

POISONS, SORCIERS ET CONTRE-SORCELLERIE
en PAYS BOBO. (Haute Volta)
par Guy LE MOAL

PROPOS - On parle peu des sorciers chez les Bobo, ils n'apparaissent pas au premier plan des préoccupations et il ne semble pas qu'il s'agisse là d'une simple attitude : avec beaucoup d'assurance, on prétend en effet que les périls de la sorcellerie s'ils ont été réels dans le passé, sont jugulés aujourd'hui grâce à l'efficacité des moyens qui ont été mis en oeuvre. Il reste que la contre-sorcellerie, toute triomphante qu'elle soit, est maintenue en activité...

On essaiera ici de préciser ce qu'est le personnage du sorcier chez les Bobo et, après quelques réflexions sur le sens de cette contre-sorcellerie qui survit à ses incessantes victoires, on décrira les moyens employés pour détecter et détruire les sorciers.

RESUME

Chez les Bobo, les sorciers tuent leurs victimes en les empoisonnant. Il s'agit de cette catégorie de sorciers que l'on désigne par le terme anglais de *sorcerer*. La contre-sorcellerie est extrêmement agissante, elle s'appuie aujourd'hui sur des cultes répandus dans tout le pays. Autrefois, on détectait les sorciers par un "interrogatoire du cadavre". Par la suite, se sont développés les cultes d'esprits particuliers, *duba* et surtout *vyetôgo*, qui dénoncent les sorciers par le procédé de la possession et provoquent leur mort.

Les Bobo sont maîtres en l'art des poisons. Chaque clan et souvent même chacun des lignages composant ce clan, conserve comme son bien personnel une recette originale qui comprend aussi bien la formule d'un poison que celle de son antidote. Ces poisons servent à enduire flèches et lances, ils sont essentiellement employés dans la chasse et dans la guerre. Mais, la science acquise par les Bobo en matière de substances vénéneuses ne s'est pas limitée à ces usages en quelque sorte licites, elle a été détournée, très tôt sans doute, vers des fins

purement criminelles.

Le poison est chez les Bobo le moyen le plus fréquemment utilisé pour attenter à la vie d'autrui. L'homme qui est décidé à tuer élabore en secret un poison mortel, très différent des poisons violents qu'emploie son lignage pour la chasse et qui provoquent une paralysie foudroyante. Le criminel doit en effet disposer d'un poison à effets lents, capable d'altérer insidieusement la santé de sa victime - ce qui permet de différer le moment de la mort et d'écarter les soupçons.

Sans doute, dans bon nombre de cas, le crime restera occasionnel : une fois sa vengeance accomplie et sa haine tarie, le coupable ne récidive pas. Dans l'esprit des Bobo cependant, il est fermement établi qu'existe une catégorie d'individus infiniment plus redoutables, qui emploient le poison de façon répétée, poussés par une sorte de passion pour le mal. On prête à ces individus certains pouvoirs surnaturels : ils pratiqueraient le culte d'esprits vindicatifs, manieraient des forces maléfiques et emprunteraient leurs techniques à la magie - usant de charmes et jetant des sorts - ; mais ce qui reste, de l'avis de tous, constant et caractéristique, c'est l'emploi bien réel qu'ils font du poison pour tuer leurs victimes. Ce sont par-dessus tout des "maîtres du poison" et c'est par ces termes exactement qu'on les désigne en bobo : *kyente* (de *kyen* "poison" et *te* "propriétaire, maître de") en dialecte *syékôma* des régions du centre ou *kyonosô* en dialecte *syakôma* de la région de Bobo Dioulasso.

Peut-on parler de sorcellerie à propos des pratiques du *kyente* bobo ? Il faut rappeler, au préalable, qu'en français nous ne disposons que du seul terme de "sorcellerie" pour désigner un phénomène exceptionnellement complexe et qui recouvre des types d'agissements et de croyances fort différents, voire même opposés. Les Anglo-saxons, grâce à deux termes, *soaery* et *witchcraft*, opèrent, quant à eux, une distinction qui s'est révélée pertinente dans de nombreuses ethnies (1) et qui semble

(1) Cf. EVANS-PRITCHARD, E.E. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972. Cf. également: MIDDLETON, J.; WINTER, E.H. éds. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London, Routledge and Kegan, P., 1963.

