

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL  
FACULTÉ DES LETTRES

# LE SENS DES LIMITES

*Maladie, sorcellerie, religion et pouvoir chez  
les Winye, Gourounsi du Burkina Faso*

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres  
de l'Université de Neuchâtel  
pour obtenir le grade de docteur ès lettres

par

JEAN-PIERRE JACOB

Imprimerie Cavin SA, Grandson  
1988

La Faculté des lettres de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de MM. Pierre Centlivres, professeur à ladite Université, Marc Augé, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, à Paris, et Jean Capron, maître de conférences à l'Université de Tours, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Jean-Pierre Jacob, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 11 mars 1988

Le doyen: *Frédéric Chiffelle*

## LE SENS DES LIMITES

*A mes parents*

"Il arrive alors un moment où tout se tourne si naturellement à bien pour un esprit qui s'est soumis à la bonne volonté du devoir réellement humain, que le soupçon même que les efforts où il s'évertue sont peut-être sans but, rend encore plus claire, plus pure, plus désintéressée, plus indépendante et plus noble, l'ardeur de sa recherche."

Maurice MAETERLINCK  
*La vie des abeilles.*

# Introduction

## 1. L'ethnographie des Winye

### a) *Les sources*

Les Winye, démographiquement peu nombreux, ont rarement fait l'objet d'études spécifiques. Lorsque les chercheurs parlent d'eux, c'est généralement sous l'ethnonyme "Ko", qui est le terme sous lequel leurs voisins les désignent. "Winye", vocable par lequel ils s'auto-désignent viendrait de [wuo fiō], qui signifie "craint (ou se méfie de) Dieu". Les travaux historiques d'Anne-Marie DUPERRAY (1978) et ethnographiques (sur les masques) de Michel VOLTZ (1976) traitent des Gourounsi en général, avec quelques références aux Winye. Les études consacrées uniquement à cette ethnie sont rapidement et exhaustivement dénombrables. Par ordre de parution, mentionnons d'abord les *Nouvelles notes sur le Mossi et le Gourounsi* (1924) de Louis TAUXIER, qui consacre un chapitre de description générale aux Winye et à leurs coutumes. Il faut attendre 1972 pour voir apparaître une seconde étude qui leur soit consacrée, sous l'aspect linguistique, avec l'*Enquête sommaire sur le Ko, langue gourounsi de Haute-Volta* du R.P. PROST. Le développement des études universitaires en Haute-Volta (vers 1978-80) va permettre la formation d'intellectuels winye dont quelques-uns s'intéresseront à leur société et publieront des travaux à son propos. C'est le cas du journaliste Bilele BENIN qui a écrit deux opuscules, l'un sur les coutumes winye (s.d.) et l'autre sur le rituel des caméléons accouplés (1981). La première et la seule étude importante jamais parue à ce jour sur l'ethnie est le mémoire de maîtrise en histoire de Siaka DAMOUE: *Les Winlens-Winien-ma. Etude des origines et de l'organisation traditionnelle d'une société voltaïque* (1983). L'ouvrage, pour perfectible qu'il soit au niveau de la forme et des analyses anthropologiques, n'en constitue pas moins une étape essentielle dans le développement de la recherche sur cette société. Le mémoire de maîtrise sur les pratiques linguistiques dans le village de Siby, d'Assita THIEMOUNOU (1985) est moins utile pour tout ce qui concerne l'ethnographie winye. Pour être réellement complet en matière d'études monographiques, il convient de citer le nom d'un ethnologue américain, Wallace PINFOLD, à propos duquel les Winye du village de Oulo, où il a séjourné en 1973, ont gardé des souvenirs enthousiastes. Malheureusement, ce chercheur qui paraissait si bien intégré à la société locale n'a, à notre connaissance, jamais rien publié, si

ce ne sont deux minces textes ronéotypés: *Twins are bush spirits* (1977) et *Rapport préliminaire sur les masques ko* (1976), le dernier étant d'ailleurs rigoureusement introuvable. Dans les prochaines années, il conviendra de surveiller les publications d'Anne LEURQUIN, chercheuse de l'Université Libre de Bruxelles et de Jean-Louis DURAND, du Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes (Paris). L'un et l'autre ont fait du terrain en pays winye, la première sur l'art et les masques, le second sur la langue et la chefferie de terre.

## b) *Le terrain*

Notre recherche sur le terrain a duré dix mois, répartis en quatre séjours, de 1983 à 1986. Le temps d'étude a été partagé entre notre village d'accueil de Wibō (Ouroubono, selon l'orthographe officielle), et des déplacements tant dans le pays winye (villages de Oulo, Oury, Boromo), qu'à l'extérieur. Pour la recherche d'informations spécifiques sur le culte de Jina qui a, au départ, mobilisé prioritairement notre intérêt, nous avons fréquemment séjourné en pays bwa (notamment à Houndé et Maro) et fait quelques incursions en pays bobo (villages de Dorossiamenso et de Fô). Les enquêtes dans le lignage forgeron Didiro de Houndé se sont notamment révélées déterminantes pour la révélation de la symbolique du culte de Jina mais aussi, plus globalement, pour prendre conscience de la place du forgeron dans l'univers culturel des populations de l'ouest-Burkina.

De fait, dans notre village d'accueil, après avoir focalisé notre intérêt dans les premiers temps sur l'exercice et la symbolique du culte de Jina, nous avons très rapidement élargi notre champ d'investigation jusqu'à devenir quasi-exhaustif, travaillant tout à la fois sur l'économie, la parenté, la religion, les conceptions de la personne, l'organisation sociale. Le travail ethnographique doit consister à établir un inventaire aussi systématique que possible des objets et des actes culturels car c'est à condition d'accumuler un savoir sur la société étudiée le plus large possible, que l'analyse s'effectue avec le moins d'arbitraire. Claude CALAME dit à ce propos:

"tout dépend (...) de l'évocation que déclenche chez l'interprète le symbole étudié; tout dépend du traitement que cette évocation reçoit dans sa pensée. L'évocation sera orientée d'une manière d'autant moins arbitraire que le savoir sur la culture étudiée sera plus large." (1983:22)

Un seul domaine n'a pas fait l'objet d'enquêtes systématiques, celui des masques. Les sociétés de masques winye nous paraissent suffisamment complexes et importantes pour mobiliser complètement l'attention d'un chercheur pendant une longue période. Il faut donc choisir.

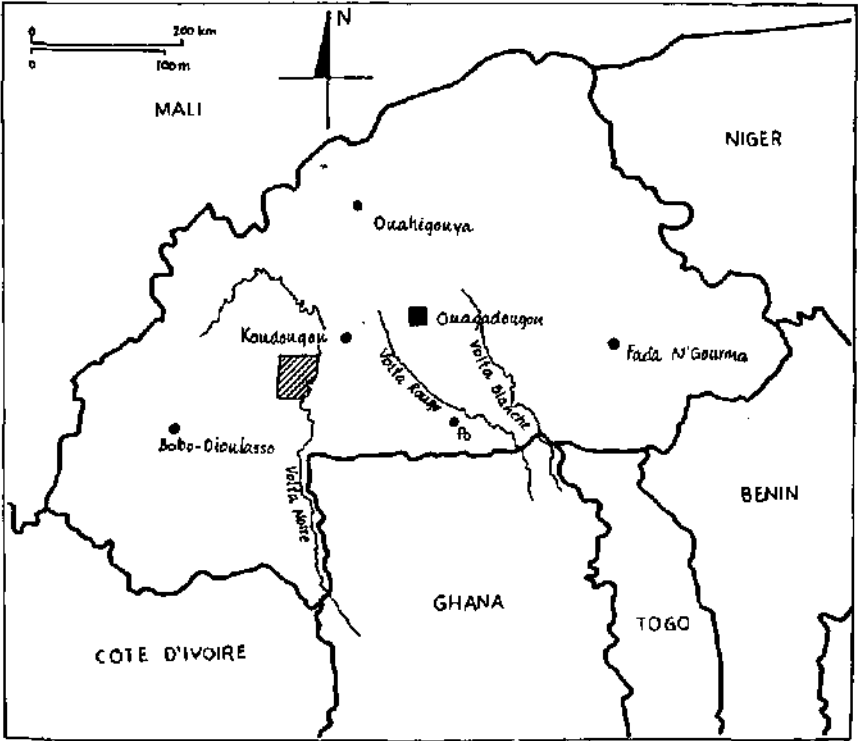
Nous aimerions insister également sur l'importance de notre "terrain théorique". Avant et entre les périodes de terrain, nous avons recherché et lu ce qui a été écrit sur les sociétés voisines (dans une aire assez large) de notre société d'étude. Outre les ouvrages que nous avons déjà signalés, nous avons pris connaissance d'à peu près tout ce qui s'est publié sur les Dogon, les Bambara, les Bobo, les Bwa-ba, les Gourounsi, les Mossi (cf. bibliographie). Nous avons étudié avec une attention particulière le très bel ouvrage d'Albert DE SURGY consacré aux croyances religieuses des Mwaba-Gurma du nord-Togo: *La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma. Tome 1: Esquisse de leurs croyances religieuses* (1983). L'ensemble de ces lectures a eu d'abord une fonction prédictive (1). Il nous a permis de préparer les phases successives de notre terrain (production des hypothèses et structuration des grilles d'entretien) puis de passer au crible notre matériel au fur et à mesure de sa collecte. Il nous a permis également de contrôler la justesse de nos informations et de nos analyses, parce que nous les confrontions avec celles produites pour des sociétés proches, géographiquement et culturellement. A moins d'être un culturaliste rigide, convaincu qu'aucune société ne ressemble à aucune autre ou qu'aucune société n'a d'influence sur d'autres, ce qui pour l'Afrique de l'Ouest est une position proprement aberrante, le chercheur peut espérer avoir atteint le maximum de vraisemblance - si ce n'est de vérité - dans l'approche d'un terrain lorsqu'il constate des convergences qualitativement et quantitativement importantes avec les approches proposées par d'autres auteurs. Parfois, l'étude de la littérature nous a permis aussi, il faut le dire, de compléter les vides de notre savoir sur les Winye (ou du savoir des Winye sur leur propre culture), et de nous donner la possibilité d'analyser. Lorsque les informations manquent sur un symbole donné, mais qu'on s'aperçoit qu'il est interprété de manière similaire par les différents auteurs ayant travaillé sur des sociétés proches, on peut, légitimement nous semble-t-il, faire sienne cette interprétation. L'ethnologue est parfois dans la position de l'archéologue qui reconstitue des pièces dont des morceaux sont irrémédiablement perdus. Si les pièces sont malgré tout reconstituées parce qu'elles sont plus belles ainsi, il convient pourtant de dissiper chez le public une partie de l'illusion en soulignant le travail de la reconstitution par un liant visible, d'une couleur un peu différente de celle des morceaux recollés, et qui soit révoquant. La pièce reconstituée se présente en effet comme l'expression de la théorie la plus achevée à son propos au moment de la reconstitution.

- Mais rien ne garantit la pérennité de cette théorie et tout doit pouvoir être défait pour pouvoir être éventuellement remonté autrement, au gré d'une théorie future qui apparaîtrait comme plus proche encore de la "vérité" de la pièce. En ethnologie, les citations et les références aux auteurs jouent le rôle du ciment, et l'analyse doit se montrer pour ce qu'elle est: le maximum du possible et du pensable sur un objet d'étude, à un moment donné de l'histoire de l'ethnologie et de celle du chercheur.

## 2. Les Winye: présentation

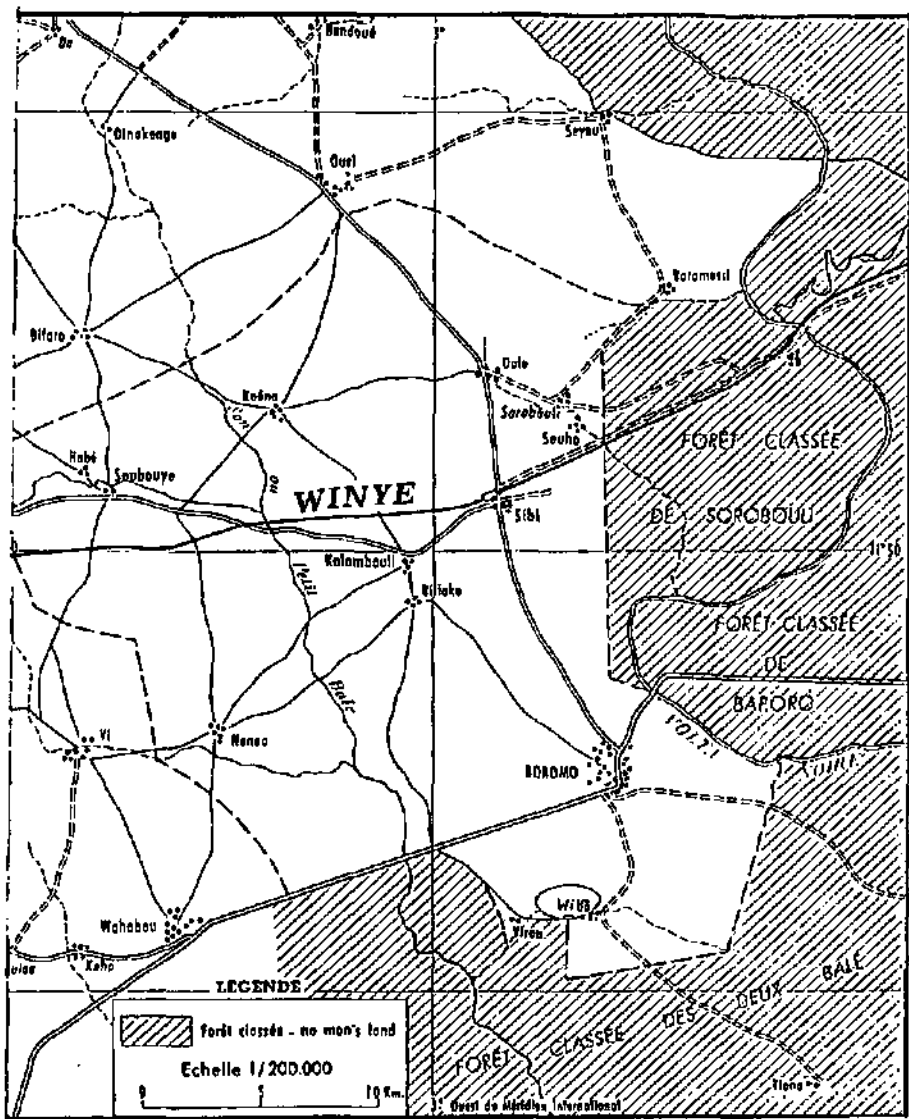
Les Winye font partie des populations qui vivent dans la zone sud-soudanienne. Leur territoire s'étend à mi-chemin entre les régions occidentales et centrales du Burkina Faso, entre les 11e et 12e degrés de latitude nord et 2.30e et 3.30e degrés de longitude ouest, sur la rive droite de la Volta noire. Il y tombe en moyenne 1000 mm de pluie annuellement. Les Winye sont au nombre de 20.000 environ, répartis dans 18 villages, dont Boromo, situé sur la route nationale à égale distance de Bobo-Dioulasso et de Ouagadougou, est le plus connu. Notre village d'enquête, Wibô, au sud de Boromo, compte environ 800 habitants. Les Winye sont essentiellement des agriculteurs, qui cultivent pendant la saison humide des cultures vivrières (mil, maïs, riz, arachide, haricot) et du coton, culture de rente en extension constante depuis 1970. Au niveau linguistique, les Winye font partie du groupe gourounsi, avec les Lela, les Nuna, les Sissala, les Kasena. D'après André PROST (1972:2bis), le winye serait une langue gourounsi appartenant au sous-groupe sissala, proche de l'issala (langue des Sissala) et du phuo (langue des Pwa ou Pougouli). Au niveau culturel, les Winye, qui n'ont guère été sensibles à l'influence chrétienne ni islamique, et bien qu'ils participent avec leurs variantes propres à la culture globale gourounsi paraissent, avec des nuances selon les villages, avoir été touchés par l'influence des groupes bwa et luo et des groupes mandé (dogon, bambara, minyanka). Louis TAUXIER, le premier chercheur en date à s'être intéressé aux Winye, hésite à les classer parmi les Gourounsi et conclut prudemment:

"Les Ko sont probablement une population gourounsi, du moins au point de vue linguistique." (1924:51)



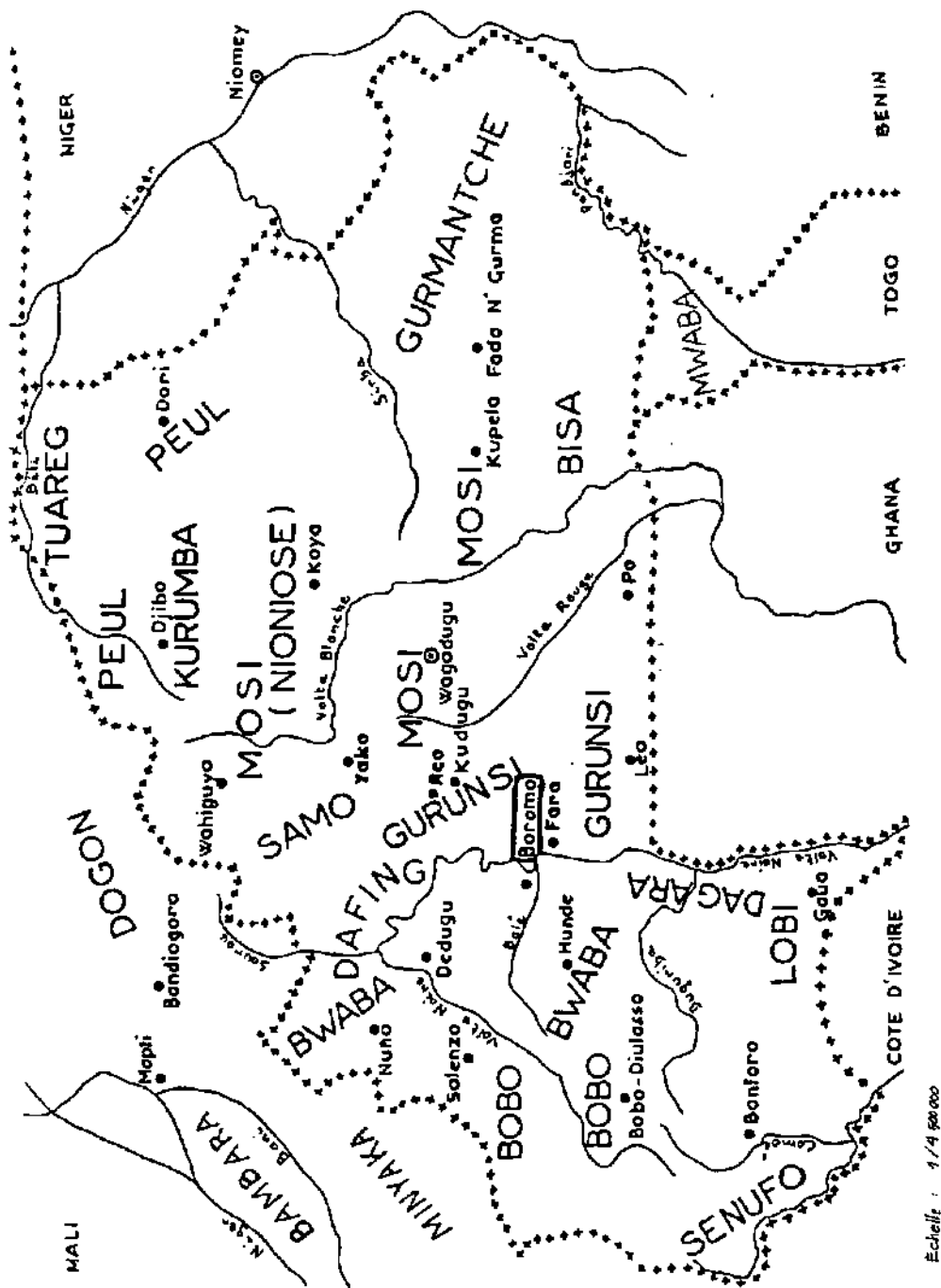
 Winye

Carte N° 1: Localisation du pays winye



Carte N° 2 : Le pays winye

Source: A. Prost (1972)



Echelle : 1/4 000 000

Carte N° 3: Environnement ethnique des winye

Source: M. Voltz (1976)

A l'examen de leurs masques constitués de têtes de bois sculpté et de costumes de fibres, Michel VOLTZ les rattache également aux Gourounsi:

"Sur le plan des masques, auquel nous nous plaçons, les Winye sont des Gourounsi, très proches des Nuna, mais gardant leur spécificité." (1976:127)

Si les masques winye peuvent être considérés comme typiquement gourounsi (ce qui ne veut pas dire grand'chose tant qu'on n'aura pas précisé, par une étude comparative, ce qu'on entend par "typiquement gourounsi"), la culture winye ne se réduit pas pour autant à la langue et aux masques. Le village de Wibö, situé dans la partie méridionale du pays winye qui a constitué notre terrain privilégié d'étude, apparaît comme très fortement marqué, notamment dans le domaine de la cosmologie et de la religion, par les cultures bwa et mandé, comme nous nous attacherons à le démontrer.

L'environnement géographique des Winye est composé des groupes suivants:

- à l'ouest, les Bwa-ba du Kademba (villages de Pa, Bagassi, Vi),
- à l'est, les Nuna, groupe gourounsi relativement nombreux (environ 100.000), installés entre la Volta noire et la Volta rouge,
- au nord, les Luo, installés à l'intérieur de la boucle de la Volta noire comme les Winye. L'originalité de ce petit groupe par rapport aux ethnies voisines n'a pas toujours été reconnue. Selon VOLTZ (1976:127), ils ont été parfois intégrés, à tort, soit aux Bwa-ba, soit aux Nuna,
- au sud, le pays winye jouxte la forêt classée des deux Balé, vide d'établissements humains.

L'influence de groupes environnants, mais surtout des Luo et des Bwa-ba, sur la culture winye est manifeste jusqu'à remettre en cause tout découpage des frontières ethniques par trop précis. Beaucoup de lignages winye actuels sont en fait originaires d'ethnies voisines ou y ont séjourné plus ou moins longuement lors de migrations. Depuis au moins un siècle, les Winye intègrent aisément dans leurs sphères d'échanges (religieux, économiques et matrimoniaux), les populations voisines. Le village de Wibö accueille un lignage de forgeron bwa (lignage Tiaho) et plusieurs familles luo (lignages Bayoulou, Nahon), qui font partie intégrante du groupe local.

Chez les Winye la filiation est patrilinéaire, la résidence patrilocale. Le système de parenté et d'alliance est omaha. Au plan de l'alliance, on sait que les systèmes omaha sont particuliers dans la mesure où ils se trouvent situés entre les systèmes dits élémentaires où le conjoint est prescrit et les systèmes complexes où le choix du conjoint ne fait l'objet d'aucune prescription mais d'une prohibition minimum pour éviter l'inceste. Les systèmes omaha s'accompagnent d'une prohibition large, qui chez les Winye s'énonce de la manière suivante: un homme ne peut se marier ni dans le patrilignage de sa mère, ni dans celui de la mère de sa mère, ni dans celui de la mère de son père, ni non plus dans son propre patrilignage. Les Winye décrivent leur système d'alliance comme circulaire avec l'existence de liens préférentiels entre lignages, de type A donne à B qui donne à C ... Les hommes d'un lignage (par exemple B) sont considérés à la fois comme les oncles maternels (classificateurs) d'un second lignage (C), "preneur de femmes", et comme les neveux utérins d'un troisième (A), "donneur de femmes". En fait, comme le fait remarquer également Edmund Leach pour les Kachin de Birmanie (1968), on aurait tort de considérer que les groupes qui sont couplés comme "donneur de femmes" et "preneurs de femmes" par les règles du mariage, sont les unités majeures de la société. En fait, les généalogies recueillies montrent qu'il s'agit de segments de lignages domiciliés dans la même communauté ou des communautés voisines. Françoise HERITIER, à propos des Samo du Burkina, aboutit à la même conclusion en décrivant l'élaboration spécifique à laquelle donne lieu l'existence de ces liens préférentiels médiatisés qui ne se trouvent pas dans les systèmes omaha classiques:

"Un lignage étant fréquemment constitué de lignées non raccordées, si une femme A est donnée en mariage à un homme B, l'enfant B né de cette union ne pourra contracter alliance avec aucune des lignées constitutives du lignage A de sa mère, mais à la génération suivante, seule la lignée propre de la grand-mère au sein du lignage A sera formellement interdite au petit-fils ou à la petite-fille." (1975:104)

De plus, les Winye encouragent la polygynie sororale (système dit de la [hahe], "la femme qui suit") en mariage primaire, la seconde épouse étant souvent une soeur utérine de la première. Cette pratique ne cadre guère avec les prohibitions omaha qui interdisent le redoublement de l'alliance mais cadre parfaitement, d'après Murdock (1972:149), avec la nomenclature de la parenté à assimilation par bifurcation. La nomenclature winye est en effet hawaïenne au niveau d'Ego mais à assimilation par bifurcation au niveau des parents (G+1) et des enfants (G-1).

Au plan des attitudes, on retiendra surtout ici que le système winye établit une variante du système omaha puisque la soeur du père n'est une soeur que pour le fils aîné du père, et non pas pour tous ses fils. Par contre, en conformité complète avec ce système, tout rapport de fraternité biologique de type frère/soeur se transforme sur le plan social, en un rapport de paternité père/fille (cf. HERITIER, 1981). De même tout rapport de type mari/femme se transforme en rapport de type père/fille.

Chez les Winye, l'identité est totale entre le père et son fils aîné, ce qu'un rituel que nous analyserons ultérieurement (cf. chapitre VI) vise tout à la fois à conjurer et à permettre.

### 3. Problématique

Notre travail renvoie à trois types de problématiques différentes, ressortissant à des univers considérés comme proches dans les sciences sociales: la sociologie, l'ethnologie et l'anthropologie. Elles ont reçu dans la pratique un traitement fort inégal. Si la problématique sociologique et la problématique anthropologique ont été convenablement développées dans nos analyses, nous ne citons la problématique ethnologique que pour mémoire. Bien entendu, l'ensemble de ces problématiques ont des liens entre elles, et on verrait mal, à moins d'incohérence, qu'il en soit autrement. Voyons-les rapidement.

#### a) *La problématique sociologique*

Nous considérons l'organisation sociale de Wibō, telle qu'elle nous est apparue au travers de nos enquêtes de terrain, comme le produit, peu homogène et parfois contradictoire dans ses structures mêmes, de luttes entre:

- d'une part, les aspirations politiques variées des différents groupes sociaux en présence au niveau local,
- d'autre part, entre ces aspirations politiques se manifestant dans des projets sociaux spécifiques et les contraintes historiques (de l'environnement socio-politique extérieur) et éco-géographiques (de l'environnement naturel) auxquelles le groupe a à faire face.

Nous pourrions formuler ceci de manière plus spéculative, en disant que ce qui nous a le plus intéressé au niveau sociologique, est de savoir si (et comment) une société lignagère, fondamentalement organisée autour de la parenté, doublée d'une société totalitaire marquée par un projet politique de domination, le pouvoir d'autorité de son souverain (le Inou) et l'omniprésence des menaces de sorcellerie, peut devenir sous les pressions externes - celles de l'Etat moderne notamment - une société communautaire villageoise, c'est-à-dire une société organisée autour des rapports de voisinage et d'une gestion démocratique des pouvoirs. Nous faisons l'hypothèse que la religion, ou du moins un certain nombre de cultes anti-sorciers empruntés à d'autres ethnies, s'ils ne mènent pas véritablement le groupe à opérer la transition de la société lignagère à la société villageoise, apportent un certain nombre de solutions temporaires. Ils permettent notamment au groupe dominant de conserver sa vision du politique tout en imposant l'unité du groupe local. Nous soulignerons que c'est à cette unité du groupe local, déterminée par des cultes anti-sorciers comme Buḥunu ou Jina (voir plus avant), que nous faisons référence lorsque nous parlons, à propos de Wibō, de "village" ou de "communauté villageoise". Cette communauté villageoise comme production, toujours susceptible de remise en question, n'a donc rien en commun avec le concept élaboré par Jean Capron (1973: 201 et sq.) pour les Bwa-ba, qui forment, quant à eux, une authentique société de type villageois sans pouvoir politique centralisé.

## *b) La problématique ethnologique*

Une autre tâche, que nous n'avons jamais abordée de front dans notre texte, par crainte de trop digresser, mais qui découle logiquement de la problématique que nous venons d'esquisser, aurait pu être de tirer les pleines conséquences, sur le plan de la construction de l'ethnicité winye, de nos recherches sur les homologues, les systèmes de transformation et les emprunts culturels. Si notre travail peut aussi se définir, en un sens, comme une approche trans-ethnique des systèmes religieux et cosmogoniques dans une zone géographique assez vaste puisqu'elle va, transversalement, des Bambara et Dogon au nord-ouest (centre-sud malien) aux Mwaba-Gurma (nord-Togo), elle n'est, bien sûr, pas sans conséquences sur une éventuelle problématique de l'ethnicité chez les Winye. Jean-Loup AMSELLE (in AMSELLE et M'BOKOLO, 1985: 32-34), fait de la reconstitution d'espaces culturels et religieux communs à plusieurs sociétés, une des bases de la déconstruction de la notion d'ethnie. Quelques réflexions lapidaires, au long de notre texte, peuvent laisser penser que nous suivons cette ligne d'analyse. Four autant, nous sommes sensible à la prudence à laquelle nous invite Jean CAPRON: dire

que des sociétés ont les mêmes systèmes de représentation, nous rappelle-t-il en l'occurrence, cela ne suffit pas pour affirmer que ce sont les mêmes sociétés. D'un autre point de vue, il est certain que les Winye, étant donné leur faible nombre, auraient été depuis longtemps absorbés par les populations limitrophes plus importantes, s'ils n'avaient pas eu aussi fortement conscience de leur "différence". On pourrait peut-être aborder le concept d'ethnie de la manière la moins substantialiste possible et faire l'hypothèse que les Winye, étant donné justement leur faiblesse numérique mais également la vigueur de leur projet politique, sont sans cesse en train de convertir "de l'autre en même et du même en autre": puisant à l'extérieur puisque, au fond, le pouvoir des dominants impose l'emprunt religieux comme condition de possibilité ("l'autre devient le même"), tout en exaltant idéologiquement leurs différences ("le même devient autre", pour les populations voisines). Pour l'ensemble des considérations qui précèdent, nous n'avons pas cru devoir renoncer, en sus du concept de société, à celui d'ethnie, qui ne nous paraît pas totalement obsolète.

#### *b) La problématique anthropologique*

De manière plus classique, notre travail s'attache à mettre à jour l'anthropologie des Winye, au sens où Marc AUGÉ la définit: le système local de représentations de l'homme dans ses rapports avec la nature, les dieux, avec lui-même et les autres hommes. Nous nous sommes interrogé sur ce qu'était la définition winye de l'humanité, ce qui exigeait de travailler à la fois sur la socialité, sur la personnalité et sur les conceptions de la religion propres au groupe. Nous avons essayé d'aller plus loin en cernant quelques procédures symboliques considérées comme productrices d'humanité par les Winye. Ces procédures, surtout rituelles, d'humanisation - ou de socialisation, ou d'anthropomorphisation -, nous les considérons globalement comme les modes intellectuels par lesquels la société winye fait de l'espace (naturel) et du temps (des générations qui se succèdent) son lieu propre. C'est ce dernier ordre de préoccupations qui donne son titre général à notre ouvrage: le sens des limites. La limite, dans le double sens de ce qui lie et ce qui relie, constitue en effet une des figures canoniques de l'appropriation par une culture donnée de ce qui lui est extérieur ou de ce qui tend à lui échapper.

## 4. Introduction thématique: pouvoir, religion et développement

### a) *Pouvoir religieux et pouvoir politique à Wibō*

Le village de Wibō reproduit la problématique dualiste du pouvoir présente dans nombre de villages gourounsi (cf. DITTMER (1961) et VOLTZ (1976)) et dans nombre de communautés winye, si l'on en croit Siaka DAMOUE (1983). A Wibō, comme dans beaucoup de ces villages, le lignage dominant n'est pas le lignage fondateur (2). Si l'on veut résumer à traits grossiers l'histoire récente de la communauté (XIXe et XXe siècles), nous dirons qu'un lignage néo-winye, le lignage Yao, provenant du pays sissala s'est installé - probablement début XIXe - sur les marges d'un terroir déjà occupé et contrôlé par un lignage paléo-winye, le lignage Tomé. Les Tomé, en tant que premiers installés sur la place, détenaient un certain nombre de prérogatives religieuses et notamment un culte des masques (Isigi-jomol) qui exprime le pouvoir sur le terroir et sur la brousse de ses détenteurs. L'aîné du lignage Tomé était donc à la fois prêtre des masques et maître de la Brousse, l'équivalent du [gaotiu] des Nuna (VOLTZ, 1976:157). Ce pouvoir unique, originel et reconnu comme tel dans toutes les sociétés gourounsi, a été progressivement supplanté par le lignage Yao qui a imposé son pouvoir sur la base d'une autre ontologie. Les Yao ont en fait accaparé à la fois le pouvoir politique sur le village et le pouvoir religieux sur la Terre, concept plus vaste que celui de Brousse et qui l'inclut d'ailleurs comme une de ses sous-catégories (chez les Nuna, la Brousse est considérée comme "l'enfant" de la Terre (VOLTZ, (1976:157)). Les pouvoirs politique et religieux, peut-être séparés au départ et répartis entre les deux lignées du lignage Yao, se sont confondus dans l'institution unique du Inou. Le Inou, aîné du lignage Yao, est tout à la fois un chef politique, un chef de guerre et un chef de chasse et le maître de la Terre. Mais si le Inou est un chef politique, c'est un chef politique au pouvoir sacralisé par la détention d'un culte puissant, à l'instar du chef nuna possesseur du kwéré (ou kwara), que Maurice DUVAL décrit comme suit:

"(...) le kwéré est le protecteur du village qui agit par l'intermédiaire du prêtre; il (...) assure la protection de la population contre les éventuels ennemis extérieurs et, à l'intérieur, il la préserve des sécheresses, favorise les bonnes récoltes, et protège contre la maladie et la mort provoquées par les sorciers. C'est là son rôle principal: il incarne la lutte anti-sorcellerie. Le prêtre commande avec les notables la reproduction des conditions écologiques, physiques et partant sociales de l'existence; il est donc évident que tous ont intérêt à lui être soumis puisqu'il détient les clés indispensables de la vie biologique et sociale." (1985:80)

Les Yao ne possédaient pas un tel kwéré à leur arrivée sur le terroir de Wibö, mais ils n'ont pas cessé de vouloir en acquérir pour s'imposer, en conformité complète avec l'attitude des lignages conquérants gourounsi. Les kwéré sont donc toujours venus de l'extérieur. Le premier culte - les Winye appellent ces cultes des [sebà-ma] (sing. [sebul]), littéralement des "arbres" - a avoir joué ce rôle est [tu luo suu], littéralement "éléphant/autel/néré" (*Parkia Biglobosa*), culte de chasse et de guerre probablement acquis en pays dagari ou, d'après certains informateurs, en pays pougouli, dans le village, aujourd'hui disparu, de Bākounou. [tu luo suu] fonctionne comme un kwéré. Chez les Nuna, le kwéré a d'ailleurs toujours été à l'origine un fétiche de chasse et de guerre avant d'être progressivement réinterprété comme culte anti-sorcier (VOLTZ, 1976:161) (3).

L'institution de la chefferie de village au début de la colonisation française, a produit un schisme dans le lignage dominant, en imposant de fait une bipartition du pouvoir, entre le chef de village nouveau et le chef traditionnel. Cette bipartition a provoqué le retour à la distinction initiale de la chefferie politique et de la chefferie de Terre jusqu'alors confondues dans les mains du seul Inou. Les deux lignées du lignage Yao, Suounyebö et Bounyebö, ont précipité cette distinction par leurs dissensions profondes. La lignée Suounyebö, qui était probablement l'artisan de la venue au village du culte [tu luo suu], s'est empressée d'en revendiquer la propriété exclusive de manière à se placer au mieux dans la lutte pour s'emparer de la nouvelle chefferie politique que proposait le colonisateur. Systématiquement, les chefs de village puis les actuels responsables des Comités de Défense de la Révolution (CDR), qui ont remplacé les chefs de village, ont été et sont encore choisis au sein de la lignée qui possède [tu luo suu]. Cependant, cette lutte interne au lignage Yao n'a jamais affaibli la stratégie de promotion politique et religieuse de l'ensemble du groupe de parenté vis-à-vis des autres lignages et notamment des Tomé. C'est dire que le lignage dominant a toujours préservé le minimum de cohésion pour imposer un Inou à la fois maître de la Terre et chef à pouvoir politique sacralisé. Mais pour imposer leur Inou au village, les Yao devaient, d'une part, trouver un kwéré de remplacement, [tu luo suu] étant rendu indisponible par l'entêtement de la lignée Suounyebö, et d'autre part, disposer de garants religieux fondant la maîtrise de la Terre. Ils ont résolu le second problème en faisant venir à Wibö au début du siècle, quelques forgerons bwa-ba du lignage Tiaho, originaires du village de Bondoukuy (ils appartiennent donc au sous-groupe bwa des Dako, ([ba kyihosye], selon CAPRON (1973:37)), et domiciliés à l'aube de l'ère coloniale dans le village winye de Kalambouly. Les forgerons bwa-ba amèneront le culte du Do, dont ils sont les prêtres (4). Du culte de Do dont il n'est pas possible de faire ici une étude complète - qu'aucun chercheur n'a à ce jour présentée - nous retiendrons les éléments suivants: Do est, d'après les Bwa-ba, "l'envoyé de Dieu" [Dofini tōnkarō], mais peut être considéré comme le véritable démiurge oeuvrant pour les hommes après que Dieu (Dofini), se soit définitivement éloigné d'eux après la création du Cosmos. VOLTZ présente succinctement la figure de Do:

"De nature androgyne, ou présenté comme un couple de jumeaux (Do mâle et Do femme), possédant à lui seul le pouvoir complet de génération, il acheva la création en apportant aux hommes qui menaient jusque là une vie sauvage proche de l'animalité, la connaissance des activités techniques (agriculture et forge), et les bases de l'organisation sociale (mariages, système initiatique)." (1976:68)

Do est le fils de Dofini. La Terre (la mère Terre) est l'épouse de Dofini et la mère de Do. L'accès au culte du Do permet l'accès au culte de la Terre et c'est conjointement, comme nous le verrons au chapitre II, qu'ils oeuvrent au bénéfice de l'humanité qui se confie à eux. L'arrivée d'un segment de lignage forgeron bwa amenant le culte du Do (5) a donc favorisé le contrôle du lignage dominant sur le culte de la Terre auquel le Inou sacrifie et demande pour tous récoltes abondantes, femmes et enfants. Lors des sacrifices des prémisses à l'autel de la Terre, les forgerons sont toujours associés aux libations finales, ce qui indique l'importance de leur rôle d'intermédiaires dans la relation des Yao au culte majeur du village. Ils effectuent d'ailleurs en parallèle des sacrifices du Inou à la Terre, un sacrifice à Do sur l'enclume. La recherche de kwéré pour assurer l'autre aspect du pouvoir du Inou, son aspect politique (au sens large de pouvoir princier, royal), s'est poursuivie avec plus ou moins de succès depuis le début de ce siècle. Dans les années 1950, les Yao ont "acheté" (comme beaucoup de Gourounsi), un culte originaire du pays minyanka, Wuo-bié, littéralement "fils de Dieu", qui eut un certain succès avant de tomber en désuétude dans les années 1960 car il se révéla finalement incapable de lutter efficacement contre les sorciers. En 1971, les Yao ont amené du village de Bouyounou (pays nuna), renommé en la matière (6), un authentique kwéré qu'ils ont baptisé Buftunu. Outre l'épisode Wuo-bié, entre l'époque où la lignée Suounyebö s'est approprié [tu luo suu] et celle où Buftunu est arrivé à Wibö - soit pendant une période d'une soixante d'années, les Yao n'ont guère cessé d'explorer les possibilités de trouver un culte efficace pour en doter leur Inou. La présence de forgerons bwa-ba facilita d'ailleurs ces démarches, puisque, grâce à eux, le lignage dominant eu accès à des cultes bwa ou acquis par les Bwa-ba. Ils permirent ainsi l'achat de plusieurs fétiches, dont Jina, culte anti-sorcier provenant du pays bobo, aux mains de la lignée Bounyebö, est le dernier en date. Jina, arrivé au village en 1980 est considéré comme subordonné au culte du Do. Nous l'étudierons en détail dans le chapitre X.

En résumé, la situation politico-religieuse dans le village de Wibõ se présente actuellement de la manière suivante:

1. Chefferie politique moderne (chef de village, à présent délégué CDR): aux mains de la lignée Suounyebõ, dont le garant sacré est le culte de chasse à l'éléphant et de guerre [tu luo suu]. Ce lien de la chefferie exclusivement avec le monde animal sauvage (et particulièrement avec l'éléphant), perpétue, selon VOLTZ, l'esprit traditionnel gourounsi:

"... d'autres chefs gurunsi restent fidèles à l'esprit traditionnel gurunga, qui se réfère exclusivement au monde animal sauvage: ils sont assis sur une peau de fauve, et non une peau de bétail; ils se font enterrer dans une peau de lion, et ils peuvent revenir au village après leur mort sous forme de fauve ou d'éléphant (7).

Chez les Gurunsi, au-delà des masques, le langage symbolique dans son ensemble se réfère essentiellement au monde animal sauvage" (1976: 172).

Lorsqu'un Inou est choisi dans la lignée Suounyebõ, il cumule les deux kwéré, l'ancien ((tu luo suu)) et le nouveau (Buñunu).

2. Chefferie politique traditionnelle et maîtrise de la Terre: aux mains du lignage Yao, délégué au plus âgé d'entre ses membres, qui devient Inou. Son garant de chef politique sacralisé (pouvoir princier ou royal) est depuis 1971, un authentique kwéré d'origine nuna, Buñunu. Son accès à la maîtrise de la Terre est conditionné par la présence du culte du Do, aux mains des forgerons bwa-ba alliés aux Yao. Le Inou est lié symboliquement au monde animal domestique et notamment avec le bélier (lié au culte du Do) et le boeuf (lié à Buñunu). VOLTZ signale l'association de la symbolique de l'animal domestique à la chefferie gourounga et y voit l'influence mossi ou gourmantché, mais on pourrait aussi bien y voir l'influence mandé:

"De nombreux rites néosoudanais associent le bétail et le pouvoir politique: pour s'asseoir les chefs et les notables utilisent des peaux d'animaux domestiques (boeuf ou mouton) et ils se font enterrer dans une peau de bovidé fraîchement écorché. Le rituel entourant le [piu] (l'équivalent du Inou chez les Nuna) et le kwarà se réfère souvent à ce contexte néosoudanais, qui a largement influencé la chefferie politique gurunga." (1976:172)

3. Le kwéré de la lignée Bounyebō (Jina) n'est associé à la détention d'aucune chefferie, mais à l'ambition des Yao de Bounyebō d'arracher des mains de l'autre lignée, la chefferie politique moderne.

4. Maîtrise de la Brousse: aux mains du lignage fondateur Tomé. Le garant de cette maîtrise sur la Brousse est le culte des masques [sigi-jomo] que le lignage possède. La maîtrise de la Brousse est associée symboliquement au monde domestique animal, notamment au chien (culte des masques), et au bouc (culte de la Brousse). Actuellement, cette maîtrise de la Brousse est exercée par le Inou, puisqu'elle est subordonnée à la maîtrise de la Terre. Le lignage Yao entretient avec le lignage Tomé une relation à la fois de supériorité et de complémentarité au niveau religieux. Le culte des masques est associé au culte de la Terre et à Buñunu, notamment lors des grandes cérémonies annuelles de purification avant les semailles. Des masques sont portés par des Yao qui sont plus nombreux que les membres du lignage fondateur. Signalons également que les forgerons bwa-ba de Wibō possèdent un masque de fibres, le Hombo (littéralement le sauveur), lié à l'histoire du clan forgeron Didiro de Houndé et répandu dans tout le Dakomu. D'après VOLTZ (1976:104-106), ce masque est considéré par les Bwa-ba comme le frère cadet de Do qu'il ne concurrence pas, à la différence justement des masques de fibres que les Bwa-ba sont allés chercher en pays gourounsi et qui concurrencent (tout au moins dans le Dakomu) le culte du Do. Dans la sortie de masques à laquelle nous avons assisté lors d'une cérémonie de levée de deuil, le masque Hombo a clôturé la fête en apparaissant le dernier jour. Il est possible que ce masque forgeron soit aux masques de fibres des Tomé ce que la maîtrise de la Terre est à la maîtrise de la Brousse. Un pouvoir supérieur mais de même nature, qui garantit en fin de compte la domination tous azimuts des Yao par l'intermédiaire de leurs forgerons.

Les cultes originellement détenus par les Tomé sont invoqués par le Inou à chaque sacrifice. Ils sont cependant subordonnés à ceux dont le Inou n'a d'ailleurs accès que par la présence du lignage forgeron Tiaho. Les invocations du Inou lors des sacrifices se font à trois séries d'entités dans l'ordre immuable suivant:

1ère série:

- 1) Wuo: Dieu
- 2) la Terre
- 3) les Ancêtres: ancêtres fondateurs du lignage Yao

## 2ème série:

- |                          |   |  |
|--------------------------|---|--|
| 1) la Brousse            | } | cultes détenus originellement par le lignage Tomé. A ces cultes correspondent des masques, notamment le "masque-mère" buffle [āu] (8). |
| 2) la Colline            |   |  |
| 3) la Grotte             |   |  |
| 4) [lengue] (la rivière) |   |  |

## 3ème série:

- Venou (Dieu du fer): culte qui témoigne de l'arrivée des forgerons bwa dans le village de Wibō,
- Marigot: culte qui témoigne de l'arrivée de Do au village. Dans le marigot réside une tortue sacrée [bu-nan], "la mère du marigot", qu'on peut considérer comme un avatar de la mère Terre, mère de Do.

Nous reviendrons en détail sur la religion winye dans le chapitre II. Contentons-nous à présent de signaler quelques éléments qui cadrent avec la problématique exposée. La première série de cultes propose un triple réseau de liens religieux correspondant à un triple réseau de liens sociaux. Le culte de Wuo rattache la communauté de Wibō à l'ethnie winye, l'autel de la Terre assure la domination du lignage Yao sur les autres lignages winye et non winye présents sur le terroir, et l'autel des Ancêtres assure la cohésion des Yao entre eux. En fait, il est probable que derrière Wuo c'est en fait Do, considéré comme le véritable démiurge, qui est invoqué. La seconde série de cultes, détenue originellement par le lignage fondateur du village sera étudiée en détail dans le chapitre II. Nous indiquerons simplement que tous les sacrifices effectués par le Inou se font en présence d'un membre du lignage Tomé, ce qui signale son importance dans le système religieux local. Dans les invocations du Inou, la première série de cultes manifeste le pouvoir des Yao. La seconde et la troisième série évoquent la nature de ce pouvoir, en se référant, dans l'ordre, aux cultes du lignage fondateur et à celui du lignage forgeron d'où le lignage dominant tire sa puissance.

## b) Religion et développement

Au terme de son étude sur les Mwaba-Gurma (1983), A. DE SURGY propose de renverser la perspective habituellement observée par les ethnologues qui analysent les rapports entre religion et société: "il ne faut pas parler, dit-il, de fonction sociale de la religion, mais bien d'une fonction religieuse des institutions et des coutumes..." (1983:292). A. DE SURGY veut dire que les caractéristiques sociales et culturelles propres aux Mwaba, et qui sont d'abord celles auxquelles ils sont particulièrement attentifs, ne sont pour eux que des signifiants dont les signifiés renvoient au champ religieux. Aux plans économique et social, la bonne santé, les nombreuses femmes et enfants, les bonnes récoltes, le prestige, le pouvoir, toutes caractéristiques dont la possession distingue l'homme supérieur du commun des mortels, ne sont, pour les Mwaba, que les indices d'un excellent rapport de l'individu (ou du groupe) avec les sources de sa vie, c'est-à-dire avec les différents cultes qu'il a su s'attacher et à qui il rend hommage périodiquement. Ces cultes donnent à l'individu (au groupe) la force qui le rend apte à prospérer, à étendre le nombre de ses richesses et de ses dépendants puisqu'ils le mettent en communication intense avec Dieu, donc avec l'origine même des phénomènes émergeant dans le monde visible. Cette analyse valable pour les Mwaba-Gurma, l'est bien sûr tout autant pour les Winye, et probablement pour toutes les sociétés africaines. Cependant, DE SURGY semble présenter les Mwaba comme suffisamment satisfaits de leurs cultes locaux pour ne pas essayer de s'en procurer d'autres, éventuellement considérés comme plus puissants (cf. 1983:315). Au contraire, l'histoire des Winye est faite d'une quête incessante pour trouver de nouveaux fétiches qui proposeraient aux individus des relations meilleures avec les sources de leur vie. Les Winye semblent appliquer un adage commun à nombre de sociétés d'Afrique de l'Ouest: "le pouvoir des fétiches est d'autant plus grand qu'ils viennent de plus loin." Mais c'est que l'histoire des Winye - et des Gourounsi en général - est d'abord celle de populations hétérogènes (autochtones et conquérantes, dominées et dominantes) prises entre des forces centrifuges et centripètes, cherchant sans cesse l'unification et l'homogénéité, tout en produisant constamment, en leur sein même, l'hétérogénéité et le désordre. En pays winye, le XIXe et le XXe siècles sont des périodes profondément marquées par les luttes intra- (9) et inter-lignagères pour la domination, guerres ouvertes avant l'ère coloniale et guerres secrètes de sorcellerie depuis l'ère coloniale. Dans un tel contexte, on assiste à une surenchère dans l'acquisition de fétiches dont on espère toujours qu'ils constitueront des forces supérieures à celles que les rivaux possèdent déjà et permettront de les supplanter.

Nous l'avons dit plus haut, les luttes politiques ont conduit le lignage dominant de Wibõ à acquérir de nombreux fétiches, qui sont les fondements ontologiques de son pouvoir. Que ces fétiches disparaissent ou s'affaiblissent - on dit alors que les sorciers ont trouvé "la faille" que chaque fétiche comporte - et le pouvoir échappera aux Yao, ce qu'ils conjurent en prospectant sans cesse autour d'eux pour trouver des cultes toujours plus puissants. A ce jour, nous avons dénombré sept cultes, en désuétude ou non, ayant successivement joué ces rôles de pourvoyeurs de force pour le lignage ou pour ses diverses lignées (cf. chapitre I). La force que procure les fétiches est indistinctement physique et spirituelle. De fait, pour les Winye, l'homme fort (le groupe fort) est celui qui présente les possessions optimum dans l'ensemble des secteurs valorisés: production abondante, nombreuses femmes et enfants, ascendant sur les autres, santé robuste.

La donnée relativement nouvelle que constitue l'apparition d'une politique de développement rural dans les campagnes burkinabé s'intègre dans cette perspective. Bien loin que les Winye de Wibõ se montrent réservés ou hostiles aux politiques économiques proposées par l'Etat et l'aide internationale, ils s'y précipitent au contraire parce qu'ils ont perçu que le développement est un emblème nouveau que tout village, tout lignage, tout homme digne de ce nom, se doit d'intégrer pour compléter la panoplie traditionnelle des signes prestigieux. Paradoxalement, ce sont les kwéré détenus par les Yao, toujours acquis pour servir un projet de domination d'un lignage ou d'une lignée, qui forcent l'unanimité sociale. Maurice DUVAL (1985) a longuement analysé le kwéré de Bouyounou, en pays nuna, comme fondant par la terreur l'uniformité des conduites et le consentement des dominés à la domination. "C'est par crainte des attaques de sorcellerie et pour s'en protéger, dit-il, qu'il faut se vouer au culte du kwéré et à son prêtre, le chef suprême. La soumission à l'anti-sorcier est en même temps soumission sociale et politique." (1985: quatrième de couverture). Il est probable que les kwéré qui sont tombés en désuétude à Wibõ ont subi ce sort parce qu'ils n'ont pas convaincu leurs possesseurs de leurs capacités de répression anti-sorcière et donc parce qu'ils n'emportaient pas l'adhésion ni une soumission durables de la population. Au contraire, on verra dans les chapitres IX et X, que Buñunu et Jina participent puissamment à la lutte anti-sorcière de ces dernières années. L'homogénéité sociale est acquise sur la base de l'implantation de cultes unificateurs. Or l'unification villageoise est une des conditions requises pour le développement. Les requêtes auprès de l'Etat ou de la coopération internationale ne sont prises en considération que si elles émanent d'associations communautaires, les "Groupements villageois". En 1971, Buñunu est "acheté" dans son village d'origine et implanté à Wibõ. En 1975, un Groupement villageois est créé qui se propose, conformément aux directives incessamment répétées par les encadreurs nationaux, de réaliser les thèmes classiques de ce type d'association: culture collective de quelques champs de mil ou de coton (8 ha en 1983), banque de céréales, diffusion d'innovations (charrues, charrettes, intrants

pour la culture du coton), gestion de fonds et de vivres (aide alimentaire), construction d'infrastructures (1980). Mais les cultes anti-sorciers font plus qu'apporter l'union et la solidarité forcées, dont, par ailleurs, tous les villageois répètent sans cesse la nécessité dans les réunions publiques. En supprimant la sorcellerie, ils suppriment également le balancement du comportement winye entre ostentation de la richesse et ostentation de la pauvreté. Les deux attitudes coexistent en effet traditionnellement (la dation des noms personnels révèle cette ambivalence (cf. chapitre V) ).

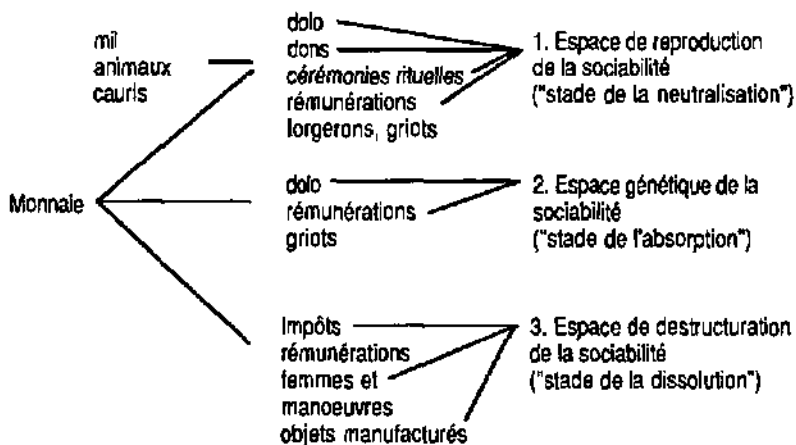
Le Winye a toujours été partagé entre le désir de montrer sa puissance et celui de la dissimuler au maximum. Montrer sa puissance c'est en effet s'exposer, se désigner explicitement aux jaloux, aux sorciers, et cela n'est possible que si l'on est très sûr de soi. Dissimuler sa puissance permet au contraire de vivre en sécurité et de se soustraire, autant que faire se peut, à la haine des envieux. Bien entendu, la seconde attitude est plus commune que la première. J.-P. TERRAIL (1979) et G. FOSTER (1965) ont bien montré (cf. chapitre IV) que la nature même de la sociabilité paysanne est fondée plus sur les craintes de sorcellerie que sur leur défi. Les cultes anti-sorciers, pour autant qu'ils apparaissent comme fiables, suppriment l'ostentation de la misère, libèrent l'individu des exigences de conformité sociale et en font un sujet économique libre de s'enrichir et de profiter de sa richesse en toute impunité. Car à quoi sert d'être riche si l'on ne peut montrer son argent et s'il doit être entassé dans quelque recoin sans qu'on puisse en faire usage? La chronique des villages winye est pleine des mésaventures qui surviennent à des individus qui découvrent avec stupeur, au moment du partage de l'héritage de quelque ascendant dont la vie a toute entière été marquée par l'obligation de dissimuler son avoir, un trésor de billets de banque à moitié moisis, rongés par les termites, ou qui n'ont plus cours. Les anciens ont parfois acquis des sommes considérables (100.000 ou 200.000 FCFA (10) ne sont pas rares) pour lesquelles ils n'ont pu trouver aucun usage social possible, et qui sont restées serrées au plus profond de la case d'habitation ou enterrées dans le sol, jusqu'à leur mort.

Mais les cultes anti-sorciers en supprimant les manoeuvres sorcières suppriment également le fantasme de l'enrichissement facile. "Avant (c'est-à-dire avant l'arrivée des derniers cultes anti-sorciers), dit un informateur, tu pouvais être paresseux et gagner beaucoup de mil, maintenant c'est impossible". Les cultes anti-sorciers proposent la constitution d'une sociabilité "froide" (11). Ils installent une éthique du travail collectif et individuel. D'une part, ils réunissent les individus, favorisent leur organisation dans des relations collectives ponctuelles de production, de distribution, d'échanges. D'autre part, ils rendent "naturelles" les disparités entre individus qui n'ont plus besoin d'être neutralisées, dissimulées ou réduites. En ce sens, ils préparent bien le lit du développement qui s'adresse à des collectivités qui doivent se présenter comme telles et qui encourage, par ailleurs, toutes les initiatives et toutes les acquisitions individuelles. De la maladie au développement

de la culture cotonnière, il n'y a donc, du point de vue de la société, pas de solution de continuité. La crainte de la maladie, souvent expliquée par des agressions sorcières chez les Winye - cf. chapitre VIII - provoque l'arrivée de kwéré qui forcent l'unanimité sociale et favorisent l'essor de producteurs "formellement libres", acquérant du prestige au travers de la culture intensive du coton (12) et qui n'ont plus à se plier à des normes du comportement social - de production (13) ou de consommation - considérées comme bonnes.

Jacques CHARMES (1978) distingue trois stades dans la transition au capitalisme des sociétés rurales africaines: la neutralisation, l'absorption et la dissolution. Le stade de la neutralisation est celui où la place des rapports marchands est strictement circonscrite. L'intégration dans le circuit monétaire se fait uniquement pour assurer le paiement des dépenses incompressibles (impôt). Dans le stade de l'absorption, les rapports marchands se développent, mais restent au service de la reproduction des rapports sociaux traditionnels: l'existence d'une monétarisation accrue entraîne la multiplication des dépenses festives et coutumières. Dans le stade de la dissolution, les besoins monétarisés se développent d'une manière incontrôlable. Les paysans s'endettent, la nature des rapports sociaux se transforme. La société se déstructure, elle se met au service de la production capitaliste: main-d'oeuvre salariée, migrations. Le surplus est désormais approprié individuellement, à des fins strictement économiques. La chronologie établie par Jacques CHARMES est sans doute un peu mécanique. Nous avons pour notre part perçu, dans le village bwa de Bayé (arrondissement de Solenzo), la coexistence, dans l'espace, des trois types de rapports de distribution que Jacques CHARMES distingue dans le temps:

Tableau N° 1: Les espaces de sociabilité



(source Jean Pierre Jacob, 1978:90)

Dans la société winye également, les individus s'insèrent tour à tour, selon les circonstances, dans chacun des trois types de rapports socio-économiques. Bien entendu, les cadets, à la différence des aînés, sont plus souvent impliqués dans le troisième type que dans le premier ou même le second. Mais cela n'est pas suffisant, à notre avis, pour qu'on puisse considérer les stades dégagés par CHARMES comme autant d'étapes inéluctables et exclusives l'une de l'autre. Il est probable d'ailleurs que le développement, qui exige un collectivisme de base et favorise en même temps les entrepreneurs individuels, oblige les acteurs sociaux à maintenir un double registre de comportements économiques et sociaux, donc à continuer à s'inscrire tour à tour dans les trois types de rapports distingués.

## 5. Questions de méthode: l'exemple de la fourmilière

Plusieurs ethnologues se sont interrogés ces dernières années sur la question de savoir "qui était le véritable auteur des notes de terrain?" selon l'expression de James CLIFFORD (1983). Françoise MICHEL-JONES opérant l'épistémologie des travaux classiques de l'ethnologie dogon dit que ces travaux mettent en scène un sujet absolu du discours qui est en fait, si l'on y regarde de près, incarné tour à tour par la société en cause, par l'indigène savant ou par le chercheur (cf. 1978:14). Ces auteurs poussent les chercheurs à s'interroger davantage sur "l'économie" et sur les méthodes de construction du texte ethnologique. Pour notre part, nous définissons volontiers le travail de restitution comme procédant par métonymies successives, à la fois "horizontalement" et "verticalement". La partie vaut pour le tout dans la restitution ethnologique, d'abord parce que l'ethnologue considère le discours de certains informateurs privilégiés comme la vérité de la société toute entière, et ensuite parce que son texte ne distingue pas véritablement sujet de l'énoncé (la société étudiée) et sujet de l'énonciation (l'ethnologue écrivant qui se considère, un peu rapidement peut-être, comme partie prenante de la société qu'il étudie). On aboutit ainsi à la constitution d'une littérature dont les descriptions "naturalisées" de sociétés prennent la forme suivante: "les Dogon, les Bambara (ou les Winye) - sujet absolu - font ceci et cela, pensent que telle chose est bonne et telle autre mauvaise...". Par ce

procédé on présuppose "horizontalement", pour les membres d'une même société, une unité de savoir culturel là où il y a au moins des déficiences, au plus des savoirs divergents, se privant d'observer avec James CLIFFORD que:

"A "culture" is, concretely, an open-ended, creative dialogue of subcultures, of insiders and outsiders, of diverse factions."  
(1983:136)

Par ce procédé, on estompe également tout ce qui constitue le travail propre de l'interprétation de l'ethnologue, partagé entre plusieurs explications d'un même phénomène social ou rituel, et qui doit trancher, parfois inventer, élaguer, se débarrassant de certaines scories mais s'efforçant d'en mettre d'autres en relief. Or, cet embarras final de l'écriture, loin d'être un obstacle, est une condition majeure du travail ethnologique. Il faut que le chercheur ait le choix entre plusieurs analyses possibles et cette exigence doit être présente dans son esprit lors de ses enquêtes sur le terrain. Il lui faut tout retenir des situations d'enquête, ce qui lui apparaît sur le moment essentiel comme ce qui lui semble inessentiel, jusqu'à la moindre péripétie survenue. Au terme du travail empirique, il est bien rare que le chercheur ne se retrouve pas submergé sous les données, qu'il classe dans un ordre qui ne cesse de se défaire et de se recomposer au fur et à mesure de l'évolution de sa théorie.

Dans la situation d'analyse, l'ethnologue propose à la fois une synthèse et les conditions d'une seconde synthèse. Il opère d'abord une synthèse des informations proposées sur un même objet par différents informateurs. En gros, il présente des représentations collectives là où il n'a recueilli que des représentations individuelles. Il réunit ensuite les conditions d'une synthèse possible en présentant un travail final qui soit compatible avec les résultats qu'il juge respectables de chercheurs ayant travaillé sur la même culture ou des cultures voisines de la sienne. Déjà, dans la phase de collecte de données, l'ethnologue a pris connaissance des théories des autres chercheurs et elles ont orienté la constitution de ses grilles d'entretiens. S'il n'a guère d'imagination, il peut au moins chercher à savoir si, dans la société qu'il étudie, c'est "comme chez les Dogon ou les Bambara" ou si c'est plutôt "comme chez les Mwaba-Gurma". Dans les faits, il aboutira probablement à proposer des solutions qui n'exclueront ni les Bambara, ni les Mwaba s'il constate à bon droit qu'il doit placer l'étude de sa société dans une sorte de continuum culturel, c'est-à-dire à l'intérieur d'un ensemble de groupes de l'ouest africain qui ne sont très différents qu'a priori.

L'africaniste est, par rapport aux ethnologues travaillant dans d'autres continents, dans une situation particulière. La foison de travaux consacrés à l'Afrique de l'Ouest peut donner l'impression que "tout a été dit" sur les sociétés concernées, comme le faisait remarquer aigrement une chercheuse chevronnée à un ami qui voulait retourner étudier les Dogon. De fait, le terrain actuel de l'africaniste c'est d'abord la masse de la littérature ethnologique produite à propos des sociétés africaines. Sa connaissance est indispensable, mais elle ne doit pas faire écran. Avec tout le respect qu'on doit aux grands aînés qui ont étudié si brillamment les Dogon ou les Bambara, il reste possible de dire autre chose que ce qu'ils ont dit. D'abord parce que, sur le terrain, les informateurs ne disent pas toujours exactement ce qu'on trouve dans les livres. Ensuite parce que l'anthropologie théorique évolue sans cesse et peut, parfois, nous permettre de comprendre ce que disent les informateurs lorsqu'ils en disent plus que ce qui a déjà été interprété, lorsqu'il reste un "résidu" à connaître. Nous voudrions donner un exemple qui restituerait le plus fidèlement possible les dilemmes de l'ethnologue face au terrain et recomposant les diverses opérations intellectuelles qui mènent au texte final, signalerait les moments où le chercheur doit dépasser ce qu'il a lu pour s'efforcer de rendre compte de ce qu'il a vraiment recueilli. Nous aimerions le faire à propos de l'exemple simple d'une enquête rapide menée sur le terrain à propos de la signification symbolique de la fourmilière. Nous avons remarqué d'emblée, par observation directe, que la fourmilière était utilisée comme lieu d'offrande et comme dépotoir des résidus de décoctions ayant servi dans les traitements de malades. A partir de ce constat, nous avons interrogé divers informateurs sur le sujet. Nous reproduisons textuellement, à la suite, les informations que nous avons obtenues et consignées dans nos carnets de terrain à ce propos à diverses époques, dans deux villages, notre village d'accueil (Wibō) et Houndé, en pays bwa (Dako):

- Palou Yao (propriétaire du culte de Jina, Wibō): "les fourmis voyagent de jour comme de nuit, voient le bien comme le mal, détruisent le mal."
- Inti Didiro (forgeron, Houndé): "L'offrande à la fourmilière achète le bonheur."
- Palou Yao (Wibō) : "On fait souvent des offrandes sur les fourmilières, car le sorcier fabrique lui-même son poison sur la fourmilière. La fourmi est comme le sorcier: c'est un "chasseur de nuit". La mal attaque la victime comme les fourmis rongent. Faire une offrande sur une fourmilière c'est donc comme si on neutralisait l'action du poison. On trouve souvent des fétiches sur les fourmilières."
- Zinta Bani (agriculteur, Houndé): "Les résidus de décoctions utilisées pour se soigner doivent être mis sur une fourmilière plutôt que sur un tas d'ordures, car sur la fourmilière, personne ne va les enjamber."

- Palou Yao (Wibō): "La fourmi: symbole de la destruction, être infatigable qui ne dort jamais."
- Lota Tiaho (devin-forgeron, Wibō): "[tōhō] ("l'éloignement", situation créée par le [vogé] qui s'attache à un individu, et qui le rend malade, cf. chapitre II): c'est cette chose qui t'oblige à faire une offrande sur une fourmilière. Les fourmis ne se perdent jamais. Où que la fourmi soit, elle retrouve sa maison."

Quatre informateurs ont restitué à notre demande, mais dans le contexte d'entretiens qui n'avaient pas tous le même objet, les sens possibles de la symbolique de la fourmilière. Nous en retiendrons synthétiquement les éléments suivants:

- la fourmilière est un lieu "marqué", une sorte de signal. Tout le monde - y compris les enfants - sait au moins qu'il ne convient pas de s'approcher d'une fourmilière sans raison, encore moins de l'enjamber, car elle est le dépotoir de matériaux impurs ou puissants considérés comme dangereux;
- la fourmilière apparaît comme un lieu polysémique: à la fois lieu de production du mal et lieu de son retour. Des éléments de l'éthologie locale des fourmis (elles sont innombrables, dévorent tout, s'immiscent partout, travaillent de jour comme de nuit, retrouvent toujours leur maison), sont mis en parallèle avec la description nosologique de la maladie, son étiologie et son traitement, indiquant la proximité de la fourmilière à la fois avec le mal (la production de la maladie) et avec le bien (son traitement). Dans ce sens, on peut rapprocher la fourmilière de Dieu, qui est à la fois à la genèse du mal et du bien, ce que son nom vernaculaire (la fourmilière est appelée [dufi kaboli], "le chemin du monde", en winye) confirmerait.

Vraisemblablement, c'est tout ce que donnera l'étude immanente des informations produites. Un premier pas vers l'interprétation est déjà franchi puisque nous avons proposé un lien (entre fourmilière et Dieu) dont aucun informateur n'a fait mention. Ce lien supposé sera renforcé à l'analyse par l'examen des matériaux recueillis pour des sociétés voisines. Dans leur Dictionnaire des Symboles, J. CHEVALIER et A. GHEERBRANDT se référant aux travaux de Marcel GRIAULE (1938) et Dominique ZAHAN (1960), disent, à propos des Dogon et des Bambara:

"La fourmi joue un rôle important dans l'organisation du monde, selon la pensée cosmogonique des Dogon et Bambara du Mali. A l'origine, lors de la première hiérogamie ciel-terre, le sexe de la terre était une fourmilière. A la dernière étape de la création, cette fourmilière devint une bouche, d'où sortirent le verbe et son support matériel, la technique du tissage, que les fourmis transmirent aux hommes. Elles leur fournirent également le modèle de leurs habitations traditionnelles. Les rites de fécondité demeurent associés à la fourmi: les femmes stériles vont s'asseoir sur une fourmilière pour demander au dieu suprême Amma de les rendre fécondes. Les hommes doués de pouvoirs - tels que les forgerons - s'y transforment momentanément en animaux, panthères et faucons. L'association fourmilière-sexe féminin entraîne de nombreuses applications pratiques . Ainsi pour les Bambara, les fourmis [ndiginew] sont réputées être en liaison avec l'eau invisible de sous-sols. Aussi, quand on veut forer un puits, ne saurait-on choisir meilleur endroit que l'emplacement même d'une fourmilière. La terre de cette fourmilière, rituellement utilisée par certaines sociétés initiatiques, en rapport avec l'abdomen et les fonctions digestives de l'homme, symbolise l'énergie circulant dans les entrailles de la terre, prête à se manifester sous forme de source." (1982:462)

Denise Paulme constate l'existence d'une symbolique de la fourmilière commune à beaucoup de sociétés africaines:

"La fourmi joue un grand rôle dans toutes les mythologies africaines. Elle apparaît souvent comme la femme, ou comme la messagère, de Dieu, lorsqu'elle même n'est pas tenue pour une divinité. Les enfants dont la naissance est un mauvais présage sont très souvent abandonnés sur une fourmilière ou même enterrés là. Une même attitude à l'égard de ces animaux se retrouve chez des peuples aussi éloignés que les Dagari et les Lobi du nord de la Côte d'Ivoire (...) les Thonga d'Afrique du Sud (...) et même chez les Tanala de Madagascar (...)."

"D'une manière générale, confier un objet aux fourmis traduit, chez les Dogon, le désir de renvoyer cet objet vers Dieu."

"Abandonner sur une fourmilière la tortue et le poussin sur qui l'on vient d'expulser le principe du mal équivaut donc à reconduire vers les puissances divines la substance mystique que le transgresseur porte en lui." (1940:76)

Agnès DIARRA rapporte que chez les Zarma du Niger, on traite le malade en le posant sur une fourmilière:

"On choisit une fourmilière parce que les fourmis symbolisent le savoir et que, par extension, la fourmilière représente la maison du savoir. Lorsque les génies parlent de maison, c'est de la fourmilière qu'il s'agit." (1973:362)

Ces recherches bibliographiques ne confortent qu'une partie des pistes évoquées dans notre début de synthèse de nos notes de terrain. Que nous dit en effet, la littérature sélectionnée? Que la fourmilière peut faire deux choses moins opposées que complémentaires pour celui qui s'adresse à elle. Elle peut attirer un événement bénéfique dans son habitation (rendre une femme dogon féconde, soigner un malade zarma), ou évacuer un événement néfaste hors de son habitation (l'enfant de mauvais augure). En ce sens, la fourmilière joue le rôle qu'occupe chez les Mwaba-Gurma le sacrifice de la chèvre, qui sert soit à attirer le bien dans une habitation, soit à en évacuer le mal (A. DE SURGY, 1983:222). Nos informateurs ne nous ont pas vraiment dévoilé cette double fonction. Par contre, en présentant la fourmilière comme servant indifféremment à la production du mal et du bien, ils proposent de la considérer comme lieu de discrimination sociale. En effet, si l'on admet que la fourmilière peut symboliquement à la fois évacuer le mal ou attirer le bien dans une habitation, on peut concevoir également qu'en termes sociaux, le mal et le bien soient des concepts relatifs. L'événement bénéfique qui est attiré au profit d'une habitation peut, au départ avoir été destinée à une autre habitation, qui en est alors frustrée. L'adresse à la fourmilière sera alors considérée comme manoeuvre sorcière de la part de cette autre habitation.

La littérature sélectionnée sur le rôle de la fourmilière dans les sociétés africaines insiste sur sa fonction de symbole, c'est-à-dire sur le fait qu'elle permet de penser et d'instaurer une continuité, là où n'existent que des discontinuités. La fourmilière remédie à la séparation des hommes avec Dieu, puisqu'elle crée le contact entre eux. La référence à Dieu permet d'établir une autre continuité, celle du bien et du mal, qui ont la même origine divine. La description symbolique ne retiendra que les usages normatifs de la fourmilière, abstraits des rapports sociaux. Nos informateurs ne nous ont pas renseigné sur cette fonction symbolique. Cependant, elle doit être connue pour que nous puissions saisir ce qu'ils ont d'original à dire, et qui est plus complexe, puisqu'il s'agit d'un effort pour exprimer les rapports entre symbolique et société. Nos informateurs nous disent en effet que la fourmilière est utilisée par des individus qui sont par ailleurs en relation les uns avec les autres. Dans ce contexte, les fonctions symboliques (attirer le bien, repousser le mal) deviennent relatives. Attirer le bien dans une habitation peut vouloir dire en priver une autre habitation, ce qui peut déjà être interprété comme sorcellerie.

En reprenant le débat de Marc AUGÉ à propos des rapports entre symbolique et idéologie, nous pourrions donc dire que nos informateurs nous ont fait prendre conscience qu'il y a déjà de l'idéologie dans le symbolisme, puisque le symbolisme de la fourmière, en même temps qu'il se donne pour absolu, met en place des distinctions qui sont, elles, entièrement politiques (1978:151-152).

## 6. Phonétique winye

La langue winye compte 28 consonnes qui sont:

p, b, m, f, v, t, d, n, s, z, r, l, c, j, k, g, y, ŋ, kp, gb, ŋm, w, ʔ, h, β, ɖ

Tableau N° 2: Tableau phonétique des consonnes winye

Point d'articulation Muscle d'articulation	bilabiale		labio-dentale		alvéolaire		palatale		vélaire		labio-vélaire		glottale	
	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+
occlusive	p	b			t	d	c	j	k	g	kp	gb	ʔ	
nasale		m				n		ɲ		ŋ				
fricative			f	v	s	z				ɣ		ŋm	h	
vibrante						r								
latérale						l								
semi-consonne								y				w		
implosive		β				ɖ								

NB: t = c = tche et dj = j

(Source A. THIEMOUNOU, 1985:16-17)

La langue winye distingue 10 voyelles qui sont i, e, ε, o, o, u, v, a, a, toutes ces voyelles pouvant être nasalisées et/ou allongées (~)/'/').

## 7. Remerciements

Nous remercions les organismes qui ont permis la réalisation de notre étude:

- le Fonds national de la Recherche Scientifique Suisse qui, par l'octroi d'une bourse nous a permis de réaliser nos travaux de terrain,
- l'Institut Universitaire d'Etudes du Développement de Genève, en la personne de son directeur, Jacques Forster, et de Fabrizio Sabelli, professeur d'anthropologie sociale, dont la bienveillance et les encouragements furent précieux tout au long de notre recherche,
- le Centre national de la Recherche Scientifique et Technique de Ouagadougou.

Notre gratitude est acquise à Lucila Valente (Faculté des Sciences économiques et sociales, Genève), avec qui nous avons débattu de nombreuses fois de quelques points-clés de notre recherche, et notamment de ce fameux "sens des limites" qui donne son titre à notre ouvrage et sur lequel elle a, la première, attiré notre attention.

Le Dr Ali Monème nous a encouragé à poursuivre cette anthropologie des limites par une introduction à la psychanalyse de la "bonne distance" qui la complète. Qu'il en soit également remercié. Nous aimerions qu'il trouve dans ce travail la preuve que les "primitifs" ont conscience, peut-être parfois plus que nous, qu'il n'y a pas de société ni d'individu sans ordre. Le chapitre VIII doit beaucoup aux discussions que nous avons eues avec Doris BONNET (ORSTOM, Ouagadougou) et à ses suggestions.

Nous remercions Dominique Malatesta (CEAT) et Anne-Marie Gay (IUED), qui ont bien voulu relire notre manuscrit et contribuer grandement à en améliorer la forme.

Toutes les illustrations qui figurent dans l'ouvrage sont dues aux talents de Dominique Zbinden (pour les croquis) et de Javier Senties (pour les schémas).

Cette thèse n'aurait jamais vu le jour sans l'obligeance d'un nombre important d'informateurs dans les villages de Wibö, Boromo et Houndé. La liste en est trop longue pour être citée en entier. Nous nous contenterons de nommer et de remercier ici le premier d'entre tous, Issouf Wuobessa Yao. Notre étude lui doit la qualité de son ethnographie.

## Notes:

- (1) Richard FEYNMAN dit, à propos des sciences naturelles, mais on pourrait, par analogie, s'en inspirer pour les sciences sociales: "Il n'est pas vrai que nous puissions faire avancer la science en n'utilisant que les concepts qui sont directement sujets à l'expérience (...). Le fondement de la science est sa capacité à prédire. Nous devons extrapoler les expériences dans une région où elles n'ont jamais été faites auparavant. Nous devons prendre nos concepts et les étendre à des domaines où ils n'ont jamais été vérifiés." ("Cours de physique", Interéditions, Paris, 1979).
- (2) Dans les villages winye de Oury, Siby et Boromo (liste non exhaustive), la situation politique est semblable.
- (3) Une remarque s'impose à propos de notre vocabulaire. Nous avons assez systématiquement "désubstantivé" le mot sorcier pour en faire un adjectif. Ex.: "affaires sorcières" pour affaires de sorcellerie ou "cultes anti-sorciers" pour cultes qui luttent contre les sorciers.
- (4) Wibô n'est pas le seul village winye à avoir agi ainsi puisque VOLTZ signale qu'un lignage forgeron d'origine bambara (Konaté) s'est installé à Oury (nord du pays winye) vers 1915. D'après l'auteur, ces forgerons possèdent également le masque Hombo (1976:106). Les villages winye de Oulo et Souboye ont également des forgerons bwa-ba.
- (5) Selon VOLTZ (1976:70), dans tout le Dakomu le prêtre du Do est un forgeron.  
A propos de Do, Jean CAPRON dit ceci: "D'une part do assure, par sa présence en brousse, son pouvoir sur la pluie, ses moyens de coercition sur la communauté humaine, le maintien de cet équilibre toujours menacé entre le règne naturel et le règne humain; d'autre part do, moteur de la vie sociale et religieuse profonde la communauté, commande l'organisation de la société en classes d'âge et, à travers elle, l'intégration communautaire des différents groupes familiaux. Chaque village possède son propre do [ho lonyu do], matérialisé par l'hiérophanie la plus sacrée: le rhombe." (1973:175).
- (6) Voir l'ouvrage de Maurice DUVAL (1985) qui est entièrement consacré au kwéré de Bouyounou.

- (7) Nous avons assisté à une levée de deuil pour un ancien Inou issu de Suounyebō, pendant laquelle on a fait paraître trois représentations d'éléphants, à l'issue d'un simulacre de chasse censée être menée par le mort lui-même. On peut, à bon droit, rapprocher ce rite de l'interprétation que donne Georges CHARACHIDZE d'un fragment de mythe caucasien: "l'affrontement et la mise à mort d'un adversaire triple représentent souvent une étape privilégiée dans la formation du combattant. Elle confère au vainqueur la maîtrise de ses propres pouvoirs si elle intervient en début de carrière, la gloire définitive si elle se produit à la fin. Elle a donc, selon les circonstances, valeur de promotion décisive ou confirmation exemplaire" (1986: 37). Chez les Romains, les éléphants étaient attelés au char de la "Fama" (la gloire posthume), symbolisant la puissance du souverain décédé.
- (8) Selon VOLTZ (1976:188-189), chez les Lela (du village de Dudulsi), les sites sacrés correspondent également à des masques.
- (9) C'est la fameuse [nābini-wàama], "conflit de gens issus de même mère", qui est la cause, selon S. DAMOUE, de la migration de segments de lignages, quittant leur communauté d'origine pour s'installer ailleurs (1983:33).
- (10) 100.000 FCFA = 2.000 FF.
- (11) "Le monde est froid à présent", disent les vieux de Wibō, soulignant la paix sociale dont bénéficie les habitants du village depuis l'arrivée de kwéré efficaces.
- (12) Si l'on en croit le "Rapport économique de la subdivision de Boromo" de Paul LEROY, en 1940, la circulation monétaire est faible en pays winye. Dans les années 1950, la production de coton intéresse peu les Winye (cf. annexe I, une circulaire du Gouverneur de la Haute-Volta à propos de la culture du coton, datant de 1952). Mais c'est que les conditions idéologiques ne sont pas réunies qui feraient de "l'attrait du profit supplémentaire" au niveau individuel, une compensation suffisante au coût social de l'innovation que représente le coton. Les Winye de Wibō cultivent depuis quelques années de plus en plus de coton: 80 tonnes en 1984, 120 tonnes en 1985.
- (13) Traditionnellement, un paysan qui récolte beaucoup de mil une année, s'abstiendra d'en cultiver trop l'année suivante de manière à n'avoir qu'un surplus raisonnable.

# Chapitre I : L'organisation sociale du village de Wibõ

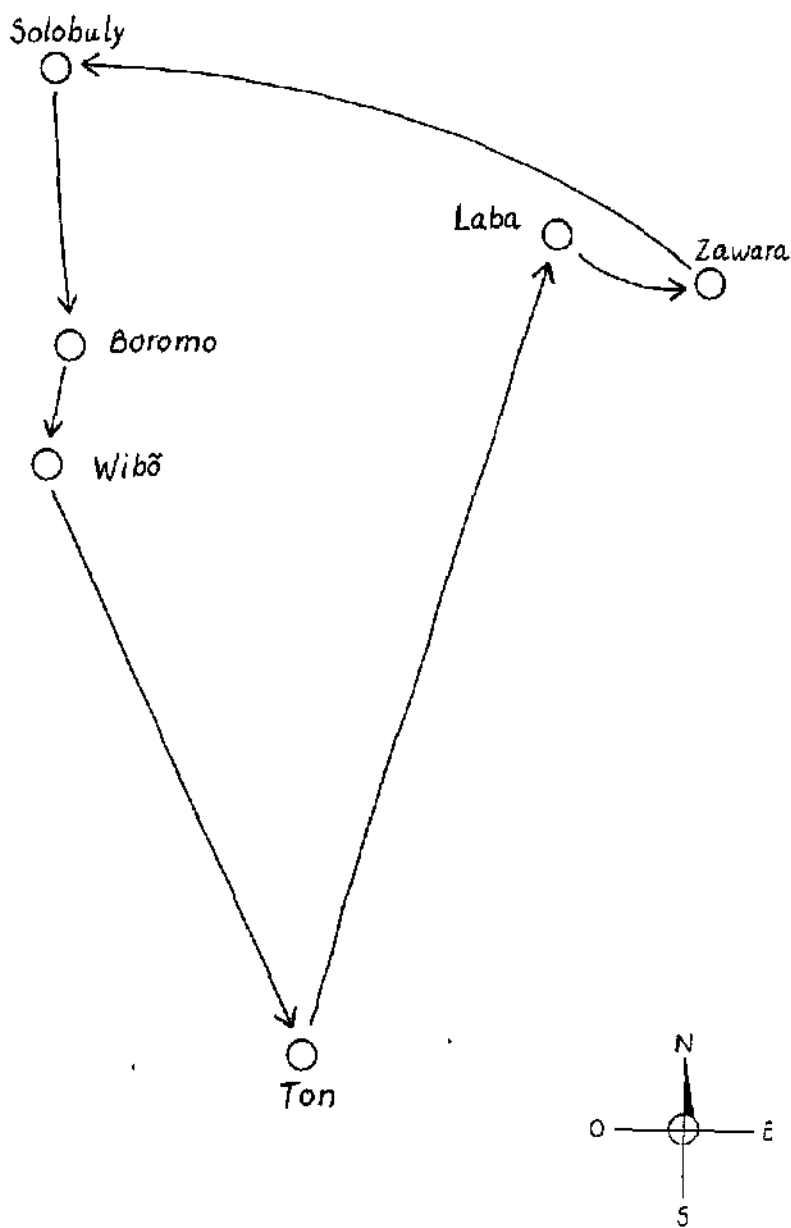
## 1. Historique

Anne-Marie DUPERRAY parle d'une colonisation tardive de la rive droite de la Volta Noire par les Winye :

"Les Ko ne semblent pas s'être installés sur la rive droite de la Volta Noire avant la fin du XVIIIe, début XIXe siècle."  
(1978:68)

Wibõ serait donc un village de constitution récente, du moins comme lieu de résidence d'une population majoritairement winye. Les ancêtres fondateurs du lignage Yao sont deux jumeaux mâles, Bou et Suou, qui ont donné naissance aux deux lignées Bounyebõ ("la section de l'ancêtre Bou") et Suounyebõ ("la section de l'ancêtre Suou").

