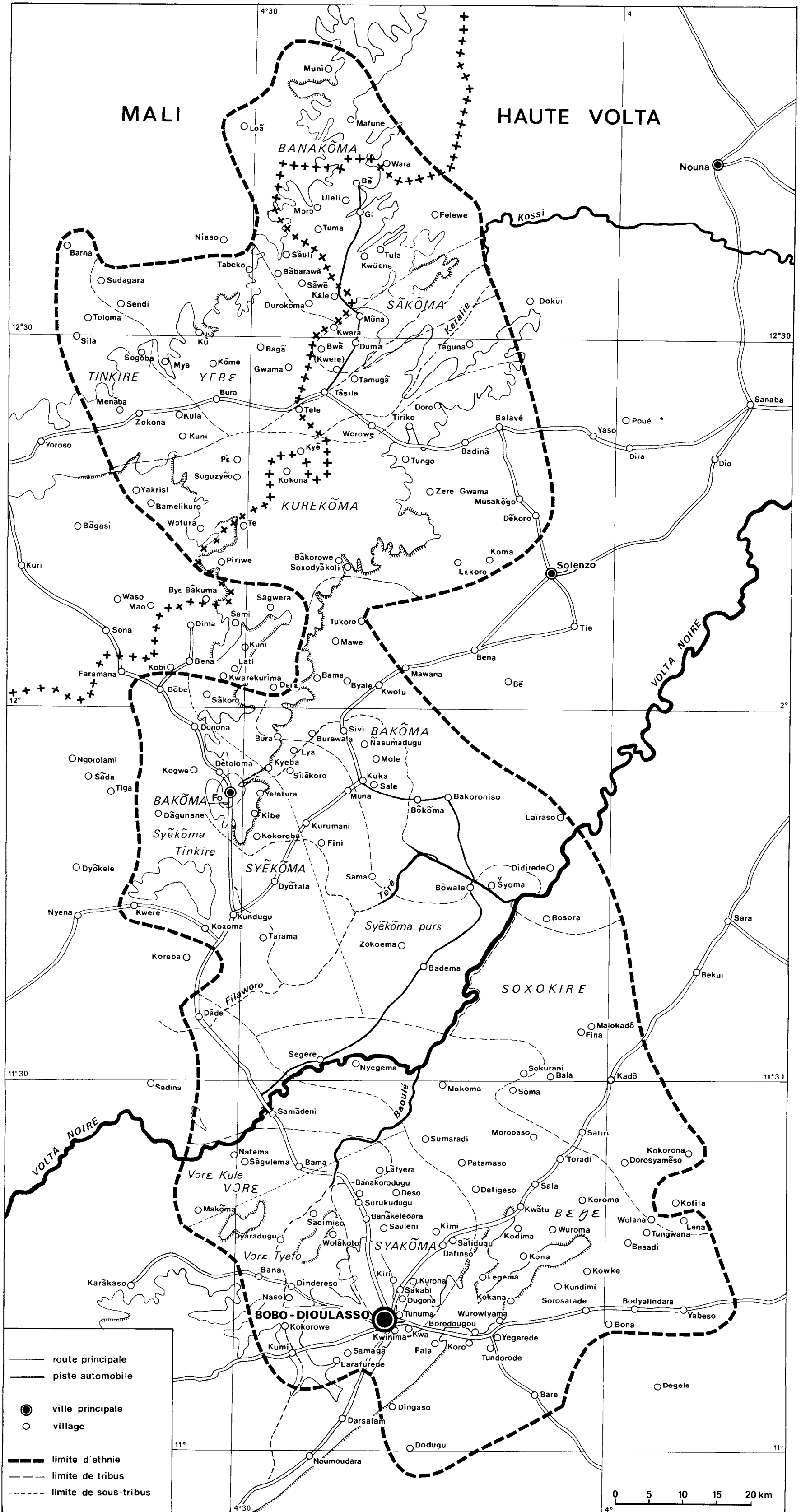


TABLEAU 13. — Village de Kurumani : liste des lieux sacrés extra muros

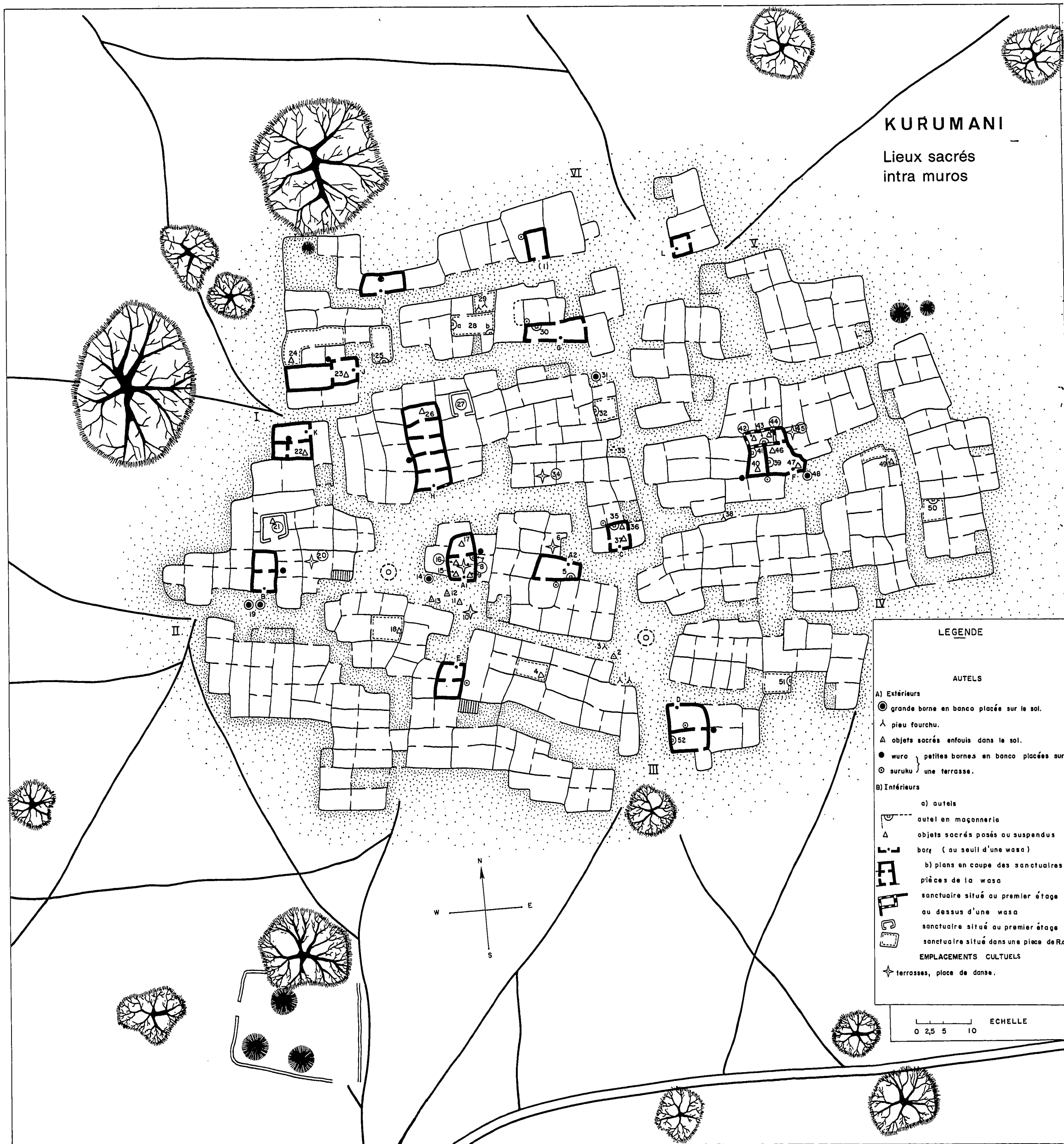
1 sapre des Bworo ta kōma	38 dwo deni
2 autel des kōndigə et kōndigə sū	39 nwenka wuru
3 wuro vya	40 birewa sowiyerə wuru
4 duba ña	41 lalawolo
5 kiri tāŋa kwe soxo ou kunuma soxo	42 nāko des Pyè ta kōma
6 ña nōma des Sanu	43 dwo-soxo de patamaso dwo
7 yele ñwōne ko des Kolakōma	44 kumorasiri
8 yele kivi	45 taxa ta do
9 sapre des Jonu	46 duba sū
10 dwo-soxo de dwosa	47 sapre des Kyè ta kōma
11 sibe pati des sibe sine	48 nāko des Mu ta kōma
12 sibe pati des sibe dalla	49 sapre des Kolakōma
13 mōkasa et dukuro des sinkye	50 autel du marigot de Kola
14 kūiye birewa pī	51 sapre des Pyè ta k. et Mu ta k.
15 kafuna zi et gouttières tolozye	52 yele ñwōnè ko des tya di kōma
16 arbre, substitut de kafuna	
17 place des danses	CARTOUCHE
18 yelesū ou yelepro	53 katamāga
19 patamaso dwo	54 si nono
20 kiri	55 tōkalsa
21 pō	56 forkōma pati
22 syésapre	57 wiyaxa des Pyè ta kōma
23 lyako soxo	58 finiwala soxo
24 somōno tāŋa do	59 zo keŋ do
25 saraŋu deni	60 batra
26 kwere	61 zo do
27 nāko des Kolakōma	62 syèkōma tāŋa do
28 sapre des Sanu	63 sowiyerə byewa do
29 sapre des Ko ta koma	64 ñōpene wuru
30 sitoba	65 gwarama ti
31 dukuro des dō yeŋe	66 kunuma kwè
32 yele ñwōne ko des Sanu	67 a. yele dō wuru
33 yele ñwōne ko des Kyè ta kōma	b. kele wuru
34 saxasaxala wuru	c. worasa
35 nāko des Kyè ta kōma	68 ñōfuru wuru
36-37 kiri tāŋa kwe wiyaxe	69 molo wuru
	70 foxoba tolo
	71 foxoba

Fig. 37.