bien rendre compte aussi des faits particuliers aux Bobo. Le *sorcerer* (qui reste par certains côtés encore proche du magicien) n'est pas le dépositaire d'un don héréditaire, il agit volontairement et avec une pleine conscience de ce qu'il fait, suivant en cela un but personnel et conforme à son intérêt, mais surtout il opère à l'aide d'une technique qui fait appel à des moyens matériels. Le *witch* au contraire possède un pouvoir inné, il agit involontairement et reste inconscient de son état, faisant le mal pour le mal sans en tirer de bénéfice personnel. Le *witch*, enfin, n'opère que sur un plan psychique et souvent à distance avec des moyens spirituels d'ordre surnaturel. *Sorcery* et *witchcraft* (que l'on a rassemblées sous le terme de *wizardry*. Cf. Middleton, *op. cit.*) s'opposent à magie, notamment en ce qu'elles sont toutes deux uniquement orientées vers le mal.

Le *witch*, être nocturne coureur de sabbats, monstre psychique capable de se dédoubler et d'agir non pas d'ailleurs sur les corps directement, mais sur les principes spirituels qui composent la personne, mangeur d'âmes ou vampire, ce sorcier au sens le plus fort du mot, rien n'indique qu'il ait une existence dans la pensée bobo. Celui qu'on redoute exclusivement c'est "l'empoisonneur", le *kyente*, et son portrait correspond bien à la description du *sorcerer*. Le *kyente* - un homme très généralement - n'a rien dans son apparence physique qui attire l'attention. Si, comme nous l'avons dit, on le soupçonne d'employer quelques moyens magiques et de vouer un culte à des puissances maléfiques, c'est toujours à un moyen matériel, au poison, qu'il fait appel pour donner la mort. Animé par une froide volonté de détruire, c'est en pleine lucidité que le *kyente* agit, préparant longuement la mixture mortelle qu'il administrera avec une sournoise habileté, épiant le lent travail du poison et l'irréversible cheminement du mal.

Les Bobo disent généralement que le *kyente* choisit ses victimes dans le but de satisfaire un ressentiment, ou pour remplir quelque dessein personnel inavouable, mais on prétend aussi qu'il cède bientôt à la sombre délectation de tuer et n'agit plus dès lors que gratuitement.

On sait, après les nombreuses études qui lui ont été consacrées, que le phénomène de la sorcellerie (aussi bien *sorcery* que *witchcraft*) est révélateur de certaines réalités psychologiques et sociales généralement dissimulées ; on sait que la sorcellerie est liée à des situations de conflit et qu'elle reflète les contradictions du système social. Aussi les conduites du sorcier, réelles ou imaginaires, apparaissent-elles comme chargées de sens et propres à fournir d'utiles enseignements sur les problèmes spécifiques des individus ou du groupe concerné.

Chez les Bobo, le *kyente* semble bien n'avoir jamais exercé ses méfaits de façon exclusive à l'intérieur de son lignage, bien plutôt c'est au niveau de la communauté villageoise multi-lignagère qu'il aurait le plus souvent opéré. Cela prend tout son sens si l'on tient compte du fait que la société bobo se caractérise par la volonté de réaliser des communautés villageoises aussi fortement intégrées que possible, ce qui suppose l'édification d'équilibres délicats fondés sur des échanges et sur des dosages entre droits et devoirs, entraînant de subtiles tractations et ouvrant le champ à des menées souterraines et à des formes de pression qui sont dans la ligne directe de la sorcellerie. Egalement significatif sans doute est le fait que cette même société bobo n'a pas incarné le mal sous la forme du *witch*, si riche en fantasmes, mais qu'elle a produit le sorcier-empoisonneur calculateur, froid et lucide.

Tout porte à croire que les actes du *kyente* n'étaient pas, ainsi que feignent de le croire les Bobo, parfaitement gratuits ou même seulement limités à la satisfaction de basses vengeances privées. La sorcellerie est un instrument d'action - plus souvent d'ailleurs au service du pouvoir et, paradoxalement, des règles établies qu'à celui de la contestation (1).

Parlant du *kyente* bobo, nous devrions donc être en mesure de dire quelle est sa fonction sociale, quels sont le sens, le but et le résultat de ses actions. Cela ne nous est pourtant

(1) Cf. AUGE, M. "Les croyances à la sorcellerie" in AUGE, M. éd. *La construction du Monde*, Paris, François Maspero, 1974, pp. 52-74.

guère possible en raison d'une difficulté majeure : il n'y a plus de sorciers en pays bobo !

On affirme en effet de toutes parts qu'après avoir été pourchassés activement, par les moyens que nous décrirons, les sorciers sont désormais pratiquement éliminés. On remarquera en passant qu'une telle conviction, lorsqu'elle se propage, peut bien se révéler la plus efficace de toutes les armes dans un domaine où tout procède de l'imaginaire : la croyance en la sorcellerie perd toute assise, dès lors qu'on n'adhère plus aux fantasmes dont elle est la somme.