Au milieu du XIXe siècle, les Winye de Wibõ étaient associés très étroitement à la construction de l'Etat pré-colonial de El Hadj Mamadou Karantao, un marabout marka qui proclama la jihad contre les animistes des ethnies bwa et winye des villages avoisinants son fief, Ouahabou. Wibõ n'eut pas à souffrir des velléités conquérantes de Karantao - à la différence d'autres communautés winye comme Boromo - car le village s'était inséré sans résistance dans la sphère d'influence du marabout. Il y aurait sans doute perdu son identité propre si les habitants n'avaient dû, dans les années 1880, quitter Wibõ suite aux razzias esclavagistes des Zarma de Babato, qui ravagèrent la totalité du pays gourounsi dans les années 1872-1897 (cf. à ce propos P. HEBERT, 1961). Une partie au moins des Yao revint sur le terroir de Wibõ dans les années 1900, après la conquête coloniale et la pacification du pays qui en résulta. Issifou Yao, né en 1912, raconte l'histoire de la migration pré-coloniale de sa lignée (Suounyebõ), suite aux menaces zarma (cf. carte N° 4).



Carte n°4 : Le parcours migratoire des Yao de Jimissorobö

"Avant l'arrivée des blancs, les Zarma ratissaient les villages pour emmener les habitants en esclavage. Les habitants de Wibō se réfugiaient à [Sisselou] (1) pour se protéger. Le départ de Wibō n'est pas lié à la faim, ni aux relations avec Mamadou Karantao mais au problème de l'esclavage. Nous nous sommes d'abord installés à Ton, derrière la Volta Noire, près de Poura. Ensuite nous sommes partis à Laba. C'est au cours de cet exil que la colonisation est arrivée. Après la conquête du territoire, les blancs ont proclamé la paix et ont demandé à tous de repartir dans leur lieu d'origine. Mais il fallait payer l'impôt. Nos ancêtres sont revenus à Wibō après avoir consulté Mokhtar Karantao, le fils de Mamadou Karantao de Ouahabou (2). Donc, du pays nuna nous sommes venus nous installer à Solobuly, et de Solobuly à Boromo. C'est là que Karantao nous a aidés à faire des sacrifices pour un retour prospère (3). C'est Jimissoro qui est l'instigateur de ce retour. Karantao lui a dit de sacrifier un boeuf roux à la Terre avant de refaire le village. Il lui a dit que lui, Jimissoro, n'aurait pas la chance de voir le village prospère car il mourrait la troisième année de son retour, avant les récoltes. C'est ce qui est arrivé. Suou et Bou étaient les fondateurs du village avant le départ des habitants pour fuir l'esclavage. Jimissoro était un arrière-petit-fils de Suou. Au départ du village, il était jeune. A son retour de Solobuly, il était vieux. Mais Gniu, de Bounyebō, était plus vieux que lui. Il n'y a jamais eu de guerre entre nous et Mamadou Karantao. Nous étions ses alliés et nous travaillions pour lui. Il y avait un lien d'amitié entre lui et nous. Mamadou Karantao avait proclamé la jïhad contre les Sougué de Boromo qui sont venus alors se réfugier à Wibō. Jimissoro et sa famille sont revenus les premiers au village. Les descendants de Bou étaient à Oulo. Gniu avait plusieurs fils emprisonnés à Dédougou pour refus de livrer les redevances que les blancs exigeaient. Ils ne pouvaient donc pas revenir avec Jimissoro. Deux ans et demi plus tard, ils sont arrivés. Jimissoro est mort la même année et c'est Gniu, le plus âgé des Yao qui fut nommé Inou. Danou, fils aîné de Jimissoro, fut nommé premier chef de village par le commandant de cercle de Boromo (4). Nous sommes restés à Ton trois ans, à Laba trois ans, à Zawara, à Solobuly, à Boromo une année."

## 2. L'organisation sociale

### a) *Le village et ses unités*

Le village de Wibö est divisé en sections ([bõ]) dont chacune réunit un groupe de descendance. Le lignage dominant et le lignage fondateur (appelés conjointement [bõbõ-ma], "les autochtones") occupent trois sections du village. Les deux lignées du lignage dominant occupent chacune une section, le lignage fondateur une troisième et les allochtones ([fiebe-ma]) se partagent les autres. Les deux sections habitées par les deux lignées du lignage Yao sont appelées respectivement Bounyebõ et Jimissorobõ, soit la section de Bou et la section de Jimissoro. Jimissoro n'est pas un ancêtre de même profondeur généalogique que Bou, et pour être correct - les Winye le sont en certaines occasions - il faudrait parler de Suounyebõ, la section de Suou. En fait, avec cette appellation, les Winye veulent honorer un ascendant qui est de moindre ancienneté que les jumeaux fondateurs mais qui a considérablement oeuvré, on l'a vu, pour la renaissance du village au début du XXe siècle. Les sections des allochtones sont désignées soit d'après l'origine géographique de ses habitants (ex. : [Nanabõ], "la section des gens de Nanou" pour le segment de lignage Boudo, originaire du village de Nanou), soit d'après les particularités topographiques du lieu d'implantation dans le village (ex. : [Dombõ], "la section d'en haut"), soit encore d'après la particularité socio-professionnelle de ses habitants (ex. : [lugobõ] : la section des forgerons). La section occupée par le lignage Tomé est appelée [Simbõ], "la section du bas". Le terme [bõ] peut servir à désigner tout espace habité, y compris le lieu de résidence d'un chef de famille vivant ou défunt. On dira par exemple [a Koho bõ], "la concession de Koho".

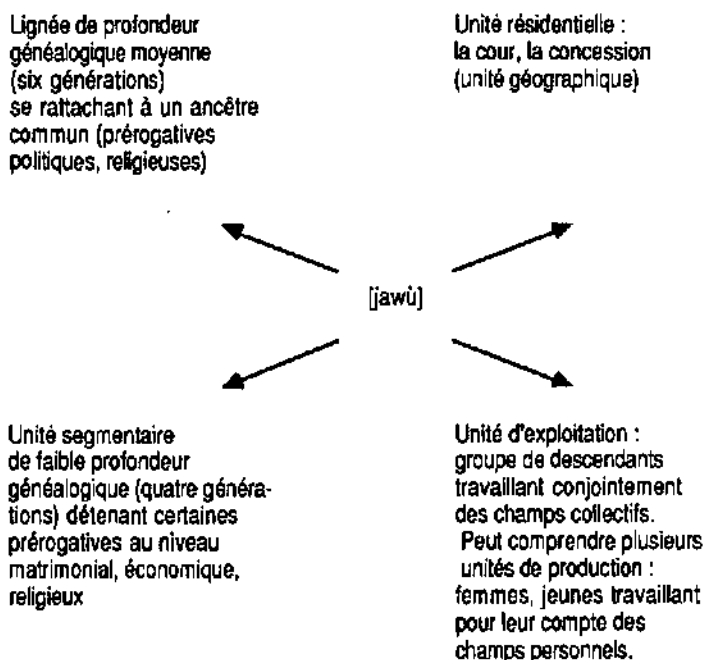
Pour les villageois, l'unité sociologique significative est le [jawù] ( plur. [jawini]) "la cour". De fait, le terme [jawù] a une vaste extension puisqu'il désigne à la fois :

- une unité résidentielle, la cour entourée de ses habitations ([jan]). C'est un espace d'ampleur variable. Parfois n'y réside qu'un ménage polygyne avec ses enfants, parfois trois générations au moins y cohabitent,
- une unité d'exploitation, c'est-à-dire un groupe comprenant un aîné ([jawutahaõ] : chef de cour), ses frères, leurs fils mariés et non mariés, leurs femmes et leurs enfants et parfois un neveu utérin, travaillant conjointement des champs collectifs (sing. [ããbaa], plur. [ããbàlà]) dont le produit est affecté à l'alimentation des membres de l'unité d'exploitation. Une telle unité peut

comprendre plusieurs unités de production, composées d'un ou deux individus travaillant pour leur propre compte des champs personnels ([t]it[au]) (6),

- une unité segmentaire de faible profondeur généalogique (quatre générations) regroupant plusieurs unités d'exploitation, et conservant un certain nombre de prérogatives au niveau matrimonial, économique et religieux (ces prérogatives seront précisées plus bas),
- l'ensemble d'une lignée (actuellement six générations de profondeur). La lignée fondée par Jimissoro est par exemple appelée [jawùbà], "la grande cour", par opposition à la "petite cour", la lignée issue de Bou, moins importante démographiquement. L'aîné de la lignée Jimissorobô est actuellement Soumana Yao, celui de Bounyebô est Sihu Yao, l'actuel Inou.

Figure N° 1 : Extension du terme [jawù]



On pourrait analyser le terme de [jawù] comme le fait Pierre ETIENNE, cité par G. ANCEY (1979), à propos de la société baoulé de Côte d'Ivoire, dans laquelle "les termes de parenté ([auro], [aurobo], [akpaswa])" sont "à double ou à triple extension, manière éminemment commode pour faire "coller" le fait avec la norme dans une stratégie visant à inclure dans sa "clientèle" le plus grand nombre de dépendants en ne jetant d'exclusive contre aucun membre potentiellement apparenté." (1979:12)

S'il n'y a pas d'intermédiaires entre les chefs de cour et le Inou pour ce qui concerne les segments de lignages [fiébe-ma] , sauf au travers des neveux utérins classificatoires du lignage dominant, toujours présents lors des apparitions publiques du Inou, il n'en est pas de même pour le lignage Yao, dont chaque lignée est représentée auprès du Inou par des aînés (actuellement trois pour Jimissorobö et un pour Bounyebö) qui forment le conseil des anciens (sing. [fel:o] plur. [fel:amā] ) et par des [kādabiri] sing. [kādabie] ("fils de la fierté", trois actuellement) qui représentent le lignage dans les conflits inter- et intra-villageois. Le village de Wibö accueille en outre sur son terroir, depuis plusieurs décennies, des groupes de cultivateurs mossi et une petite communauté de pasteurs peul installés en brousse à l'écart de l'agglomération winye.

### *b) La dynamique de l'organisation sociale*

Un cahier de recensement du village de Wibö datant de 1942, nous permet quelques inférences à propos des pratiques winye de segmentation et de fission. Selon Eugene Mendonsa (1979 : 392-393), la segmentation désigne un stade de la subdivision interne d'un groupe. La fission est le processus qui mène à la segmentation. Une fission initiale d'un groupe produit deux groupes différents qui sont mis dans une relation d'opposition complémentaire l'un pour l'autre. Par la suite, les deux groupes sont souvent considérés comme frère aîné et frère cadet. Un groupe domestique peut subir une fission à cause d'un accroissement de sa population, ou à cause d'un conflit avec un ou plusieurs membres du groupe.

Prenons l'exemple de la lignée Jimissorobö (ou Suounyebö). L'agent recenseur distingue en 1942 trois cours ("tatas" ou "soukalas" comme on les désignait dans le vocabulaire colonial), regroupant l'ensemble de cette lignée :

a) La cour de Gbanduma, alors chef de village, qui est la plus nombreuse (93 personnes). La cour de Gbanduma réunit en fait sept unités d'exploitation différentes. Les chefs de ces unités d'exploitation n'occupent pas le même rang généalogique : quatre d'entre eux (Gbanduma, Tipanga, Bigué, Himbé) sont des fils directs de Jimissoro, trois (Doublé, Habatié, Mou) sont ses petits-fils, c'est-à-dire des fils de fils défunts (Danou et Tu) de Jimissoro (cf. figure N° 2). Ces neveux patrilinéaires sont présentés dans le recensement comme des "frères" ou même des "frères aînés" de Gbanduma. Celui-ci est en effet le dernier fils de Jimissoro et étant donné l'écart des naissances entre frères si fréquent en Afrique, Gbanduma a des neveux patrilinéaires plus âgés que lui. L'unité rassemblée autour de Gbanduma, dont témoigne le cahier de recensement, est une unité idéologique qui manifeste deux choses :

- la négation d'un certain état de segmentation du [jawù] initial,
- la négation corrélatrice des écarts générationnels entre chefs d'unités d'exploitation.

Ces deux négations visent à abolir le temps écoulé entre l'époque où Jimissoro, vivant, formait une seule cour avec ses enfants et celle que l'agent recenseur vient figer plus de quarante années après. A ce moment le fondateur est mort et ses fils et petits-fils déjà avancés en âge ont connu des fissions dues à l'accroissement démographique - chaque chef d'unité d'exploitation a en moyenne en 1942, 13 personnes sous sa dépendance - et aux tensions internes.

b) La seconde cour distincte est celle de Gnamou présenté comme "frère aîné" de Gbanduma. De fait cette seconde cour existe probablement depuis le retour de Jimissoro au village : Gnamou est un fils ou un petit-fils d'un frère ou d'un cousin patrilinéaire de Jimissoro (Dasso), revenu à Wibö en même temps que ce dernier.

c) La troisième cour distincte est celle de Wembié, fils de Bissa, lui-même fils de Jimissoro. Comment se fait-il que la cour de Wembié ne soit pas englobée, dans le cahier de recensement, avec celle de Gbanduma ? Il semble que Bissa ait eu très tôt - avant 1912 - des différends avec ses frères à propos de la mort suspecte de Tu, un des fils de Jimissoro. Tu s'est suicidé, ce qui est considéré par les Winye comme une "mauvaise mort" (6) qui ne donne pas le droit d'être enterré au village. Bissa aurait insisté pour que Tu y soit malgré tout enterré. Voici comment des descendants de Bissa présentent l'affaire qui est à l'origine de la fission de ce dernier avec l'ensemble des autres enfants de Jimissoro :

"Tu était un grand travailleur et un grand chasseur. Il ne buvait jamais avec les autres, les autres ne l'aimaient pas. Un jour, Tu est parti pour la chasse et il s'est suicidé non loin du village, en se tirant un coup de fusil dans la tête. D'après ses frères, ce sont des dissensions avec sa femme qui auraient

causé son suicide. On décide donc de l'enterrer sans honneurs (en brousse, sur le lieu même où il s'est tué). Mais Bissa refuse, enterre son frère dans sa cour, dit qu'il s'agit d'un ensorcellement et non d'un suicide et quitte le village pour aller vivre à Boromo, pendant six ans."

La fission opérée par Bissa depuis cette époque est entérinée de manière nette et reproduite par ses héritiers, puisque de fait, dans le recensement de 1942, la cour de Wembié (fils de Bissa) est enregistrée à part du grand ensemble constitué par les autres fils de Jimissoro et leurs descendants. C'est dire que les fissions dues aux nécessités démographiques et aux contraintes de l'organisation du travail agricole sont d'une certaine manière niées tandis que les fissions dues à des conflits internes sont au contraire perçues et entérinées puisqu'elles supposent une rupture - au moins temporaire - des liens sociaux, économiques et rituels entre unités segmentaires. C'est bien à une distinction de ce type que nous renvoya le Inou de Boromo lorsque nous lui avons demandé si le départ d'un fils du [jawù] paternel n'était pas une mauvaise chose. Il nous répondit de manière assez inattendue que ce genre de pratique "ne faisait qu'accroître le mil" pour le [jawù] d'origine, étant entendu que la fission imaginaire que nous proposons dans la situation d'entretien n'était pas corrélée, dans l'esprit du Inou, à des désaccords internes graves. Ces désaccords sont d'ailleurs assez rares. Dans ce contexte, le Inou ne voyait dans la séparation qu'un moyen pour le [jawù] initial de diversifier ses sources de revenus et de s'accroître en nombre et en richesses (7). Cependant la fission entérinée en séparation claire n'entraîne en fait aucune marginalisation rituelle à long terme, et les descendants de Bissa jouissent actuellement de leurs pleins droits religieux au sein du lignage Yao.

Le [jawù] en tant qu'unité d'exploitation procède toujours d'un [jawù] antérieur, segmentairement supérieur, auquel il continue d'être rattaché à diverses occasions de la vie économique, cérémonielle ou matrimoniale. La dynamique de constitution, de fission et de regroupement de ces unités varie grandement et nous allons étudier sur 43 ans (1942-1985), l'évolution d'un [jawù] au départ unique, celui de Bissa. Le lecteur pourra suivre sur les tableaux généalogiques figurant dans le chapitre (cf. figures N° 3, N° 4, et N° 5) les états successifs de ce [jawù]. Le cahier de recensement de 1942 nous permet de constituer un premier état de l'unité d'exploitation. Bissa est mort, c'est Wembié, son fils aîné, qui est chef de cour. Le [jawù] comprend en outre Koho et Issifou, deux fils de Bissa, ainsi que Koumjiou et Sana, deux fils d'un frère de Bissa (Lô). Un neveu utérin de Wembié est également mentionné avec sa famille mais il travaille à part de l'unité d'exploitation. Nous avons donc en 1942, un groupe composé de cousins patrilinéaires, issus d'au moins deux pères différents. Le [jawù] peut compter sur quatre hommes en âge de travailler, cinq femmes et deux adolescents. En 1960, la situation a considérablement changé. Wembié est mort (en 1943), Koho, le frère suivant immédiatement Wembié en âge est devenu chef de cour, il a

donc hérité du troupeau et des champs collectifs du [jawù], puisque ceux-ci se transmettent en ligne collatérale et en primogéniture, jusqu'à épuisement de la génération des germains. "Quand un père meurt, dit à ce propos Louis TAUXIER, ses champs sont pour l'aîné de ses fils. De même les bestiaux, les cauris, les captifs, les vêtements, les bijoux et les armes." (1924:146); ce qui est vrai lorsqu'il n'y a pas d'héritiers en ligne collatérale, à la génération du père défunt (frères cadets du père par exemple). A l'avènement de Koho comme chef de cour, le [jawù] se scinde assez rapidement en deux, d'entente entre Koho et son demi-frère cadet Issifou. Koho cultive avec ses trois fils (Bié, Obikri, Obidé) et Issifou cultive avec Sana, fils de Lô, et Hantuo, fils de Wembié. Le [jawù] de Koho peut compter sur le travail de quatre hommes et quatre femmes, celui d'Issifou sur le travail de trois hommes et cinq femmes. En 1985, Koho est mort, ses fils - qui sont issus de même mère - continuent de travailler ensemble. Issifou qui est devenu chef de cour, cultive avec ses deux fils (Bou et Komoo) et le fils - adolescent - de Sana (Yom). Sana est décédé, Hantuo est devenu mécanicien à Abidjan. Le [jawù] d'Issifou peut compter sur trois hommes en état de travailler, deux femmes et un adolescent. Le [jawù] de Bié (fils aîné de Koho) rassemble trois hommes et cinq femmes. La mémoire du [jawù] "primitif", celui de 1942 et même d'avant, c'est-à-dire du vivant de Bissa, vers 1920 (8), persiste et se superpose à l'existence concrète des deux [jawini] actuels, puisque c'est toujours au niveau de l'unité ancienne que se font :

- la politique matrimoniale: les femmes provenant des oncles maternels sont distribuées au fur et à mesure des besoins entre frères ou cousins patrilatéraux. De la même façon, le lévirat est assuré - en fonction du désir des veuves ("quant aux femmes du défunt, dit TAUXIER, elles choisissent elles-mêmes leur mari mais dans le cercle de la famille." (1924:147)) - par les hommes pris dans les limites du [jawù] ancien;
- la politique religieuse: les autels du [jawù] ancien ([jomc], [dingi]) sont aux mains de l'aîné des hommes de l'ancienne unité (actuellement Issifou) qui leur sacrifie au nom de l'ensemble du groupe;
- une partie de la politique économique: les [kātogo] (auréole de culture proche du village, réservée au lignage dominant) sont cultivés par les membres de l'ancienne unité et leurs produits leur sont ensuite redistribués. L'héritage des terres et du troupeau collectif passe en totalité au successeur immédiat en ligne collatérale du chef du [jawù] ancien (Bissa en 1920, Wembié en 1940, Koho en 1960, Issifou en 1980, la ligne collatérale n'est pas encore épuisée (cf. figure N° 6)). Enfin les biens destinés à la consommation lors des grandes cérémonies festives comme les levées de deuil [luodume], sont fournis par l'ensemble des unités d'exploitation ressortissant de l'unité ancienne.

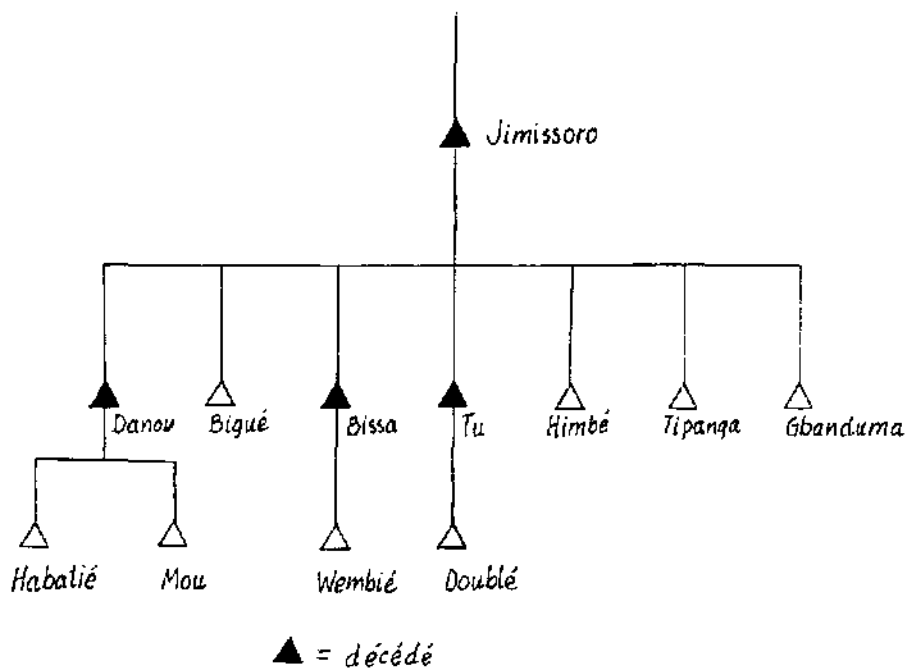


Figure N° 2: Les chefs de cour de Jimissorobô en 1942

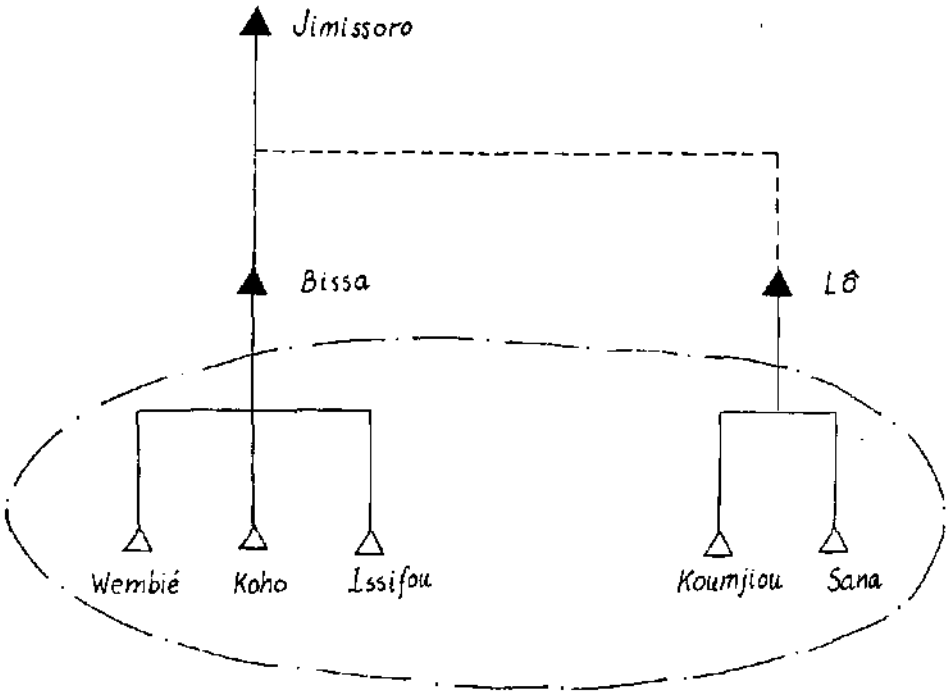


Figure N° 3 : le [jawú] de Bissa Yao en 1942

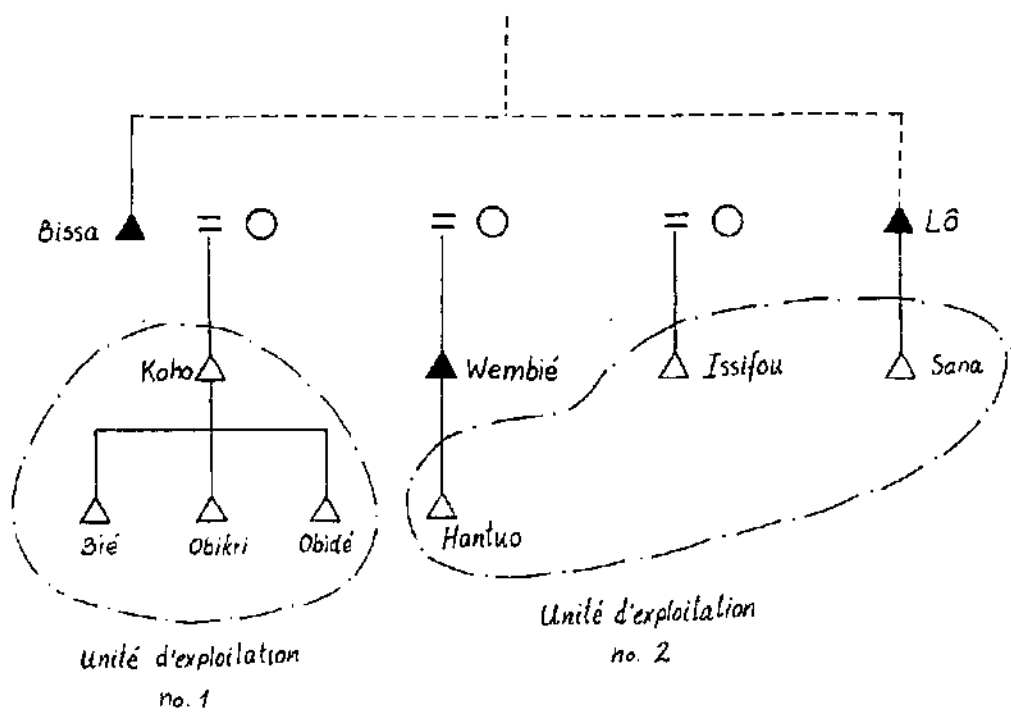


Figure N° 4: Le [jawù] de Bissa Yao en 1960

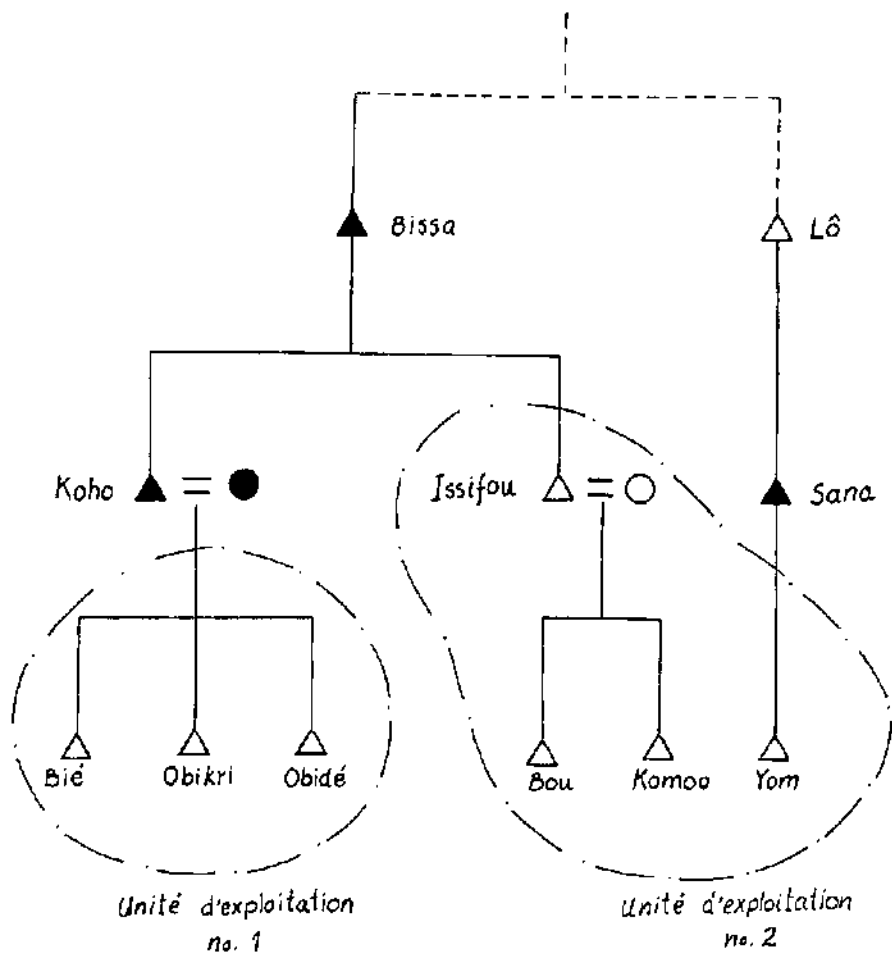
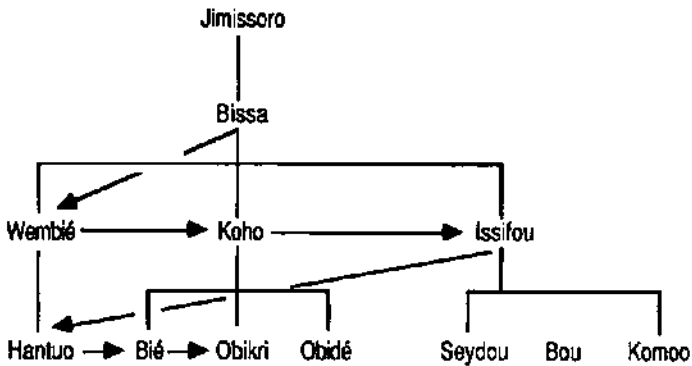


Figure N° 5: Le [jawù] de Bissa Yao en 1985

Figure N° 6 Ligne de transmission des biens collectifs au sein du [jawù] de Bissa :



Deux règles permettent d'expliquer la dynamique des regroupements et des fissions qui animent les [jawini] , mais ni la première, ni la seconde, surtout, ne sont très strictes actuellement. La première règle veut que tous les fils travaillent ensemble tant que leur père vit. TAUXIER la signalait déjà en 1924 :

"Les Ko vivent par petits groupes de ménages, car les fils même mariés travaillent avec leur père tant qu'il vit."  
(1924:146)

La seconde règle veut qu'à la mort du père les scissions interviennent plus entre frères de mères différentes, moins entre frères utérins, qui continuent souvent de travailler ensemble, du moins tant que leur mère commune vit. TAUXIER qui ne signale pas cette pratique, dit cependant :

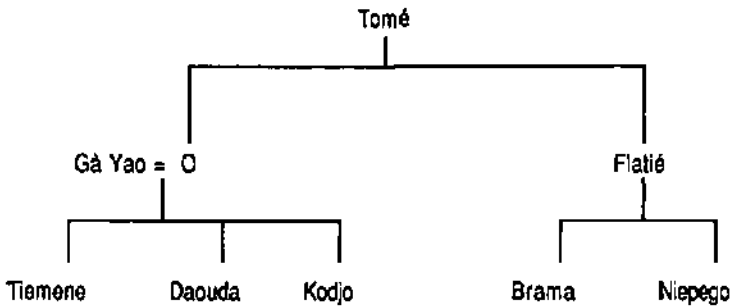
"Quelquefois après la mort du père, les frères continuent à travailler ensemble sous le commandement de l'aîné. Mais généralement ces petites communautés ne durent pas, à cause des femmes, paraît-il. Les femmes des frères puînés se plaignent de ne pas recevoir autant de mil que la femme du frère aîné et alors, les frères se décident enfin à travailler à part avec leurs enfants." (1924:146)

De fait, dans son observation, TAUXIER ne distingue pas les frères utérins des autres. C'est surtout la séparation entre groupes de frères non utérins qui est fréquente et peut d'ailleurs s'expliquer par une réflexion dogon, rapportée par Jacky BOUJU : "on ne peut pas attendre grand-chose d'un demi-frère aîné." (1984:108). C'est dire que, chez les Dogon comme chez les Winye, un demi-frère aîné, héritier du patrimoine du [jawù] , n'est guère attentif aux besoins de ses demi-frères cadets, ce que les conflits entre femmes de frères indiqués par TAUXIER confirmeraient. Ceux-ci préfèrent généralement se séparer de l'aîné et tenter leur chance de leur côté. Autrement dit, le père fait l'unité du groupe de descendance tandis que c'est autour des différentes mères que s'organisent les lignes de clivages ultérieurs du même groupe de descendance.

#### c) Les unités d'exploitation

Voyons de manière plus précise comment fonctionne une unité d'exploitation. Nous prendrons l'exemple du [jawù] de Tiemene Yao, de Bounyebô. Tiemene, âgé de 54 ans, est [jawùtahaô] d'une cour qui regroupe ses trois frères issus de même mère, leurs femmes et leurs enfants, ainsi que - cas peu fréquent - deux fils de leur oncle maternel (9) :

Figure N° 7 : Composition de l'unité d'exploitation de Tiemene Yao



Le [jawù] dispose de la force de travail de trois hommes, de trois jeunes et de huit femmes. Il doit nourrir une vingtaine de personnes au total, dont six enfants en bas âge. Les hommes cultivent ensemble 6 ha de mil dans des champs collectifs en brousse, et récoltent annuellement environ trois tonnes de grains (rendement de 0,5 t/ha). Ils cultivent également 2 ha de [kātogo] en sorgho rouge. Les [kātogo], champs permanents formant une auréole de culture autour du village, ont un rendement faible, de l'ordre de 0,25 t/ha. Leur produit, qui ne doit pas être vendu, sert principalement à fournir les céréales nécessaires à la préparation de la bière de mil des libations coutumières annuelles, avant les semailles ([buñunu-siebré]) et après les récoltes ([zanvié]). Ils cultivent enfin 2 ha de coton et en récoltent deux tonnes, vendues pendant la campagne 1984 au prix de 95 CFA le kg, prix auquel il faut retrancher 30.000 francs d'intrants, soit un revenu net de 160.000 CFA (11). Quelle est la contribution théorique de cette production collective aux nécessités de la consommation du groupe ? Il y a vingt personnes à nourrir. Sachant que les rations journalières recommandées sont, d'après les normes établies par la FAO (1974) et avec toutes les réserves qui s'imposent à leur propos, respectivement de 2.530 calories pour un homme, 1.880 calories pour une femme et 1.830 calories pour un enfant jusqu'à six ans, on peut en conclure que les besoins totaux annuels de cette unité d'exploitation sont approximativement de 14.800.000 calories. Sachant d'autre part qu'il y a 3.250 calories par kilogramme de mil, on peut calculer que le produit des champs collectifs fournit 9.750.000 calories. La production de l'unité d'exploitation couvre donc théoriquement 64 % de ses besoins alimentaires (11). Le reste est fourni par quelques autres cultures collectives - le maïs, les pois de terre, l'arachide, le niébé - mais surtout par les cultures individuelles. De fait, le mil de l'exploitation ne sort pas du "grand grenier" [vibàà] avant l'époque des semailles et n'est consommé que jusqu'aux récoltes qui suivent, exceptions faites - mais elles sont importantes - des occasions festives où la prise en charge des invités est assurée par les ressources de la production en commun. Le reste du temps, ce sont les femmes et les petites unités de production individuelles qui fournissent sur le stock amassé dans leurs "petits greniers" [vibié] le grain nécessaire à l'alimentation journalière. Car il s'agit pour le chef de cour d'économiser au maximum les céréales provenant des champs collectifs, champs de brousse ou [kātogo]. En dehors des temps de travaux agricoles, le grain ne sort que si l'honneur de la cour est en jeu : lors des funérailles, des fêtes coutumières, de la réception de parents, d'étrangers, de mariages. Le [jawù] winye ressemble donc plus à la [zaka] mossi qu'à la maison [dú] bwa traditionnelle, si l'on en croit Laurence WILHELM :

"Tandis que la maison ancienne bwa couvrait l'ensemble des besoins vivriers et non vivriers de ses membres, la zaka mossi n'assurait que la subsistance de ses membres et les hommes mariés avaient l'obligation de compléter l'approvisionnement de la zaka sur leurs ressources personnelles si le produit des champs céréaliers ne suffisait pas." (1980:102).

Le [jawùtahaõ] inclut dans sa stratégie de reproduction les membres absents du [jawù]. Ainsi pour les dépenses rituelles importantes, celles qui ont lieu lors des levées de deuil [luodume], il fait appel à ses fils absents - il y en a toujours quelques-uns par [jawù] -, fils immigrés parfois depuis fort longtemps en Côte d'Ivoire où ils sont devenus planteurs ou ouvriers et donc susceptibles de fournir le numéraire pour l'achat des biens manufacturés (vêtements surtout) indispensables à la réussite des festivités. Il peut y avoir parfois conflits d'objectifs au sein du [jawù] entre le [jawùtahaon], responsable de la production au niveau de la cour, qui s'efforce d'assurer une part de la reproduction du groupe et de faire face aux dépenses festives car il en va de son honneur, et les unités individuelles de production, femmes ou hommes jeunes de l'unité d'exploitation, surtout soucieux d'assurer une production pour la satisfaction de leurs besoins personnels, monétaires ou vivriers. Au sein de l'unité d'exploitation, le [jawùtahaõ] est souvent le seul homme à ne pas posséder de champs personnels. Les jeunes hommes célibataires, tendent au contraire à privilégier leur production individuelle ou le travail rémunéré sur une autre exploitation au travail du [ñābaa]. Les femmes cultivent pour elles-mêmes du sorgho rouge qui servira à préparer de la bière de mil qu'elles vendent aux hommes (12) et du sorgho blanc pour leur nourriture et celle de leurs enfants. Paradoxalement, c'est donc souvent le [jawùtahaõ] qui jeûne : réservant le mil commun pour des occasions importantes et ne possédant pas de mil personnel, il n'a guère à manger que ce que les femmes de ses fils veulent bien lui donner. Dans les mois froids qui suivent les récoltes, chacun dans le [jawù] se "débrouille" pour manger en cachette des autres et les chefs de cour vont dans les cabarets boire la bière que les femmes leur vendent pour tromper leur faim, s'ils ne sont pas suffisamment appréciés de leur entourage pour être nourris par lui.

#### d) Organisation du terroir de Wibõ (cf. figure No 8)

Les champs vivriers et de cultures de rente des hommes sont situés en brousse à une distance de trois à huit kilomètres de l'agglomération. Les hommes ont cédé les champs en jachère les plus proches du village (3km) aux femmes qui, depuis les années 1970, se sont mises sérieusement au travail agricole et cultivent de grandes surfaces de sorgho. Ce sont des terrains plus pauvres que ceux qui sont cultivés par les hommes puisque la jachère y a été raccourcie. Les hommes poussés par la pression sur la terre aux abords du village progressent de plus en plus profondément dans la brousse, notamment vers le sud, puisque dans le nord, le terroir de Wibõ jouxte celui de Boromo. L'auréole de culture des [kātogo] qui borde immédiatement le village est appropriée uniquement par les membres du lignage dominant qui y cultivent le sorgho rouge et commencent, depuis 1985 et l'installation d'une retenue d'eau, à y pratiquer le maraîchage.

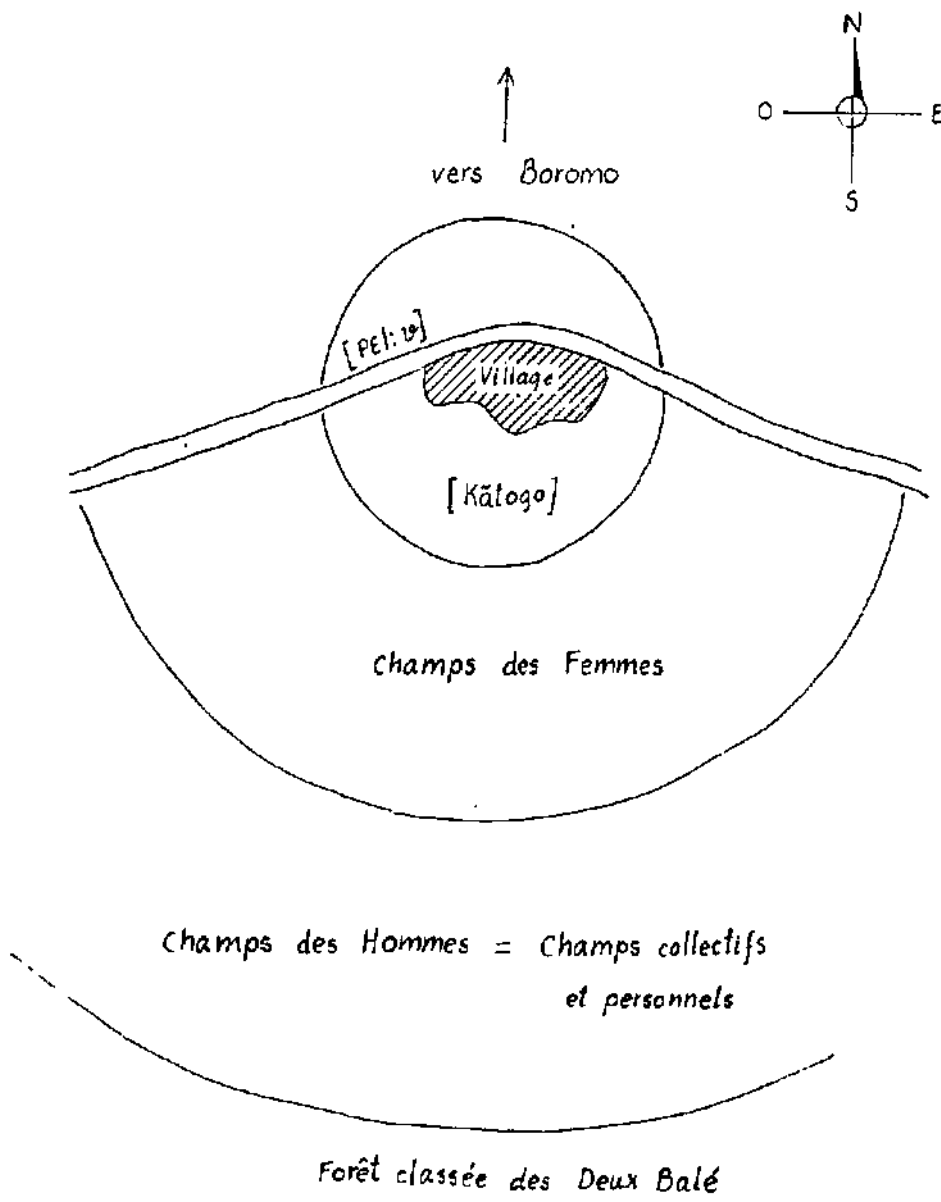


Figure N° 8: Organisation schématique du terroir de Wibo

## e) Calendrier des activités agricoles et rituelles

Mois (*)	Activités
[YIRWUO] : "époque de la chaleur", saison sèche	
janvier	[sileé] ou [zanvié] : "sortie de l'an", fêtes, repos, réfection des instruments de chasse et de pêche
février	début de la pêche en rivière [konu] et de la chasse (battues) [ñijie]
mars	[dāgā] : défrichage des champs nouveaux, pêche, chasse, artisanat (vannerie, tissage) maraîchage [bukātògò]
avril	maraîchage, récolte du miel [coribau], chasse et petite pêche en marigot [nucara]
mai	[ñābālu], nettoyage des nouveaux champs, cérémonies de levées de deuil [luodume], premières pluies ([kāgoodo], "pluie des déchets")
[SOHIWUO], "époque de l'humidité", saison des pluies	
juin-juillet	[buñunusiebre] : rites liés aux semailles (masques) premières grandes pluies [dul-dòbaà], début des travaux agricoles : premiers semis : gros mil [jògò], petit mil [mīā], haricot [sò ò]
juillet-août	deuxièmes semis de sorgho [bòò], arachides [sibuu], pois de terre [sibée], sésame [jimas:ao], coton, sarclage collectif des champs ([bugo]), désherbage
septembre	billonnage [sāāmu] et désherbage
octobre	lutte traditionnelle [timi], maturité du mil [jògò-lolume], chasse des oiseaux prédateurs dans les champs
novembre	début des récoltes [tume], transport des récoltes [t'égé]
décembre	transport des récoltes, récolte du coton, cérémonie [inu-ñio-haro] "rasage de la tête du Inou".

(\*) Les mois indiqués sont ceux du calendrier romain et ne sont donc qu'indicatifs, les Winye déterminant leurs activités en fonction des lunaisons (mois lunaires : [piā-pé] ou [pibimu]).

### 3) Contraintes politiques et économie paysanne

L'économie paysanne winye, encore en grande partie d'auto-subsistance, est héritière, dans ses structures actuelles, de l'histoire précoloniale récente, une histoire faite pour la seconde moitié du XIXe siècle et pour l'ensemble du pays gourounsi, de guerres incessantes et de razzias esclavagistes, y compris entre Winye (13). Dans ce contexte, comme le note également Eliane DE LATOUR à propos des Gubawa du Niger (1982:251 et sq), les activités productives essentielles sont compliquées par la nécessité de se protéger pendant les travaux agricoles. Les champs sont proches du village car s'éloigner est périlleux. On travaille collectivement et on se déplace ensemble pour défricher de nouvelles terres. La cohésion inter- et intra-lignagère est une nécessité déterminée par le climat d'insécurité permanent. Cette cohésion obligée confère aux aînés des pouvoirs importants. Les cadets sont pourvus en terres et en femmes par leur intermédiaire, dans leurs lignages respectifs. La circulation des femmes se fait entre lignages du même village en tenant compte bien entendu des interdits du système omaha auxquels les alliances sont assujetties, mais Françoise HÉRITIER (1975) a montré que ce système était compatible avec une endogamie villageoise. La dot est faible, parfois même seulement symbolique. Les mariages se contractent à un âge tardif pour les époux. Les aînés ne sont pas pressés de concéder des femmes qui ne sont d'ailleurs pas forcément très nombreuses :

"A cause de l'insécurité, dit Siaka Damoué, les villages winiens sont très renfermés. On ne sortait que rarement de son village et cela après avoir pris des précautions garantissant une certaine sécurité (voyages en groupe, être armé, etc.): les winiens étaient donc plus enclins à se marier dans leur village respectif même. Il fallait néanmoins choisir sa (son) partenaire conformément aux coutumes (...). Traditionnellement, les filles se mariaient très grandes et mûres." (1983:73)

Le "desserrement" spatial et social consécutif à la pacification du pays gourounsi qui s'amorce avec l'instauration de l'ère coloniale n'est pas sans effets sur les structures productives et les stratégies de reproduction. On peut cultiver de plus en plus loin en brousse, individuellement ou en petites unités, sans crainte d'être saisi par un nabiga moaga (fils de chef mossi) ou une bande zarma à la recherche de captifs. On peut faire du commerce, aller au marché, rencontrer et être tenté d'épouser les femmes des villages plus ou moins éloignés du sien, ou de se saisir par la force de celles qui sont déjà mariées. D'autres structures de production, regroupant

un nombre moins important d'hommes apparaissent alors (qu'on continue pourtant à appeler [jawù] ), tandis que le système d'alliance se modifie. Si l'aîné doit toujours fournir la femme du mariage primaire de ses cadets, le cadet a par ailleurs la possibilité d'épouser en mariages secondaires, d'autres femmes, sur son initiative. La pacification s'accompagne enfin d'une poussée démographique et d'une pression accrue sur la terre, surtout lorsque la politique sanitaire proposée par l'administration coloniale commencera à faire sentir ses effets, dans les années soixante (14).

Michèle CROS et Daniel DORY ont montré (1984) que ces pressions constituent des problèmes graves pour les communautés du pays lobi, dans le sud-ouest du Burkina. Avant la colonisation, les Lobi qui étaient des chasseurs-cueilleurs, maintenaient, selon les auteurs, un certain rapport entre démographie et territoire au travers des guerres qu'ils se livraient. A l'arrivée des colons, marquée par l'impossibilité de poursuivre les guerres intestines et par le passage de la chasse-cueillette à l'agriculture, le même rapport crucial entre démographie et territoire aurait été conservé au travers du recours à l'émigration d'une partie des populations. Or, cette émigration aurait été suscitée, voire même très directement déterminée par l'existence d'une forte sorcellerie intra et inter-lignagère qui aurait décidé, pendant des décennies, de la fuite de segments de lignages entiers, quittant subrepticement les villages parce qu'ils y croyaient leur vie menacée par les sorciers locaux (souvent des aînés de lignages), pour s'installer à l'étranger (au Ghana puis en Côte d'Ivoire). Pour CROS et DORY, la sorcellerie est donc "la poursuite de l'impératif de la guerre par d'autres moyens", pour reprendre la formule de Gilles LIPOVETSKY (1983:206). Les agressions en sorcellerie internes à une communauté auraient pris largement le relais des conflits armés entre communautés comme réponse alternative au même problème adaptatif fondamental : "contrecarrer la tendance à l'épuisement des ressources, soit en dispersant la population, soit encore en concentrant en un point des quantités croissantes de force de travail." (1984:481) A l'instar des Lobi, il est clair que jusqu'aux années 1970, le village de Wibö a connu une longue période d'une vie sociale troublée, époque d'intense sorcellerie, c'est-à-dire de morts et de maladies nombreuses, dont la cause était référée à des acquisitions pléthoriques, sur des initiatives individuelles, de fétiches (queues, canaris) considérés indifféremment comme servant à la protection de l'acquéreur ou à l'attaque de ses ennemis. Dans ce contexte de guerre occulte, il est bien évident que les hommes qui se savaient trop "faibles" et qui craignaient pour leur vie, harcelés par ce climat âpre où il faut se garder de tout et de tous, ont souvent quitté le village en catimini, la nuit, sans prévenir personne, de peur de se faire "barrer la route" en chemin. Ces hommes ont souvent fait souche au Ghana et à Abidjan où leurs descendants résident toujours. Cependant, on ne peut relier aussi étroitement que le font M. CROS et D. DORY l'avènement de la sorcellerie aux menaces de pression sur la terre.

Elle reste à prouver dans le cadre du Wibô de la première moitié du XXe siècle, et l'on comprendrait mal, si cette crainte de pression sur la terre était une constante, que le Inou sacrifie comme il l'a fait sous nos yeux, en décembre 1985, un poulet à la Terre pour le retour "des gens", les émigrés originaires de Wibô, qui doivent bien égaler en nombre la population résidant au village (800 habitants). Il ne nous semble pas que les techniques nouvelles d'intensification agricole soient si répandues pour qu'on puisse y voir l'explication d'une éventuelle attitude nouvelle de la communauté vis-à-vis de ses émigrés. S'il existe, selon A. LEROI-GOURHAN, "un rapport complexe entre la densité des ressources alimentaires, la surface quotidienne des déplacements autour des points de fixation temporaire, la surface totale du territoire... et le nombre des individus constituant le groupe" (1964:213-214), il reste à voir comment ce rapport est perçu par les Winye et si l'écosystème local a jamais atteint la limite de ses capacités. A part pour les terres proches du village, terres octroyées aux femmes et sur lesquelles la jachère a été abandonnée, on n'a jamais évoqué devant nous d'éventuels raccourcissements des jachères sur les champs de brousse. Ce qui fait plus problème actuellement à Wibô c'est le manque de main-d'œuvre, et, consécutivement, la mise au travail de catégories sociales qui en étaient jusque là écartées : les aînés travaillent dans les champs de plus en plus tard et les femmes s'y sont mises depuis 1970. Notre description de l'évolution d'une unité d'exploitation sur quarante ans (cf. pages précédentes), démontre de manière exemplaire, la réduction progressive du nombre des travailleurs sur lesquels le chef de cour peut compter. Les jeunes sont actuellement plus attirés par les villes et par la Côte d'Ivoire que par la perspective de passer toute leur existence au village.

La sorcellerie n'est pas en rapport avec la pression sur la terre à Wibô et dans les années 1970 apparaissent même des cultes anti-sorciers puissants (Buñunu : 1971, Jina : 1980) qui vont pacifier le village et faire office de regroupements après la grande période d'éclatement des lignages. Ils vont permettre à la communauté de faire face solidairement aux sollicitations externes tout en "libérant" l'initiative individuelle. La situation a donc considérablement évolué en un siècle puisqu'on est passé de structures sociales et économiques fondamentalement modelées par la guerre et l'insécurité de la fin de la période pré-coloniale, à un desserrement voire même à un éclatement de ces structures pendant toute la période coloniale pour aboutir, dans la période post-coloniale, à des solutions nouvelles qui combinent individualisme et collectivisation. On assiste en effet, actuellement, dans l'ensemble du monde rural burkinabé, à l'essor des comportements qui ne sont paradoxaux qu'en apparence :

- d'une part, une progressive libération formelle de l'individu, c'est-à-dire à un détachement du paysan d'avec les nécessités du holisme, particulièrement paralysant pour les stratégies économiques individuelles (dans les domaines de la production, de l'accumulation et de la consommation), dans un contexte de sollicitations croissantes du marché national à ces niveaux;
- d'autre part, à une collectivisation accrue des campagnes sous l'impulsion des programmes de développement, l'encouragement à la constitution de Groupements villageois, de banques de céréales, de travaux "à investissement humain" pour la réalisation des infrastructures locales (école, dispensaire, barrage), conditions sine qua non de l'accès aux crédits et aux services de l'Etat burkinabé, à l'idéologie révolutionnaire et qui promeut donc, conformément à cette idéologie, une massification tous azimuts des campagnes.

Nul doute que les cultes anti-sorciers dont nous parlerons abondamment, contribuent intensément à la constitution de ce nouvel ethos collectif et individuel.

## 4) Le pouvoir à Wibō

### a) *Le Inou : roi, maître de la Terre ou maître de la Pluie ?*

Dans les ethnies mossi, dagari ou bwa, les maîtres de la Terre sont désignés comme tels dans les différentes langues vernaculaires : le [tengsoba] mossi, le [têgansob] dagara, le [tûso] bwa sont littéralement des "propriétaires de la Terre". Le Inou winye échappe à cette tradition et de fait, la meilleure traduction qui a pu nous être faite du terme Inou est celle de "souverain" (roi ou prince). Le Inou est le plus vieux, ou l'un des plus vieux (15), des descendants vivants de l'ancêtre fondateur du lignage dominant. Les Winye qui font partie du lignage dominant d'une communauté sont appelés [imbiri], "fils du Inou" ou "nobles". Nous ne connaissons à peu près rien des étapes initiatiques que parcourt un homme pour devenir Inou. Pendant les trois premières années de son office, on considère que c'est son prédécesseur qui continue d'agir à travers lui. Une cérémonie permet, après ces trois ans, de prendre symboliquement le couteau de sacrifice des mains du dernier Inou décédé ([siu-ā-siu], "abandon du couteau") et de le donner à l'actuel ([siu-ā-mano], "prise du couteau"). Un rite de passage "[mā-eri]" ("prendre la noblesse"), ultime étape initiatique que peut franchir un Inou, mais qui n'est pas toujours réalisée par l'impétrant, faute de moyens économiques,

en fait un personnage dont le nom perdurera après sa mort et sera invoqué à chaque sacrifice. On le considèrera comme le plus jeune des ancêtres à compter réellement, jouant le rôle d'intermédiaire entre le plus vieux des hommes (le Inou en fonction qui n'est "qu'un enfant", selon ses propres termes) et les divinités. Habatié, qui a occupé la fonction de Inou juste avant Doublé - l'antépénultième Inou -, joue ce rôle et est en fait le seul de ses prédécesseurs dont Sihu peut prononcer le nom. Après le rite [mā-eri], le Inou reçoit les regalia qui conviennent à son nouveau statut : la "canne des ancêtres" [sebe-dābiō] et le "gourdin des ancêtres" [sebe-gwui], soit leur soutien et leur arme répressive. Les quelques données de notre enquête à propos de l'institution du Inou nous incitent à le considérer comme un être beaucoup plus à part de la société que ce qu'il nous avait été donné de voir jusqu'à présent, notamment en comparaison avec la maîtrise de la Terre chez les Bwa-ba. A première vue, le Inou correspond à la description que donne John MIDDLETON du faiseur de pluie chez les Lugbara d'Ouganda :

"He is both "person" and "non-person", associated with both the "inside" and the "outside". He represents the unchanging continuity of Lugbara society even if physically within it, and so is the most sacred of all human beings. He is in a fixed position in the field, or the topography, of social relations." (1978:388)

Le Inou est-il un faiseur de pluie ? Comme le [lamutyiri] (maître de la Pluie) samo, étudié par Françoise HERITIER (1973), ses cheveux ne sont coupés qu'une fois l'an par un neveu utérin, lors d'une cérémonie appelée [inu fio haro] ("Inou/tête/raser"), lorsque le village n'a plus besoin de pluie, c'est-à-dire juste après les récoltes. Il est alors tentant de le considérer, à l'instar du [lamutyiri], comme un personnage éminemment chaud, "dont la tête dégage une chaleur qui attire l'humide, la condensation atmosphérique et la pluie" (F. HERITIER (1973:128)). Mais chez les Samo, la fonction de maître de la Pluie est rigoureusement incompatible avec celle de maître de la Terre, puisque ces deux institutions sont considérées comme occupant les deux pôles opposés du sacré : le maître de la Pluie, chaud, est en rapport avec le ciel et manie le froid, l'humide, tandis que le maître de la Terre, froid, est en rapport avec la terre et manie le chaud, le sec, "la mort, les autels de la Terre, les autels justiciers les plus rapides et les plus dangereux." (F. HERITIER, 1978:261).

Y a-t-il parallèlement impossibilité logique à penser le Inou winye à la fois comme maître de la Terre - qu'il est bel et bien - et comme maître de la Pluie ? Avant de répondre à cette question, il convient de considérer de manière plus détaillée les représentations du rôle du Inou dans la société winye en reprenant notamment l'analyse du rite [inu fio haro] auquel il est soumis après chaque récolte. Les cheveux du Inou sont coupés après que toutes les graines ont été engrangées, non comme nous le pensions au départ de notre recherche, pour attirer la pluie jusqu'au dernier moment - on a plutôt besoin de calme atmosphérique dès que les céréales sont mûres - mais comme si la conservation des cheveux du Inou jusqu'à cette date garantissait la conservation du mil sur pied jusqu'à sa récolte. Le rasage de la tête du Inou ne s'effectue qu'en écho, en homologie avec celui de la terre totalement dépouillée de ses fruits par les hommes dans leurs activités de moissonneurs ("Terre, dit le Inou lors du sacrifice, mon [fio haro] est aussi le tien"). Le Inou chevelu serait en quelque sorte dans la situation de la femme nouvellement enceinte, c'est-à-dire qu'il serait comme elle en plein travail - non visible - de gestation, la fin de ce travail de gestation étant sanctionnée officiellement par un rite qui marquerait la reconnaissance par la communauté des effets positifs de cette gestation (l'engrangement du mil dans les greniers est comme une naissance d'enfant (16)) et par la concession par la communauté d'une modification culturelle analogue à la modification qu'elle fait subir à la nature. Le Inou subit de fait un rite qui rappelle celui qu'on effectue chez les Winye pour la femme enceinte. A l'issue du [ligume], rite de reconnaissance de la grossesse pour la femme d'un homme n'ayant jamais procréé, qui a lieu dans le troisième mois de gestation et sur lequel nous reviendrons (cf. chapitre VI), on rase également la tête de la future mère.

Précisons toutefois que ce rite ne se déroule qu'une fois, pour la première des épouses d'un homme à faire preuve de sa fécondité, alors que le Inou se fait raser le crâne chaque année, après les récoltes (17). Les cheveux rasés du Inou sont recueillis par le neveu utérin et enterrés par ses soins à la Porte des Ancêtres. L'abstinence à laquelle est soumis le Inou jusqu'à son [fio-haro] - il ne doit pas boire de bière de mil confectionnée avec du sorgho nouveau - est, d'après nos informateurs, comme une contrainte que la communauté fait peser sur lui et sur les ancêtres, également privés de boisson - c'est-à-dire de libations de bière de mil sur leur autel - tant qu'on n'est pas sûr de la conservation des récoltes. La période qui précède le rite est en effet une période éminemment critique pour la communauté, puisque le mil mûr n'a pas encore été engrangé, ou ne l'est que partiellement, et que les agriculteurs ne doivent leur survie future qu'à l'absence de calamités naturelles. Or, tant que tout le mil n'a pas été engrangé on ne peut pratiquer le rasage de la tête du Inou, et tant que ledit rasage n'a pas été effectué, il ne peut ni lui, ni les ancêtres, consommer la bière de mil préparée avec du sorgho nouveau. Le Inou est en quelque sorte l'"otage de la société", la communauté faisant pression sur lui et sur les ancêtres, pour qu'ils fassent, ensemble, pression sur les forces de la nature. Cette thèse nous fut d'ailleurs confirmée par une réflexion d'un homme du lignage dominant lors d'un jugement. "Si le Inou ne nous

convient pas", disait-il à l'homme jugé pour lui démontrer qu'il n'était pas victime de l'arbitraire, "nous pouvons le chasser", ce qui paraît à tout le moins cavalier si l'on n'a pas présent à l'esprit le rôle délicat que doit à tout prix assumer le Inou, prince qui n'est jamais que la créature mise en place par la société pour son profit. Ce n'est que le jour même de son [ño haro] que le Inou offrira des libations de bière nouvelle à la Porte des Ancêtres avant d'en offrir à la Terre et de pouvoir, enfin, se servir copieusement. La transcription d'une partie du rite qui a eu lieu le 31 décembre 1985 à la Porte des Ancêtres, nous permettra de mieux situer le Inou par rapport aux hommes et aux cultes. Le Inou est entouré de ses [fel:amā] :

- Sihu : Je vous ai convoqués pour mon [ño haro]...
- Soumana (aîné de Jimissorobō) : Bon succès, que les ancêtres l'accueillent bien...
- Sihu : [banga] (que Dieu fasse que tu aies la force)...
- Sihu : Dieu, je vais jeter la cendre, Ancêtres je vais jeter la cendre. Nous sommes des enfants qui ne savent pas assez de choses, mais on ne peut refuser les coutumes. Prenez donc la rendre, c'est celle de mon [ño haro], car je suis votre représentant. Je suis aussi le représentant de cette communauté qui ne peut vivre sans Inou. Terre, mon [ño haro] est aussi le tien, Ancêtres, cette chose est notre coutume, le monde aujourd'hui est troublé, mais faites en sorte que mon domaine ne soit pas bouleversé. Brousse, fais en sorte que le village ne connaisse pas la honte, des appareils volants sont en train de tuer des gens (18), si vous êtes vraiment présents, faites en sorte que de telles choses n'arrivent pas dans notre terroir. [Sisselou], [Banissei bom], prenez la cendre de mon [ño haro] et couvrez toute la communauté avec la santé et la paix, faites tous ensemble que cette guerre non souhaitée ne vienne pas jusqu'à nous perturber dans notre terroir. Ce n'est qu'à ce moment que je saurai que vous êtes vraiment puissants. [Lengue], prends la cendre de mon [ño haro], c'est une coutume. [Venou] "fer", m'entends-tu? Ecoute bien. C'est la cendre de mon [ño haro] que je suis en train de jeter. Prenez la cendre et veillez sur la communauté car nous ne sommes que des enfants. [Bou], c'est par toi que passent les étrangers, fais en sorte qu'aucun malheur ne vienne par toi. Prends la cendre qui est celle de mon [ño haro]. Fais en sorte qu'aucun mal n'arrive au village. Habatié, prends la cendre qui est celle de mon [ño haro], donne-la aux Ancêtres et à tous leurs cultes, qu'ils fassent en sorte que la guerre ne perturbe pas notre quiétude, sinon, si vous ne nous évitez pas cette catastrophe, vous resterez orphelins si nous fuyons ces lieux. Si je dis cela, c'est que la guerre qui est une mauvaise chose arrive au moment de mon [ño haro]. Il est donc normal que je vous informe de ce méfait.

Faites en sorte que cette guerre termine aussi vite que possible. Ancêtres, faites en sorte que votre village aille de l'avant et déviez le mal, d'où qu'il vienne...

- Sihu (versant de la bière de mil) : Dieu, prends ce dolo qui est le tien, sans pluie, il n'y a pas de vivres. Les récoltes ont été bonnes, mais fais en sorte que l'année prochaine, elles soient meilleures, Ancêtres, prenez le dolo, c'est le dolo de mon [ño haro]. Brousse, prends le dolo et couvre le village de paix; faites en sorte que cette guerre ne vienne pas ici. [Lengue], [Venou] "fer", faites en sorte qu'aucune personne ne vienne déstabiliser le village, [Bou], symbole de la fraîcheur avec tes tortues et tes caïmans sacrés, déviez tout le mal de ce village, et couvrez-le de paix, d'entente et d'union.

Si vous êtes vraiment là, présents avec nous, faites en sorte que mon office soit un succès. Habatié, transmets mon message aux Ancêtres et à leurs cultes. Je suis ton remplaçant, mon [ño haro] se fait à un moment où le pays est en guerre. Veillez sur nous et faites en sorte que cette guerre finisse. Habatié, fais en sorte que le village soit prospère. J'en ai fini..."

Un Inou, dit Siaka DAMOUE, doit être enterré dans son village, sous peine d'y provoquer la sécheresse (1983:78). C'est dire à quel point il participe, de son vivant, mais aussi par-delà la mort, d'un ordre naturel dont il est la manifestation. Le Inou contrôle l'autel de la Terre (ainsi que les cultes liés à lui et invoqués dans l'extrait précédent) et les autels anti-sorciers qui ont la réputation de réprimer fortement et rapidement les coupables de sorcellerie (Buñunu). Il est intéressant de noter qu'à la mort d'un Inou ayant subi le rite [mä-eri], celui-ci est "enseveli vêtu d'un ensemble taillé dans une peau fraîche de mouton (en fait de bélier)." (Siaka DAMOUE, 1983:78). Lors des rites, le Inou est toujours assis sur une peau de bélier et les peaux de béliers sacrifiés lui reviennent de droit. Le Inou rappelle le "vieux de l'habitation" des Mwaba-Gurma, dont parle DE SURGY :

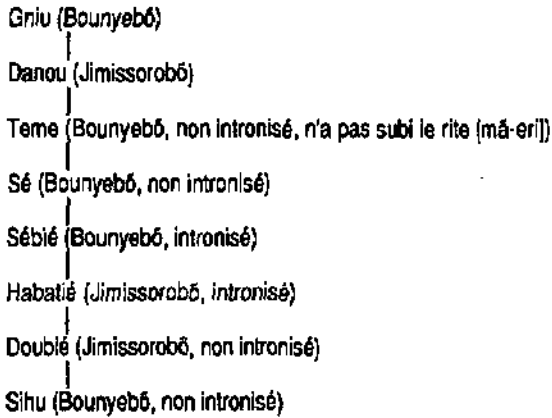
"Le vieux de l'habitation se réserve pour lui les plus belles peaux de bélier et les porte éventuellement sur le dos, comme vêtement liturgique, à l'occasion des plus importantes cérémonies qu'il est appelé à présider."  
(1983:236)

Le Inou reçoit également la tête des béliers sacrifiés. Or, dans la symbolique assez généralement partagée dans les sociétés lignagères d'Afrique de l'Ouest, la tête d'un animal revient toujours à son "propriétaire", celui qui est en affinité originelle avec lui. Le Inou est en affinité étroite avec cet animal, l'équivalent en quelque sorte du Nommo des Dogon - représenté aussi dans la figure du bélier - à qui les hommes doivent tout et qui fut sacrifié pour que le monde soit réorganisé après le désordre introduit par Ogo, le Renard. Une étude récente de Luc DE HEUSCH (1986) sur le Hogon, le chef religieux des Dogon nous incite d'ailleurs à poursuivre le parallèle entre symbolique du pouvoir mandé et winye. Représentant de Dieu sur terre, personnification de l'univers, le Hogon est le grand Nommo céleste, Maître de l'eau et gardien des principes spirituels des plantes cultivées. Lorsque le Hogon est intronisé, son âme femelle, qui siège normalement dans une mare avec le Nommo, vient rejoindre son âme mâle. Il acquiert ainsi l'immortalité. Après lui avoir rasé la tête, on le coiffe d'un bonnet (symbolisant le Ciel) et on le chausse de bottes (symbolisant la Terre). Il s'assied, comme Dieu, sur une estrade face à l'est et est condamné à une quasi-immobilité pendant le reste de sa vie terrestre. "La fonction essentielle du Hogon, dit DE HEUSCH, est de veiller sur le régime des pluies en effectuant les rites qu'il juge nécessaires. Ce chef spirituel est bien un roi sacré (...) quand bien même son pouvoir politique ne serait pas celui d'un chef d'Etat." (1986:236). Le Hogon synthétise en lui la totalité des possibles : il est à la fois pur comme la terre cultivée, et impur comme la brousse stérile. Symbolisant à la fois le Ciel et la Terre, le Hogon est en fait, d'après DE HEUSCH, "comme d'autres chefs africains, une figure royale gémellaire." (1986:238). Cette puissance mystique exorbitante, qui confère au Hogon la maîtrise absolue de l'univers, explique sans doute qu'il soit astreint à des interdits très stricts : "condamné à ne pas sortir de l'agglomération où se trouve sa demeure, il y reste assis sur une estrade située à l'extérieur de son habitation durant la majeure partie de la journée, à l'instar d'Amma (Dieu)." (DE HEUSCH, 1986:238). Tout dans cette description rappelle le Inou des Winye. Comme le Hogon, le Inou est condamné à une quasi-immobilité, il ne se déplace jamais dans le village hormis lorsque sa tâche de sacrificateur le nécessite. Comme lui, il est astreint à de nombreux interdits : il est détenteur d'une puissance si dangereuse que les étrangers ne peuvent le toucher. Mais un parallèle plus strict encore peut être établi au niveau des rôles respectifs de ces souverains dans leurs rapports aux rythmes de la nature. Au début de la saison sèche, le Hogon se débarrasse de son âme féminine qui lui a été conférée lors de son intronisation. Au moment des cérémonies qui précèdent les semailles, il la récupère et il la conserve durant toute la saison des pluies. Elle vient, dit DE HEUSCH, se fixer dans son bonnet rituel, fait de tiges de mil (1986:239). Le Hogon est donc possesseur successivement d'une seule âme (mâle) en saison sèche et de deux âmes (mâle et femelle) en saison des pluies, ce qui témoigne de son passage par deux états opposés :

- un premier état d'incomplétude et donc d'impureté (il n'a qu'une seule âme) associé à la brousse stérile, à la saison sèche (non productive) et à Ogo, le héros décepteur;
- un second état de complétude et donc de pureté (il a deux âmes) associé à la terre cultivée, à la saison des pluies (productive) et au Nommo, le héros rédempteur.

De la même façon, le Inou traverse successivement les deux étapes qui opposent le cycle stérile au cycle productif et l'impureté à la pureté, mais à la différence du Hogon, son âme féminine, symbolisant sa complétude, ne réside pas dans son bonnet mais dans ses cheveux. Le [inu fio haro] qui intervient après les récoltes sanctionne donc le retour du souverain winye à l'impureté, impureté qu'il marque en s'appropriant, tel un voleur, les graines que les cultivateurs n'ont pas pu engranger avant son rasage ou celles qui sont tombées à terre. Le parallèle avec la femme enceinte que nous tentions précédemment, est on ne peut plus éclairant sur ce point. S'il n'y a, chez les Winye comme d'ailleurs dans toutes les populations d'Afrique, de femmes bonnes - c'est-à-dire "complètes", "pures" - que les femmes enceintes, on comprend qu'un rite comme le [ligume], qui vient signifier symboliquement la naissance de l'enfant, doit marquer complémentirement le retour à l'impureté de la femme. Ce qui s'obtient en lui rasant le crâne. Le rasage de crâne chez les Winye doit donc être interprété de manière exactement inverse à celle que donne GOODY (1962) pour les Lo Daga, chez lesquels un tel acte est une purification. Chez les Winye, le rasage de crâne, quel que soit le contexte où il intervient, marque le passage rituel d'un individu du stade de la complétude à celui de l'incomplétude (19). Il est également intéressant de comparer, toujours en suivant DE HEUSCH (1986:258-267), le Inou avec le souverain bambara. Chez les Bambara, le souverain représentant Faro - l'équivalent du Nommo dogon - assume, comme le Inou, deux fonctions opposées et complémentaires : celle de chef de guerre et celle de chef de Terre. En tant que chef de guerre, il sacrifie des albinos. En tant que chef de Terre, il dirige le sacrifice du bélier. Or albinos et bélier représentent tous deux le principe masculin de Faro, le sacrifice du bélier visant à régénérer sans cesse la fonction reproductrice féminine de Faro, tandis que celle de l'albinos viserait à régénérer sa force. Nous ignorons si le Inou, en tant que chef de guerre assistait dans le passé, comme son homologue bambara, "dans une complète impassibilité", aux sacrifices d'albinos, garantissant à son groupe le succès à la guerre. Nous savons par contre, qu'en tant que chef de Terre il sacrifie des béliers auxquels il est identifié. En fin de compte, et après ce détour par la culture mandé à laquelle le lecteur peut pressentir que les Winye de Wibô participent plus que ne le donnerait à penser leur classement a priori dans le groupe gourounsi, le Inou apparaît comme synthétisant dans sa personne la totalité du possible et du pensable. Il est une figure gémellaire féminine et masculine, à la fois Ciel et Terre, fécondité et stérilité, temps et espace, victime et sacrificateur, à la fois dans et en dehors de la société.

Figure No 9 : Succession des Inou à Wibō :



b) *Chefferie de Terre et chefferie de village à Wibō*

En Afrique de l'Ouest, il est commun de présenter les jumeaux mâles comme des rivaux, se menant souvent des guerres acharnées. Les hommes Yao qui font remonter l'origine des lignées distinctes de leur lignage à deux de ces jumeaux, Bou (marigot) et Suou (nééré, Parkia biglobosa), veulent marquer de fait la concurrence et la rivalité politique qui s'exercent entre les deux lignées probablement depuis leur installation à Wibō. Si le choix du Inou ne pose pas réellement de problème puisqu'on est obligé de prendre le plus âgé des membres du lignage, quelle que soit sa lignée d'appartenance, la détention du poste de chef de village, n'a pas été sans créer des querelles (loin d'être éteintes) entre les deux groupes de descendance. Le retour de Jimissoro aux débuts de l'ère coloniale et son action pour le redressement d'une communauté affaiblie et éparse pendant des décennies ne sont sans doute pas pour rien dans la tentative des Yao de Suounyebō de faire admettre qu'ils représentent bien à eux seuls - à la différence de la maîtrise de la Terre qui continuera à circuler parmi les plus vieux dans l'ensemble du lignage - "l'être" du village. Ils en possèdent le symbole le plus marquant : le culte de chasse [tu luo suu], dont Jack GOODY (1962:110) a montré que chez les Dagari, des cultes de ce genre étaient considérés comme des autels de fondation de clans. A Wibō, l'autel de fondation du village, implanté sous un nééré, est en rapport avec [tu-luo-suu].

Les Yao de Suonyebö poursuivront cet objectif en faisant admettre aux colonisateurs qu'on ne saurait prélever leurs chefs de village (tiötahaö), "village propriétaire" successifs, qui assurent le relais entre la communauté locale et l'administration, que parmi eux. Très rapidement d'ailleurs, ils se placeront au mieux dans la liste des candidats possibles à cette charge, puisqu'ils proposeront successivement plusieurs hommes ayant fait leurs classes souvent brillamment, dans l'armée française (2e, 3e, 4e chefs de village). Les Yao de Bounyebö, malgré quelques tentatives, ne parviendront jamais à faire agréer un de leurs candidats à ce poste par le commandant de cercle de Boromo. L'étude de la circulation du poste de chef de village depuis sa création et son accaparement au sein de la lignée Jimissorobö fait apparaître cependant des changements notoires dans son mode de transmission. Le premier chef de village fut Danou, fils aîné de Jimissoro. Cette première nomination établit une sorte de compensation à la situation politique prévalant dans le village au début de sa reconstitution : Jimissoro ayant été en quelque sorte frustré de la chefferie de Terre par sa mort prématurée et l'existence d'un homme plus âgé que lui (Gniu) dans la lignée Bounyebö, alors qu'il est l'artisan du redressement de la communauté, c'est son fils aîné qui occupe le premier poste de chef de village. Dès lors, les Yao de Jimissorobö ne céderont plus jamais la place à un Yao de Bounyebö.

Dès que le chef de village en titre se sent trop faible pour poursuivre une tâche qui l'amène à se déplacer fréquemment, notamment jusqu'à Boromo où réside le chef de subdivision, remplacé après l'indépendance de la Haute-Volta par un sous-préfet et depuis quelques années par un préfet, il choisit un successeur parmi les membres de sa lignée, généralement un frère cadet classificatoire ou se fait supplanter par un concurrent. Le poste de chef de village passera ainsi par la ligne collatérale des fils (ou fils classificatoires) de Jimissoro avant de passer à la ligne des petits-fils, mais sans respecter de règles strictes. La chefferie de village sera transmise d'abord à Gnamou, fils d'un frère plus âgé de Jimissoro qui prendra la succession de Danou et sera remplacé assez rapidement semble-t-il par Gbanduma, dernier fils de Jimissoro, puis par Doublé, fils aîné de Tu, lui-même fils de Jimissoro. Les trois hommes qui se succèdent s'imposent surtout parce qu'ils parlent le français qu'ils ont appris dans l'armée coloniale et qu'ils sont considérés comme des hommes forts. Le dernier chef de village en titre est le fils aîné de Doublé, Gassi. Avec lui apparaît un début de transmission de père en fils du poste confisqué par une famille et non plus par la lignée, réitérant en quelque sorte la confiscation qui est à l'origine de l'implantation de cette institution. Tous les membres de la lignée Jimissorobö ne voient pas forcément d'un bon oeil cette confiscation lorsque, en 1983, survient la révolution de Thomas Sankara qui supprime rapidement la chefferie de village, émanation par trop coloniale, et la remplace par un délégué des CDR (Comités de Défense de la Révolution). A la différence de la chefferie de village, la candidature du délégué CDR est soumise à l'élection des villageois et nous avons assisté aux premières élections en date à ce propos, le 17 novembre 1984. Deux membres de la lignée Jimissorobö se présentèrent

ainsi qu'un candidat de la lignée Bounyebō, un candidat issu du lignage Tomé et deux membres de lignages [fiébe-ma]. Les deux candidats de Jimissorobō étaient Doumagoré, le frère cadet du chef de village destitué par la révolution et Kou, un fils de Gbanduma, 3e chef de village en titre de Wibō. C'est de dernier qui remporta les élections. Les résultats du vote furent les suivants :

Kou Yao:	148 voix
Doumagoré:	27 voix
Kossi Yao (Bounyebō):	96 voix
Babika Tomé:	29 voix

L'institution de la chefferie de village se présentait - tout comme la position actuelle de responsable des CDR - comme une position d'influence tant au sein de la communauté qu'à l'extérieur, puisque le chef de village était amené à négocier avec l'administration coloniale et avec les divers chefs de canton africains nommés par elle. Cette position d'influence fut l'enjeu de luttes internes entre membres du même lignage, puis après l'accaparement définitif du poste aux mains d'une lignée, de luttes entre membres de cette lignée. Les récentes élections des CDR à Wibō ne peuvent se comprendre qu'à travers cette dynamique politique déjà ancienne.

Dans une certaine mesure, la chefferie de village des débuts de l'époque coloniale rogne sur les prérogatives de la chefferie de Terre, s'arrogeant tout ce qui concerne la "force" et laissant au Inou tout ce qui concerne la religion. L'institution des [kādabiri], les "fils de la fierté", par exemple, très liée à l'époque pré-coloniale au Inou comme chef de guerre est rattachée de plus en plus à l'époque coloniale à la chefferie de village. Siaka DAMOUE évoque cette réinterprétation du rôle des [kādabiri] :

"Avant le bouleversement des coutumes, les "Canda-biri" étaient chargés d'organiser les combats en cas de guerre. Ils sonnaient le rassemblement à la flûte et recensaient les hommes valides qu'ils guidaient et encadraient sur le champ de bataille. Chaque "Canda-bié" avait un groupe d'hommes sous ses ordres. Il veillait à essuyer le minimum de pertes. A la fin des combats, les "Canda-biri" s'occupaient des déserteurs; ces peureux étaient sévèrement punis. Une fois de retour au village, le rapport était fait puis adressé au chef de terre (...)."