LES BOBO



Carte 3



KURUMANI
Lieux sacrés
intra muros

LEGENDE

AUTELS

- A) Extérieurs
 ● grande borne en banco placée sur le sol.
 ▲ pieu fourchu.
 ▲ objets sacrés enfouis dans le sol.
 ● wuro petites bornes en banco placées sur
 ○ suruku } une terrasse.
 B) Intérieurs
 a) autels
 - autel en maçonnerie
 ▲ objets sacrés posés ou suspendus
 boré (au seuil d'une wasa)
 b) plans en coupe des sanctuaires
 pièces de la wasa
 - sanctuaire situé au premier étage
 ou dessus d'une wasa
 - sanctuaire situé au premier étage
 - sanctuaire situé dans une pièce de RdeC
 EMBLEMES CULTUELS
 ★ terrasses, place de danse.

0 2,5 5 10 ECHELLE

TABLEAU 11. — Village de Kurumani : liste des lieux sacrés intra muros

1 vyeiôgo	29 wiyaxa des enfants
2 to kwiya nô	30 wurusa
3 vyeiôgo dasu	31 autel d'origine bambara
4 vyeiôgo (anciennes poteries)	32 dyara des Kyé ta kôma
5 dabu des Ko ta kôma	33 sapra des fondateurs (Bwo ta kôma)
⑥ yele zô	④ kondiga zô
7 dasu des Bwo ta kôma	35 dyara des Pyé ta kôma
⑧ sapra zô	36 nyâpege du nâko des Pyé ta kôma
9 tambours de Dwo	37 këiye des Pyé ta kôma
tambours des kondiga	38 kalisî des enfants
10 place des danses	39 dabu des Sanu
11 bore lege wuro	40 dépôt des masques sibe
12 wuro ña tene dibi	41 kwele dwo
13 sôwiyera dibi	④ bâkoro
14 ôsabeôzo	43 sibe dwo
15 syékôma polo	④ dibi
⑩ sapra bre	⑤ sibe iâna do
17 soxo ña de kunuma soxo	46 sâtoço
18 do intérieur	47 këiye des Sanu
19 do extérieur	48 bera
⑪ sindolo zô	49 dwosa
⑪ sindolo	50 wosini des Sanu
22 dwo vya	51 wosini principal
23 tambours des griots	52 dabu des Mu ta kôma
24 iaane soxo	
25 wosini des griots	
26 patamaso dwo des Kolakôma	
⑦ officine du devin	
28 a et b dadoroma des enfants	

⑥ lieu sacré situé sur une terrasse ou dans une pièce de 1^{er} étage
 4 lieu sacré situé au rez-de-chaussée ou sur le sol

TABLEAU 12. — Village de Kurumani : portes et wasa

wasa des lignages		
(tableau 3)	Plan	
1	A1	Traore Bwo ta kôma } (sapra vya)
1 bis	A2	Traore Ko ta kôma }
2	B	Dao Bworo ta kôma
3	C	Traore Pyé ta kôma (foroba wasa)
	D	Traore Mu ta kôma (zakana wasa)
7	E	Traore Ka ta kôma (zakane wasa)
	F	Sanu Kivi ta kôma
4	G	Keita Kyé ta kôma
5	H	Dao Kolakôma (Fla ta kôma)
6	I	Dao Kolakôma zara (wasa provisoire)
	(I)	Dao Kolakôma zara (ancienne wasa)
9	J	Dao Koromakôma
8	K	Jonu Togwe ta kôma
—	L	Konate Korokôma (éteints)

Portes du village	
I	bolo do sa « Grande porte » ou kibe so ma bolo « Porte de la route de Kibe »
II	nibi so ma bolo « Porte de la route du nibi »
III	fini so ma bolo « Porte de la route de Fini »
IV	ko bolo do « Porte de Ko (ancêtre) » ou kirekôma bolo do « Porte des Fondateurs »
V	kuka so bolo « Porte de la route de Kuka »
VI	kyeba so ma bolo « Porte de la route de Kyeba » ou silêko so ma bolo « Porte de la route de Silêkoro ».

Fig. 36.

Cette mire doit être lisible dans son intégralité
 Pour A0 et A1: ABERPFTHLIJDGQUVWMNSZXY
 zsaeocmuvnw xir fkhbdpqgylt 7142385690
 Pour A2A3A4: ABERPFTHLIJDGQUVWMNSZXY
 zsaeocmuvnw xir fkhbdpqgylt 7142385690