Les choses pourtant ne sont pas si simples. La contre-sorcellerie est triomphante... mais on constate que partout elle est maintenue en activité, ce qui laisse penser qu'elle a encore quelques raisons d'être. Sans doute apparaît-il que la contre-sorcellerie, de curative qu'elle fut par la mise à mort effective d'innombrables sorciers, est devenue préventive : elle dénonce le plus souvent aujourd'hui des intentions, des projets d'actes de sorcellerie et prétend ainsi s'opposer à leur aboutissement. Il n'en reste pas moins que les sorciers n'en finissent pas d'être vaincus et que les Bobo ne cessent pas de courir à leurs trousses ; à tout prendre, se consacrer aussi assidûment à la contre-sorcellerie, quand on proclame avoir chassé tous les sorciers, n'est-ce pas un peu comme si l'on parlait par prétériorité, comme si l'on discourait sans fin sur la sorcellerie après avoir déclaré qu'il n'y avait plus de raisons d'en parler et n'est-ce pas, en définitive, une façon déguisée d'entretenir une croyance ?

En soi, le phénomène de la contre-sorcellerie victorieuse a des significations aussi importantes que celui de la sorcellerie agissante et il est certain que l'étude du premier jetterait bien des lumières sur le second. En l'état de nos connaissances, l'analyse des significations profondes du mouvement de contre-sorcellerie, tel qu'il s'est développé chez les Bobo, n'est malheureusement pas encore à notre portée ; néanmoins, puisqu'il est admis, dans le cadre de la présente publication, de faire état de recherches qui en sont au stade exploratoire,

nous réunirons ici les informations que nous possédons sur les divers aspects des pratiques de contre-sorcellerie.

Dans les temps anciens, la sorcellerie était très répandue et les Bobo ne disposaient pas de moyens vraiment spécifiques pour lutter contre elle, ils ne connaissaient que la coutume de "l'interrogatoire du cadavre" (en bobo, *sasara to dâga*) - une coutume pratiquée d'ailleurs dans une grande partie de l'Afrique.

Le *sasara to dâga* était essentiellement destiné à déterminer les causes, quelles qu'elles fussent, de la mort quand cette dernière apparaissait suspecte. Par cette méthode, il pouvait être révélé que le mort s'était rendu coupable d'une faute grave et qu'il s'agissait donc d'une punition (en ce cas, on était aussi informé de l'identité de la puissance spirituelle outragée, ce qui permettait d'organiser les nécessaires rites expiatoires); mais, par cette méthode, on pouvait aussi découvrir que le mort était la victime d'un sorcier-empoisonneur : ce dernier était dénoncé par le cadavre lui-même et il passait "spontanément" aux aveux, avant d'être livré à la vindicte publique.

Les Bobo procédaient de la façon suivante. Le cadavre, attaché sur une civière, était hissé sur la tête de deux hommes. La scène se passait devant la maison-temple du chef de lignage (*wasâ*). Un prêtre ou un parent à plaisanterie (*keronate*) s'adressait au défunt et lui posait une série de questions précises auxquelles il était censé répondre par une impulsion irrésistible communiquée à ses porteurs et qui les poussait à faire quelques pas en avant (réponse affirmative) ou en arrière (réponse négative). On demandait par exemple au cadavre si ce qui avait causé sa mort venait de la *wasâ* (si c'était donc une affaire concernant le lignage); si c'était une des puissances dont l'autel est dans cette même *wasâ* qui l'avait tué (en cas de réponse affirmative on énumérait tous les autels); on demandait si c'était les ancêtres qui avaient provoqué sa mort et pour quelle raison. Si le cadavre avait toujours poussé ses porteurs en arrière, on en venait alors à la question fatidique : était-ce un homme qui était le responsable de sa mort ? Si oui, chaque

personne de la famille, puis chaque villageois passait devant le cadavre et posait la question : "Est-ce moi qui t'ai tué?" Le coupable était désigné par le mouvement voulu. Dans certaines localités, quand l'interrogatoire avait dévoilé qu'il y avait un crime, le cadavre poussait ses porteurs au long des ruelles jusqu'à la demeure de l'assassin qui était en général tué sur place.