"Le "Canda-bié" est de nos jours l'aide du chef de village, chefferie née à l'époque coloniale. Ce nom dérive de "Candago" qui signifie "fier". Il va bien à la chefferie de village qu'on qualifie souvent de représentation de la "force" ou "Yo". (1983:65)

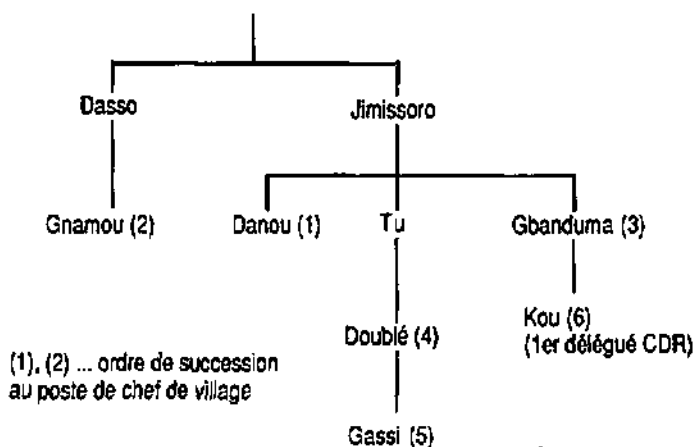
Historiquement, les [kādabiri] apparaissent d'abord associés au Inou. Ce sont les gens de la force, de la violence et de l'action qui aident à conserver sa stabilité au pouvoir unique du souverain. Les [kādabiri] font régner l'ordre intérieur et défendent la communauté vis-à-vis de l'extérieur. A son arrivée, le colonisateur impose, à côté du Inou, un autre pouvoir dont les attributions, d'ordre uniquement profane, sont de faire respecter l'ordre social interne et de représenter les intérêts de la communauté vis-à-vis de l'extérieur, le pouvoir blanc et les petits chefs locaux que celui-ci a mis en place. Il est tout naturel que les [kādabiri] investissent cette institution, et qu'en fin de compte, tous les chefs de village soient des [kādabiri] ou des "nouveaux" [kādabiri] ayant passé par l'épreuve nouvelle que s'assigne tout guerrier, tout homme fort, à l'époque coloniale : un séjour dans l'armée française. La mémoire est toujours présente des quatre premiers chefs de village :

- Danou (années 1920), premier chef de village, très courageux et grand chasseur, refusa les travaux forcés que Vo Yaro, chef de canton de Oury prétendait faire accomplir aux villageois de Wibō. Pour ce refus, Danou fut emprisonné six mois à Dédougou;
- Gnamou (années 1930), a servi 15 ans dans l'armée française;
- Gbanduma (années 1940), qui fut également militaire, chef de village extrêmement craint y compris des villageois eux-mêmes, négociant âprement avec le chef de subdivision de Boromo les redevances que devait fournir le village;
- Doublé (années 1960), militaire ayant fait campagne en France pendant la seconde guerre mondiale.

Peut-être peut-on risquer une comparaison entre les [kādabiri] winye et les [nakombse] mossi décrits par Michel IZARD (1985), tous groupes de fils de chefs frustrés à jamais de l'accession au pouvoir par leur position dans l'ordre des naissances qui ne leur permet guère d'espérer une vraie place de responsabilité (chef de cour, chef de Terre ou chef de lignée). A jamais frustrés du pouvoir, ils sont pourtant utilisés par le pouvoir, en tant que représentants de cette force qui doit partout l'accompagner. A côté de la parole, de la conciliation et de l'équilibre que représentent le Inou et les aînés ([jāhuma], sing. [jāhun]), ils manifestent la démesure, la violence et la prétention à dominer qu'ont les forts sur les faibles. Les [kādabiri] sont comme les [nakombse] mossi, fils de chefs exclus de l'accès au pouvoir par le rang de leur naissance : le 3<sup>e</sup> fils d'un chef a fort peu de chance de régner un jour, et on dit des [kādabiri] qu'ils sont recrutés parmi les troisièmes-nés. Les [nakombse] dans l'ancien royaume mossi du Yatenga devenaient des guerriers et des pilleurs, razzieurs d'esclaves. Les [kādabiri] étaient des guerriers, proches de la chefferie de Terre et des razzieurs d'esclaves (cf. Siaka DAMOUE, 1983:89). A l'avènement de la colonisation

qui supprime les guerres et les razzias esclavagistes mais crée la chefferie de village, ils trouvent un pouvoir à leur hauteur, dont les règles de succession ne sont pas clairement établies et ne sont en tout cas pas fondées sur le rang et l'afnesse, ce qui laisse toutes ses chances à l'individu déterminé, au guerrier prêt à s'imposer, ce que n'ont pas manqué d'être les premiers chefs de village. La chefferie de village, outre les prérogatives que lui avait conférées l'administration coloniale en matière de perception de l'impôt per capita et le rôle de relais qu'elle jouait - avec plus ou moins de tensions, car les chefs de village de Wibô étaient loin d'être toujours accommodants vis-à-vis de l'administration coloniale - est une excellente occasion d'exercer le pouvoir pour des "outsiders" issus du lignage dominant mais à jamais exclus, de par leur position dans la parenté, de l'accession à un pouvoir rituel. D'où le flou évident qui concerne les règles de succession à ce poste et les tentatives diversement appréciées de le fixer au sein d'un segment appartenant au grand [jawù] , fondant en quelque sorte le projet d'héritage en primogéniture du poste de chef de village sans passer d'abord par les "hommes forts" de la ligne collatérale au sein de la lignée.

Figure N° 10 : Succession des chefs de village à Wibô : (lignée Jimissorobô)



### c) *Autochtones et allochtones*

Les Yao de Wibö sont, d'après leurs dires, originaires du pays sissala au sud-est du pays winye. Fin XVIIIe-début XIXe siècle, ils ont dû migrer du sud-est vers le nord-ouest, en traversant la Volta Noire et la grande forêt des Deux Balé, avant d'être arrêtés dans leur progression par l'existence d'un terroir déjà occupé par un lignage winye, le lignage Tomé. Ce lignage était installé au nord d'une dépression marigotique et d'une rivière non pérenne, le Pelou. Les Yao s'installèrent au sud de la dépression. De fait, le Pelou marquera la frontière entre les droits rituels sur les terres des Yao et des Tomé. Au nord du Pelou, les terres sont propriété des Tomé, au sud et sur une extension assez considérable car aucune communauté n'y réside (20), les terres sont propriété des Yao. La plupart des cultes villageois aux mains des Yao sont d'ailleurs situés au sud du terroir. De nos jours, l'espace foncier que possède le lignage Tomé est réduit véritablement à une peau de chagrin, consécutivement à l'histoire troublée du XIXe siècle. Les Yao l'ont limité au sud en s'arrogeant un vaste territoire et les Mossi et Dagari de Boromo, alliés de Mamadou Karantao, l'ont restreint au nord en s'emparant des terres situées entre Boromo et Wibö. Dans les années 1950, les Tomé ont d'ailleurs décidé de traverser le Pelou pour aller habiter avec les Yao. Si l'on en juge par l'ensemble des récits de fondation de villages winye que rapporte Siaka DAMOUE (1983:16-48), récits marqués par les litiges presque systématiques à propos du titre de premier occupant, on a du mal à admettre une allégeance *in illo tempore* des Tomé. Comment les Yao venus du pays sissala ont-ils pu créer ainsi une communauté florissante dont ils se sont arrogés les pouvoirs en y intégrant apparemment sans problème les premiers habitants ? Il est certain qu'ils ont pu compter sur le soutien politique de Mamadou Karantao. Mais ce soutien politique demeurerait insuffisant s'il n'était pas doublé par une légitimation de type religieux.

Michel VOLTZ (1976:162-163), distingue deux types de lignages dans les villages gourounsi : ceux qu'il appelle "paléogourounsi", qui sont les véritables autochtones et possèdent un ou plusieurs masques sacrés qui sont les garants de leur autochtonie et ceux qu'il appelle "néogourounsi", qui ont imposé leur domination au moyen d'un kwéré (ou kwara), culte anti-sorcier généralement acquis à l'extérieur. Les Tomé et les Yao se présentent bien respectivement comme "paléogourounsi" et "néogourounsi". Le lignage Tomé possède un culte de masques puissant ([sigu] ou [sigi-jomo]), tandis que les Yao, s'ils ne possèdent pas de kwéré en s'installant à Wibö, vont unir tous leurs efforts pour en acquérir un. Pour ce faire, ils vont d'abord s'intéresser aux grands cultes bambara et minyanka. Pour les obtenir, ils savent qu'ils doivent s'assurer du concours de forgerons proches culturellement du Mandé. Dès le début du siècle, ils réussirent à attirer un lignage de forgerons bwa (les Tiaho de Bondoukuy) qui planteront le culte du Do au village, et permettront l'accès des Yao à une série de cultes qui fonctionneront comme kwéré,

conférant un fondement ontologique au pouvoir du Inou. Le souvenir des plus anciens, tombés en désuétude depuis fort longtemps, ne subsiste plus d'ailleurs que dans la terminologie des associations de travail auxquelles ils étaient liés. Les Yao vont parallèlement, prospecter en direction du pays gourounsi, et notamment en pays nuna, d'où ils ramèneront en 1971, un authentique kwéré venu de Buɔunu. Enfin, ils s'intéresseront également à des cultes provenant du Ghana.

Récapitulons brièvement l'ensemble des tentatives dont nous avons connaissance :

Cultes provenant de l'aire mandé et bwa (nord-ouest du pays winye) :

- le Kurè, société masculine d'initiation bambara comme le Komo que nous évoquerons dans le chapitre X, les cérémonies auxquelles il donnait lieu ont été supprimées à Wibɔ vers 1970 (21);
- le Lombo, peut-être d'origine bwa, autour duquel s'organisait une société masculine d'initiation. Le lombo désigne encore actuellement une forme d'association de travail entre membres de même classe d'âge;
- Wuo-Bié, "fils de Dieu", culte d'origine minyanka, qui s'est beaucoup diffusé chez les Gourounsi à partir de 1951. Voici ce qu'en dit VOLTZ :

"Tbiu ("fils de Dieu" en nuna) est représenté par une corne de bélier symbole de force et de fécondité. De nombreux villages gurounsi, surtout dans la région de Boromo, Fara et Léo, ont adopté ce culte, et construit en bordure de village le petit sanctuaire de style soudanais qui abrite l'autel des sacrifices." (1976:163-164).

VOLTZ ajoute (1976:164) que le culte était très intolérant envers la religion déjà en place, particulièrement envers les cultes de masques et les kwéré, et qu'il s'implanta surtout dans les lignages ne possédant ni les uns ni les autres, ce qui est bien le cas du lignage Yao;

- Jina, culte anti-sorcier provenant du pays bobo et d'inspiration minyanka, arrivé à Wibɔ dans les années 1980. Nous en parlerons abondamment au chapitre X.

Cultes provenant de l'aire gourounsi (est du pays winye)

- Buɔunu, ce culte anti-sorcier dénommé simplement par les Winye du nom de son village de provenance (Bouyounou en pays nuna) ressortit à l'univers du kwéré. En fait, d'après Maurice DUVAL (1985:83), étant donné la représentation plurielle du

kwéré chez les Nuna, c'est Bendéméné, la fille du fétiche-mère nommée Agniabanuyuwa, qui est confiée par le village de Bouyounou aux communautés qui en font la demande, car c'est elle qui a la tâche exclusive de lutter contre les sorciers et le pouvoir de les tuer. Le culte est implanté à Wibö comme d'ailleurs dans la totalité des villages winye, depuis 1971.

#### Cultes provenant du Ghana (sud du pays winye)

- [tu luo suu] ("éléphant/autel/néré") : culte de chasse et de guerre provenant du village de Bäkounou (probablement en pays dagari ou pougouli). Il est la propriété exclusive de la lignée Jimissorobö. Il fait également office d'autel de fondation pour le village;
- Tigari : culte qui provient du pays ashanti, où on le trouve dans le panthéon vodou sous le nom de Atigani. Wibö possédait dans les années 1950, deux cultes dédiés à Tigari, un dans chacune des deux lignées Yao.

Ce ne sont donc pas au moins de sept cultes que les Yao ont installé successivement dans le village de Wibö, les uns assurant le pouvoir du lignage dominant en la personne du Inou (actuellement Buñunu), les autres assurant celui d'une lignée particulière à l'intérieur du lignage dominant (actuellement Jina pour Bounyebö et [tu luo suu] pour Jimissorobö). Dans le contexte des rapports des Yao avec les Tomé, qui seuls nous intéressent ici, on comprend l'enjeu de la possession d'un kwéré. Il est une manière pour les Yao de s'imposer vis-à-vis des Tomé mais également de compléter leurs acquis religieux. De fait, l'intégration villageoise passe par la participation des deux lignages aux deux cultes. Ainsi, les Yao font-ils partie de la société de masques qui est sous la responsabilité rituelle des Tomé, tandis que masques et kwéré sont associés sous la haute autorité du Inou, et fêtés ensemble par toute la communauté villageoise, lors des rites agraires du début de saison des pluies ([buñunu-siebre]). D'après VOLTZ (1976:162), à la différence des Mossi chez lesquels il y a un clivage net entre les Nioniosé, autochtones, détenteurs de masques et du pouvoir religieux, et les Nakombse mossi allochtones et détenteurs du pouvoir politique, la communauté villageoise gourounsi fonctionne sur la complémentarité des lignages et des cultes dont ils sont respectivement détenteurs. Ensemble, mais sous l'autorité d'un des deux lignages (le dominant qui n'est que rarement le fondateur), ils font face aux problèmes qui se posent dans leur environnement naturel et supra-naturel, en apportant chacun leur contribution culturelle spécifique et en participant conjointement à des cérémonies qui mettent en branle l'ensemble des entités bénéfiques.

#### *d) Les structures judiciaires au sein du village*

Les fautes individuelles, les conflits défont l'idéologie unanimiste qui domine dans les sociétés lignagères. Là où il n'y avait que des semblables, des mêmes, une monade, apparaissent des camps, des opposés, des partenaires face à face. Ces différences qui surgissent tout à coup dans le tissu social, à la suite de déviances commises par des individus ou des sous-groupes, il convient de les traiter. Deux types d'instances judiciaires s'y emploient dans le village de Wibō en organisant des [seyecukum], sing. [seyecukuro] (lit. "trancher justice") ou [zuzemen] (en franco-burkinabé), sorte de tribunaux de premier et de second degrés, selon la gravité des cas à traiter, qui sont pris en charge par la chefferie de village pour les jugements de premier degré et par le Inou pour les jugements de second degré, plus graves car ils concernent des individus ayant transgressé des interdits liés à la Terre. Nous avons assisté à deux de ces jugements, de l'une et l'autre instance, qui nous ont donné, en pratique, des illustrations inestimables sur la problématique du pouvoir à Wibō. Le jugement de premier degré se pratique dans la cour du chef de village (22). Il traite des affaires profanes, des litiges entre personnes ou entre groupes (insultes, refus d'obéir, bagarres, adultères). L'affaire à laquelle nous avons assisté opposait le groupe des jeunes forgerons au Groupement villageois. Les forgerons avaient boycotté par trois fois les séances de culture organisées par le Groupement villageois, sans donner de raisons à leur attitude. Le président du Groupement (Babika Tomé) a fait convoquer les forgerons par le chef de village pour que, tous ensemble, ils puissent s'expliquer. Cette séance a eu lieu le 8 septembre 1984 vers cinq heures du soir. Dans la cour du chef de village et présidé par lui, le [seyecukum] se déroule en présence du groupe des forgerons, de leur porte-parole (Hiezuma Tiaho), du président du Groupement villageois et de son adjoint, des [fel:a-ma] (organiseurs) du Groupement, des aînés représentant chaque lignage, des [kantabiri] et des responsables CDR. Tout le monde est assis dans un large cercle. Un griot vient se placer au centre du cercle. Pendant toute la séance, il répètera à voix haute les paroles prononcées par les uns et les autres. Le litige est fondé sur les faits suivants. Lors d'une séance de travail du Groupement, les femmes ont envoyé comme d'habitude une nourriture abondante pour le repas des travailleurs; généralement, les restes de cette nourriture sont réservés aux griots et aux forgerons. Lors de cette séance, les griots ont bien eu leur part de restes mais pas les forgerons car Tuo Mien, un des [fel:a-ma] du Groupement, a repris un plat de tô aux forgerons pour le donner à des jeunes du village qui n'avaient pas assez mangé. Les forgerons se sont fâchés mais n'ont pas appelé les organisateurs pour leur parler du problème. Ils ont décidé de ne plus participer aux travaux du Groupement après l'incident. La discussion pendant le [seyecukum] tournera autour des points suivants :

- les forgerons (comme les griots) sont les "mendiants de la société". Hiezuma Tiaho dira même: "les griots et les forgerons, c'est comme les femmes d'un même mari, si tu donnes à l'une et pas à l'autre, celle-ci va être jalouse." En tant que mendiants "institutionnels", ils ont droit, s'ils ont faim, d'arracher la nourriture aux cultivateurs et même, s'ils le veulent, d'aller puiser dans leurs plats. Mais les jeunes forgerons ont honte de faire ainsi. De ce fait, ils se fâchent sans rien dire et sans solution pour personne;
- la nécessité de préserver le Groupement villageois de tout conflit et de le voir progresser, se développer, sera soulignée par l'ensemble des aînés présents. Un proverbe cité insistera en ce sens : "les fourmis ensemble peuvent soulever un éléphant";
- un [kādabie] se fâchera, accusant les forgerons de se plaindre d'un manquement mineur par rapport aux privilèges qu'ils ont habituellement : "les forgerons abusent. A la récolte, qui reçoit des paniers de mil ? Est-ce que ce ne sont pas forgerons ? Moi, je n'ai jamais reçu de mil de personne dans le village..."

L'affaire se terminera ainsi, sur une mise en garde vis-à-vis du groupe des forgerons d'avoir à se rendre au travail à la prochaine convocation du Groupement.

La seconde affaire, plus grave, à laquelle nous avons pu assister se déroula à la fin décembre 1985, devant le Inou et ses [fel:a-ma], au lieu de culte dit "l'apatam des nobles" [inepoo] - l'équivalent de l'autel de la Terre, ou plutôt la figure judiciaire de l'autel de la Terre - à la suite d'une ténébreuse affaire concernant un moaga domicilié sur le terroir de Wibō. L'homme est installé à l'est du village de Wibō et il a envoyé son jeune frère puiser de l'eau dans un puits appartenant à des Mossi résidant dans quelques [zakse] à l'ouest du village. Cette démarche apparaît d'emblée suspecte aux Mossi de l'ouest qui soupçonnent quelque tentative de sorcellerie. Il ne vient à l'idée de personne dans ces sociétés de puiser de l'eau dans un puits qui ne lui appartient pas, sauf pour s'y désaltérer sur le champ. Or le jeune envoyé au puits de l'ouest a rempli un bidon de cette eau qu'il voulait emporter lorsqu'il a été intercepté par quelques hommes du lieu. L'affaire est rapidement portée à la connaissance du Inou qui décide un [seyecukuro] . Celui-ci a lieu dans la matinée du 28 décembre 1985. Il y a sous "l'apatam des nobles", le Inou avec ses quatre [fel:a-ma], deux neveux utérins qui répèteront toutes les paroles prononcées par les protagonistes, l'ancien chef de village, le nouveau délégué CDR, un [kādabie] ainsi qu'un représentant des lignages Tomé et Mien.

Face à eux, se tiennent deux groupes de Mossi : les plaideurs du campement de l'ouest et les accusés du campement de l'est. L'ensemble des interventions auront lieu en jula, le winye servant uniquement pour les appartés entre [imhiri]. Nous donnons ci-dessous la transcription presque intégrale du [seyecukuro] rendu :

- Soumana (aîné ([jahun] ) de la lignée Jimissorobō) : "L'appel est arrivé chez nous, c'est pourquoi nous sommes venus..."
- Kou (délégué CDR) : "Avant-hier, les Mossi de l'ouest sont venus me voir pour un problème. Ils ont saisi le petit frère de Niugo qui a pris de l'eau dans leur puits. Il était parti, faisant semblant d'aller chercher de la paille en brousse et il en a profité pour prendre de l'eau. L'an dernier, il avait déjà fait la même chose. On lui a demandé ce qu'il voulait faire de cette eau. Les Mossi de l'ouest lui ont dit de s'expliquer clairement, sinon ils allaient en venir aux mains. L'autre s'est expliqué : il était parti consulter un devin qui lui a dit d'aller chercher de l'eau à l'ouest dans un autre village et de faire un sacrifice avec un poulet dans sa maison. C'est pour cela qu'il est parti prendre de l'eau. Face à cette situation, les Mossi de l'ouest ont amené l'homme au village pour éviter toute effusion de sang. Ils ont cherché Patio (chef des [kādabiri] ) qui n'était pas là, puis ils sont allés chez moi. J'ai convoqué mes hommes et après discussion nous avons convenu que cette affaire ne concernait pas les CDR mais que c'était une affaire à confier aux vieux. Voilà pourquoi je les ai amenés chez vous. C'est tout. (...)"

On donne la parole à Wango, porte-parole des plaideurs (les Mossi de l'ouest) :

- Wango : "(...) Niugo a dit qu'il reconnaissait ses torts. Je lui ai dit que le puits ne m'appartenait pas et qu'il fallait qu'il présente ses excuses aux propriétaires du puits. Nous avons trop parlé de ce problème, c'est aux vieux de Wibō de le régler (...).  
Je n'ai plus rien à dire. Je suis venu à Wibō. Les propriétaires de la terre m'ont donné de la place et j'ai creusé un puits. Cela fait 19 ans que je suis là, le puits n'a jamais fait de malheurs : aucune femme, aucun enfant n'est tombé dedans. Le puits n'a jamais tari. Une situation comme celle d'aujourd'hui, cela me fait peur. Voilà pourquoi je suis venu me confier aux propriétaires de la terre. L'affaire est entre vos mains."

- Niugo (l'accusé) : "Mon petit frère est allé consulter un devin et on lui a dit d'aller dans un autre village prendre de l'eau, de prendre un poulet et de faire un sacrifice dans la maison, de rôtir le poulet et de le donner à un enfant. Mon frère est parti à l'ouest, chez Sibiri et il a puisé l'eau. Je lui avais dit que l'eau coulait partout, qu'il pouvait puiser n'importe où. L'enfant est parti et je suis parti travailler. Il est revenu avec le bidon d'eau et m'a dit que les gens avaient trouvé cela anormal (...). C'est la première fois que j'envoie mon petit frère chercher de l'eau. Pour moi, l'eau d'un autre village, ce n'est pas celle de Wibö, ni celle de Sibiri, mais d'ailleurs. Je reconnais mes torts, pardonnez-nous. La faute vient de mon petit frère, mais puisque c'est mon petit frère, c'est comme si c'était moi qui avait fauté (...). Personne ne connaît le ventre d'autrui, sauf Dieu.  
Nous dépendons tous de la terre et de l'eau. Les gens ont raison de s'inquiéter et de soupçonner un méfait. Je demande la clémence de l'assistance à mon égard."

- Yombié (ainé de Bouneyebö) : "Les Mossi dépendent de Wibö. L'année passée, ils ont fait une chose, cette année ils ont recommencé. Malheureusement Dieu les a dénoncés. Cela fait deux problèmes. L'an passé on vous a convoqués en vain, cette année vous recommencez et vous venez ici. Si vous êtes ici c'est que le village est en paix, que vous avez de la terre et de bonnes récoltes.  
Votre acte est vraiment mauvais, c'est comme si vous vouliez du mal à toute la communauté de Wibö. A propos du marigot, il y a déjà eu des problèmes entre Wibö et le père de Niugo. L'eau coule de l'est vers l'ouest. Le père de Niugo a quitté l'ouest et il est parti vers l'est, c'est comme s'il avait barré l'eau (23). S'il n'en veut pas à Wibö, il en veut aux Mossi de l'ouest. Mes gens, je n'ai plus rien à dire. Ils ont tort et leur acte est condamnable. Je vous demande de réfléchir et de trancher au nom de la "force" ([pangal])."

- Gassi (le chef de village) s'adressant à l'accusé : "Quand vous êtes arrivés, Habatié (ancien Inou) et Gnamou (ancien chef de village) étaient encore vivants, et c'est eux qui ont été à l'endroit où vous êtes maintenant, avec Yombié et moi. Votre père a voulu cette place. Quand vous vous êtes installés, vous nous avez mis en conflit avec les Mossi de Boromo. La place appartenait à Yombié. A la longue vous avez mis Yombié de côté et vous avez dit que vous dépendiez de Boromo. Vous avez dit que vous aviez été installés à cette place par les Dagari de Boromo et non par les Winye de Wibö. C'est une contre-vérité."

Moi, je vois que vous n'êtes pas des gens de bonne foi, je pense que vous en voulez au village. Si vous faites tout cela, c'est parce que vous pensez avoir un autre tuteur (que nous), que nous ne sommes rien pour vous. Vous nous avez mis en conflit avec les Dagari de Boromo. Le conflit a duré cinq ans, cinq ans de jugements chez le commandant. J'ai même eu des histoires avec les Mossi de Boromo et c'est à partir de là qu'on a déparagé la terre entre Wibõ et Boromo. Aujourd'hui vous pensez que vous êtes de Boromo, Wibõ est un autre village pour vous. Voilà pourquoi vous venez chercher tout ce que vous voulez ici et faire le mal."

- Yombié : "J'avais amené mon ami (le père de l'accusé) chez mon grand frère Koho car il voulait de la terre. Nous lui avons indiqué trois places différentes, il les a refusées. La quatrième fois, on lui a dit d'aller vers l'est, dans une partie qui était cultivée auparavant par un certain Coulibaly de Boromo. Une fois qu'il a eu la place, il s'est moqué des gens. Il s'est dit qu'il ne dépendait de personne. Avant, les gens de Sibiri venaient chercher de l'eau au village, puis ils ont creusé leur propre puits pour avoir moins de dérangements (...)."
- Patio (chef des [kādabiri] ) : "Niugo a enfreint notre interdit ([landa]). Aux vieux de décider (...). Ce que tu as fait, Niugo, c'est comme ce qu'on faisait dans les temps anciens. On volait l'esprit du marché. Il y a un gros caillou qui ferme le trou de "l'esprit" du marché. Avec un bon cheval, de nuit, tu pouvais prendre le caillou et partir avec. Le marché était gâté. Mais si on te prenait sur le fait, on te tuait. Si on t'avait tué, cela n'aurait eu aucune importance."
- Soumana : "(...) l'eau que tu es parti prendre à la tête du village, c'est comme si tu en voulais à la tête du village ([tiõfoko])."
- Sihü : "(...) Je crois que vous êtes venus avec des histoires. Depuis que vous êtes là vous dites que vous ne dépendez pas de Wibõ mais de Boromo. Vous nous avez mis en conflit avec les gens de Boromo pendant cinq ans. Vous disiez que vous étiez les Mossi de Coulibaly. Il y a eu des problèmes, on vous a convoqués, vous n'êtes pas venus. Pourquoi êtes-vous venus aujourd'hui ? Vous voyez que c'est plus dur que vous. Arrivé chez toi Niugo, il va falloir que tu te serres la ceinture et que tu nous apportes ce qu'il faut. Tu es venu ici aujourd'hui comme la poule se donne au renard. Aujourd'hui tu sais que Wibõ existe. Tu sais que ce que tu as fait est une mauvaise chose, c'est pourquoi tu es venu te rendre. Ce que tu as fait c'est pour gâter mes fétiches. Tu veux gâter mes fétiches (répété trois fois).

Ton père faisait des sacrifices au marigot.

Il avait fait du marigot son culte, est-ce normal ? Ton père offrait des boeufs au marigot. Nous ne sommes pas contre le principe mais il fallait avertir le Inou. Il ne l'a jamais fait. C'est nous que vous imitez. Nous ne sommes rien, vous vous amusez de nous. Nous ne représentons rien. Ton père perdait son temps. Cela fait trois fautes : une faute vis-à-vis de la Terre, une faute vis-à-vis du Marigot, une faute vis-à-vis de la Brousse. On doit faire des réparations à tous ces cultes. Si tu refuses de réparer, tant pis pour toi. Je te mets en garde de ne pas t'amuser avec nos fétiches. Vous n'êtes rien, vous n'avez aucune terre, aucune brousse, aucun marigot ici.

C'est à cause des boeufs que ton père donnait au marigot qu'il ne pleuvait pas. Dieu n'aime pas être traité en mendiant (24). Si le village n'était pas bon, vous ne seriez pas ici. Vous seriez partis ailleurs. Si ton vieux n'est pas allé plus loin, c'est que nous sommes là avec nos fétiches. Si on te convoquait seul, tu allais te plaindre, mais tu es venu avec tes gens, tu ne peux pas te plaindre. Nous allons délibérer. Si tu refuses, nous te transférons à Boromo. Tu as le choix." (...)

Sihu annonce un premier verdict :

- "un boeuf à la Terre, avec 15.000 francs et un poulet,
- un bélier au Marigot, avec 10.000 francs et un poulet,
- un mouton à la Brousse, avec 10.000 francs et un poulet."

On négocie pour réduire l'amende :

- Yombié : "Essayons de diminuer car nous avons tous des enfants qui se promènent un peu partout et qui risquent de commettre des fautes. L'accusé ne nous a pas fatigués, il a reconnu ses torts. Soyons cléments à son égard."

Sihu demande à ce que les vieux se retirent. "Ce n'est pas la peine, lui répond-on, les Mossi ne comprennent pas le winye."

On se décide à formuler une deuxième amende ([jin] : "ce que l'on va manger de toi...").

- Soumana : "Anciennement, tu aurais dû attacher un boeuf au pilier de l'apatam, mais le monde a changé. A la Terre, tu donneras un bélier avec 10.000 francs et un poulet, au Marigot, un bélier, 5.000 francs et un poulet, à la Brousse une chèvre, 3.500 francs et un poulet."

L'accusé demande à ce que son amende soit encore diminuée.

- Sihu : "Avant, on donnait des boeufs à la place de moutons. Je refuse de diminuer, si tu n'acceptes pas, tu n'as qu'à partir. Nous avons beaucoup diminué car tu es des nôtres (...). En principe il aurait fallu trois boeufs. Nous avons beaucoup trop diminué (...)."
- Sihu (aux Mossi de l'ouest) : "Vous êtes venus, vous avez eu raison, la faute a eu lieu chez vous. C'est vous qui êtes venus pour réparer le mal. Mais une fois qu'on arrive ici, on ne doit pas repartir sans offrir quelque chose. Vous offrirez un poulet et 1.000 francs. C'est la tradition."
- Niugo : "Je vais aller chercher tout cela, quand j'aurai trouvé, je vais envoyer quelqu'un pour le dire. Pour être bien "assis". Pour le moment je me sens en dette (...)."

Le conflit qui oppose la communauté winye de Wibō au moaga est un conflit tout à la fois politique, foncier et rituel. La question essentielle que se pose les aînés du lignage Yao est de savoir si, oui ou non, les Mossi de l'est se considèrent comme appartenant au terroir de Wibō et acceptent leur pouvoir. Force leur est de reconnaître qu'ils se comportent au mieux comme s'ils étaient des étrangers, habitant un village différent de Wibō, l'eau puisée dans un puits du village alors que le devin aurait recommandé une eau étrangère le prouve, au pire comme si Wibō n'existait pas. Le père de Niugo, sacrifiant des boeufs à [Boufiemin], se comporte comme le premier arrivé sur une terre inhabitée, répétant les gestes qu'ont accompli longtemps avant lui les ancêtres du lignage Yao, en parfaite méconnaissance ou mépris du monopole religieux des Winye dans ce domaine. Les Mossi de l'est ont pu profiter d'un droit foncier insuffisamment clair sur leurs terres d'implantation et de cultures pour se déclarer en territoire autonome et faire leur propre politique, économique et rituelle. En effet, dans cette zone du nord-est du terroir de Wibō qui jouxte le terroir de Boromo, les Winye de Wibō ont concédé, depuis longtemps, des droits d'usage à des étrangers (Dagari et Mossi de Boromo). L'eau puisée dans le puits des Mossi de l'ouest - qui ne manquent pas quant à eux, de signifier chaque fois qu'ils le peuvent leur allégeance vis-à-vis des Winye de Wibō - pour un rituel qui s'apparente à un [tōpiaro] (offrande à caractère exorcistique visant à chasser le mal qui poursuit un individu en le reportant à l'extérieur de son habitation) n'est ici que le déclencheur d'une répression longuement mûrie sur des étrangers perturbateurs, quoiqu'il ne faille sous-estimer la gravité de l'acte en lui-même. L'eau prélevée devait probablement servir à laver le visage ou les pieds du malade et à emporter symboliquement avec elle l'agent de son mal pour le ramener où elle a été puisée, c'est-à-dire à "la tête du village" [tiōñoko] de Wibō. Un participant au jugement compare cette démarche à un méfait en fait symétrique et inverse, qui consistait, dans "les temps anciens" dit-il, à porter atteinte à la "tête du marché"

[yabaŋoko], pour réduire l'aura d'un marché villageois florissant et avoir de meilleures chances de voir se développer celui de son propre village. Evacuer le mal vers une communauté proche en contaminant la "tête d'un village" ou détruire le bien d'une communauté en s'emparant de la "tête de son marché", ne sont-ce pas en effet les deux voies possibles d'une même intention de nuire, d'une même agression magique qu'on peut déjà qualifier de sorcellerie ?

e) *"Trancher la justice" : théorie du [seyecukuro]*

Lorsque l'unanimité est rompue et que des camps sont opposés par le conflit, apparaît le tiers, qui rend possible ces différences dans le tissu social tout en maintenant les possibilités d'une communication entre eux. Les [seyecukum] sont des renoncements à la guerre ou au silence puisqu'ils instaurent une communication entre opposés. Au-delà d'eux se profilent le meurtre et la guerre, que quelques intervenants évoquent dans le deuxième jugement comme les risques vers lesquels l'affaire du moaga aurait pu faire basculer toute la société. En-deçà d'eux, on se tait. Nous avons déjà constaté que les deux jugements ne sont intervenus qu'après une longue période où les conflits étaient déjà présents sans être exprimés. Dans le second cas, le conflit non exprimé est même très ancien puisqu'il date du temps du père, aujourd'hui décédé, de l'accusé.

La mise en place du tiers entre un partenaire ayant opéré une rupture dans les positions assignées par le social et le groupe de ceux qui imposent cette homogénéité, c'est la possibilité pour l'accusé d'être un peu autre sans pouvoir échapper au sort d'être traité en même. Les rôles de tiers sont occupés selon les moments par des griots (premier jugement), des forgerons, des neveux utérins (deuxième jugement). Le griot, le forgeron, le neveu utérin, ce sont des personnages qui ne sont ni tout à fait des mêmes ni tout à fait des autres : le neveu utérin parce qu'il est le produit de deux lignages différents, le griot et le forgeron, parce que les mythes les font appartenir à une même humanité d'origine que les agriculteurs, par rapport auxquels ils auraient déchu (griots) ou se seraient distingués (forgerons) à un moment ou à un autre du temps mythique. C'est parce qu'en situation normale, tous sont représentés et se représentent comme mêmes qu'il est inadmissible par exemple que quelqu'un parle en public, sans que sa parole ne soit reprise par un griot, seul habilité, parce que idéologiquement différent, à exprimer et à endosser cette différence que constitue l'acte de prise de parole. "Avoir soi-même en face de soi, dit Vincent DESCOMBES, c'est l'expérience du diabolique" (1977:42), à moins que ce face à face soit rompu par le tiers qui rend possible la communication en disjoignant les identiques. Toutes les procédures, qu'elles soient de l'ordre du quotidien ou de l'ordre de l'exceptionnel

(rite, jugement) visent à éviter aux identiques d'avoir à se confronter directement. Depuis le léger détournement des corps dans les conversations intimes, l'absence de déplacements inopinés entre sections pour ne pas avoir à se faire face sans mobile, les longues salutations qu'échangent les individus lorsqu'ils doivent se croiser comme pour maîtriser le caractère dangereux de leur mise en présence réciproque, jusqu'aux rites et aux cérémonies dans lesquels forgerons, griots ou neveux utérins jouent pleinement leur rôle de disjoncteurs institutionnels, une place est marquée dans toute les interactions sociales qui est celle du tiers. Cependant cette place marquée - qui peut ne pas être occupée notamment dans les situations les plus banales de la vie quotidienne, ce qui ne veut pas dire encore une fois, qu'elle n'est pas signifiée par les acteurs en présence - est fondamentalement instituée par et pour le pouvoir. Les tiers mis en place dans le premier et le second jugements sont de fait des tiers communicateurs exclus, qui ne font qu'assurer une fonction phatique. Le pouvoir est de fait toujours à la fois juge et partie, ce qui est évident pour les deux jugements dans lesquels les hommes de la chefferie de Terre ou de la chefferie de village sont à la fois procureurs et juges. S'il n'y a pas, dans les sociétés lignagères, d'objectivation d'un quelconque droit individuel, les raisons en sont que ce droit est subordonné au droit (à l'ordre) collectif dont les dominants sont les garants, mais aussi et surtout que cet ordre collectif est fondamentalement représenté comme un ordre naturel. C'est parce qu'il ne fait pas de distinction, que le pouvoir juge des différences, en proférant des injonctions, en donnant des amendes, en exerçant une répression sur le déviant. A l'opposé de ce qui se passe dans les procès en Occident, il n'y a pas dans les jugements chez les Winye de représentants de la communauté humaine (les jurés) un tant soit peu indépendant du discours de l'ordre (le procureur). Dans les procès winye, il n'y a que les manifestations de la souveraineté et de la transcendance du pouvoir qui a pris l'initiative du processus de communication et qui a institué, pour ce faire, un tiers communicateur qui est conçu culturellement comme le maximum de concession possible pour qu'un monde qui se pense comme homogène puisse régler ses conflits sans avoir recours forcément à la guerre (ou au silence). Sans avoir à modifier son idéologie de l'homogénéité, le pouvoir concède une "différence" du non échange, la suppression de la menace du meurtre et de la guerre à laquelle mènerait tout naturellement une société qui n'accepterait pas une substitution de la communication à la force, ce qui n'est plus guère pensable actuellement mais a pu l'être auparavant. Il est probable que l'affaire du moaga se serait soldée un siècle plus tôt par l'assassinat rapide de ce dernier. D'une certaine manière d'ailleurs, les sacrifices qui lui sont demandés peuvent être considérés comme une immolation métonymique de sa personne puisque la sentence s'appelle [jin], littéralement "ce qu'on va manger de toi...". Il y a en fin de compte dans les jugements, au moins deux types de symbolisation :

- une substitution de la communication à la force ou au silence , car beaucoup de choses sont tuées dans les sociétés lignagères tant qu'elles ne peuvent pas être pensées, c'est-à-dire symbolisées (25). Nous avons vu par exemple que le premier jugement s'est effectué après trois refus par le groupe des forgerons de participer aux travaux du Groupement villageois ou que le père du moaga accusé ne s'est jamais présenté devant "l'apatam des nobles" alors qu'il y avait été convoqué, semble-t-il, eu égard à son comportement iconoclaste;
- la formalisation d'un schème de communication (un lieu, une forme) qui permet de mettre face à face des protagonistes, avec un tiers exclu (neveu utérin, griot), qui permet l'échange entre eux, sans briser l'unanimité, cause et effet du [seyecukuro] auquel veille un pouvoir à la fois juge et partie.

### f) *Echelons statutaires dans la société winye*

De manière générale, à Wibö, tous les systèmes de coopération dans le travail sont fondés religieusement, sur l'appartenance des individus à une même classe initiatique liée à un culte. Le système de rangement des hommes en classes d'âges par promotion de circoncis - circoncis de la même année ou de deux années consécutives selon leur nombre - est en effet directement inspiré des classes initiatiques des grandes institutions socio-religieuses du Mandé, comme le Komo, le Nya ou le Do. Car ces institutions, pour avoir des buts éminemment sacrés, proposent également une organisation structurée de la société en classes d'âges dont chacune doit remplir un certain nombre d'objectifs économiques et sociaux à caractère communautaire : réfection des maisons, nettoyage du village, culture de champs collectifs. Les cultes du [lombo] et du [kurè] jouèrent, anciennement, ces rôles de regroupement des jeunes d'une même section pour la formation d'associations de travail. Aujourd'hui les divers [tō] (mot bambara) de femmes, de jeunes, d'adultes, associations de travail émanant du Groupement villageois prennent à n'en pas douter le relais de ces structures anciennes. La "sécularisation" de ces [tō] n'est d'ailleurs pas complète et il est certain que le culte de Jina inspire très fortement les structures du Groupement villageois instauré depuis 1975 au village. Ce système de rangement en classes d'âges a des applications

dans le cadre des travaux "à investissement humain" de l'Etat burkinabé, et on l'a vu fonctionner dans le cadre du tournus de fourniture de main-d'oeuvre à la construction d'une retenue d'eau, sous l'égide du Programme populaire de Développement en 1985. Cependant, les distinctions d'échelons statutaires les plus fréquemment utilisées dans le cadre des associations de travail sont moins nombreuses et recourent celles qu'on peut déjà saisir au niveau de la structure des unités d'exploitation, qui différencie :

- le [jawùtahaö], le chef de cour,
- les [nyapala-ma], les cultivateurs du champ commun, adultes mariés, les fils ou les neveux utérins du chef de cour,
- les [haonpala-ma] , les jeunes gens récemment mariés ou en voie de l'être, participant ensemble à des [hii] , ou invitations de cultures chez les beaux-parents respectifs des uns et des autres,
- les [bitjari] , les jeunes gens non mariés.

Il est habituel de travailler au sein du Groupement villageois mais aussi dans les formes traditionnelles d'associations de travail entre gens de même échelon statutaire ([nyapala-ma], [haonpala-ma] ou [bitjari] ), notamment dans le [bugo], association de travail d'une dizaine de personnes avec échange symétrique de prestations, ou dans les [tö] ou [lombo] - les Winye utilisant indifféremment l'un ou l'autre terme - associations de culture regroupant les membres du même échelon d'une même section qui peut louer ses services, notamment au moment des récoltes, à qui en fait la demande.

Notes :

- (1) [Sisselou] est un des lieux de culte villageois, un grand rocher où les habitants, dit-on, se dissimulaient. Il ne semble pas pour autant qu'il ait permis aux habitants de Wibô de se soustraire totalement aux Zarma, puisqu'ils durent malgré tout fuir le village.
- (2) Karamogo Mokhtar Karantao est en fait le fils d'un frère de Mamadou et le successeur spirituel d'icelui. Karamogo est mort en 1914. Il a été remplacé, comme chef de Ouahabou par son frère M'Pa, puis par le fils de celui-ci, Yaya, vers 1940. Le Capitaine Binger qui a rencontré Karamogo lors de son expédition en 1888 raconte que Mamadou était un marabout originaire de Saro (entre le Ségou et Djenné), qui organisa vers 1850 des expéditions qui lui rapportèrent beaucoup de captifs mais qui ne convertirent personne et qu'il se créa ainsi un petit Etat comprenant une dizaine de villages gourounsi et bwa. A sa mort, on envoya chercher le fils de son frère, Karamogo Mokhtar. "Ce dernier est encore chef de ce petit Etat, dit Binger, qui ne comprend plus, en dehors de Ouahabou que Nanou, petit village situé à un kilomètre dans le nord-est, Koho et Boromo." (1892:416).
- (3) A première vue, il peut sembler curieux de constater que les Yao de Wibô interrogent un Marka islamisé à propos des sacrifices à faire pour une bonne réinstallation dans leur village. C'est moins étonnant lorsqu'on saura que les Winye ne sont pas les seuls à penser qu'il faut puiser à l'extérieur les fondements de la puissance interne. Chez les Mwaba-Gurma, le sacrifice du boeuf "vise à extraire, dit A. DE SURGY, du seuil de la maison divine des événements propres à déclencher un déplacement, au profit des membres d'une habitation, de ce qui existe d'abord dans une autre habitation: ressources vitales qui y sont introduites de l'extérieur par les femmes, puissance du chef traditionnel devant être intronisé par les Peuls (...)." (1983:227-228). Le retour au village de Jimissoro et des siens et le sacrifice du boeuf roux à l'autel de la Terre doivent être interprétés en ce sens, comme déplacement au profit des Yao d'un peu de la puissance du marabout marka.
- (4) Dès 1897, un chef de subdivision français s'installait à Boromo.
- (5) L'ensemble de la terminologie a été empruntée à Gérard ANCEY (1979).

- (6) Siaka DAMOUE : "Lorsqu'une personne meurt par morsure de serpent ou après une chute d'arbre, ou encore par pendaison, par la maladie du sommeil, elle est ensevelie sans linceul et hors du village. Celui qui meurt par l'une de ces causes est appelé "him-Sébou" ou "mort par flèche." On estime en effet que ceux qui meurent par accident (...) étaient destinés à la mort à la guerre (...). Il faut avoir commis un acte répugnant vis-à-vis des coutumes pour mourir ainsi (...) car, tout le monde sait bien que seules les personnes pures de corps et d'esprit reviennent de la guerre." (1983:78-79).
- (7) Une réponse semblable est rapportée par E. MENDONSA pour les Sissala et renvoie l'auteur à une analyse similaire (1979:405).
- (8) Issifou, dernier fils vivant de Bissa, est né à Boromo en 1912, c'est-à-dire à l'époque où son père, en désaccord avec ses frères avait quitté Wibō. Bissa est resté six ans à Boromo, on peut donc dater approximativement à 1918 son retour au village.
- (9) Ces deux jeunes sont issus de la cour de leur père Flatié Tomé, oncle maternel du [jawùtahað] qui nous intéresse. Cette cour a connu beaucoup de déboires depuis la mort de Flatié, qui était un grand devin, et elle a disparu. Deux de ses enfants se sont réfugiés chez les neveux utérins de leur père. Ce cas est fort rare chez les Winye.
- (10) A titre de comparaison, en 1984, un paysan bwa de Bayé (arrondissement de Solenzo) cultive seul un ha de coton et en récolte 2,5 tonnes mais doit retirer à la somme gagnée 150.000 francs d'intrants. Il lui reste 50.000 francs de bénéfice net.
- (11) Pour une analyse similaire dans un village du Niger, cf. François DE RAVIGNAN (1977).
- (12) cf. J.-P. JACOB (1978).

- (13) Selon Siaka DAMOUE, les Winye étaient parfois chasseurs d'esclaves: "Il y avait néanmoins des chasseurs d'esclaves, des troubleurs d'ordre dont les descendants relatent toujours la bravoure: "Pour organiser une expédition, il fallait un groupe de braves, d'adroits archers. On se mettait alors en embuscade, sur une route assez fréquentée. A l'approche des passants, le signal était donné par les guetteurs suivant un bruit conventionnel. Il s'agissait alors d'abattre dans le groupe de passants, celui qui était en tête car il était considéré comme le brave auquel tous les autres voyageurs avaient confiance. Une fois ce brave abattu, les autres étaient pris comme des femmes, ligotés, traînés vers un point de vente assez distant de leur pays d'origine. Les personnes âgées avaient peu de prix. On préférait les jeunes. Les acheteurs étaient surtout très friands des femmes esclaves car elles pouvaient embellir leur lit conjugal (...). Ainsi les Winiens ont contribué eux-mêmes à développer l'insécurité dans la région qu'ils occupent (...). "Avant l'arrivée du blanc" dit-on souvent, "il fallait sortir avec deux arcs pour toute expédition en dehors du village. Un arc était gardé en bandoulière sur l'épaule et le deuxième restait dans les mains, il devait être bandé..." (1983:89).
- (14) Les Winye n'ont pas toujours été très réceptifs à la bio-médecine. Voir en annexe N° 2, un témoignage du refus des Winye de se laisser soigner par les infirmiers de l'administration coloniale en 1947.
- (15) Les Winye ne sont pas si stricts sur ce point que les Bwa-ba. Ils n'obligent pas l'homme très âgé mais qui a quitté le village depuis longtemps à y revenir pour prendre les fonctions de Inou. Ils choisissent l'aîné prêt à accepter la charge.
- (16) Voir également Danouta LIBERSKI qui rapporte un rite lié à la grossesse chez les Kasena qu'elle interprète comme l'évocation d'une naissance : "(le rite) rend "visible" ce qui était jusqu'alors "caché" (tu). On peut penser alors que pour les Kasena, l'annonce d'une grossesse n'appartient plus au temps de la gestation mais relève déjà d'un temps de la naissance." (1984:105)
- (17) Le rasage de la tête du Inou se faisait tous les trois ans à Balao (communication personnelle de J.-L. DURAND), mais il se fait tous les ans à Boromo.
- (18) Le Inou fait ici allusion à la guerre Mali-Burkina qui se déroulait pendant cette période.
- (19) Voir également Doris BONNET (1982) qui parle de [regdo] , l'impureté, localisée dans les cheveux, d'après les Mossi.

- (20) Il existait quelques communautés installées au sud de Wibō (Tiona), dont les habitants se sont déplacés à cause de l'onchocercose et de la maladie du sommeil qui y sévissaient. Actuellement, tout le sud du terroir de Wibō est considéré comme forêt classée et donc prohibé à l'installation de populations.
- (21) Pour une analyse du [kurè] ou Korè, voir Dominique ZAHAN (1960).
- (22) Avec l'avènement des CDR, il semble qu'il y ait des litiges sur les compétences entre l'ancien chef de village bien décidé à maintenir ses prérogatives et notamment sa capacité à organiser des [seyecukum] , et le délégué CDR qui entend que ces compétences lui reviennent. Nous n'avons pas assisté à la mise en place à Wibō de la dernière trouvaille du gouvernement Sankara, les Tribunaux populaires de Conciliation instaurés en février 1986 et chargés de statuer sur différents délits "contraires à la morale révolutionnaire" tels que vols et adultères.
- (23) Yombié interprète ce déplacement de l'ouest vers l'est du père de Niugo comme une marche à contre-courant du sens normal de l'écoulement de l'eau, mais aussi de la vie (du soleil), et donc comme une volonté de créer le désordre.
- (24) Nous commenterons dans le chapitre suivant cette remarque très intéressante.
- (25) Pour un exemple de pratique "silencieuse" chez les Dagari du nord-Ghana, voir F. SABELLI (1986:60).

# Chapitre II:

## Système religieux et rites sacrificiels

Nous ne pouvons prétendre, à propos de la notion de sacrifice dans la société winye, à une richesse du matériau empirique et à une profondeur des analyses comparables à ceux que les africanistes du Laboratoire 221 du CNRS (Systèmes de pensée en Afrique noire) ont fourni dans quelques numéros de leurs Cahiers. Après une présentation brève des différentes phases du sacrifice, nous ferons donc abondamment référence aux thèses qu'ils ont développées avant de tenter, à la lumière de celles-ci, une analyse de la fonction et du sens spécifique du sacrifice dans notre société d'étude. La seconde partie de ce chapitre sera consacrée à une présentation des cultes villageois et à un essai sur la nature de la religion winye, notamment dans ses rapports avec les grandes institutions socio-religieuses du Mandé.

### 1) Le sacrifice: les différentes phases

#### a) *Le dépôt de la cendre [tōnōme]*

Chez les Winye, le sacrifice sanglant est toujours précédé du dépôt de la cendre [patōno]. Lorsque la décision a été prise de faire un sacrifice, le sacrifiant se rend sur l'autel de l'entité spirituelle concernée. Il dépose de la cendre de bois, prélevée dans un foyer mais totalement refroidie, puis verse de l'eau à l'endroit consacré, en exposant les motifs de sa démarche et en promettant pour bientôt un sacrifice sanglant au même endroit. Sur ses autels personnels ou sur ceux de la cour dont il fait partie, le sacrifiant peut agir de son propre chef. Mais si le sacrifice doit être opéré sur un autel de lignée ou de lignage, le sacrifiant doit passer par un sacrificateur, l'aîné de lignée ou de lignage. Sur les autels villageois, c'est le Inou qui officie. Immédiatement avant l'immolation d'animaux on réitère toujours le dépôt de cendre. Assis devant l'autel, après avoir retiré sa chemise, nu-pieds, le sacrificateur commence un discours qui constitue un "exposé des motifs", où il retrace succinctement la genèse des faits ayant amené à la décision de sacrifier. Dans les sacrifices importants, où officie le Inou entouré de ses [fel:amâ] (1), un représentant de chacune des

lignées du lignage Yao intervient pour l'encourager et lui souhaiter plein succès dans sa tâche. Le premier à intervenir est l'aîné de la lignée à laquelle n'appartient pas le Inou. Ensuite, c'est au tour de l'aîné qui suit le Inou en âge dans sa propre lignée de parler:

- Soumana (aîné de Jimissorobō): "Sihu, fais ton sacrifice dans de bonnes conditions... que les Ancêtres l'accueillent bien...".
- Yombié (aîné de la lignée Bounyebō): "Sihu, fais ton sacrifice, Dieu sera derrière toi, la Terre, les Ancêtres seront derrière toi...".

Un neveu utérin du sacrificateur est toujours présent aux sacrifices: il répète toutes ses invocations. Le démarrage du rituel sacrificiel proprement dit s'effectue lorsque le sacrificateur annonce qu'il va jeter la cendre, apportée au lieu de sacrifice dans une calebasse, comme l'eau qui sera jetée après elle. La cendre jetée est partie prenante du rituel sacrificiel. En jetant la cendre à terre par petites poignées de la main droite, le sacrificateur demande aux différentes entités qu'il invoque de l'accepter et formule sans détours ce qu'il attend: pardon, santé, enfants, femmes, récoltes abondantes, pluie, paix... C'est l'ensemble des entités de rang supérieur que le sacrificateur invoque quel que soit le lieu de culte où il se trouve pour officier. De fait, les oblations sous les quatre espèces (cendre, eau, sang, foie cuit) qui composent chacun des rites sacrificiels réalisés sont accompagnées par le sacrificateur de paroles immuables tant dans le temps (à chacune des oblations les paroles sont reprises) que dans l'espace (sur tous les lieux de cultes les mêmes invocations sont prononcées). Ainsi par exemple, à la porte des Ancêtres [sebebigye], le Inou invoque successivement, et à chaque offrande, l'ensemble des cultes considérés comme "têtes du village" [tiōfoko]: Dieu [wuo], la Terre [sembom], les Ancêtres [sebe-ma], la Brousse [nimbye], la Colline [sisselou], la Grotte [banissei-bom] avec ses génies ([nobo-ma] ), [lengue], [venou], le Marigot [bou], Habatié, en les adjurant de prendre tous leur part ou de faire parvenir leur part à toutes les entités. Nous ferons ultérieurement quelques remarques à propos de cette manière de procéder.

#### *b) Le versement de l'eau [nōme]*

A la suite du dépôt de la cendre, jetée à terre puis étalée en cercle, le sacrificateur verse de l'eau simple [nōme]. Dans certains cas, les libations offertes sont des libations de bière de mil [sunume], par exemple lors du [fio haro] du Inou, ou lors de sacrifices liés aux caméléons accouplés [fulebre] dans le cadre d'une lignée. Les libations d'eau ou de bière de mil se font en répétant les demandes déjà faites pendant le dépôt de la cendre.

### c) *L'immolation des victimes*

Les poulets et les quadrupèdes sont égorgés par le sacrificateur (2), aidé parfois d'un neveu utérin. Le sang coule à terre où il est versé sur l'autel lorsqu'il en existe un (3). Pendant que le sang s'écoule de la gorge de la victime, le sacrificateur arrache des touffes de plumes du ventre du poulet sacrifié, ou coupe des poils du poitrail et le bout de queue, s'il s'agit d'un quadrupède. Il les colle sur le sang répandu. Il est difficile de lier de manière bi-univoque les différents cultes avec les différents types de victimes sacrificiables. Cependant, le Inou de Boromo nous a donné, dans quelques cas, les liaisons a priori qui peuvent être opérées entre couleurs des victimes et lieux d'immolation:

Tableau N° 3: Couleurs des victimes sacrificielles et lieux d'immolation

Couleurs des victimes	Lieux d'immolation
blanche	marigot Ancêtres [ma ô]
rouge	[jomo]
indifférente	autel de la Terre
noire	à l'acquisition d'un autel

Nous n'avons pas véritablement enquêté sur les types d'animaux prescrits dans les sacrifices à tel ou tel lieu de culte, aussi les indications que nous donnerons à ce propos sont-elles très sommaires. C'est la chèvre qui est généralement sacrifiée à l'autel de la Brousse. On peut sacrifier également une chèvre au Marigot mais, dit-on, c'est le boeuf qui est souvent demandé par le Marigot, remplacé - vu le caractère onéreux du boeuf - par le mouton. Ces substitutions ne peuvent se faire sans prévenir l'entité, ce que fait abondamment le sacrificateur, comme dans le rituel sacrificiel d'expiation du moaga jugé (cf. chapitre I):

"Le Inou: Terre, c'est un boeuf qu'on voulait t'offrir, il (le sacrifiant) n'a pas refusé de te le donner mais il en est incapable... Il donne ce bélier qui représente un boeuf... Terre, je t'avais promis un boeuf, mais le bélier est aussi un boeuf..."

La substitution ne pose pas problème sans pour autant que les Winye se révèlent aussi indifférents à la nature de la chose-substituante que ne le sont les Nuer. LEVI-STRAUSS analysant en effet le fameux exemple d'EVANS-PRITCHARD (1956) sur le concombre qui peut remplacer le boeuf dans le sacrifice nuer en conclut qu'"à défaut de la chose prescrite n'importe quelle autre peut la remplacer, pourvu que persiste l'intention qui seule importe, et bien que le zèle lui-même puisse varier." (1962:268). C'est compter sans la symbolique que véhicule les animaux et qui en font ou non, chez les Winye, des victimes bonnes à sacrifier et à substituer les unes aux autres. Le mouton peut remplacer le boeuf, mais le concombre ne le pourrait certainement pas. Les Mwaba-Gurma ont un système substitutif similaire à celui des Winye, si l'on en croit A. DE SURGY:

"Le boeuf, uniquement sacrifié à l'extérieur, sur le [jinl], lors des cérémonies d'intronisation et de funérailles de chefs (...) doit, semble-t-il, être considéré comme une sorte de mouton lourd, de super-mouton ou mouton en chef, offert dans le même but que le mouton, réservé en supplément aux personnes royales. De nombreux devins le représentent d'ailleurs par la même cordelette divinatoire que le mouton." (1983:222).

Sans pouvoir proposer pour le moment un système de correspondance strict entre les caractéristiques (sexe, genre, couleur) des victimes immolées, leurs destinataires et l'origine de l'intention d'immoler chez les Winye, ni le système de substitution d'une victime par une autre comme ceux qu'ont établis Guy LE MOAL (1983) pour les Bobo et Albert DE SURGY (1983) pour les Mwaba-Gurma, nous penchons pour une approche du problème selon leur démarche. De fait, dans l'exemple que nous avons cité du bélier remplaçant le boeuf, on a véritablement traité le bélier comme s'il s'agissait d'un boeuf, répandant son chyme sur le lieu du sacrifice pendant le rituel.

#### d) La consommation

On grille les animaux préalablement dépouillés sur un feu de bois prélevé n'importe où, c'est-à-dire pris au hasard par les neveux utérins sur les tas amassés par les femmes du village pour la cuisson des aliments, lorsqu'il s'agit de sacrifices intéressant l'ensemble de la communauté. Le foie [tue] cuit en premier est remis au sacrificateur qui achève le sacrifice en déposant à terre ou sur l'autel de petits morceaux de foie et de gésier en reprenant une dernière fois les invocations. La viande, une fois grillée, est partagée selon un ordre immuable. La part donnée à chaque individu révèle la place qu'il occupe dans la hiérarchie sociale et religieuse. Ainsi, le bélier sacrifié en réparation de la rupture de [landa] commise par le moaga (cf. chapitre I), fut partagé comme suit:

- la tête, les poumons et l'oesophage enveloppés dans la peau de l'animal furent remis, crus, au Inou. La tête et les poumons reviennent toujours au véritable propriétaire de l'animal, c'est-à-dire à son "propriétaire originel", non à son possesseur circonstanciel (4). Les peaux des moutons sacrifiés sont également toujours remises au Inou qui les stocke dans son habitation;
- le Inou reçut en outre une patte cuite du bélier et une patte de poulet grillé;
- le suivant du Inou (Yombié) dans sa lignée ainsi que l'aîné de Jimissorobō (Soumana) reçurent également chacun une patte cuite du bélier;
- le sacrifiant (moaga) reçut, quant à lui, la dernière patte du bélier.

Le Inou consommera avec les anciens, sur l'emplacement du sacrifice, le reste de foie non déposé sur le lieu du sacrifice. Le reste de l'animal, ainsi que le second poulet sacrifié seront répartis entre les hommes présents.

La bière de mil, lorsqu'il y en a, est consommée sur place, mais la viande de l'est jamais entièrement. Les aînés la ramènent dans leur cour pour en faire profiter leurs descendants, et notamment leurs petits-enfants. De l'argent est parfois remis par le sacrifiant aux anciens lors des sacrifices. C'est Yombié, aîné de Bounyebō, qui le recueille, à charge ensuite pour lui de le répartir également entre les membres du conseil des anciens.

## 2) Les approches du sacrifice dans la littérature ethnologique

Michel CARRY (1979) admet, en introduction d'un numéro des cahiers *Systèmes de pensée en Afrique noire*, la spécificité du sacrifice dans chaque société étudiée. Ce qui n'empêche guère dans ce domaine, comme dans bien d'autres de l'ethnologie, la floraison des tentatives "métonymiques", consistant à hausser l'analyse des fonctions et du sens du sacrifice dans une société donnée au rang de modèle explicatif général. Marcel GRIAULE au travers de son fameux article *Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon* (1940) a été victime, plus que promoteur, de telles tentatives. On a pu voir le modèle griaulien des échanges intra-sacrificiels servir à maintes reprises (cf. par exemple l'analyse du sacrifice chez les Songhay par J. ROUCH, 1976). Albert DE SURGY est à notre connaissance le seul auteur ayant proposé (1976) une série de principes théoriques généraux, et se revendiquant comme tels, pour l'étude du sacrifice, largement inspirés de la philosophie néo-platonicienne. Leur connaissance serait, d'après l'auteur, indispensable pour pouvoir traiter l'ethnographie particulière de telle ou telle société d'Afrique de l'Ouest sur le sujet.

A priori, on pourrait dire simplement que le sacrifice est un rituel, et qu'en tant que tel, il doit à la fois s'accomplir et accomplir quelque chose: "tout rituel répète, dit Marc AUGÉ, mais tout rituel inaugure." (1982a:21). Marcel GRIAULE et Albert DE SURGY nous paraissent avoir chacun axé leurs analyses respectives sur une partie seulement de la proposition de AUGÉ. GRIAULE présente en effet le sacrifice comme producteur pour et par les hommes de quelque chose de nouveau, qui n'existerait pas antérieurement à lui. A. DE SURGY présente au contraire, surtout dans son article de 1976 plus radical que ses analyses postérieures (cf. notamment 1983), le sacrifice comme simple répétition du geste initié à l'origine par Dieu, efficace parce qu'il est d'abord une tentative d'imitation. Le matériel dogon et bambara dont Luc DE HEUSCH a publié récemment (1986) de nouveaux commentaires, vient corroborer en partie la thèse de DE SURGY. "Tout sacrifice, dit DE HEUSCH, réactualise les effets créateurs de l'immolation primordiale d'un homme-dieu." (1986:298). Chez les Dogon, le sacrifice du Nommo par Dieu vient réparer les désordres commis par son jumeau Ogo (le Renard), tandis que chez les Bambara, le sacrifice du bélier avatar de Faro au ciel, vient purifier le monde souillé par les exactions de Mouso Koroni et de son jumeau Pemba et instaurer le règne de Faro. Dans son article de 1940, GRIAULE - qui n'a pas encore reçu la révélation du système cosmogonique dogon par Ogotemméli (Dieu d'eau paraît pour la première fois en 1948) - analyse le sacrifice comme un acte avant tout performatif, l'entité spirituelle atteinte dans le rituel étant appréhendée et manipulée comme un outil et

recevant des dons de victimes immolées pour que les hommes reçoivent en échange des bienfaits de sa part. On peut donc voir dans cette analyse une interprétation mécaniciste (ou économiciste) du sacrifice, en termes de flux d'énergie échangés entre les hommes et les entités, sous-tendue par l'idée qu'il faut céder une vie (celle de l'animal immolé) pour obtenir une autre vie (celle du sacrificant). Albert DE SURGY récuse cette analogie économiciste dans les termes suivants:

"(...) ce qui est envoyé vers les dieux est un message, non un don. L'animal sacrifié, ou plutôt l'âme libérée du corps de l'animal sacrifié, n'est que le support d'un message. Une mise à mort provoque certains courants; ce sont là des vecteurs de communication avec les êtres cosmiques supérieurs, mais en aucun cas une monnaie d'échange; le don reste orienté de haut en bas, de la cause vers les effets. Nous sommes incapables de donner quoi que ce soit à Dieu ou aux êtres divins si ce n'est d'entrer dans leurs intentions en nous soumettant à eux." (1976:229).

Pour DE SURGY, les dieux n'ont pas besoin des sacrifices que leur offrent les hommes, et ceux-ci sacrifieraient surtout pour les imiter. Ce serait par pure bonté, par pur attendrissement de voir les hommes s'efforcer de lui ressembler (en étant vertueux, en évitant la souillure, en respectant de nombreux interdits, en réitérant des immolations dont il est l'initiateur primordial) que Dieu viendrait se communiquer à eux et les couvrirait de bienfaits. Dans la perspective griaulienne, le sacrifice accomplit quelque chose. Dans celle de DE SURGY, il suffit que le sacrifice s'accomplisse pour que les bienfaits de Dieu soient donnés, de surcroît, aux humains.

### 3) Interprétation du sacrifice winyè: entités inférieures et entités supérieures

Pour ne pas tout confondre en matière d'interprétation du sacrifice, il convient de distinguer, et A. DE SURGY (1976) le fait bien remarquer, entre les entités spirituelles de niveau supérieur et celles de moindre niveau. Les entités mineures (ancêtres proches, génies), "dieux matériels", aiment les offrandes et les sacrifices matériels, alors que ni Dieu ni les entités supérieures ne consomment véritablement le sang des victimes immolées. De plus, la hiérarchie des entités doit être mise en rapport avec la hiérarchie de la société humaine. De la même façon qu'un aîné de lignage accède à Dieu, aux entités supérieures, aux ancêtres éloignés et aux génies fondateurs de la communauté, un cadet n'est en relation éventuelle qu'avec un ancêtre proche ou des génies de la brousse inconnus. Or, dit DE SURGY:

"Ce qui est le plus utile à un individu de niveau donné, ce sont les forces divines émanées de Dieu lui-même ou des êtres qu'il commande jusqu'à ce niveau. Il n'a que faire, pour commencer, des forces qui ne sont émanées que jusqu'à des niveaux supérieurs au sien. Jusqu'à ce qu'il se soit purifié de toute attache avec la matière, il conviendra de mettre en oeuvre les puissances qui s'exercent sur le plan matériel avant de mettre en oeuvre les puissances qui s'exercent sur des plans plus subtils. Il faut donc prendre contact d'abord avec les démons, les héros, les dieux cosmiques, etc... avant de communiquer de plus près avec les dieux de rang supérieur et a fortiori avec le Dieu suprême lui-même." (1976:223).

On comprendra mieux à présent pourquoi, lors des grands sacrifices qui doivent bénéficier à tout le village et où officie l'Inou, ce sont tous les êtres spirituels qui sont invoqués quel que soit le lieu de culte où s'effectue le rituel. Tous sont concernés et doivent se mettre en branle pour le bien de la communauté, quels que soient leur "spécialisation" et le plan sur lesquels ils ont l'habitude d'agir, afin que les individus de tout rang puissent bénéficier globalement de leur action. Les grands sacrifices doivent être considérés comme le moyen d'alerter des puissances de nature et de niveau divers, agissant sur l'ensemble de la communauté humaine formée elle-même de niveaux sociaux divers. Les oblations faites dans le sacrifice par les hommes (de cendre, d'eau, de sang, de chyme, de foie cuit...) ne sont pas adressées indifféremment à toutes les entités assemblées, mais surtout aux entités inférieures qui en sont friandes. On comprendra mieux également la colère des Winyè de Wibô vis-à-vis du moaga qui sacrifiait des boeufs au marigot (cf. chapitre I) et la remarque, que nous avons promis d'expliquer, des vieux Winyè à propos

de son geste: "Dieu n'aime pas être traité en mendiant." Il n'est pas interdit en principe à des étrangers de sacrifier sur le territoire de Wibō, mais il leur est interdit de sacrifier directement à des entités de niveau supérieur, qui ne peuvent être atteintes que par le Inou. Le moaga "perdait son temps", ce que les aînés font fermement comprendre à son fils, parce qu'il s'adressait à des entités d'un niveau auquel il ne pouvait pas accéder et qu'il se comportait à leur égard comme si elles n'étaient que des entités mendiantes, avides d'offrandes, comme les esprits inférieurs. Dieu, explique le Inou, sanctionnait ce crime de lèse-divinité en arrêtant la pluie.

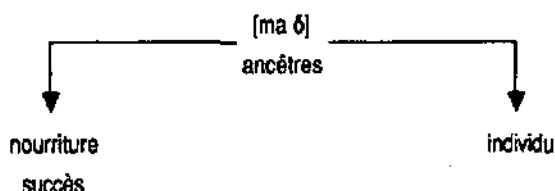
Lorsque les destinataires sont des entités mineures et les sacrifices de "petits" rituels, n'intéressant qu'un individu pour lequel son chef de cour joue le rôle de sacrificateur, A. DE SURGY n'admet pas que les oblations puissent avoir pour fonction d'anticiper l'action bénéfique desdites entités. Elles viennent au contraire, dit-il, pour les remercier d'avoir déjà agi en faveur du sacrifiant:

"S'il fallait immoler des animaux à chaque demande de bienfait adressée à un intermédiaire spirituel approprié qui a toute liberté d'attendre pour agir, de ne pas agir, ou d'agir différemment comme bon lui semble, il en coûterait cher aux requérants, car nombreuses sont les demandes, et elles ne sont pas toujours suivies d'effet." (1983:202).

Chez les Winye, on peut observer en effet que le [vogé] (le trouble) qui s'appesantit sur un individu, n'est que la "chaleur" qu'envoie une entité spirituelle qui a déjà oeuvré en faveur de cet individu sans recevoir sa récompense pour le travail accompli. Lota Tiaho, devin de Wibō, fait référence par deux fois (cf. chapitre VII), au cours de la consultation divinatoire qu'il nous a dédiée, à ce mécanisme pour d'anciens consultants:

1. "T. cultivait mais avait peu de mil. Il souffrait de la faim au moment de la soudure. Il est venu me consulter: les ancêtres avaient "bouché" la nourriture car T. ne rendait pas de culte à son grand-père." (cas N° 15).
2. "S. rentrait chaque fois bredouille de la chasse. C'est son [ma ò] qui avait fermé la route de sa réussite. Je lui ai dit de faire un [tōpaò] à son [ma ò] et d'aller ensuite à la chasse. La nuit, près d'une colline, il a tué un cob." (cas N° 4).

A partir de ces bribes d'étiologies, on peut poser la représentation suivante:



Le Winye n'est en rapport avec la source de sa nourriture que par l'intermédiaire d'un tiers, [ma ô] ou ancêtre proche dont nous verrons dans le chapitre V l'affinité profonde. Les ancêtres, responsables de la venue de leur descendant dans le monde visible, lui font parvenir régulièrement sa nourriture tant qu'il ne les oublie pas. S'il les oublie, ils peuvent "boucher la route de la nourriture", "nourriture" qui peut être considérée indistinctement comme terrestre ou spirituelle (succès). Le [vogé] qui s'attaque à l'individu n'est dans ce cas que l'indice du mécontentement de l'entité spirituelle pour son travail non récompensé.

Énonçons une règle winye que nous commenterons dans le chapitre III. On doit faire des sacrifices aux entités de niveau supérieur (ils sont alors effectués par le Inou au nom de l'ensemble de la communauté), mais on ne fait de sacrifices aux entités inférieures que lorsqu'elles occasionnent des troubles chez les individus. Cependant, pour ces entités inférieures, il faut distinguer entre les entités connues de l'individu, pourvues d'un autel et d'une fonction précise de relai de l'être humain avec les sources de sa vie, et les entités inconnues de l'individu et qui interfèrent pourtant à un moment donné dans sa biographie. Avec les entités inconnues - mais identifiées par la consultation divinatoire - le sacrifice est de type [time], littéralement "l'envoi", "l'écart", et le sacrifice sanglant (ou l'offrande qui peut suffire et est aussi appelée [time]) est considéré comme une remise à distance de l'entité, cette mise à distance étant censée suffire à la réduction du trouble. Cependant, lorsque l'entité inconnue se révèle tenace et vient frapper plusieurs fois l'individu d'un [vogé], il convient de nouer une sorte de contrat avec elle. Le devin déterminera alors précisément son identité, son lieu de culte, sa fonction auprès de l'être humain considéré. C'est à la suite d'un tel contrat que le trouble survenu chez un individu sera interprété comme causé par son oubli d'entretenir de bonnes relations avec l'entité. Celle-ci n'est plus simplement en rapport conjoncturel avec lui, elle devient l'une des composantes de sa personne, l'un des liens avec les sources de sa vie comme le [ma ô] ou l'ancêtre proche, et le sacrifice qui lui est offert périodiquement est appelé [tōsokoro], littéralement "réparer l'éloignement" (5), soit le rituel inverse du sacrifice [time]. Dans tous les cas, la remarque de A. DE SURGY reste valable. Le sacrifice n'intervient généralement qu'après le trouble pour

mettre à distance l'entité ou réaffirmer son lien avec elle. Le sacrifice de type [tôsokoro] peut être parfois remplacé par une simple offrande de cendre et d'eau nommée [tôpao] "ramasser l'éloignement" ou [patônu], "ramasser la cendre". Le dépôt de cendre et d'eau peut devancer de plusieurs semaines le sacrifice sanglant, qui débutera toujours par un nouveau dépôt de cendre et d'eau. Ce dépôt préliminaire est fait, nous a-t-on dit, pour signaler que le malade, après consultation d'un devin, "a vu d'où venait le mal", mais qu'il n'a pas les moyens pour l'instant, d'offrir le sacrifice sanglant ou l'offrande indispensable à la neutralisation totale de celui-ci. Les sacrifices de type [time] et de type [tôsokoro], pour avoir des fonctions inverses, ici éloigner, là resserrer les liens, n'en utilisent pas moins les mêmes éléments oblatifs, notamment la cendre et l'eau. Or l'eau et la cendre sont pourvues de qualités paradoxales tant par les Winye eux-mêmes que par d'autres ethnies, si l'on en juge la littérature concernant les groupes qui font également usage de ces adjuvants. Guy LE MOAL donne, par exemple, les explications suivantes à propos de l'usage de la cendre chez les Bobo:

"De la cendre, tout d'abord, on dit qu'elle est indélébile; sa trace, même imperceptible, demeure: elle est donc tout à fait appropriée pour symboliser l'imprescriptibilité d'une dette. Mais la cendre n'est pas employée seulement pour ce pouvoir évocateur, elle est considérée comme un substitut réel, elle préfigure matériellement et en toute équivalence ce qui a été promis; en français, les Bobo qui connaissent nos usages commerciaux disent: "la cendre, c'est comme un bon que l'on signe"...elle est un intermédiaire, un agent de médiation entre les deux parties contractantes, mais c'est dire aussi et peut-être surtout qu'elle est un puissant moyen d'action pour qui en fait usage à son profit." (1981:104-105).

Pour LE MOAL, le dépôt de la cendre est initiateur d'une relation. A l'inverse, Marcel GRIAULE signale que la cendre peut être utilisée chez les Dogon pour neutraliser la puissance d'un autel devenu dangereux (1983:51). Elle sert donc également à interrompre une relation. Chez les Winye ces deux types d'usages et les deux types d'explications qui s'y rapportent coexistent (6). De la même façon, l'eau peut être utilisée comme disjoncteur. L'eau du marigot que les étrangers traversent avant d'arriver à Wibō s'interpose entre le mal éventuellement amené de l'extérieur et les villageois. Elle est également utilisée dans la "prévention" contre certains agents pathogènes comme nous le verrons dans le chapitre VIII. Mais l'eau peut être aussi utilisée comme conjoncteur. Les Winye se lavent la bouche chaque matin avant d'entreprendre toute communication avec autrui et, parallèlement, l'eau versée dans le sacrifice est désignée explicitement comme servant "à laver la bouche des ancêtres", avant qu'ils n'entrent en communication avec leurs descendants. On doit donc admettre la parfaite ambivalence de l'usage de la cendre et de l'eau, servant aussi bien à écarter le danger de

puissances externes dangereuses qu'à favoriser le renouement avec des puissances bénéfiques.

Le sacrifice est d'abord une inversion de flux: arrêt du flux de chaleur produit dans l'au-delà et qui "cult" les hommes, et production d'un flux frais et paisible par les hommes au moyen de cendre blanche et froide - on recommande au sacrifiant de ne jamais utiliser de cendre chaude - et d'eau fraîche en direction de l'au-delà. Le sacrifice se termine par l'immolation d'une victime animale dont le sang offert suffira à refroidir les entités inférieures qui sont souvent celles qui causent le plus grand tort aux humains. Le sacrifice débute donc sur l'instauration d'une véritable mise à distance par les hommes d'entités inférieures qu'il n'est pas bon d'avoir trop proches de la communauté. Cette mise à distance est cependant audacieuse puisqu'elle met le sacrificateur en situation du Dieu réorganisateur du monde, à l'instar de ce qui se passe chez les Dogon et les Bambara pour lesquels le sacrifice est avant tout une réitération du geste divin initial. Il est probable que le sacrifice de type [time] trouve son origine dans cette nécessité première qu'ont eue les individus de repousser les maux dont ils étaient atteints périodiquement et qu'ils percevaient comme dus à une trop grande proximité entre eux et les esprits (notamment avec les ancêtres proches). La cendre et l'eau fonctionnent comme disjoncteurs pour rétablir une distance propice au bien-être des humains, avant qu'une victime sanglante soit offerte comme substitut de la victime humaine réclamée et renforce ainsi provisoirement l'écart. De ce point de vue, MIDDLETON à propos du sacrifice chez les Lugbara d'Ouganda (1979), a raison de faire remarquer que si la dépouille de l'animal immolé est partagée entre les esprits et les hommes, ce partage n'est nullement l'indice d'une convivialité car la part que reçoivent les esprits est composée de sang cru, de viande crue et de chyme, alors que celle des hommes se compose de viande cuite. De la même façon, chez les Winye, alors que le sacrificateur laisse s'écouler sur l'autel ou à terre le sang de tous les animaux et le chyme des quadrupèdes, les hommes qui entourent le sacrificateur ([fel:amã] et sacrifiant) se partagent la viande cuite des victimes. Cependant, le clivage n'est pas aussi strict chez les Winye que chez les Lugbara: une part du foie cuit est offerte aux entités avant que le reste ne soit consommé par les anciens, tandis que le Inou reçoit dans certains cas - notamment lorsqu'un bélier est sacrifié - une part crue de l'animal (tête, poumons, peau).

La fondation d'une société agricole et villageoise puissante et hiérarchisée s'est traduite par le passage de sacrifices contingents de type [time] à des entités mineures qu'on s'efforce de remettre à distance au gré des infortunes des hommes, à des sacrifices qu'on doit faire régulièrement à des entités de terroir dûment répertoriées, par un homme qui occupe de manière permanente la fonction de sacrificateur en chef (le Inou). Dans ce nouveau contexte plus institutionnalisé, le sacrifice est appelé [tösokoro] et la cendre, l'eau, le sang utilisés peuvent être interprétés comme dons, comme offrandes, comme recherches de liens. De ces deux époques historiques successives, purement hypothétiques il est vrai, il ne resterait

de fait qu'un rituel sacrificiel, à l'intérieur duquel le sacrificateur passerait d'une position à son contraire, d'abord l'homologue de Dieu comme dans le sacrifice [time] puis l'homologue des hommes dans le sacrifice [tösokoro]. Les paroles du Inou lors des sacrifices sont révélatrices de la place ambiguë qu'occupe le sacrificateur par rapport aux entités spirituelles: "Nous ne sommes que des enfants, je ne sais pas parler, nous ne sommes rien, vous êtes tout..." dit-il d'abord avant d'avancer des allusions un peu perfides et de soumettre les divinités à une sorte de chantage: "Si vous êtes vraiment là..." (sous-entendu: "alors montrez-nous ce que vous savez faire..."). On ne peut mieux marquer l'ambivalence fondamentale du sacrifice que dans ces passages extrêmes du sacrificateur suprême occupant tour à tour, pendant la même séquence sacrificielle, les positions de l'humilité totale et du défi.

Les entités spirituelles et les humains qui leur sacrifient des vies animales ou leur font des offrandes, peuvent être considérés a priori comme deux groupes se manipulant l'un l'autre. Avant les sacrifices les entités s'approchent des hommes et infèrent dans leur vie, pendant les sacrifices, les hommes repoussent les entités. A partir du moment où s'instaure un culte à une entité, c'est-à-dire à partir du moment où l'on passe d'une relation virtuelle qui n'est actualisée qu'en cas de malheur à une relation instituée quasi-contractuelle, impliquant une dépendance irréversible entre hommes et entités, les deux partenaires ont des devoirs réciproques, les uns en écartant le mal ou en attirant le bien vers la communauté, les autres en se montrant reconnaissants et prévenants. Hommes et entités sont alors dans le même rapport que des cadets avec leurs aînés: les aînés ont de nombreux moyens occultes de faire le bonheur ou le malheur de leurs cadets, mais s'ils n'ont plus de cadets, ils sont promis à la mort sociale. C'est d'ailleurs ce dont le Inou menace les entités supérieures dans le second extrait de séquence sacrificielle que nous donnons ci-dessous, lorsqu'il leur dit: "Si vous ne nous évitez pas cette catastrophe (en l'occurrence ici, la guerre Burkina-Mali) et que nous devons fuir ces lieux, vous resterez orphelins..."

Il est évident qu'au travers des promesses de sacrifices, les hommes essaient de manipuler les entités avec lesquelles ils entretiennent des liens souvent anciens. Nous rangerions dans cette catégorie les tentatives de manipulation d'entités spirituelles (fétiches de type queue [ding] ou [jomo]) sur lesquels on "jette sa bouche" [ñi en vigou], c'est-à-dire à qui l'on promet telle ou telle immolation en récompense du solutionnement rapide d'un problème ardu. Dans les grands sacrifices aux entités supérieures, les injonctions presque menaçantes du sacrificateur pour les mettre en demeure d'agir dans le sens prévu, peuvent également apparaître comme des tentatives de manipulation:

Inou: "Dieu, si tu es vraiment présent, Ancêtres, si vous êtes vraiment présents avec tous vos fétiches, donnez la santé, la paix et une longue vie à Z... Habatié, prends le gésier du coq et donne-le au marigot et demande la paix pour Z. et sa famille... Il faut demander la protection de sa famille

pour que celle-ci ne "finisse" pas, parce que si cette famille "finit" (meurt), c'est ton nom qui sera gâté..."

Inou: "Dieu... Terre... Ancêtres... Brousse, faites en sorte que le village ne connaisse pas la honte, des appareils volants sont en train de tuer les gens, si vous êtes vraiment présents, faites en sorte que de telles choses n'arrivent pas chez nous... Colline, Grotte, prenez la cendre et couvrez toute la communauté de santé et de paix, faites tous ensemble que cette guerre non souhaitée ne vienne pas perturber notre territoire.... ce n'est qu'à partir de là que je saurai que vous êtes vraiment puissants... Habatié, prends la cendre qui est ta cendre, donne-la aux Ancêtres et à tous leurs cultes, qu'ils fassent en sorte que la guerre ne perturbe pas notre quiétude, si vous ne nous évitez pas cette catastrophe et que nous devons fuir ces lieux, vous resterez orphelins..."

Dans d'autres cas, nous l'avons vu, le système sacrificiel winye nous apparaît comme une manière de neutraliser la colère des entités (génies [jimbiri], ancêtres proches) à l'égard des hommes, colère due au fait qu'il ne leur est pas rendu de culte particulier, ou qu'on les a oubliés. Mais dans tous les cas, on fera usage dans le rituel sacrificiel de cendre, d'eau, de sang, figures de la limite qui lient tout en séparant. Marcel GRIAULE, dans l'article auquel nous avons déjà fait allusion, parle du sacrifice à une puissance "nourrie et nourrissante" (1940:128), évoquant à sa manière l'aspect paradoxal du rapport de l'individu à l'entité spirituelle à laquelle il sacrifie. Nourrie par le sang du sacrifice, la puissance nourrit à son tour le sacrificiant, par l'intermédiaire du [nyama] (7), "force" octroyée par la puissance et remontée dans le foie de l'animal immolé, à l'issue d'échanges de flux énergétiques transitant par l'autel sur lequel a eu lieu le sacrifice. Chez les Winye, on l'a vu, le foie est rôti et une partie en est d'abord offerte à la puissance à laquelle on sacrifie, avant d'être consommé par les participants au sacrifice.

En pays winye, à l'instar de la situation décrite par F.DUMAS-CHAMPION chez les Massa du Tchad (1979), deux notions du sacrifice coexistent même s'il n'existe qu'un seul rite sacrificiel. Le sacrifice [time] (le [porra] des Massa) n'implique qu'une relation limitée dans le temps. Il s'agit pour le sacrificiant de retrouver son équilibre, sa "fraîcheur" en mettant à distance une entité trop proche, ce que d'ailleurs une simple offrande peut suffire à déclencher. Le sacrifice [tōsokoro] (le [divin] des Massa) implique au contraire une dépendance réciproque irréversible entre les entités et les hommes. Bien entendu, le [time] peut n'être qu'un rite préliminaire qui se transforme en rite [tōsokoro] et l'histoire d'une communauté comme celle des lignages ou des biographies individuelles est marquée par la cooccurrence des deux types de liens avec les puissances et la possibilité - jamais automatique - de passage d'un type à l'autre. Dans la mesure où les Winye n'ont qu'un rituel sacrificiel, celui-ci fait usage de catégories qui ne peuvent être que polysémiques pour être compatibles avec les fonctions et le sens différentiels de [time] et de [tōsokoro].

## 4) Les "têtes du village" de Wibō

### a) [Wuo]

Tous les sacrifices se réfèrent en première instance à Dieu [Wuo], et toutes les invocations débutent par l'invocation de son nom, même lors des sacrifices aux [fulebre] (caméléons accouplés) qui pourtant, nous le verrons dans le chapitre V, "n'aiment pas entendre prononcer le nom de Dieu". Dieu possède-t-il un autel particulier? ZWERNEMANN, reprenant TAUXIER (1924) affirme un peu rapidement:

"Les Ko (...) font des sacrifices à Wo, le ciel. Wo commande la pluie. Le tonnerre est le signe que Wo est fâché. La foudre est son sabre. Si la pluie est en retard, les Ko font des sacrifices à Wo." (1961:86).

En fait, les Winye ne disposent pas d'autel où atteindre directement Wuo. A Wibō, les sacrifices pour faire tomber la pluie sont adressés conjointement à [Sisselou] et [Banissei-bom] ou, si la pluie ne tombe toujours pas, à l'enclume [libi]. Le (ou les) véritable(s) démiurge(s) sont atteints par la médiation de ces autels.

J. ZWERNEMANN (1961) a cru pouvoir établir pour l'ensemble du groupe gourounsi la liaison étroite existant entre Dieu et le Ciel. Nous croyons pour notre part, qu'il faut faire une différence entre un Dieu suprême qui, après la création de l'univers, s'est retiré pour toujours du monde des hommes et un démiurge qui continue à agir pour les hommes et reste en rapport avec le Dieu suprême. Nous faisons l'hypothèse que ce démiurge est représenté par le Soleil qui est appelé [Wuo fio], "tête de Dieu" chez les Winye. L'hypothèse d'un Dieu-Soleil - à la manière des Mwaba-Gurma, étudiés par DE SURGY (1983) - est confirmée par divers indices que nous livrerons dans la suite de ce chapitre.

b) *Le "trou de la Terre" ([sembom]) et  
la "Porte des Ancêtres" ([sebebigye](8))*

b) 1. [sembom] : Le "trou de la Terre"

Situé en plein centre du village, en lisière d'un vaste terrain inhabité, l'autel de la Terre, qui est un simple trou entouré d'un espace vierge de toute végétation, est appelé "notre Ancêtre à tous". C'est la plus puissante des entités auxquelles on sacrifie, celle qui donne leur force à toutes les autres. De fait, et pour reprendre les réflexions de J. GOODY, l'autel de la Terre, sous le contrôle du lignage dominant, consacre son pouvoir sur l'espace. Les étrangers - "faux étrangers" winye [fiébe-ma] résidant au village depuis parfois fort longtemps et "vrais étrangers" [hō-ma] mossi et peut installés sur le terroir villageois depuis quelques décennies -, redevables de la Terre sur laquelle ils sont installés, sont soumis au pouvoir et à la juridiction du lignage dominant par le biais de son autel. De fait, l'autel de la Terre et l'autel des Ancêtres créent un double réseau de liens sociaux. Le premier assure le pouvoir du lignage dominant sur l'ensemble de la communauté; le second relie les membres du lignage dominant entre eux et leur garantit une certaine solidarité. C'est également ce que souligne Jack GOODY lorsqu'il dit:

"It is perhaps true that in all societies in which descent and continuity are of central importance in the recruitment and organization of social groups, they are given some ritual embodiment, of which the worship of the Ancestors and the Earth represent two possible modalities. This ritualization of social organization is of particular importance in stateless societies: supernatural sanctions reinforce both the system of authority within the lineage and the jural sanctions operating between descent groups. The ancestral cult fulfills the first of these functions, the Earth cult the second." (1962:412). "Among the Lo Daga, the ancestor cult reinforces the moral "privilege" of an individual not to be killed by another member of the patrician, whereas the Earth cult supports his privilege not to be killed by a fellow member of the parish." (1962:291).

Dans son aspect "judiciaire", l'autel de la Terre est représenté par "le hangar des nobles" [ine-pool], apatam de justice situé dans le quartier Bounyebō, non loin de la Porte des Ancêtres, qui est de fait un véritable autel puisque le conseil des anciens y délibère des sanctions à prendre contre les individus coupables d'offenses à la Terre (nous en avons étudié un exemple fort intéressant) et qu'on y effectue les immolations de victimes fournies en réparation. C'est dire que tout individu habitant sur

le terroir villageois peut être soumis à cette juridiction, quel que soit le groupe de descendance auquel il appartient. Chez les Lo Dagaà l'autel de la Terre est associé aux activités majeures de la vie humaine: agriculture, enfantement, construction de maisons, forge, commerce, poterie, musique (cf. J. GOODY, 1962:148). Chez les Winye, on s'adresse à la Terre pour lui demander la fécondité des plantes et des hommes, la force, la prospérité, mais aussi la paix dans le village, c'est-à-dire le maintien de l'ordre entre les différents lignages qui constituent la communauté. C'est la Terre qui punit les infractions aux interdits collectifs de type [landa] (meurtres, relations sexuelles en brousse, inceste...). L'autel de la Terre est en rapport étroit avec les cultes anti-sorciers et les cultes de masques. La Terre sert également aux ordales: elle tue ceux qui l'absorbent en état de souillure.

## b) 2. [sebebigye]: la Porte des Ancêtres

Les Winye n'établissent pas d'autels particuliers aux ancêtres, sauf s'il s'agit de fondateurs de lignages ou de héros. Les seuls morts qui ont une influence directe dans la vie des individus sont les récents décédés de leur parenté proche, enterrés généralement dans le sol, à l'intérieur de l'habitation, sans sépulture particulière. Les sacrifices à ces défunts se font donc à même le sol des habitations. La Porte des Ancêtres [sebebigye] située dans le quartier Boufyebô et dont l'autel est adossé à la plus ancienne maison du village permet, d'atteindre les ancêtres les plus éloignés du lignage dominant. Les ancêtres sont toujours invoqués après Dieu et la Terre dans les sacrifices, mais leur position peut être éventuellement réévaluée dans le courant d'un rituel sacrificiel donné ("Ancêtres, vous êtes la même chose que la Terre", dit parfois le Inou). Si la Terre a prévalence sur les ancêtres, ce sont les ancêtres qui ont "découvert" les cultes importants du village et permis son implantation. Ces cultes sont invoqués dans les sacrifices par ordre décroissant d'ancienneté, c'est-à-dire dans l'ordre de leur révélation aux hommes: [Nimbye], "la Brousse", [Sisselou] "la Colline", [Banissei-bom], "la Grotte", [Lengue] sur la rive du Petit-Balé, à une quarantaine de kilomètres au sud du village, [Venou] "dieu du fer", [Bou] "le marigot".

### c) *Les autres cultes villageois*

c) 1. Nimbye, "la Brousse": l'équivalent à l'extérieur du trou de la Terre dans le village, situé à environ 500 m. au sud des dernières habitations. La Brousse, c'est "ce sur quoi on cherche pour se remplir le ventre", lieu de culture et de chasse. C'est à Nimbye qu'on adresse un poulet lors du [fioharo] du Inou, pour lui demander de neutraliser les agents des Eaux et Forêts, qui sont trop répressifs avec les chasseurs du village (Wibô est situé à la lisière de la forêt classée fort giboyeuse des deux Balé). Les quadrupèdes sacrifiés à Nimbye sont préférentiellement des chèvres.

c) 2. Sisselou, "la Colline" ou "la case des génies". Sisselou est en relation avec la production de néré et de karité. C'était un lieu de refuge contre les razzias esclavagistes des habitants du village (cf. chapitre I).

c) 3. Banisseibom, "la Grotte", lieu d'habitation des génies [ñobo-ma]. Sisselou et Banisseibom sont des cultes liés à la fécondité, proches géographiquement et conceptuellement l'un de l'autre. Ils sont situés à une vingtaine de kilomètres au sud du village. On y fait des sacrifices pour faire tomber la pluie. Certains [ma ô] proviennent de ces deux lieux de cultes.

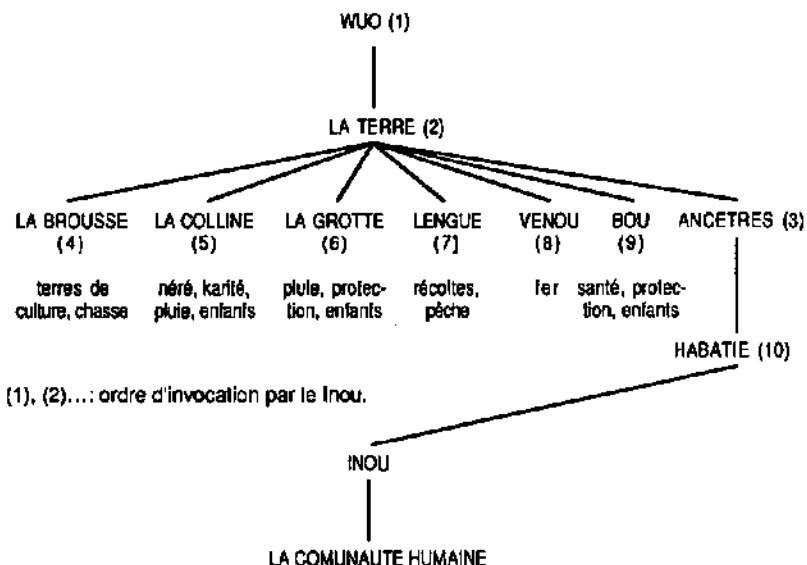
c) 4. Lengue: un bief de pêche sur la rive du Petit-Balé, un affluent de la Volta, situé à une quarantaine de kilomètres au sud du village. [bouvāga], le "chien de rivière" ou "chien noir", de fait un oiseau noir non identifié, est "l'envoyé de Lengue" et arrive au village lorsque le mil est mûr. Son arrivée est le signal du début des récoltes. Lengue est également lié à la pêche en rivière.

c) 5. Venou: "Dieu du fer", ainsi qu'il est précisé à chaque sacrifice. Venou est lié au minerai de fer, base du travail de la forge et symbole de la transformation de la nature. Michèle COQUET et Luc REGIS signalent qu'en pays bwa (dans la région de Houndé), les forgerons qui sont les détenteurs du savoir religieux et les organisateurs de la vie rituelle des communautés, se transmettent ce savoir "en brousse, sur la montagne du sein de laquelle est extrait le minerai de fer." (1984:121). Jean CAPRON nous a signalé que c'est au sein d'une telle "montagne de fer" que les forgerons bwa-ba découvrent le rhombe du Do. Ce lieu de transmission du savoir religieux apparaît comme très similaire à Venou, dont l'existence a permis, selon les Winye, l'installation, à Wibô, d'un lignage de forgerons bwa (lignage Tiaho) originaire de Bondoukuy, dont les attributions religieuses (au premier rang desquelles la possession du Do) ont favorisé l'accès au pouvoir des Yao sur le village.

c) 6. Bou: "le marigot" ou "la rivière". On distingue à Wibō, Boufiemin, "le marigot rouge" situé en brousse à 2 km au nord-est du village, et Boudou, "le marigot nouveau", jouxtant la partie nord du village, qui doit être traversé par les visiteurs venant de Boromo. De fait, Boufiemin et Boudou sont situés tous deux dans le lit du Pelou qui coule d'est en ouest, longe le village sur toute sa partie nord pendant la saison des pluies et limite, nous l'avons vu, l'envergure des droits rituels des Yao sur les terres. Bou symbolise la fraîcheur. Boudou est le lieu de résidence d'une grande tortue sacrée que les Winye appellent [bu-nan] "mère du marigot", dont ils disent qu'elle résidait initialement dans [boufiemin], et de nombreux caïmans dont certains sont considérés comme étant les avatars des pôles femelles des âmes de certains habitants du village (lignage Boudo notamment). Des [ma δ] peuvent provenir de l'un ou l'autre marigots.

c) 7. Les autres cultes: ces cultes ne sont pas évoqués par le Inou lors des sacrifices qui intéressent tout le village. Ce sont parfois des cultes villageois, dont la célébration est réservée à une caste socio-professionnelle (ex.: le Do par l'intermédiaire de l'enclume [libi], pour les forgerons) ou des cultes n'intéressant qu'un lignage particulier (nous avons vu que le lignage Tomé en tant que propriétaire de la rive nord du Pelou possède des cultes de terroir (ex.: [damlue], "la sentinelle" situé au nord du village près de la route Boromo-Wibō et [sigi-jomo], culte de masques) ou une lignée (ex.: [tu luo suou], fétiche de chasse propre à la lignée Jimossoro du lignage Yao).

Figure No 11: Présentation des entités supérieures du village de Wibō



## 5) Approche du système religieux winye: accumulations et transformations

Les informations que nous possédons sur les cultes du village de Wibō, pour limitées qu'elles soient quantitativement, ne laissent pas d'évoquer d'autres traditions religieuses mieux connues comme celles des Bambara et des Dogon, admirablement étudiées par Marcel GRIAULE et Germaine DIETERLEN, et celles des Minyanka de l'ouest malien dont Philippe JESPERS a fourni ces dernières années (1976, 1979) des descriptions remarquables. La plupart des références à ces traditions que nous utiliserons dans notre propre analyse seront empruntées à l'exégèse que Luc DE HEUSCH en a proposée récemment (1986).

Dans une première approche, on pourrait dire que les cultes aux entités supérieures dans le village de Wibō renvoie à deux séries cosmogoniques successives, dont la seconde peut être interprétée comme une transformation de la première. L'analyse de ces deux séries doit puiser à différentes sources pour leur interprétation.

La première série de quatre cultes (Brousse, Colline, Grotte, Lengue) était détenue avant l'arrivée du lignage Yao, par le lignage Tomé, dont nous avons dit qu'il est le fondateur de Wibō. En tant que tels, ces cultes doivent donc être considérés comme "paléo-winye". De fait, ils sont homologues à ceux auxquels on rend hommage dans nombre de villages gourounsi, si l'on en croit Michel VOLTZ (1976). Mais pour aussi authentiquement gourounsi qu'elle puisse apparaître, nous verrons que cette série évoque de manière troublante les matériaux recueillis chez les Minyanka.

La seconde série de cultes (Venou et Marigot), associée au lignage dominant de Wibō et dont "l'exotisme" n'est, lui, guère contestable, fait référence à des données ethnographiques plus diverses (dogon, bambara, bwa, mwaba).

Mais tentons de nous expliquer, en étudiant successivement les deux séries de cultes.

Chez les Minyanka, les parents primordiaux sont nommés Tyelere "la vieille petite femme" et Nyolere "vieux petit commencement", l'une (Tyelere) liée à la Terre et l'autre (Nyolere) lié au Ciel. Ces deux êtres étaient censés coopérer avec Dieu [Klé] pour fonder l'humanité. Mais leur comportement foncièrement instable, agité, d'êtres nés avant terme et se livrant volontiers à la sorcellerie, en firent des héros décepteurs à l'instar d'Ogo le Regard dogon, ou de Moussou Koroni et de son jumeau Pemba chez les Bambara. Un jour, rapporte Philippe JESPERS, Tyelere se retrouva enceinte:

"Tyelere (la vieille petite femme) était en grossesse en brousse et n'arrivait pas à enfanter. Nyolere (vieux petit commencement), son frère, interrogea la chaîne ([chio]) qui lui fit savoir que cette difficulté annonçait une naissance de jumeaux qui leur seraient nettement supérieurs (9). De fait, Tyelere mit au monde des jumeaux anormalement constitués. Nés après terme, ils étaient soudés à un tronc unique et avaient le corps tuméfié par la lèpre. D'autre part, ils étaient dotés d'une intelligence éblouissante. Très vite, Nanya, le jumeau (litt. homme venu), conçut un plan pour se séparer de ses parents: il fit le mort et dit à sa soeur Pamanyoh (litt. action de bien faire venir) de le pleurer, ce qu'elle fit. "Je ne désirais pas partir, dit-elle, et tu me fais savoir à présent que nous partons, ils vont l'enterrer mort et ils vont m'enterrer vivante." Confus, Nyolere se décida quand même à les enterrer en brousse (les jumeaux sont inextricablement reliés à un tronc unique). Mais à peine eut-il commencé à creuser une tombe que l'éclair de Klé ([Klé yi ringè]) l'aveugla. Les jumeaux en profitèrent pour s'enfuir et s'installer dans un bois touffu de la brousse (futur bois sacré)." (1976:129-130).

Tyelere accouche après terme (12 mois) de siamois exceptionnels que les Minyanka nomment "génies rouges" ou "ancêtres" (10) et qui vont être, après une lutte avec leurs géniteurs et l'acceptation par ces derniers de leur suprématie, les véritables bons fondateurs de l'humanité, luttant contre la sorcellerie et les maléfices de Tyelere. La rupture entre les deux générations prend fin au moment où Tyelere et Nyolere, après une longue errance en brousse, tentent de fonder le premier village et retrouvent leurs enfants:

"(...) affamés et errant sur des pistes où les avait égarés la hyène, Nyolere et Tyelere débouchent sur une colline rouge (...). Trouvant la terre riche, Nyolere décide d'y construire un premier village. Mais à peine a-t-il défriché la terre que surgissent d'un bois tout proche leurs premiers jumeaux (Nanya et Pamanyoh). Nyolere les reconnaît et leur adresse cette supplique: [su bi nyanama woolo, nyanama bi su woolo] (bambara) "Un mort peut accoucher d'un vivant, un vivant peut accoucher d'un mort." (P. JESPERS, 1976:132).

Les siamois viennent alors en aide à leurs parents mais exigent d'eux un premier sacrifice qui vient à la fois atténuer la rupture entre les deux premières générations d'ancêtres et consacrer l'empire de la seconde génération sur la première. Nous faisons l'hypothèse que [Sisselou], "la Colline" est le culte équivalent à celui qui est donné par les Minyanka comme lieu d'implantation du village originel fondé par Tyelere et Nyolere. [Banisseibom] (la Grotte", avec ses génies [fobo-ma] serait parallèlement le lieu d'habitation des siamois, seconde génération d'ancêtres (11). La première génération d'ancêtres occupe la Colline ([Sisselou]), lieu de fondation du premier village, tandis que la deuxième génération (désignée sous le terme de "génies" [fobo-ma] par les Winye) habitent la Grotte ([Banisseibom]), d'où ils protègent la Colline. On sait que [Sisselou] était le lieu de refuge des Winye de Wibō pendant les razzias esclavagistes zarma. Par bien des aspects d'ailleurs au cours de leur histoire, le lignage dominant du village de Wibō semble reproduire les mésaventures de la première génération d'ancêtres minyanka. L'étymologie de son patronyme (Yao) indiquerait une errance qu'on peut comparer à celle de Nyolere et Tyelere avant leurs retrouvailles sur la colline et l'aide de leurs enfants. [Sisselou] est en fait l'équivalent des bois sacrés dans les sociétés environnantes, c'est-à-dire un espace rituel appartenant à une première génération d'ancêtres qui y sont protégés par leurs enfants jumeaux, après leur avoir fait allégeance. Ensemble, après leurs retrouvailles dont les lieux de cultes sont les témoins jusqu'à les symboliser, les deux générations dispensent la fécondité:

- celle de la terre et de la pluie qu'ils commandent conjointement,
- celle des arbres comme le néré (*Parkia biglobosa*) et le karité (*Butyrospermum parkii*) que [Sisselou] commande (on pourrait formuler à titre d'hypothèse que le néré et le karité sont des avatars, respectivement de Nyolere et de Tyelere),
- celle des hommes puisque nous verrons dans le chapitre V qu'on confectionne certains [ma δ] d'habitants du village en terre de la Colline ou de la Grotte, ce qui indique la participation de ces cultes à la naissance - [kale], "origine" - des âmes des êtres humains.

L'autel de la Brousse [nimbye], "ce sur quoi l'on cherche sa nourriture" avec plus ou moins de succès, peuplée de génies dangereux ou simplement inconnus, serait en tant que lieu de culte le témoin d'un autre épisode des aventures de Tyelere, après l'accouchement des siamois et avant ses retrouvailles avec eux. Car après son premier accouchement, les Minyanka disent que Tyelere mit au monde d'autres enfants difformes (nains aux pieds retournés, unijambistes, sourds...) qui occupèrent successivement des portions de brousse (bois, collines, mares...) en se séparant d'elle. [Nimbye], autrement nommé "le chemin de la brousse" [bimwen], permettrait l'accès à ces génies qui se partagent jalousement les terres incultes et peuvent constituer des forces inquiétantes pour la communauté si on ne leur offre pas de temps à autre des sacrifices. Quant à [Lengue], le peu que nous en sachions pour le moment le rapproche du [wara] minyanka, dont Philippe JESPERS dit qu'il est la puissance de la brousse acheminée par un chien vers les hommes, après qu'il ait tué, pour ce faire, un singe rouge qui en était le gardien originel (1976:136-139). Il semble qu'on puisse aussi l'assimiler au "chien noir aux yeux rouges qui révélait à son maître les messages en provenance de la brousse" accompagnant, selon G. DIETERLEN et Y. CISSE (1972:29), le patriarche Dinga, ancêtre des Sarakollé. [Bouvāga] le "chien d'eau", associé à [Lengue], est également décrit comme un chien noir et la possession de chiens noirs est prohibée chez les Winye de Wibō. Selon JESPERS, cette figure qui placerait dans le sacrifice de la bête mythique de la brousse (le singe rouge) l'origine de la domination de l'homme sur la nature permet de faire l'économie du thème dogon (ou bambara) du héros sacrifié par Dieu dans la même intention. A Wibō, le culte [Lengue] a à voir à la fois avec la puissance de la brousse et celle de l'eau, sous les aspects bénéfiques pour les hommes des récoltes et de la pêche. L'oiseau noir dit "chien de rivière" ou "chien noir" attaché à [Lengue] doit faire trois apparitions au village, avant qu'on se décide à récolter.

Il faut signaler que la tradition minyanka, qui semble expliquer à la perfection la nature de la première série des cultes locaux que nous avons examinée pour le village de Wibō, est de fait celle d'une société d'initiation de première importance dans cette ethnie, celle du Nya. Or le Nya fait partie des grandes institutions socio-religieuses du Mandé comme le Komo, le Korè, le Nama. Selon les chercheurs, le Nya - étudié par P. JESPERS (1976, 1979) - et le Komo - étudié en détail par G. DIETERLEN et Y. CISSE (1972) - s'opposeraient en ce sens que le Nya se placerait sous le signe de Mouso Koroni, tandis que le Komo se placerait sous le signe de Faro. De fait, la première série de cultes du village de Wibō - de [nimbye] à [Lengue] - se réfère de manière plus ambiguë à la fois à l'ère de Mouso Koroni et de son jumeau Pemba dont L. DE HEUSCH (1986:280) fait à juste titre remarquer qu'ils sont les équivalents des Tyelere et Nyolere minyanka, et à l'ère de Faro. Faro, le dieu d'eau bambara qui apparaît tantôt comme une créature androgyne tantôt comme une créature féminine flanquée d'un jumeau masculin (Bemba ou Koni) ressemble en effet aux jumeaux siamois, lépreux, de la

cosmogonie minyanka. Faro et son jumeau viennent sur terre après le premier couple gémellaire perturbateur formé par Mouso Koroni et Pemba. Ils appartiennent d'une certaine façon à la seconde génération mythique comme les siamois, bien qu'ils ne soient pas issus - comme dans la solution minyanka qui innove sur ce point - de Mouso Koroni elle-même. De la même façon, à propos d'une comparaison avec la cosmogonie dogon, DE HEUSCH fait remarquer que les siamois minyanka ne sont pas des héros seulement "positifs". Ils sont certes semblables d'un certain point de vue au Nommo, le moniteur de la création, mais comparables parfois au Renard. La prise de pouvoir des siamois sur leurs parents est un coup de force qui ressemble en effet à celui du Renard. Ils détournent au profit des hommes le pouvoir du Ciel et de la Terre, leurs parents, de la même manière que dans le culte [Lengue], le chien mythique détourne, au profit des hommes, le pouvoir de la Brousse. La première série de cultes de Wibō serait donc le témoignage d'une domination des entités fondatrices de l'univers par les hommes grâce à des entités-relais (les siamois) et en ce sens, selon l'expression de Luc DE HEUSCH, "une machinations royale" (1986:279). Nous avons dit que c'est le lignage fondateur Tomé qui était détenteur de cette série de cultes avant l'arrivée du lignage Yao. Nous avons dit également que le lignage Tomé est détenteur d'un culte de masques, dont le masque majeur (ou "masque-mère") représente un buffle [âu] qui est en rapport (conjointement avec le masque singe [kate] qui l'accompagne dans ses sorties) avec la Brousse, la Colline et la Grotte.

On retrouve cette correspondance entre masques et cultes de terroir chez les Lela de Dudulsi (cf. VOLTZ, 1976:188-189) et chez les Bwa-ba où les génies oristites sont, toujours d'après VOLTZ 1976:100-101), les pourvoyeurs en masques des hommes. Nous aurions donc un tableau de correspondances qui pourrait s'établir comme suit:

Tableau N° 4:

Correspondances entre types de masques, sites religieux et types d'activités économiques

masques	buffle [âu]			singe [kate]
	Brousse [nimbye]	Colline [sissetou]	Grotte [banisseibom]	[Lengue]
sites religieux				
Activités économiques	chasse	cueillette	agriculture	récoltes, pêche

La deuxième série de cultes ([Venou] et [bou]) est, quant à elle, fondamentalement dominée par la figure symbolique de l'enclume et du forgeron. On sait que les cosmogonies bambara et dogon accordent une place essentielle au forgeron. Chez les Bambara, la figure du forgeron survient après la disparition de Mouso Koroni et de Pemba, au moment où Faro instaure son règne sur les hommes en évirant Teliko, le génie de l'air, qui suscitait un engouement tel que les hommes se détournaient de Faro. Luc DE HEUSCH:

"Il (Faro) châtia les hommes en mettant fin aux naissances gémeillaires. Il les voua au travail manuel en dotant leurs membres d'articulations. Il leur donna les huit céréales, par l'intermédiaire des forgerons. Il classa les hommes, les animaux, les végétaux en catégories distinctes. Animé d'un mouvement vibratoire, il réorganisa l'univers. Il créa notamment les sept étages du ciel, en se fixant lui-même au septième niveau, d'où il envoie la pluie bénéfique. Le soleil, dont Faro "tire la corde", est un avatar de Pemba. L'espace vide qui sépare le Ciel et la Terre resta le domaine de Teliko." (1986:249).

Dans la version bambara proposée par Youssouf CISSE et commentée par DE HEUSCH, Dieu, pour mettre fin à la souillure de la terre provoquée par les agissements de Mouso Koroni et de Pemba, sacrifie un bélier céleste dont le sang sert à purifier l'univers. Puis il accomplit un second sacrifice pour punir les créatures associées à Mouso Koroni (oiseaux, insectes et papillons):

"La foudre détruisit la plupart des espèces; celles qui subsistent ne survivent plus que sous une forme réduite et ratatinée. Le calao, dont les ailes, les pattes et la colonne vertébrale furent brisées, fit sa soumission. Il rassembla les "signes du monde" dans son gros bec. Le vautour, resté fidèle à Faro, comme la tourterelle, ramena les oiseaux survivants, diminués, dans l'obéissance de Dieu. Mouso Koroni donna naissance à une humanité dévoyée, les petits êtres de la brousse (semblables aux Amdoumboulou dogon, issus de Renard). Dieu fit aussi déborder la mare où siégeait Faro, provoquant une vaste inondation. Les adeptes de Faro, parmi lesquels se trouvaient diverses espèces animales, se réfugièrent dans une arche qui vogua sur les flots durant sept jours. Alors la pluie lava le ciel. Ce fut le début du règne de Faro, le génie de l'eau, associé au Forgeron." (1986:257).

Chez les Dogon, le forgeron participe de la nature du Nommo (l'équivalent de Faro). On dit qu'il possède l'âme masculine de celui-ci, Nommo ne possédant qu'une âme femelle. De plus, sous l'enclume de la forge, le forgeron, Premier ancêtre, a enfoui la tête du Septième ancêtre à la suite des péripéties suivantes:

"Le Huitième ancêtre, rompant l'ordre des préséances, descendit avant le Septième, Maître de la parole. Il provoqua la colère de celui-ci qui "se retourna contre les autres en arrivant au sol: sous la forme d'un grand serpent, il se précipita dans le grenier pour y prendre les graines." Le Forgeron conseilla à ses frères "de tuer le serpent, d'en manger le corps et de lui en confier la tête"; il suggéra cette mise à mort anthropophagique "à la fois pour se débarrasser d'un adversaire et poursuivre les grands desseins de Dieu." Le Forgeron enterra la tête sous l'enclume." (DE HEUSCH, 1986:205).

La décapitation et le démembrement du corps du Septième ancêtre constituent la duplication sur le plan terrestre de l'éviration et du morcellement du corps du Nommo pour réparer le désordre généré par Ogo le Renard, réalisé au ciel par Dieu à l'instar de celui du bélier, avatar de Faro. L'ancêtre Septième, précise Ogotemméli, le prestigieux informateur de GRIAULE, "ne pouvait mourir puisqu'il était Nommo" (1966:45). "Lorsque le Forgeron fit retentir le bruit de l'enclume, dit DE HEUSCH, le Septième ancêtre, précédemment sacrifié, réapparut sous la forme du génie Nommo, mi-serpent par le bas, mi-homme par le haut". (1986:207). Il alla vers la tombe de Lebe Seru, le plus vieil homme, descendant du Huitième ancêtre, et entreprit de le régénérer. Le Forgeron est donc le témoin de deux entités, Nommo et le Septième ancêtre, sacrifiés l'un à la place de Ogo le Renard, et l'autre à la place du Huitième ancêtre. Ces deux sacrifices, dit DE HEUSCH, assument des fonctions complémentaires: "le premier a une portée cosmogonique, il crée la machine universelle et la met en mouvement; le second garantit la fécondité du sol. Lebe Seru fut, en effet, "responsable aux origines de l'intégrité de la terre cultivée."" (1986:208). Le rôle du forgeron et le symbolisme attaché à l'enclume, dont tous les chercheurs ont montré qu'ils étaient fondamentaux dans les sociétés appartenant à l'aire culturelle mandé, sont associés au règne terrestre d'un dieu d'eau venu fonder l'humanité après un épisode de désordre perpétré par un couple gémeaire décepteur. Or les Winye de Wibō dont personne n'a jamais douté que, classés parmi le groupe gourounsi, ils ne pouvaient appartenir à l'aire mandé, témoignent bel et bien dans leurs cultes de l'influence décisive de cette aire culturelle. Nous en voulons pour preuve le rôle essentiel que joue le culte du Do aux mains du lignage de forgerons bwa-ba. Car le Do, serait, si l'on en croit Jean CAPRON, l'équivalent du Faro bambara ou du Nommo dogon. L'auteur décrit dans un article (1957), une cérémonie de masques chez les Bwa-ba de San ([ba Daduuya]) qui

s'achève sur une aire appelée [korwabuo], littéralement "l'auge en bois". CAPRON ajoute: "c'est dans une arche de cette forme que Do est descendu sur terre", information qu'il rapproche explicitement, en note, "de la descente de l'arche du moniteur universel, dans les religions soudanaises." (1957:108) et des travaux de Marcel GRIAULE qui s'y rapportent (1948).

Le culte du Do n'est jamais invoqué par le Inou. Par contre, [Venou], dont le nom est prononcé par le Inou à chaque sacrifice, signale de manière euphémique l'accès du village winye de Wibō à la puissance de l'institution socio-religieuse du Do dont le forgeron est l'initiateur. Tous les villages winye ne peuvent s'enorgueillir d'un tel accès puisque tous ne possèdent pas "la montagne de fer" nécessaire à la fois pour attirer un lignage forgeron et pour permettre la transmission du savoir religieux qu'il détient. Quant à [bou], le Marigot, nul doute qu'il n'abrite un avatar de la mère Terre, mère de Do, qui remplit dans le culte considéré le rôle équivalent à celui de l'âme féminine de Faro ou du Nommo après son sacrifice par Dieu. Dans le [boudou], "marigot nouveau" qui jouxte la partie nord de Wibō réside en effet une grande tortue sacrée [bou: nan] "la mère du marigot", dont le comportement, tel qu'il est décrit par les Winye, rappelle nettement celui du dieu d'eau bambara ou dogon. Les Dogon, par exemple, considèrent les rapports du Nommo avec les hommes comme ambivalents et selon G. CALAME-GRIAULE: "le caractère dangereux de Nommo vient de ce qu'il peut "boire" les êtres aussi bien que leur "donner à boire" (1965:404). De la même façon, la grande tortue de Wibō donne à boire aux habitants de Wibō et peut les protéger des agressions externes mais peut aussi les "boire": on dit que les noyés sont ses victimes et qu'elle est assoiffée de sang.

Si la première série de cultes que nous avons analysés apparaissent en dernière instance comme des détournements systématiques du pouvoir du Ciel, de la Terre, de la Brousse et de l'Eau au profit des hommes, la seconde série de cultes témoigne-t-elle, en compensation, du désir des hommes de reconnaître à Dieu une place plus dynamique dans la création du monde des hommes ? Les cosmogonies bambara et dogon, auxquelles cette seconde série semble correspondre, débute par l'immolation par Dieu d'une entité spirituelle qui va devenir l'ancêtre des hommes. Or à première vue, il n'est pas fait référence à un tel sacrifice chez les Winye. D'autre part, si nous n'avons pas pu caractériser la première série de cultes comme témoins d'une ère unilatéralement négative (correspondant simplement au temps de Mouso Koroni ou du Renard), pouvons-nous caractériser la seconde série comme témoignant d'une ère simplement positive en la désignant comme ère de Faro, du Nommo ou de Do ? Le culte bwa du Do peut-il être considéré comme simplement l'homologue des cultes mandé ? Enfin, la religion des Winye de Wibō n'est-elle faite que d'une adoption de traditions étrangères accumulées ou conserve-t-elle des éléments mythologiques qui continueraient à la rattacher à des cultures plus méridionales, berceau supposé d'une partie d'entre eux ? Les réponses éventuelles à l'ensemble de ces questions

passent par l'étude intermédiaire de la cosmogonie d'une société géographiquement et culturellement proche de celle des Winye, celle des Bwa-ba de la région de Houndé (Dako), complétée par celle des Mwaba-Gurma du nord-Togo, au sud-est du pays winye.

Selon Michèle COQUET et Luc REGIS (1984), chez les Bwa-ba de la région de Houndé, la genèse du monde a comme acteurs originels le Soleil et la Lune:

"Le soleil était seul avant la création du monde. Désirant avoir une compagne, il fabriqua la lune, [han piihuun] "Femme-lune", avec la terre dont il était fait, et de l'eau. Le Soleil et la Lune restèrent "collés" ensemble (référence à l'accouplement céleste) tandis que l'obscurité régnait. Le Soleil créa ensuite deux êtres invisibles et androgynes, toujours à partir de son propre corps, la terre: [doo] (appelé aussi [wii tienro], "l'ombre du soleil"), et sa jumelle [handoo] (dite aussi [piihun tienro], "l'ombre de la lune"); [doo] est un "homme à seins", [jenbaa], mais de sexe masculin, et [handoo], bien que de sexe féminin, est barbue et ne possède qu'un seul sein. Ces jumeaux sont cependant conçus comme étant au nombre de trois. Le troisième se nomme [binluio]: tout d'abord enfant conçu en rêve par [doo] et [handoo], il devient comme ceux-ci oeuvre de terre du Soleil. Il est bicéphale et bisexué, de sexe masculin dans sa partie gauche et féminin dans sa partie droite. Ces deux parties sont considérées comme jumelles, car "l'homme est jumeau, [henbeni], dans son corps", de telle sorte que le jumeau mâle est appelé [douro] et son homologue féminin, [hankoro], "mauvaise femme". Suite à la création de ces cinq premiers êtres, vient celle du monde, demandée par [han pilhuri], la Femme-Lune, où s'installent le couple céleste et ses descendants. Ce monde est archaïque, ne connaît pas encore l'alternance du jour et de la nuit, et chacun s'y nourrit de cueillette, des fruits des arbres, dans une errance désordonnée. Une faute est alors commise par [hankoro] qui tue son père [doo], geste qui va marquer l'apparition de la mort sur terre. Pour racheter cette faute, [handoo], appelée dans cet épisode de sa vie terrestre [maani pon], "main gauche fermée", en référence à son rôle d'initiatrice auprès du genre humain, est sacrifiée avec son fils et "jumeau" [binluio], enterrés tous les deux vivants sous le bois de l'enclume sacrée de la première forge." (1984:123).

Dans ce mythe, nous avons la situation inverse de celle qui est imaginée par les Minyanka. Les Bwa-ba évoquent une première génération d'êtres formée de siamois, le Soleil et la Lune, "collés ensemble", et cette première génération va donner naissance à une seconde génération de jumeaux androgynes, mais séparés, dont celui qui est à dominante mâle est appelé "ombre du soleil" et celui qui est à dominante femelle "ombre de la lune". Cette seconde génération donne naissance à un être qu'on peut qualifier également de siamois [binluio], avec sa partie gauche et masculine [douro] et sa partie droite et féminine [hankoro]. Cependant cet être siamois ne peut pas être véritablement considéré comme de troisième génération puisque le mythe dit qu'il est également le jumeau de [doo] et de [handoo], et "oeuvre de terre du Soleil" comme eux.

Cette indistinction dans laquelle est tenue [binluio] est probablement la raison profonde du meurtre de [doo] par la partie féminine de [binluio]. Ce meurtre est l'équivalent de la pseudo-mort évoquée dans le mythe minyanka. On se souvient que les siamois minyanka pour se détacher de leurs parents avaient imaginé un stratagème, le mâle du couple siamois faisait semblant de mourir pour obliger Dieu à s'interposer entre les deux générations d'ancêtres et à amorcer ainsi le début du processus de réorganisation du monde.

Chez les Bwa-ba, la femelle du couple siamois tue son père [doo] et déclenche ainsi - sans qu'il soit fait appel à un Dieu transcendant qui n'est pas mis en scène dans le mythe - le processus qui mène à son terme l'indistinction initiale. [hankoro] tue [doo] et pour racheter cette faute, [handoo] est sacrifiée avec [binluio]. Ils sont enterrés vivants sous le bois de l'enclume de la première forge. "Cet événement, disent M. COQUET et L. REGIS, marque l'entrée dans l'ère terrestre, celle des hommes désormais mortels et tenus de peiner pour se nourrir, et la séparation irrémédiable d'avec le monde surnaturel et divin: en effet, à partir de ce moment-là, le Soleil et la Lune se sont séparés de la terre et "décollés" dans le ciel, l'un engendrant le cycle des jours et des années, l'autre celui des nuits et des mois." (1984:123). Ici, nous retrouvons bien sûr la cosmogonie bambara ou dogon, avec la mise à mort de victimes qui ne sont pour rien dans les fautes pour lesquelles elles sont sacrifiées. Ces mises à mort sont essentielles puisqu'elles fondent un système de différences qui permet à la fois la création d'un ordre du monde et la possibilité d'une humanité. Le ciel et la terre se séparent, la lune et le soleil également, la mort s'impose et partant les naissances, les sexes se différencient ainsi que les générations. La partie féminine de [binluio] remplit le rôle de sacrificateur suprême réservé à Dieu dans les traditions dogon et bambara.

En fait, le mythe bwa renverse l'ordre d'apparition des entités spirituelles des temps cosmogoniques adopté par les autres traditions.

Les Minyanka, par exemple, mettent en scène un Dieu suprême créateur des premiers ancêtres, le Ciel et la Terre, eux-mêmes concepteurs de siamois qui deviendront ultérieurement d'après P. JESPERS (1976:123), respectivement l'astre solaire pour le jumeau et l'astre lunaire pour sa jumelle.

A l'inverse, les Bwa-ba décrivent d'abord l'existence du Soleil et de la Lune, le Soleil créant ensuite la Terre ([doo]) - il n'est rien dit du Ciel -, et font enfin jouer à [binluio] un rôle réservé dans d'autres ethnies (Bambara, Dogon) au Dieu suprême. Nous faisons l'hypothèse que le meurtre perpétré par la partie féminine de [binluio] en réorganisant le monde, rétablit l'ordre dans la hiérarchie des instances spirituelles et leur confère leur vraie nature. Les fonctions qui qualifiaient chaque génération dans la période cosmogonique paraissent se rabattre sur la génération suivante à la fin de la période. Ainsi, tandis que le soleil et la lune primitifs disparaissent de l'horizon intellectuel, [doo] (qu'il nous faut appeler Do, en conformité avec l'orthographe couramment employée pour désigner cette entité) en renaissant, devient le Soleil, [handoo] devient la Lune, [binluio] devient pour sa partie mâle ([douro]), le Ciel, et pour sa partie femelle ([hankoro]), la Terre. Il n'y a pas de trace d'un Dieu suprême, ou pas de place pour lui. L'instance supérieure est donc le Ciel, ou Père Céleste, [douro]. L'ordre des filiations doit également être inversé. [Douro] et [hankoro], le Ciel et la Terre, deviennent respectivement les père et mère de Do et de [handoo], les jumeaux mixtes. L'enclume est à la fois le témoin de la réorganisation du monde et le moyen d'accéder à la période antérieure à celle-ci.

Les Bwa-ba semblent admettre en effet que si la phase cosmogonique dans laquelle le Soleil était conjoint à la Terre et à la Lune n'était pas profitable aux distinctions et à l'existence d'ordres naturel et social viables, elle était par contre une phase de créativité intense, intéressante, pour cela, à préserver. Les victimes enfouies sous l'enclume sont en fait les témoins de cette ère par ailleurs révolue, et, avec elles, c'est donc le bouillonnement d'énergie et de créativité des temps cosmogoniques qui est enfoui. L'aîné du lignage forgeron peut accéder à ce bouillonnement créateur lors des sacrifices dédiés à l'enclume. En outre, M. COQUET et L. REGIS nous signalent que les Bwa-ba considèrent que c'est sous le bois de l'enclume qu'à la nuit tombée, le Soleil rejoint la Terre (1984:125). Périodiquement, disent les Bwa-ba de Wibô, à la période de la nouvelle lune, le Soleil va rejoindre sa soeur la Lune dans le marigot. Enfin, au levant, le Soleil est censé se disjoindre de la Terre au trou de la Terre. On sait que chez les Mwaba-Gurma, c'est la conjonction des efforts de la Mère Terre avec le Dieu-Soleil, son fils, qui est au principe de l'existence des âmes humaines, la vie de ces âmes étant due à la coopération du Soleil avec la Lune, sa soeur jumelle (cf. DE SURGY, 1983:70). Chez les Bwa-ba, et donc chez les Winye qui ont fait place au culte de Do, il paraît en être de même et les cycles solaires et lunaires y sont en rapport avec la procréation des enfants et l'avènement de choses bénéfiques (récoltes) pour le village. Partout où Do réside, il y rencontre sa mère Terre: sous l'enclume, au trou de la Terre, dans le marigot, où elle prend l'apparence

de la grande tortue sacrée. Si le Forgeron officie exclusivement sur l'enclume, c'est par contre le Inou qui officie au trou de la Terre et au Marigot. L'enclume est en rapport avec la cause profonde du bouillonnement créateur, tandis que le trou de la Terre et le Marigot sont en rapport avec les manifestations dans le monde visible de ce bouillonnement créateur. C'est à la Porte de la Terre et au Marigot que le Inou remercie Do et sa mère la Terre (au Marigot, conjointement avec sa soeur la Lune) pour les bienfaits qu'ils proposent et qu'il les achemine vers les hommes. On doit donc analyser également la deuxième série de cultes du village de Wibö comme un détournement au profit de la société de la puissance divine.

Cependant, si chez les Minyanka c'est une seconde génération d'ancêtres qui confère aux hommes les pouvoirs d'une première génération assimilable au Ciel et à la Terre, chez les Bwa-ba, c'est au fond l'inverse qui semble se réaliser. Chez les Winye de Wibö, les figures du Forgeron et du Inou semblent incarner une entité mâle de première génération (avatars du Ciel) faisant travailler, au profit des hommes, des entités de seconde génération (Do le Soleil et sa soeur la Lune) en collaboration avec la Terre, entité femelle de première génération.

L'étude des cultes villageois de Wibö fait donc ressortir l'appartenance des Winye à des traditions qui s'étendent très largement au-delà de leur aire d'installation, à la fois vers l'ouest et le nord-ouest (Bambara, Minyanka, Dogon de l'ouest malien) et vers l'est et le sud-est (Mwaba-Gurma du nord-Togo).

Les Winye de Wibö rendent hommage, par l'intermédiaire du Inou, à deux séries de cultes successifs, les premiers qui témoignent des rivalités entre deux générations successives et leur finale réconciliation fondatrice d'une partie de l'humanité - celle qui vient de la brousse -, les seconds qui témoignent de rivalités entre êtres insuffisamment différenciés du point de vue des générations et des sexes avant que, ces différences installées, la coopération d'une mère avec son fils ou de celui-ci avec sa jumelle fondent une autre partie de l'humanité, celle qui provient de l'eau. Dans les deux séries, la problématique de la machination royale et du détournement au profit des hommes des puissances de la nature de la part d'êtres doubles (siamois dans le premier cas, jumeaux mixtes dans le second cas) est à l'oeuvre. Les mythologies examinées - bwa, mwaba, minyanka, dogon et bambara - font apparaître une structure commune, sur laquelle l'imaginaire paraît broder. Il y a deux sacrifices dans le mythe minyanka. Un premier sacrifice métaphorique (le mâle du couple siamois fait semblant de mourir) qui met à distance les deux générations, et un second sacrifice (véritable) qui vise à les rapprocher.

Chez les Bwa-ba, il y a également deux sacrifices dont le premier, également métaphorique (meurtre de [doo]), vise à ordonner et donc à mettre à distance ce qui doit l'être. C'est à ce premier sacrifice que Do doit sa transformation en soleil. Le second sacrifice, l'enfouissement sous l'enclume de [handoo] et [binluio], vise à maintenir à proximité des hommes le désordre créateur de l'origine pour leur en permettre périodiquement l'accès. Le sacrifice winye dont nous avons vu que, pour être fondé sur un scénario unique, il n'en a pas moins deux sens possibles opposés (réunir - sacrifice [tōsokoro] - ou séparer - sacrifice [time] - ) témoigne bien de l'adhésion du groupe aux mêmes représentations.

Les mythologies que nous avons évoquées mettent en scène deux générations ou deux couples de héros qui se suivent et peuvent apparaître comme des générations successives. La mythologie des Dogon et celle des Bambara proposent une lutte entre ces deux générations résolue avec le triomphe de la seconde instaurant l'ordre sur terre. Les traditions minyanka, mwaba et bwa proposent soit une collaboration totale du premier couple avec le second (version minyanka) soit une collaboration préférentielle du mâle du second couple avec la femelle du premier, sa mère (versions bwa et mwaba). Cette collaboration n'est d'ailleurs pas exempte d'une certaine contrainte. Chez les Minyanka, ce sont les siamois qui contraignent leurs parents à se soumettre et à dispenser leurs pouvoirs. Chez les Winye reprenant la tradition bwa, le Inou et le Forgeron contrôlent la coopération du Do avec sa mère la Terre (12). Le Dieu suprême connaît selon les cas un sort curieux: soit il est dès l'origine inexistant (version bwa du Dako), soit il finit par s'éloigner des hommes, ce qui n'empêche pas qu'il soit parfois incarné (par exemple par le Hogon dogon). Participant d'un même univers intellectuel, les cosmogonies qui mettent en scène respectivement les siamois et Do, ne sont en définitive que des transformations l'une et l'autre. L'un et les autres permettent l'accès des hommes aux mêmes types de pouvoirs sur la nature. Bien entendu, Marc AUGÉ a raison de prétendre que ces types de redondances sont dans la nature des religions "païennes":

"(le paganisme) accueille la nouveauté avec intérêt et esprit de tolérance; toujours prêt à allonger la liste des dieux, il conçoit l'addition, l'alternance, mais non la synthèse."  
(1982b:14).

Il faut pourtant observer ici qu'il s'agit d'une accumulation hiérarchisée, soumettant les cultes des fondateurs aux cultes des dominants, sur la base d'une reconsidération sémantique des pouvoirs des uns et des autres. Les cultes des Tomé sont considérés comme de même nature mais de plus faible puissance que ceux des Yao. Lorsque la pluie ne tombe pas à Wibō, le Inou s'adresse d'abord aux cultes détenus originellement par les Tomé, [Sisselou] et [banissei-bom]. Mais si la sécheresse persiste, il confiera la tâche de faire tomber la pluie aux forgerons et à Do. La même hiérarchie existe entre culte de masques ([sigu] ou [sigi-jomo]) et autel de la Terre qui sont conçus comme habilités tous deux à sanctionner les infractions à des interdits de type [landa]. Siaka DAMOUE évoque clairement cette hiérarchisation:

"Le "sigou" est un "fétiche" (à défaut d'un mot meilleur) qui vient après la terre ("sinnema"). Nous avons déjà vu que la terre agissait pour punir les hommes lorsqu'ils commettent des infractions à l'égard des coutumes. Le "sigou" joue à peu près le même rôle mais il est plus rapide et aussi plus facile à apaiser que la terre. Lorsque la terre punit, elle peut anéantir toute la famille. Le "fétiche" du masque est plus réservé et agit de manière à faire déceler rapidement la faute commise avant que la terre ne s'en occupe." (1983:58).

Là où une société au projet plus homogénéisant aurait pu pousser jusqu'au bout un système de conversion ou de transformation, aboutissant à une synthèse religieuse, les Winye de Wibō n'ont pu proposer qu'un système cumulatif et hiérarchisé d'instances spirituelles qui remplissent de fait les mêmes fonctions.

## Notes:

- (1) Appartiennent au conseil des anciens [fel:a-mā]: les deux hommes les plus âgés de chaque lignée Yao et le fils aîné du dernier Inou à avoir été intronisé. Actuellement il s'agit de Sihu (75 ans en 1986), le Inou, et de Yombié (69 ans) pour la lignée Boufïyebö, de Soumana (74 ans) et Issifou (74 ans) pour la lignée Jimissorobö, auxquels s'ajoute Tiemene (64 ans), fils aîné de Habatié, le dernier Inou ayant subi le rite [mä-eri].
- (2) Dans certains sacrifices, notamment ceux qui sont effectués par les [tütü-vogoo], les victimes ne sont pas égorgées mais leur tête est fracassée sur le sol (cf. chapitre V).
- (3) Les lieux de cultes ne sont pas forcément pourvus d'autels. Les autels en forme d'ombilics de terre sont relativement rares dans la société winye.
- (4) On dit chez les Bwa-ba de Houndé qu'au sacrifice du boeuf, la tête de ce dernier revient toujours aux Peul, propriétaires originels de cet animal. Le Inou qui est considéré comme le "propriétaire" du bélier, voilà qui nous renvoie encore à son affinité avec Faro, le dieu d'eau bambara, dont l'avatar est également le bélier (cf. les travaux de Germaine DIETERLEN sur les Bambara (1951) et L. DE HEUSCH (1986)).
- (5) [tösokoro] vient de [tohö], "malheur" qui pourrait être aussi traduit par "éloignement", "contentieux". On dit par exemple, qu'il y a un [tohö] entre deux lignages ayant rompu le système d'alliances matrimoniales préférencielles qui les unissait, à l'initiative du lignage donateur et au vu du mécontentement des femmes déjà mariées dans le lignage récepteur.

- (6) Dans un conte recueilli à Wibô, la cendre et l'eau sont utilisées pour faire revivre des morts. Le conte est le suivant: un chasseur tua ses chiens pour l'amour d'une femme-guenon, et lorsque ses chiens furent tous tués, les singes l'attaquèrent. Voyant cela, la mère du chasseur décida de ressusciter les chiens. "Elle rentra au fond de sa case avec une grosse poignée de cendre et de l'eau, elle entoura le tas d'os de chiens qu'elle avait gardés chez elle avec la cendre et prononça des paroles puis elle aspergea les os d'eau et brusquement le tas d'os se transforma en sept chiens...". Dans une variante du conte, la mère met le feu aux os des chiens qui ressuscitent grâce à ce procédé. On doit donc supposer une équivalence entre le feu d'une part et la cendre et l'eau d'autre part. Les conceptions que dévoile Jean MARKALE à propos du druidisme gaulois peuvent nous aider à comprendre cette équivalence. D'après cet auteur, le feu n'est pas un élément, mais la transformation des trois autres, "c'est la manifestation et la métamorphose de l'énergie contenue dans un élément. Sans les trois autres éléments, le feu n'existe pas." (1985:186). Le feu agit, transforme, et c'est en vertu de cette propriété qu'il est utilisé dans la résurrection des chiens. Le témoignage de cette transformation par le feu est donné par la cendre.
- (10) Chez les Winye, on donne le nom personnel Gina, dérivé de Jina, "génie", à l'enfant qui est resté plus de neuf mois dans le ventre de sa mère.
- (11) La grotte réapparaît plusieurs fois pendant les aventures de Mouso Koroni, notamment au moment où Dieu veut la tuer. "Dieu envoya le déluge. Il fit sourdre l'eau de la terre et jaillir la pluie du ciel. Ce nouveau cataclysme engloutit tous les "enfants" de Mouso Koroni à l'exception des nains qui s'emmurèrent dans une grotte..." (DE HEUSCH, 1986:260).
- (12) L'autel érigé dans l'habitation de Lota Tiaho, aîné du lignage forgeron de Wibô possède des représentations en relief d'un serpent et d'une tortue d'eau, qui correspondent respectivement à Do et à sa mère Terre (cf. chapitre VII).

# Chapitre III: Ancêtres et génies

## 1. Patrilineage et ancêtres patrilinéaires

Nous avons vu dans le chapitre consacré à l'organisation sociale que, traditionnellement, les Winye se séparent sans problème, après la mort du père, en différents groupes de demi-siblings tandis que les individus issus de la même mère restent ensemble leur vie durant. On ne craint pas de mécontenter les ancêtres paternels en se séparant les uns des autres, mais on craint de mécontenter les ancêtres maternels, qui privent leurs descendants de leur protection et les agressent. C'est dire qu'on ne craint pas d'exprimer sa différence à l'intérieur du groupe agnatique puisque cette différence est déjà posée comme principe, tandis qu'on hésite à rompre l'unité du groupe utérin, groupe qui doit rester en toute circonstance indéfectiblement solidaire. Dans une société patrilinéaire comme la société winye, toutes les différences prennent sens dans l'histoire et les structures du patrilineage. C'est à l'intérieur du patrilineage ou de ses sous-unités que circulent des ressources en quantité limitée (pouvoir, biens, femmes) auxquels les individus du patrilineage ont un accès inégal. A l'intérieur du groupe utérin, au contraire, ce qui s'exprime c'est de la parenté "pure", sans réels enjeux économiques ou politiques. De plus le groupe utérin est un groupe de collatéraux tandis que le groupe patrilineage est un groupe hiérarchisé fait d'un empilement de générations. Le patrilineage met en place un système de différences, à la fois verticalement (générations successives ayant un inégal accès au pouvoir) et horizontalement, en distinguant entre les collatéraux, ceux qui sont les aînés et qui sont assimilables à la génération supérieure et les autres. Ce système de différences et d'inégalité est amplifié par une théorie de la sorcellerie qui fait des membres du même patrilineage les protagonistes privilégiés d'agressions mutuelles. On comprend dès lors que chez les Winye, les agressions en sorcellerie soient considérées comme intenses et paralysantes pour l'organisation sociale. Cette proposition est démontrée a contrario par M. FORTES qui dit que si la sorcellerie a si peu d'importance dans la société Tallensi patrilinéaire, c'est qu'elle est censée s'exercer en ligne utérine:

"The notion of maleficent secret malice involved in the idea of witchcraft is incompatible with the structure of the localized lineage. The occurrence of witchcraft within a lineage would poison the mutual confidence of agnates, disrupt their corporate relationships, and so throw social life into confusion, as it is, the pegging of witchcraft to the uterine line serves to circumvent any danger it might be to the community. An accusation of witchcraft does not implicate the lineage. It is an individual matter, and other individuals on whom it might be expected to throw suspicion are scattered through various lineages and clans." (1949:34-35).

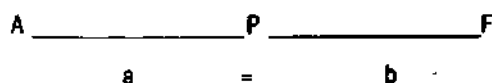
Les ancêtres patrilinéaires, en reliant les individus, les différencient et finalement les séparent puisqu'à partir desdits ancêtres se construisent des lignées fortes et des lignées faibles, des individus plus ou moins proches du pouvoir et des lieux de culte, des individus qui accèderont un jour au pouvoir et des individus qui n'y accèderont jamais etc... Dans ce contexte les séparations effectives entre demi-siblings ne sont pas impensables et sont même parfois encouragées, puisque ces séparations n'entraînent de fait aucune sortie de la filiation agnatique ni non plus aucune remise en question du pouvoir des aînés et de leurs droits. Cependant les demi-siblings ne se séparent généralement qu'à la mort de leur père, c'est-à-dire au moment où un collatéral (le fils aîné) prend la place de chef d'exploitation.

Tout se passe donc comme s'il existait un idéal démographique en matière d'unités d'exploitation en rapport avec le bas niveau des forces productives, que les règles culturelles tendent à préserver. Du vivant du père, ses descendants travaillent ensemble, et à sa mort, c'est-à-dire au moment où les fils ont généralement fondé des familles et ont des enfants, ils se séparent entre unités de siblings. Les pères sont perçus comme plus proches des ancêtres que leurs fils, et les fils doivent se comporter à l'égard de leurs pères de leur vivant comme les pères se comportent à l'égard des ancêtres, c'est-à-dire en conservant une "bonne distance", en n'étant ni trop proches, ni trop éloignés d'eux. Autrement dit, la préservation d'un certain idéal démographique de l'unité d'exploitation et des rapports de production au sein de celle-ci est garantie pour les pères par leur rapport aux ancêtres. Les pères disposent en effet du droit de "maudire" [mba:gri] ("couper, morceler") leurs fils désobéissants, par exemple ceux qui refusent de cultiver les champs communs. Les mères disposent également du droit de malédiction dont on dit d'ailleurs qu'il est à la fois plus destructeur et moins usité (sauf peut-être envers les filles). Il n'y a rien comme les vicissitudes du travail journalier au sein de l'unité d'exploitation pour mettre en conflit les individus. Le droit de malédiction des pères est accordé par les ancêtres agnatiques et on voit bien, là encore, comment se recourent le sens possible de l'agression mystique avec les rapports de production les plus importants. Le droit de malédiction se manifeste par la privation de la

protection des ancêtres dont bénéficiait le descendant et il erre alors, "comme une bête sans propriétaire", à la merci de n'importe quelle agression. Un homme qui maudit son fils, c'est un homme qui écarte les ancêtres de son fils, lequel s'est écarté de lui. Mais le père doit faire attention: les ancêtres punissent l'homme qui après avoir écarté son fils s'en rapprocherait ultérieurement, par étourderie, car ils le sanctionnent en s'en éloignant à leur tour.

Les ancêtres jouent le rôle de père pour le père: *from the sociologist's standpoint, dit GOODY, the ancestors are themselves standardized projections of the father's role.*" (1962:408). On nous a rapporté un cas de ce genre à propos d'un Winye de Boromo. Celui-ci maudit son fils mais va ensuite lui emprunter une charrette et un âne. L'âne le pousse, il se fait mal en tombant et ne peut plus travailler. De plus, il est attaqué chez lui par un essaim d'abeilles. Ce sont ses ancêtres, dit-on, qui punissent son rapprochement inconsidéré. Nous pourrions représenter graphiquement les bonnes et mauvaises distances prises par les protagonistes - ancêtres (A)/père (P)/fils (F) - dans cette mésaventure:

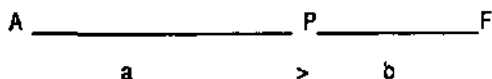
T. 1: Situation normale:



T. 2: Le fils désobéit au père; le père maudit le fils:



T. 3: Le père se rapproche du fils; les ancêtres le punissent:



La situation normale, c'est celle où prévaut la "bonne distance" entre P et F, cette bonne distance étant garantie par une égale "bonne distance" entre P et A. On peut donc placer les trois positions P, F et A sur un segment de droite, sur lequel la distance de A à P est égale à celle qui va de P à F (soit  $a = b$ ). Lorsque le fils mécontente son père, ce dernier l'éloigne symboliquement de lui en le maudissant, c'est-à-dire sanctionne un état de fait: le fils pour avoir mécontenté son père s'était de lui-même éloigné.

L'éloignement symbolique qu'il fait subir au fils, le père le doit au bon rapport qu'il entretient avec ses ancêtres: le segment de droite qui relie F à P s'allonge alors que celui qui relie P à A reste constant (soit  $a < b$ ). Mais si le père se rapproche de son fils après qu'il l'eut maudit, ce retour à la situation qui prévalait avant la crise entre P et F n'étant pas sanctionné rituellement, il entraîne de fait un éloignement des ancêtres par rapport au père. Le père prend l'initiative de retrouver le rapport primitif qui le reliait à son fils, sans procédure rituelle visant à prévenir les ancêtres de la nouvelle situation et ceux-ci le punissent en s'en éloignant (soit  $a > b$ ). Le segment de droite  $a + b$  reste invariable dans les situations T2 et T3. Le retour à la normale, qui suppose une levée rituelle de la malédiction, entraînera la reconstitution des positions équidistantes des trois protagonistes de l'histoire (F est à P ce que P est à A).

Les Winye font une distinction entre ancêtres proches - récents décédés appartenant à la génération du père du chef de cour - qu'ils ne distinguent pas réellement des aînés vivants (les deux catégories sont appelées [nohoma] "grand-pères") et ancêtres éloignés ([noho-sebema], "grand-pères morts"). Les aînés du patrilignage ont un accès direct, par les sacrifices qu'ils doivent effectuer régulièrement, à la Porte des Ancêtres et donc aux ancêtres éloignés, sources de toute richesse terrestre. Au niveau des individus, ce sont les ancêtres proches, les récents décédés du patrilignage qui ont une influence. Mais ils n'interviennent que de manière sporadique. Toute acquisition d'une composante de la personne ([ma ɔ] par exemple) est précédée d'une "chaleur" ([vogé]) provoquée par l'ancêtre proche, qui a travaillé pour le bien-être de son descendant et réclame une récompense pour son travail. Pour résumer ces conceptions, dont nous montrerons qu'elles ont des parallèles au niveau des génies, nous dirons qu'on peut faire un sacrifice à un ancêtre proche, en fonction des interventions bénéfiques qu'il peut avoir fait pour tel ou tel des individus de sa descendance, alors qu'on doit faire des sacrifices aux ancêtres éloignés qui intéressent la vie de l'ensemble d'un lignage. Bien entendu, il existe entre ancêtres éloignés et ancêtres proches la même hiérarchie que celle qui est mise en place entre aînés et cadets dans le monde des vivants.

## 2. Les génies

E. MENDONSA signale à propos des Sissala, Gourounsi du nord-Ghana, que si les aînés du patrilignage disposent de force aux autels collectifs, les leaders de faction disposent, quant à eux, de force aux medicinal shrines (1982:209). Cette réflexion est valable également chez les Winye et l'acquisition de fétiches protecteurs (appelés "arbres" [seba-ma] chez les Winye, équivalents des medicinal shrines de MENDONSA (1)) est surtout l'affaire des cadets, c'est-à-dire de ceux qui sont exclus d'un accès direct aux autels collectifs. Les cadets se savent en effet livrés au pouvoir de leurs aînés, plus proches qu'eux des forces essentielles de la communauté. De plus, ils appartiennent les uns et les autres aux mêmes patrilignages, ce qui laisse aux aînés tout loisir d'agresser les cadets par le biais des composantes de leur personne, dont on sait qu'elles sont pour une part le bien de l'ensemble du patrilignage. Un aîné, nous rappelle MENDONSA (1982:78), est dans une position ambivalente par rapport à ses cadets et il est perçu comme tel par ces derniers. Il doit rester en bonnes relations avec eux mais il est responsable directement ou indirectement de leur malheur: si les ancêtres le punissent, ils peuvent le faire dans la personne d'un de ses descendants. Comme nous l'avons vu, l'aîné doit protéger les siens mais il peut aussi les maudire. Les cadets s'efforcent de pallier les dangers inhérents aux liens patrilinéaires en acquérant des fétiches protecteurs personnels. Ces fétiches sont l'objet d'un intérêt déjà ancien chez les Winye et sont étroitement liés aux génies de la brousse. Il y a trois grandes catégories de fétiches protecteurs chez les Winye, et ils sont généralement acquis à l'extérieur, souvent en pays nuna ou luo. Les premiers sont des pots ou canaris emplis d'eau dans lesquels baignent des racines d'arbres considérés comme très puissants car fréquentés par les génies de la brousse, comme *Azelia africana* [hòdmo] et *Gardenia triacantha* [tomu]. Les seconds sont des objets portatifs de forme plus ou moins ovoïde appelés "queues" [dingi] par les Winye, constitués de la queue d'un animal considéré comme puissant (âne, buffle, hyène, boeuf). Jean CAPRON donne une description d'une de ces queues ([nadù]) chez les Bwa-ba:

"(...) chaque nadù se présente sous forme d'un paquet sacré de forme ovoïde, long d'une soixantaine de centimètres plus pansu et aplati à l'extrémité tête, plus étroit et effilé à l'extrémité opposée (yeux); cette dernière se prolonge par une touffe de queues de chien rouge ou de chèvre noire (...).

Après chaque sacrifice (à la queue), la peau de la victime est cousue autour du paquet à l'aide de cordes confectionnées à partir de fibres végétales; l'enveloppe du paquet est ainsi constituée par une couche épaisse de peaux d'animaux sacrifiés; de même, après chaque sacrifice, la queue de la victime, également cousue est jointe à celles qui ornent déjà l'extrémité yeux du paquet; les queues les plus défraîchies sont coupées, lors des sacrifices annuels, pour ne laisser place qu'aux plus brillantes." (1978:57-58).

Les troisièmes types de fétiches sont des bracelets [kii] ou ceintures [tangakii] composés à partir de substances végétales recouvertes de peaux d'animaux ayant des réputations particulières (ex.: le varan, difficilement saisissable). Les trois types de fétiches constituent des représentations de puissances. Ce sont, selon les mots de Marc AUGÉ, des "concentrés de nature" (2) végétale (racines) et animale (queues, peaux), ce qui en détermine justement le caractère surnaturel. On notera que la figure du lien, de l'encerclement est présente dans les deux derniers types de fétiches, ceci, de manière évidente, pour les bracelets et les ceintures. Pour les queues, il faut savoir que chez les Winye, leur composition diffère un peu de celle que donne J. CAPRON et qu'on y ajoute trois fils de couleurs différentes, noire, blanche et rouge. Lorsque le propriétaire d'une queue veut réaliser quelque action magique, il "attache la queue", c'est-à-dire qu'il noue quelques-uns des poils de la queue de l'animal qui constitue le fétiche avec l'un des fils. Pour une demande de bienfait, le propriétaire noue le fil blanc, pour neutraliser une action mauvaise engagée contre lui, il noue le fil noir, pour aggraver un adversaire, il noue le fil rouge.

Les ancêtres relient les hommes entre eux, ce qui n'est pas sans danger pour les hommes ainsi rapprochés, dans la mesure où c'est au sein du patrilignage que se nouent les enjeux politiques et économiques essentiels et donc le plus de risques de voir émerger conflits, haines et intentions de nuire. Les fétiches séparent, parce qu'ils sont liés étroitement aux génies de la brousse, c'est-à-dire à l'espace, à l'étendue. Selon Michel IZARD, "l'étendue est un opérateur de discontinuité". (1986:252). Les génies associés à l'espace, séparent, distinguent ce qui doit l'être, à l'instar des siamois mythiques installant, contre leurs parents, une distance source d'équilibre. Chez les Winye, on rencontre l'action des génies dès qu'il s'agit d'expliquer une singularité, une différence chez un individu: toutes les vocations particulières (devin, sculpteur de masques), qui sont des distinctions acquises sont liées à des révélations des génies. Pour leur protection personnelle, les individus dominés semblent donc jouer l'espace contre le temps, ou les génies contre les ancêtres, lorsque les ancêtres les laissent trop accessibles aux intentions de nuire toujours possibles de leurs aînés dans le patrilignage. Les fétiches sont des éléments qui, à la différence des autres composantes de l'identité individuelle, ne sont pas connus des agnats et dont les secrets ne sont pas faciles à percer.

Bien entendu un fétiche protecteur peut se transmettre dans le groupe de descendance de l'homme l'ayant acquis et se transformer en composante de l'être de ce groupe, hérité en primo-géniture. Dans ce cas, les membres du groupe de descendance pourront être tentés, à leur tour, de s'en procurer d'autres, plus personnels. D'où l'énorme quête des Winye pour des fétiches protecteurs dont la vertu est de séparer et donc de protéger en les séparant les membres d'un même groupe agnatique, mais dont une des conditions de l'efficacité et de la manipulation légitime est, comme nous l'avons déjà signalé, que l'acquéreur ait des enfants à qui il les transmettra. Les fétiches protecteurs accompagnent les fissions et chaque unité sociale constituée en possède son petit lot qui la différencie de l'unité sociale d'avec laquelle elle s'est séparée.

### 3. Nature des génies dans la société winye

Etres invisibles, sauf aux devins et à toute personne à qui ils veulent offrir un bienfait, les génies sont censés résider dans tout l'espace qui entoure les hommes, jusqu'à constituer un monde "surréal" contigu au monde humain. La femme winye, qui jette de l'eau chaude, prévient les génies avant de le faire. L'homme en marchant en brousse peut molester sans s'en rendre compte un génie, ce qui peut être à l'origine d'une affliction qui va l'atteindre.

Il existe un isomorphisme postulé entre société des génies et société des hommes, qui permet comme le fait très justement remarquer S. FAINZANG "d'inscrire l'ordre social dans l'ordre du monde." (1982). Lors de notre enquête, nous avons effectivement recueilli de la part de différents informateurs des indications qui font état de cet isomorphisme, tel informateur classant les génies [jimbiri] en autochtones ("nobles") et allochtones ("non nobles"), tel autre en génies forgerons, griots, agriculteurs, tel autre enfin en génies noirs, blancs et rouges (associant éventuellement mais pas obligatoirement, la couleur à un statut socio-professionnel). Il est probable que dans ce domaine les Winye ont très largement emprunté aux représentations d'autres ethnies, notamment bwa, au travers du système de divination, grand diffuseur d'innovations symboliques.

Chez les Winye, on désigne les génies par le terme [jimbiri] (sing. [jimbie]). Le mot [jimbie] vient de l'arabe djinna, [jimbie] signifiant de fait "fils de génie" (de [jin]: génie et [bie]: fils). Le terme [ñobo-ma] (de [ño]: tête) qui est utilisé parfois pour parler des génies, ne désigne en fait que les jumeaux siamois originels liés à [banisseibom]. Dans les sacrifices, seuls les [ñobo-ma] sont invoqués. Si les [ñobo-ma] sont liés précisément à une des "têtes du village" [tiõñoko], on considère les [jimbiri] comme répartis d'une manière très diffuse dans l'espace, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur (brousse) du village: des arbres - l'*Azalia africana* mais aussi le tamarinier, et de manière générale tous les arbres très touffus - sont considérés comme habités par les [jimbiri]. Sans reprendre toute l'analyse de Sylvie FAINZANG à propos d'une distinction dans les conceptions des génies (distinction entre zina (pluriel: zinaro) et tori (pluriel tono)) en pays bisa, puisque les définitions qu'elle donne à propos de ces deux catégories ne cadrent pas avec notre matériel, nous pouvons par contre retenir l'information qu'elle stipule sur leur différence essentielle. On peut offrir un sacrifice au zina pour le remercier de faire le bien, mais on doit offrir un sacrifice au tori pour lui demander d'agir bénévolement. Nous constatons la même différence d'attitudes en ce qui concerne [jimbiri] et [ñobo-ma]: on remercie les [jimbiri] (équivalents des zinaro, d'ailleurs de même étymologie - djinna - qu'eux) après qu'ils aient fait un don particulier à tel individu, on doit par contre sacrifier aux [ñobo-ma] (équivalents des tono) qui font partie intégrante des entités qu'on invoque à chaque cérémonie sacrificielle villageoise. Pour S. FAINZANG cette différence s'explique au plan de l'intentionnalité des différents types de génies, "l'action des zinaro étant généralement orientée vers la réalisation du bien des humains, celle des tono, néanmoins manipulables, voire corruptibles, étant tournée vers la satisfaction de leurs intérêts et fantaisies personnels." (1986:31). Cette explication ne vaut pas pour le pays winye. D'une part, parce que les actions des [jimbiri] ne sont pas forcément orientées vers le bien des humains: les Winye distinguent [jimbihabamā] et [jimbisimā], "[jimbiri] amers" malfaisants et "[jimbiri] doux" bienfaisants. D'autre part, parce que les notions d'obligation et de latitude (de faire un sacrifice) nous paraissent devoir être expliquées chez les Winye moins par l'intentionnalité spécifique de chaque type de génies (qui n'est à notre avis qu'une manière pour l'informateur de se faire comprendre de l'ethnologue), que par la place explicative qu'occupent ces génies dans les rapports de l'individu à son histoire personnelle et à l'histoire du lignage dont il fait partie. Les Winye parlent de [jimbiri] chaque fois que l'individu a un accès direct (c'est-à-dire non médiatisé par les ancêtres ou seulement par un ancêtre de faible profondeur généalogique) à un élément nouveau qui vient créer l'événement dans sa propre biographie, ou lorsque la communauté connaît un événement singulier. Le rapport de [jimbie] à la singularité individuelle est d'ailleurs soulignée par Wallace PINFOLD lorsqu'il fait remarquer, dans son étude des conceptions des génies dans le village de Oulo (1977:7), que le terme [ñojimbie] (littéralement "génie de la tête") est synonyme de [himi], c'est-à-dire de "la vue", de la part originale,

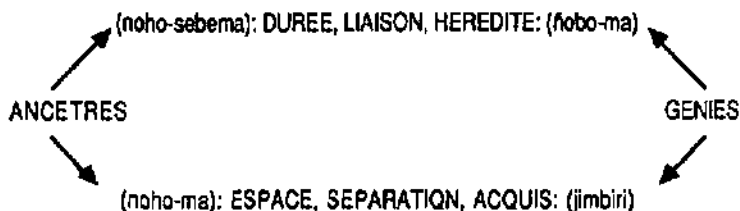
singulière de l'âme de l'individu. A l'inverse les [fobo-ma], sont associés à l'histoire de la communauté et à sa vie même. Ils sont liés à Wibö à la Grotte [Banisseibom], lieu de culte considéré comme "tête du village" qui protège la communauté et dont on sait qu'il fournit quelques-uns des [ma ö], c'est-à-dire le principe vital des habitants du village. Les [fobo-ma] sont associés aux ancêtres de grande profondeur généalogique. Nous pourrions dire que les [fobo-ma] sont à l'origine de la communauté et des individus qui la composent (donc aux ancêtres de grande profondeur généalogique et donc à la durée) ce que les [jimbiri] sont à la singularité des individus (donc à l'espace ou à des ancêtres de moindre profondeur généalogique). On doit faire des sacrifices aux [fobo-ma] en tant qu'ils sont à l'origine des individus et de la collectivité, on peut par contre faire des sacrifices aux [jimbiri] qui dispensent parfois des bienfaits personnels qu'il convient de récompenser, car tout don reçu doit toujours être suivi d'un contre-don. Des chercheurs qui nous ont précédé en pays winye, Wallace PINFOLD (1977) ne mentionne que les [jimbiri] et parait ne pas connaître les [fobo-ma], mais c'est sans doute parce qu'il ne s'intéressait qu'aux génies liés à la personne. Siaka DAMOUE mentionne par contre [fobo-ma] et [jimbiri] mais utilise indifféremment les deux termes. Tout au plus peut-on observer qu'il associe implicitement dans son texte [fobo-ma] avec ancêtre fondateur dans sa référence au village de Souho, à sa grosse pierre et à son marigot sacrés qui constituent, dit-il, les "forces" du village: "les rochers sacrés, les rivières, bosquets, arbres et collines sacrés des villages sont des lieux où résident les génies gardiens des villages, génies s'étant liés d'amitié depuis le début des temps avec l'ancêtre fondateur." (1983:55). De fait, les Winye semblent concevoir, entre [jimbiri] et [fobo-ma], des rapports exactement inverses de ceux que discerne Sylvie FAINZANG à propos de leurs homologues bisa (les zinaro étant les aînés et les autochtones, les tono les cadets et les allochtones). Les [jimbiri], "fils de génies", sont probablement les enfants des [fobo-ma], ou du moins leurs frères cadets (on se rappelle que les cadets des siamois mis au monde par Tyelere s'arrogèrent des portions de l'espace naturel et devinrent les génies de la brousse).

Les [fobo-ma], invoqués uniquement dans les sacrifices, sont associés à la communauté villageoise et concernent son pouvoir, son autochtonie, sa fondation, sa défense. Hors de ce temps, c'est-à-dire hors du problème de l'origine de la vie de la communauté, on parle de [jimbiri], tant en ce qui concerne les événements qui regardent les individus que les aléas de la vie quotidienne du village.

On peut donc distinguer en fin de compte [fobo-ma] de [jimbiri], du point de vue d'un individu donné, comme ce à quoi il est forcément redevable de sa vie, par opposition à ce envers quoi il peut se trouver éventuellement en dette au hasard de sa biographie et d'un don spécifique octroyé.

## 4. Ancêtres et génies

En conclusion, pour reprendre en le modifiant quelque peu le tableau proposé par M. IZARD (1986), nous pourrions dire que les diverses catégories de génies et d'ancêtres sont autant de manières pour les Winye de penser à la fois leurs rapports entre eux, et leurs rapports à leur histoire et aux puissances de leur entourage, conçues comme origines de toute richesse. A la hiérarchie (dont l'accès est contrôlé par les aînés) des ancêtres éloignés ([noho-sebema]) et des génies ([fobo-ma]) avec lesquels les ancêtres ont conclu les premiers pactes, correspondent l'histoire et la culture propres aux lignages installés sur un terroir, déterminant leur être même, tandis que les morts récents [noho-ma] et les génies inconnus [jimhiri] expliquent les aléas singuliers des vies individuelles. Il serait donc faux d'associer strictement les génies à l'espace comme les ancêtres au temps, puisqu'on voit bien qu'à un moment donné de l'histoire d'une société il y a des ancêtres (proches) qui agissent un peu comme des génies ([jimhiri]), tandis qu'il y a des génies ([fobo-ma]) qui sont si étroitement associés aux ancêtres éloignés ([noho-sebema], qui sont leurs parents dans le mythe) qu'on s'adresse indistinctement aux deux catégories lors des sacrifices villageois.



Geneviève CALAME-GRIAULE (1965) semble également hésiter sur un partage trop strict entre culte des génies (probablement du type [fobo-ma]) et culte des ancêtres (probablement du type [noho-sebema]) chez les Dogon. Elle dit à ce propos :

"Nous pensons donc pouvoir provisoirement classer le culte des génies avec celui des morts, en considérant que les génies ne sont pas exactement des ancêtres, mais plutôt des forces naturelles avec lesquelles ceux-ci ont dû lutter pour s'établir sur le sol, et avec lesquelles les hommes actuels jugent bon de renouveler périodiquement l'alliance, en rapport justement avec le culte qui est rendu aux ancêtres."  
(1965:407).

Un de nos informateurs décrit la liaison génies ([jimbi])/ancêtres de la façon suivante: "un homme peut vivre 100 ans, un génie 500 à 1000 ans. Les génies qui nous entourent ont connu de leur vivant nos ancêtres morts il y a bien longtemps." Un autre informateur donne des explications qui rappellent nettement celles de CALAME-GRIAULE: "les ancêtres de leur vivant, sacrifiaient à certains lieux de culte. Ces lieux de culte sont hantés par les génies, ces génies sont les messagers des ancêtres. Il peut y avoir une alliance entre un ancêtre et un lieu de culte. Dans ce cas beaucoup d'enfants de la descendance de l'ancêtre viendront de ce lieu de culte, on lui fera des sacrifices."

Ces descriptions indiquent qu'au fond, les [jimbi] d'aujourd'hui sont les [fobo-ma] de demain. Dès qu'un segment de lignage se détache d'une communauté pour s'implanter sur un autre terroir, ses aînés réitèrent l'expérience réalisée par les ancêtres fondateurs de la communauté dont ils sont originaires. Ils jettent la base de nouveaux pactes avec les puissances de la nature et doivent reconnaître dans des [jimbi] inconnus, les [fobo-ma] dont ils seront les protégés.

## Notes:

- (1) L'arbre, d'après CHEVALIER et GHEERBRANT, est un des thèmes symboliques les plus riches et les plus répandus. "Parce que ses racines plongent dans le sol et que ses branches s'élèvent dans le ciel, disent-ils, l'arbre est universellement considéré comme un symbole des rapports qui s'établissent entre la terre et le ciel." (1982:62). En liaison avec la cosmogonie que nous avons établie au chapitre II, on peut donc considérer que les fétiches appelés "arbres" chez les Winye sont des captations de la puissance des ancêtres primordiaux représentant le Ciel et la Terre, conférés aux hommes par leurs enfants siamois, les "génies rouges". D'après L.V. THOMAS et R. LUNEAU (1975:119), l'arbre connote l'autochtonie.
- (2) Marc AUGÉ, Cours à l'Université de Lausanne, 1984-1985.

# Chapitre IV: Le sens des limites

## 1. Introduction

Dans ce chapitre sur la notion de limite, nous aimerions montrer:

1) que dans la société lignagère qui nous intéresse - mais probablement dans d'autres sociétés du même type -, le monde de l'absence de limite est conçu comme de l'ordre de la nature, du désordre, et que la notion de limite comme représentation, a une valeur anthropologique fondamentale. La limite serait à la fois la condition et l'expression même de l'humanisation. Elle dirait l'essentiel des rapports de l'homme à lui-même et aux autres, et des hommes ensemble à leur environnement naturel;

2) que tout événement, toute chose nouvelle - bonne ou mauvaise, nous insisterons plus bas sur ce point - arrivant au monde sensible, c'est-à-dire humain, provient du monde de l'origine par définition illimité et qu'il doit, pour être viable dans le monde humain, être saisi, limité, arraisonné. Toute vie sociale n'est donc possible que dans une conception qui prône la consubstantialité de l'illimité et de la limite, l'illimité de l'ordre (supra-humain) de l'énergie et la limite de l'ordre (humain) de la force.