Cette méthode de recherche des causes de la mort - qui pouvait occasionnellement permettre de découvrir des sorciers empoisonneurs - est restée longtemps employée par les Bobo et par leurs proches parents ethniques Bwa. Chez ces derniers, elle était encore attestée à l'époque où écrivait le docteur Cremer (entre 1910 et 1920) (1) et chez les Bobo, elle est toujours pratiquée en certains cas dans la tribu *bakôma* (région de Kuka).

Il semble néanmoins que les Bobo en soient venus à considérer que l'interrogatoire du cadavre n'était pas un moyen assez puissant pour lutter contre les sorciers. Ils s'adressèrent d'abord à certaines des puissances spirituelles majeures qu'ils révéraient et notamment à *sogo*, divinité de la brousse(2). Puis se répandirent les cultes d'esprits particuliers, spécialisés de plus en plus dans la chasse aux sorciers.

Nous parlerons ici du culte des deux principaux esprits

(1) Cremer, J. (Dr.). *Les Bobo (la mentalité mystique)*. Paris, Paul Geuthner, 1927, pp. 182-188.

(2) *sogo* régente les forces frustes de la nature, il s'identifie à la végétation, à la brousse incultivée. *Sogo* s'oppose à *kiri*, le village, le domaine socialisé, l'espace habité par les hommes où règne ordre et paix. La brousse est pour l'homme un lieu de dangers, les forces qui y rôdent lui sont hostiles; tout ce qui est négatif, inverse de l'intérêt de l'homme y prospère. La brousse est un lieu d'élection pour le sorcier qui y puise non seulement les sucs mortels des plantes sauvages, mais aussi sans doute les forces maléfiques qui l'inspirent (le *nyama*). Ainsi, par *sogo*, si l'on obtient sa faveur, on peut agir sur la sorcellerie. L'un des cultes locaux de *sogo*, celui du village de Lëkoro (ou Lyako) et qui porte pour cette raison le nom de *lyako sogo*, a acquis une grande réputation d'efficacité dans la chasse aux sorciers. Le *lyako sogo* est répandu dans tout le pays bobo, mais il est aussi présent chez les Bolon et chez les Bwa (J. Cremer, op. cit. p. 190, le cite sous le nom de "Nyulélé de Lekoro"; Nyulélé est chez les Bwa l'équivalent de *sogo* chez les Bobo.

chargés de détecter et de détruire les sorciers-empoisonneurs
kyente : *duba* et *vyetôgo*.

I. *duba*.

Le culte de cet esprit est très anciennement implanté en pays bobo et l'on peut dire qu'il est pratiqué dans la totalité des villages.

Trois variétés de *duba* sont connues, chacune portant le nom du village où son culte fut inauguré et d'où il se propagea ensuite.

a) Le *diriko duba* (du nom d'un village disparu qui était situé entre Tâguna et Duma) occupe toute la partie nord du pays bobo au-dessus d'une ligne qui passe, en les englobant, par les villages de Kuni, Worowe, Tiriko. Le culte intéresse donc dans leur entier les tribus Tinkire, Yebè, Sâkôma, Banakôma.

b) Le *mawana duba* est très largement majoritaire au centre du pays dans les tribus Kurekôma et Bakôma : respectivement régions de Piriwe-Lèkoro et Bokoroniso-Kuka-Mawana (son lieu de naissance). Chez les Syêkôma, il est à Kurumani, Fini, Kokoroba, Zokoema et Badema. Le *mawana duba* se trouve aussi en quelques points isolés de la zone du *diriko duba* (à Moro, Kèle, Sâwè, Bagâ) et, dans la zone du *zôkôma duba*, à Sâkoro. Le *mawana duba* partage enfin assez également avec le *zôkôma duba* tout le sud du pays bobo (tribus vorè, syakôma, bèfè et sogokirè) et l'ensemble du pays Bolon.

c) Le *zôkôma duba* (du nom d'un village disparu et de localisation inconnue) a son centre principal chez les Syêkôma, on le trouve notamment à Lya, Burawala, Sama, Kibe. Mais, comme nous l'avons dit, il se partage avec le *mawana duba* les villages bobo du sud et ceux du pays bolon.

L'autel principal de *duba* est d'une forme très caractéristique et sa présence est si familière dans les villages (1) qu'on pourrait presque en faire l'emblème religieux des bobo.

(1) Sauf dans l'extrême nord du pays où l'autel de *duba* est à l'intérieur d'un temple.

En fait, il y a toujours deux autels : l'un mâle, qui est le principal, et l'autre, femelle.