Un premier indice de la liaison étroite qui peut être faite entre la notion de limite et celle de socialisation, c'est que l'homme gravement malade, donc désocialisé, est considéré comme de retour au monde de l'origine, du désordre. Les deux pôles de son âme ([himi]) sont perçus comme dissociés et le guérisseur va devoir les réunir à nouveau en les liant ensemble de manière à éviter qu'un sorcier ne mette à profit cette opportunité pour précipiter la perte du malade;

3) que l'humanité des sociétés lignagères apparaît comme constamment en procès, tout s'y passant comme si l'expérience de la limite devait être sans cesse recommencée par les hommes. En aucun cas l'expérience des ancêtres ne vaut donc complètement pour leurs descendants; d'une certaine manière les hommes à chaque génération doivent renouveler le parcours biographique et les expériences des ancêtres, et produire à leur tour une humanité en partie transmissible;

4) que l'accès au monde de l'origine qui rend toute chose possible dans le monde social peut être effectué soit indirectement, par les ancêtres qui ont déjà exercé leur force de contrôle sur l'énergie originelle et sont prêts à réitérer leur action pour leurs descendants, soit directement par contact entre l'individu et des puissances souvent inconnues, génies de brousse qui entrent parfois en relation de manière bénéfique ou maléfique avec tel ou tel individu;

5) que cette voie d'accès double à ce qui fait la vie et la vie en société est au fondement de la problématique politique dans les sociétés lignagères, les aînés ayant tendance à privilégier la voie ancestrale qu'ils contrôlent, les cadets ayant au contraire tendance à privilégier les puissances (génies) qui leur ménagent un accès direct à des biens et des bienfaits qui les avantagent et leur permettent de faire réévaluer leur statut social au sein des communautés. Les aînés ont tendance à considérer comme non légitime (c'est-à-dire comme "sorcellerie") toute acquisition d'un bienfait par cet accès direct;

6) que c'est l'ensemble des éléments constitutifs des phénomènes sociaux ou individuels qui sont explicables selon ce double accès, jusqu'à la personne elle-même, forme élémentaire de la vie en société. La personne se construit en effet par un accès direct et indirect de l'individu à ses diverses composantes. Certaines de ces composantes sont héritées alors que d'autres sont acquises. L'instance du [ma ô] par exemple est sous le contrôle d'un ancêtre tutélaire de même principe spirituel que l'individu tandis que [himi] est inné est différent pour chaque individu. La vie - à quoi peut être référée l'instance du [ma ô] - est donc du côté de l'hérité, des ancêtres, alors que la vue - le [himi] - est du côté de l'inné ou de l'acquis dès avant la naissance, par choix prénatal personnel. Ces conceptions n'ont d'ailleurs rien de très étonnant et rejoignent bien les représentations sur le rapport entre le déterminé et l'indéterminé dans l'individu dans le sens commun de bon nombre de sociétés. Le déterminé c'est ce dont l'individu hérite de ses géniteurs et en premier lieu son corps, l'indéterminé, la façon dont il se débrouille dans la vie, qu'on lui a offert à la naissance, c'est-à-dire sa clairvoyance, son habileté, sa singularité.

## 2. L'idée de limite dans la littérature sociologique

Un certain nombre d'auteurs ont contribué de façon majeure à l'anthropologie du monde rural, en montrant que c'est à partir de la notion de limite qu'on pouvait saisir globalement la réponse des groupes paysans à la question de savoir comment vivre ensemble. George M. FOSTER qui a étudié les sociétés paysannes du Mexique est un des premiers à avoir saisi l'importance de cette représentation, qu'il nomme "image du bien limité" (*The Image of Limited Good*) et qu'il explicite comme suit:

"Le modèle cognitif qui me semble le mieux rendre compte de l'attitude du paysan est la notion de "bien limité". Par "bien limité", je veux dire que de vastes pans de la vie des paysans montrent que ceux-ci voient leur univers (social, naturel, économique) comme un monde où toutes les choses qu'ils désirent dans la vie (la terre, la richesse, la santé, l'amitié, l'amour, la virilité, l'honneur, le respect, le statut social, la puissance, l'influence, la sécurité) existent en quantités limitées et sont toujours peu abondantes. De plus, les paysans s'imaginent qu'ils n'ont pas le pouvoir d'augmenter la quantité disponible de ces biens. Pour les besoins de l'analyse, je considère la société paysanne comme un circuit fermé. Sauf dans des cas spéciaux, un paysan voit son existence déterminée et limitée par les ressources naturelles et sociales de son village et de ses environs. En conséquence, si le "bien" existe en quantités limitées, sans possibilité de l'augmenter et si le système est fermé, il ressort qu'un individu ou une famille ne peut améliorer sa position qu'aux dépens des autres. D'où le fait que toute amélioration apparente de bien pour quiconque est considérée comme une menace pour la communauté toute entière." (1) (1965:296-297).

A la suite de FOSTER mais - curieusement - sans jamais se référer à lui, Jean-Pierre TERRAIL qui veut vérifier l'hypothèse d'une liaison étroite entre un mode de production (la petite production marchande) et l'existence de croyances en la sorcellerie, définit l'idéologie des sociétés paysannes concernées comme "idéologie de la saturation". Dans ce contexte, le paysan n'a pas les moyens techniques d'accroître sa productivité et la situation économique se présente comme un jeu à somme nulle où un acteur ne peut gagner que ce que perd son voisin. L'enrichissement ne peut donc être obtenu que par des moyens politiques - cas de l'Europe féodale, cf. J.-L. MARGOLIN (1986) - ou par des moyens magiques. Selon Jean-Pierre TERRAIL:

"On comprend que la compétition sociale ne puisse être vécue et pratiquée dans les termes de la sorcellerie que dans la mesure où elle s'inscrit dans un monde conçu comme achevé, où les richesses ne sont pas accrues mais partagées. Je désignerai ici comme "idéologie de la saturation" cette représentation, présumé fondamental de la sorcellerie, d'un univers à la fois plein et fermé sur lui-même." (1979:111).

Si TERRAIL explique la sorcellerie à partir d'une théorie locale de la saturation qui serait déterminée par la morphologie des structures matérielles, à vrai dire dans une démarche qui s'apparente quelque peu à la théorie du reflet, George FOSTER pour expliquer le même phénomène, avance implicitement l'idée - plus subtile que celle de TERRAIL - que pour comprendre les paysans mexicains, il faut penser ensemble leurs rapports aux biens matériels et non matériels, autrement dit poser avec Lucien SEBAG que: "réalité sociale et idéologies apparaissent comme autant de réalisations particulières d'un même système intellectuel." (1964:178-176). TERRAIL et FOSTER soulignent la valeur sociologique fondamentale de la notion de limite, dans le contexte des paysanneries européennes ou centre-américaines, petites productrices marchandes. Les sociétés lignagères sont-elles justiciables du même type d'analyse ? Pour repérer les éventuelles possibilités de passage des théories de nos auteurs au groupe qui nous intéresse, il convient d'approfondir l'analyse. Il nous semble que G. FOSTER et J.-P. TERRAIL n'ont pas assez exploré la valeur symbolique de la notion de limite, ce que nous allons tenter de faire.

### 3. Usage symbolique du lien et de la limite chez les Winye

La limite n'est que l'autre nom du lien, lien dans le double sens de ce qui circonscrit, attache, arraisonne en quelque sorte, et de ce qui lie, de ce qui relie, ce qui permet le maintien de la communication. Mircea ELIADE, dans une réflexion sur le symbolisme du Dieu Varuna, le "Dieu lieu", mentionne la valence plurielle du complexe du liage, observable au plan cosmologique, magique, religieux, initiatique, métaphysique, sotériologique dans la culture indienne. Il ajoute avec raison que cette multivalence est due probablement au fait que l'homme reconnaît dans ce complexe une sorte d'archétype de sa propre situation dans le monde (1952:155). Le liage serait donc une expression anthropologique première dans la mesure où il dirait quelque chose d'essentiel de la réalité physique et de la

réalité sociale de l'homme, de ses rapports à lui-même et à son environnement social, naturel et surnaturel.

Mircea ELLADE fait également remarquer l'ambivalence des utilisations magico-religieuses des noeuds et des liens car ils servent tantôt à nuire (dans la guerre, dans la sorcellerie pour paralyser ses ennemis), et tantôt de moyens de défense contre les sortilèges, les démons, les animaux sauvages, la mort (1952:147). Chez les Winye également, l'amoureux déçu "attache" la femme à une puissance pour l'empêcher d'avoir des enfants et les parents font des noeuds à la ceinture de fil qui enserre les reins de l'enfant pour le protéger "de la bouche et des yeux des gens" (2).

Bien entendu, TERRAIL et FOSTER, en insistant sur le caractère éminemment idéologique de la notion de limite, soulignent plus son aspect de contrainte individuelle et donc son effet sociologique dans la régulation des rapports collectifs (surtout FOSTER qui a des objectifs plus opérationnels et se pose le problème de savoir si un développement économique de type moderne est possible à partir d'une telle représentation) et moins son aspect anthropologique d'expression et de condition de l'humanité, de la socialité. C'est sur ce second aspect qu'il convient de nous interroger davantage.

Chez les Winye, à l'instar de ce qui se passe chez les Mwaba-Gurma étudiés par A. DE SURGY (1983), la socialité, l'humanité sont présentées fondamentalement comme des conquêtes sur le désordre, le chaos initial, l'illimité. Cependant cette humanité n'est pas considérée comme acquise une fois pour toutes et chaque individu se doit de réitérer, toutes proportions gardées, dans sa vie propre, les expériences ancestrales. Le paysan winye a les moyens, sous certaines conditions techniques (sacrifices, offrandes) et sociologiques (âge, statut, position dans la parenté), de dégager et d'augmenter la quantité disponible de richesses par l'intermédiaire de ses ancêtres qui se chargent de détacher du monde de l'origine, illimité par définition, les bienfaits nécessaires à la poursuite de son existence (3). C'est, si l'on veut, la voie hiérarchique et historique d'accès aux richesses que les sacrifices perpétrés par les vivants pour les morts viennent "payer". Mais à côté de cette voie historique existe une voie spatiale d'accès aux richesses: des génies de la brousse inconnus font des dons aux hommes et contractent des alliances nouvelles avec eux, à l'instar de celles qu'ont pu réaliser en leur temps les ancêtres des hommes actuels. La conception de l'illimité est pour A. DE SURGY cooccurrence de celle de limitation, que cette limitation (c'est nous qui ajoutons) soit le fait du travail passé des ancêtres ou de celui actuel, des vivants. Aujourd'hui comme hier, l'homme des sociétés lignagères s'efforce de saisir, de circonscrire, de limiter ce qui lui vient du monde invisible. Sont donc toujours présentes ensemble des conceptions de l'illimité de l'ordre de l'énergie (que A. DE SURGY associe à propos des Mwaba-Gurma, au pôle femelle et à la Mère du Monde, ayant donné naissance au Dieu-Soleil) et des conceptions de la limite de l'ordre de la force (que l'auteur associe au pôle mâle et au Dieu-Soleil). L'avènement au monde réel - c'est-à-dire humain - de quelque chose qui aurait sa genèse dans l'énergie démesurée de l'origine passe par l'application d'une force de contrôle et de

limitation. La figure archétypique de l'application de cette force sur cette énergie initiale est l'image de la terre boueuse de l'origine par définition illimitée, informe, qui va être chauffée, limitée mais en même temps fécondée par les rayons du soleil, permettant la vie sur terre (4). De l'existence de ces conceptions nous pouvons donner de nombreux exemples, notamment dans les rites de passage winye dans lesquels l'officiant s'efforce de ceindre, de circonscrire, d'attacher la chose ou la personne, chose ou personne dont l'état ou la qualité semblent indiquer qu'elles participent encore du monde de l'énergie effervescente de l'origine et qu'il faut à tout prix cerner et borner, de manière à ce qu'elles puissent naître au monde sensible, c'est-à-dire humain.

Chez les Winye, une série importante de rites manifeste le fait qu'un événement est de l'ordre de la nature (c'est-à-dire du supra-humain) jusqu'au moment où il est circonscrit, limité, appréhendé, énoncé, et qu'il ne naît par et pour la société qu'à partir du moment où est mise en scène cette intervention, d'abord par la parole qui vient comme signifiant nommer, "ordonner" l'événement et marquer sa reconnaissance pour le groupe. L'officiant dit par exemple [m'fi lelii], littéralement "ma bouche est première... (sous entendu: [lolyne] "naissance") soit approximativement "ma bouche te crée" et cette formule canonique est prononcée par le guérisseur cherchant à réunir les deux pôles dissociés de l'âme du malade, par la soeur d'un homme pour la première grossesse de son épouse (lors du [ligume]), ou par les chasseurs trouvant un masque en brousse. Le rite est parfois redondant sur cette notion de naissance: on rase la tête de la femme enceinte, celle du Inou maître de la gestation des récoltes avec les ancêtres... Dans tous les cas ces rites s'accompagnent d'actes visant à limiter la personne. Le guérisseur serre les poignets de l'homme dont les deux pôles de l'âme sont dissociés ou entoure son cou de fibres de [pipanu] (*Hibiscus cannabinus*). Dans le [ligume], la soeur du mari recouvre la femme nouvellement enceinte de feuilles de karité (chez les Kasena le rite équivalent est encore plus explicite puisqu'il est nommé [ba ling kane] littéralement "ceindre la femme" car on attache aux reins de la femme un fil de coton noir qui sera dénoué après la délivrance et passé au cou du nouveau-né, cf. D. LIBERSKI (1984)). Les chasseurs ceinturent le masque qu'ils surprennent en train de danser (origine du masque-mère du lignage Sougué de Boromo). L'illimité maîtrisé par la limite c'est l'incohérence positive - puisqu'elle est la base de toute vie - qui devient cohérence, l'énergie femelle se transformant sous le contrôle de la force mâle en phénomènes viables pour les hommes. Tous les phénomènes qui amènent de vraies richesses (naissances, récoltes, santé, fétiches) dans la société lignagère mettent en scène une capture par une puissance mâle d'une énergie d'origine femelle, que ces biens soient destinés à un individu ou à l'ensemble d'une communauté.

La découverte en brousse de caméléons accouplés, d'un [jomo], l'accès à une femme peuvent toujours se faire individuellement et directement. On peut également accéder directement à une terre (en la défrichant soi-même), découvrir un fétiche, ou n'importe quel symbole ouvrant à une charge quelconque (sculpteur de masques - les Winye disent "accoucheur de tête" [ño-loluu] -, devin...). C'est dire qu'il existe toujours, à côté de la voie "hiérarchique" d'accès aux biens (femmes, terres, troupeaux, fétiches par la voie des aînés, bienfaits par celle des ancêtres dont les cultes sont aux mains des aînés) une possibilité d'accès direct aux mêmes biens, par sa propre force ou sa propre chance. Les aînés ont le contrôle de la première voie d'accès, les cadets tentent leur chance individuellement par la seconde voie, et cette double voie d'accès aux biens n'est pas sans entraîner des conflits entre les deux groupes, les aînés ayant tendance à considérer comme sorcellerie toute acquisition ou toute manoeuvre ressortissant de la seconde voie. E. MENDONSA dit à propos des Sissala: "Pendant que les aînés disposent de force aux autels collectifs, les leaders de factions disposent secrètement de forces aux medicinal shrines" (1982:209). De fait, l'être collectif de la communauté comme l'être individuel des membres qui la composent sont le produit de deux histoires juxtaposées.

D'une part, l'histoire accumulée des ancêtres fondateurs, histoire lourde qui continue à peser sur les descendants puisqu'elle organise les relations de pouvoir et le contrôle des voies d'accès aux richesses du monde invisible et, de manière plus générale, détermine l'ensemble de la culture du groupe. D'autre part, les événements vécus dans une histoire plus brève mais plus singulière qui est celle de la biographie individuelle ou de celle d'une génération, qui peut d'ailleurs à son tour, déterminer profondément la configuration culturelle dont hériteront les descendants. Il y a donc des biens et des valeurs hérités - comme il y a des composantes de la personne héritées: le [ma ð] par exemple - et il y a des biens et des valeurs acquis personnellement - comme il y a acquisition avant la naissance d'un destin prénatal spécifique -, biens et valeurs qui ne sont d'ailleurs considérés comme véritablement acquis pour l'individu qu'à partir du moment où un rite vise à les faire naître au monde visible, à la société, en les séparant de l'espèce de monde prénatal dans lesquels ils sont considérés comme primordialement immergés. En fait, il y a deux manières de faire advenir ces biens au monde sensible. Soit l'homme concerné par ces dons intervient et met en place un rituel fondé sur une formule spatiale, qui d'une manière ou d'une autre est toujours axée sur la figure de l'encerclement, du liage, de la limitation. L'officiant noue un lien, trace un trait, ceinture la personne, borne et partage ainsi un intérieur d'un extérieur comme le devin en consultation trace un trait à la craie autour de lui de manière à ce que la voix de ses génies ne soit pas parasitée ou comme l'homme qui veut protéger son champ y pratique un [some], c'est-à-dire y suspend une coquille vide de gastéropode, ou une gourde-calebasse. Soit l'homme n'intervient pas et nous aurons alors une formule temporelle, qui impose qu'un événement, pour qu'il soit pris en compte par la société, doive se réitérer trois fois.

Nous verrons par exemple dans le chapitre VII un devin devoir sa vocation à la triple répétition de sa rencontre avec des génies. Formule temporelle et formule spatiale sont d'ailleurs équivalentes: la limite comme le chiffre 3 symbolisent la force mâle et s'oppose à l'illimité et au chiffre 4 de nature femelle.

L'individu est le produit de deux histoires conjointes: l'histoire des acquis de ses ancêtres et de leur répercussion - par hérédité - sur lui et ses collatéraux, et son histoire personnelle faite d'acquis propres au long de sa vie qui deviendront à leur tour, parfois, des instances héréditaires. L'acquisition de certains fétiches par des individus est d'ailleurs assujettie à cette condition, étrange à première vue et pour laquelle on ne nous a jamais donné d'explication satisfaisante, qui veut que le candidat à l'acquisition ait des enfants. C'est s'assurer du fait que le fétiche fonctionnera à la fois dans l'histoire personnelle de son acquéreur et dans celles, diverses, des descendants de celui-ci. C'est dire que l'illimité continue de jouer constamment son rôle dans la société winye comme source de bienfaits à capter, ce qui revient à dire que l'histoire de cette société n'est pas réductible à une reproduction

à l'identique de l'humanité fondée par les ancêtres mais que les vivants d'aujourd'hui ont une biographie pour une part singulière, qu'ils accumulent des "mémoriaux" selon le terme d'A. ZEMPLÉNI (1985) à l'instar de ceux que leurs ancêtres ont accumulés de leur vivant, qui constitueront l'hérédité et donc l'identité au moins partielle des hommes de demain. Les anthropologues ont souvent montré le mouvement par lequel l'individu dans les sociétés lignagères est en quelque sorte "toujours déjà" socialisé, pourvu dès avant sa naissance d'attributs qui le définissent, l'homme étant selon la formule de M. FORTES (1973) qui cite PROUST, une personne morale:

"La fille de cuisine était une personne morale, une institution permanente à qui des attributions invariables assuraient une sorte de continuité et d'identité, à travers la succession des formes passagères en lesquelles elle s'incarnait, car nous n'eûmes jamais la même deux ans de suite." (5)

Il est sans doute nécessaire de rappeler que l'individu dans les sociétés lignagères n'en est pas moins artisan d'une histoire personnelle et que celle-ci peut contribuer à son tour, pour peu que cet homme procréé, à la définition des hommes à venir.

## 4. Sorcellerie et limite

Il convient de préciser que si il y a une voie légitime d'accès aux bienfaits du monde illimité de l'origine, en passant par les ancêtres, il y a aussi une voie illégitime, en passant par les puissances de la sorcellerie. Nous partageons assez l'idée d'A. SURGY - purement hypothétique pourtant dans le cas des Winye dans l'état actuel de notre information - d'une conception d'une puissance infernale du mal, "diffuse dans l'ensemble du monde" et qui "a pour origine le propre père du Dieu-Soleil, l'ancien maître du monde d'en bas, opposé au maître du Ciel, que la Mère du Monde dévora après avoir été fécondée par lui, avant de vomir en conséquence sur le seuil de sa demeure une matérialisation effervescente de tous les possibles." (1984:138). Cette puissance infernale, originelle également mais mâle, est aussi liée à l'illimité. Le sorcier serait un être qui sait capter cette puissance du mal de manière à brouiller diaboliquement les expressions, les bienfaits qui sortent de l'origine à destination de ses victimes, les empêchant de trouver leur chemin [rien] (6). Le sorcier "mélange tout" comme on le dit en franco-burkinabé. De fait, les bienfaits ne se réaliseront pas ou des événements malheureux prendront leur place. Il est intéressant de noter que la sorcellerie renvoie aux mêmes théories que les événements positifs qui sont à la base de la production et de la reproduction de la vie sociale et individuelle. Au monde de l'origine caractérisé par l'illimité où résiderait un équivalent de Satan, mais aussi la Mère du Monde, correspondrait la sorcellerie par dévoration de l'âme, où le sorcier illimité - donc non humain, supra-humain - au corps et à l'âme débordants chercherait à étendre ses possessions au détriment des autres hommes (7). Au monde de la limite correspondrait à l'opposé la sorcellerie par liage ([vueb:] "attacher", dans "attacher quelqu'un", "attacher une queue"), l'acte de sorcellerie résidant non pas dans la manipulation d'une technique (le liage) dont on a vu qu'elle était sans cesse utilisée dans la vie rituelle, mais plutôt dans la légitimité qu'a le manipulateur à l'utiliser. On peut d'ailleurs se demander si les aînés, en déniaient aux cadets toute autre voie d'accès aux biens et à la force que celle des ancêtres, ne cherchent pas surtout à monopoliser l'usage rituel du liage. L'importance des maladies et de malheurs rapportés à la sorcellerie par liage marque d'ailleurs les limites actuelles des possibilités de contrainte des aînés en ce domaine et partant, l'éclatement de leur autorité. On prétendra peut-être que le sorcier illimité et/ou la victime limitée (et fermée ainsi à tout bienfait potentiel) sont deux figures moins distinctes que complémentaires de la sorcellerie et qu'il ne convient pas de les séparer.

Pour nous, les techniques renvoient pourtant à une ethnographie sorcière différentielle dont il convient de rendre compte. La dévoration de la victime ou de son âme par le sorcier transformé ou non en animal renvoie au monde de l'origine, c'est-à-dire à un monde supra-humain consubstantiel du monde humain, le sorcier étant le disciple du Maître du Monde d'en bas ce qui explique d'ailleurs que ce soit le Inou, en tant que représentant du Dieu suprême, qui soit chargé de sa répression. La sorcellerie par liage, par la médiation de fétiches genre "queues" [ding], renvoie par contre à des entités mineures (les génies) qu'un culte anti-sorcier moins puissant comme Jina, qui a recours justement à des génies, peut réprimer. Si l'on veut se rappeler la problématique développée dans le chapitre II, on pourrait dire que le sorcier illimité réfère à la première phase et à la première génération du mythe minyanka, lorsque Tyelere qui n'a pas encore ses siamois exerce en toute impunité ses maléfices, tandis que l'usage, bénéfique ou non, de la limite, témoigne de la fin de la phrase cosmogonique et de l'avènement des enfants de Tyelere.

## 5. Trivialité de la notion de limite

Pierre BOURDIEU rapporte les propos d'un paysan kabyle:

"C'est sur la limite que repose le monde. C'est la limite qui sépare le ciel et la terre. Les yeux ont une clôture. La bouche a une limite. Tout a une limite." (1976:60).

La limite des choses dans leur matérialité brute, mais aussi les limites des possibilités physiques, du capital d'énergie entropique que recèle le corps humain, sont des outils de symbolisation de l'univers naturel et social. Il suffit de se référer aux anciennes mesures agraires et à leur mode de constitution dans les sociétés paysannes pour avoir quelques éléments de preuve. Les limites des possibilités de travail du corps humain puis de l'animal pendant une journée sont en effet à la base de la constitution des premières évaluations de surface avant que les nécessités de l'échange économique obligent à leur normalisation et les rendent de plus en plus abstraites par rapport à ces référents (8). Chez les Winye qui n'ont pas réellement d'unités de surface, l'étendue des parcelles à cultiver est évaluée en début de la saison des pluies par le chef de cour en fonction de la capacité de travail de l'unité d'exploitation dont il a la responsabilité. Lorsque le corps, son énergie et ses limites sont des outils essentiels de symbolisation, ils introduisent d'emblée à une problématique des différences.

Dans les systèmes de répartition du travail les plus simples - ceux qui n'ont pas besoin d'un équivalent général de surface qui apparaît dès que surgit le salariat -, l'inégalité des forces physiques est une donnée constitutive. Cette inégalité de base dans les limites de chacun est au fondement des positions sociales. Les griots, lors des levées de deuil ([luodume]), chantent:

"Le mauvais cultivateur  
n'a pas d'ennemis,  
c'est le bon cultivateur  
qui a des ennemis...".

C'est dire en termes clairs qu'un trait singulier constitutif d'une identité individuelle - être bon cultivateur c'est se définir d'une certaine manière, c'est donc un rapport à soi - entraîne d'emblée un rapport spécifique aux autres. Le bon cultivateur, c'est-à-dire l'homme en vue dans une société qui valorise la force sous tous ses aspects, doit s'attendre à des inimitiés à risques pour lui. Nous retrouvons ici, bien évidemment le thème de la sorcellerie. Marc AUGÉ constate dans *Théorie des pouvoirs et idéologie*:

"A ne rester qu'au niveau de la sorcellerie comme théorie, on reste prisonnier d'un double discours simultané et contradictoire, car la théorie doit bien reprendre à son compte les stéréotypes que lui impose la pratique sociale. En gros, les thèmes de ce double discours sont les suivants:  
1) La richesse, la santé attirent le pouvoir maléfique du sorcier. Le sorcier est un être démuné et jaloux,  
2) si la richesse et la santé d'un individu se révèlent durables, c'est qu'elles sont protégées par un pouvoir plus fort que tout autre; le sorcier est un être riche et puissant."  
(1975:106).

La sorcellerie renvoie au social, d'une part parce qu'elle parle des positions qu'occupent les individus les uns par rapport aux autres dans la vie collective (il y a les riches et les pauvres) et d'autre part, parce que les événements par lesquels elle se manifeste sont justiciables d'un droit à l'interprétation qui n'est pas l'apanage de n'importe qui dans la société. Les travaux de Marc AUGÉ ont abondamment montré comment le pouvoir d'interprétation des affaires sorcières était, dans les sociétés lignagères, syntaxiquement lié aux autres types de pouvoirs (économique, politique). Dans un tel univers, les événements empiriques qui servent de terreau à l'interprétation sont relativement indifférents. La sorcellerie est "en actes" (en interprétation), selon l'expression de l'auteur "une figure éclatante du social et du pouvoir" (9) et en-deçà de l'interprétation un ensemble flou, construit d'éléments qui ne font jamais sens a priori.

Un fétiche pour le bien peut aussi bien être un fétiche pour le mal, un homme qui a été reconnu sur les lieux d'un méfait peut ne pas être coupable (les sorciers, dit-on, savent changer de visage), un homme qui apparaît comme l'agresseur peut être en fait la victime (10), un même homme peut occuper les positions opposées de sorcier ou d'ensorcelé potentiel. Ainsi, avant l'arrivée des cultes anti-sorciers, les Winye disent qu'on ne pouvait pas manger de la viande trop ostensiblement dans les villages: si on le faisait on se mettait en situation d'être éventuellement ensorcelé ("le sorcier est un être démuné et jaloux" qui envie ceux qui mangent de la viande) ou, autre versant de l'alternative non moins déplaisant, d'être accusé d'être un sorcier ("le sorcier est un être riche et puissant" qui mange de la viande, dont on ne sait d'ailleurs jamais qu'elle est la véritable origine: humaine ? animale ?).

La théorie des limites est donc à prendre sociologiquement cum grano salis. Le sorcier, c'est-à-dire l'individu stigmatisé comme tel, accusé de ne pas vouloir reconnaître ses limites, va généralement apprendre à les connaître au travers de la répression qui va s'abattre sur lui. L'individu puissant, celui donc qu'on ne peut accuser d'être un sorcier même si on le soupçonne ou s'il s'en vante, ne subira évidemment pas le même sort: l'extension de son domaine - du nombre de ses femmes, de ses dépendants, de ses terres, de ses moyens - pourra toujours être expliquée par sa "force", la nature de son destin prénatal, les composantes innées, héritées ou acquises de sa personne, ses rapports avec ses ancêtres. Dans les sociétés lignagères, pour reprendre une boutade bien connue "tout le monde est égal mais il y en a qui sont plus égaux que d'autres" ou, pour parler plus savamment en reprenant la formule de Maurice DUVAL à propos de la société nuna: "les places individuelles parfaitement identiques sont pratiquement inexistantes ou exceptionnelles" (1985:153). Il est certain qu'il y a des limites à l'extension du capital économique, comme il y a inversement des limites à l'absence de capital économique. Mais nous dirons que globalement l'intérêt d'intérioriser l'idée de limites est d'autant plus importante qu'on est moins puissant. L'individu qui se trompe sur son pouvoir, c'est-à-dire l'individu qui agit selon des règles qui n'ont que très peu à voir avec l'état objectif de son capital social, économique et symbolique, celui qui se laisse prendre au jeu des signes a tôt fait de se retrouver dans le rôle d'accusé exemplaire dans une affaire de sorcellerie, pour peu que quelque malheur dans son environnement entraîne des nécessités d'explications et que sa position structurale permettent l'accusation. Mais même si sa position n'est pas satisfaisante de ce point de vue, on pourra toujours l'accuser de complicité dans quelque agression maléfique.

*Notes:*

- (1) Notre traduction.
- (2) Protéger l'enfant "contre les yeux et la bouche des gens", c'est protéger l'enfant contre les remarques admiratives dont ce dernier peut être l'objet de la part d'étourdis. Dans les sociétés lignagères, en général, il n'est pas bon de complimenter qui que ce soit, c'est un acte hostile qui attire vers la personne louée l'attention des envieux. Voir également à ce propos J. RABAIN (1979) et M.-C. et E. ORTIGUES (1973).
- (3) Les Winye disent: [fið bi duni fidð hi], soit "nul ne connaît la limite de la bouche du monde", pour suggérer le caractère inépuisable du monde de l'origine dont ils sont tributaires.
- (4) La terre boueuse c'est la Mère du Monde et le soleil qui la chauffe, son fils. Quelques éléments de la cosmogonie winye rejoignent cette représentation de l'origine du monde vivant chez les Mwaba-Gurma (cf. chapitre suivant).
- (5) Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, Gallimard (1954:97).
- (6) [yuen]: le passage, le chemin. Si l'enfant à naître n'est pas "la chose de la société" disent les Winye, il ne peut passer du monde de l'origine au monde sensible.
- (7) Pour une analyse comparable de la sorcellerie dans le bocage vendéen en France, voir J. FAVRET-SAADA (1977).

- (8) Nous avons réalisé un travail non publié sur la genèse des mesures agraires, notamment en Europe. La pose neuchâteloise (27 ares) est par exemple définie comme suit: "Une pose est proprement ce qu'une charrue peut arer d'un jour, et c'est pour ce sujet qu'on l'appelle pause (...) parce qu'après ce travail on doit se reposer." W. PIERREHUMBERT, *Dictionnaire du parler neuchâtelois et suisse-romand*, Ed. Attinger, Neuchâtel, 1926. A la base de la constitution des normes et des mesures, on trouve ainsi des quantités d'énergie (le travail) ou de ressources (les semences) limitées dont l'épuisement sert à produire une information (la mesure). Des exemples similaires peuvent être trouvés dans de nombreuses sociétés paysannes, par exemple au Pérou avec des unités de mesure comme la *yugada*, "superficie labourable par une paire de boeufs en un jour", ou le *descanso* "l'espace de temps qui sépare deux pauses dans la journée de travail." (cf. M.-F. HOUDART-MORIZOT, *Tradition et pouvoir à Cuenca, communauté andine*, Travaux de l'Institut français d'Etudes andines, tome XV, vol. 11, Lima, 1976).
- (9) Marc AUGE, cours à l'Université de Lausanne, 1984-1985.
- (10) L'attaque d'un faible contre un fort se retourne contre le faible. L'exemple est classique chez les Winye ou ailleurs: si un homme meurt subitement à l'entrée d'une concession, ce peut être que le propriétaire de la concession l'a agressé. Mais on pourra aussi prétendre que c'est la victime le véritable agresseur: elle aura essayé d'attaquer le propriétaire de la concession qui se sera défendu en renvoyant l'agression à son émetteur.

# Chapitre V:

## la théorie de la personne

La notion de personne est difficile d'étude chez les Winye, en raison notamment des imprécisions auxquelles doit faire face le chercheur dans le recueil des données sur le sujet et surtout des difficultés à appréhender les conceptions très particulières auxquelles elle fait référence. Les informations les plus intéressantes en la matière nous ont été fournies par les devins Lota Tiaho de Wibõ et Kobié Yao de Boromo. Nous avons par ailleurs étudié de manière approfondie les matériaux concernant des sociétés voisines comme les Nuna, les Bwa-ba et les Mossi, des sociétés appartenant à l'aire mandé comme les Bambara et les Dogon et des sociétés situées au sud-est et au sud de l'aire winye, comme les Mwaba-Gurma (nord-Togo), les Tallensi et les Gonja (nord-Ghana), pour ne citer que les groupes qui ont été les plus décrits. C'est l'ensemble de ces démarches, en parfait désaccord avec le culturalisme étroit, qui nous a permis de construire ce chapitre, le plus fidèlement qu'il est possible à la pensée winye. Nous sommes de plus en plus persuadé que les représentations winye en matière de théorie de la personne ne constituent pas un corpus homogène et véritablement distinct de celles des sociétés que nous venons d'énumérer.

A l'inverse, nous ne sommes pas persuadé que du nord au sud du pays winye, tout le monde partage exactement les mêmes conceptions en matière de représentations de la personne. Le court texte de Wallace PINFOLD (1977) à propos du village winye de Oulo, situé à une vingtaine de kilomètres au nord de Wibõ fait apparaître, par exemple, des divergences avec les données que nous avons nous-mêmes recueillies. L'anthropologie sérieuse doit questionner les frontières tracées entre les cultures et imposées par la tradition disciplinaire, dans le droit fil des interrogations formulées dans l'ouvrage *Au cœur de l'ethnie*, publié sous la responsabilité de J.-L. AMSELLE et E. M'BOKOLO (1985).

# 1. Entre jumeaux et "vieux morts"

Les traitements particuliers des jumeaux et des "réincarnés" dans la société winye illustrent chacun pour leur part deux propositions extrêmes en matière de conception de la personne:

a) Les hommes sont des génies: génies et jumeaux se disent tous deux [jimbiri] en winye, ce qui suppose que les Winye les perçoivent comme homologues. De fait, il est certain que la naissance de jumeaux dans une famille donnée renvoie aux jumeaux siamois - qui sont appelés "génies" [fobo-ma] chez les Winye, "génies rouges" chez les Minyanka - des temps cosmogoniques, c'est-à-dire à des êtres qui inversent les rapports de force entre générations et qui fondent, contre leurs parents producteurs de désordre, une humanité viable. En accord avec la mythologie, les jumeaux dans la société winye sont considérés comme plus forts que leurs parents et dangereux pour eux. Les jumeaux recommencent le monde à l'instar des siamois mythiques. Nous avons établi, dans le chapitre III, en nous référant à Michel IZARD (1986) que jumeaux et génies renvoyaient à la synchronie, c'est-à-dire à ce qui, dans la constitution de la personne, ne peut être attribué qu'à l'individu lui-même, à la singularité de ses composantes innées (jumeau) ou acquises (dons des génies) par opposition à son inscription dans la diachronie qui correspond à des composantes héritées d'ancêtres;

b) Les hommes sont des ancêtres: le "réincarné" (mieux vaudrait peut-être dire le "réincarnant") est appelé "vieux mort" [sehiö] en winye. John M'BITI dit à propos de la réincarnation en Afrique: "De nombreuses sociétés croient à la réincarnation. Il s'agit d'une réincarnation partielle en ce sens qu'un petit nombre seulement de traits humains des morts-vivants sont considérés comme "re-nés" dans certains enfants." (1972:174). E. MENDONSA, qui n'est pas très explicite sur la nature des traits personnels qui sont réincarnés chez les Sissala parle du retour du nom personnel: A person's name (yirung) may return to this world (dunia) through the process of reincarnation (diesing) (1976:57). Chez les Winye, où tout individu est pourvu d'un ancêtre tutélaire (sing. [tahaön], plur. [tahâmâ] "propriétaire") patrilinéaire qui fait pour lui le lien avec l'au-delà, la différence entre réincarné et non réincarné réside dans le fait que dans le cas du réincarné, l'ancêtre tutélaire a été identifié. Le non réincarné est un individu confié globalement aux puissances du village sans détermination précise de l'ancêtre sous la protection duquel sa vie se déroule. La survenue ponctuelle de "vieux morts" dans la société illustre la réalité d'une diachronie pure, la liaison entre les vivants et leurs ascendants dans la contraction du temps (temps révolu faisant irruption dans le temps contemporain); la survenue de jumeaux illustre au contraire la synchronie pure, l'irruption de l'espace de la brousse dans celui du village.

Le "vieux mort" est constitué presque uniquement d'attributs hérités, les jumeaux sont de l'innéité pure, de l'origine recommencée. Les jumeaux ne possèdent pas de [ma ð], dont nous verrons ci-après qu'il est par excellence la composante de la personne héritée (1). La théorie de la conception oppose donc très nettement le "réincarné", dont la substance est celle-là même de l'ancêtre dont il est le protégé et les jumeaux qui sont totalement en rapport avec l'espace et à qui on donne d'ailleurs des noms personnels de lieux naturels: Boù (marigot), Komoo (fromager), Bwe (pierre)... Jumeaux et "vieux morts" figurent de fait les deux premières générations mythiques, les premiers formant la seconde génération analogue aux siamois, les seconds la première génération de leurs géniteurs. Il ne fait pas de doute que la cosmogonie, en mettant en place les deux couples mythiques dans leurs antagonismes et leurs complémentarités offre le paradigme même des constitutions possibles de la personne, de l'innéité pure des jumeaux à l'ancestralité pure des "vieux morts". Il ne fait pas non plus de doute que la voie du commun des mortels - ni "vieux mort", ni jumeau - est une voie médiane que nous allons essayer de présenter.

## 2. Théorie winye de la personne

La plupart des hommes ne sont ni des jumeaux, ni des "réincarnés", et s'il est aisé de pressentir qu'ils participent dans leur constitution un peu des uns et des autres, il est par contre relativement malaisé de préciser les apports respectifs des génies et des ancêtres à la personne winye, dès lors qu'il s'agit d'une naissance normale. Les données recueillies à ce propos restent confuses. Comment décrire par exemple, les rapports qu'entretiennent les génies avec les ancêtres, lorsqu'on infère que ce sont de ces rapports que naît la vie, celle du village, celles des lignages et des individus ? L'image du génie messager de l'ancêtre dont il serait à la fois le contemporain et le survivant, image que nous avons évoquée au chapitre III, est-elle plus qu'une manière de dire que cultes des génies et cultes des ancêtres ne peuvent jamais être véritablement dissociés et déterminent ensemble à la fois l'être et la vie du village (les offrandes et les invocations sacrificielles se font devant les autels villageois à l'ensemble ancêtres/génies) et celle des individus qui le composent ?

En outre, si l'homme peut recevoir éventuellement des bienfaits des génies, il ne peut véritablement en demander qu'aux hommes qui sont venus avant lui, ses ascendants proches qui remontent eux-mêmes jusqu'aux lointains ancêtres qui sont en contact avec le monde de l'origine et avec Dieu. Pour qu'un homme puisse en fin de compte réussir à atteindre Dieu, il fallait donc que la mort existe, que les hommes

meurent mais en laissant une descendance. "Une triste mort, dit A. DE SURGY, est celle d'individus ne laissant derrière eux aucun enfant pour leur succéder, et dont la présence dans l'au-delà n'est indispensable à personne. Au contraire la mort d'un grand-père qui part assuré d'une suite est une bénédiction pour tout le monde, car il deviendra dans l'au-delà beaucoup plus utile pour ses petits-enfants que s'il avait continué à s'attarder auprès d'eux." (1983:130). C'est ce que souligne également le vieux Maintien Tiaho, forgeron bwa du village de Wibō, à qui nous posons un jour la question du sens de la mort. A son habitude, il commença par une devinette:

"- D'où viennent les grosses mouches ?

---

- Les mouches proviennent de la pourriture de la viande. La pourriture produit des vers qui s'enterrent dans le sol, il leur pousse des ailes, les pluies lavent la terre et leur permettent de s'envoler...
- Pourquoi vos ancêtres ne vivent plus ?
- Ce n'est pas pour rien que les hommes meurent. Si vous ne mourrez pas, il n'y aura pas de naissances, s'il n'y a pas de pourriture, il ne peut y avoir de mouches. Avant, les gens ne mouraient pas mais devenaient vieux, donc incapables de procréer, d'où la faiblesse en nombre de la population originelle. Les hommes conscients de cette situation sont allés voir Dieu et lui ont proposé de leur enlever l'immortalité pour qu'il y ait plus de naissances (2). Dieu leur a dit de retourner chez eux, qu'à partir d'aujourd'hui ils mourraient et d'autres viendraient les remplacer. Tous les ancêtres qui vivaient au village sont morts; s'ils avaient espéré vivre éternellement, nous ne serions pas là aujourd'hui à raconter des histoires. Il faut accepter de mourir pour laisser la place à quelqu'un ou revivre après."

Mais nous avons vu également que l'inscription de l'individu dans une histoire, en devenant père par exemple, est souvent la condition de l'accession à des dons des génies: fétiches, vocations spécifiques (sculpteur de masques, devin...). C'est dire qu'il faut fournir les garanties de devenir un ancêtre pour pouvoir manipuler la puissance conférée par les génies ou contracter une alliance avec eux, de manière à pouvoir éventuellement transmettre ces alliances dans la descendance. L'homme acquérant des attributs nouveaux renouvelle l'histoire des ancêtres s'installant dans un terroir donné et nouant des alliances avec des entités

du lieu. Mais ses gestes ne sont pleinement valides que s'il a une descendance et donc en définitive s'il meurt: l'inscription d'un individu dans le temps rend légitime les alliances qu'il noue dans l'espace avec les génies. L'homme fort dans la société winye, c'est donc l'homme pourvu d'ancêtres et qui est relié par eux à des grands lieux d'acquisition de puissances (l'esclave est donc exclu), et celui qui, par sa biographie personnelle, fonctionne déjà comme un ancêtre potentiel acquérant des puissances dont il fera bénéficier ses propres descendants (le stérile ou l'impuissant sont donc exclus). "Quand on meurt sans enfants, chantent les Winye, on est comme un chien qu'on dépouille au feu", c'est dire que l'homme sans descendance est comme un animal qu'on sacrifie et qui perd, par là-même, tout espoir de s'inscrire dans une filiation.

### 3. Le [ma ô], principe vital

L'homme winye est constitué d'un corps [pege] qui est considéré comme le simple habitacle d'une âme [himî]. [Himî] est à proprement parler le symbole de l'individu, ce qui n'appartient qu'à lui et le représente dans sa singularité. Il est possible d'ailleurs que le mot [himî] vienne de [him], "la flèche" et l'on sait que chez les Winye chaque flèche porte distinctement la marque de son propriétaire, ce qui permettait de déterminer très strictement qui avait tué quoi lors des battues collectives.

Les Winye distinguent entre l'origine de l'âme ou sa substance [kale] et sa constitution proprement dite. L'âme de chaque individu est composée de deux génies (ou de deux couples de génies) (3), l'un mâle et l'autre femelle. Le génie mâle correspond au pôle conscient de l'âme (appelé également, de manière métonymique [himî]) et le génie femelle au pôle vital (appelé [ma ô]). Un habitant du village de Wibô est d'abord tributaire d'une origine spécifique de son âme, que le devin doit déterminer entre trois origines possibles: la grotte, la forge et le marigot. L'origine d'un individu est déterminée par l'identification des entités qui, en coopérant entre elles, ont favorisé l'existence de son âme. La grotte [paabom] désigne la coopération des siamois avec leurs parents, la forge et le marigot désignent la coopération de Do avec sa mère la Terre. Un individu vient donc de la brousse ou de l'eau, selon qu'il doit son existence aux unes ou aux autres entités.

Les âmes sont envoyées par Dieu aux diverses origines possibles et sont confiées à des "propriétaires" [tahamā], ancêtres tutélaires qui vont se charger de les transmettre à leurs descendants vivants, en envoyant naître des enfants dans des familles données. Ces "propriétaires" peuvent se

confondre avec les deux générations d'ancêtres mythiques pour les individus provenant de la brousse ou avec Do pour les individus provenant de l'eau. Cependant, les Winye admettent que la vie des habitants puisse aussi être due à des ascendants de moindre profondeur généalogique ayant fait alliance avec des génies de lieu, qu'ils cèdent au service d'un ou plusieurs de leurs descendants. Bien entendu ces génies sont sous la domination des génies des cultes villageois, c'est-à-dire en définitive des siamois et de Do. Ce sont dans ces lieux d'alliances entre ancêtres et génies que l'on prélèvera la terre en rapport avec le pôle vital du descendant. Ainsi, un habitant du village de Wibō est déterminé par une origine spécifique [kale] de son âme, que le devin doit déterminer entre trois origines différentes possibles (la grotte, le marigot ou la forge), et un lieu de prélèvement de son pôle vital à choisir entre neuf lieux différents:

- [jimbikuien sienu]: "terre de termitière des génies". Les Winye désignent comme "termitières des génies", certaines termitières basses, "coiffées", dont les termites ne sont jamais donnés à manger à la volaille, puisqu'ils servent, dit-on, à nourrir les poulets des génies,
- [bu sienu]: "terre du marigot". A Wibō, cette terre peut être prélevée auprès de [boufiemin], "le marigot rouge" et [buduu], "le marigot nouveau",
- [pui sienu]: "terre du dépotoir", terre prélevée dans le tas d'ordures de la cour à laquelle appartient l'individu, là où aboutissent tous les résidus. La référence aux ancêtres de la cour est ici évidente,
- [pue sienu]: "terre de la place publique, du lieu d'amusement",
- [libi sienu]: "terre de la forge",
- [paabom sienu]: "terre de la grotte ou de la colline", terres prélevées auprès de [Sisselou] ou de [Banisseibom],
- [t'fié sienu]: "terre du puits",
- [vie sienu]: "terre du grenier".

Presque tous les individus (nous aborderons plus loin les exceptions à cette règle) relèvent d'un de ces neuf lieux rituels avec la terre duquel le Inou ou le chef de cour confectionnera une boule nommée [ma ð], autel personnel représentant son principe vital. La liaison n'est généralement établie entre un enfant et son principe vital que par le relais d'un ancêtre relativement proche (père défunt du chef de cour la plupart du temps),

établissant la communication avec l'aïeul de même principe que l'enfant, ancêtre tutélaire ou "propriétaire" [tahaō]. Nous possédons le compte-rendu d'une séance préliminaire à la constitution du [ma ō] d'une très jeune fille qui montrait des signes évidents de perturbation (instabilité, incohérence) dont la cause fut rapportée par les devins consultés à l'absence d'identification de son principe vital. Cette séance montre que les Winye distinguent très nettement entre un défunt proche (grand-père de la jeune fille, père du chef de cour) qui fait le relais entre elle et l'ancêtre tutélaire, et cet ancêtre tutélaire qui envoie la "chaleur", c'est-à-dire la perturbation à sa descendante pour l'obliger à contracter un premier lien avec lui. Deux sacrifices seront perpétrés à cette occasion: un premier, de type [tösokoro] à l'ancêtre tutélaire dont l'identité n'est pas révélée (on dit simplement que c'est le [nyebō], "la section du père", de la fille qui la "réclame"), à même le sol de l'habitation du frère aîné du père de la jeune fille; le second, de type [time] sur le tombeau du grand-père de la jeune fille, l'ancêtre relais. Voyons un extrait de la séance:

"Le frère aîné demande à son frère cadet, père de la jeune fille, le but de sa visite. Il s'explique: "Nous avons été chez les "gauchers" ([nakofin ma], "les devins" (cf. chapitre VII)), à cause du comportement et des nombreuses maladies de ma fille. Ils nous ont dit que c'est son [nyebō] (famille paternelle) qui la réclame, je la poursuis. Voilà pourquoi elle n'est pas stable. Ils nous ont demandé de donner un poulet blanc pour initier son [ma ō] et un autre pour la tombe de son grand-père paternel. Soucieux de régler ce problème et désirant la paix et la santé pour ma fille, je suis venu ici ce matin."

De fait plus qu'à un simple ancêtre tutélaire, dont nous avons dit qu'il n'était pas toujours identifié, c'est à l'ensemble des forces villageoises (qui contrôlent de toute manière l'ancêtre tutélaire) qu'est adressé le premier sacrifice: Dieu, la Terre, les ancêtres, les "têtes du village", l'aîné concluant ce sacrifice par l'adresse suivante à ces différentes entités: "la fille est entre vos mains, acceptez-la comme des nôtres et donnez-lui la santé, le bonheur, le succès et une longue vie. Elle est entre vos mains à partir d'aujourd'hui, si du mal lui arrive vous en serez responsables et cette honte sera la vôtre". L'ancêtre tutélaire de même principe vital que son protégé est celui qui, comme nous l'avons vu au chapitre II, ouvre ou ferme l'accès de l'individu aux sources de sa vie (ou de sa "nourriture"). De fait, on pourrait dire qu'ancêtre tutélaire et [ma ō] se confondent dans leurs rôles pour un individu donné (et dans l'esprit des Winye les moins "savants") puisque son [ma ō] est en réalité d'abord celui de son [tahaō]. Si l'individu s'acquitte de tous ses devoirs envers ce [tahaō], il bénéficiera d'une vitalité constante mais s'il fait preuve de négligence, son "propriétaire" risque de l'abandonner: il vaguera, alors, à la merci de n'importe quelle mésaventure, "comme une bête sans propriétaire".

Il arrive que l'ancêtre tutélaire soit très précisément identifié notamment lorsqu'il marque le corps de son protégé: l'enfant porte une marque distinctve que l'ancêtre avait également, ou bien il lui ressemble étonnamment. Ou lorsqu'il marque sa destinée: il peut arriver que le destin prénatal d'un individu soit très directement relié par le devin aux "paroles" prononcées par un aïeul lors de sa vie. Dans ces cas - et dans ceux-ci seulement - l'ancêtre tutélaire est reconnu, et on peut parler alors de réincarnation partielle: le protégé est un "vieux mort" [sehiō] à qui l'on donne le même nom que son "propriétaire". Ces ancêtres reconnus ne sont jamais des ancêtres très éloignés, on explore en gros jusqu'à la génération du grand-père du chef de cour, car les Winye n'ont pas une mémoire généalogique très importante et sacrifient uniquement sur les tombes d'ancêtres proches.

Il existe un dixième lieu d'origine terrestre, à partir duquel est constitué le [ma ò] de la femme nouvellement mariée. La plupart des femmes, avant leur mariage, possèdent bien entendu leur [ma ò] dans leur village d'origine. On leur en confectionne un second lorsqu'elles se déplacent dans le village de leur mari. On prend pour ce faire la terre de son village d'alliance [bō sienu]. Cette pratique complète nos informations sur la notion de [ma ò]: la femme qui se marie et vient habiter dans le village de son mari opère une nouvelle naissance, il faut donc lui donner un nouveau [ma ò], puisque cette composante est elle-même associée à la naissance (et à la mort): le [ma ò] pourrait-on dire, est la source de laquelle tout individu ne cesse de recevoir la vie et à laquelle il doit rendre cette vie. Le nouveau principe vital de la femme mariée est mis à contribution avec le principe vital de son mari (ils sont dans leurs efforts assimilables au Soleil et à sa soeur la Lune) pour réaliser une fonction procréatrice essentielle. La femme est, selon les mots qu'utilise Robert JAULIN à propos des Sara du Tchad mais qui conviennent également ici, "une terre transportée dans celle de son mari." (1971:267). Tout enfant procède de cette conjonction de terres: terre du père prélevée dans un des neuf lieux stipulés et terre de la mère prélevée dans le village. Il est certain que la pratique de constitution du [ma ò] de la femme mariée en terre du village d'alliance a à voir avec les représentations de la conception mais qu'elle a également des aspects juridiques, puisque dès lors que la progéniture ne procède plus que de puissances sous contrôle du patrilignage, elle ne peut être réclamée par les maternels. Tout au long du développement de sa progéniture, le principe vital de la mère est mis à contribution avec ceux de ses enfants: le [ma ò] de l'enfant est placé dans l'habitation sous les jarres d'eau de la mère, humidifié par l'eau de celles-ci, évitant au rejeton d'avoir le corps chaud. Seule la coopération harmonieuse des principes vitaux de l'enfant et de sa mère peut produire quelque chose de bon. Cette conception nous permet de comprendre l'attachement extrême des Winye à leur mère biologique et l'hyper-valorisation des liens entre siblings. Il s'agit de garder la possibilité de communiquer avec le monde des principes vitaux où tout prend origine. Les cérémonies de levée de deuil [luodume] rendent d'ailleurs hommage non seulement à la mère

du défunt célébré, mais aussi à la mère de la mère de celui-ci et à la mère de son père. Ce sont en effet les descendants patrilineaires des frères de ces différentes mères qui sont à l'honneur dans ces cérémonies.

Devenus des hommes mûrs, les individus disposent de leur [ma ð] et le placent dans leur habitation, contre un pilier de leur case ou sous son toit. Le [ma ð] n'est pas un attribut systématique de la personne, et certains individus n'en possèdent pas, sans que cela ne les affecte: ils sont censés être placés sur un territoire qui est directement sous le contrôle de Dieu (4). Il n'est pas non plus un attribut irrévocable: la femme mariée qui abandonne son mari brise en même temps son [ma ð] en terre du village, marquant par là sa décision de disparaître, de "mourir" aux yeux de son village d'alliance.

#### 4. Le principe conscient [himí]

Le principe conscient ou principe de défense de l'âme est simplement désigné du nom de celle-ci [himí], ou est parfois appelé [ñojimbie], le "génie de la tête" (cf. Wallace PINFOLD, 1977). En tant que pôle conscient [himí] s'oppose au pôle vital, comme s'opposent entre eux deux jumeaux mâles, qui vont ensemble au service d'un même but mais dont on dit chez les Winye qu'il y en a toujours un qui est plus turbulent, plus "agité", plus irresponsable que l'autre: les deux pôles sont appelés par les Winye [ño-badomð], "les ennemis de la tête". Les génies du pôle vital sont chargés de transformer les virtualités incluses dans la substance invisible de l'individu en réalités matérielles objectives. Ce sont eux qui conduisent l'individu à la naissance et le maintiennent en vie. Ils sont associés au corps de l'individu et sont censés disparaître avec lui. Les génies du pôle conscient sont chargés de transformer les virtualités incluses dans la substance invisible de l'individu en réalités imaginaires ou subjectives. Ce sont eux qui complètent la nature animale de l'être humain par une nature d'être pensant. L'intervalle à travers lequel ils s'opposent est le champ d'un dialogue ininterrompu entre les réalités matérielles qui se manifestent surtout le jour, et les réalités imaginaires qui se manifestent surtout la nuit.

C'est proprement ce dialogue, cette tension entre les deux pôles qui caractérise le champ de conscience de l'âme. Le pôle vital est associé au côté mâle, à l'est et au jour. A la mort de l'individu, son pôle vital retourne à l'origine. Par contre le pôle conscient de l'individu reste sur terre. Le champ de conscience du mort est donc défini par l'écart entre les deux pôles de son âme et va donc du monde souterrain au monde visible.

Il est en mesure de communiquer grâce à son [himí] ou pôle conscient avec le possédé ou l'initié et il peut de surcroît faire agir ses génies retournés au monde de l'origine pour arracher à la substance de descendants subordonnés au même principe vital ([ma ð]) que le sien, la naissance d'événements qui leur seront favorables. Les morts reviennent prendre assise sur la substance invisible d'où ils procèdent. En leur adressant des prières, les vivants leur rendent hommage et leur font savoir qu'ils ont besoin d'aide. Quelque temps plus tard, les ancêtres agréent certaines de leurs demandes et les vivants sont avertis, par la "chaleur" d'une souffrance ou d'un dérangement ([vogé]), qu'une intervention des ancêtres a effectivement eu lieu en leur faveur et qu'il leur faut exécuter un sacrifice pour les en remercier et faire disparaître le [vogé]. Car bien que les morts résident au loin, sous terre, au "village des morts", là où l'homme vivant n'a aucun accès, ils n'en sont pas moins considérés paradoxalement tout proches, en train d'écouter parfois près de leur autel, un sacrificateur:

"Ancêtres, nous sommes assis sous notre apatam et je sais que vous êtes en train de rire de nous en ce moment, mais sachez que les Mossi sont entrés dans le pays et que l'un d'eux a commis une faute...".

Nous ne pouvons résoudre un tel paradoxe qui donne les ancêtres comme simultanément proches et lointains que par référence aux deux pôles de l'âme déjà évoqués. La bilocation de l'âme de règle avant la naissance ou après la mort, est supprimée pour le vivant à l'état de veille, mais redevient possible durant le sommeil ou lors d'une affliction grave. A l'occasion d'un relâchement des génies liés au pôle vital - ou d'une faiblesse constitutive de ceux-ci - qui n'arrivent plus à garder le contact avec le pôle conscient, surviennent des cauchemars dus à des mauvais morts venant s'insinuer entre les deux pôles de l'âme du dormeur pour en emporter au loin, avec eux, le pôle conscient. Les sorciers utilisent cette bilocation de l'âme selon un procédé décrit par A. DE SURGY (1984) pour nuire à leurs ennemis en utilisant des esprits errants, c'est-à-dire l'âme de morts n'ayant pas subi le rite [luodume], et dont les pôles sont de ce fait tous deux présents - mais écartés l'un de l'autre - sur la terre. Les perturbations graves de l'individu sont toujours liées à cette bilocation des deux pôles de l'âme: [himí] (ou [ñojimbie]) est alors perçu comme vagabondant. Lorsqu'il erre, [himí] se donne parfois à voir, sous l'apparence physique de l'individu auquel il est attaché. Un familier apercevra par exemple l'individu perturbé à des kilomètres de son village, alors qu'il sait qu'il ne s'est pas déplacé. Il est temps d'agir en sa faveur en consultant un devin (S).

## 5. Résumé des conceptions

A l'instar de Michel IZARD qui dit que chez les Mossi tout individu procède d'une substance ancestrale "traitée" par un génie (1986:252), nous distinguons chez les Winye deux grandes composantes de l'âme, l'une héritée d'un ancêtre tutélaire et liée à la vie de la personne (le [ma ð]) et l'autre innée et liée à sa conscience (le [himí]). Soit en fin de compte, en simplifiant quelque peu, un ancêtre et un génie [jimbíe], travaillant ensemble avec chacun leur fonction. Si le [ma ð] ou pôle vital est plutôt une puissance d'illimitation de caractère femelle, le [himí] est plutôt une force de limitation de caractère mâle - il est aussi le principe de défense de l'âme -, l'énergie femelle contrôlée par la force mâle produisant l'existence même de la personne.

être (substance) [kale] et  
[ma ð] de l'âme

génies propriétaires de la  
vie associés au corps

conduisent l'individu à la naissance,  
le maintiennent en vie, disparaissent  
après sa mort

liés aux réalités objectives  
matérielles

ouest

femelle

nuit

naissance

composante héritée

conscience de l'âme [himí]

génies propriétaires de la pensée,  
de la "vue" (défense) associés à l'esprit

conduisent l'individu à la naissance,  
ne disparaissent pas après sa mort

liés aux réalités imaginaires et  
subjectives

est

mâle

jour

contrôle du mouvement qui conduit  
l'être à la naissance

composante innée

↑  
└─ Champ de conscience de l'âme: [himí] ─┘  
↑

## 6. L'origine de l'âme [kale] et sa correction par le [bungunu] et le [teme]

### a) *L'origine de l'âme*

Là où siège le principe vital d'un individu, siège également son ancêtre tutélaire qui est en rapport direct avec l'origine de l'âme de l'individu. L'origine de l'âme correspond à ce que DE SURGY, pour les Mwaba-Gurma, appelle la substance personnelle et qu'il définit comme "ce qu'un ancêtre tutélaire confère à un descendant pour activer et illuminer son esprit." (1983:73). De fait, dans la conception mwaba-gurma, c'est conjointement avec sa mère que l'ancêtre tutélaire travaille la substance de son protégé. Dans une certaine mesure, cette substance peut être identifiée avec cette aïeule. Il est parfois nécessaire de retourner à cette substance, particulièrement pour un individu qui est en danger de mort. Des prêtres spécialisés, les [tûtû-vogoo], "devins du luth", que nous évoquerons au chapitre VII, procèdent pour cela à une cérémonie particulière. Nous disposons du compte rendu d'une de ces cérémonies perpétrée par des [tûtû-vogoo] venus de Virou pour un jeune Yao (un jumeau) de la lignée Jimissorobô en octobre 1985.

Le père avait consulté un devin [jimbi baune] après le constat des troubles suivants chez son fils:

- paresse au travail,
- refus de se marier (il a refusé trois femmes successivement),
- alors qu'on l'avait envoyé chercher du mil dans le grenier collectif, il est tombé du toit de celui-ci.

Le devin diagnostique une impuissance périodique chez le jeune homme, dit que sa chute du grenier aurait été mortelle sans la protection des ancêtres et révèle qu'il veut entreprendre un séjour en Côte d'Ivoire d'où il ne reviendra pas vivant. La mort le guette et il convient, d'après le devin, de faire intervenir les [tûtû-vogoo]. Trois d'entre eux se présentent dans sa cour au soir d'une journée de fin d'hivernage. L'aîné des [tûtû-vogoo] se dissimule dans la maison de la mère du jeune homme. On dit à ce dernier que son père lui demande de le rejoindre dans ladite maison. Au moment où il pénètre dans l'habitation, le [tûtû-vogoo] lui lance des fibres de [pipanu] (*Hibiscus cannabinus*) et les enroule autour du cou en disant, trois fois: [m'fîlêlif], "ma bouche est première...". Les deux autres [tûtû-vogoo] les rejoignent. Ils font asseoir le jeune homme et le maintiennent, fibres autour du cou. L'aîné des prêtres immole ensuite un coq et une pintade en fracassant leur tête sur le sol de l'habitation de la mère. Les corps des animaux sont déposés par trois fois, respectivement

sur l'autel des [tâtû-vogoo] nommé [dānbinhō], "le bois pour dandiner", et sur la tête du jeune homme. L'afné tue ensuite, de la même manière, un cabri rouge dont la queue et le museau sont coupés et déposés sur [dānbinhō]. Le coq et la pintade sont déplumés et préparés sur un foyer de trois pierres à l'intérieur de la maison maternelle. Le cabri est dépecé dehors et préparé au feu dans la cour de l'habitation. Du tō est également préparé. On donnera au jeune homme de ce tō sur lequel on a déposé, en croix, une mixture composée de cendres du foyer intérieur, de caméléon brûlé et de beurre de karité. Le jeune homme doit tout manger. Les fibres qui ont servi à "maîtriser" le jeune homme seront utilisées pour lier autour d'un poteau de la maison maternelle, trois éléments qui sont la manifestation de la substance de l'individu: un manche de daba (la fécondité), un bois d'arc (la force), un morceau de *Tapinanthus* du fromager (la prescience) (6). La cérémonie se déroule presque entièrement dans la maison de la mère (décédée) du jeune homme, probablement parce qu'il est un jumeau et qu'en tant que tel l'origine dont il procède peut être identifiée à sa mère propre, sans passage par un ancêtre tutélaire dont les jumeaux sont, par définition, privés. Les trois animaux immolés avec violence représentent les trois expressions de la substance actuelle de l'individu perturbé, qui doivent faire place à trois nouvelles expressions, représentées par les éléments réunis autour du poteau de l'habitation maternelle.

## b) *Le [bungunu]*

Lorsqu'un individu, notamment un enfant, est perturbé mais n'est pas dans une situation aussi critique que dans l'exemple mentionné ci-dessus, il existe d'autres moyens de modifier sa substance personnelle en utilisant des tissus ([bungunu], plur. [bungunō]) et des bracelets ([teme], plur. [temā]). Les [bungunō], vêtements tissés selon des dessins particuliers et cousus en forme de chemises ou de pagnes, visent en effet à atténuer les effets d'une prédominance pernicieuse d'une des six expressions possibles de la substance personnelle. Le tissu est un symbole de ce qui recouvre, qualifie et surdétermine la manifestation en la limitant. Il y a six types de [bungunō] différents correspondant aux six expressions de la substance. En voici la liste:

Tableau N° 5: Les divers types de [bungunō]:

WEI	TU KAM	FUO	WINYE	LUO	BOGO
tortue	excrément de l'éléphant	pintade	winye	luo	bwa
référence à [bu-nan], la tortue d'eau, maîtrise de la Terre du lignage Yao	référence à [tu luo suu] autel de fon- dation du lignage Yao	Brousse ? maîtrise de la brousse du lignage Tomé			

Tous ces [bungunō] font référence à des puissances externes captées par le village, de la même manière que les femmes étrangères sont épousées par les hommes du village et deviennent une part de la richesse de celui-ci. Les deux premières catégories de [bungunō] ([wei] et [tu kam]) font référence respectivement à Do et à l'autel de chasse [tu luo suu] (qui est aussi l'autel de fondation du village et un kwéré aux mains de la lignée Jimissorobō), soit aux cultes qui fondent le pouvoir du lignage dominant sur la nature et sur les hommes. Le [bungunu] pintade ([fuo bungunu]) est probablement relié, mais il ne s'agit que d'une hypothèse, à l'autel de la Brousse et donc au pouvoir du lignage fondateur Tomé (7). Les trois dernières catégories de [bungunō] font allusion à des puissances moins connues, apportées avec les femmes étrangères mariées au village (on sait que les Winye se marient indifféremment et depuis longtemps avec des femmes winye, bwa-ba ou luo, ethnies auxquels se réfèrent justement les trois derniers types de tissus). Un "noble", c'est-à-dire un individu appartenant au lignage Yao peut avoir un [bungunu] pris dans les trois dernières catégories tandis qu'à l'inverse, un non "noble" peut avoir un [bungunu] pris dans les premières catégories liées à des forces captées par le lignage dominant.

### c) Les [temã]

Il y a huit sortes de bracelets ou anneaux [temã] (sing. [teme]), portés au poignet gauche. Le bracelet est un symbole de limitation et de contrôle. Le port d'un [teme] doit être analysé - à l'instar du [bungunu] - comme une volonté de contrôler des expressions excessives de la substance de l'individu. Les différents types de [temã] sont:

- [dañã]: bracelet bosselé
- [tumpomi]: bracelet blanc
- [tim-me: gio]: bracelet torsadé (de deux couleurs: rouge et noir ou rouge et blanc)
- [wee-hiebu]: bracelet en argent
- [nãgwuã]: manille
- [tifieml]: bracelet rouge
- [timbini]: bracelet noir
- [timnum]: bracelet de cuivre fondu.

Les bracelets sont distingués selon:

- leur couleur: bracelet rouge, noir, ou blanc ou de "mélange" rouge et noir ou blanc et rouge,
- les matériaux utilisés dans leur fabrication: bracelet en argent, en étain, en fer,
- l'endroit du corps où ils sont portés: presque tous les [temã] sont portés en bracelets ou en bague à la main gauche, un seul est porté à la cheville ([nãgwuã]),
- les procédés de fabrication: la plupart des [temã] sont forgés par le forgeron, un seul est fondu ([timnum] "eau de cuivre"),
- leur forme: bracelet bosselé, torsadé.

Les [temá] pourraient être l'équivalent des bagues utilisées par les Mwaba-Gurma (cf. A. DE SURGY, 1983: 248-251) et des bracelets [nadima] des Sissala étudiés, à vrai dire trop succinctement, par E. MENDONSA (1975) qui les analyse comme soul's shrine. Chez les Mwaba-Gurma, c'est le déséquilibre constitutionnel des types d'expression, imputé aux demandes faites à Dieu avant de le quitter pour venir au monde, qui est résolu par le port de bagues (et de tissus du genre [bungunu]) qui a pour fonction symbolique de diaphragmer et d'envelopper. L'anneau est un symbole de limitation et de contrôle d'une prédominance de l'expression d'une ou plusieurs parties de la substance. Les anneaux sont de la couleur des événements dont ils doivent réduire la venue au monde. Pour les Mwaba, la demeure de Dieu est pourvue de portes, qui sont ouvertes tour à tour. Chaque porte correspond à un flux d'expressions qui viennent prendre forme dans le monde visible, celles-ci étant sans cesse corrigées par les expressions suivantes. Les Mwaba distinguent six portes à la demeure de Dieu (cf. DE SURGY, 1983: 62-64):

- une porte rouge liée à la terre brute et à l'eau,
- une porte blanche liée à l'eau de pluie et à la fécondité de la terre,
- une porte noire liée à la brousse,
- une porte pailletée liée aux créatures animales de la brousse,
- une porte bigarrée liée au pôle vital des âmes humaines,
- une porte cendrée liée au pôle conscient des âmes humaines.

Chez les Mwaba, les bagues et anneaux suivants sont utilisés:

- la bague rouge: réduit la quantité des puissances inhibitrices dégagées par Dieu au niveau de la porte rouge,
- la bague à dix dents ou en bronze: réduit le flux des événements blancs,
- la bague en fer: réduit le flux des événements noirs,
- l'anneau de cheville en bronze: réduit le flux des événements pailletés,
- la bague de mélange (cuivre, fer et laiton torsadés): réduit le flux des événements cendrés (cf. DE SURGY, 1983: 249-251).

Le Dr Jean CREMER, dans son livre, *Les Bobo, Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises* (1924), donne quelques renseignements sur les bijoux portés chez les Bwa-ba. Voici ce qu'il en dit:

"Les parents demandent au diseur de choses cachées "la cause de la chose de la tête" de leur enfant (yo nyu dye be). Les principaux ornements sont: les caméléons superposés (kakulama), les bracelets en fer tordu (mimatumwingo), les bracelets en fer tordu accolés (mimalima), les bracelets en cuivre (mima danya), le bracelet en fer et cuivre (mima dingani), la lune (pinkangenzo), le soleil (wo), le fer d'esclave (mani), le sifflet de koba (kanan mwingo)." (1924: 67)

CREMER range ensemble des [temā] similaires à ceux que nous connaissons chez les Winye (bracelet de cuivre, bracelet de cuivre et de fer) et des pendentifs qui ont des fonctions différentes comme les caméléons accouplés, la Lune ou le Soleil. Il est vrai que l'ensemble de ces attributs sont acquis à la suite de [vogé] ("la cause de la chose de la tête", selon CREMER), qui hantent la personne jusqu'à ce que le devin en détermine la cause efficiente. La cause du malheur devient alors son remède - on pense à ce que dit N. SINDZINGRE du traitement de la maladie qui se fait, chez les Senoufo, en portant le signe de l'agent de celle-ci ("les enfants portent des objets représentant l'animal responsable de leurs maux" (1981: 269)) - et est résorbé selon les prescriptions sacrificielles qui décrit CREMER, toujours à propos des Bwa-ba:

"Lorsque l'objet est fabriqué, le patriarche saisit une poule blanche et l'immole devant la porte sur l'ornement. Il dit: "Toi, Dieu, fais attention, et vous toutes, Puissances protectrices faites attention ! Un fils nous est né, le diseur consulté a conseillé d'attacher à son corps une lune de cuivre, la voici. Que Dieu l'aide ! Que la lune l'aide ! Si des influences mauvaises menacent l'enfant, que Dieu, que la lune se placent devant et derrière lui. Voici l'eau que je verse de ma main droite, que Dieu, que la lune la reçoivent à deux mains. Ce disant, il fait couler de l'eau sur la lune de cuivre (8), puis égorge de la main gauche la poule, qui doit expirer sur le dos, les pattes en l'air. Si elle tombe autrement, c'est un signe défavorable." (1924: 67-68)

## 7. Les masques

M. VOLTZ distingue deux types de masques ([fio], "tête") chez les Gourounsi: les masques personnels et les masques de famille (1976: 217-218). D'après cet auteur, l'initiation aux masques commence toujours par le port d'un "masque simple", masque détenu par le segment de lignage auquel le jeune appartient, et que des ascendants ont déjà porté avant lui. Plus tard, l'individu abandonne le masque de famille pour acquérir un "masque complexe" ou masque personnel. Ce passage est un acte social important, qui marque une promotion de l'individu au sein de la société. Chez les Winye, tous les hommes ne font pas partie de la société des masques et la détermination d'un port de masque (personnel ou de famille) est généralement faite par le devin pour un individu frappé par un [vogé]. Ce [vogé] peut être provoqué:

- soit par un masque de lignage, lié à un ancêtre de faible profondeur généalogique, déjà porteur du masque, devenu patrimoine de son groupe de descendance. L'acquisition de ce type de masque (masque de famille) par un individu donné indique donc une réitération d'un [vogé] ancestral, qui atteint périodiquement le pôle vital de certains des descendants et les obligent pour le neutraliser, à renouveler le geste de l'ancêtre. On parle alors de [fiolen] "prise du masque",
- soit par un masque-mère [nan], c'est-à-dire par le masque majeur d'un culte [sigu] (ou [sigi-jomo]). Il faut noter que ces masques-mères, généralement découverts conjointement par des chasseurs issus de villages différents ou par des femmes mariées, sont de fait installés dans des villages ou des lignages qui n'en sont pas les véritables découvreurs ou qui n'ont pas le monopole de leur appropriation: une femme mariée donne le masque-mère qu'elle a découvert en brousse au lignage de son mari (cas du village de Oulo), les deux chasseurs (l'un de Virou, l'autre de Boromo) décident d'un commun accord que le masque qu'ils ont trouvé en brousse sera installé dans le lignage Sougué de Boromo (cas du masque-mère de Boromo). Ces masques-mères doivent être considérés - comme leur nom l'indique - comme des aïeules, arrivées de l'extérieur et venant fonder la puissance d'un village ou d'un lignage particuliers. On a vu que le culte des masques qui confère le pouvoir sur la Brousse du lignage Tomé, est en fait l'équivalent du culte du Do qui confère le pouvoir sur la Terre du lignage Yao.

Le [vogé] produit par le masque-mère est résolu en dotant l'individu frappé - on parle de [fom], "transe" - d'un masque personnel. Ce masque personnel peut d'ailleurs faire partie intégrante, ultérieurement, du patrimoine du groupe de descendance de l'individu qui en est le premier possesseur et devenir ainsi un masque de famille.

Si le masque de famille a à voir avec le pôle vital de l'âme de son porteur, le masque personnel a à voir avec son pôle conscient. C'est en effet un masque singulier en rapport avec le [himf], c'est-à-dire avec ce qu'il y a de plus original parmi les composantes de la personne.

## 8. Les caméléons accouplés [fulebre]

D'après un conte largement répandu, y compris à l'extérieur du pays winye - A. DE SURGY en fait mention pour les Mwaba-Gurma (1983: 52) - le caméléon aurait été le premier animal à s'aventurer sur la terre, juste après la constitution de celle-ci à partir d'un mélange boueux de terre et d'eau. Voici ce que dit à son propos Maintien Tiaho, forgeron du village de Wibô:

"Le caméléon a dit que quand il est arrivé, la terre existait mais qu'elle était encore très molle et à chaque pas, il avait l'impression qu'il allait s'enfoncer, voilà pourquoi la marche du caméléon est prudente. La terre venait de naître, il n'y avait rien d'autre, pas d'arbre, rien, en marchant le caméléon regarde à gauche et à droite pour voir s'il n'y a pas quelque chose à quoi s'accrocher. Depuis lors, le caméléon a gardé cette habitude pour qu'on sache qu'il est l'ancêtre des animaux".

Les Winye, par ce petit conte sibyllin, confirment de fait la croyance en une création originelle préexistante à Dieu, c'est-à-dire au Soleil, qui n'arriva qu'ultérieurement pour chauffer la terre jusqu'à ce que l'eau s'en retire, et qui contribua ainsi à y rendre possible la vie sous toutes ses formes. Le caméléon doit être assimilé à la terre et à la substance individuelle (associée, nous l'avons vu, à l'aieule originelle, en fait à la mère du Soleil), ce que les Winye traduisent en disant que le caméléon n'aime pas entendre prononcer le nom de Dieu car il est né avant Dieu. Le caméléon est le prétexte de nombre de pratiques religieuses. Il est notamment à l'origine d'un autel personnel ([fulebre dimō], litt. "langue de caméléon") que Maintien Tiaho présente comme suit:

"Le caméléon peut depuis un arbre venir boire l'eau d'un puits. Avec quoi il peut faire cela ? Avec sa langue, mais on ne peut pas voir cette langue-là. Si tu vois la langue du caméléon, une grande fortune t'attend. Que tu sois travailleur ou paresseux, il va y avoir un changement radical dans ta vie."

Pour les Bambara, le caméléon, qui a la peau de toutes les couleurs et "marche et agit avec prudence et sûreté, est considéré comme l'un des animaux les plus savants de la terre mais aussi comme la plus misanthrope des créatures...". Etre asocial par excellence, "il est l'image de la duplicité et de la fourberie" (DIETERLEN et CISSE, 1972: 151). Chez les Bwa-ba de la région de Houndé, si l'on en croit Michèle COQUET et Luc REGIS (1984), le caméléon est omniprésent dans la cosmogonie: la spirale de sa queue serait la représentation du Do-Soleil. Sa tâche est de conduire la lune au long de sa course nocturne. Il est utilisé dans les rituels pour faire tomber la pluie.

En pays winye, la découverte de caméléons accouplés par un individu est considérée comme un grand événement, car elle est une étape décisive dans la constitution de sa personne: "Chez les Kô, dit Bilele BENIN, rencontrer un couple de caméléons en cours de coït est une chance souhaitée de tous, aussi bien par les hommes que par les femmes jeunes ou vieux. Car ils apportent l'abondance et le bonheur." (1981: 4). Généralement, cette découverte se fait en brousse ou dans un champ. L'homme ou la femme découvre les caméléons sur une branche d'indigotier, sous des feuilles de pois de terre... Il doit s'en saisir, les séparer l'un de l'autre, en jeter un vers l'est et l'autre vers l'ouest. Il doit ensuite aller prévenir l'ainé des neveux utérins (classificatoires) de son lignage. On retourne à l'endroit de la découverte: deux coqs blancs sont immolés sur le lieu (ou deux poules blanches si le découvreur est une femme). Si le découvreur est un homme, c'est un aîné de son patrilignage qui officie. S'il s'agit d'une femme mariée, c'est l'ainé de ses fils qui sacrifie ou à défaut un homme de son patrilignage. Le sacrifice commence toujours par le rappel des circonstances de la découverte. Le sacrificateur parle: "c'est une coutume que nos pères nous ont léguée, nous-mêmes l'avons reçue de nos grands-pères, qui la détenaient de nos arrières grands-pères. C'est un don des génies de la brousse. Je souhaite que les ancêtres fassent de cette découverte un succès, une source de bonheur." Le sacrificateur demande aux génies de la brousse de protéger la famille contre les mauvais esprits, les maladies, la "honte". Il leur demande de provoquer au sein de la famille la venue d'un nouveau-né, il sollicite de bonnes récoltes. Il signale que tout échec dans ces différents domaines constituerait une honte pour eux. " A travers les génies de la brousse, dit B. BENIN, l'officiant s'adresse à la terre et jamais au ciel où est censé résider Dieu" (1981: 7). Un pot de bière de mil est bu par l'ensemble des gens présents, à la fin de la cérémonie. On prélève de la terre sur le lieu de la découverte, terre avec laquelle on confectionne une boule qu'on fera recouvrir de cuir par un griot: [fulebre sen], "la terre des caméléons".



Figure n° 12 : Pendentif des caméléons accouplés

Dans les cérémonies ultérieures, c'est sur ce [fulebre sen] qu'on posera la médaille des caméléons, reproduisant ainsi, symboliquement, l'événement initial. Le découvreur des caméléons est tenu de faire fabriquer par le forgeron un pendentif en cuivre les représentant (cf. figure No 12). Une seconde cérémonie doit être faite, à la Porte des Ancêtres après confection du pendentif. On offre de la bière de mil aux Ancêtres. Le chef de famille les informe de la venue d'un nouveau couple de caméléons au sein de la famille. Il leur demande de faire de ces nouveaux venus une source de bonheur, de protection. La cérémonie se poursuit ensuite au domicile du titulaire du pendentif.

Tout commence par les salutations d'usage. On s'informe de la santé de chacune des personnes présentes. Le titulaire qui est dans la position du sacrificateur, mi-nu et déchaussé, rappelle dans quelles circonstances les caméléons sont venus à lui. Il offre ensuite la cendre, l'eau, un coq blanc et une pintade (9) à la médaille. Chaque année, le titulaire devra réitérer des sacrifices à sa médaille.

Chez les Mossi, d'après Maurice HOUIS (1963), la vue des caméléons accouplés est un danger tel que tout découvreur doit s'en prémunir: il tue les animaux et s'en sert pour fabriquer un remède qu'il utilisera dans ses semences de mil ou chaque fois qu'il aura mal aux yeux. M. HOUIS cite également DIM DELOBSOM (pour les Mossi) et le R.P. NICOLAS (pour les Lela) qui rapportent que les caméléons accouplés sont considérés comme un remède pour la femme qui n'a pas encore d'enfants vivants (1963: 33). HOUIS ajoute qu'il existe chez les Mossi un nom personnel ("Gando"), qui signifie "s'accoupler longtemps". Cette dation de nom à un enfant viserait, selon l'auteur, soit à réparer la mauvaise rencontre de l'un ou l'autre des parents de l'enfant avec des caméléons accouplés, soit à sceller une alliance propitiatoire avec eux. Il est certain que l'accouplement long des caméléons - comme celui des serpents - a pu frapper les populations, dans le sens où il peut apparaître comme l'antithèse de l'acte sexuel conçu comme acte de procréation. Le rapport sexuel long et donc "ludique" peut être perçu comme proprement diabolique, et être rejeté ou au contraire être utilisé symboliquement à partir de cette constatation. Il est rejeté comme figure du mal dans les sociétés les plus dualistes (celles qui se défient le plus des puissances du désordre, la société mossi par exemple) et il est intégré dans des sociétés qui, comme les Evhé et les Winye, pensent que le bien et le mal concourent ensemble à la formation et à la reproduction d'un univers viable et que, comme le dit A. DE SURGY, Satan doit coopérer à l'oeuvre de Dieu pour la pérennité de l'espèce humaine:

"Les individus sont restés mortels et ils ne peuvent assurer la pérennité de leur espèce qu'en cédant à leurs inclinaisons, sataniques: en se livrant aux joies érotiques et en se multipliant dans leurs enfants." (1973: 115)

Les caméléons accouplés, symbole des débordements sexuels, de l'érotisme et de la jouissance, portent malheur chez les Mossi, si l'on en croit M. HOUIS. Cependant, ils peuvent aussi servir à remédier à la stérilité d'une femme, le recours au désordre pouvant amener une fécondité accrue. Chez les Winye, la découverte de caméléons accouplés est perçue comme très bénéfique et le rituel qui entoure cette découverte le manifeste. Dans la société bwa, le pendentif des caméléons accouplés est porté par les jumeaux. Chez les Bwa-ba, d'après M. COQUET et I. REGIS (1984), le caméléon, seul ou accouplé, renverrait aux conceptions du temps et représenterait le temps lunaire caractérisé par l'alternance (lune croissante puis décroissante), par opposition au temps solaire qui est continu, non segmenté. On comprend alors fort bien les associations faites dans les mythes et les rites bwa entre caméléons accouplés, lune et jumeaux.

Pour les Winye, les caméléons accouplés viennent à la fois renforcer le pôle vital et le pôle conscient de l'âme de l'individu qui en est le découvreur. En ce sens, ils sont l'équivalent des deux puissances de l'expression créatrice [bàlu] et [bàbebl] en rapport avec la substance personnelle dont parle DE SURGY à propos des Mwaba-Gurma: "tout homme devenu assez important pour devoir entrer en relation intime avec son [tâgm] (substance), soit qu'il accède aux fonctions de chef de famille, soit qu'il soit incité par ses démons personnels à devenir devin, doit, en subissant l'initiation, ou après avoir subi l'initiation adéquate, se faire installer chez lui deux autels (...) [bàalu] "principe qui exerce une action limitante centrifuge" et [bàbebl] "principe qui exerce une action limitante centripète" (1983: 79-80). De la même façon, chez les Winye, les caméléons accouplés, aident d'une part l'individu à enrichir son habitation, en favorisant notamment son approvisionnement en graines et d'autre part, lui confèrent la vue (chez les Dogon, d'après G. DIETERLEN et S. DE GANAY, le caméléon est considéré comme doué de voyance (1942: 18)), donc ils fonctionnent simultanément pour renforcer le pôle vital et le pôle conscient de l'âme de l'individu. Lors de la découverte de caméléons accouplés, le découvreur doit, comme on l'a dit, s'en saisir, les séparer puis les lancer, l'un vers l'est et l'autre vers l'ouest. Ce qui est acquis dans cette performance, c'est un rapport plus direct de l'individu avec sa substance qui entraîne à la fois le renforcement du pôle vital [ma ð] associé à l'ouest et à l'énergie femelle illimitante, et le renforcement du pôle conscient [himf] associé à l'est et à la force mâle limitante. Lota Tiaho dit à ce propos:

"Envoyer un caméléon vers l'est c'est dire "Dieu prend ça et amène ça avec toi", envoyer un caméléon vers l'ouest c'est dire "Dieu rentre dans ta case avec ça". L'est c'est la sortie de la case, le départ, c'est quitter le village dans de bonnes conditions, voyager dans de bonnes conditions. L'ouest c'est le retour à la case, c'est rentrer dans de bonnes conditions."

Les caméléons sont en rapport avec la prospérité de l'habitation: ils rapportent graines et enfants. Mais ils sont également en rapport avec la vue de l'individu. Le futur devin se doit de découvrir des caméléons accouplés, qui sont déterminants dans sa vocation: "s'il y a des génies de la vue qui veulent se lier à toi, dit Inti Didiro, fils de devin-forgeron bwa de Houndé, tu vas d'abord avoir des caméléons". La figure du caméléon et des caméléons accouplés occupe d'ailleurs une place de choix dans le matériel du devin (cf. chapitre VII). Un couple de caméléons peut se révéler être "affilié" avec un autre couple de caméléons déjà découvert, toujours dans la matriligne (oncle maternel). Le titulaire offre alors au responsable du couple apparenté du beurre de karité, du soumbala et du miel, destinés aux génies qui accompagnent tout bienfait dans le monde visible.

## 9. Le [zini]

En première approche, le [zini] d'un individu pourrait être aussi bien son savoir-vivre ou son savoir-être. Un homme qui a du [zini] est un homme qui sait tenir sa langue, se conduit bien en toutes circonstances, respecte normes sociales et interdits. Mais le [zini] est également synonyme de "ce qui est effrayant". Les ancêtres, certains lieux en brousse sont déclarés posséder du [zini] car ils sont impressionnants pour les êtres humains. Un sorcier, parce qu'on le craint, a du [zini] mais un contre-sorcier en a également. Le [zini] pourrait donc être également synonyme d'ascendant. Dans la mesure où, chez les Winye, il n'y a d'homme véritable, c'est-à-dire respecté, que celui chez lequel on ne peut faire le départ de la sympathie et de la crainte qu'il inspire, on comprend l'ambivalence propre à la notion de [zini]. L'homme plein de [zini] c'est l'homme prestigieux mais aussi celui qui sait faire preuve de ruse ([han-leme] ou [taha-leme], "la ruse cachée" ou "l'autre ruse"). Le [zini] peut être inné, hérité ou acquis. C'est une composante dont l'existence chez un individu est directement fonction de l'évaluation que la société fait de lui. D'un individu qui paraît réitérer les traits caractéristiques de la vaillance de ses ancêtres, on parlera d'atavisme et d'héritage de [zini]. De celui qui modifie considérablement son statut par ses efforts personnels, on dira au contraire qu'il a acquis son [zini] (10). Mais si le [zini] peut s'acquérir, il peut également se perdre, ce qui arrive à l'homme qui perd la face, se déshonore, n'arrive plus à "chasser la honte". La quantité de [zini] accordée à tel individu dépend en fait étroitement du jugement de la société à son égard. Mais les variations du jugement collectif sont considérées, par l'individu jugé, comme directement dépendantes de l'état de ses rapports avec les composantes de sa personne (pôle vital et

pôle conscient). Si donc, pour reprendre AUGE, "la personne, c'est en définitive la référence par rapport à laquelle l'individu pense son rapport à la société et celle-ci son rapport à l'individu" (1973: 519), la composante particulière du [zini], chez les Winye, est une médiation privilégiée qui exprime simultanément le rapport de l'individu avec sa personne et avec son environnement social.

## 10. "Malheurs de la tête" prénatals et postnatals

L'individu incapable de se constituer une personne physique et psychique forte (santé, richesse, "tête dure" [ñodögi] ou "âme dure" [himidögi], [zini]), est par définition, dans la société winye, un être socialement déprécié. On dit de lui qu'il est porteur de [ñohari], littéralement la "force mauvaise" ([hari]) de la tête ([ño]). Il est censé avoir contracté avant la naissance, une destinée funeste. En effet, d'après les conceptions locales, mais qui sont partagées par les Tallensi et les Gonja du nord-Ghana, les Bwa-ba du Burkina et les Mwaba du nord-Togo, un enfant, avant de naître, est auprès de Dieu à qui il déclare ce qu'il souhaite obtenir durant sa vie parmi les hommes. Il peut réclamer tout le bonheur possible, mais il peut aussi décider, selon "sa fantaisie", et les Winye insistent sur ce libre choix, qu'il ne veut pas d'enfants, pas de parents ou pas de richesses. Une fille peut souhaiter "tuer" trois maris avant d'en accepter un quatrième. Dans ces cas, l'enfant rejette une vie terrestre normale, mais il ne peut refuser de naître. Durant son existence terrestre, la destinée prénatale qu'il a obtenue auprès de Dieu va s'accomplir. Elle peut être parfois si dure à supporter que l'individu demande aux ancêtres ou au forgeron d'intercéder pour modifier la destinée programmatique inconsidérée qu'il s'est choisie. Cette prière n'est pas forcément exaucée. Il est intéressant de noter que ces "malheurs de la tête" présentent l'individu comme rejetant surtout, par choix prénatal, les attributs sociaux valorisés par excellence, à savoir la nombreuse parenté, ou la capacité à procréer. Or, ces attributs sont d'autant plus fondamentaux dans la constitution d'une personnalité sociale digne de ce nom, qu'ils sont la condition de l'aptitude à devenir un ancêtre (cf. FORTES (1973)). Chez les Winye, le [ñohari] ne désigne pas seulement le choix prénatal formulé par l'individu à naître, il peut désigner aussi:

- les "paroles" postnatales d'un ascendant qui joueront le rôle de [ñohari] pour son descendant. Cela semble être le cas surtout pour les femmes. Lorsque, par exemple, une mère meurt jeune et formule avant de mourir le regret d'avoir enfanté une progéniture qu'elle ne verra pas grandir. Ce regret peut constituer le [ñohari] de sa fille et rendre cette dernière inapte à avoir des enfants,
- la rencontre du [ma ð] avec de "mauvais vents" peut l'affecter et constituer un [ñohari] pour l'individu concerné. L'âme de l'animal sauvage tué à la chasse peut aussi constituer un [ñohari] pour le chasseur.

Si le [ñohari] prénatal cesse avec la disparition de l'individu, le [ñohari] lié à des paroles postnatales ou contracté par le [ma ð] peut se répercuter sur des descendants, et même servir à la définition de leur identité: le devin repère les "vieux morts" en fonction des malheurs qui les frappent, malheurs dont il fait remonter l'origine à des ancêtres ayant contracté à un moment ou à un autre de leur trajectoire biographique un [hari] de même nature. Cette représentation est partagée par les Sereer Ndut, si l'on en croit Marguerite DUPIRE:

"Réincarner un même ancêtre peut être considéré comme une prédisposition à répéter certaines maladies, c'est une sorte d'atavisme spirituel, parallèle à l'atavisme socio-biologique. Ces deux types d'atavisme peuvent se combiner, comme dans le cas de la paralysie congénitale." (1985: 137)

En fin de compte, le [ñohari] peut donc être inné (destin prénatal singulier à l'instar de [himi]), hérité d'un ascendant ou acquis au cours de l'existence, par perturbation du pôle vital. L'individu porteur de [ñohari] est facile à repérer dans la société winye: sans descendance, sans prestige et sans richesse, il vit isolé et presque sans soutien. Dans la mesure où le programme de sa destinée prénatale n'est jamais totalement connu avant qu'il ne meurt, tous s'en méfient et on n'entre pas volontiers en relation avec lui. De plus, par une circularité pathétique dont les sociétés lignagères ont le secret, le porteur de [ñohari] apparaît à la fois comme objet et comme sujet de son malheur. En ce sens, il est assimilable au sorcier. Porteur de [ñohari] et sorcier - qui sont parfois confondus, cf. chapitre VIII (11) - sont en effet présentés à la fois comme les victimes d'une fatalité et comme les agents de leur malheur propre et de celui d'autrui. Il est certain qu'une femme qui a comme destinée de faire mourir trois maris avant d'en accepter un quatrième, ne sera pas très courtisée par les prétendants. La plupart des mauvais projets prénatals apparaissent comme irrévocables pour leurs porteurs: il faut qu'ils se réalisent et il n'est possible de rien entreprendre pour les contrer.

Quelques [fiohari] sont considérés comme modifiables. L'autel de la forge [libi], en rapport avec Do, peut défaire le destin prénatal qui rend une femme stérile. Si un enfant naît après l'intercession de Do, il sera appelé Libi. L'entourage d'un individu décédé dont le mauvais projet prénatal consiste à vouloir entraîner dans la mort une personne de sa parenté proche peut s'en protéger en procédant à certains rituels (lavage avec des plantes (12), offrande de type [tōpao], port de bracelets de cauris et rasage du crâne).

## 11. Héritage et acquisition des composantes de la personne

A part pour les caméléons accouplés (encore que cela puisse se passer) et pour le principe conscient, la détermination des composantes de la personne se fait pour un individu donné en élucidant son [vogé] chez un devin qui dit "ce qui lui manque", c'est-à-dire qui discerne l'adjonction spécifique qui doit être faite par l'individu au plus proche de son corps (donc de son âme). Les [temā] doivent être portés constamment, les masques se portent périodiquement pour la danse, le [bungunu] se porte en vêtement ou est utilisé comme oreiller, le pendentif des caméléons accouplés doit être étroitement associé aux activités de l'individu (cf. B. BENIN, 1981: 11). L'individu est donc, à la naissance, un être incomplet dont la suite plus ou moins importante d'événements qu'il connaît dans sa biographie (maladies, déboires qui constituent une "pathohistoire", selon le terme de A. ZEMPLÉNI (1985)) enrichit, dès l'enfance, la personnalité. Les attributs qui lui sont attachés progressivement, sanctionnent des relations rituelles, avec des ancêtres patri- ou matrilatéraux, avec des génies, souvent à la fois avec des ancêtres et des génies. Si [himf] est un principe individuel qui ne relie l'individu à personne - pas même dans le cas du "vieux mort" -, l'ensemble des autres composantes sanctionne des relations avec des entités spirituelles, car les attributs personnels symbolisent:

- soit la captation de forces bénéfiques constitutives du lignage ou du village,
- soit la captation de forces maléfiques qui ont déjà tourmenté certains ancêtres, un stock de malheurs lignagers qui s'actualiseraient périodiquement chez tel ou tel de ses membres, comme chez les Sénoufo Fodonon étudiés par Nicole SINDZINGRE (1981). Ces forces maléfiques seraient autant de

puissances à canaliser et à faire travailler pour le bien de l'individu. On songe ici à l'analyse faite par Marcel GRIAULE à propos des masques dogon (1983), masques considérés comme des réceptacles destinés à l'origine à contenir le [nyama] (la "force vitale") d'une bête tuée par un ancêtre de manière à ce que ce [nyama] ne s'échappe pas et ne vienne pas le tourmenter. Le risque que le [nyama] vienne s'attaquer à des descendants de l'ancêtre imposera la transmission du masque aux générations suivantes. On songe également à Meyer FORTES lorsqu'il dit que le chasseur de gros animaux ou le criminel tale qui veulent se protéger de l'âme [sii] de leurs victimes, doivent de fait leur rendre un culte, qui peut devenir (M. FORTES ne le dit pas) un culte de leur groupe de descendance:

"To avoid being persecuted mystically by his victim's sii, the slayer must enshrine the victim - accept him as a mystical presence, as Tallensi might put it - and give him ritual service for the rest of his life" (1973: 302).

En fin de compte, nous ne sommes pas très sûr que la distinction que nous opérons entre forces bénéfiques et forces maléfiques dans la constitution de la personne soit pertinente. La majeure partie de ce qui fonde les particularités de la personne, son identité, est la résultante d'une canalisation et d'une ritualisation de forces négatives s'étant appesanties sur l'individu (sous forme de [hari]) tandis qu'une grande partie des forces bénéfiques peuvent être considérées à l'origine comme des [hari] ayant tourmenté des ascendants et se reproduisant sous formes de [vogé] chez leurs descendants. Meyer FORTES dit que les prohibitions et prescriptions de nourritures, de vêtements, de parole, d'étiquette, les normes rituelles, les obligations juridiques concernant le mariage, la propriété, l'héritage, la succession jouent un grand rôle dans l'identification de la personne (1973. 314). Ces prohibitions et prescriptions héritées ou acquises définissent l'individu dans ses rapports à lui-même et aux autres, identique aux individus qui l'entourent puisqu'il est relié aux mêmes entités spirituelles qu'eux et cependant toujours différent, puisque les prescriptions et prohibitions qu'il doit respecter varient toujours (un tant soit peu) de celles de son voisin, et ceci d'autant plus que chez les Winye, l'individu hérite également des interdits de ses oncles maternels. Ce jeu des différences et similitudes employé dans la constitution de la personne et dans son identification est au fond le même que celui qui est utilisé dans l'identification des lignages, qui pour partager dans la même ethnie un fond culturel commun, n'en sont pas moins tributaires de prescriptions et de prohibitions spécifiques qui les définissent au regard des autres. Or ces prescriptions et prohibitions sont le produit de l'histoire singulière des ancêtres qui sont à l'origine des différents lignages. Albert DE SURGY (1983) fait remarquer avec raison que dans les sociétés lignagères africaines, ce qui est interdit ou ce qui est

formellement prescrit à un individu ou à un lignage donnés, est ce qui a à voir particulièrement avec l'histoire de ses ancêtres, les tourments et les vicissitudes contre lesquels ils ont eu à lutter constituant une pathohistoire qui est simultanément un programme identitaire pour leurs descendants.

## 12. Liste récapitulative des composantes de la personne chez les Winye

Nous présenterons brièvement la liste des composantes de la personne winye:

- 1) [himí]: principe individualisant, inné. Pôle conscient mâle,
- 2) [ma ð], principe vital hérité d'un ancêtre tutélaire patrilinéaire. Pôle vital femelle,
- 3) [kale] origine de l'âme ou substance personnelle, innée,
- 4) [bungunu] et 5) [teme] permettent la diffraction des expressions de la substance individuelle,
- 6) masque: de deux types possibles:
  - masque personnel [nafð]: lié à un masque-mère (pôle conscient),
  - masque lignager [ñulem]: lié à un aïeul de profondeur généalogique moyenne (pôle vital),
- 7) caméléons accouplés [fulebre]: acquis ou hérités, relié à la substance individuelle donc à la fois au pôle conscient et au pôle vital de l'âme,
- 8) [zini] "prestige" inné, acquis ou hérité,
- 9) destinée ou "programme prénatal" dont [ñohari]: "mauvais programme prénatal", inné, hérité ou acquis.

### 13. Le nom personnel chez les Winye

Les Winye distinguent entre le "vrai nom" [yei] donné par le [jaribao] "l'homme de l'âge" - il peut s'agir du Inou ou dans certains villages (Oury par exemple) de l'aîné de lignée - et le "nom d'amusement" [sebere yei], que tout un chacun dans l'entourage de l'enfant peut lui conférer. Une semaine après sa naissance, le bébé est amené au [jaribao] pour qu'il lui donne un nom. Le nom choisi par le [jaribao] est en rapport avec la signification de l'événement de la naissance dans le cadre de la dynamique particulière de la famille concernée. Eventuellement, le nom de l'enfant peut faire référence à un événement qui s'est déroulé le jour de sa naissance. Des noms personnels tels que Diambwe, "pierre de la maison" ou Wuowene, "Dieu existe", indiquent tout l'espoir qui est mis dans la progéniture advenue parce qu'elle vient renforcer une famille ("pierre de la maison") probablement affaiblie par les décès ou qu'elle vient prouver concrètement l'existence de Dieu après une période de doute due aux malheurs successifs éprouvés ("Dieu existe"). La différence entre le "vrai nom" et le "nom d'amusement" est celle-là même que Meyer FORTES distingue chez les Tallensi entre "nom privé" et "nom public", le nom privé soulignant le destin personnel de l'individu selon les conceptions suivantes:

"(...) the private name marks him (the individu) as an individual distinguished from other individuals in his lineage and family by the specific surveillance of the ancestors to whose guardianship he is committed. It is as the bearer of this private name that his Destiny shapes the course of his life and it is in this capacity that he appropriates to himself the roles and the incidents of status that make him a person, though he exhibits his personhood to the outside world as bearer of his public name." (1973: 312)

Qui peut donner des noms d'amusement en société winye ? A peu près tous les adultes qui ont des liens de parenté proches avec le bébé, c'est-à-dire ses grands-pères et grands-mères paternels et maternels, ses oncles maternels, son père et sa mère. Chacun peut y aller de sa proposition - l'enfant peut donc recevoir plus de huit noms différents - en plein accord avec la proposition de LEVI-STRAUSS à ce sujet:

"Le nom est une libre création de l'individu qui nomme et qui exprime, au moyen de celui qu'il nomme, un état transitoire de sa propre subjectivité" (1962: 240).

De fait, les séances de dation de noms aux nouveaux-nés par la famille sont souvent l'occasion de régler des comptes entre ses membres. Pour illustrer notre propos, on prendra l'exemple d'un dialogue difficile entre une belle-mère et sa belle-fille dans le village de Oury, poursuivi au travers de la dation du nom des enfants successifs de cette dernière. La belle-fille accouche d'un premier enfant de sexe féminin qu'elle dit vouloir appeler Wobide (approximativement: "dites-toujours") en adresse à sa belle-mère qui lui inflige trop régulièrement des critiques. La même femme accouche quelques années plus tard d'une autre fille que la belle-mère dit vouloir appeler Sibe (approximativement: "qu'est-ce que tu dis ?", autrement dit "qu'est-ce que tu oses me dire ?"), réponse du berger à la bergère à propos d'enfants qui n'en peuvent mais. Dans la vie courante, l'individu est appelé par un ou plusieurs des noms d'amusement qui lui ont été conférés à la naissance. Nombreux sont les noms personnels winye qui sont l'indice de tensions intra-familiales. On pourrait citer au hasard de nos notes:

- Da luo: "laissez la part de Dieu", sous-entendu "il y a des limites à l'exagération": nom-adresse d'une femme à son mari par l'intermédiaire de leur petit-fils,
- Soumagni (prénom féminin): "arrêtez de parler",
- Wuemini: "je me suffis" (ou "laissez-moi").

Parfois les noms personnels indiquent l'orgueil et le défi du nommant (il s'agit alors du père de l'enfant) vis-à-vis des jaloux:

- Pangatié: "la force est là",
- Kunabé: "on n'a encore rien vu",
- Wadji: "le pouvoir, aujourd'hui",

ou au contraire le désir chez le nommant d'euphémiser l'événement de la naissance:

- Ta viigi (prénom féminin): "il faut jeter..." (sous-entendu: l'enfant),

ou enfin des injonctions directes à l'enfant né:

- Gnaktono (prénom féminin): "il n'y a plus de hache..." (sous-entendu: "pour creuser ta tombe"), ce nom personnel étant donné après une série de morts en bas âge dans la famille pour inciter le bébé à rester au monde, prétextant l'absence de matériel pour lui creuser une tombe et l'obliger ainsi à vivre.

Dans le même esprit, l'enfant peut être pourvu d'un nom avant sa naissance, si l'on estime que sa mère court un danger de le perdre, par exemple: Wuobessa, "Dieu n'acceptera pas..." (sous-entendu, la mort de l'enfant (13)). S. DAMOUE (1983: 71) donne quelques exemples de dation de noms à des captifs par leurs maîtres qui rappellent les procédures évoquées:

- Bat'ba ti nin: "le désir n'est pas la main", autrement dit entre théorie et pratique, il y a un monde. Ce nom est choisi par un maître stérile qui manifeste ainsi son regret. S'il pouvait satisfaire son désir d'avoir des enfants, il n'irait pas acheter des captifs;
- Bou'ô-kô-yi: "tu ne peux y prétendre". Le maître signifie ainsi à ses ennemis l'état de supériorité économique dans lequel il se trouve: n'importe qui ne peut pas acheter un captif;
- Tipanga: "ce n'est pas la force", même signification que Bat'ba ti nin,
- Longoumin: "colère", c'est la perte d'un être cher (probablement un fils) qui a obligé le maître à acheter un captif, et cette perte lui inspire de la colère.

Maurice HOUIS, à propos des noms individuels chez les Mossi (1963) dit que les situations auxquelles ils se réfèrent, leur préexistent et sont l'occasion de les transmuter dans le dynamisme de la parole. Le nommé est donc agi, simple support d'un nom qui est de fait un dialogue qui se poursuit entre les nommants, ou entre ces derniers et leur environnement social et spirituel. C'est l'existence même de cette parole qui semble retenir l'enfant à la vie, et il semble que c'est en faisant de l'enfant un mot qui circule entre des locuteurs qu'il s'intègre dans la vie visible. John BEATTIE dit à propos des Nyoro d'Ouganda: "La personne qui donne le nom se conçoit elle-même comme agie, non comme agent: victime de l'envie et de la haine des autres." (1957: 104). Le rite de la dation du nom serait "une mise en abîme": le nommé simple support de la parole d'un nommant, lui-même simple "réactif" (au sens chimique du terme) de forces qui s'appesantissent sur lui. Tout se passe comme si les Winye ne voulaient pas apparaître comme des sujets capables d'une énonciation. Chez eux, comme chez les Nyoro, on trouve trace de cette "passivité" morale, non seulement dans la dation des noms d'amusement aux enfants mais aussi dans ce qu'ils appellent "la langue des anciens" [jāhuma-ñi], tournures grammaticales bâties en interchangeant le sujet et le complément d'objet: "ma houe m'oublie" ([m'pie womtōsō]), dit-on alors, pour dire qu'on a oublié son outil de travail.

La personne nommante, agie mais vivante parce qu'agie, c'est-à-dire participant de la nature humaine par cette passivité, confère la vie à l'enfant en le constituant comme témoin lui-même passif des rapports auxquels il est confronté. Le nom personnel apparaît comme lié au pôle vital de l'individu. On donne d'ailleurs au "vieux mort" le nom personnel de l'ancêtre qui s'est réincarné en lui.

Dans le rituel de la danse chantée [nubile] qui se pratique quasiment à chaque occasion festive, est mise en scène une procédure qui peut apparaître comme une forme de dation du nom à l'usage exclusif des adultes mûrs. Cette danse lente, où les participants - hommes et femmes - tournent, les uns derrière les autres, en chantant, est généralement rythmée par un seul tambour placé au centre de la ronde. La ronde se fait "de la gauche vers la droite", c'est-à-dire dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, ce qui, selon G. DIETERLEN et Y. CISSE, connote l'idée de naissance, la mise à jour de quelque chose qui a été conçu antérieurement (1972: 220) (14). Les jeunes - qui n'ont pas encore de destin propre suffisamment clair - et les vieux - qui l'ont pour l'essentiel accompli - en sont exclus. Le [nubile] est typiquement une danse d'adultes mûrs, avancés dans la constitution de leur personnalité sociale et déjà pères ou mères d'une progéniture nombreuse. Les bons chanteurs du cercle lancent quelques courtes phrases qui sont reprises en chœur par l'ensemble des danseurs. Ces phrases expriment la plupart du temps les malheurs de la vie, les ratés du destin, l'angoisse de la mort, les regrets ou les désenchantements. Lorsque une telle phrase est lancée et qu'elle correspond à "l'état d'âme" d'un des danseurs, il l'exprime en poussant des "youyou" vigoureux. Or ces phrases prennent parfois la forme très claire de la dation de nom comme dans les exemples qui suivent:

1) "Quand Dieu a fait le partage des noms, j'ai pris comme nom [si me dō]." ([si me dō] signifie "poser sur": désignant une femme qui "encaisse tout". Simedō est un nom personnel de femme courant chez les Winye).

2) "Je n'ai pas la bouche [Lo mō gni] pour remercier ceux qui m'aident dans la vie." ([Lomōgni] est également un nom personnel de femme usuel en pays winye).

Notes:

- 1) Les jumeaux n'ont pas de [ma ð] mais un autel appelé "grenier des jumeaux", [jimbiri vie], composé de deux cupules de terre cuite accolées et posées sur deux silos miniatures. Dans les silos, le chef de cour met les semences de mil pour la prochaine saison car on accorde aux jumeaux un pouvoir germinatif exceptionnel. (cf. Guy LE MOAL qui parle également des pouvoirs des jumeaux en ce domaine (1973)). Dans les deux cupules, les jumeaux, qui ont le pouvoir de soigner les morsures de scorpion et de serpent, mettent des plantes et du beurre de karité pour la préparation de remèdes appropriés.
- 2) Un conte winye, mais non spécifique aux Winye (cf. A. DE SURGY, 1984) met en scène la chèvre et le chien dans cette demande à Dieu.
- 3) Nous n'avons pas résolu le problème de savoir si l'âme est composée de deux couples de deux génies ou de seulement deux génies, l'un associé au pôle vital, l'autre au pôle imaginaire.
- 4) A ce territoire contrôlé par Dieu, correspondent en fait trois [ma ð] métalliques: Soleil (Dieu), Lune (soeur de Dieu) et Orion, témoin du Soleil et de la Lune (chez les Mwaba-Gurma, les étoiles sont les fils de la Lune et donc les neveux utérins du Soleil, cf. DE SURGY (1983)). Voir également P. JESPER (1976) qui rapporte que les premiers signes du Nya chez les Minyanka sont:
  - signe 1: les premiers ancêtres. le Ciel et la Terre
  - signe 2: les siamois: Soleil et Lune,
  - signe 3: Orion, "témoin du soleil absent" (1976: 124).
- 5) Voici ce que Wallace PINFOLD dit du "génie de la tête" [fojimbie]: "Le concept de génie (de la tête) peut être étendu jusqu'à couvrir l'élément qui voyage indépendamment de lui et peut être vu, lorsque l'individu est malade, comme à part de lui. Le concept de génie peut être également vu comme une constante présence qui précède ou suit l'individu." (1977: 7).
- 6) Cette tripartition (fécondité, force, prescience) n'est pas sans rappeler la tripartition fonctionnelle du monde indo-européen chère à Georges DUMEZIL. J. MARKALE (1985: 101) fait état de traditions celtiques qui rapportent que lorsque les Gaëls envahirent l'Irlande, ils se sont retrouvés en présence du peuple des Thuata Dé Danann. Ces Thuata Dé Danann avaient alors trois rois, dont l'un avait comme dieu le coudrier (arbre abondamment utilisé dans les pratiques magiques et divinatoires à l'instar du Tapinanthus du fromager chez les Winye), l'autre la charrue (la daba chez les Winye) et le troisième le soleil, que Jean MARKALE associe explicitement à la guerre (l'arc chez les Winye).

- 7) Chez les Mwaba-Gurma, le tissu gris et noir à petits carreaux, imitant le plumage de la pintade est signe de souveraineté et de bonheur. Il est porté, dit A. DE SURGY (1983: 251) dans les familles de chefs traditionnels.
- 8) A la suite de la lecture de l'article de M. COQUET et L. REGIS, nous sommes en mesure de préciser que le pendentif en forme de lune est porté chez les Bwa-ba par les enfants considérés comme conçus lorsque leur mère était en période menstruelle (1984: 129).
- 9) Ce sacrifice d'un poulet et d'une pintade est le même que celui qui est pratiqué à l'origine d'un enfant (chapitre VII).
- 10) Le [zini] peut s'acquérir, dit Lota Tiaho, en coupant une racine d'arbre qui traverse un chemin.
- 11) Dans le chapitre IX, voir particulièrement la première affaire sorcière qui concerne l'enfant Lékélé, de Oulo. La sorcière dénoncée est aussi une femme pleine de [ñohari]. La croyance en des femmes pleines de [ñohari] et dangereuses pour leurs partenaires masculins n'est pas sans correspondance en Occident. Voici ce que dit, dans son style inégalable, SAN ANTONIO: "Y a des soeurs comme ça, qui portent la cerise... Des bergères vénéneuses qui tuent le bonhomme par leur seul fluide, comme la femelle de la mante bousille le mâle en l'acceptant". SAN-ANTONIO, Du mouron à se faire, Fleuve Noir, 1955: 155.
- 12) On suspend également au-dessus de la porte d'entrée de l'habitation des branches d'un végétal [miriyomō], "l'esclave du miri", *Biophytum petersianum* Klotz., dont l'odeur, d'après les Winye, fait fuir l'âme des morts n'ayant pas encore subi le rite [luodume].
- 13) Bernard Bassolé, spécialiste en soins de santé primaires d'origine gourounsi, nous a confirmé tout l'intérêt des noms personnels donnés aux enfants dans l'anamnèse.
- 14) Le [nubile] a la forme du répons. Dans le [nubile], deux femmes ou deux hommes attaquent le chant en improvisant une formule. Celle-ci est reprise en chœur. Alternativement, les meneurs et le chœur reprennent la formule environ une dizaine de fois chacun, en dansant en cercle, les uns derrière les autres, jusqu'à l'injonction des meneurs ([nalebe]: "assez"). Chaque répétition de la formule est enrichie par des ajouts, des variantes, des adresses à telle ou telle personne présente. Les hommes s'adressent aux hommes en leur disant: "X fils de tel homme", les femmes en leur disant: "X fils de telle femme".

# Chapitre VI : Rites de grossesse.

## Les représentations de l'enfant premier-né.

### 1. "Raser la tête": le rite [ligume]

Meyer PORTES, dans un article consacré à la symbolique de l'enfant premier-né dans les sociétés lignagères (1978), insiste sur le fait que la naissance du premier enfant inaugure un groupe de descendance nouveau, une filiation nouvelle irréversible et irrévocable, même s'il meurt en bas-âge. Le couple marié, qui était jusque là considéré surtout comme des "enfants de leurs parents" devient, en faisant la preuve de ses capacités à procréer, en priorité un couple de géniteurs, ce qui correspond à une considérable transformation de son statut social. FORTES signale corrélativement la généralisation, dans les sociétés patrilineaires, de pratiques visant à éviter le contact trop proche entre un géniteur et son premier-né, surtout s'il s'agit d'un garçon. Le premier-né est perçu comme une menace pour son père et nous retrouvons dans l'explication que donne FORTES de cette conception, l'image, déjà commentée, du bien limité:

"It is as if there is available for the maintenance of the continuity of human life and culture only a fixed amount of vitality, of the "force vitale" (...). It is as if an individual, who wishes to perpetuate himself in defiance of the ineluctable fact of the physical death that he must in the end succumb to, can only do so by sacrificing his own vitality, and indeed ultimately life itself, to ensure the succession of the next generation." (1978: 133-134)

Dans le système d'attitudes winye, l'aîné est assimilé à la génération du père pour ses cadets. Du vivant d'un père, et bien que les relations ne soient pas simples entre celui-ci et son fils aîné, il n'existe pas de pratique d'évitement qui viserait, comme chez les Mossi, à écarter l'aîné des fils et à l'envoyer vivre chez ses oncles maternels. Par contre, il existe, comme chez les Ndembu du nord-ouest zambien étudiés par Victor TURNER, un rite spécifique qui est pratiqué une seule fois dans la famille d'un homme polygyne, lorsque l'une de ses femmes inaugure le cycle reproductif lors de sa première grossesse. Ce rite appelé [ligume] ("raser, polir la tête"), vise à la fois à s'assurer de rapports corrects entre le père et son fils (1) à naître, en supprimant toute occasion pour les deux personnes d'être trop

proches l'une de l'autre et de vérifier par là-même leur identité - ce que l'éloignement du fils de la maison paternelle permet aussi - et à "saisir" le bienfait que constitue cet enfantement à venir, selon la conception déjà évoquée au chapitre IV.

Nous exposerons deux variantes de ce rite, celle qui est décrite par S. DAMOUE (1983) et celle que nous avons recueillie nous-même à Wibô pour le lignage Yao. S. DAMOUE:

"Cette cérémonie consiste à surprendre la femme et son mari au lit et à jeter sur eux des feuilles de karité fraîchement coupées en leur disant: "Ma langue vous a devancés; voilà la chose de nos ancêtres...". Un arc est déposé aux pieds de l'époux. Le couple est ensuite rasé, on se contente parfois de raccourcir la chevelure. Le port de bijou ou de tout objet de métal lui est interdit de même que tout travail qui exige le maniement de la terre (poterie, construction) jusqu'à l'accouchement...".

Cette cérémonie vise à protéger la femme et le bébé des méchancetés des sorciers. Il fallait devancer ceux-ci en annonçant officiellement la grossesse sous peine de la voir avorter. Avant la cérémonie du liguimou (sic), il est en effet interdit de dire d'une femme nouvellement entrée dans un lit conjugal, qu'elle est enceinte. Les langues incontrôlables qui le diraient, exposeraient la femme et son futur bébé aux dents des sorciers. Dès qu'un connaisseur constatait les premiers symptômes, il en informait le responsable de la famille qui procédait sans tarder au liguimou, à l'immunisation de la grossesse. Après le premier accouchement, la femme n'est plus soumise à cette cérémonie." (1983: 74-75)

D'après des renseignements complémentaires à ceux que fournit S. DAMOUE, recueillis à Wibô, c'est une soeur du mari ou du père du mari qui procède à l'essentiel du rite. Elle coupe des feuilles d'un karité à la production précoce et va ensuite surprendre le couple encore couché en jetant les feuilles entre les époux. A l'instar de ce qui se passe chez les Kasena, où il existe un rite similaire étudié par D. LIBERSKI (1984) (2), il est probable - mais nous n'avons pas vérifié ce point - que le rite ne peut se dérouler que dans la période de la nouvelle lune et vers le troisième mois de la grossesse de la femme. La femme enceinte balaye ensuite les feuilles et toutes les ordures de la maison et va les jeter.

Dans le lignage Yao, le rite du [ligume] diffère sensiblement. Une soeur du mari (ou du père du mari) surprend le couple à l'aube dans leur lit et leur dit par trois fois: "Un tel (nom du mari), ne tue pas l'enfant !" Selon l'informatrice interrogée à ce sujet, "le [ligume] provoque l'arrêt des relations sexuelles. Si l'homme continue à avoir des relations sexuelles avec sa femme, cela risque de faire mourir l'enfant." Le [ligume] permettrait également "à la communauté de reconnaître et de pouvoir dire ouvertement que la femme est enceinte. Autrement, la parole peut avoir des conséquences néfastes. Quand les ancêtres voient que le [ligume] a été oublié, ils attaquent l'enfant."

Le corpus recueilli, pour disparate qu'il soit, permet de dégager plusieurs fonctions et significations au [ligume]:

- tout d'abord le [ligume] est l'occasion de dire publiquement l'état de la femme. Il accomplit donc le passage d'un état tenu secret à un état publiquement signifié. Le [ligume] annonce une naissance et peut déjà être considéré comme accomplissant une naissance. Le rasage des têtes manifeste explicitement la fonction du [ligume] comme achèvement d'une gestation (3);
- il est l'occasion de stipuler des interdits [cunu] (plur. [cunō]) liés à l'état du couple. Fécond, il est assimilable par cette qualité à la terre travaillée et au métal (qui est le produit de la terre travaillée) et doit donc se tenir à l'écart de ces identiques, sous le risque d'encourir une sorte de court-circuit symbolique qui ruinerait ses prétentions à la procréation;
- il est l'occasion de révéler à la communauté l'existence d'un homme fort, c'est-à-dire d'un homme ayant procréé: le don de l'arc est le symbole de la virilité reconnue. Mais en même temps le rite inaugure une période d'abstinence sexuelle entre les géniteurs. L'homme doit se tenir à l'écart de sa femme enceinte à partir du moment où le [ligume] est accompli. Le rite pratiqué dans le lignage Yao est on ne peut plus clair sur ce point: dès lors que l'homme est reconnu dans sa virilité et ses capacités à fonder une descendance, il lui convient de réfréner cette virilité et de faire de la place, en se restreignant, à l'être qui un jour le supplantera. Le danger que constitue à ce moment le père pour la gestation de l'enfant est signalé par sa soeur: "X, lui dit-elle, ne tue pas l'enfant !" Cette abstinence ne concerne que la première grossesse de la femme, puisque pour les autres enfants il convient au contraire que les époux entretiennent des relations sexuelles le plus longtemps possible avant l'accouchement, à l'instar de ce qui se passe chez les Dogon ou les Bisa. S. FAINZANG dit, par exemple, à propos des Bisa: "le géniteur d'un enfant à naître doit (...) continuer à avoir des rapports sexuels avec la mère pendant toute la durée de la période de gestation, afin de transmettre au

foetus la propriété du sperme (sa force) et parfaire l'engendrement de son enfant." (1986: 68) (4). C'est donc que l'homologie des positions (la trop grande identité) est uniquement reconnue entre un père et son fils aîné, ce qui en termes de structures de la parenté est parfaitement vérifié: pour ses cadets et pour les femmes de ceux-ci, l'aîné est un père. L'enfant au moment où l'on opère le [ligume] est dit "avoir le même sang" que son père. Si le [ligume] n'est pas accompli en temps voulu, les ancêtres enlèvent leur protection à l'enfant - et laissent donc le champ libre aux sorciers dont parle S. DAMOUE - et empêchent ainsi le père de devenir à son tour un ancêtre. Le [ligume] est à la fois une mise en place d'une distance entre le père et son premier-né à venir et la mise en place d'une relation (ici de filiation) entre eux. Le père et le fils aîné sont bien des identiques, mais cette identité n'est plus intenable dès lors que le rite instaure un lien dans le double sens de ce qui sépare, circonscrit, et de ce qui relie. L'oubli du rite supprime les perspectives de filiation potentielles et on dit alors que les ancêtres ont fait avorter la mère. C'est-à-dire que le père refusant son identique à venir se prive de la possibilité de devenir l'identique des ancêtres. L'homme qui refuse de s'inscrire dans une filiation, qui n'accepte pas de faire de la place à sa progéniture, se voit de la même façon refuser une place dans la hiérarchie des ascendants.

## 2. "L'accouchement de la chèvre": le rite [bulolu]

Le rite [bulolu] est lié aux premières relations sexuelles entretenues par une femme avec son mari et n'existe chez les Winye, à notre connaissance, que pour les femmes du lignage Yao. Il témoigne d'une pathohistoire propre à ce lignage particulièrement importante puisqu'elle est mémorisée dans sa devise (5) et qu'elle est conçue comme s'actualisant ou susceptible de s'actualiser chez toutes les femmes pubères issues du lignage. Le rite vise en fait à éviter la reproduction de cette pathohistoire, inaugurée par une aïeule à propos de laquelle on fait le récit suivant:

"Une femme mariée à un Yao nommé Bangua avait une fille unique, nommée Sani. Elle était très attachée à cette fille. Par suite de relations sexuelles trop précoces avec son mari, la fille est morte de la maladie [häkwuere] (6). Dès lors, sa mère a juré que toute fille Yao qui naîtrait devrait grandir,

dépasser la puberté avant que le mari ne soit autorisé à prendre la fille en donnant d'abord une chèvre. La chèvre symbolise le fait que la fille a dépassé la puberté. Avant le mari donnait un boeuf à la Terre: c'était le signal que les parents autorisaient le mari à avoir des relations sexuelles avec leur fille. Mais parfois, les filles Yao mariées quittaient leurs maris après qu'ils aient accompli le [bulolu]. On a permis que les maris attendent avant de fournir la chèvre de [bulolu] que leurs femmes soient enceintes."

Actuellement d'ailleurs, la confusion est de plus en plus fréquente à propos de la fonction de ce rite et nombreux sont les individus qui le croient très strictement associé à la première grossesse d'une fille Yao. En fait, le rite est effectué à l'occasion de la grossesse pour pallier le risque de perte sèche qu'encourt le mari s'il fournit une chèvre avant (car la femme peut quitter son mari entre temps). Cette confusion n'est en fin de compte pas si grave puisque l'on sait qu'il n'y a, dans les sociétés africaines, de "bons" rapports sexuels que les rapports féconds.

#### *a) Déroulement du rite*

Le rite qui vise à éviter la reproduction, dans la personne de la femme nouvellement mariée, de la pathohistoire inaugurée aux temps anciens par Sani, met en scène différents groupes sociaux, au premier rang desquels on compte le groupe des femmes mariées dans le lignage Yao, représentantes de la mère de Sani, qui dirigent toute la première partie du rite, les hommes Yao, anciens du lignage qui sacrifieront à la Porte des Ancêtres la chèvre fournie par le mari de leur "petite-fille", et enfin les "maris" de la femme, c'est-à-dire le père du mari et ses collatéraux qui fournissent l'ensemble des biens nécessaires au sacrifice et au repas qui le précède. Nous donnons la description du rite observé à Wibō le 1er septembre 1984 et organisé pour une femme Yao, mariée dans le village de Virou avec Dipolo Sougué. La femme, de même que son mari, seront absents de toute la cérémonie. Le rite débute vers le milieu de l'après-midi, dans le quartier Bounyebō, sur la place auprès de la Porte des Ancêtres. A gauche de l'autel, lorsqu'on fait face au sud, on a aligné une rangée de sièges sur lesquels sont assis Kanalou et Kalifa Mien, neveux utérins classificatoires des Yao, et les "maris" de la femme mariée. A droite de l'autel, est installée "la vieille femme", en fait plusieurs femmes du village mariées à des Yao dont quelques doyennes. Une chèvre de fort bonne apparence est attachée à un nfm au milieu de la place. Tous les gens installés sur la place ont été copieusement nourris et abreuvés aux frais du mari et de son patrilignage. Les hommes Sougué se lèvent et vont

saluer les femmes des Yao. La plus âgée répond à leurs salutations. Les hommes Sougué lui donnent de l'argent par l'intermédiaire des neveux utérins. Mille cauris sont déposés à la Porte des Ancêtres. Débute alors le premier épisode, burlesque, du rite. Plusieurs femmes mariées dans le village de Wibō à des Yao vont en effet, à tour de rôle, se lever, s'approcher de la chèvre offerte par les Sougué et asséner sur le mode ironique, quelques vérités bien senties à l'assistance, en prenant prétexte de l'animal attaché au centre de la place. Chaque prestation est payé 1.000F CFA par les maris de la femme, toujours par l'intermédiaire du neveu utérin qui verse l'argent dans laalebasse de "la vieille femme" (7):

"Une première femme se lève, tâte la chèvre, puis s'adresse aux hommes Sougué:

- "Votre chèvre est pleine de graisse, merci, c'est rassurant pour le sort de notre fille (sous-entendu: elle sera bien traitée)". Elle tire la chèvre par la corde, elle la salue comme s'il s'agissait du mari: "Dipolo de Virou, je te salue". Elle lui tire les mamelles, la chèvre se débat: "Chèvre, reste tranquille comme le chien avec son maître". Les femmes restées assises lui conseillent de tester la force de la chèvre: "Tape-la pour voir si elle est forte. Est-ce que ce n'est pas une chèvre "montée en graine ?" (8)

- La femme: "Elle est solide, elle n'est pas "montée en graine". Elle tape la chèvre sur le dos, la chèvre ne "pleure" pas, la fille est donc mûre pour le mariage.

- Une seconde femme: elle remercie les maris. "Nous sommes rassasiées de tō, de viande, et voilà que maintenant vous nous offrez encore cette grosse chèvre. Il ne fallait pas!"

- Une troisième femme: elle salue l'assistance, les maris de la femme. Elle salue les femmes des Sougué puis revient à la chèvre. Elle lui attrape les mamelles, la chèvre se débat: "calme-toi, comme une femme doit toujours le faire avec son mari". Elle demande à l'assistance d'admirer la chèvre.

- Une quatrième femme (elle appartient au patrilignage du mari): "Mon grand frère a bien fait, il est honorable d'avoir apporté une telle chèvre. Tout le monde peut constater son bienfait".

- La troisième femme (de retour): elle salue les maris de la fille. Elle salue les femmes des Sougué, elle vient saluer la chèvre... La chèvre a le derrière appuyé contre l'arbre. Elle lui demande pourquoi elle fait ça. Elle s'adresse au père de Dipolo et le complimente: "la partie que mangera le Inou sera pleine de graisse".

- La première femme (de retour): "Si ce n'était pas la tradition, nous les femmes, nous allions rendre l'argent offert. Le tō, nous en avons mangé et il y a du reste. Même les aveugles et les infirmes ont eu leurs parts."

La première partie du rite, sous le contrôle des femmes mariées dans le lignage Yao s'achève là. Quelques griottes chantent les louanges du mari.

Sihu, le Inou fait ensuite son apparition, précédé d'un neveu utérin qui porte unealebasse d'eau et unealebasse de cendre. Le Inou porte une herminette sur l'épaule, le couteau de sacrifice et une peau de bélier. Il est coiffé d'un lourd chapeau conique. Le conseil des anciens au complet s'installe auprès de l'autel des Ancêtres. Les hommes Sougué viennent saluer les vieux Yao. Les femmes des Sougué viennent également saluer. On leur sert à boire du dolo. Yombié puis Soumana, du conseil des anciens, "ouvrent leur ventre", saluant les "maris de leur petite-fille" et leur souhaitent plein succès. Le Inou se dépouille de son vêtement, s'installe face à l'autel sur la peau de bélier. Toutes les invocations qu'il va faire pendant le sacrifice de la chèvre qui va suivre seront répétées par le neveu utérin qui l'a précédé. Nous avons déjà présenté une analyse du sacrifice, aussi n'est-il pas utile de reprendre en détail la description de celui-ci. Nous rapporterons simplement les paroles prononcées par le Inou, autant que nos notes nous le permettent, car en 1984 nous n'avions pas encore l'autorisation d'enregistrer les séances de sacrifices dont les invocations se succèdent avec une grande rapidité:

"Le Inou: (...) la paix, la santé pour la femme et ses enfants, notre fille nous l'avons donnée avec la pureté de notre ventre, à cause de cela, Dieu, Brousse, acceptez-la. Il faut que la fille ait des enfants, beaucoup d'enfants, qu'elle en ait assez d'avoir des enfants. Ancêtres, acceptez la cendre, l'eau avec joie, en tant que grand-père de la fille, je vous les donne. Sisselou, Banisseibom, Bou (noms de cultes) (...) il faut que la fraîcheur règne dans la famille (...) Habatié, il ne faut pas que la femme et ses enfants marchent dans la boue (...) Venou...".

Le Inou répand la cendre puis l'eau sur l'autel des Ancêtres: "Ancêtres, donnez la paix."

On apporte la chèvre. Le Inou invoque Sani. C'est Tiemene - le plus jeune des [fel:amã] - qui égorge la chèvre. Le sang de la chèvre est dégorgé dans une jarre puis la chèvre est portée par les neveux utérins jusqu'à l'autel. Le Inou reprend ses paroles: "Il ne faut pas que les mains de la fille soient vides, il faut qu'elle ait une bonne santé...". On dépose sur l'autel la corde ayant servi à attacher la chèvre. L'animal est pendu à l'arbre pour être dépouillé, puis il est découpé en quatre-vingts parts environ, qui seront distribuées aux femmes mariées mères de famille dans les différentes cours Yao. Le foie de la chèvre, immédiatement grillé est sacrifié par le Inou sur l'autel des Ancêtres en reprenant les paroles déjà énoncées: "la paix...".

## b) *Analyse du rite*

Tout rite, pour être efficace, reproduit dans un premier temps la situation critique qu'il contribue à dénouer dans un second temps. La première partie du rite met en scène le pouvoir des femmes mariées dans le lignage Yao (représentantes, nous le rappelons, de la mère de Sani) et expose le conflit qui oppose toute mère à son futur gendre, à ce voleur qui vient soustraire sa fille à son affection.

Au moment où l'on vient chercher une fille pour l'amener dans son village d'alliance, il est d'ailleurs d'usage que sa mère résiste rituellement aux ravisseurs. L'histoire de Sani, qui est à l'origine du rite [bulolu], mentionne explicitement la volonté d'accaparement de la mère sur sa fille, en partie excusable parce que c'est sa seule fille: "une femme mariée avait une fille unique, elle était très attachée à cette fille...". Il est probable que le malheur qui suit - la mort de la jeune fille suite à des rapports sexuels trop précoces avec son mari - est dû à cet attachement excessif. Ce n'est d'ailleurs que par un paradoxe apparent qu'une fille à laquelle sa mère est trop attachée meurt de relations sexuelles trop précoces. La mère n'ayant pas véritablement accepté la séparation d'avec sa fille, il est normal que la fille se présente à son mari insuffisamment prête aux relations conjugales. C'est dire aussi le pouvoir de la mère - et par extension de la "vieille femme" qui représente toutes les mères - dans la réussite des rapports conjugaux de sa fille, pouvoir de la vieille femme que G. CALAME-GRIAULE signale également chez les Dogon:

"Le mari légitime ne peut obtenir sa femme que si la vieille est d'accord de la laisser partir; aussi doit-il se concilier ses bonnes grâces, lui rendre des services. S'il ne se montre pas assez empressé envers elle, elle pourra, s'il lui prend fantaisie, lui répondre que sa femme n'est pas là quand il la demandera." (1965: 310)

De fait, c'est pour se concilier les bonnes grâces de la "vieille femme", c'est-à-dire pour lui enlever l'envie d'utiliser son pouvoir de soustraire la femme promise aux devoirs du mariage, que les hommes du patrilignage du mari lui offrent de la nourriture, de l'argent et une chèvre dont la viande sera distribuée à toutes les mères mariées dans le lignage Yao. Dans le cas du rite auquel nous avons assisté, les dons étaient si munificents que les femmes ne purent que s'extasier et reconnaître la largesse des donateurs. Mais on nous a cité des exemples où le rite est au contraire l'occasion pour les mères de stigmatiser la ladrerie de leurs gendres (chèvre maigre, nourriture insuffisante) et de vendre chèrement leur autorisation. Chaque prestation burlesque des femmes devant l'assistance étant payée 1000 francs CFA, on conçoit bien le moyen de

pression économique qu'elles représentent si elles décident de multiplier ces prestations. Dans le cas qui nous occupe, cela ne fut pas le cas. Une femme précise même: "si ce n'était pas la tradition, nous, les femmes, nous n'allions pas prendre l'argent offert." Les prestations burlesques des mères, qui varient selon les dons qu'elles reçoivent et donc selon les lignages à qui elles donnent leurs filles, font plus que de mettre en scène le conflit qui les oppose à leurs gendres, ces "voleurs d'enfants". Elles amorcent le renoncement des mères à leurs droits sur leurs filles. Dans le rite observé ce renoncement est signalé d'emblée. La première femme s'extasie sur la grosseur de l'animal offert et en conclut que "c'est rassurant pour le sort de notre fille (qui sera bien engraisée)". Dans d'autres cas, nous l'avons dit, le consentement des mères au mariage de leurs filles est plus tardif: elles se plaignent d'abord de la maigreur des dons reçus et ne mettent fin à la première partie du rite que lorsqu'elles s'estiment suffisamment payées. Dans le rite décrit, les femmes conseillèrent aux neveux utérins qui se chargent de transmettre l'argent des dons, de "bien s'asseoir parce qu'ils allaient se fatiguer (sous-entendu: de devoir donner de l'argent)". Bien entendu, il s'agissait d'une plaisanterie destinée à effrayer quelque peu les donateurs. Nul doute cependant que cette menace ne soit mise à exécution lorsque les hommes du patrilignage du mari se révèlent insuffisamment généreux et prévenants à l'égard de leur belle-mère. La première partie du rite met en scène le conflit qui a causé l'histoire malheureuse originelle, devenu pathohistoire pour le lignage Yao, et amorce sa résolution qui passe par le consentement des mères à la séparation d'avec leurs filles. La seconde partie du rite, prise en mains par le Inou et les aînés du lignage Yao et surtout axée sur le sacrifice de la chèvre, parachève cette résolution et amorce une re-naissance pour le couple considéré.

"La chèvre et le bouc, dit A. DE SURGY, sont offerts avec l'intention de favoriser la venue au monde de quelque heureux événement, en particulier la naissance de nombreux enfants, mais aussi pour accélérer la disparition vers l'ouest de mauvais événements." (1983: 220)

La chèvre (ou le bouc, car [bulolu] peut également se faire avec un bouc, le sexe de l'animal étant en fait assez indifférent dans les sacrifices), est sacrifiée dans le rite qui nous intéresse pour les deux raisons mentionnées par A. DE SURGY. D'une part, il s'agit d'accélérer la disparition pour la femme considérée de la pathohistoire propre aux femmes de son patrilignage. C'est pour cette raison que le rite commence en milieu d'après-midi pour ne se terminer qu'à la nuit tombée (ce qui sanctionne symboliquement la disparition du malheur vers l'ouest, le couchant) et se fait à la Porte des Ancêtres, autel qui est le seul apte à lever un mémorial pesant sur une descendante. Sani, la protagoniste de toute l'affaire est également mise à contribution dans ce travail avec son père (Bangua) puisqu'elle est invoquée par le Inou au moment du sacrifice, cas unique

où le nom d'une femme est prononcé sur un lieu de culte. D'autre part, l'intérêt de réaliser ces opérations et d'avoir une femme disponible aux rapports sexuels et féconde regarde de fait le lignage récepteur et il est donc normal que ce soit lui qui fournisse les biens nécessaires à la tenue du rite. En aucun cas le don de la chèvre ne doit être interprété comme dot ou comme paiement en vue d'avoir des droits sur la paternité des enfants à naître, comme par exemple chez les Zoulou étudiés par Max GLUCKMAN (1953).

Risquons quelques hypothèses supplémentaires à propos de [bulolu]. Les Winye insistent sur le fait que la chèvre est un animal gemellipare qui produit à chaque mise bas deux chevreaux de sexe opposé. Le rite de "l'accouchement de la chèvre" ne serait-il pas destiné à faire du mariage d'un homme avec une femme Yao une alliance réussie en les transformant en "enfants de la chèvre", c'est-à-dire en jumeaux de sexes opposés, ce qui dans un certain nombre de sociétés - dogon, minyanka notamment - est justement considéré comme étant l'alliance idéale ? Et la chèvre sacrifiée n'est-elle pas simplement la mère de la fille qu'on oblige à accoucher, c'est-à-dire à se séparer de son enfant pour lui laisser vivre sa vie avec son jumeau ? En fin de compte, le rituel de [bulolu] n'évoquerait-il pas dans un premier temps la situation critique de la première génération mythique rétive à toute émancipation de ses premiers enfants (la "vieille petite femme" Tyelere paraît "retenir" son accouchement de jumeaux siamois et le couple formé par Tyelere et Nyolere ne veut pas se séparer de ses enfants après leur naissance) pour finalement, dans un second temps, mettre en scène la résolution de cette situation, en obligeant en quelque sorte les parents de la première génération (Tyelere et Nyolere chez les Minyanka, "la vieille femme" et Bangua chez les Yao) à se séparer de la seconde génération et par là-même à consentir à la fondation d'un ordre humain viable ? En obligeant la chèvre, c'est-à-dire la mère, à accoucher, la société permet à ses enfants, c'est-à-dire aux nouveaux mariés de vivre une vie autonome et positive qui est comme une nouvelle naissance gemellaire (9). L'insuffisante séparation des générations est cause de grands dangers pour la génération des enfants et la maladie dont souffre Sani ([hākwuere], littéralement "la grande paresse des femmes") est d'ailleurs typiquement, pour les Winye, une maladie liée à des rapports sexuels entre partenaires de générations différentes. Elle a son homologue chez les hommes dans [bākwuere], "la grande paresse des hommes", dont les Winye disent qu'elle frappe le jeune homme qui entretient des rapports sexuels avec des femmes plus âgées que lui. On pourrait donc résumer la problématique exposée dans le rituel [bulolu] en disant que toute fille Yao avant le rituel est encore dans le ventre de sa mère (ou fait l'amour avec son père ou son équivalent: le mari non encore transformé en jumeau et donc assimilé au père de la fille). Le rituel vise d'abord à décrire cette situation et ensuite à la modifier en faisant de la fille et de son mari des partenaires distincts de la génération de leurs géniteurs, enfin aptes à entretenir entre eux des rapports féconds (10).

Siaka DAMOUE rapporte que chez les Winye, les coupables de relations sexuelles en brousse, acte qui peut entraîner la sécheresse, doivent subir le rite suivant:

"(...) les accusés sont conduits, suivis de la population vers un marigot du village où ils répètent, sous les cris d'indignation de la foule, leur acte charnel. Une chèvre est éventrée sur les coupables qui, trempés du sang de la bête, sont précipités dans le marigot pour un bain purificateur."  
(1983: 64)

L'intervention de la chèvre dans le rituel vise à rétablir un ordre qui a été défait par les amants qui ont juxtaposé le chaud (leur acte) sur le chaud (la brousse) en créant le risque d'un court-circuit symbolique: l'excès de chaud, donc la sécheresse. Les amants renaissent comme jumeaux enfants de la chèvre, à l'instar de nos mariés dans le rite [bulolu], ce qui est une manière de provoquer le retour à l'ordre. Si la symbolique associée à la chèvre "colle" remarquablement au rite et à ce qu'il veut accomplir, la symbolique du boeuf, dont on a dit qu'il était l'animal offert primitivement par les gendres et était sacrifié à l'autel de la Terre n'apparaît pas comme aberrant à condition de comprendre que le rituel de [bulolu] vient d'une certaine manière réparer l'infraction à un interdit grave: les rapports entre partenaires sexuels de générations différentes, lesquels rapports sont assimilables à un inceste. Or, le boeuf est réservé aux cérémonies en l'honneur des chefs ou pour les cas de ruptures d'interdits [landa] graves, liés à la Terre (meurtre ou inceste). Ce que le boeuf ne peut faire, cependant, c'est d'aller plus loin qu'une réparation de rupture d'interdit en transformant les époux en jumeaux. Cela, seul le don de la chèvre à la Porte des Ancêtres le permet. C'est là, probablement, la véritable explication, à la fois du changement de victime sacrificielle et de lieu d'immolation dans le rite [bulolu].

### 3. "Croquer le soubala": le rite [hogume]

Le rite [hogume] concerne la femme enceinte pour la première fois et le sibling qui la suit immédiatement en âge. Nous en donnerons deux descriptions, d'abord celle que nous avons recueillie nous-même:

"Après le [ligume], les membres du patrilignage du mari de la femme enceinte préparent beaucoup de viande fumée et du tô (30 à 60 boules), ils transportent ça chez les parents de la fille. Ils se rendent chez leur logeur [kaà-biê-bô] (11) dans le village des parents de la fille. La logeur va avertir les parents. Ils attendent à la grande porte de leur cour qui a été fermée. La fille enceinte est dehors et son cadet est dedans. Une femme mariée dans la cour prend du soumbala, le fend, en donne à la grande soeur et au petit frère, trois fois au garçon, quatre fois à la fille. Ils doivent mâcher le soumbala, tout manger (on leur donne un cure-dents pour détacher les morceaux collés entre leurs dents et les avaler) puis on leur donne de l'eau. On ouvre ensuite la porte et on mange ensemble. Si la fille n'a pas de frère cadet, on pose la part de soumbala qui lui reviendrait normalement sur une poutre de la maison."

Voici parallèlement la description que donne Bilele BENIN du rite [hogume]:

"Dès que la grossesse est connue du public, il est interdit à jeune femme de mettre pied dans la famille de ses parents avant qu'il se fasse un mini-sacrifice (sic) qui se fait vers le coucher du soleil par les tantes de la jeune femme. C'est le seul sacrifice que les femmes font et cela n'intéresse pas les hommes. On n'égorge pas de volaille mais il s'agit de faire manger du soumbala à la femme et à son jeune frère ou à sa jeune soeur qui la suit directement dans l'ordre d'accouchement de leur mère. Ce petit frère ou cette petite soeur ne doit pas voir sa grande soeur avant la fin du sacrifice. C'est là la raison qui empêche la jeune femme en grossesse d'aller dans sa famille au début de la grossesse. Au cas où le petit frère n'est plus, le toit de la maison paternelle remplace celui-ci. Si la jeune femme est hors du village ou du pays, elle peut accoucher plusieurs fois avant de faire ce sacrifice. Dans tous les cas elle ne peut revenir chez ses parents qu'après ce sacrifice et cela à n'importe quel âge." (s.d.: 4)

Si [bulolu] permet la distinction des générations successives et transforme les époux en jumeaux mixtes considérés comme formant l'alliance idéale, la venue d'un enfant reproduit le risque d'une confusion des générations du côté des paternels qui est décrite et défaite au travers du rite du [ligume] qui met à distance le père d'avec son enfant et le père d'avec la mère en faisant place au nouveau couple de jumeaux formé par la mère et son foetus. Car comme toute chose bonne doit chez les Winye prendre la figure du couple gémellaire initial, la gestation de la mère semble ne

pouvoir être menée à son terme que si elle et son foetus sont assimilés à un couple de jumeaux. Mais pour qu'ils soient véritablement reconnus comme tels sans avoir recours à la figure du père dont nous avons vu qu'elle devait nécessairement être écartée, il convient que l'enfant à venir soit assimilé au frère de la mère puisque les siblings sont la figuration première des jumeaux mixtes. Le rite [hogume], littéralement "croquer le soubala" permet justement l'assimilation de l'enfant à venir avec le frère de la mère par ingestion commune du soubala par la mère enceinte (et à travers elle par le foetus) et par son frère. On est donc bien loin du côté des maternels de craindre la confusion des générations: elle est au contraire encouragée comme ce qui achemine le foetus vers la vie. Il en résultera bien quelques problèmes ultérieurement à la naissance de l'enfant puisqu'il considérera jusqu'à son mariage son oncle maternel comme un substitut de lui-même, ce qui lui confèrera des prérogatives importantes dans la cour de ce dernier: le droit de le voler et de considérer - en plaisantant - sa tante comme sa propre femme.

#### 4. Les rites de grossesse winye à l'épreuve de la cosmogonie dogon

Les articles de GRIAULE (1954 (b)), ADLER et CARTRY (1971) et Luc de HEUSCH (1978) traitent des rapports complexes de l'oncle maternel et du neveu utérin dans la société dogon, rapports fondés sur la représentation initiale de l'identité de l'oncle et du neveu. Les faits de parenté qu'ils présentent et leurs analyses pourraient s'appliquer parfaitement à la société winye telle que nous la connaissons et ont nettement contribué à faciliter l'étude des rites liés à la grossesse telle que nous l'avons menée dans ce chapitre.

"Tout neveu utérin, dit L. DE HEUSCH, est à la fois Nommo et Yourougou" (1978: 287). Chez les Winye, le premier enfant à naître d'un homme est en effet à la fois le Nommo et le Renard des temps cosmogoniques et cette ambivalence est mise en scène dans les rites liés à la grossesse de la femme. En tant que Nommo, il ressemble à son père dont il prendra la place un jour dans l'ordre linéaire et continu des générations successives, ce qui est manifesté chez les Winye au travers du rite du [ligume]. En tant que Yourougou, il est comme le Renard uni à sa mère (dans le mythe à une partie de sa mère), et qui s'identifie à son oncle maternel, oeuvrant en quelque sorte pour la confusion des générations, ce que souligne le rite [hogume].

Dans le [ligume], c'est une soeur du mari qui opère indiquant à son frère qu'il doit, pendant un certain temps, défaire l'union gémellaire qu'il réalise avec sa femme et lui rappelant celle qu'il vivait auparavant avec elle. La soeur utilise pour ce faire des feuilles de karité, arbre dont nous avons fait l'hypothèse qu'il était l'avatar de Tyelere, "la vieille petite femme", après sa réconciliation avec ses siamois. Dans le [hogume], c'est une femme mariée dans la cour de l'oncle maternel qui opère (analogie donc à la femme de l'oncle, trop jeune en général pour être déjà marié), poussant l'identification de l'oncle maternel au neveu utérin, c'est-à-dire en fin de compte prônant le retour à l'union symbolique gémellaire formée par les siblings avant le mariage de la soeur, union gémellaire seule capable de faire advenir une naissance réussie. Elle utilise pour ce faire le soumbala, transformation des graines du néré dont nous avons fait l'hypothèse qu'il était l'avatar de Nyolere après sa réconciliation avec les siamois (12).

## Notes

- 1) Bien entendu, une fille peut naître de cette première grossesse, ce qui ne remet pas en cause notre analyse. La grossesse annonce de toute manière une génération future par rapport à laquelle la génération des paternels et des maternels doit se positionner.
- 2) Voici ce que dit D. LIBERSKI de ce rite chez les Kasena: Le "rite lié à la première grossesse d'une femme ([ba ling kane], "ceindre la femme") qui doit toujours avoir lieu dans la période de la "nouvelle lune sortie" (on nous a parfois précisé qu'il ne pouvait toutefois s'agir que des 3ème, 4ème et 5ème jour de la nouvelle lune). Ce rite entre dans la catégorie des rites de passage. Accompli au troisième mois de la grossesse, il vise, dit-on, à empêcher que la jeune femme avorte. Mais c'est aussi lors de ce rite que son état est officiellement reconnu et, plus exactement dit, qu'il est pour la première fois dévoilé." (1984: 104) "Ce rite se déroule comme suit: une fille mariée du lignage du mari (la [kadiko]) choisie par divination, se rend de nuit - personne ne doit la "voir" - dans la maison où repose la jeune femme. A l'aube, la [kadiko] prélève un peu de cendres dans l'un des foyers, se dirige vers la case de la jeune femme et l'appelle. Lorsque celle-ci, feignant la surprise, passe le seuil, la [kadiko] souffle en sa direction la cendre qu'elle tenait sur la paume ouverte de sa main, et dit simplement: [a piri mon], "je t'ai surprise" (...). Le rite, par les signifiants qu'il utilise, joue sur les trois significations du terme: "la jeune femme surprise", "blanchie par les cendres", et "dont l'état jusqu'alors tu, est révélé". La [kadiko] attachera ensuite aux reins de la jeune femme un fil de coton noir qui sera dénoué après la délivrance et passé au cou du nouveau-né." (1984: 118)
- 3) On rase la tête de l'enfant à la dation de son nom, celle du Inou à la fin du cycle productif, celle de la veuve et de ses enfants à la mort du mari.
- 4) Chez les Winye, on dit que le premier-né d'une famille est souvent plus chétif, moins solide que les autres enfants. On rapporte cet état à l'interdit de relations sexuelles entre les parents depuis le [ligumel] jusqu'à la naissance.
- 5) La *davisa das Yao* est "Yao / Sani / Bangua / num yab pall bi flu nin boll /li de?i paá / uleb sawé nin", soit "Yao Sani Bangua, l'eau ne coule pas dans la rigole pour monter la montagne et délaïsser la cour de la concussion". "Yao Sani Bangua", criant les griots à l'adresse d'un membre du lignage qu'ils désirent "rendre plus fort".

- 6) La maladie [häkwuere] "la grande paresse des femmes" est probablement une septicémie consécutive au viol subi par la fille non pubère. La malade est décrite comme assommée, paresseuse, et bientôt mourante.
- 7) La vieille femme n'est pas forcément la plus vieille femme vivante mariée ou ayant été mariée à un Yao. Les femmes choisissent une femme âgée encore valide et ayant procréé.
- 8) Nous traduisons ainsi l'expression franco-burkinabé: "grandir bêtement", grandir trop vite, sans que la taille ne signifie la force.
- 9) Le mariage est une nouvelle naissance pour la femme, nous en voulons pour preuve le fait qu'on lui constitue un nouveau [ma ô] en terre du village d'alliance lorsqu'elle y arrive et le fait qu'on y détermine son rang, non pas en fonction de la naissance comme pour les hommes, mais en fonction de la date de son mariage dans le patrilignage du mari.
- 10) LEVI-STRAUSS dit: "Les rites apparaissent comme un "paralangage" qu'on peut employer de deux façons. Simultanément ou alternativement, les rites offrent à l'homme le moyen, soit de modifier une situation pratique, soit de la désigner et de la décrire." (1964: 343)
- 11) Les Winye distinguent [kaa-biê-bô], "la cour de l'arrêt", c'est-à-dire le logeur du mari dans le village de sa femme et [di:baga-bô], "la cour des récepteurs", le logeur de la femme dans le village de son mari. Lors de ses visites à ses beaux-parents, un homme ne se rend jamais directement chez eux sans s'arrêter d'abord dans son [kaa-biê-bô], la cour de son logeur, lequel va prévenir les beaux-parents de l'arrivée de leur gendre. Ce logeur est souvent un oncle maternel pour l'homme, une tante paternelle pour la femme.
- 12) On utilise des feuilles de karité précoce pour écarter le père de son premier-né et du soumbala pour assimiler le neveu utérin à son oncle maternel. En suivant les analyses levi-straussiennes (1964), on pourrait donc dire que dans un cas on utilise le cru (feuilles de karité) pour séparer deux êtres mis dans une situation d'être trop proches et donc trop "chauds" tandis qu'on cuit (soumbala) pour les faire se ressembler deux êtres que la distance a rendus trop "crus".

# Chapitre VII :

## Les institutions divinatoires

### 1. Introduction

Il existe plusieurs types d'institutions divinatoires en pays winye, et l'on aurait tort d'utiliser le terme de [vogé baɔ], plur. [vogòd baàma] (littéralement "homme du [vogé]") comme synonymes de devin car tous les [vogòd baàma] ne sont pas devins et tous les devins ne sont pas des [vogòd baàma]. La catégorie des [vogòd baàma] regroupe des individus ayant tous atteint un niveau donné d'initiation lié à l'acquisition de composantes de la personne, que ce niveau mène ou non à l'exercice de la divination.

Ainsi le [yen vogòd], "vogno de renom", est un individu qui a satisfait à des cérémonies coûteuses d'intronisation sanctionnant un certain stade dans l'acquisition d'attributs personnels (relation avec les ancêtres, découverte de caméléons accouplés, richesse matérielle), sans pour autant avoir eu la révélation de génies "propriétaires de la vue", aptes à lui assurer l'inspiration divinatoire. Emmanuel BAYILI fait également état de ces particularités à propos des Nuna (1):

"Dans les villages de l'Ouest Volta Noire, initiation au "vur" (2) et divination étaient deux choses séparées et indépendantes. Le [vurba] devin devait d'abord être initié, mais tout initié ne devenait pas automatiquement devin. Pour pratiquer la divination dans le contexte du "vur", il fallait en avoir eu la vocation et être passé par la phase du [nekilu] (3). Alors que pour la simple initiation, tous ceux qui se sentaient matériellement capables pouvaient la solliciter. Car l'initiation dans cette région (tout comme dans le sud Nuna proche) était un rite socio-religieux par lequel tout homme devait passer pour être socialement considéré." (1983: 128)

Il existe d'autres [vogoo], les [tâtû vogoo], "les vogoo du luth", qui ne sont pas des devins mais plutôt des guérisseurs, intervenant directement sur l'âme des patients, dans le cas d'afflictions graves mettant en jeu la vie du malade (nous en avons vu un exemple dans le chapitre V). Leur dénomination évoque immanquablement les guérisseurs dogon par la harpe-luth, décrits par Dominique ZAHAN (1950), Marcel GRIAULE (1950 et 1954 (a)) et M. PALAU-MARTI:

"On soigne (...) les malades en faisant danser leurs âmes au son du [gingiru], instrument du type luth composé d'une caisse oblongue sur laquelle sont tendues les cordes. Les différentes parties du [gingiru] ont une correspondance étroite avec le corps du Nommo, tant par leur matière que par leur symbolisme, ainsi que par tout le rituel de fabrication et d'utilisation." (1957: 82)

Si les [tâtû vogoo] ne soignent pas - ou plus - avec le luth, ils interviennent comme les guérisseurs dogon directement sur les âmes de leurs patients et possèdent dans leur matériel rituel une lance dite [dā-bihō], littéralement "bois pour dandiner, pour danser", qui pourrait bien avoir un rôle équivalent à celui de la harpe-luth dont GRIAULE décrit l'emploi dans la cure:

"Toutes les maladies sont soignées avec la harpe dont les cordes sont placées aux 2ème et 4ème crans du chevalet. Au cours du jeu, l'âme et la force du Moniteur (le Nommo) viennent dans la caisse, comme pour procéder elles-mêmes à l'application des remèdes. L'âme arrive en dansant sur le rythme [anan boy]; selon sa vitesse, qui est réglée inconsciemment par le joueur, le malade se guérira lentement ou rapidement. L'âme du Moniteur entraîne celle du malade pour la mettre à son rythme et la rétablir dans l'ordre, ce qui est obtenu lorsque les mouvements sont synchronisés." (1950: 220)

## 2. Divination "par la chèvre" et divination "par le mouton"

Les [vogoo] qu'on peut considérer véritablement comme des clairvoyants et que les Winye appellent de ce fait les "gauchers" ou les "gens de la gauche" [nakofin-ma] (nous reviendrons ultérieurement sur cette appellation) peuvent être classés selon:

a) Leur technique divinatoire: l'eau et les cauris ou la "frappe du bâton" [gwui-tiem]. La première technique sera présentée en détail ci-après. La seconde technique plus "authentiquement" winye selon certains dires - de fait elle est au moins commune à l'ensemble des Gourounsi - a été maintes fois décrite pour d'autres sociétés notamment chez les Bisa (cf. S. FAINZANG, 1986: 130-132) et dans plusieurs populations du groupe gourounsi (Kasena et Nuna, cf. J. ZWERNEMANN (1964) et K. DITTMER (1958)). La séance de divination par "frappe du bâton" commence par une détermination par le devin des raisons de la venue du consultant à l'aide d'un bâton dont devin et consultant tiennent chacun une extrémité. Le bâton vient frapper successivement sur des palets de fer (deux ou trois) disposés sur le sol. Les palets sont les supports du parcours causal successif emprunté par le devin et son client, les laissant à chaque étape du parcours devant des alternatives (une lorsqu'il y a deux palets). Kunz DITTMER décrit ainsi la procédure:

"Dann muss der Fragesteller zu jedem Wahrsageplättchen etwas denken, der Stock stösst dann gegen die "richtige" Platte and bestätigt damit das hierzu Gedachte. Will z.b. der Klient einen Diebstahl aufklären, so denkt er etwa zum linken Plättchen: "Es war ein Fremder", zum rechten: "Es war ein Hausgenosse". Diese Scheibe wird getroffen. Dann repräsentieren die beiden Scheiben zwei jüngere Brüder, aber keine wird getroffen; weiter denkt sich der Klient andere Hausgenossen zu den Plättchen. So geht es weiter, bis der Dieb ermittelt ist (oder Ursache and Sitz einer Krankheit usw.)" (1958: 9-10)

Louis TAUXIER a également décrit la divination par le bâton chez les Nuna:

"Quand quelqu'un veut consulter le vorko, celui-ci place devant lui ses palets ou ses pierres. Le consultant prend chaque palet et lui parle "dans son coeur", de façon à ce que le vorko ne puisse pas l'entendre. Il confie à chacun une supposition sur l'objet qui le préoccupe. Quand il a fini, le vorko et le consultant prennent le bâton, le premier par en haut et le second par en bas. Le vorko tient le bâton à pleine main et le consultant du bout des doigts comme on tient un porte-plume. Alors le vorko frappe avec le bâton au milieu des palets et en touche un. C'est à celui qu'il touche que la vérité a été dite par le consultant et ainsi celui-ci se trouve renseigné." (1912: 199)

Kunz DITTMER rapporte qu'ensuite le bâton est agité à l'intérieur de la besace de divination et que chacun des objets touchés par le bâton est sorti et donne une information plus précise qui vient compléter le diagnostic (1958: 10). On verra que la divination par l'eau et les cauris, si elle fait jouer au consultant un rôle moins actif dans la séance, n'en procède pas moins selon un scénario à peu près semblable.

b) La nature de leur don: hérité ou acquis. Cette distinction souvent donnée par les informateurs comme permettant de différencier les catégories de devins, est sujette à caution car il est probable que dans la grande majorité des cas, l'attribution du don de voyance à des génies entrant en contact avec un individu déterminé n'est qu'une explication première que viendra souvent compléter, ultérieurement, comme pour les autres composantes de la personne, la révélation d'un ancêtre ayant favorisé cette attribution ou plus précisément ayant mis au service de son descendant des génies "de la vue" qui lui servaient déjà, de son vivant, pour exercer le même don.

c) Leur origine ethnique: les Winye font la différence entre [bogo vogoo] les devins-forgerons bwa, et [winye vogoo], les devins winye. Cette distinction est à la fois technique (les [bogo vogoo] sont des devins qui utilisent l'eau et les cauris pour leurs prédictions tandis que les [winye vogoo] utilisent le bâton) et religieuse. Chez les Bwa-ba de la région du Dako (d'où provient le lignage Tiaho de Wibö) la divination est l'affaire des forgerons, regroupés, dit M. VOLTZ, sans plus de détails, "dans la puissance société du Tiïro, regroupant les devins dans un cadre initiatique fortement institutionnalisé" (1976: 61). Dans un lignage forgeron, la révélation du don de voyance par les génies est une étape initiatique importante, que l'individu peut dans un premier temps faire mine de refuser tant sont lourdes les contraintes qui pèsent sur le statut de devin

(cf. ci-après le récit de Lota Tiaho sur sa vocation). La divination n'est pas incompatible avec le rôle de prêtre du Do, dont nous avons vu l'importance capitale dans le système religieux du village de Wibō. Lorsque l'individu reprend la prêtrise du Do, à la mort de son prédécesseur, il poursuit par ailleurs son activité de devin. Lota Tiaho, notre informateur privilégié dans le domaine de la divination, est actuellement à la fois aîné du lignage forgeron, prêtre du Do et devin. Loin de devoir être considéré comme étrangers, les [bogo vogoo] sont appelés à jouer dans les villages winye où ils sont implantés, un rôle politique et religieux fondamental aux côtés du Inou. Il convient de toute manière d'abandonner à propos de la divination tout critère culturel par trop restrictif, les Winye faisant appel au gré de leurs besoins indifféremment à des devins d'origine winye, bwa ou luo, considérés comme partie prenante de la même culture globale. Si donc le devin apparaît, dans la société winye comme dans toute société lignagère, comme le reproducteur privilégié de l'ordre social et symbolique, il n'a pas pour autant à satisfaire à des critères ethniques par trop stricts pour remplir cette fonction.

Les distinctions dont nous avons fait état à propos des différents types de devins, distinctions dont les termes respectifs peuvent éventuellement se recouper, apparaissent comme superficielles au regard de celles que nous a communiquées Lota Tiaho. Pour lui, le système de la divination doit être classé en :

- divination par le mouton, liée aux "génies nobles" [jimbi-inema]. La cérémonie d'intronisation à ce type de divination comporte le sacrifice d'un mouton. C'est le type de divination pratiquée par les [bogo vogoo];
- divination par la chèvre, liée aux "génies esclaves" [jimbi-yomo]. La cérémonie d'intronisation à ce type de divination comprend le sacrifice d'une chèvre ou d'un bouc. C'est le type de divination pratiquée par les [winye vogoo]. Louis TAUXIER évoque, pour la société nuna, l'initiation du devin par la chèvre (ou le bouc):

"Tout le monde ne peut devenir diseur de choses cachées, seulement les gens de la soukala du vorko, ou bien ceux qui sont désignés par une maladie mystérieuse. Il faut alors tomber malade, très malade, d'une maladie causée par les esprits. C'est une espèce de folie et l'homme souffre beaucoup et se sauve dans la brousse où on l'arrête. Alors le chef de soukala de cet homme fait un sacrifice aux Ancêtres avec un bouc. Il donne la peau de ce bouc, une fois séchée et tannée, à notre malade, et de plus lui fait fabriquer par le forgeron deux ou trois palets de fer de la grosseur d'une pièce de cent sous, non sans y ajouter un bâton de bois. Cela fait notre chef de soukala réunit tous les vorkos du village. Il fait

offrir par le plus vieux de ceux-ci un sacrifice aux Ancêtres, avec une poule qu'il lui fournit. Le vorko en coupe la tête qu'il va cacher dans un trou dans la brousse. L'aspirant-vorko doit retrouver cette tête de poulet. Il prend son bâton par un bout tandis qu'un autre vorko l'empoigne par l'autre extrémité et les deux chercheurs se laissent guider par le bâton. Notre homme, paraît-il trouve toujours la tête et la rapporte triomphalement à sa soukala. Dès lors il est reçu vorko. Il tue un chien pour régaler ses nouveaux confrères, et ceux-ci, par un échange de bons procédés, lui donnent des gris-gris pour garnir sa peau de bouc, son sac de diseur de choses cachées." (1912: 198)

Une distinction comme celle qu'opère Lota renvoie a priori aux données dogon et bambara, la chèvre étant associée chez les Dogon à Ogo (le Renard Pâle) et aux Amdoumboulou, nains difformes qui sont issus de la première tentative de création de la terre par Ogo, et le mouton étant associé au Nommo et à la seconde création du monde réussie par Dieu (cf. G. CALAME-GRIAULE, 1965). Youssouf Cisse (1981: 52) rapporte à propos des Bambara, l'existence ancienne de deux types de divination: l'une liée à Mouso Koroni, à la terre, aux cailloux, aux nains et aux gnômes, correspondant aux techniques de la divination par les cailloux et de la géomancie à seize cases, et l'autre liée à Faro, aux "enfants de l'eau", aux "génies tutélaires", correspondant à la technique de la divination par les cauris. Nous aurions donc chez les Winye, adoption d'un même principe dual et hiérarchisé: une divination "noble" liée à l'eau, à Do (l'équivalent du Faro bambara, du Nommo dogon) et au mouton, dont Lota Tiaho serait un maître pour Wibö, et une divination liée à la brousse, associée à des génies "ignobles", équivalents de Mouso Koroni et de Ogo, et à la chèvre, dont les maîtres sont surtout fournis à Wibö par le lignage Tomé (l'aîné actuel de ce lignage est un devin "par la chèvre"). Mais qui sont ces génies "ignobles", équivalents chez les Winye des décepteurs bambara et dogon ? Ce ne peuvent être que les siamois ou éventuellement leurs cadets; c'est-à-dire ces enfants que Tyelere "la vieille petite femme", mit au monde après l'accouchement des siamois et qui occupèrent successivement des portions de brousse. Les siamois et leurs cadets sont d'ailleurs associés au sacrifice de la chèvre.

Nous avons vu pourtant que dans le système religieux des Winye de Wibö, il n'y a pas, à l'inverse de ce qui se passe chez les Bambara et les Dogon, de représentations de deux temporalités mythiques successives, la première purement négative, ère de désordre et d'impureté, qui prendrait fin avec la mise en place par Dieu d'une seconde ère dédiée à un héros rédempteur. Les Winye ont procédé par cumulation dans la constitution de leur système religieux qui est de toute manière beaucoup plus dualiste.