Le *duba* mâle est toujours placé à l'est du village, au voisinage des premières maisons. Cette situation s'explique par le fait que, pour les Bobo, l'ensemble du cosmos est orienté selon un axe qui va de l'est vers l'ouest : l'est est un lieu de dangers et une source de désordres, de maléfices ; l'ouest est un havre de paix et de sécurité. Le *duba* se dresse ainsi à l'est comme une sentinelle qui protégerait le village contre ses ennemis invisibles qui ont nom : maladie, stérilité, famine et... sorcellerie.

Le *duba* mâle (*duba sî*) est une pièce monoxyle constituée par un fût rectiligne, fiché en terre à sa base et dont la partie supérieure se termine par une fourche à trois branches. Entre les branches de cette fourche est calée une poterie cylindrique munie d'un couvercle. La hauteur de la pièce de bois (qu'on appelle *sele*) est d'environ 1 m,50, le diamètre du fût 12 à 15 cm. Les fourches et surtout le fût du *duba* sont ornés de sculptures. Il s'agit principalement de motifs géométriques en relief accusé, dépourvus, semble-t-il, de toute autre valeur que décorative, à l'exception toutefois d'un chanfrein rectangulaire ménagé à la commissure des fourches et qui est le symbole masculin du *duba*.

A la base du fût, on trouve les seules représentations animalières, celle du caméléon (symbole mâle) associée à celle du lézard (symbole femelle).

Le *duba* femelle est appelé *duba ña*, "épouse (*ña*) de *duba*". *zôkôma duba* est la seule variété de *duba* dont l'autel femelle soit, comme les autels mâles, constitué par une *sele* - fût à fourche trifide. Dans ce cas, le *sele* femelle trouve place à l'est aux côtés de son homologue mâle; il ne porte naturellement que la représentation du lézard. Les deux autres variétés de *duba* ont leur autel femelle situé à l'ouest du village, dans la zone "protégée" ; cet autel est peu visible, se présentant sous la forme soit d'un petit cône de pisé (*diriko duba*), soit d'un amas de cailloux (*mawana duba*).

Les autels que nous venons de décrire sont les "sièges" (*kware*) de l'esprit *duba*, ce ne sont que des superstructures destinées à contenir les vrais principes actifs. Ces "principes" sont rassemblés dans la poterie supportée par les fourches du *duba sf* (1). Ils consistent en un certain nombre de tronçons de racines de l'arbre *kivi* (*Afzelia africana*) baignant dans une eau additionnée d'un peu de bière de mil. C'est à l'intérieur de l'arbre *kivi*, et surtout de ses racines, que s'incorpore l'esprit *duba* - probablement en se diluant dans la sève.

En lui-même, *Afzelia africana* est un arbre éminemment sacré pour les Bobo, comme pour de nombreuses autres populations de la zone soudanaise d'ailleurs. On notera que les racines de cet *Afzelia* sont réputées dangereuses, elles auraient en effet la propriété de se mouvoir spontanément, de se tordre sur elles-mêmes ou de se recourber; lorsqu'on les pose sur la tête au cours des rites, elles arracheraient les cheveux. Pour ajouter à leur virulence naturelle et aussi pour compléter leur pouvoir, les racines de *kivi* sont enduites sur toute leur longueur d'un broyat de racines de *bakana* humidifiées à la bière de mil. Ce *bakana* (2) est lui-même un arbuste malfaisant dont on dit qu'il est capable de se déplacer pour barrer votre route. On attribue aux racines la propriété de provoquer chez l'homme des crises de possession et c'est là, sans nul doute, la raison pour laquelle elles sont mises en contact avec *kivi*.

En dehors de sa présence dans la poterie de *duba sf*, la racine de *kivi*, soigneusement enduite de *bakana*, fait aussi officé d'autel portatif et son rôle, on le verra, est de conduire et d'inspirer celui qui le porte. La racine est enroulée dans une pièce de coton blanc, étroitement serrée par des liens. A chaque extrémité on attache une touffe de feuilles de *nera*. Plusieurs racines sont ainsi préparées, d'autres sont simplement enrobées dans une gangue d'argile. En raison de leur forme

(1) L'autel *duba na* ne contient que les résidus matériels de ces principes. Ils sont déposés après leur renouvellement septennal (cf. *infra*) et ont, en fait, perdu toute efficacité.

(2) Plante non identifiée.

allongée et de la touffe qui termine certaines d'entre elles, on leur donne le nom de *nyâpége* (de *nyâga* "boeuf" et de *pége* "queue") ou "queue de boeuf". Très nombreux sont les esprits (*funyanonô*) qui possèdent ainsi à la fois un autel fixe et un ou des autels portatifs du type *nyâpége*.