A une première série de cultes mettant en scène les aventures des siamois, héros à la fois positifs et négatifs - DE HEUSCH fait remarquer également l'ambivalence des héros minyanka (1986: 278) -, succède une seconde série de cultes articulés autour de l'arrivée de Do au village par l'entremise des forgerons. Do peut être considéré, au niveau religieux comme un doublet des siamois, et au niveau politique comme fondement sacré du pouvoir du lignage Yao sur la communauté. Si Lota Tiaho classe en divination par la chèvre et divination par le mouton les systèmes oraculaires winye, il produit en fait un classement idéologique, en survalorisant Do et en déqualifiant les premières entités fondatrices inspiratrices de cultes et d'oracles en les associant explicitement aux héros décepteurs mandé et à des génies "ignobles" (esclaves) alors que les siamois sont des héros beaucoup plus positifs que Mouso Koroni et Ogo. Lota Tiaho apparaît comme un véritable "devin royal" travaillant pour assurer la domination du lignage Yao sur les autres lignages et notamment sur le lignage Tomé, prédécesseur des Yao sur les terres de Wibô et détenteurs originels des premiers cultes du terroir (4). La symbolique du mouton et de la chèvre chez les Mwaba-Gurma du nord-Togo étudiée par A. DE SURGY (1983: 222), confirme à sa manière le caractère idéologique de la distinction produite par Lota Tiaho à propos des deux systèmes divinatoires, dont l'un serait soit-disant plus sauvage, moins légitime (la chèvre est chez les Mwaba l'animal qui attire dans l'habitation un bienfait qui n'y est pas), et l'autre plus récent, plus "civilisé", plus légitime (le mouton est l'animal qui conforte l'habitation dans l'état où elle est, avec les bienfaits qu'elle contient).

On aurait donc une divination liée au pouvoir local, et à Do, et une divination autochtone mais déclassée jusqu'à apparaître comme "sauvage", "étrangère", liée aux siamois et à leurs cadets qui deviennent indistinctement dans le discours de Lota des "génies esclaves", c'est-à-dire des entités supplantées (5). Jean CAPRON (1957) rapporte que chez les Bwa-ba de San, il est interdit de sacrifier chèvre et chien sur l'autel du Do et que le "bon" sacrifice y est celui du mouton, tandis que dans les cérémonies où interviennent les masques de fibres, les victimes préconisées sont au contraire la chèvre et le chien, l'immolation du mouton étant prohibée. De la même façon, dans le contexte du village de Wibô, nous aurons une répartition bipartite du système religieux et oraculaire entre lignage dominant et lignage fondateur, sous la gouverne du lignage Yao, manifestée par l'immolation de victimes différentes:

YAO	TOME
<ul style="list-style-type: none"> <li>- culte du Do (forgerons)</li> <li>- troisième série des cultes villageois (Venou et Bou)</li> <li>- sacrifices du mouton et du boeuf</li> <li>- pas de devins chez les Yao, mais des devins-forgerons "royaux" associés</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- culte des masques de fibres</li> <li>- deuxième série des cultes</li> <li>- villageois (de Nimbye à Lengue)</li> <li>- sacrifices de la chèvre (divination) et du chien (culte des masques)</li> <li>- existence de devins</li> </ul>

Chez les Bwa-ba du Dako, dans les villages où le Do se manifeste aussi bien sous l'apparence de masques de feuilles que sous celui de masques de fibres, on ne retrouve pas une telle dichotomie entre devins "par la chèvre" et devins "par le mouton". M. VOLTZ signale que lors des funérailles de Kiemadi Didiro, aîné des forgerons et prêtre du Do de Houndé, on a immolé à sa canne de devin, à la fois un bélier et un bouc (1976: 61). Inversement, Dioulasso Didiro, devin-forgeron de Houndé, nous a confirmé que la distinction des deux types de divinations qui ont cours à Wibö n'était pas pertinente dans sa société. Pour lui, le sacrifice du mouton est associé aux masques de feuilles, tandis que le sacrifice de la chèvre et du mouton peuvent être associés tous deux aux masques de fibres.

Du don de divination sont exclus par principe les membres du lignage dominant. Ce sont donc les seuls membres des lignages dominés d'une communauté qui fournissent les clairvoyants. Dans ce contexte, l'attribution du don de divination à telle ou telle catégorie de génies dépend du statut du lignage d'appartenance du futur devin par rapport au lignage qui détient le pouvoir. A Wibö, s'il s'agit par exemple d'un membre du lignage autochtone Tomé, qui fournit beaucoup de devins et qui devrait en principe partager le pouvoir avec le lignage Yao, les génies liés à sa révélation - qu'elle soit la sienne propre ou celle d'un ascendant qu'il réactualise - proviendront de la brousse et des "génies esclaves", c'est-à-dire des siamois ou éventuellement de leurs cadets. Tandis que s'il s'agit d'un membre du lignage forgeron, ses génies révélateurs seront dits venir de l'eau, en bref seront les entités (les "génies nobles") qui sont par ailleurs les garants de la puissance et les bases, pour parler comme DE HEUSCH (1986) de la "machination royale" du lignage dominant. A ceux qu'on veut maintenir à l'écart du pouvoir, on associe les génies dominés, assimilés aux héros décepteurs mandé. A ceux qui doivent au contraire jouer un rôle-clé auprès du lignage qui possède le pouvoir on associe au contraire les génies dominants, fondateurs spirituels du pouvoir du lignage.

Il existe des devins qui ne sont pas des [vogoo] mais plutôt des médiums, ce sont les [jimbi baama] sing. [jimbi-baune], littéralement les "appeleurs de génies", dont on trouve l'équivalent chez les Sissala (appelés [kangtonnoo-yira], terme traduit par *fairies callers* par E. MENDONSA, 1982). On trouve de tels devins dans les villages winye de Koupelo et de Nanou. Ces devins ont pour spécialité de faire parler les âmes des jumeaux notamment pendant les fameuses séances nocturnes de dation des noms à ces derniers (en winye [jimbi-tibirum], littéralement "faire descendre les génies"), pendant lesquelles les génies attachés à la naissance récente de tel ou tel couple de jumeaux viennent révéler l'origine de ces derniers. On profite généralement de ces séances pour interroger les âmes des personnes gravement malades de la communauté, sur l'origine de leur mal et les moyens d'y remédier.

### 3) La "vocation" de devin

Nous produisons ci-après deux récits de "vocations" de devins, celui de Lota Tiaho, dont nous avons déjà parlé et qui est âgé d'environ 65 ans, et celui de Kobié Yao, descendant de captifs du village de Wibö, domicilié à Boromo et âgé d'une trentaine d'années. Bien qu'il ne soit pas forgeron, Kobié Yao a été initié par Lota Tiaho; c'est donc un devin "par le mouton" faisant partie de la société du Tiïro. Cependant, la cérémonie d'initiation de Kobié Yao a comporté, en plus de l'immolation d'un mouton, le sacrifice d'un chien. Il semble donc bien que la société du Tiïro prévoit, en conformité avec les informations fournies par le lignage forgeron Didiro de Houndé, des variantes dans l'initiation et même la possibilité de réunir des catégories présentées a priori comme exclusives l'une de l'autre par Lota Tiaho. Le sacrifice du chien est en effet lié, chez les Winye, au culte des masques. On peut donc, à bon droit, le rapprocher du culte de la Brousse où la chèvre est sacrifiée. En fait, d'après A. DE SURGY, au contraire de la chèvre dont on attend qu'elle attire le bien ou évacue le mal, le chien est offert avec l'intention de repousser le mal ou de ramener du bien en train de s'échapper de l'habitation. La chèvre agit dans le sens d'une activité femelle, orientée vers l'ouest, tandis que le chien agit dans le sens d'une activité mâle, orientée vers l'est (1983: 221). La symbolique du chien correspondrait à l'origine de la divination chez Kobié Yao, et aux atavismes dont elle procède. Un de ses ancêtres, captif des Yao de Wibö, était en effet un grand féticheur, dont Kobié prend en quelque sorte la relève, le sacrifice du chien ramenant dans son habitation ce qui s'apprêtait à en sortir: la force inspirée de l'ancêtre.

Lota Tiaho:

"Quand j'étais jeune, je suis parti une fois en brousse et j'ai trouvé des génies en train de s'amuser. Quand les génies m'ont vu, ils ont fui. Une seconde fois, j'ai retrouvé les mêmes génies et ils ont encore fui. Une troisième fois, je les ai retrouvés. J'ai voulu fuir à mon tour. Les génies m'ont dit de m'arrêter et m'ont confié une petite jarre et des queues [ding]. Je ne voulais pas faire le travail de divination mais il y avait beaucoup de décès parmi mes enfants et on m'a dit que si je ne faisais pas le travail de divination, je risquais beaucoup. J'ai trouvé que c'était une bonne chose que les génies m'avaient donnée, c'est à cause de cela que je me suis mis à faire le travail de devin. Les génies me donnent périodiquement des choses, récemment un poisson s'est transformé en queue. Des tortues à la carapace lisse (tortues d'eau) me visitent parfois..."

Kobié Yao: "Dans mon enfance, je partais aux champs avec mon père et je mangeais à part, seul. Quand on me demandait pourquoi, je disais que j'allais manger avec les enfants des génies. Quand j'ai grandi, les génies ont vu que j'étais un enfant très gentil, ils ont voulu m'initier. Ils sont venus la nuit, ils m'ont dit de partir avec eux. Je suis parti trois jours, on m'a retrouvé à Koena (environ 20 km de Boromo). Ensuite j'ai réuni tous les éléments pour être devin..."

Le mode d'élection à la divination est très divers: l'expérience de Kobié apparaît comme beaucoup plus "hallucinée", beaucoup plus précoce et moins contraignante que celle qu'a vécue Lota. Kobié est le survivant d'un couple de jumeaux, dont nous savons le rapport étroit qu'ils entretiennent avec les génies. La familiarité de Kobié avec ces entités est si grande qu'il paraît véritablement vivre avec elles: le devin raconte que tous les soirs, vers minuit, ses génies rentrent pour dormir avec lui et que lorsqu'il part en voyage, ils l'avertissent lorsqu'ils veulent le quitter pour rentrer au village (6). Le jeune devin ne dispose pas véritablement d'une technique divinatoire, mais déclare répondre aux problèmes posés directement, sur le conseil de ses génies. Chez Kobié, on ne trouve pas de matériel divinatoire ni d'autel lié à la divination. De ce point de vue, il s'apparenterait plus à un [jimbi baune] donc à un médium, qu'à un [vogé-bao]. Lota possède quant à lui un matériel divinatoire assez important, sur lequel nous reviendrons lorsque nous aborderons l'étude des consultations divinatoires. La familiarité de naissance, pourrait-on dire, de Kobié avec les génies, lui a évité toute maladie-élection. Lota, par contre, n'en a pas été dispensé, qui a vu beaucoup de ses enfants mourir avant d'accepter de devenir devin. L'initiation de Kobié débute avec un voyage mystique qui l'engage corps et âme, tandis que Lota d'après ses dires, ne fait que rencontrer des génies qui lui confient des fétiches. Les deux récits de vocation permettent de déceler l'existence de stéréotypes (repérables par ailleurs dans beaucoup d'autres domaines de la culture locale) et particulièrement le fait qu'un élément nouveau relatif à un individu donné et qui va jouer un rôle essentiel dans sa biographie doit, pour être véritablement pris en compte, être notifié trois fois, ou être d'une manière ou d'une autre associé à ce chiffre. Avant d'accéder au travail de divination, Kobié erre trois jours en brousse, tandis que Lota rencontre par deux fois les génies avant une troisième occasion qui sera décisive. De fait, nous savons que l'un et l'autre de nos devins ont déjà eu des ancêtres eux-mêmes devins. Leur vocation n'est donc pas liée uniquement à la singularité de leur biographie comme ils ont tendance à la présenter. Kobié Yao, bien que descendant de captifs - "un esclave ne peut pas être devin", chantent les griots - est d'abord le descendant de Jiadimé, captif qui a laissé un souvenir considérable dans la mémoire des habitants de Wibô comme guerrier redoutable et grand féticheur. Quant à Lota Tiaho, sa position actuelle d'afné du lignage forgeron en fait, comme tous ses prédécesseurs, un personnage aux fonctions religieuses essentielles, dont le rôle de devin n'est d'ailleurs qu'un trait mineur.

## 4) Divination et pouvoir

Siaka DAMOUE décrit dans un texte qui rappelle celui de Louis TAUXIER donné pages 203-204, les cérémonies d'investiture à la fonction de devin chez les Winye:

"Les cérémonies d'investiture occasionnent de grandes festivités avec préparation de bière de mil. C'est l'aîné des devins du village (7) qui préside les cérémonies. L'apprenti devin est "tué" par ses maîtres: il s'écroule inerte au simple contact d'un "fétiche". Il est ensuite recouvert d'un linceul blanc. Une poule est rapidement égorgée, sa tête est arrachée et cachée quelque part dans le village. Les devins procèdent ensuite à la "résurrection" de leur élève et, lui remettant une canne (8), lui demandent de retrouver la tête de la bête égorgée. Les recherches commencent alors dans le village. L'élève court d'un lieu à un autre poursuivi par les griots qui chantent ses louanges au son de leurs tambours. Le candidat devin est "téléguidé" par les génies vers l'objet caché. Il peut parfois chercher pendant des heures. Il est évident que s'il n'était pas l' élu des génies, il ne retrouverait jamais la tête du poulet, la "tête de la divination", ou "Vogounou-gnon". Une fois cette tête retrouvée, il est titularisé devin. La divination est une affaire de génie." (1983: 70)

De cette description trop rapide, il faut surtout retenir que le devin apparaît en fin de compte, lorsque son "investiture" est achevée, comme un individu qui a fait l'expérience de la mort, expérience dont M. AUGÉ a bien montré qu'elle était une des composantes du pouvoir:

"(...) il faut que le pouvoir soit comme mort, à tout le moins que celui qui l'incarne soit déjà passé par l'épreuve de la mort, pour que l'exercice du pouvoir ne soit plus concerné par la mortalité de l'individu. Les rituels multiplient les variantes symboliques autour du thème de la mort (...). Mais ces exercices de style et de pensée ne sont pas sans effets pratiques: ils établissent du même coup la matérialité et la transcendance du pouvoir; ils l'imposent comme s'imposent l'évidence et le poids des choses, avec toute la brutalité du réel qui n'a ni à s'expliquer ni à se justifier." (1977: 122-123)

Cependant, les Winye évitent la concentration des pouvoirs, à l'instar des Bisa chez lesquels, d'après S. FAINZANG, "les devins ne peuvent faire partie de la lignée dominante du lignage dominant (fondateur ou conquérant), dont les membres masculins peuvent par définition avoir accès au Pouvoir politique" (1986: 17). Bisa et Winye préfèrent user d'un système qui répartit entre des individus âgés les différents types de pouvoirs, qui s'articulent selon une grammaire sociale et religieuse rigoureuse. Les hommes Yao appartenant au lignage dominant du village de Wibō ont interdiction de pratiquer la divination en raison de la règle commune à l'ensemble des sociétés lignagères qui veut qu'on ait pour interdit ce qui appartient singulièrement à l'histoire de ses ancêtres. Un homme du lignage n'aurait jamais pu être "ressuscité" après sa mise à mort par ses initiateurs, ce qui implique que, dans le village de Wibō, seuls des "étrangers" [fiebe-ma] et non des "nobles" [imbiri] puissent se consacrer à la divination. Nous avons vu cependant quelle différence il convenait de faire entre devins [fiebe-ma], selon qu'ils sont ou non forgerons.

## 5) La place de la divination dans la société Winye

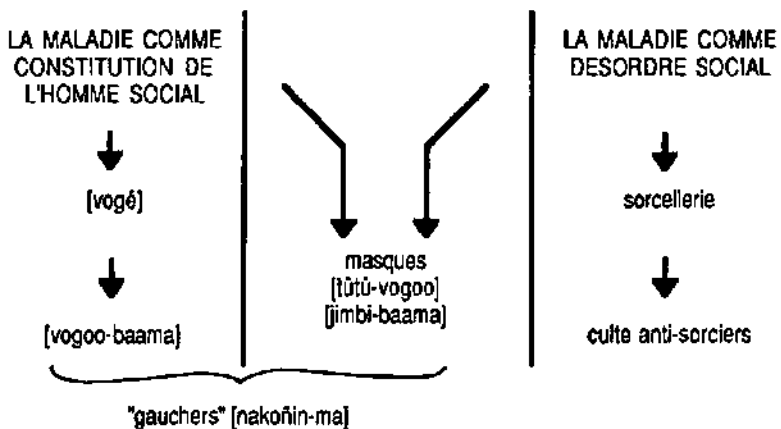
A propos d'un parallèle dans les conceptions de la maladie entre Dangaleat du Tchad et Ndembu de Zambie, Jean POUILLON (1975) avance les propositions suivantes:

- si le village ndembu pouvait maintenir son intégrité, il n'y aurait pas de malades, car chez les Ndembu, étudiés par V. TURNER (1967), la maladie témoigne d'une tension incompatible avec l'ordre social;
- à l'inverse, dans le village dangaleat, s'il n'y avait pas de malades, il n'y aurait pas de société, car pour les Dangaleat la maladie est constitutive de la personnalité sociale de l'individu.

Chez les Winye, ces deux rapports à la maladie sont simultanément en jeu, puisque la maladie, ou plus généralement l'affliction, est déclenchée parfois par des [vogé] qui entraînent la détermination d'attributs qui font de l'individu un être de plus en plus socialisé, mais peut également renvoyer à des attaques de sorcellerie, qui sont liées à des désordres sociaux graves. La détermination des causes efficientes des [vogé], à partir de la conception de la maladie ou de l'affliction comme socialisation

progressive de l'individu est l'affaire des [vogoo]. L'autre conception, beaucoup plus agonistique, de la maladie comme désordre social, pouvant aboutir à la mort de l'individu atteint - ce vers quoi les [vogé] ne peuvent jamais aboutir - renvoie à d'autres institutions plus répressives, comme les cultes anti-sorciers, le culte des masques, ou des institutions "curatives" travaillant directement sur l'âme des malades comme les [tûtù vogoo] et les [jimbi baama]. Ces derniers types d'institutions agissent sous le motif de l'urgence et de la gravité: il s'agit soit de supprimer l'agent du mal, soit de stopper net l'essor d'une affliction grave. Il y a donc, de toute manière, encadrement institutionnel de la maladie soit comme désordre social, soit comme inscription d'un ordre à travers le corps d'un individu et la constitution progressive de sa personne. L'ensemble des institutions winye qui traitent de la maladie comme désordre social se présentent comme particulièrement puissantes, "magiques" et/ou violentes. Elles apparaissent comme forces supérieures chargées soit de réduire à néant les agents du mal, souvent dans ce qui est présenté comme une lutte à mort avec eux, soit d'opérer un retour à la substance même des âmes humaines en s'efforçant d'en rétablir les composantes. On pourrait esquisser comme suit la double filière des institutions qui encadrent la maladie en pays winye:

Tableau N° 6: L'encadrement institutionnel de la maladie chez les Winye



Dans ce tableau, nous avons situé au centre les institutions des masques, des [tûtù vogoo] et des [jimbi baama], puisqu'ils peuvent ressortir de l'un ou l'autre domaines. Le masque notamment, est un attribut de la personne et est de plus un instrument de la lutte anti-sorcière.

Nous avons réuni sous le terme de "gauchers" [nakoñin ma], à la fois les [vogoo] et les [jimbi baama]. Cette appellation, qui est celle normalement utilisée par les Winye pour parler des devins, renvoie à de nombreuses

réflexions d'ethnologues sur la symbolique de la main gauche. Ainsi, selon Marguerite DUPIRE, chez les Sereer Cangin, "la main gauche, celle des touchers impurs, étant associée à "l'autre", étranger ou défunt, sert à communiquer avec l'autre monde. Ce rôle revient aux vrais gauchers chargés de laisser sur le sable les empreintes de leur main gauche, qui serviront à l'interprétation divinatoire." (1986: 136). Marguerite DUPIRE nous révèle de plus que chez les Sereer Ndut, on désigne comme "mains gauches" les non Ndut ou sang-mêlés (1986: 132). Chez les Dogon, les gauchers sont considérés comme des jumeaux manqués (cf. A. ADLER et M. CARTRY, 1971). D'après Marcel DUVAL, les Nuna considèrent que "dans la main gauche réside la force inhérente à tout pouvoir" (1982: 140): si la main gauche est celle qui sert aux choses sales, c'est aussi celle qui est en avant lorsque le guerrier bande son arc et s'apprête à tirer un flèche. Chez les Mossi "les génies sont de l'univers de l'invisible, du chaud, de la gauche et du sud, alors que les humains sont de l'univers visible, du frais, de la droite et du nord" (Doris BONNET, 1983: 424). Chez les Winye, la gauche, associée au sud, est le lieu des choses invisibles. Les devins seraient donc cette part gauche dont les hommes qui n'ont pas la clairvoyance ont besoin pour exister, puisqu'ils donnent un sens aux phénomènes qui, sans eux, n'en auraient pas. Ils font passer symboliquement, de par leur proximité avec les génies, "l'autre", l'invisible, "de la gauche vers la droite", en le rendant explicite, compréhensible, socialisable (le mouvement de la gauche vers la droite, mouvement inverse aux aiguilles d'une montre est, d'après G. DIETERLEN et Y. CISSE, analogue à une naissance (1972: 220)). Les devins sont en quelque sorte ces étrangers suffisamment autres pour atteindre aux fondements de l'ordre visible sans pour autant pouvoir se réclamer de ce rapport privilégié pour prendre le pouvoir, réservé bien entendu, aux autochtones ou à ceux qui se donnent pour tels.

## 6) Une consultation chez un [voge bao]

Lota Tiaho, aîné du lignage de forgerons bwa-ba installés à Wibô depuis le début de ce siècle, est un [vogé bao] réputé. Il officie assis à la droite d'un autel qui est composé de quatre figurines pétries avec de la terre prélevée sur des "termitières des génies" [jimbikuifien] et de la bière de mil, renforcées d'armature de bois de *Dichrostachys glomerata* (Forsk.) Chiov. ([nihun] en bwamu de Houndé), arbre au bois dur poussant sur les terrains frais et dont on confectionnait anciennement les lances. Le [nihun] apparaît en affinité avec la terre humide. Les quatre figurines de l'autel sont situées comme suit (cf. figure 13):



Figure n° 13 : L'autel de Lota Tiaho

- une figure de premier plan, plus imposante, fixée au socle de l'autel, habillée d'un morceau de tissu de coton blanc et d'un surtout noir sur lequel est brodée la tête d'un python. figure est de sexe mâle;
- trois figures à l'arrière-plan, assises sur un socle, une de sexe mâle au centre et deux de sexe femelle qui l'entourent.

Les quatre figures sont anthropomorphes, l'emplacement des yeux marqué par des cauris. Au pied de la figure de premier plan sont posées deux cupules de terre cuite accolées, comme celles qu'on peut observer sur les greniers des jumeaux. D'autres poteries sont également posées sur le socle dont une poterie à aspérités dite "pot des caméléons". Sur le mur auquel est accoté l'autel, un petit carrelage de couleur rouge, blanc et noir est peint dans deux grands triangles opposés par la pointe. A gauche des triangles, on trouve des figurations en relief d'une tortue d'eau et d'un python qui descend verticalement le long du mur et dont la tête est appuyée sur le socle de l'autel. Il s'agit de représentations de la mère Terre sous l'apparence de [bu-nan], "la mère du marigot" et de Do, sous l'apparence du grand serpent de la création. Au-dessus de l'autel sont accrochées la besace de divination [pui], la peau de mouton sur laquelle le devin s'assoit et une crécelle (9). L'analogie entre les figurations de l'autel de Lota et celui du sanctuaire de Binou chez les Dogon décrit par Marcel GRIAULE est étonnante:

"(...) il avait vu la maison carrée arrondie aux angles du Binou Arsana, éclatante des couleurs rouges, noires, blanches de ses peintures représentant des masques, un soleil, un soubassement de triangles alternés formant chevrons. Un immense serpent en relief, au corps moucheté, entrait par un trou du mur, ressortait ailleurs." (1966: 96)

De plus, à droite de l'autel, dans un coin de la pièce un crochet en fer double se terminant en boucles est posé. Il rappelle (cf. figure N° 14) celui que GRIAULE observa sur le fronton du sanctuaire de Binou et dont il dit: "Il est le front cornu du bélier céleste dont les volutes retiennent les nuages pluvieux. Ces deux enroulements sont aussi compris comme deux mains qui retiendraient l'humidité, qui accrocheraient l'abondance." (1966: 99)

Selon GRIAULE, Binou Seru est "un ancêtre apparemment mort, c'est-à-dire parti pour un autre monde, puis revenu parmi les hommes, parmi les siens, pour les protéger, pour leur donner aide et assistance" (1966: 95). Selon DE HEUSCH, qui se fonde sur des travaux sur les Dogon postérieurs à ceux de GRIAULE, notamment ceux de Germaine DIETERLEN, Binou Seru est le témoin du Nonumo sacrifié (1986: 203), ce que le forgeron est aussi, d'après notre analyse. L'autel de Lota Tiaho, homologue de

l'enclume et du marigot, consacrerait donc de fait la réunion, à l'intérieur de son habitation, de Do avec sa mère Terre. Il est probable que les quatre figurines de terre au bas de l'autel représentent un couple de génies mixtes et un couple composé d'une mère (troisième figure du plan le plus éloigné) avec son fils (la figure masculine plus imposante du premier plan), soit l'image de l'ancêtre dont Lota a hérité du don de divination représenté avec sa mère (10) et les génies de la vue associés à cet ancêtre.

## 7) Déroulement de la séance de consultation

### a) *Les préliminaires*

Le devin ne consulte que le matin, car le soir, l'âme du consultant, c'est-à-dire son pôle conscient, risque de venir perturber la consultation. Le devin est assis sur une peau de mouton, vis-à-vis de la porte, les jambes allongées. Son consultant est assis face à lui, sur un siège. Avant de commencer sa consultation, Lota enlève le surtout noir de la figurine d'avant-plan de son autel (il le replacera à la fin de la séance). L'ancêtre dont Lota a reçu le don de divination est ainsi mis à contribution pour la consultation. Il pose ensuite devant lui un petit canari rempli d'eau et tire de sa besace [pui] divers objets qu'il va répartir dans l'espace qui l'entoure (cf. figure N° 15). Il dépose d'abord des figurines de bronze réunies sur un socle qui représentent un petit couple mixte de génies flanqué à gauche d'une pintade et à droite d'un caméléon surmonté d'un serpent, puis deux socles en forme d'anneaux d'une dizaine de centimètres de diamètre chacun, ornés de cauris. Sur l'un des socles il place deux queues [ding] recouvertes de peau de chien (11); sur l'autre un autre couple de génies en bronze monté sur un cercle de fer et deux petites lames de métal. Il tire enfin de son sac un sabot plein de cauris qu'il pose sur un support et quatre gros coquillages: trois cauris et un *Cyprea tigris*. Ayant disposé son matériel divinatoire autour de lui, le devin se trace le long du majeur et autour du poignet de la main gauche un trait continu à la craie. Il convient de nous arrêter sur ce geste. Selon la tradition dogon, le majeur de la main gauche, considéré comme huitième doigt, correspond au huitième ancêtre, lequel ancêtre est dit "support de la parole", celui qui parle mais qui n'est pas maître d'une parole qui est propriété du septième ancêtre: "Sept, dit Ogotemméli, est le rang du Maître de la parole. Un s'ajoute à sept et c'est huit. Le huitième rang est celui de la parole elle-même. La parole est en dehors du Septième qui l'enseigne. Elle est le Huitième ancêtre. Le Huitième est le support de la parole qu'avaient les sept premiers et que le Septième enseignait." (M. GRIAULE, 1966: 45)

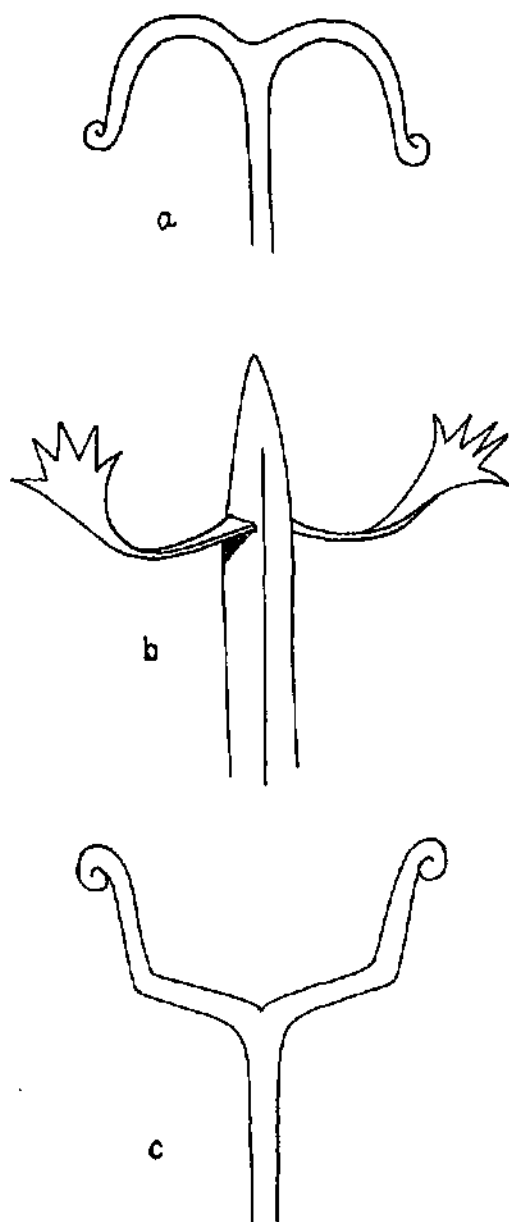


Figure n° 14 : Crochets rituels

- a) crochet de sanctuaire totémique dogon (Griaule, 1966:100)
- b) crochet à nuages dogon (Griaule, 1966:101)
- c) crochet du sanctuaire de Lota Tiaho

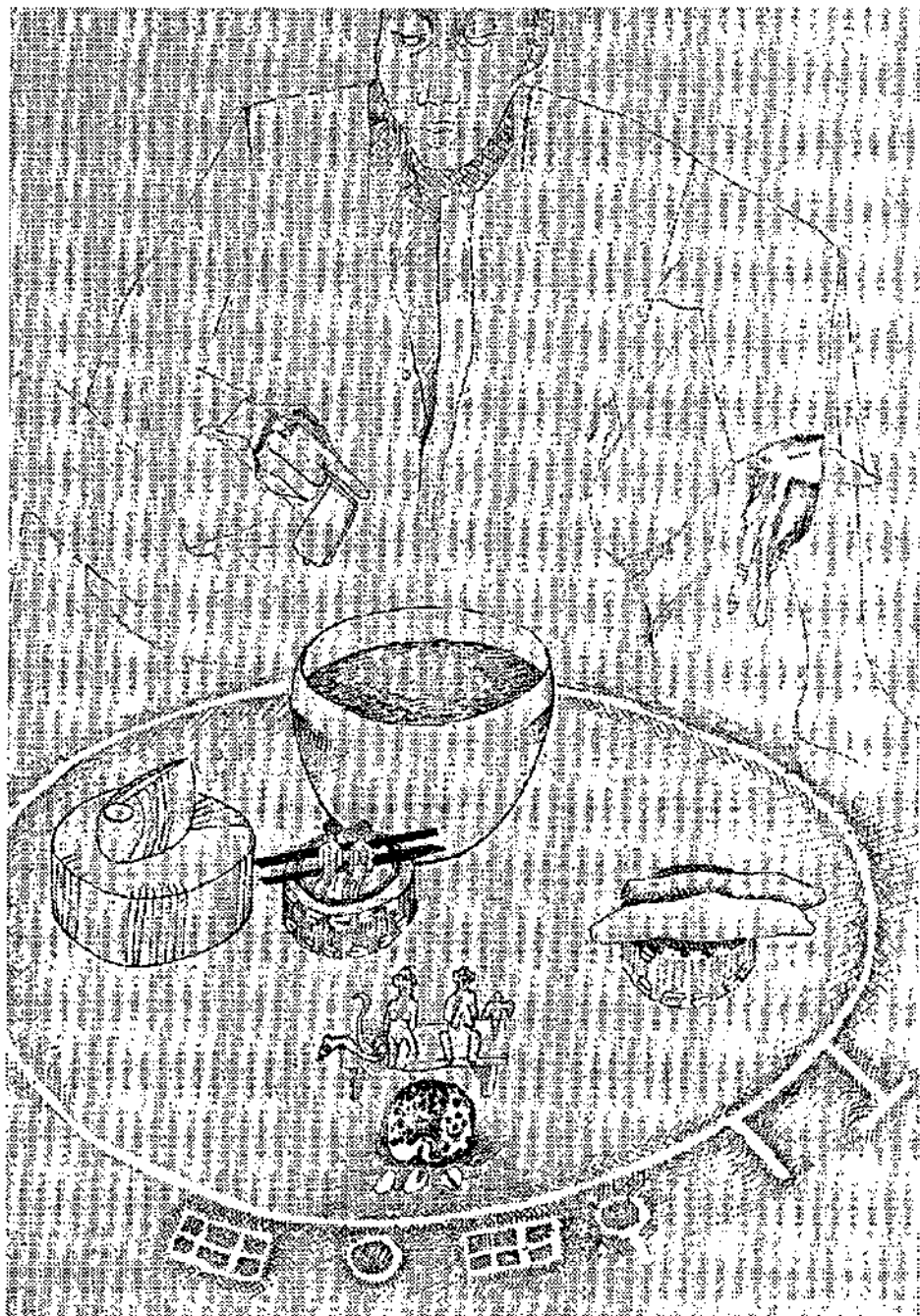


Figure n° 15 : Les instruments de divination de Lota Tiaho

Nous avons déjà fait état, dans le chapitre II, de la querelle de préséance qui s'est déroulée selon la cosmologie dogon entre le septième et le huitième ancêtre. Ce désordre introduit par le huitième ancêtre va être réparé par le sacrifice du septième dont la tête sera enfouie sous l'enclume. A l'instar du sacrifice du Nommo venant réparer les désordres de Ogo, celui du septième ancêtre va apporter des bienfaits aux hommes. De quelle nature sont ces bienfaits ?

La lecture attentive de Dieu d'eau (1966) nous laisse à penser qu'il s'agit à la fois de l'ordonnement de la société et de la création des principes existentiels et vitaux des âmes humaines, c'est-à-dire pour les Winye à la fois de l'origine des âmes et de la vie de celles-ci. Or nous avons vu que l'enclume des forgerons bwa de Wibō permet l'accès au principe d'existence des âmes des êtres humains, tandis que le marigot est au principe de leur vie. Le devin serait donc au moment de la séance divinatoire l'analogue du huitième ancêtre qui est à l'origine de la différenciation en deux principes des âmes humaines, ce qui le met en situation de pouvoir communiquer avec la substance même de son consultant.

Le devin prend ensuite les trois gros cauris, qu'il poudre de craie, touche avec eux l'ensemble du matériel divinatoire installé, leur fait faire trois fois le tour du canari d'eau avant de les y plonger. Il saisit une clochette de la main droite, débouche le sabot plein de cauris. Il trace enfin un cercle de craie autour de l'ensemble des instruments de divination, isolant ainsi le champ divinatoire de l'extérieur, et permettant à la parole des génies de ne pas être "mêlée", parasitée par d'autres présences.

## b) *La consultation*

Au rythme régulier de la clochette qu'il agite, il prononce, dans le dialecte bwamu de Bondoukuy, les paroles suivantes:

"... (inaudible)... ce matin, j'ai eu à consulter, ça n'a pas réussi, je ne sais pas la cause, le serpent qui m'a mordu en brousse, si les génies [nihā] ne peuvent pas me dire pourquoi, je vais aller consulter les ancêtres (12), la vérité et le mensonge ne peuvent coexister, si la consultation ne peut pas se faire, dites-le ouvertement pour que je trouve un autre moyen d'interpréter, vous génies, vous travaillez bien, toute personne qui vient vous consulter il faut tout faire pour lui dire la vérité, toute la vérité... Il y a beaucoup de choses que j'arrive à faire, je peux faire des flèches pour chasser les oiseaux mais je ne peux pas faire mûrir le mil, il faut que vous m'aidiez, quand quelqu'un vient pour consulter, c'est qu'il a quelque chose sur le coeur, il faut que je puisse l'éclairer, je n'ai jamais cessé de le dire..."

Les consultants de Lota Tiaho sont ici le chercheur et son informateur. Tout au long de la consultation, unique pour les deux personnes, Lota va procéder comme suit. Il regarde dans l'eau de son canari et semble y lire ou y entendre l'expression de ses génies, puis jette peu à peu à terre le contenu du sabot. Dans le sabot, il y a divers petits objets mais surtout des cauris "travaillés", c'est-à-dire sciés, percés, colorés, de tailles diverses, fourrés de matériaux divers (fibres végétales, cendre...), des graines et des cailloux. Après chaque jet de cauri et son interprétation, le cauri va grossir le tas situé à gauche du devin et celui-ci revient au canari qui semble lui fournir toute son inspiration. Les objets contenus dans le sabot représentent des concepts (offrande de la galette de mil, la femme, le marigot, la tombe, la terre, la forge, le rêve, le malheur...) ou sont des "marques" d'anciens consultants remises par eux au devin, après une consultation réussie. Ces objets sont en rapport avec la cause de l'affliction, le remède proposé ou la prédiction proférée: une graine d'*Afzelia africana* pour des génies vivant auprès d'un *Afzelia* et ayant causé des troubles à un individu, un caillou pour symboliser le [ma õ] d'une personne, un cauri pétri de cendre pour un [tõpaõ] proposé comme remède, un cauri percé d'un trou pour la prédiction d'un enfant mâle à un consultant. De fait, les deux catégories d'objets ne sont pas vraiment dissociables, ou plutôt la première catégorie procède de la seconde, puisque les "marques" des anciens consultants deviennent des éléments signifiants dans le discours divinatoire proposé aux nouveaux consultants. Ainsi, le devin, au long des consultations qu'il donne, enrichit son stock d'objets symbolisant des situations problématiques qu'il a contribué à dénouer et donc le lexique de travail qu'il peut offrir à ses nouveaux clients. Cette procédure est la même que celle que rapporte Louis TAUXIER à propos du système de divination par la chèvre qu'il a étudié chez les Nuna:

"S'il s'agissait d'une action à entreprendre et si le vorko et ses palets vous ont donné un bon conseil, on lui apporte, en reconnaissance, un bout de ficelle qu'il attache autour du col de sa peau de bouc et, si un autre client vient, le vorko lui répond aussi bien avec ses bouts de ficelle qu'avec ses jetons de fer ou ses cailloux." (1912: 199)

La consultation de l'eau suffit à réunir l'ensemble des éléments pertinents pour l'explication dans une consultation donnée: raison de la venue du consultant et remèdes à lui proposer. Mais sachant notre intérêt pour son travail, le devin fera défiler progressivement l'essentiel du contenu du sabot, dont les objets vont constituer au fur et à mesure de leur apparition, soit un discours redondant par rapport au diagnostic réalisé d'emblée, soit une évocation des types de situations spécifiques auxquels les objets sortis renvoient. Lota ne pratique donc pas véritablement une lecture des cauris, mais plus précisément une consultation de l'eau assortie d'une reconnaissance des symboles qui

apparaissent successivement, au travers des petits objets qui tombent tour à tour du sabot. Nous avons pu constituer ainsi un recensement d'une série de cas (16) traités par le devin, pour lesquels nous possédons généralement: l'identité du consultant, la nature de son affliction ou le motif de sa consultation, l'origine de son affliction, le remède proposé, et parfois, l'agent du mal. Le tableau ci-après rassemble ces données:

Tableau N° 7: Tableau synoptique des consultations divinatoires données par Lota Tiaho

Consultant	Motif de la consultation	Origine de l'affliction	Traitement	Agent de l'affliction
1) devin	"malchance"	désobéissance à ses génies	[tôpao] à son autel de divination	ses génies
2) écolier	"malchance"	négligence des parents vis-à-vis de l'origine de l'enfant	[tôpao] au marigot	[kale] (origine: le marigot)
3) paysan	maladie de son enfant	négligence vis-à-vis des génies de l'Azelia	sacrifice (?)	génies de l'Azelia
4) chasseur	"malchance"	négligence vis-à-vis de son [maô]	[tôpao] au [maô]	ancêtre tutélaire
5) devin	"malchance"	---	sacrifices (?)	---
6) lignage Sougué de Boromo	vol de masque-mère	mésentente dans le lignage	sacrifice (?)	---
7) bwa	"malchance"	négligence vis-à-vis de son origine	sacrifice	origine

8) fonctionnaire	prédiction	---	sacrifice préventif à l'origine	---
9) vieille femme	négligée par sa famille	---	[tɔpao]	---
10) écolier	folie	parents négligeant la détermination de l'origine de l'enfant	sacrifice d'un poulet et une pintade au marigot	origine (marigot)
11) musulman	"malchance"	négligence d'un culte à l'Atzelia	offrande de lait	génies de l'Atzelia
12) homme	stérilité	négligence vis-à-vis de son origine	sacrifice à l'origine	origine
13) homme	retour d'affection	---	sacrifice au [jomo]	---
15) homme	disette	négligence vis-à-vis de son grand-père mort	sacrifice aux ancêtres	ancêtres
16) balatoniste bwa	absence de [zini]	négligence vis-à-vis des ancêtres	sacrifice	ancêtres
17) homme	prédiction	---	sacrifice préventif	---
18) moaga (famille de chefs domiciliée à Boromo)	négligé par sa famille	"quand tu viens dans un village c'est la terre de ce village qui te nourrit"	sacrifice au marigot (chez les Winye de Boromo)	---

19) luo	enfant perdu	négligence vis-à-vis du [sigi-jomo] et de [pui]	sacrifices aux deux autels	[sigi-jomo] [pui]
20) Lota	femme stérile	---	sacrifices à [damiue] et [buiemin]	--
21) homme	impuissance	négligence vis-à-vis de l'origine	sacrifice	origine
22) chasseur	"malchance"	---	[tōpao] à la porte de la cour(13)	---
23) balafoniste	"malchance"	---	sacrifice au culte de son village d'origine	---
24) marabout	femmes stériles	--	sacrifices dans son village (?)	---
25) ethnologue	prédiction	--	offrandes au marigot, à la colline, à un enfant	--
26) informateur	--	examens [vogé]	[tōpao] sacrifice	[jomo] [libi]

L'étude du tableau qui précède permet de constater qu'on consulte massivement Lota Tiaho pour des afflictions que le devin réfère très largement à des [vogé]. Le chasseur bredouille (cas Nos 4 et 22), l'élève en situation d'échec scolaire (cas N° 2), le devin-forgeron qui ne reçoit pas de cadeaux aux funérailles d'un peul (cas Nos 1 et 5), sont tous des individus frappés d'une malchance relativement bénigne qui s'explique par leur négligence (ou la négligence de leurs parents lorsque les affligés sont

jeunes) à l'égard, respectivement, de leur [ma ò], de leur origine [kale], d'un culte particulier, d'un ancêtre. De ce point de vue, on peut considérer le travail du devin comme fondamental pour la reproduction de la culture locale, dans la mesure où il rappelle sans cesse à ses membres les devoirs qu'ils ont d'actualiser leurs rapports avec telles ou telles entités spirituelles, en voie progressive d'oubli sans le rappel que constitue le trouble. C'est au travers de ces consultations que sont évoqués les liens avec les instances constitutives du lignage, du segment de lignage ou de la personne, instances dont N. SINDZINGRE a montré (1981), à propos des Senoufo, qu'elles sont révélées par des infortunes - la "pathohistoire" d'un groupe, selon le terme employé par A. ZEMPLENI (1985) - et que ce sont des infortunes qui marquent leur résurgence. Tout se passe comme si ces instances constituaient une sorte de patrimoine propre à un lignage ou à ses sous-unités, qui sont les véritables pourvoyeurs de la vie au sein des structures considérées. D'où l'importance pour les individus de ne pas rompre les liens avec elles et de les réactualiser constamment, ce que le devin se charge de leur rappeler. Ainsi Lota enjoint-il à un Luo dont l'un des enfants s'est perdu en brousse de faire des sacrifices au [sigi-jomo] (culte des masques) propre à son lignage et à la besace de divination [pui] d'un de ses ancêtres (cas N° 19). De la même façon, Lota rappelle sans cesse aux transfuges de la culture locale - les musulmans qui ont renié les croyances ancestrales et les "évolués" (militaires, fonctionnaires, écoliers) qui les ont oubliées - les cultes dont leurs lignages procèdent et qui se manifestent de nouveau à eux sous forme de [vogé]. Le remède proposé est soit une offrande ([saaka] ou [töpiarol]), pour les instances qui ne consomment pas de sacrifices sanglants (ex.: les génies de l'*Afzelia africana* à qui l'on offre du lait, cas N° 11), soit un sacrifice sanglant. Dans beaucoup de cas le sacrifice sanglant est remplacé par une offrande de cendre et d'eau [töpaol] qui peut avoir le même effet, c'est-à-dire qui permet de renouer avec l'entité délaissée responsable du [vogé], l'éloigner ou encore la faire patienter le temps qu'on trouve le petit bétail et le sacrificateur pour un sacrifice sanglant.

#### c) *Les prescriptions*

Il y a plusieurs types d'offrandes réservées à diverses catégories de génies qui ne consomment pas de sang, mais qui apprécient les cadeaux et les douceurs, un peu comme les enfants par lesquels ils sont parfois symbolisés. Ainsi, notre consultation a permis d'établir la prescription de trois offrandes à réaliser auprès de trois types d'entités (cf cas n° 25):

- faire cadeau de 10 francs CFA à un enfant de 2-3 mois, symbolisant les [jimbiri],
- offrir un cauri au marigot [boudou], pour les génies du marigot en rapport avec Do et sa mère la Terre,
- offrir trois galettes de mil à la colline (à la sortie du village), pour les [fobo-ma].

On voit donc que c'est à l'ensemble des entités considérées comme essentielles à l'existence et à la bonne marche du village de Wibô, que les prescriptions nous ont été faites. Les offrandes sont présentées comme des moyens d'établir des liens avec les entités et de les contraindre à oeuvrer pour le consultant. Au long de la consultation, les prescriptions sont réitérées (trois fois), et explicitées de manière progressive, selon les commentaires suivants:

- Donner 10 francs CFA à un enfant de 2-3 mois

1) "Le jour de ton départ, il faut remettre 10 francs ou plus à un petit enfant dont tu ne connais pas le nom..."

2) "Il faut donner 10 francs à un petit enfant de 2 à 3 mois. Pourquoi ? C'est comme si tu demandais quelque chose que tu n'as pas. Donner de l'argent c'est faire une demande. Cette demande sera exaucée car l'offre sera comme un sacrifice offert à Dieu, ce geste fera que ce que tu demandes, tu pourras l'avoir..."

3) "Si tu fais l'offrande à l'enfant, tu iras de l'avant..."

- Offrir un cauri au marigot

1) "... il faut faire l'offrande du cauri: jeter un cauri dans le marigot. Avant de le jeter, il faut que tu prononces des paroles pour demander le succès. C'est l'offrande des aventuriers: quand quelqu'un vient ici, ce n'est pas pour rien, c'est qu'il y a quelque chose qui manque et qu'on veut obtenir... Ce cauri lancé c'est comme un achat, pour être bien vu par l'entourage. Il faut que tu dises en plus que tu ne veux pas le mal, que tu ne veux que le succès, si tu réussis par la suite, tu penseras que c'est par hasard, mais ce ne sera pas le hasard, tu auras acheté le succès à l'avance..."

2) "Dieu et le marigot sont liés, si Dieu ne fait pas tomber la pluie, il n'y aura pas d'eau dans le marigot..."

3) "Si un culte est puissant, c'est à cause des génies qui y résident... pour le marigot, c'est la même chose..."

4) "Tu as bien mangé et tu te reposes, pourquoi ? A cause de cette offrande au marigot, c'est une aide que tu sollicites. Tu feras bonne route et un jour tu reviendras au village dans de bonnes conditions"

5) "Tu vas revenir au village avec plus de réussite à cause du cauri jeté au marigot, c'est le prix de la voiture que tu auras"

6) "Même si tu avais une conduite de femme, le marigot ferait de toi un homme maintenant"

7) "On prend de l'argent pour acheter la fraîcheur, pas la chaleur..."

8) "Un cauri tombe:

- une femme...
- que dit la femme ?
- la femme dit que tu auras une femme, que vous allez vous entendre, vous serez heureux. Quelle offrande faire pour cela?
- un cauri au marigot..."

- Offrir des galettes de mil [ngomi] à la colline

1) "... deux ou trois galettes à déposer à la colline. La galette, c'est la fusion du millet et de l'huile, quand on écrase le mil et qu'on fait frire, on ne peut plus distinguer le millet de l'huile. L'offrande c'est pour dire: j'ai une situation, je veux changer de situation, devenir autre. En faisant cette offrande, on demande aux génies de sortir de sa situation actuelle"

2) "Si tu fais cette offrande, les gens vont t'applaudir pour ta réussite"

3) "Les galettes, ça symbolise la prudence, pour ne pas perdre quelque chose en voyageant... si tu fais des offrandes aux génies de la colline, ils sauront que tu es en voyage, ils vont t'assurer une protection".

## 8) La technique divinatoire

A priori, le devin ignore l'identité et le motif de la visite de son client qui peut d'ailleurs consulter pour un tiers (14). La séance de consultation comprend trois moments importants:

a) L'interprétation rapide à l'aide du pot d'eau et des trois premiers cauris plongés à l'intérieur, du motif de la visite du consultant et des prescriptions à lui fournir.

b) Le raffinement ultérieur de l'étiologie et des prescriptions fournies par les jets successifs d'objets hors du sabot, ces objets renvoyant, comme on l'a dit, à des consultants ayant eu à faire face à des problèmes similaires ou servant d'exemples à l'édification du consultant actuel.

Exemple:

"Un cauri tombe du sabot. Le devin:

- "Si un culte est vraiment puissant, c'est compte tenu des génies qui y résident... pour le marigot, c'est la même chose..."

Un autre cauri tombe. Le devin:

- "Tu as bien mangé et tu te reposes. Pourquoi ?

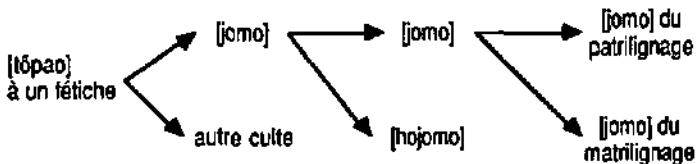
Un troisième cauri tombe. Le devin:

- A cause de cette offrande au marigot, c'est une aide que tu sollicites. Tu feras bonne route et un jour tu reviendras au village dans de bonnes conditions. Tu vas aller et revenir comme Bissa, le fils de Nierako, qui devait aller en Côte d'Ivoire et qui est venu me voir pour savoir s'il aurait du succès. Je lui ai dit de faire un sacrifice sur un [sigi-jomo]. Il m'a donné 1.200 francs pour marquer ce cauri-là..."

c) Les éventuelles réponses aux questions et aux demandes de précisions du consultant à la fin de la séance.

Notons que le devin travaille très peu de manière inductive, par jeu de questions à réponses binaires et par itérations successives. Sur l'ensemble de la consultation, on ne peut noter que deux ébauches de procédures de ce genre, chaque fois assez courtes, dont nous donnerons un exemple.

Le devin a déterminé que notre informateur devait faire un [tôpao] à un [jomo]. Il cherche à répondre au consultant qui lui a demandé à quel [jomo] précisément l'offrande doit être faite. Ce peut être un [jomo] simple ou un [ho-jomo] (14), et s'il s'agit d'un [jomo] simple, il peut s'agir de celui que détient le patrilignage du consultant ou son matrilignage. Le devin en jetant ses cauris emprunte donc, pour répondre aux questions, un parcours causal le long d'une structure arborescente qui le laisse chaque fois, devant une alternative:



## 9) Divination, création et reproduction de l'ordre dominant

Traditionnellement, c'est le chef de cour qui consulte le devin pour les troubles de n'importe lequel des membres de sa cour. Actuellement, tous les hommes mariés consultent personnellement le devin pour les problèmes qui sont liés à leur ménage. Les femmes ne consultent jamais directement les devins, ou fréquentent des devins allochtones (c'est-à-dire ni winye, ni bwa-ba, ni luo): un moaga installé près de Wibô, a par exemple une grosse clientèle de femmes du village. La société winye est inconcevable sans devins. Aucune décision ne se prend sans avoir consulté un clairvoyant, que cette décision concerne une cour, lorsque par exemple, un homme veut cultiver séparément de son père, ou l'ensemble du village, lorsqu'il s'agit d'arrêter les dates d'un rite collectif. Nous avons déjà dit que les Winye, à l'instar des Bisa, évitaient la concentration des différents types de pouvoirs (politique, économique, mantique) entre les mains des mêmes hommes. L'étanchéité entre les différents statuts est telle qu'une série s'interdits empêche par exemple le devin de convertir son capital symbolique en capital économique: le prix de la consultation est laissé au bon vouloir du consultant et ce dernier est libre de récompenser ou non le devin pour ses prescriptions si celles-ci se sont révélées efficaces (une part de gibier pour un chasseur heureux, une petite somme d'argent - 1000 à 2000 francs - pour un [vogé] neutralisé). Enfin, les frais des cérémonies d'intronisation à la divination sont extrêmement élevés (un fils de devin, à Houndé, les chiffrait à plus de 100.000 francs CFA). Bien entendu, la séparation des trois pouvoirs politique, économique et mantique n'exclut pas les collusions entre leurs tenants respectifs et leur liaison syntaxique dans la représentation et l'exercice du pouvoir local. Il est certain que les devins sont en rapports étroits avec les autorités coutumières et qu'aucune cérémonie, aucune démarche importante n'est effectuée avant qu'on ait entendu le verdict d'un ou plusieurs devins. Les devins, "gens de la gauche" forment une catégorie sociale étanche, non accessible aux hommes de pouvoir et aux hommes riches. Pour autant, les devins ne sont pas des marginaux. Pendant les cérémonies de levée de deuil, les griots chantent: "un esclave ne peut pas être devin" (16). L'esclave dans la société winye - comme dans toutes les sociétés lignagères - c'est l'antithèse de l'homme prospère, prépondérant et situable dans une généalogie. C'est dire que le devin est partie prenante - avec les deux autres catégories, hommes de pouvoir et hommes riches - de la reproduction de l'ordre dominant sans qu'on puisse pour autant le réduire à cette fonction.

Selon E. MENDONSA, qui a fait des recherches dans ce domaine en pays sissala (nord du Ghana), la divination n'est pas un efficace moyen de contrôle social mais simplement un forum acceptable dans lequel des individus aux vues variées peuvent interagir et participer au procès de

définition et de construction de leur réalité sociale (1982: 150-152). Il fournit quelques chiffres - assez approximatifs - qui visent à évaluer l'importance de la divination comme système entraînant un retour réel aux normes, dans les cas où l'étiologie aurait établi que la maladie de l'individu a pour origine une attitude déviante de sa part (refus de cultiver dans le champ du père, refus d'habiter chez son chef de cour...). Les chiffres qu'il donne sont les suivants:

Tableau N° 8: Appréciation subjective de la divination comme contrôle social:

	Nombre de cas	%
- divination apparaissant comme obligeant le déviant à la conformité et à ne pas rompre l'unité du groupe	17	32
- divination n'apparaissant pas comme telle	29	55
- cas difficiles à déterminer	7	13
TOTAL	53	100

(source: E. Mendonsa (1982:150) )

E. MENDONSA analyse à juste titre la structure sociale dans les sociétés lignagères comme formée d'un ensemble de principes contradictoires entre eux. La déviance, selon l'auteur, serait générée par les injonctions paradoxales produites par une structure sociale par définition non harmonieuse.

Les Sissala n'admettant pas cette analyse mais postulant au contraire l'existence d'un ordre social parfait, ils seraient obligés d'adopter une explication de type personnaliste, faisant du désordre une faute d'un individu à stigmatiser (labeling theory). Ils utiliseraient la divination pour masquer les contradictions structurelles qui sont à la base des conflits entre individus et trouver des solutions admissibles à ces conflits sans avoir à en reconnaître les causes véritables. Dans ce sens, le travail du devin ne serait pas tant d'obliger les individus à jouer à tout prix leur rôle dans une reproduction à l'identique d'une structure sociale littéralement intenable - d'où en tirerait-il les moyens ? - que d'introduire le changement nécessaire dans le parcours individuel du consultant et dans son entourage familial pour permettre de résoudre le conflit à l'approbation de tous et sans remise en cause fondamentale de la structure. MENDONSA fournit dans son ouvrage maints exemples de

fission de groupes dues à des initiatives individuelles, d'abord considérées comme des déviances puis entérinées après consultation de l'individu responsable de la fission et sa stigmatisation, à l'occasion d'un trouble qui lui est survenu. La stigmatisation prendrait fin après la fourniture par l'individu stigmatisé d'animaux pour les sacrifices de réparation et non pas forcément avec le retour de cet individu au respect de la norme initiale par rapport à laquelle il aurait dévié. Les réflexions de MENDONSA sont intéressantes et méritent qu'on s'y attarde.

Les auteurs français (cf. par exemple S. FAINZANG, 1986) soulignant la fonction du devin comme reproducteur de l'ordre social ne semblent guère avoir été sensibles au fait que cette reproduction n'était pas obligatoirement une reproduction à l'identique. Selon Sylvie FAINZANG, le devin interdirait les scissions "pour assurer la permanence de la famille étendue" (1986: 174), verrait d'un mauvais oeil toute tentative de se soustraire à un destin défini notamment pour les rôles sociaux les plus utiles (devin, guérisseur): "le refus de prendre la succession des guérisseurs est (...) considéré par l'institution divinatoire comme une menace pour la permanence des rôles sociaux conçus par le groupe, et par conséquent pour la reproduction du système social, et doit, en tant que tel, être sanctionné." (1986: 177) L'anthropologie de la répression comme l'anthropologie libertaire contre laquelle la première s'est constituée, souffrent du même systématisme (17). Selon l'heureuse formule de Michel IZARD, "le règne de la nécessité n'est jamais sans partage, en toute société la liberté doit être, ne serait-ce que pour être niée" (1979: 303). Dans toutes les sociétés lignagères, il existe des individus réputés "forts" ou "dangereux", qu'aucune menace de sanction ne peut véritablement faire reculer. Ces individus ne laissent pas pour autant les institutions désarmées, puisqu'elles se révèlent souvent aptes à leur fournir un rôle à la mesure d'une envergure qui n'est pas inconnue, la tradition orale regorgeant de héros de ce type (chasseur intrépide, esclave devenu grand guerrier...) et la théorie locale de la personne permettant de leur faire place intellectuellement. Les travaux de E. MENDONSA ont le mérite de montrer que cette liberté n'est niée que dans une minorité des cas soumis à consultation divinatoire (mais il s'agit malgré tout d'une forte minorité: 32 %) et font apparaître le travail du devin comme irréductible à une simple dimension répressive. Autrement dit, le devin traite aussi du changement et du singulier. S. FAINZANG donne dans son ouvrage un exemple de scission encouragée par un devin entre un individu et ses frères. Les tensions entre frères étaient trop vives pour qu'une cohabitation soit encore possible à moindre frais (18). "Il se peut, ajoute S. FAINZANG, à l'inverse que le devin dissuade un cadet de quitter la "grande cour" sous peine d'attirer la maladie sur les siens, préservant par là-même la cohésion résidentielle de la famille étendue." (1986: 160) La possibilité d'une telle alternative impose de considérer le devin comme instaurant un rapport de l'individu à la société qui n'est ni réductible à une simple reproduction, l'individu disparaissant derrière les structures, ni à une simple production, l'individu apparaissant comme autonome par rapport au champ social.

## Notes:

- 1) Les Winye affirment que la coutume du [yen vogoo] est d'origine luo. De fait, elle a surtout cours au nord du pays winye (Oulo), plus influencé par la culture luo. Le [yen vogoo] peut être appelé également [bõ vogoo] "[vogoo] de village", par opposition à [ñi vogoo], "[vogoo] de brousse", le clairvoyant. L'initiation du [bõ vogoo] se ferait le soir, celle du [ñi vogoo] le matin.
- 2) Le [vurba]l nuna est l'équivalent du [vogoo] winye, du [voyo] kasena, du [vugun] sissala. Il faut noter la racine commune du terme dans l'ensemble des populations gourounsi.
- 3) D'après E. BAYILI (1983: 126), le [nekilu] est un génie sylvestre qui fait peser sur l'homme un sort malheureux tant que celui-ci ne se résoud pas à devenir devin.
- 4) Siaka DAMOUE présente le lignage Tomé comme "chef de terre du quartier indépendant "Sinbon" de Ouroubonon (Wibõ)" (1983: 25).
- 5) Chez les Winye, on donne au puîné des jumeaux le nom personnel [yomo], "esclave". Cette pratique indique qu'en fait ce sont les seuls cadets des siamois qui peuvent légitimement être désignés comme des "génies esclaves".
- (6) A la fin d'une interview chez Kobié, mon informateur s'inquiéta tout à coup de trois grosses abeilles qui tournaient dans son dos. Ce à quoi Kobié lui répondit de se tranquilliser, qu'il s'agissait de "ses gens" (c'est-à-dire: "ses génies") qui revenaient à la maison.
- 7) L'aîné des devins initiateurs ne vient pas forcément du même village que l'initié.
- 8) Siaka DAMOUE décrit une initiation par la chèvre et la canne donnée à l'apprenti-devin est son bâton de divination [gwui] (cf. également la citation de Louis TAUXIER, pages 203-203). Les devins par le mouton possèdent une canne, appelée [nihababoni], "génie en bois", en bwamu de Houndé. Elle est associée étroitement à la personne du nouveau devin: elle le "représente", selon les termes de Dioulasso Didiro, devin-forgeron de Houndé.
- 9) L'autel de Dioulasso Didiro, devin-forgeron de Houndé est pratiquement similaire.
- 10) On a vu que toute chose bonne chez les Winye est l'oeuvre d'un ancêtre et de sa mère, à l'instar de l'association du Soleil avec sa mère Terre, à l'origine de la création. Meyer FORTES rapporte que le rôle des ancêtres féminins est dominant dans l'autel de divination des Tallensi (1949: 326).

- 11) Le chien est un animal considéré comme clairvoyant. On remarquera la répétition de motifs doubles dans le matériel divinatoire: 2 fois 2 génies, 2 lames, 2 queues, 2 anneaux. On remarquera également, comme le note Jean CAPRON (1978: 58), que les queues ne sont jamais posées sur le sol, d'où l'utilisation d'anneaux et de socles pour poser l'essentiel du matériel de divination.
- 12) Le discours de Lota annonce de fait la possibilité pour le devin d'un recours aux ancêtres si les génies lui font défaut. Notre travail sur la divination n'est pas assez avancé pour que nous proposons des hypothèses quant à l'identité précise des ancêtres et génies auxquels Lota fait référence ici.
- 13) D'après J. GOODY (1962: 78), chez les Lo Daga la porte d'entrée est connectée avec le bien-être de la maison et de ses habitants.
- 14) En général, on ne consulte pas le devin du même village que soi. En outre, pour vérifier les assertions d'un devin, on va souvent en consulter un autre.
- 15) [ho-jomo]: "[jomo] de cuivre". Au niveau de chaque [jawù], les Winye rendent un culte à plusieurs types de [jomo], littéralement "don" des génies de la brousse, parmi lesquels on peut citer [pie-jomo] "don de la daba" (productivité agricole), [ho-jomo], "jomo" de cuivre que l'on trouve au pied de l'*Azelia africana*, [sigi-jomo], "don du culte de masques"...
- 16) Un esclave ne peut pas être devin, mais Kobié, notre devin, est descendant de captifs. On explique que Kobié est devin parce qu'un de ses récents ascendants l'était également. Il n'empêche que le prestige auquel Kobié accède ainsi est le signe de l'intégration et de la promotion sociale des descendants de captifs dans la société winye (cf. pour une étude de la promotion actuelle des descendants de captifs chez les Gouro de Côte d'Ivoire, Ariane DELUZ (1982)).
- 17) Cf. notre note de lecture, J.-P. JACOB (1986).
- 18) A propos de cet exemple, il faut retenir l'explication intéressante fournie par le devin bisa pour faire en sorte que l'homme se sépare de ses frères. L'effectif de sa cour serait trop important et "les génies n'aiment pas que les humains fassent étalage d'une nombreuse descendance, rivalisant ainsi avec leur propre aptitude à se "multiplier" (une telle situation est une provocation dont les génies sont susceptibles de prendre ombrage)" (S. FAINZANG, 1986: 159). Une telle explication renvoie une nouvelle fois à "l'image du bien limité".

# Chapitre VIII :

## Interprétation de la maladie

### 1. Le lexique

Le vocabulaire de la maladie en usage chez les Winye confirme l'assimilation métaphorique, réalisée dans nombre de sociétés lignagères d'Afrique de l'Ouest, de l'être vivant à un morceau de bois. SEMBENE Ousmane note cette particularité pour le Sénégal et en tire le titre d'un de ses romans (*Les bouls de bois de Dieu*):

"Une superstition veut que l'on compte des "bouts de bois" à la place des êtres vivants pour ne pas abrégé le cours de leur vie" (1960: 77).

La métaphore a donc valeur d'euphémisme. Ce procédé est très utilisé dans les cultures africaines lorsque l'on veut parler des êtres humains, de leurs actions ou de leur progéniture, sans attirer l'attention des jaloux (1). L'état de maladie chez les Winye est désigné conformément à cette procédure comme "attaque des termites" [yié] et s'oppose à la "bonne forme, dureté du corps" [dōgi]. Mais plus généralement, les Winye, qui ne distinguent pas radicalement la maladie du malheur, parlent de [mbes:al] la "chaleur du corps" qu'ils opposent à [kawié], le bonheur, la "fraîcheur du corps". On parle de l'affliction qui "cuit" quelqu'un et on invoque la "fraîcheur" associée à l'eau qui ne doit pas quitter les individus ou les regagner après guérison. Le couple maladie/santé se réfère donc à une description phénoménale (métaphorique) du corps - en forme, c'est-à-dire "dur" ou "compact" ou au contraire délabré, comme le bois sous l'action des termites - tandis que le couple lexical plus large qui regroupe maladie et malheur d'un côté, bonne santé et bonheur de l'autre (et qu'on pourrait résumer par l'opposition fortune/infortune) se réfère à une échelle des températures. De la même façon, nous avons :

- [luoāwié]: "le bon remède", "le médicament de la fraîcheur",
- [ñiwié]: "une bonne personne", "une personne de la fraîcheur".

Le couple chance/malchance fait, quant à lui, référence à une échelle gustative: [ges:egè]/[ñubsem], "douceur, goût de la tête, sucré"/"absence de goût, de sucré de la tête". L'association de la chance à la tête est attestée dans nombre de sociétés africaines, notamment chez les Yoruba du Nigeria qui associent, comme les Winye, la chance au destin prénatal choisi par l'individu auprès de Dieu avant d'être envoyé sur la terre pour naître (cf. M. FORTES, 1974: 52). A l'inverse, celui qui a une mauvaise destinée, une malchance constante, est dit être porteur de [ñohari], littéralement "la mauvaise force de la tête". Le sucré ou au contraire l'absence de sucre, ou l'amertume, servent à décrire des propriétés opposées des hommes ou de diverses entités. On dit par exemple de celui qui aime le mal, qu'"il a le ventre amer": [bāṭāgu], et l'on classe les génies en "génies amers" (jimbihabamā) et "génies doux" (jimbisimā), selon qu'ils sont méchants ou bons. La maladie incurable et la mort, afflictions sans remèdes, sont désignées comme "l'atteinte du mauvais" ([āworyiume] ou [mbe:gei]). [arworu] désigne "l'action mauvaise", le méfait, par exemple l'agression du sorcier vis-à-vis de sa victime. [ziminām] (de [zimi], "pauvreté") indique l'état de déchéance physique. Dans le lexique des dénominations de l'état du corps sain opposé au corps malade, nous avons donc les oppositions pertinentes suivantes:

- frais / chaud
- sucré / amer
- bon / mauvais
- blanc / noir
- dur (compact) / friable (mou)

La "bonne forme du corps" [dōgi] a pour synonymes [panga] "la force physique" (2) et [ñira] "l'œil, la vue", ce qui permet de saisir l'association étroite qui est faite chez les Winye, entre l'état du corps et la vigilance de son propriétaire. Inversement, [dōgi] ou [ñodōgi] "la dureté de la tête", expriment à la fois une notion de défense du corps propre et d'agressivité vis-à-vis du corps d'autrui: la "force" des jumeaux qui peut parfois mettre à mal leurs parents, s'appelle [ñodōgi] ou [hang] "la force amère". L'adjectif "dur", qui évoque le caractère compact du bois, est accolé avec un certain nombre de noms communs pour former des expressions métaphoriques dont nous donnerons quelques exemples:

- [himidōgi]: "âme dure"
- [ñodōgi]: "tête dure"
- [nidōgi]: "main dure" (c'est-à-dire l'avarice)...

[himidōgi] et [fiodōgi] sont synonymes de bonne santé et de force. La tête doit être considérée, chez les Winye, comme l'équivalent d'une des deux composantes de l'âme. L'âme [himí] est, comme nous l'avons vu au chapitre V, composée d'un couple de génies, dont l'un de sexe féminin est en rapport avec la vie et le corps de l'individu et l'autre, de sexe mâle, est en rapport avec son imaginaire, sa vue, son discernement et son équilibre. La tête est l'équivalent de la seconde composante, celle qui est en fait déterminante puisqu'elle constitue le pôle conscient chargé de défendre le pôle vital ou le corps de l'individu. Les Bambara partagent cette conception puisque, selon G. DIETERLEN et Y. CISSE:

"Tête (...) signifie à la fois: cause, raison, le sens, la direction, le commencement (le bout), le début, etc., selon le contexte de la phrase où ce mot est utilisé." (1972: 138).

Il faut souligner l'utilisation de la notion de "tête" [ño] dans toute une série d'expression winye:

- [ñohari] : "malheurs de la tête"
- [fiodōgi] : "dureté de la tête"
- [ñojimbié] : "génie de la tête"
- [fiosem] : "manque de douceur de la tête", malchance
- [ño-dudo] : caractère
- [ño-duigi] : droiture ...

La tête est considérée comme le siège de la folie et on dit de quelqu'un qui est en colère que "la chose de sa tête est debout" [a ño kone ceni]. La tête comporte de plus le nez, siège du souffle; les Winye disent de l'individu qui se tire de toutes les embûches de la vie qu'il a "un long nez" [mragwan], tandis qu'un homme qui vit dangereusement et s'expose trop est dit avoir le "nez court" [mrakumi]. Le nez c'est donc proprement la vie, représentation qu'on retrouve lorsque les Winye veulent signifier qu'un individu a été tué par un sorcier: ils disent que le sorcier a "coupé son nez" [cugumra], indiquant la rupture définitive entre le nez (ou la vie) et le corps.

A l'inverse, le ventre est considéré par les Winye comme le siège des bonnes et des mauvaises intentions: de celui qui aime le mal, on dit qu'il a le "ventre amer" ou le "ventre noir" [bã-a-biun].

Nous examinerons plus loin quelques dénominations de maladies. Soulignons simplement que les Winye font usage d'un lexique de descriptions des états phénoménaux (la bonne santé, la maladie, la malchance...) qui renvoie d'emblée à des explications essentielles. Car les expressions d'"âme dure", de "nez long", de "tête dure", de "tête sucrée",

de "malheurs de la tête", se réfèrent à des axes étiologiques qui mettent en jeu les composantes de la personne:

- soit sous le registre des instances héritées ou du programme prénatal de l'individu (les notions de "tête sucrée", de "malheurs de la tête"),
- soit sous le registre complémentaire des instances innées ou acquises par l'individu, le rendant apte à se défendre ou à attaquer autrui, ces deux aptitudes étant moins opposées que complémentaires (les notions de "tête dure", d'"âme dure", de "vue").

## 2) Quelques dénominations de maladies

Suivant la méthode de classement mise au point par Sylvie FAINZANG (1986), nous distinguerons chez les Winye, des dénominations de maladies qui renvoient soit à des tentatives de descriptions, soit à des tentatives d'explications. Cependant, il nous faut souligner que la nosologie locale et celle de la bio-médecine ne correspondent jamais systématiquement, et toute tentative de les mettre en rapport, comme celle que nous tentons brièvement ci-dessous, apparaît toujours comme un peu forcée.

### 1. Dénominations descriptives

#### 1.1. Description littérale

- 1.1.1. Référence au corps: [bayie], "mal de ventre"; [koeyie], "mal de poitrine".
- 1.1.2. Référence au symptôme: [sisenfiemi], "urine rouge de cheval" la bilharziose; [hõgniworu], "la mauvaise toux", la tuberculose
- 1.1.3. Référence aux effets de la maladie: [sobori], "marche sur des épines", rhumatismes; [tibiri], "démangeaisons de fourmis", éruptions cutanées

#### 1.2. Description métaphorique: [da-mbe], "morceau de bois coupé", la lèpre

### 2. Dénominations causales

[kamudãtjira], "crachat de déjection", l'angine. D'après les Winye (mais aussi d'après les Sénoufo, (voir à ce sujet N. SINDZINGRE et A. ZEMPLÉNI (1981)), l'angine est contractée par l'individu qui a l'habitude de cracher auprès de déjections humaines.

Chez les Winye, les maladies sont donc désignées en fonction soit de leurs manifestations somatiques (un symptôme partiel est isolé et sert à la dénomination) ou par référence à une cause supposée (qui n'est souvent qu'une cause parmi d'autres). Cependant, certaines dénominations de maladies échappent à ces deux types de classement et semblent participer de plusieurs registres à la fois. C'est le cas notamment de la "maladie de l'oiseau" [jimi yie], l'accès pernicieux ou neuropaludisme fréquent chez l'enfant africain, évoquée (sous cette même dénomination) dans plusieurs travaux que S. FAINZANG a consacrés aux Bisa (1984, 1986). La dénomination se réfère à la fois au registre phénoménal (l'enfant malade ressemble à un oiseau qui étire ses ailes par mouvements saccadés), et au registre causal (les Winye désignent comme cause de la maladie, la chevêchette perlée - *Glaucidium perlatum* -, une petite chouette qui apparaît souvent le jour (3)). S. FAINZANG explicite les références aux registres phénoménal et causal de cette maladie chez les Bisa, de la manière suivante:

"Cette maladie infantile est attribuée (...) à un incident survenu lors de la grossesse de la mère: on a vu en effet qu'elle est censée atteindre l'enfant dont la mère se trouvait (lorsqu'elle était enceinte de lui) dans une maison sur le toit de laquelle s'est posé un oiseau. Le contact avec l'oiseau se traduit par la transmission, à l'enfant en formation, d'une des propriétés de l'animal (les secousses et les tremblements provoqués par les battements des ailes), et qui réapparaît plus tard sous forme de maladie (convulsions)." (1986: 68-69)

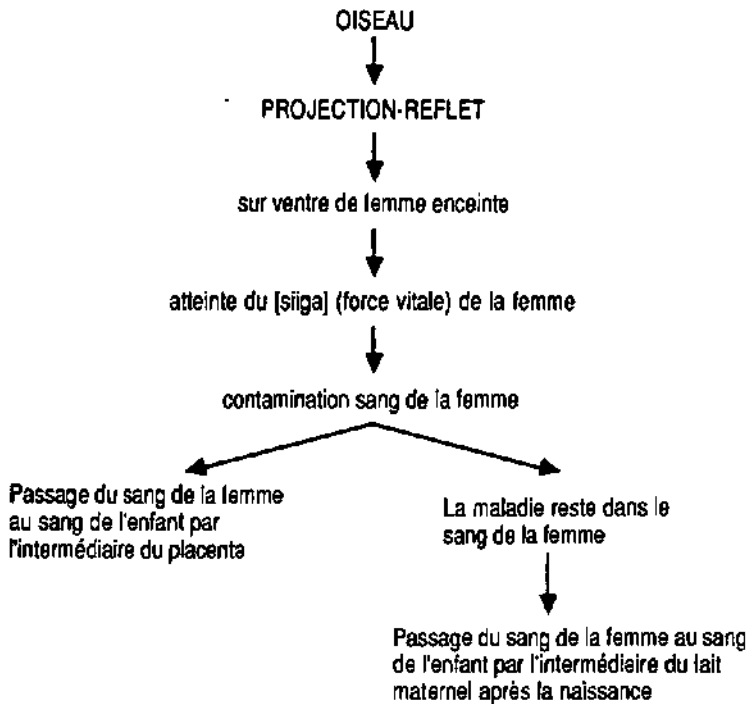
Les Winye expliquent à peu près de la même manière la cause de la maladie: c'est l'ombre de l'oiseau volant au soleil couchant et se portant sur la mère enceinte qui rendrait malade l'enfant à venir. Pour éviter cette transmission de la maladie à l'enfant, on conseille à la femme enceinte de placer unealebasse d'eau en permanence à ses côtés. L'ombre, au lieu de porter sur la femme, tomberait alors dans l'eau et son action néfaste serait neutralisée. S. FAINZANG voit dans le procédé qui conduit les Bisa à nommer "maladie de l'oiseau", ce qu'elle identifie également comme neuropaludisme infantile, une illustration de son hypothèse majeure sur la contamination comme théorie locale de la transmission de la maladie. Cette hypothèse se base sur le raisonnement suivant: un agent représenté comme pathogène (ici l'oiseau) contamine le corps d'une personne par un contact avec elle et lui transmet une partie de ses propriétés. Ce contact peut être éventuellement très médiatisé puisque, chez les Winye, c'est l'oiseau qui transmet à son ombre, qui transmet à la mère, qui transmet à l'enfant ses effets néfastes.

### 3. Contagion, contamination et contiguïté

Sans vouloir nous prononcer sur la valeur générale de l'hypothèse de S. FAINZANG dans tous les cas d'explications de la transmission des maladies, nous ne sommes pas très convaincu de l'intérêt de son application dans cette occurrence. Pour nous, la théorie de la contamination n'a de validité qu'à condition qu'elle soit considérée comme d'application générale par la culture locale. Or de toute évidence cette maladie ne menace pas de manière indifférenciée n'importe quel sujet, puisque la chevêchette n'a d'effets funestes ni pour la femme enceinte, ni pour quelqu'un de son entourage, mais bien pour - et seulement pour - l'enfant à naître. S'il y avait contamination (dans le sens moderne du terme: simple effet mécanique), tout le monde devrait risquer cette contamination, à la condition d'entrer en contact avec l'oiseau malévolent.

Les notions de contamination ou de contagion, utilisées abondamment par les anthropologues de la maladie nous incitent à quelques réflexions supplémentaires. Trop souvent, ces termes veulent simplement exprimer (ou résoudre) ce que Nicole SINDZINGRE appelle "la disjonction spatio-temporelle entre l'initiateur du mal et le support de ses effets" (1983: 15), c'est-à-dire une conception très particulière de la transmission du mal qui présuppose l'analogie et donc l'indifférenciation des proches, l'action d'un membre du groupe pouvant être à l'origine du mal pour un autre membre du même groupe. Cette analogie vaut d'ailleurs également dans les conceptions de la personne, dont l'action de l'âme (ou de l'ombre) vaut pour le corps et réciproquement, ce qui permet d'expliquer en première instance la transmission de la maladie de l'oiseau à l'enfant dont nous avons déjà souligné qu'elle apparaissait comme très médiatisée: l'oiseau transmet à son ombre qui transmet à la mère qui transmet à l'enfant... La "mise à plat" d'une pseudo-mécanique de la contamination, comme celle que propose Doris BONNET dans son schéma du mode de transmission de la maladie chez les Mossi que nous reproduisons ci-dessous, ne permet nullement de saisir la nature de ces conceptions. A vouloir à tout prix réduire la disjonction spatio-temporelle on perd en effet ce qui fait la spécificité et l'efficacité de la pensée symbolique:

Figure N° 16: Mode de transmission de la maladie de l'oiseau chez les Mossi



(Source: Doris BONNET, 1986: 50)

Dans ce schéma, le passage de la contamination du [siiga] de la femme enceinte à son sang pourrait probablement être inversé puisque sang et [siiga] sont au fond la même chose. Nous pensons que pour l'essentiel, cette formalisation passe à côté de l'explication locale. Pour en saisir la nature, il convient de savoir dans quelles limites la théorie locale considère la contagion ou la contamination comme possibles, autrement dit pourquoi la maladie est contractée - à tel endroit, à tel moment - par telle personne pourvue de tel "être". Françoise HERITIER (1979: 237), qui cite DURKHEIM (4), parle également de contagion mais nous oblige à considérer que la logique symbolique est première dans l'explication du mal. Ainsi, chez les Samo, l'interdit pour un homme de descendre dans un puits (c'est-à-dire au sein de la terre chaude) lorsque sa femme est enceinte, parce qu'il la ferait "par contagion" avorter, s'explique d'abord par l'assimilation symbolique qui est faite entre terre et femme enceinte et ensuite par le fait qu'en appliquant la règle de la disjonction spatio-temporelle, une femme peut avorter parce que son mari s'est rapproché de la terre, de la même façon qu'un fils peut être sanctionné pour les transgressions commises par son père, etc. La propriété d'une entité étant

- au moins - d'être ce qu'elle est, la contagion n'est explicative du mal que dans la mesure où cette propriété ne s'accommode pas, symboliquement, des propriétés d'une autre entité, le mal résultant de cette mise en contiguïté de catégories pensées comme trop identiques (ou trop symétriques ou inverses) pour pouvoir être accolées sans risques de "court-circuit", de désordre néfaste. C'est à condition de rappeler ses dimensions symboliques que la maladie est expliquée et non en se contentant de concepts qui relèvent des représentations de la pathogénie bio-médicale. Michel PERRIN qui analyse les conceptions de la maladie chez les Guajiro du Vénézuëla et de Colombie (1985), introduit d'abord le concept de contamination avant de nous expliquer, dans un second temps, pourquoi les maladies qui s'y rattachent sont spécifiquement celles de la naissance et de la petite enfance, ce qui n'est bien sûr expliquable que par référence aux représentations propres à ces états.

Marguerite DUPIRE qui emploie les concepts de contagion et de contamination dans son analyse des représentations de la maladie chez les Sereer Ndut du Sénégal (1985), en propose des approches intéressantes. Elle distingue pour le groupe qu'elle étudie entre "contagion magique" (ou contamination) qui intéresse un individu spécifique et "contagion morbide" qui peut atteindre n'importe qui. Les notions correspondantes en langue vernaculaire sont d'une part [kad ow] "passer à une personne" correspondant à la contamination et d'autre part [karanta] qui signifie "passer d'une chose ou d'une personne à une autre comme le singe saute de branche en branche", correspondant à la contagion. La contamination rendrait impure la personne et la perturberait. Elle serait causée par le sang, les morts, certains rapports sexuels (la contamination correspondrait dans le lexique winye au [hari], cf. tableau No 9) et l'infraction à certains interdits ([landa] chez les Winye). Bien que pour M. DUPIRE les frontières entre contagion et contamination soient assez floues, elle associe plus spécifiquement la contagion morbide à l'inexistence d'un état d'impureté chez le malade et à une absence de limites conçues à la possible diffusion du mal. L'auteur dit qu'il est probable que cette conception est liée à l'expérience locale des grandes épidémies. Cette distinction des pathogénies aboutit logiquement à une distinction à la fois des agents causals et des supports du mal. Doris BONNET (1986), qui propose une analyse implicite du même type, discerne deux catégories d'agents chez les Mossi: des agents qui attaquent le "double" ou la "force vitale" ([siiga]) et le contaminent et des agents qui s'attaquent au corps et le contagionnent. Nous aurions donc dans les représentations de la maladie une coexistence de deux grands types de configurations explicatives autonomes:

- a) catégorie d'agents A: maladies liées à la contamination, impureté du malade, l'âme ou la "force vitale" étant les supports du mal,
- b) catégorie d'agents B: maladies liées à la contagion, pas d'impureté du malade, le corps étant le support du mal.