Les racines de *kivi* (et, il faut le souligner, celles de nombreuses autres espèces botaniques, quoique à un degré peut-être moindre) sont donc un lieu d'élection pour la substance incorporelle des esprits. Il semble cependant que cette qualité puisse s'altérer avec le temps. Afin que les racines restent toujours en état d'abriter des forces spirituelles, il est nécessaire de procéder périodiquement à leur renouvellement. Cela donne lieu à une cérémonie qui a lieu tous les sept ans et que l'on appelle : *duba suruwa dâga* "coutume de la sortie (*suru*) de *duba*". A cette occasion, un nouveau *sêle* est taillé et c'est au cours d'un rituel nocturne que les nouvelles racines de *kivi* sont prélevées en brousse et rapportées au village où ont lieu sacrifices et réjouissances.

Les fonctions de *duba* avaient une certaine diversité: on lui attribuait - et on lui attribue aujourd'hui encore - la naissance de nombreux enfants ; on lui reconnaissait aussi une action bienfaisante en matière d'activités agraires. Néanmoins, la fonction spécifique de *duba* était la recherche et la destruction des sorciers. En ce domaine, il ne cessa d'enregistrer des succès jusqu'au jour où apparut un nouvel esprit nommé *vyetôgo* qui devait faire preuve d'une efficacité plus grande encore.

Les modes opératoires de *duba* étant pratiquement identiques à ceux de *vyetôgo*, nous en traiterons à propos de ce dernier.

2. vyetôgo

vyetôgo pourrait être de provenance étrangère (1); G. Chéron le disait venir de chez les Sembla (2). Les Bobo, quant à eux, s'accordent pour situer son origine à Sanguléma, un village limitrophe à la fois du pays sembla et du pays minyanka.

De Sanguléma, *vyetôgo* s'est répandu, au cours du 19^e siècle, dans la totalité des villages bobo situés au sud de la Volta noire. Vers 1900, les villageois de Sama se procurent le *vyetôgo* à Sanguléma. Pour la première fois, le culte passe outre-Volta, mais il faudra attendre 45 ans pour qu'il reprenne sa progression vers le nord. Silêkoro en 1945, puis Kyebani en 46 (d'où il sera transmis à Kula, Muna et à Yakrisi en 54), Kurumani en 47, Bura en 50, Fo en 54 et Sâkoro en 56 se rendent acquéreurs du *vyetôgo* à Sama. Entre temps, en 1952, Fini est allé chercher le culte à Sanguléma même pour le transmettre à Mûna en 56 et Kuka en 57. De son côté, Wofura rapporte en 55 le *vyetôgo* de Sanguléma et le donne à Tuma en 57. En 1959 enfin, Gi, Bé et Felewe, les villages les plus septentrionaux étaient en train d'adopter *vyetôgo*. Depuis, le culte a achevé de se généraliser.

L'autel de *vyetôgo* est constitué toujours par deux poteaux à triple fourche supportant des poteries closes ; l'un est mâle, l'autre est femelle et ils sont placés côte à côte. Ces *sele* ressemblent beaucoup au *duba st*, néanmoins ils s'en distinguent par le fait qu'ils ne sont pratiquement pas sculptés et qu'ils se dressent toujours à l'intérieur du village. Les principes actifs de *duba* se retrouvent chez le *vyetôgo* et chez ce dernier, ils existent également sous la forme de *nyâpége*.

(1) En ce cas, *duba*, qui lui est antérieur chez les Bobo, mais qui lui ressemble tant, aurait été lui aussi importé. Pour notre part, une commune origine minyanka nous paraît une hypothèse vraisemblable. Les faits de possession qui caractérisent le culte tant de *duba* que de *vyetôgo* sont très typiques de la religion minyanka, en revanche, ils sont absents dans le culte des figures centrales de la religion bobo (Dwo en particulier).

(2) Chéron, G. "Les Bobo-fing". *Annuaire et Mémoires de Com. d'ét. hist. et sc. de l'A.O.F.*, 1916, p. 257.

Enfin, le renouvellement, ici aussi, est septennal.

Ce qui fait pour nous l'intérêt de *vyetôgo*, ce sont, bien entendu, les modalités de son action contre les sorciers.

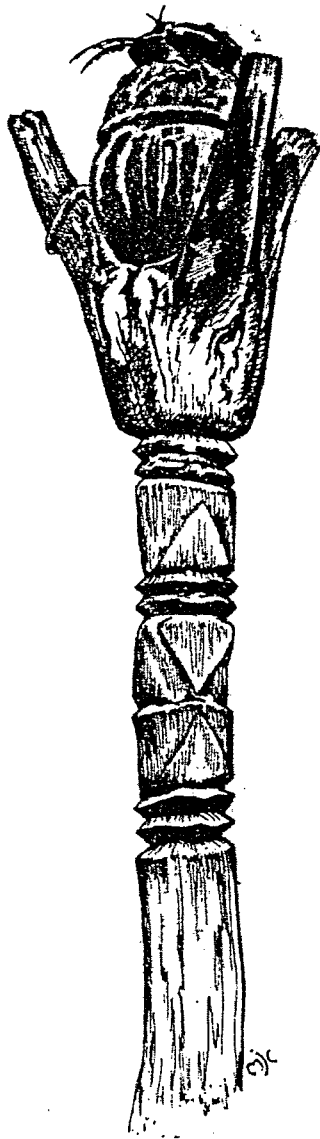
Lorsque se produit le décès d'un individu jeune et qui était apparemment de bonne constitution, il convient de s'informer sur les causes de sa mort. A plus forte raison faut-il le faire si l'on avait observé chez lui une altération suspecte des facultés. Une requête est présentée d'abord aux ancêtres (*borè*). S'ils restent muets (les poulets du sacrifice mourant de telle façon qu'on ne puisse en inférer une réponse précise), on est en droit de redouter le pire. Il faut alors s'adresser à *sogo* (*sogo to*, "interroger sogo") car il régente, nous l'avons dit, le monde de la brousse et ses forces obscures ; personne n'est plus apte à reconnaître et à dénoncer l'oeuvre de sorcellerie. *sogo* révèle donc les actes criminels, mais en aucun cas il ne désigne les coupables et moins encore il ne les punit lui-même : c'est là la tâche exclusive de *vyetôgo*. *sogo* établit le diagnostic, *vyetôgo* "opère".

Informés du crime perpétré, les parents du mort vont devant l'autel de *vyetôgo*. Ils implorent sa vengeance et offrent une poule en sacrifice. Quelque temps s'écoule avant que, d'une façon tout à fait soudaine et imprévue, une personne entre brutalement en transes. La possession ne peut se produire qu'hors du village, en pleine brousse, et la crise est susceptible, affirme-t-on, de toucher n'importe qui. Dès les premiers symptômes, l'homme possédé court au village et s'empare d'un *nyâpége* de *vyetôgo*, il s'arme aussi d'une lance. Titubant, il se rend chez le chef de famille du défunt et un dialogue s'établit. Le chef de famille explique l'affaire et demande à l'homme en qui s'incarne désormais *vyetôgo* de trouver le coupable. Le possédé acquiesce en frappant le sol de son *nyâpége* et en sortant de sa bouche écumeuse des sons qui sont souvent comparés aux hennissements du cheval (on dit, ici comme ailleurs, que le possédé est le "cheval" de l'esprit). Les choses sont alors très rapides: le possédé dévale en courant les ruelles et s'arrête brusquement devant une porte ; il entre et se dirige droit sur la cachette où l'empoisonneur a placé son matériel, fioles de poison, mortiers,

poudres et ingrédients divers (si ce matériel a été jeté en brousse et enfoui, comme c'est souvent le cas, dans une poterie cachée sous terre, le possédé retrouve sans hésiter le lieu). Le matériel est aussitôt déposé au pied de l'autel de *vyetôgo* par le possédé qui retourne ensuite se saisir de la personne du coupable. Devant la preuve faite de ses crimes, le sorcier *kyente* avoue toujours. Le possédé, encore en pleine transe, donne alors un "délai" de quelques jours au *kyente* pour mourir. L'homme décline rapidement ; le mal, dit-on, prend au niveau de la tête, descend dans le cou, gagne le dos et la mort survient dans le délai prescrit, inéluctablement et sans avoir été nullement provoquée matériellement.

Tel est, schématiquement, le déroulement des opérations selon les informations que nous avons pu recueillir sur les derniers cas de mise à mort d'un sorcier par *vyetôgo*. Certains de ces cas sont relativement récents. Ainsi, en 1947, dans le village de N., un homme possédé par *vyetôgo* dénonça un certain Me K. Le possédé trouva le matériel de Me et il l'étala devant les yeux des villageois. Le possédé énuméra également à haute voix les victimes de Me (une vingtaine...). A chaque nom Me s'écriait : "Eh ! c'est vrai !" . Me mourut trois jours après sa condamnation.

Ayant rassemblé ces quelques faits, au moins pouvons nous mesurer mieux la complexité de phénomènes qui concernent non seulement le domaine de la sorcellerie, mais aussi celui de la possession et d'une certaine façon, celui de la divination.



Vyetōgo

DISCUSSION

CARTRY - Quelle est la nature des poisons préparés. Sont-ils vraiment très toxiques ?

LE MOAL - Il s'agit de poisons végétaux très actifs. On y joint souvent des fragments de gros intestin d'hyène, or il est scientifiquement établi que cela est très toxique. Je ne parle pas des ingrédients divers, tels que les restes humains en décomposition, qui ne doivent pas être très digestes !

DIETERLEN- Au sujet de l'orientation de l'espace : beaucoup de choses viennent de l'est. Chante-t-on : "le masque est venu de l'est..?"

LE MOAL - Oui, chez les Bobo, les masques sont fabriqués en brousse à l'est du village. Ils opèrent en traversant le village d'est en ouest. Tout est orienté est-ouest, de ce fait l'est est la source de toutes choses. Il faut regarder vers l'est, il faut aussi contrôler et canaliser, en quelque sorte, les forces qui viennent de l'est - c'est pourquoi *duba* se dresse à l'est du village.

de HEUSCH - Pour quelle raison l'*Afzélia* a-t-il un rôle aussi important ?

LE MOAL - L'*Afzélia* est le vecteur de forces spirituelles d'importance majeure. Les autels bobo, pratiquement tous, sont fondés sur des composants végétaux, or il y a un rapport étroit entre la taxonomie bobo des plantes et la classification, la hiérarchie, des entités spirituelles. Il y a tout un jeu de correspondances classificatoires entre les qualités du réceptacle et la nature de la force qui s'y incorpore.

CARTRY - Est-ce que tous les *Afzélia* sont sacrés ? Chez les Gourmantché, ce n'est le cas que pour certains d'entre eux.

LE MOAL - Oui, c'est l'espèce tout entière qui est sacrée. On ne coupe un *Afzélia* que pour des raisons religieuses, pour y tailler un masque par exemple (voir mon film "Le grand masque Molo").

ECHARD - Est-ce que la connaissance de la préparation des poisons est le fait de certains groupes sociaux particuliers ?

LE MOAL - Non, c'est une connaissance dont les principes de base sont accessibles à tous. Le sorcier n'est pas nécessairement plus

savant que quiconque en matière de poisons, mais, lui, il en fait un usage systématiquement criminel. D'ailleurs, on est sorcier par la philosophie de son acte et non par un plus ou moins grand savoir.

J. F. VINCENT - Il serait intéressant de voir comment l'action du *vyetôgo* a remplacé l'action du *duba*.

G. LE MOAL - En effet, il y a là une substitution que je ne sais pas expliquer. *duba* était et reste encore, semble-t-il, en mesure de détecter les sorciers, mais sa vocation est plus étendue, plus pacifique, plus neutre que celle de *vyetôgo* qui s'attaque seulement à ce qui trouble l'ordre social.

J. F. VINCENT - L'action de *vyetôgo* ressemble un peu à celle des *nkisi*.

L. DE HEUSCH - Certains *nkisi* ont un rôle de protection contre la sorcellerie. Mais, ils ont un rôle individuel et non collectif. Or ici, ils ont une fonction collective. Il y a aussi un lien avec la possession, car il arrive que la puissance qui est dans le *nkisi* puisse provoquer la possession, mais là encore dans un cadre individuel plutôt que collectif.

M. CARRY - Il semble que les *vyetôgo* aient des "propriétaires" et qu'on puisse les acquérir. Est-ce que le propriétaire accepte de mettre son autel à la disposition de la victime ?

G. LE MOAL - Il y a deux plans : le communautaire (*foroba*), c'est-à-dire ce qui est partagé par tous les membres de la communauté villageoise, et le lignager (*zakane*). *vyetôgo* appartient au lignage parmi lequel s'est trouvé celui qui, soit en a eu la révélation, soit a procédé à son acquisition. *vyetôgo* est donc *zakane*, "privé" en quelque sorte. Mais, dans ses activités, *vyetôgo* opère au niveau de la communauté (*foroba*) et au bénéfice de tous.

F.2

SYSTEMES DE PENSEE EN AFRIQUE NOIRE

cahier 1975

laboratoire associé n°221

EPHE (V^{ème} section)

CNRS

19 FEV 1996

ORSTOM Fonds Documentaire

N° : 43368 ex 1

Cote : B