Marc AUGÉ nous a appris à nous méfier, dans l'analyse des représentations locales, de toute introduction de dichotomies qui ne soient pas livrées explicitement par la société elle-même. Le moins qu'on puisse dire c'est que toutes les sociétés lignagères sont loin de partager nos conceptions de la séparation du corps avec l'âme ou l'esprit, ce que soulignent par ailleurs les analyses de certains ethnologues attentifs. Chez les Dogon, par exemple, ADLER et CARRY (1971: 29) remarquent une oscillation de la notion de pureté entre deux conceptions bien distinctes, une conception de la pureté en termes d'échanges énergétiques et une conception de l'absence de souillure:

"A l'idée de souillure et de miasme qu'on associe habituellement à la notion d'être impur, s'ajoutent celle de perte et de fuite, de désintégration ou de dispersion des forces matérielles ou spirituelles qui l'animaient (l'être) et, inversement, celle d'adjonction d'une force étrangère. Corrélativement, la purification est conçue comme le départ des forces étrangères et comme le retour, la réintégration ou la rééquilibration des forces perdues." (1971: 28)

Il n'est donc pas si facile de déterminer quels sont les supports de l'impureté, qui se présentent à la fois comme forces matérielles assimilables au corps et comme forces spirituelles assimilables à l'âme ou à la "force vitale". De plus, les Winye, au contraire des Sereer, ne distinguent pas véritablement entre deux conceptions de la transmission du mal dans l'espace et le temps. Ils utilisent le même terme [poom] "passage à" pour parler aussi bien de la transmission de la maladie à un sujet spécifique ou non spécifique. Dans tous les cas, les Winye insistent sur le fait que celui qui a la "tête dure" échappe à la maladie. C'est dire qu'il n'y a pas chez eux de distinction entre des maladies qui toucheraient le corps et d'autres maladies qui toucheraient l'âme, donc pas de secteur de la maladie qui se présenterait comme autonome par rapport à une théorie de la force, au contraire des sociétés sereer ndut et mossi où la notion de contagion paraît annoncer les préceptes mêmes de la bio-médecine: la maladie peut atteindre tout le monde, le corps est le support du mal, etc...

#### 4) La maladie de l'oiseau

Il faut chercher le sens de la configuration explicative adoptée par les Winye à propos de la maladie de l'oiseau en retournant à l'examen des ressources simples de l'élaboration symbolique, notamment en partant des figures classiques de la métaphore et de la métonymie, c'est-à-dire de l'utilisation de l'assimilation (identité proposée par la culture de deux choses distinctes) et de la contiguïté (identité proposée par la culture de deux choses perçues comme en relation proxémique). Nous allons voir l'usage qui est fait de ces deux figures dans l'explication de la maladie, explication qui est déjà à l'oeuvre dans sa dénomination. La fusion des registres (phénoménal, causal) à laquelle renvoie la dénomination est pour nous l'indice de ce qu'il n'y a pas, chez les Winye, de "pensée médicale", mais bien une pensée générale dont les élaborations spécifiques dans tel ou tel secteur du réel ne ressortissent pas à des règles particulières mais bien aux règles générales de la construction symbolique. L'étude du registre thérapeutique confortera cette hypothèse.

Signalons d'emblée que la maladie de l'oiseau ne fait pas partie de la nosologie traditionnelle winye et est d'introduction récente dans cette société. Cette dénomination existe également chez les Bisa (S. FAINZANG, 1984, 1986), les Sissala (E. MENDONSA, 1982), les Mossi (D. BONNET, 1986), les Evuzok du nord-Cameroun (L. MALLART, 1985) et probablement dans une aire assez vaste d'Afrique de l'Ouest (Bambara, Peul, Bwa, Kasena) et d'Afrique centrale (Congo, Zaïre). Il est certain que des nosographies telles que celle-ci sont diffusées au gré des contacts entre populations, au gré surtout des quêtes thérapeutiques si importantes dans des sociétés gravement touchées par les maladies et les épidémies de toutes sortes et donc très soucieuses d'y trouver des remèdes puissants, alors même que la bio-médecine occidentale est encore loin d'occuper le terrain (5). Doris BONNET, à propos des Mossi, se pose le problème de savoir si la nosographie à laquelle se réfère la maladie de l'oiseau intègre comme entité spécifique l'accès pernicieux, ou bien si elle renvoie à une représentation plus floue de syndrome convulsif (1986: 44)? Elle opte pour la seconde proposition: "il serait imprudent (...) d'effectuer une correspondance systématique entre l'accès pernicieux de l'enfant consécutif au paludisme et la "maladie de l'oiseau" (...). La "maladie de l'oiseau", à notre avis désigne essentiellement un syndrome convulsif de l'enfant." (1986: 54)

Chez les Winye, il existe une autre manière, plus ancienne de désigner les syndromes convulsifs de l'enfant, c'est [pomiyie], "la maladie de l'insecte [pomi]" (insecte non identifié (6)), dont Kobié Yao, devin de Boromo dit qu'on doit la soigner en attachant au poignet gauche du petit malade un morceau de [tomu] (*Gardenia triacantha* DC). Ces convulsions seraient dues au pourrissement des fruits du *Gardenia*:

"Lorsque ceux-ci tombent, ils pourrissent et se "transforment" en insectes [pomi] qui s'infiltrent dans le sol. Lorsqu'une femme enceinte passe par là, la maladie peut la prendre et elle la transmettra à l'enfant. Le [tomu] est un arbre très solide qui permet de "fixer" l'enfant (le [tomu] est en effet un arbre fortement enraciné dans le sol)."

Est-ce à dire que l'adoption nosographique de la maladie de l'oiseau chez les Winye - témoignant d'une curiosité intense des sociétés lignagères si ce n'est à de nouvelles explications de maladie, du moins aux systèmes thérapeutiques impliqués par ces nouvelles explications - vient combler un vide intellectuel et que la maladie de l'oiseau y serait à associer strictement à l'accès pernicieux ? Nous ne pouvons l'affirmer tant que nous n'aurons pas opéré une étude systématique des étiologies concernant les convulsions, le paludisme et la fièvre.

Si la maladie de l'oiseau appartient à une nosologie d'origine exogène, elle n'en est pas moins appropriée localement, eu égard aux élaborations symboliques qu'elle propose et qui la rendent saisissable par des cultures voisines de celles qui l'ont produite. Repérons les figures que ces élaborations sous-entendent dans notre exemple, en reprenant les différents registres.

A) **Registre phénoménal:** l'assimilation de l'enfant malade à un oiseau s'opère par l'intermédiaire d'un constat de similarité des comportements (fondé sur l'observation) entre l'oiseau et l'enfant (secousses, convulsions);

B) **Registre causal:** pour que la maladie apparaisse, il faut qu'un enfant soit dans un rapport de proximité (contiguïté) avec la chevêchette. L'interdit de contiguïté entre eux est bien connu puisqu'on recommande à la mère de se munir d'unealebasse d'eau pour l'éviter. Or, nous savons que pour la pensée symbolique, ce sont les identiques ou les entités occupant dans le champ sémantique des positions symétriques et inverses qui ne peuvent être mis en présence sans précautions rituelles. Nous pensons que l'interdit de contiguïté de la chevêchette et de l'enfant vient de ce qu'ils sont perçus comme occupant des positions symétriques et inverses dans l'axe des oppositions sémantiques pertinentes:

chevêchette: mort		enfant: vie
couchant		levant
oiseau de proie		

L'association de la chevêchette avec les tombes, le couchant et la mort est attestée chez les Winye (7), tandis que l'enfant à naître est associé à la vie et au levant. De plus, l'enfant est associé étroitement à la petite faune (rongeurs, oiseaux) dont la chevêchette est le prédateur. Chez les Winye,

différents interdits sont prescrits aux enfants, de manière à leur éviter le contact avec des oiseaux: ils ne peuvent manger d'oeuf, il leur est interdit d'élever un oisillon... L'assimilation des enfants aux petits oiseaux existe également dans les populations mandé. G. DIETERLEN et Y. CISSE disent à propos d'un des signes du Komo, la grande institution socio-religieuse bambara: "Voix des oiseaux, langage des oiseaux: il désigne le langage secret des jumeaux, parlé par les oiseaux et les tout petits enfants, et qui n'est compris que des grands initiés et des chasseurs." (1972: 154) (8);

C) Registre thérapeutique: Lota Tiaho, devin de Wibö, soigne couramment la "maladie de l'oiseau" avec des branches de *Ficus iteophylla* (un épiphyte) (9) car, dit-il, les petits oiseaux se nourrissent beaucoup des fruits de cet arbre:

"On utilise cet arbre pour que l'enfant soit bien portant comme le petit oiseau. C'est le petit oiseau qui permet la reproduction de l'arbre car en mangeant ses fruits, il transporte ses graines dans ses déjections et permet au *Ficus* de se reproduire sur d'autres arbres."

La dénomination de la maladie fait donc également référence à la technique curative. La chevêchette, comme tous les oiseaux de proie, se nourrit surtout de petits mammifères, oiseaux, reptiles et grenouilles. Les petits oiseaux et les petits rongeurs se nourrissent quant à eux, des figues produites par l'arbre. Si la chevêchette est appelée par les Winye [puujimi], litt. "l'oiseau de l'arbre [puubele] (notre *Ficus*), c'est qu'elle y est souvent observée, pendant ses chasses diurnes. Mais revenons au détail des élaborations à l'oeuvre dans l'explication thérapeutique:

- les petits oiseaux et les petits rongeurs se nourrissent des fruits de *Ficus iteophylla*. La vie de la petite faune est conditionnée par l'arbre,
- les petits oiseaux (et les petits rongeurs) transportent dans leurs déjections les graines de *Ficus* qui sont déposées dans le creux des branches ou des troncs d'arbres où réside un peu d'humus. Les graines germent, donnent naissance à un arbrisseau qui enlace son support d'un amas de racines. La vie du *Ficus* est conditionnée par la petite faune,
- les branches de *Ficus* serviront au traitement de l'enfant: l'enfant sera "bien portant comme le petit oiseau".



Figure N° 17 : Chevêchette perlée (Adulte mâle)

Source : A. C. Kemp (1980)

La procédure thérapeutique part de l'idée de la contiguïté néfaste imposée par la chevêchette comme cause de la maladie. Le guérisseur cherche à imposer une assimilation entre l'enfant et la petite faune comme moyen pour le malade de résister à l'agent du mal. En fait, si le guérisseur cherche à imposer cette assimilation, c'est au nom d'une singularité ethologique notée à la fois par les zoologues et par les Winye, grands observateurs de la nature. En effet, d'après A.C. KEMP, la chevêchette qui chasse en plein jour, est l'objet de réactions d'agressivité très vives de la part des petits oiseaux. Selon l'auteur:

"When Pearl-spotted Owls emerge (or even utter their whistling calls) during the day, they are sought out and mobbed by small birds. Most owls are mobbed by birds large and small if they appear in daylight and, although the reason is not obvious, it is known that a pattern simulating the large eyes and facial disc of an owl elicits a particularly strong response from other birds. This can be a risk to owls, since when they are at their most vulnerable, a predator can be attracted by the noise and hawks and eagles have been seen to attack owls that were being mobbed. Some function may, therefore, be served for the small birds in ridding their area of a potential predator, and it is merely a response of increased intensity to that shown towards many other predators, such as snakes, hawks and mongooses." (1980: 328).

Pour le guérisseur, l'enfant malade, c'est l'être qui est insuffisamment identifié au petit oiseau pour qu'il puisse se défendre de l'agression dont il est l'objet. Nul doute que le traitement soit destiné à faire subir à l'enfant une sorte de rite de passage qui l'amènera à atteindre cette qualité. L'enfant devient un petit oiseau, partie prenante du monde des oiseaux, à partir du moment où il utilise une substance végétale en rapport de contiguïté avec lui: "L'enfant, dit Lota Tiaho, sera alors bien portant comme l'oiseau". En se soignant avec *Ficus iteophylla* l'enfant devient capable de résister à la chevêchette. Ce que S. FAINZANG appelle "contamination" n'est donc que l'effet de la mise en contiguïté de catégories pensées comme inconciliables (l'enfant assimilé au petit oiseau avec son prédateur). Pour être complet, il faudrait pouvoir montrer que si les petits oiseaux sont assimilables aux petits enfants, les oiseaux de proie sont, quant à eux, assimilables aux sorciers.

Conversément, on peut observer que l'angine [kamudât/ira] "crachat de déjection" s'explique, chez les Winye, par la mise en contiguïté de deux catégories sémantiques qui ont valeurs symétriques et inverses. Comme nous l'avons vu, on explique en effet la maladie par l'habitude qu'a le malade de cracher auprès de déjections. Nous avons donc:

- crachat :	excrétion du corps bouche		- excrément :	excrétion du corps anus
-------------	------------------------------	--	---------------	----------------------------

La théorie de la contamination, qui n'est pas simplement une construction d'ethnologue (certains de nos informateurs nous ont tenu des théories similaires), n'est à notre avis qu'une sorte d'à-peu-près explicatif, qui témoigne, si elle se généralise dans le discours des ethnologues, d'une sorte d'effondrement de la pensée symbolique dont S. FAINZANG, entre autres chercheurs, a pu être victime. Nous aurions même tendance à penser que la notion de contamination est un concept consensuel adopté par les ethnologues et leurs informateurs. Les informateurs, parce qu'ils n'ont pas forcément le vocabulaire pour expliquer à leurs employeurs la règle de la disjonction spatio-temporelle dont par ailleurs tous leurs récits (de sorcellerie ou autres) regorgent. Les ethnologues, parce que cette règle suppose, pour être reconnue, un minimum de critique par rapport à l'analyse cartésienne matérialiste et mécaniste de base. Laalebasse d'eau que la mère doit placer auprès d'elle, précaution recommandée pour éviter l'action néfaste de la chevêchette, n'est pas non plus à analyser en termes de "protection contre la contamination" mais en tant que catégorie symbolique fonctionnant comme disjoncteur de contiguïté. L'eau, à l'instar de la cendre, permet de séparer des entités dont il n'est pas bon qu'elles soient trop proches. C'est d'ailleurs pour cette raison que ces deux éléments sont utilisés dans les sacrifices sanglants de type [time], littéralement "l'envoi, l'éloignement", pour rétablir une distance et dissiper "la chaleur" (ou le [vogé]) d'un individu qu'une entité spirituelle - ancêtre proche, génie - poursuit. De la même façon, on recommande à la mère de ne pas toucher son enfant pendant les convulsions, toute autre personne (le père, une autre personne de la famille) pouvant le faire à sa place. Il s'agit ici aussi d'éviter de reproduire la situation de contiguïté qui est à l'origine de la maladie.

## 5. Le registre thérapeutique

L'étude du registre thérapeutique, encore fort peu examiné par les anthropologues de la maladie, nous fournit quelques éléments supplémentaires à l'appui de notre thèse sur la non-spécificité des constructions intellectuelles mises en oeuvre dans le domaine de la maladie, puisque la thérapie exploite les figures déjà relevées de l'assimilation et de la contiguïté, sans d'ailleurs qu'on puisse toujours trancher entre les procédures qui relèvent de l'une ou de l'autre figures. Le registre global de la maladie ne fait jamais réellement apparaître d'explications construites uniquement à partir d'un raisonnement hypothético-déductif, pas même dans le registre thérapeutique, n'en déplaie aux tenants de la "médecine traditionnelle" et notamment aux botanistes spécialistes des pharmacopées, qui compilent à longueur d'ouvrages, souvent très fouillés, des listes de symptômes associées à des listes de végétaux qui seraient utilisés dans les traitements de ces symptômes (cf. par exemple, KERHARO et ADAM, 1974). A. ZEMPLENI rappelle à ces chercheurs que cette démarche n'a pas de correspondance dans les conceptions locales et qu'on peut donc avoir quelque doute sur son intérêt:

"Bien que ce soit un truisme, soulignons que la mise en liste systématique et l'apprentissage mécanique de (...) corpus de formules - associant symptôme, cause et traitement spécifiques - sont probablement rarissimes dans les sociétés sans écriture." (1985: 27)

Nous venons de voir, à propos de la maladie de l'oiseau, et en suivant les découpages classiques de la bio-médecine, que les registres de la description, de l'interprétation et du traitement de l'affection faisaient usage des figures connues de l'élaboration symbolique. Nous pourrions faire un pas de plus et montrer que ces figures sont présentes dans la constitution symbolique du réel dans son entier, que l'on s'intéresse à la théorie de la personne, aux règles d'alliance ou de parenté, ou à la fonction du sacrifice. Il n'est pas nécessaire de construire une théorie particulière qui rendrait compte d'une "pensée médicale" (même embryonnaire) dans les sociétés lignagères, avant d'avoir fait le tour des faits ethnographiques - on pense notamment au registre thérapeutique, souvent négligé par les anthropologues, faute de connaissances botaniques et zoologiques - susceptibles, en fin de compte, de nous renvoyer, de manière assez commune en anthropologie, à la logique des systèmes symboliques. D'autres faits peuvent être produits à l'appui de notre thèse. Les Winye disent par exemple qu'il faut soigner la morsure du naja (serpent du groupe des protéroglyphes, famille des hydrophiidés) avec une noix de karité trouvée dans l'eau, car le naja, qui vit dans l'eau, s'en nourrit.

Il faut noter cependant, chez les Winye, le recours fréquent mais relativement trivial aux "insectes" pour expliquer la transmission mécanique d'une maladie, lorsque celle-ci s'avère difficilement "symbolisable". Ainsi Lota Tiaho rattache-t-il une maladie non identifiée (symptômes: le malade ressent une grande fatigue et dort tout le temps; il ne s'agit pas de la maladie du sommeil) à des insectes qui, en fin de saison des pluies, viennent détruire des fleurs et "émettent des intoxications" qui sont acheminées par le vent jusqu'aux hommes et les rendent malades. Mais c'est que l'on admet, dans les sociétés lignagères sous l'influence mandé, que le statut de l'insecte n'a pas été élucidé par l'homme: "le secret de l'insecte n'a pas été donné à l'homme, l'insecte s'appartient" disent les Bambara (G. DIETERLEN, Y. CISSE, 1972: 75). C'est dire que l'insecte n'a pas été pourvu véritablement d'une valence symbolique, ce qui en fait une sorte de "catégorie de réserve" mobilisable pour l'interprétation lorsque la maladie peut être difficilement pourvue de sens. Au travers des insectes, un processus qui peut ressembler à celui qu'implique l'idée de contamination est mis en place et permet l'explication du mal. La valeur analogique de l'idée de contamination lui conserve donc une utilité dans la description ethnologique à condition de la manier avec prudence, notamment en enquêtant sur la valeur symbolique des divers éléments signifiants évoqués dans la configuration explicative (dans les trois registres causal, phénoménal, thérapeutique) qui s'emploie à cerner un désordre physiologique donné.

L'utilisation des *Tapinanthus bagwensis* ou *Loranthus* sp. ([dayé], "dents du bois" en winye), végétaux parasitant les arbres et communément appelés "guis africains", dans le traitement des affections liées à des agressions en sorcellerie est très répandue dans toute l'Afrique de l'Ouest (cf. à ce sujet KERHARO et ADAM, 1974). Cette utilisation dans les traitements - notamment à Wibö dans le cadre du culte anti-sorcier de Jina - peut s'expliquer à partir du même principe métaphorique. Le *Tapinanthus* est utilisé dans l'accélération des processus, quelle que soit la nature de ceux-ci (fécondité, résistance du corps et de l'âme). *Tapinanthus* c'est "l'arbre sur l'arbre", donc l'arbre sur-puissant. Mais "l'arbre sur l'arbre", l'arbre se nourrissant d'un arbre-support évoque également la figure de "l'homme sur l'homme", de l'homme se nourrissant de l'homme, c'est-à-dire du sorcier, appelé "l'avaleur" [mugo] chez les Winye. D'où l'utilisation de *Tapinanthus bagwensis* dans le traitement des agressions en sorcellerie par assimilation symbolique: l'homme ingérant *Tapinanthus* devient aussi fort que ce végétal (force que connote le terme vernaculaire [dayé] "dents du bois" sous lequel il est désigné). *Tapinanthus* étant à l'arbre qui lui sert de support ce que le sorcier est à l'ensorcelé, on comprend que la résistance de l'ensorcelé à son sorcier passe par l'ingestion du parasite. L'arbre qui sert de support à *Tapinanthus* n'est pas sans importance: chez les Mossi, les parasites du karité, arbre en rapport étroit avec la féminité, sont utilisés pour favoriser la fécondité de la femme. Lota Tiaho utilise les très rares parasites du sésame pour le traitement des maladies chroniques et notamment de

l'épilepsie (10). Les Winye utilisent les parasites du fromager pour améliorer les capacités de prescience d'un individu (cf. chapitre V).

La contiguïté imposée d'éléments pourvus de valeurs symboliques perçues comme opposées est cause de mal, de désordre, d'infortune individuelle ou collective; à l'inverse, c'est la contiguïté manipulée de catégories symboliques qui entame le retour à l'ordre, le rejet du mal et de la maladie. On oppose donc à un processus symbolique à caractère performatif subi, un processus à caractère performatif provoqué. De ce point de vue, on n'observe pas de distinction essentielle entre les procédures logiques mises en place dans des domaines aussi apparemment différents que l'usage de la pharmacopée et le traitement rituel.

L'enfant, dans la maladie de l'oiseau, devient un petit oiseau pour contrer son prédateur, refaisant à son avantage le combat qui l'oppose à lui. De la même façon, les coupables de relations sexuelles en brousse - acte chaud commis en zone chaude - qui font planer la menace de la sécheresse sur leur communauté par l'espèce de "court-circuit" symbolique qu'ils provoquent (cf. F. HERITIER, 1979: 239) doivent, pour rétablir l'ordre climatique, recommencer dans un premier temps leur acte sous les huées de la foule. La répétition provoquée amorce le traitement - "le semblable guérit le semblable" dit A. M. BRISEBARRE (1985) - mais ne s'y réduit pas. Le traitement se complique toujours d'opérations nouvelles, comme la calcination des branches de *Ficus iteophylla* et le mélange du produit de cette calcination avec du beurre de karité dans le traitement de la maladie de l'oiseau (d'après A. DE SURGY, 1983: 272, la calcination de la plante est la mise à jour symbolique de son "principe actif"), ou la chèvre éventrée sur les coupables de rapports sexuels en brousse et leur immersion dans le marigot après la répétition forcée de leur acte ("une chèvre est éventrée sur les coupables qui, trempés du sang de la bête, sont précipités dans le marigot pour un bain purificateur", dit S. DAMOUE, 1983: 64). Défaire le mal ne se réduit donc jamais à refaire simplement les contiguïtés et assimilations qui sont à l'origine du mal, c'est aussi utiliser d'autres figures métaphoriques et métonymiques qui renvoient à d'autres lieux de la pensée symbolique, à d'autres processus considérés comme performatifs. Défaire c'est donc également faire du nouveau, en proposant par exemple des procédures de "re-naissance". Le traitement rituel des coupables de relations sexuelles en brousse est une "re-naissance" des coupables comme enfants de la chèvre éventrée sur eux (la chèvre est considérée par les Winye comme un animal gémeppaire, produisant à chaque mise bas des jumeaux de sexes opposés).

Conversément, on pourrait montrer que le traitement avec des remèdes végétaux inclut des prescriptions qui évoquent une "re-naissance": lustration et absorption d'eau médicamenteuse (à l'instar du nouveau-né qui s'en nourrit quasi-exclusivement pendant ses trois premiers mois en complément du lait maternel), interdit de parole pendant la préparation du remède... Nous ne nous étendrons pas ici sur ces procédures rituelles de re-naiissances. Elles sont cependant essentielles chez les Winye et interviennent lorsqu'il s'agit de maintenir dans le monde visible (dans le monde humain), ce qui aurait manifestement tendance à vouloir s'en échapper: un malade dont l'âme est attirée par l'errance et la mort, un don surnaturel fait à un humain (cf. chapitre VI).

## 6. Les catégories causales de la maladie chez les Winye

Pour aborder l'étude des catégories causales de la maladie chez les Winye, il importe d'avoir recours aux distinctions méthodologiques mises au point par Nicole SINDZINGRE et Andràs ZEMPLÈNI (1981: 280) à propos des quatre opérations que comporte le diagnostic de toute maladie:

- la reconnaissance de la maladie et sa dénomination,
- la représentation de sa cause instrumentale: le moyen par lequel elle est survenue,
- l'identification de l'agent qui en est responsable (cause efficiente),
- la reconstitution de son origine: pourquoi est-elle survenue à tel moment chez tel individu ?

Si l'on tient compte de ces propositions, on remarquera que le tableau des catégories étiologiques que nous proposons ci-après n'est pas homogène, dans la mesure où il classe ensemble des catégories qui se réfèrent, soit à des causes instrumentales (catégorie N° 2), soit à des agents (catégorie N° 4 à 7), soit encore à des origines (catégorie N° 3).

Tableau N° 9: Catégories causales de la maladie

CATEGORIES	TERMES WINYE	COMMENTAIRES
1) maladies naturelles maladies de Dieu	[wuo yie]	maladies liées à des contiguités symboliques, maladies sans autres causes assignables
2) [hari] des animaux tués en brousse, des morts	[han]	
3) transgression d'interdits	[landa]* [cunu]**	interdits liés à l'autel de la Terre interdits lignagers ou personnels
4) génies [jimbin] 5) ancêtres [sebe-ma]  6) attributs de la personne	[kale] [maɔ] [bungunu] [fulebre] tête de masque	MALADIES PAR [VOGE]  lié à l'existence de l'âme lié à la vie de l'âme lié à la substance de l'individu lié à la vie de l'âme lié à la conscience de l'âme
7) sorciers empoisonneurs "mangeurs d'âmes"	[mugo-ma]	maladies jetées ou ramassées  séparation des deux pôles (vital et conscient) de l'âme de l'ensorcelé

\* lois, normes, dont la transgression cause un préjudice à l'ordre social et religieux

\*\* interdits spécifiques à un lignage ou à une personne. Leur transgression ne cause un préjudice qu'à ce lignage ou cette personne

Les Winye évoquent une cause instrumentale unique - le [vogé], pour des afflictions (malheurs ou maladies), dues à des agents différents (composantes de la personne, génies, ancêtres) ou à des origines diverses

(transgression d'interdits mineurs, maladies-élection). Cette catégorie étiologique est essentielle puisque les devins sont désignés littéralement comme les "hommes du vogé" [vogoo baamā], ceux qui savent, en priorité attribuer le [vogé] qui s'abat sur un individu à un agent et à une origine spécifiques. Echappent au regroupement dans cette large catégorie causale, les catégories suivantes:

1) Les maladies "naturelles" ou maladies "envoyées par Dieu": ce sont les maladies qui n'ont pas d'origine ou d'agent assignables ou celles qui se produisent par hasard, qui ne font pas sens dans l'ordre social ou individuel, à l'inverse des [vogé] qui sont à la base de la constitution de la personne ou de la reproduction de l'ordre social ou religieux. Mais si ces maladies naturelles, ou envoyées par Dieu, ne signifient rien dans l'un ou l'autre de ces ordres, elles font sens tout au moins dans l'ordre symbolique, donc en fin de compte dans l'ordre social. Car, comme le rappelle Marc AUGÉ (1984), la maladie est sociale également par rapport à la logique des différences ou logique symbolique. C'est le cas de la maladie de l'oiseau telle que nous venons de l'analyser.

2) La "force" [hari] de l'animal tué en brousse pour le chasseur, de la personne décédée pour son entourage familial (patri et matrilatéral), de l'assassiné pour son meurtrier, et de manière générale, de tout lieu où a été commis un crime sanglant. Le [hari], c'est la représentation de la cause instrumentale d'une maladie dont l'agent s'attaque à la personne, cette maladie étant due à la transgression d'un interdit important, le [landa], ou au contact d'un individu avec la mort d'un homme ou d'un animal sauvage. Le [hari] contracté par un homme peut se répercuter comme [vogé] chez ses descendants.

3) Les transgressions d'interdits: les Winye distinguent les interdits communautaires ([landa]) liés à l'autel de la Terre et les interdits lignagers et personnels ([cùnu]). Si l'on admet la double conception de la notion d'impureté que nous avons évoquée page 241 à propos des Dogon, on pourrait avancer l'hypothèse que l'infraction à un [cùnu] entraîne une simple souillure, tandis que l'infraction à un [landa] entraîne en plus la perte de forces matérielles et spirituelles. Plutôt donc que de distinguer des agents qui s'attaqueraient l'un au corps, l'autre à l'âme, nous aurions des agents qui s'attaqueraient avec plus ou moins de gravité au même complexe corps-âme.

4) Les attaques de sorcellerie, que celles-ci empruntent la technique de l'empoisonnement (la maladie est alors contractée par poison jeté, ingurgité ou mis en contact avec le corps de la victime) ou celle de la manipulation de l'âme. Les attaques de sorcellerie sont facilitées par une éventuelle rupture d'interdit de la part de la victime ou par "l'éloignement" symbolique de ses ancêtres.

Ces catégories n'impliquent pas, ou rarement, un lien bi-univoque entre l'agent et le symptôme, sauf dans le cas des maladies à dénomination causale (angine, neuropaludisme). Tout au plus précise-t-on chez les Winye, dans une définition par la négative, que les agents qui communiquent des affections par [vogé] ne cherchent pas à provoquer la mort, tandis que les autres agents peuvent entraîner la mort ou provoquer des maladies incurables. Pour le reste, il convient de se rappeler qu'un même symptôme peut avoir plusieurs explications différentes, c'est-à-dire mettre en jeu des agents et des origines divers, et qu'inversément des symptômes différents peuvent renvoyer à une même étiologie. Considérons par exemple la catégorie des génies. Dans la société winye, les génies sont réputés pour communiquer la folie ([ñādu] (11). Mais la folie due aux génies peut référer en fait, à trois types de génies et à trois origines différentes de la maladie:

- ce peut être une folie passagère due aux "bons génies" [jimbisimā] qui veulent contracter une alliance avec un individu, pour en faire un devin par exemple. Ce type de folie peut alors être considérée comme une "maladie-élection",
- ce peut être une folie due aux "mauvais génies" [jimbīhabamā]. Les mauvais génies "giflent" - communiquent la folie à - l'homme qui empiète sans le savoir sur leur territoire et y commet parfois des dégâts (bris de canaris par exemple) d'autant plus inévitables que les objets des génies sont bien évidemment invisibles,
- ce peut être enfin une folie due à la transgression d'interdits liés à l'autel de la Terre, punie par les génies qui s'y rattachent.

La même pathologie peut donc renvoyer soit à la constitution de la personne (cas N° 1, [vogé]), soit au respect de l'ordre social et religieux (case N° 3: transgression d'interdit), soit enfin n'avoir a priori aucun sens sociologique. Mais on pourrait dire que pour un Winye, avoir la "double-vue", voir donc l'invisible et prévoir ses dangers (cas N° 2), c'est le comble de la socialisation, et qu'à l'inverse, un homme qui se laisse "gifler" par les génies est un "aveugle", c'est-à-dire un individu insuffisamment constitué du point de vue de sa personne.

Ne perdons pas de vue que les modèles causals présentés ci-dessus sont des modèles a priori et qu'à ce titre ils doivent être considérés comme non exhaustifs. Ils n'épuisent nullement la réalité des cadres d'explication de la maladie et entraînent des risques de distorsion épistémologique que N. SINDZINGRE et A. ZEMPLÉNI évoquent dans leur article:

"Le concept d'a priori renvoie ici à deux états de choses distincts. Lorsque l'ethnographe interroge son informateur sur les représentations de sa société, il le situe - et par là même il se situe - dans la position objectivante du sujet indéfini. Le Senoufo, le "on" qui lui parle au nom de sa catégorie sociale ou de sa culture, est invité à transformer en données a priori toute une série d'énoncés étiologiques qu'il a mémorisés au fil de ses expériences singulières, soit en tant que malade ou thérapeute, soit en tant que partenaire actif d'épisodes de maladie ou d'une relation d'apprentissage thérapeutique. Par ailleurs, sa société n'a pas attendu l'ethnographe pour établir des schèmes de causalité a priori, inégalement diffusés. Il en résulte qu'au premier abord, l'inventaire des catégories explicatives ressemble davantage à un bric-à-brac qu'à une "taxinomie" (1981: 280).

La réalité empirique des maladies dépasse largement le cadre des modèles explicatifs a priori que nous avons livrés. Les Winye possèdent une nosographie et ont un sens clinique. Ils savent juger du caractère grave ou bénin d'une maladie et constater son évolution. Palou Yao, propriétaire du culte de Jina, culte thérapeutique et anti-sorcier du village de Wibô, opère, par exemple, un classement très nuancé - et qu'on pourrait essayer de comparer avec la nosographie psychiatrique sur le sujet - des différentes formes de psychoses qu'il rencontre. Il les classe en:

- folie muette / folie bavarde,
- folie douce / folie brutale,
- folie avec acharnement dans le travail / folie paresseuse,
- folie où le patient se gratte tout le temps le corps,
- folie avec le corps qui enfle,
- folie avec maux d'oreilles,
- folie avec hébétude (le patient n'arrive pas à s'expliquer).

Les Winye n'essaient pas forcément de faire coller la réalité empirique d'une maladie spécifique à une cause, et le schème de causalité peut se démultiplier en plusieurs agents différents. Dans le cas des transgressions d'interdits par exemple, des agents qui ne sont pas de même puissance mais qui sont de même nature peuvent intervenir. Les transgressions peuvent être punies par l'autel de la Terre [sembom] ou par le [sigu] ou [sigi-jomo], le culte des masques (cf. chapitre II). Le [sigu], moins fort que la Terre et moins violent (la Terre, en général, frappe gravement le coupable jusqu'à entraîner sa mort), punit plus bénignement mais aussi plus vite, pour éviter, dit-on, que la Terre ne le fasse. Les sacrifices de réparation au [sigu] entraînent rapidement le rétablissement de la personne. Il est clair que nous avons ici une procédure qui vise à corrélérer la nature de l'affliction, et son évolution empirique, avec son origine, par l'entremise

du choix pour l'explication de deux agents dont l'un frappe faiblement mais rapidement, tandis que l'autre frappe fortement mais lentement et avec de faibles chances de rétablissement pour la personne sanctionnée. De la même façon, à propos de la folie, Palou Yao avoue reconnaître ses diverses origines et agents possibles en fonction de son développement clinique (lenteur ou rapidité de son évolution et de sa guérison).

Les quelques exemples que nous avons mentionnés nous permettent d'établir que si toutes les afflictions ne se réfèrent pas obligatoirement à l'ordre social, ni n'obligent à construire une étiologie en termes sociaux, aucune ne peut échapper au fait d'être symbolisée, ce qui la renvoie en définitive à la société. L'enfant albinos, par exemple, est désigné chez les Winye par un terme [guibele bie] qu'on peut traduire par "enfant gourde mâle". On dit qu'il est né ainsi parce que sa mère, lorsqu'elle était enceinte, a vu couler le sang d'un animal abattu. Il faut savoir que cette dénomination de l'albinos est en fait une manière de le désigner comme non jumeau. "La gourde mâle", c'est la calabasse qui n'est pourvue que d'un seul renflement alors que les vraies gourdes ("les gourdes adultes") en possèdent toujours deux. Or, selon Luc DE HEUSCH, dans la pensée bambara - mais il en est de même chez les Dogon - "l'albinos est un être gémeulaire déchu car ses parents ont transgressé un interdit" (1986: 254). Chez les Winye, la femme enceinte, qui est par définition une femme dont le sang (des règles) ne s'écoule plus, ne peut assister sans risque au spectacle de l'écoulement du sang (12).

De la même façon, les Winye expliquent qu'un enfant devient voleur, parce qu'on a omis de bien enfouir dans une fissure du mur de la maison la partie de son cordon ombilical coupée à la naissance, et qu'une souris l'a mangée. L'enfant devient voleur comme une souris à cause de la contiguïté entre enfant et rongeur qu'a provoquée le cordon ombilical mal dissimulé. Ces afflictions, si elles ne réfèrent pas à l'ordre social, renvoient au moins à l'ordre symbolique puisque c'est la mise en contiguïté de catégories "interdites" (nous avons vu plus haut que l'enfant était assimilable à la petite faune) qui explique leurs déclenchements. A côté de ce type de causalité, on trouve une série de cas où la maladie est attribuée à l'action d'autels, d'esprits qui sanctionnent en rendant malade ou malheureux l'individu qui a commis une faute à leur égard (transgression d'interdits) ou qui, au contraire, cherchent à se lier à lui par le moyen d'une maladie dont le devin va rapidement révéler qu'elle constitue une "élection" pour l'individu affligé. On peut donc parler dans tous les cas, avec A. ZEMPLINI (1982), des "usages sociaux de la maladie" chez les Winye.

## Notes

- 1) M.-C. et E. ORTIGUES (1973) et J. RABAIN (1979) proposent d'autres exemples de ces euphémisations.
- 2) [panga] chez les Mossi signifie également la "force". Le roi est maître de la force [pangsoba] et du pouvoir [naam] (cf. M. IZARD, 1985). Chez les 8wa-ba de la région de Houndé le terme est également utilisé, avec la même signification.
- 3) C'est Doris BONNET qui a la première identifié l'oiseau chez les Mossi. Nous n'avons eu qu'à confirmer cette identification chez les Winye. Plus que les autres chouettes africaines, dit KEMP, la chevêchette perlée apparaît et chasse pendant le jour (1980: 328).
- 4) E. DURKHEIM, la prohibition de l'inceste et ses origines, l'Année sociologique, I, 1-70, 1898.
- 5) Marc AUGE dit: "(le paganisme) accueille la nouveauté avec intérêt et esprit de tolérance; toujours prêt à allonger la liste des dieux, il conçoit l'addition, l'alternance, mais non la synthèse" (1982 (b): 14).
- 6) Les Winye distinguent l'insecte [pomi], appelé en franco-burkinabé le "grillon de village", de l'insecte [bulömboli], le "grillon de brousse". Le "grillon de village" réside sur les tas d'ordures et sort lorsqu'on y jette de l'eau, le "grillon de brousse" affectionne les fruits du *Gardenia triacantha*. La maladie [pomi yie] devrait donc, plus correctement, être appelée [bulömboli yie].
- 7) D'après Doris BONNET "la description de son comportement le présente comme faisant sa nidification dans les tombes (...). Il est sans "oreilles". Et son cri, pour certains, signifie "m data neda" ("je veux quelqu'un") ou "m kosda neda" (je demande quelqu'un), autrement dit "je cherche à tuer quelqu'un" (1986: 46). D'après KEMP (1980), la chevêchette niche dans les trous (trous d'arbres et excavations dans le rocher). Mais l'on sait qu'en Afrique de l'Ouest, les excavations naturelles et les trous d'arbres ont servi parfois de tombeaux.
- 8) Nos recherches actuelles chez les Winye laissent entrevoir un système de correspondances très élaboré entre société humaine et monde des oiseaux.

- 9) *Ficus iteophylla* Miq. (Moracées). Préparation: prendre des branches de *Ficus*, les calciner, les mélanger avec du beurre de karité. Au moment des crises, oindre de ce produit l'enfant, derrière les oreilles et entre les orteils. Le remède préparé est mis dans un tesson de calabasse suspendue au mur de la case. Il faut noter que les *Ficus* ont des fruits (figues) sans avoir de fleurs. J. KERHARO et G. ADAM (1974) signalent l'emploi de *Ficus teophylla* pour la femme comme ocytosique, comme antidysentérique en traitement interne et comme antirhumatismal en traitement externe. La plante est aussi utilisée dans le traitement de la tuberculose et des troubles mentaux. Il faut noter également que *Ficus teophylla* est appelé [jatigifaga] (litt. "le tueur de son logeur") chez les Bambara (cf. C. BERTAUX, 1983). La figure symbolique évoquée ici est celle du traître, car *Ficus teophylla* peut se développer jusqu'à étouffer l'arbre qui lui sert de support.
- 10) Il serait intéressant d'étudier l'importance du gui dans les cultes druidiques européens à partir des mêmes considérations (cf. J. MARKALE, 1985). Au XVII<sup>e</sup> siècle, en France, les médecins continuent d'employer le gui de chêne - fort rare - pour le traitement de l'épilepsie (cf. F. MILLEPIERRES, 1965).
- 11) Palou Yao distingue "folie de la brousse" [niñādu], due aux génies et "folie du village" [böñādu], due aux hommes (sorciers). Pour S. DAMOUE, la folie est due uniquement aux génies: "tous les cas de folie s'expliquent en milieu winien par une action des génies" (1983: 57).
- 12) Chez les Bambara, l'albinos est un être gémellaire déchu car ses parents sont censés avoir eu des rapports sexuels au milieu du jour (cf. DE HEUSCH, 1986: 254).

# Chapitre IX

## La sorcellerie en pays winye

### 1. Introduction

Nous ne sommes pas si éloignés de l'époque où l'on se vantait d'être sorcier. L'administration coloniale française en a gardé quelques souvenirs, comme en témoigne le procès-verbal d'enquête dont nous publions des fragments ci-dessous.

L'affaire se passe dans le village de Oury (nord du pays winye) en 1940, et oppose la famille Yaro (d'origine nuna) à la famille Sougué (d'origine winye), pour le poste de chef de canton. Vo Yaro vient de mourir et son poste de chef de canton doit passer aux mains de son frère cadet Kilé. Oudé Sougué, fils d'un ancien chef de village destitué et qui tient à redorer le blason de sa famille, s'emploie à lui contester ce poste et à le revendiquer pour lui-même. Il se dit responsable de la mort de Vo et capable de faire subir le même sort à Kilé. Il faut savoir, pour bien comprendre cet extrait, que les menaces d'agression y mentionnés sont en fait des menaces d'agression par recours à la sorcellerie, car on n'a jamais pensé, dans ces régions, pouvoir abattre un homme sans moyens magiques (1). Le témoin interrogé sur l'affaire par l'administrateur colonial est un notable musulman, vivant à Oury:

"- Avez-vous entendu dire que Oudé Sougué ait menacé Kilé Yaro ?

- Je l'ai entendu moi-même ainsi que beaucoup d'habitants d'Oury. Je l'ai même convoqué pour lui conseiller de cesser ses agissements; il n'a pas tenu compte de mes conseils.

- Croyez-vous qu'Oudé se soit rendu coupable d'assassinat à l'encontre de Vo ?

- Non, puisqu'il était absent du village au moment de la mort de celui-ci et ceci depuis quelques mois. Je crois qu'en avançant une telle chose il voulait surtout faire peur à Kilé Yaro et prendre la place de chef de canton.

- Quelle était autrefois la situation de la famille d'Oudé Sougué ?

- Karfa Sougué, son père était chef de village d'Oury, à la suite de brutalités, de malversations, il fut déposé et Vo Yaro, frère de Kilé Yaro prit sa place et peu après fut nommé chef de canton. Oudé menace à l'heure actuelle Kilé pour l'obliger à lui céder la place et lui permettre ainsi de prendre un commandement auquel il n'a aucun droit par la coutume..."

L'intérêt de ce procès-verbal est de nous présenter, même de manière indirecte, un sorcier qui se présente comme tel. C'est dire qu'on doit remettre en question le stéréotype habituel du sorcier. Celui-ci n'est pas toujours cet être secret qui est dénoncé aux termes de méfaits dont il a su dissimuler être le véritable auteur jusqu'à ce qu'une procédure quelconque (interrogation du cadavre, rite anti-sorcier) permette sa découverte, et le dévoile, déchu et misérable, aux yeux de tous. Ce n'est pas non plus forcément cet homme souvent soupçonné mais jamais démasqué, tant est grande sa force et son pouvoir au sein de la structure sociale. Nous sommes ici tout simplement en présence d'un vantard, qui a mal évalué le rapport de forces en présence, rapport de forces d'autant plus déséquilibré que l'accointance des Yaro avec les autorités coloniales est sans équivalent. De ce fait, on ne croit pas en la force de Oudé, c'est-à-dire en ses capacités de nuire en sorcellerie à des adversaires qui sont beaucoup plus puissants que lui. Il a sans doute appris à ses dépens, mais l'histoire ne le dit pas, ce qu'il en coûte de surévaluer sa force, tout à la fois individuelle et sociale.

Il n'a pas manqué, en pays winye, de gens capables de laisser entendre qu'ils étaient (peut-être !) des sorciers, en mesure de "régler son compte" à n'importe qui, et il est évident que tous ne le faisaient pas aussi maladroitement que notre protagoniste, avec un tel aveuglement quant à leur situation objective. Il faut noter que, sous l'impact de la contre-sorcellerie, ces discours plus ou moins explicites ont totalement cessé, et que l'on n'entend plus aujourd'hui, dans l'ensemble du monde winye, que le discours triomphant de l'anti-sorcellerie.

Pour introduire ce chapitre, nous présenterons quelques récits d'affaires sorcières, datant d'époques diverses. Ces récits sont bien entendu rétrospectifs. Ils se présentent donc comme des corpus clos, qui ne permettent d'inférer que par bribes la pragmatique développée dans le temps réel des événements. Au terme de cette présentation, nous verrons s'il est loisible de présenter les théories winye de la sorcellerie - il en existe plusieurs comme les variations des récits permettent de l'inférer -, au sens où Marc AUGÉ en pose les différents niveaux d'analyse (1974: 52-74).

## 2. Quelques affaires sorcières

### a) Cas N° 1: l'affaire Lékélé de Oulo

Lors de nos recherches d'archives à la préfecture de Boromo, nous avons exhumé par hasard, dans un fatras indescriptible de dossiers pourrissants, un rapport d'une trentaine de feuillets daté de 1941 et établi à l'initiative du chef de subdivision de l'administration coloniale de l'époque, Paul Leroy, qui a laissé chez les Winye un souvenir impérissable de chef intraitable et redouté.

L'affaire qu'on peut reconstituer à la lecture de ces feuillets, en majorité des procès-verbaux d'enquête, n'est pas simple. Elle commence par une histoire d'enlèvement nocturne d'un enfant par un animal mystérieux et se transforme assez vite, sous l'impulsion de Leroy lui-même, en chasse aux sorcières. Nous sommes à Oulo, un village situé à une quinzaine de kilomètres au nord-ouest de Boromo, en fin avril-début mai 1941, c'est-à-dire en fin de saison sèche. Kilé Yaro, le chef de canton de Oury - déjà évoqué précédemment -, s'est arrêté pour passer la nuit au campement de Oulo. C'est grâce à lui que l'affaire qui se déroule cette nuit-là à Dambabô, un quartier de Oulo, sera rapidement signalée aux autorités administratives. Voici quelques extraits des procès-verbaux de l'enquête:

29/4/1941

- Grissa (père de l'enfant disparu): "cette nuit, j'étais couché sous un abri dans la ruelle qui longe notre concession. Ma femme était à côté de moi, et entre nous deux se trouvait notre enfant Lékélé, un garçon de 15 mois environ. Vers minuit, j'ai été réveillé par les cris de mon enfant. Je me suis levé et j'ai vu une bête énorme qui l'emportait dans sa gueule. N'ayant ni daba ni bâton sous la main, j'ai poursuivi la bête en lui tapant sur le dos avec mes mains, et ce jusqu'à la sortie de la concession, puis je ne l'ai plus vue.

- D: Qu'était cet animal ?

- R: C'était une bête énorme que je ne connais pas.

- D: De quelle taille était-elle ?

- R: Elle était énorme. Et le témoin appuie cette réponse d'un geste, en ouvrant les bras pour montrer la grosseur de l'animal.

- D: De quelle couleur était-elle ?

- R: C'était la nuit, je n'ai pu la distinguer.

- D: Cette bête a dû laisser des traces ?

- R: Hier soir il y avait des traces, mais maintenant le vent les a enlevées.

- D: Ces traces ressemblaient à celles de quel animal ?

- R: Je n'en sais rien.

- D: Comment cette bête emportait-elle votre enfant ?
- R: Elle le tenait dans sa gueule, par le cou.
- D: Il est assez curieux qu'ayant poursuivi cette bête et l'ayant frappée, vous ne l'ayiez pas reconnue. Tous les indigènes savent reconnaître les animaux de brousse.
- R: C'est une bête que je ne connais pas. Tout ce que je puis vous dire, c'est qu'elle était énorme et qu'elle avait quatre pattes (...)
- D: Vous maintenez avoir vu une bête prendre votre enfant?
- R: Je le maintiens.
- D: Pourtant une bête laisse des traces, et puisqu'elle tenait votre enfant dans la gueule, elle lui a fait une plaie qui aurait dû laisser couler du sang dont on verrait la marque.
- R: La bête n'a pas mangé tout mon enfant, elle en a laissé que j'ai gardé pour vous le présenter (...).
- D: Où sont ces restes ? (A ce moment le nommé Piaga Sougué (cousin de Gnissa) se dirige vers la sortie de la concession en nous faisant signe de le suivre. Il nous conduit à l'extérieur de la case, où sous un tas de briques cassées, il retire ce qui est contenu dans un morceau de terre de termitière: l'estomac, les intestins et deux morceaux d'os)".
- D: Qui a mis cela ici ?
- Piaga: C'est moi, on a retrouvé cela dans la brousse, vers midi.
- D: Qui l'a retrouvé ?
- R: Les hommes du village en cherchant après la bête (...).

Leroy s'efforce de localiser précisément le lieu de la découverte des restes de l'enfant. D'après nos recoupements, il s'agirait d'un endroit situé à plus d'un kilomètre en brousse, à l'est du village:

1/5/1941

"Après avoir traversé le village de Oulo et suivi la route de Sorobouly pendant 300 mètres environ, le témoin Bidji obliqua vers la gauche marchant dans une direction faisant avec la route de Sorobouly un angle de 45 degrés environ. Après avoir marché un kilomètre environ dans cette direction, le témoin Bidji s'arrêta sous un petit néré et se retournant vers nous, déclara: "C'est ici".

- D: Montrez-moi exactement l'endroit où se trouvaient les restes retrouvés.
- R: Je ne le sais pas, c'est Nirakoa et son groupe qui est arrivé ici le premier. Moi j'étais par là, plus à l'est, ils nous ont appelés.

Notre attention ayant été attirée par des cendres qui indiquaient un feu récent, nous les examinâmes. Voyant cela, le témoin Bidji, l'air assez troublé s'écria en faisant avec la tête des mouvements de dénégation. "Non, non, ce n'est pas cela, attendez que je me retrouve, je vais vous montrer la tache de sang que nous avons recouverte avec des feuilles quand on a eu retrouvé les restes".

- D: Pourquoi vous troublez-vous ainsi ?

- R: Parce que je ne me retrouve plus. Mais attendez, ce doit être par ici. Et le témoin nous emmène 25 mètres à l'Ouest, où sous quelques branchages nous découvrons la tache de sang. Nous constatons que cette tache a un contour assez irrégulier, mais toutefois bien délimité, sans éclaboussures à côté. Les environs sont inspectés minutieusement, pas de traces de la bête... Par contre à 30 mètres au sud du néré précité également la trace d'un feu récent (...)"

L'infirmier Sidi Yaya, appelé sur les lieux, confirme qu'il s'agit bien des restes d'un enfant. L'examen de ces restes montre qu'il ne peut s'agir d'un crime commis par un animal:

"- D: Voici les restes de l'enfant disparu, qui ont été retrouvés en brousse. Dites-moi ce que vous reconnaissez ?

- R: Il y a là l'estomac et les intestins.

- D: Sont-ils déchirés ou intacts ?

- R: Ils sont intacts, ils n'ont pas été déchirés. Ils commencent à se gâter mais n'ont pas été déchiquetés.

- D: Et ces morceaux d'os, que sont-ils ?

- R: Ceci me paraît être un morceau du fémur, et ceci un os du bassin.

- D: Ne trouvez-vous pas curieux qu'une bête ait laissé estomac et intestins et que ceux-ci n'aient pas été abîmés ?

- R: En principe une bête mange tout, et en tout cas, ce qu'elle laisse se trouve plus ou moins déchiqueté (...)"

Leroy convaincu d'être en présence d'un meurtre suivi d'anthropophagie, renvoie au chef de canton et aux habitants d'Oulo le soin de dénoncer le coupable. Très vite, on va lui en fournir un, à tous égards exemplaire:

1/5/1941

"Kilé Yaro: Ce matin après notre retour de la brousse où nous vous avons accompagné, le chef de village et moi, nous avons réuni les hommes du quartier où demeurait l'enfant disparu. Nous leur avons raconté ce que nous avons vu, ce que vous nous aviez fait remarquer, toutes constatations qui prouvent bien que ce n'est pas une bête qui a mangé l'enfant. Le chef de village et moi avons invité les

gens du quartier à aider à la découverte des coupables. Ils me signalèrent que leurs soupçons se portaient sur une vieille femme, grande-tante de l'enfant, qui était connue autrefois dans son pays d'origine dans la subdivision de Dédougou, comme une sorcière et une mangeuse de chair humaine. Nous l'avons appelée et lui avons dit de nous dire ce qu'elle savait de la disparition de l'enfant. Il paraît d'ailleurs que deux jours auparavant, une femme d'Ouloubono (Wibô) qui était venue loger chez elle avait été mordue au bras la nuit sans qu'elle ait pu voir ce qui lui avait fait cela. Prise de peur elle est retournée dans son village. Tout cela confirmait nos soupçons sur la vieille. Celle-ci vient de nous dire que c'est bien elle qui a pris l'enfant. Je ne l'ai pas interrogée davantage, mais je l'ai amenée pour vous la présenter."

La vieille femme que Kilé Yaro présente à Leroy est en effet une coupable idéale. C'est une Luo du village de Bideyou (près de Tchériba), donc une étrangère, qui ne fait partie du patrilignage de Gnissa Sougué ni par la filiation ni par alliance. Comme l'explique Lomagni, la grand-mère paternelle de l'enfant disparu: "le père de Boulavou Nahon (notre accusée) et la mère de mon mari étaient de même père". On peut donc supposer que Boulavou a rejoint sa tante paternelle chez les Sougué de Oulo après son veuvage, puisqu'elle n'a probablement pas d'enfants pour la prendre en charge. Il est également probable que cette tante paternelle de Boulavou lui a servi de mère nourricière, ce qui explique son arrivée dans cette famille qui lui est de fait étrangère, et la terminologie que Boulavou emploie pour se situer: étant la "fille" de sa tante paternelle, elle peut donc être considérée comme la soeur du mari de Lomagni (père de Gnissa) et donc la grande-tante de l'enfant disparu. (cf. figure No 16). Cependant, cette assimilation de Boulavou dans la parenté de Gnissa n'est établie que pour autant qu'il n'y a pas de problèmes. On a vite fait, dans cette affaire de stigmatiser Boulavou, vieille, pauvre, sans enfant, étrangère, et qui est suffisamment parente avec les Sougué pour avoir pu perpétrer le méfait sans l'être suffisamment pour qu'ils aient éventuellement envie de la défendre des accusations portées contre elle. Quelques indices supplémentaires (l'épisode de la femme de Wibô mordue, la réputation de sorcière qu'elle aurait dans son village d'origine) suffisent à l'instruction de son affaire et à la démonstration de sa culpabilité.

1/5/1941

"- D: le chef de canton me signale qu'en présence de tous les habitants du quartier vous avez reconnu être coupable de la disparition de l'enfant Lékélé.

- Boulavou: C'est exact.

- D: Maintenez-vous ici devant moi cette déclaration, reconnaissez-vous être la cause de la disparition de cet enfant ?

- R: Oui, c'est bien moi.

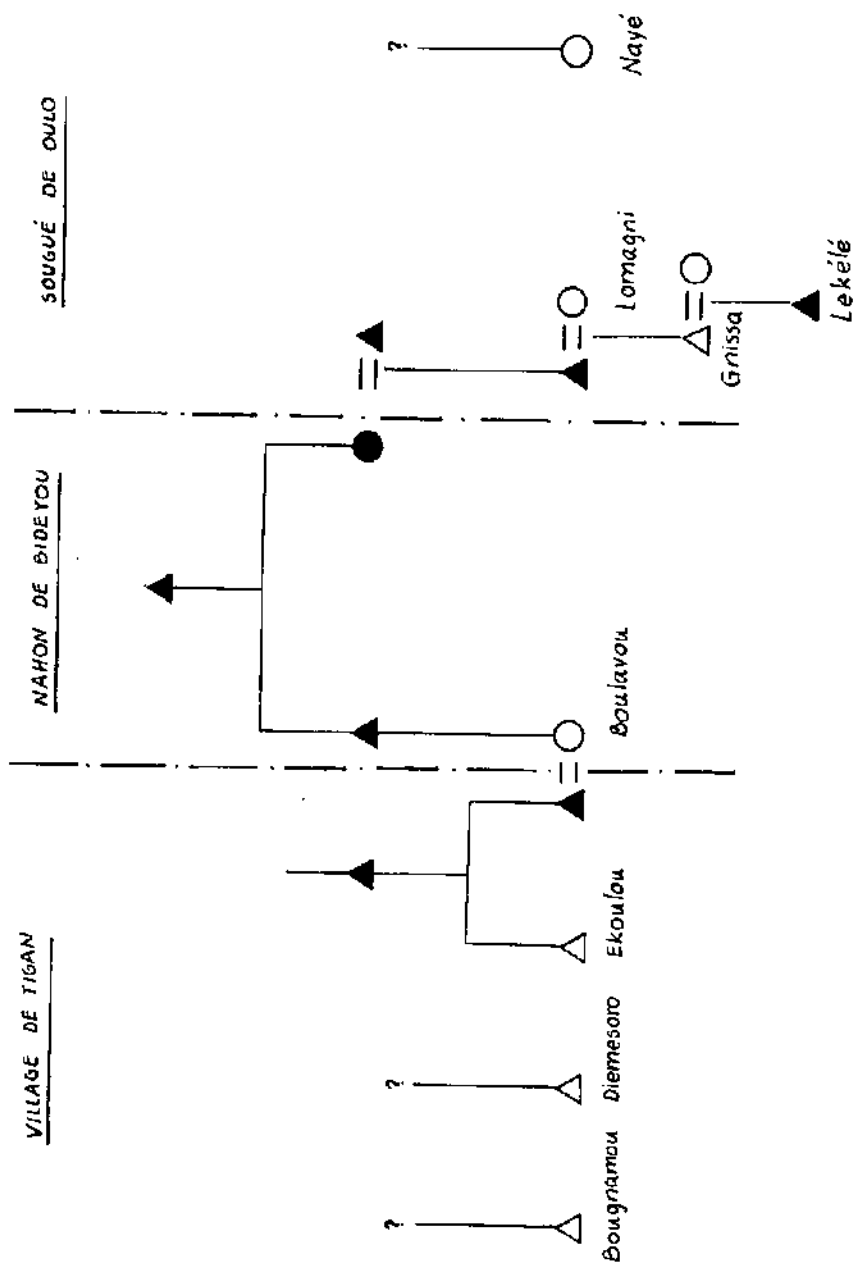


Figure N° 18: Généalogie de Boulavou Nahon

- D: Qu'en avez-vous fait ?
- R: Je l'ai donné en paiement.
- D: Comment cela ?
- R: Quand on a contracté une dette, il faut la payer.
- D: Envers qui aviez-vous contracté une dette ?
- R: Le nommé Ekoulou, frère de mon mari.
- D: Où demeure ce nommé Ekoulou ?
- R: Au village de Tigan, canton de Tchériba dans la subdivision de Dédougou.
- D: Que lui deviez-vous ?
- R: Un jour, il y a déjà longtemps, j'étais allée au village de Banou. Les amis qui m'ont reçue m'ont offert de la chair humaine. Pour le leur rendre, un jour qu'ils sont venus chez moi à Tigan, nous avons mangé un enfant de la famille de mon mari. Depuis, je n'avais pas encore payé ma dette envers la famille de mon mari. L'autre jour quelqu'un est venu pour me la réclamer. Pour me libérer, j'ai donné l'enfant Lékélé qui est de la famille de mon frère.
- D: Ekoulou est donc venu à Oulo ?
- R: Oui.
- D: Il est venu seul ?
- R: Avec les nommés Diemesoro et Bougnamou, également du village de Tigan (2).
- D: Et c'est vous-même qui leur avez remis l'enfant ?
- R: Non, le soir à la tombée de la nuit, Bougnamou est venu me trouver. Il m'a dit que Ekoulou et Diemesoro m'attendaient dans la brousse et qu'ils étaient venus me réclamer ma dette. Je lui ai alors montré l'endroit où était couché l'enfant et je suis rentrée dans ma case me coucher. La nuit, il est venu chercher l'enfant.
- D: Et vous avez livré cet enfant sachant très bien qu'il était destiné à être mangé ?
- R: J'avais une dette à payer, je l'ai payée.
- D: Savez-vous ce que Bougnamou a fait de cet enfant ?
- R: Je n'en sais rien, je lui ai seulement montré l'endroit où il pourrait le prendre, et je me suis couchée. Je n'étais pas là quand il l'a emporté (...)"

Boulavou, en accusée exemplaire, récite à Leroy une des théories de l'acquisition de la sorcellerie en usage chez les Winye. Elle fait partie, dit-elle, avec son mari, d'une société de sorciers puisqu'elle a mangé de la chair humaine offerte par des sorciers dans le village de Tigan. Peut-être même a-t-elle adhéré à cette société sans le savoir, puisque on dit que les sorciers offrent de la viande à leurs invités dont ils ne révèlent la nature que lorsqu'elle a été consommée, les contraignant ensuite à faire partie de leur association et à leur rembourser de la même manière l'invitation faite. Son mari aurait remboursé sa dette mais elle aurait pour sa part

négligé de le faire jusqu'au rappel à l'ordre de ses sociétaires. Elle aurait alors livré Lékélé.

La production d'un coupable ne dispense pas automatiquement le reste de l'entourage de la victime, et ne supprime pas la recherche d'éventuels comparses ayant aidé Boulavou dans la réalisation de son forfait. Ainsi Lomagni, la grand-mère de l'enfant enlevé s'efforce-t-elle de convaincre Nayé Sougné, autre vieille femme dont la filiation avec la victime n'a pu être établie, mais qui vit également dans la concession de Gnissa, de se dénoncer:

5/5/1941

"- D: Il paraît que vous habitez également dans la concession de Gnissa ?

- Nayé: Oui.

- D: Que savez-vous sur la disparition de l'enfant Lékélé ?

- R: Je suis trop vieille, j'ai entendu crier et c'est tout. Mais cette nuit, Lomagni m'a dit: "Dis que c'est toi qui a mangé l'enfant sinon moi je t'accuserai. "Mais je n'ai rien fait et ne sais rien de cette affaire. Je ne puis pas dire que c'est moi.

- D: C'est bien Lomagni qui vous a dit cela ?

- R: Ouh, et elle a menacé de m'accuser si je ne le faisais pas".

Leroy est un administrateur sérieux. Il suit les pistes qu'on lui indique jusqu'au bout. Il retrouve ainsi les présumés complices que Boulavou a dénoncés et les fait comparaître devant elle. Mais l'accusée, confrontée directement à ces hommes, n'arrive plus à soutenir l'accusation. Elle se rétracte et nie être une sorcière.

7/5/1941

"D: Voulez-vous me répéter les noms de ceux à qui vous avez déclaré avoir livré l'enfant ?

- R: Ekoulou, Bougnamou et Bitibié.

- D: Voici devant vous un nommé Ekoulou, est-ce celui-là ?

- R: Non, celui que je veux dire est plus vieux que cela.

- D: Voici un nommé Bougnamou, est-ce lui ?

- R: Non, ce n'est pas lui.

- D: Voici un second Bougnamou, est-ce lui ?

- R: Non, je ne connais pas cet homme.

- D: En voici un troisième ?

- R: Je ne le connais pas davantage.

- D: Ces quatre hommes sont du canton de Tchériba, et voici également le chef du village de Tigan. Expliquez-leur quels sont les trois hommes dont vous voulez parler ?

- R: J'ai cité ces noms pour dire quelque chose. Ils n'ont rien fait. C'est moi seule qui ai pris l'enfant et qui l'ai mangé.

- D: Vous n'avez pu à vous seule porter l'enfant dans la brousse et le manger à l'endroit où on a retrouvé les restes.
- R: Je n'ai pas mangé l'enfant, ce sont les gens de Oulo qui m'accablent. J'ai eu peur alors j'ai dit que c'était moi qui avais mangé l'enfant.
- D: Qui vous a fait peur ?
- R: C'est Lomagni. Elle m'a dit: "Dis que c'est toi qui as mangé l'enfant, tu es vieille, on ne te fera rien. Et nous, nous aurons la paix".
- D: Est-ce de Lomagni, grand-mère de l'enfant que vous voulez parler ?
- R: Oui c'est d'elle.
- D: Et vous n'avez pas craint de vous accuser d'avoir livré l'enfant même devant son père Gnissa ?
- R: C'est la mère de Gnissa qui m'avait dit de le dire."

En se récusant, Boulavou et Nayé, dévoilent l'ensemble des pressions dont elles ont été l'objet de la part même de ceux qui auraient a priori le plus intérêt, d'une part à les protéger, d'autre part à voir se révéler la vérité. Nayé, plus forte que Boulavou et sans doute plus proche du patrilignage Sougué qu'elle, n'est pas une coupable aussi convaincante, bien que Lomagni poursuive ses accusations à son égard. Cependant, il y a plus que de la duplicité chez les accusateurs de Boulavou et l'on sent chez eux une force de conviction qui prend la forme d'une tautologie: "c'est elle parce que ça ne peut être qu'elle". C'est-à-dire que l'ensemble des attributs liés à la personne de Boulavou - son origine, ses liens parentaux, son âge, sa position dans la structure sociale -, l'ensemble des événements malheureux qui peuvent lui être associés - sans enfants et contrainte de se réfugier chez des étrangers après son veuvage, elle apparaît comme pleine de [fihari] -, et enfin la manière dont elle a, dans un premier temps, endossé l'accusation - à la manière des victimes des procès staliniens ou des hérétiques dans les procès ecclésiastiques au XIII<sup>e</sup> siècle en Europe - tout la désigne irrémédiablement comme coupable. L'accusation de sorcellerie n'a de sens qu'au travers de la personne de Boulavou, accusée structurale type, qu'il suffit, lorsque la conviction générale est faite, de "persuader" en employant la manière forte:

12/5/1941

- "- D: Précisez-moi dans quelles circonstances vous avez été amenée à vous accuser vous-même d'avoir volé l'enfant ?
- Boulavou: Patio est venu me trouver, il m'a dit: "tu es une sorcière, c'est certainement toi qui as volé l'enfant, dis-le". Et il m'a frappée avec un bois. Puis Lomagni est venue et m'a dit: "Tu peux dire que c'est toi, tu es vieille, on ne te fera rien". Alors j'ai dit: "Bon vous m'accusez, vous voulez que ce soit moi, eh bien, c'est moi".

12/5/1941

"D: N'étiez-vous pas présent lorsque Boulavou s'est accusée d'avoir volé l'enfant ?

- Patio Sougué: Si, j'étais là.

- D: Dans quelles conditions a-t-elle été amenée à s'accuser ?

- R: Elle l'a fait devant tout le monde.

- D: N'est-ce pas vous qui avez été la chercher ?

- R: Oui, nous avions tous pensé à elle.

- D: Boulavou dit que vous l'avez frappée...

- R: Oui, elle ne voulait pas dire que c'était elle, or il n'y a qu'elle qui a pu faire cela".

9/5/1941

"D: N'est-ce pas vous qui avez signalé au chef de canton et au chef de village que la nommée Boulavou était la responsable de la disparition de l'enfant Lékélé ?

- Vié Sougué: Oui, c'est moi.

- D: Sur quoi vous êtes-vous basé ?

- R: Il n'y a qu'elle dans le village qui puisse avoir fait cela.

- D: Et vous l'avez "travaillée" ou fait "travailler" de façon qu'elle avoue ?

- R: Je lui ai dit: "Il n'y a que toi qui es capable d'avoir enlevé l'enfant. Tu n'as qu'à le dire". Elle a répondu: "puisque vous dites que c'est moi, bon c'est moi". Nous l'avons alors présentée au chef de canton devant qui elle a répété que c'était elle la coupable.

- D: En somme, vous n'aviez aucune preuve contre elle, mais vous lui avez affirmé que c'était elle ?

- R: Ce ne peut être qu'elle.

- D: En admettant qu'elle ait pris l'enfant, ce n'est pas elle qui a pu l'emporter dans la brousse à plus d'un kilomètre du village.

- R: Je ne sais pas.

- D: Vous vous êtes rendu coupable d'une dénonciation calomnieuse qui pouvait avoir des conséquences très vives pour la personne en cause.

- R: Pourquoi a-t-elle dit que c'était elle ?

- D: Peut-être parce que vous l'y avez forcée.

- R: Mais ce ne pouvait être qu'elle".

L'affaire est intéressante parce qu'elle se présente comme une affaire de sorcellerie alors qu'elle n'en est pas une. Et elle se présente comme telle parce que le meurtre de l'enfant - qui aurait pu passer inaperçu - suscite l'enquête d'un responsable de l'administration coloniale, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il a laissé dans l'ensemble du pays winye le souvenir d'un homme à poigne. On sert donc à Leroy une histoire qui vérifie presque point par point une des théories de la sorcellerie en usage

chez les Winye (sans qu'elle puisse être considérée comme spécifique aux Winye). Résumons cette théorie en quelques traits:

- modalités d'acquisition de la sorcellerie: Boulavou a mangé de la chair humaine, peut-être sans le savoir, et elle fait partie dès lors d'une société de sorciers à laquelle elle doit rembourser sa dette, en fournissant la chair d'une personne de sa propre famille. Cette adhésion involontaire à la société de sorciers rappelle d'ailleurs un usage winye beaucoup plus anodin nommé [peme], "le partage". Dans les mois froids de fin d'hivernage, les hommes ont l'habitude de se réunir à leur réveil par petits groupes, et de se réchauffer autour d'un feu de tiges de mil. Chacun à tour de rôle fournit un panier d'arachides à la compagnie. Dès qu'un individu extérieur au groupe, alléché par les arachides, plonge la main dans le panier, il devient automatiquement membre du groupe et doit offrir à son tour un panier d'arachides pour le jour suivant;
- nature du pouvoir du sorcier: pour commettre son forfait et s'attaquer au corps d'autrui le sorcier a plusieurs possibilités, notamment celle de se transformer en animal. Le sorcier partage ce privilège avec le forgeron et le chasseur. G. CALAME-GRIAULE et Z. LIGERS rapportent les modalités de cette transformation:

"Lorsqu'un homme veut prendre la forme animale, il sort de sa maison à minuit, prononce une formule ou avale une "médecine" mystérieuse qui fait d'abord sortir sa queue, ensuite il s'éloigne du village et, parvenu dans un endroit écarté, il saute trois fois sur place: si la queue entre dans la bouche, il est tout de suite métamorphosé en hyène, sinon, l'opération est manquée pour cette fois. Lorsqu'il veut reprendre sa forme humaine, il procède de la même manière, mais en sens inverse." (1961: 106)

On doit préciser que ce type de sorcellerie est en voie de désuétude et qu'on ne se transforme plus guère en animal pour attaquer sa victime: "les fusils importés par les blancs, dit-on, tirent trop vite";

- sens de l'attaque de sorcellerie: le sorcier doit faire partie de la famille de la victime puisqu'il doit rembourser sa dette avec quelqu'un pris dans son patrilignage. Il y a donc des limites sociales à l'agression en sorcellerie, et Boulavou les a franchies nettement sauf à considérer que sa tante paternelle était bien sa mère nourricière, auquel cas elle peut être considérée comme une soeur classificatoire du père de Gnissa (Boulavou l'appelle d'ailleurs "son frère").

L'intérêt de ce type d'explication de la sorcellerie est qu'il se présente comme uniquement motivé par la dette et par le contre-don de chair humaine à opérer sous peine de voir le débiteur mourir, alors que les autres types que nous traiterons ultérieurement, apparaissent comme motivés par la jalousie ou l'envie.

On peut se demander ce que cache cette affaire de sorcellerie trop bien mise en scène par les villageois de Oulo. Nous ne pouvons trancher pour le moment, mais deux pistes s'ouvrent à nous. Il peut s'agir soit d'une mesure répressive prise par une société initiatique locale pour punir un individu déviant - dans la personne de son enfant -, soit, comme nous l'a suggéré Jacky BOUJU, d'un rite agraire, équivalent du [moro], "la grande chasse", qu'il a observé chez les Dogon en avril 1980, où l'on tue des animaux en brousse - probablement en remplacement des hommes qu'on y tuait auparavant - en répandant leur estomac sur le sol pour "nourrir la terre" et leur sang pour "attirer la pluie" (1984: 137-138)?

Les deux pistes nécessiteraient pour être vérifiées un travail approfondi d'enquête dans le village de Oulo. P.E. JOSET (1955) fait remonter très haut dans la zone soudanaise l'aire d'implantation de sociétés secrètes d'hommes-panthères ou d'hommes-hyènes. Par ailleurs nombre de contes font référence à une tradition soudanaise des hommes-hyènes (cf. G. CALAME-GRIAULE et Z. LIGERS (1961)) et les rapports coloniaux en font état. Nous avons retrouvé dans les archives de la préfecture de Boromo une feuille volante non datée (elle est probablement de 1941), visiblement extraite d'un rapport administratif qui dit en substance: "des sacrifices rituels d'enfants sont encore pratiqués chez les Ko (Winye), Nounoumas (Luo) et Bobos (Bwa-ba): simulacre de rapt par un féticheur déguisé en fauve, et sacrifice suivi de manducation". Enfin, les Winye eux-mêmes décrivent les terreurs passées dues au [kumi], animal mystérieux ressemblant à un "ours noir" qui dévorait ses victimes, notamment les enfants, en ne laissant que leur tête, leurs pieds et leurs mains. Le Docteur CREMER parle de l'existence des "Lambakanyu" chez les Bwa-ba, animaux qui, dit-il, "ont une tête comme celle des léopards et des lions, (...) marchent à quatre pattes, et leurs pattes sont comme celles des lions, leurs griffes et leurs dents sont très longues" (1927: 202). Le texte de CREMER consacré au sujet associe nettement l'intervention des "Lambakanyu" à la répression de ceux qui ont rompu des interdits importants. De là à voir dans cet ensemble de croyances au [kumi], aux "Lambakanyu" ou à l'homme-hyène, la représentation du bras armé d'une institution socio-religieuse puissante - comme celle du Komo par exemple, dont G. DIETERLEN et Y. CISSE disent clairement qu'il punissait de mort rituelle tous ceux qui rompaient les interdits (1972:19) et qui comporte un masque de hyène et une tunique portés en certaines occasions par un initié - chargée d'assurer la continuité des traditions et donc de punir les individus déviants, il n'y a qu'un pas. Si l'on sait que les forgerons jouaient un rôle important dans le rituel qui suivait le décès d'un homme tué par un "Lambakanyu" (cf. CREMER, 1927: 205), de la même manière qu'ils jouent le rôle central dans les grandes institutions

socio-religieuses mandé comme celle du Komo (cf. G. DIETERLEN et Y. CISSE, 1972 : 13), et qu'on sait enfin que les forgerons ont, avec les chasseurs, la réputation de se transformer en hyène, on peut être tenté de voir derrière cette pseudo-affaire sorcière mise en scène par les villageois, une manière de satisfaire à bon compte le désir d'explication de l'administrateur colonial en occultant ce qui devait le rester: l'existence d'une institution socio-religieuse très secrète et très puissante qui a frappé un individu déviant, dans la personne de son enfant. La seconde piste d'enquête, qui ne contredit pas la première et qui réfèrerait le drame de Oulo à un rite propitiatoire n'est pas à négliger pour autant. N'en déplaise à Siaka DAMOUE (1983: 63-64) dont on comprend qu'en tant qu'intellectuel winye, il nie l'existence dans le passé de sa société de sacrifices humains suivis d'anthropophagie et critique le rapport de l'administrateur colonial Jean Pradel qui en fait état pour la subdivision de Boromo dans des périodes relativement récentes (1950) (3), les sacrifices humains sont attestés dans la zone soudanaise depuis fort longtemps. Henri LABOURET (1941) fait état de sacrifices de ce genre chez les Dogon. Ils ont les caractéristiques suivantes. Les Dogon sacrifient des étrangers dans les mois de mai à juin, c'est-à-dire au début de la saison des pluies, lorsque celle-ci s'annonce mauvaise et on immole indifféremment des femmes, des hommes ou des enfants. La date même du déroulement du drame à Oulo (fin avril-début mai 1941) permet de l'analyser de la même façon, comme rite propitiatoire, bien qu'il reste à connaître exactement le statut de Grissa Sougué - le père de l'enfant enlevé - pour se prononcer. Peut-être est-il un descendant de captif ayant pris le patronyme de son ancien maître ? Cela expliquerait que, considéré comme quantité négligeable, le choix de la victime se soit fait dans sa famille.

Revenons à la sorcellerie dont on commence à subodorer qu'elle peut regrouper des phénomènes très divers et même, en fin de compte, comme on l'a vu, des événements qui n'en sont pas. Si les vieilles femmes démunies constituent des coupables de choix, les descendants de captifs leur disputent parfois ce triste privilège, surtout lorsqu'ils se présentent déjà morts à l'accusation, comme en témoigne cette autre affaire, recueillie cette fois à Wibō, et qui est plus récente (années 1970).

b) Cas N° 2: l'affaire Lo Mien de Wibō

"Le père de Tiebele Mien avait acheté le père de Lo. Ils ont formé une même famille. Lorsque les deux pères sont morts, les deux familles se sont séparées. En voulant s'enrichir et devenir importants socialement, les descendants de captifs sont devenus sorciers. Chaque année, après les récoltes, Lo invitait tout le village à boire de la bière de mil. La veille de, l'invitation, il "offrait" une victime à un canari sacré qu'il avait acquis et placé dans une hutte en brousse. La victime - souvent quelqu'un de la "famille" de Lo - mourait au moment des premières pluies, de mort subite (4). Lorsqu'on interrogeait le cadavre de la victime, Lo était chaque fois dénoncé mais il niait. Les vieux ont dit que finalement c'est Dieu qui allait le punir. Comme "il ramassait le mil de tout le village", Lo était content. Il a vécu trois ans sans problème. Un jour il est parti en brousse avec ses fils. Son deuxième fils était sourd, il ne comprenait pas toujours bien ce qui se passait dans la famille. Ils allaient en brousse "pour sacrifier un homme". Quand le second fils a compris cela, il a voulu refuser. En brousse, la foudre leur est tombée dessus: le père, deux fils et leur chien ont été tués sur le coup, le second fils est tombé dans le coma et est mort au village. Buñunu s'était accordé avec Dieu pour leur envoyer la foudre. Après leur mort, on a consulté des devins qui ont tout expliqué: qu'ils étaient sorciers, que le canari qui est dans leur hutte en brousse, il faut le jeter...".

Lo et ses fils ont été tués vers 1973, et leur mort est la plus importante des preuves de l'efficacité d'un esprit anti-sorcier extrêmement puissant et fort populaire dans toute la région, amené à Wibō en 1971. Cet esprit anti-sorcier dénommé simplement Buñunu - du nom de son village d'origine - par les Winye, fait partie de l'univers culturel du kwéré chez les Nuna où il a été pris. D'après DUVAL (1985), mais aussi d'après VOLTZ (1976), le culte du kwéré est, chez les Nuna, détenu par le chef religieux qui est aussi le chef politique suprême. Buñunu est parallèlement, chez les Winye, aux mains du Inou. Le type de sorcellerie qu'a réprimé Buñunu dans cette affaire diffère nettement de celle qui est mise en scène dans l'histoire précédente et se caractérise par les traits suivants:

- modalités d'acquisition: il s'agit d'une sorcellerie à techniques (sorcery), un canari acquis, auquel on "sacrifie" des biens précieux, par exemple la vie d'un individu en échange de bienfaits: prestige, richesse en mil par exemple,

- sens de l'attaque: ici, il n'y a que des limites vagues à l'action sorcière. Ce sont bien, en principe, des gens de la "famille" de Lo qui mouraient, encore qu'il soit difficile de faire préciser aux informateurs qui, exactement, dans cette famille a succombé aux agressions de Lo. De plus, ce dernier "ramassait le mil du village", ce qui signifie qu'il grossissait sans effort son stock de vivres au détriment des villageois, qui voyaient au contraire, inexplicablement, leur production décroître. C'est donc l'ensemble de la communauté qui était en fin de compte lésé. Qu'ils menacent les vies humaines ou la production des champs, les descendants de captifs apparaissent comme inquiétants vis-à-vis de l'ensemble de ceux qui ne sont pas d'origine captive. Cette histoire a-t-elle pour base les craintes des nobles vis-à-vis de leurs anciens dépendants, lesquels s'enrichissent et dépassent parfois leurs anciens maîtres, ce qui dans une société fortement pénétrée de "l'image du bien limité" ne peut être obtenu qu'en volant, par des moyens magiques, aux autres ? C'est probable. "Les captifs", disent les nobles de Wibō, "veulent toujours le pouvoir". Et de conter, à l'appui de cette thèse, nombre d'anecdotes dont l'histoire de Lo est probablement la plus récente et l'une des plus dramatiques,
  
- nature du pouvoir du sorcier: elle n'est pas simple à déterminer et s'il s'agit bien d'une sorcellerie à techniques, on ne sait rien des procédures qui permettent, d'une part, de trouver et de sacrifier une vie humaine et, d'autre part, d'obtenir de l'entité à laquelle on sacrifie (le canari) des bienfaits. On nous présente, en termes vagues, une procédure qui pourrait tout aussi bien être contre-sorcière. Dans le monde religieux exotérique, on échange également des sacrifices contre ses bienfaits, et il n'est pas jusqu'à la nature de la victime qui ne puisse être analogue dans les deux cas. On a sacrifié et on continue de sacrifier des vies humaines "pour le bien", en Afrique de l'Ouest. Notons que les agressions sorcières, les victimes qu'elles visent et la répression qu'elles subissent finalement, se déploient dans des champs spatio-temporels assez confus. Le père, les fils (et le chien !) sont frappés, sans distinction de corps et donc de culpabilité. De la même façon, les victimes des sorciers apparaissent comme pris dans le village un peu au hasard, sans qu'il y ait de sens précis à l'agression de tel ou tel d'entre eux. Une affaire de sorcellerie qui s'est déroulée vers 1970 à Boromo, fait apparaître pleinement l'identité objective de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie, dans les techniques qu'elles mettent en oeuvre .

c) Cas N° 3: l'affaire O. Sougué de Boromo

"S. meurt en laissant deux femmes qui ont chacune des enfants. S. a deux cousins patrilinéaires de premier degré (des "frères", selon la terminologie winye) et des cousins patrilinéaires de second degré. Après le conseil de famille, la deuxième femme de S. choisit de se remarier en mariage léviratique avec O., "frère" du défunt. La première femme choisit de se remarier avec un cousin patrilinéaire de S. O. est le cadet des trois "frères" (cf. figure No 19). Il a un "frère" aîné D. qui trouve que la femme reçue par O. aurait dû lui revenir. Dès lors, D. a de la rancune envers O. Il passe par tous les moyens pour éliminer O., mais O est "dur" et c'est un grand chasseur. Lors d'une chasse, il est mordu par un serpent noir qui a failli le tuer, mais après un mois, il a repris ses activités. O. a un ami, G., qui est Luo. G. est un clairvoyant, il donne à O. un canari. Ce canari est pour sa protection et son succès. O. est un homme prestigieux, bien vu par sa société, très généreux. En 1965, il possédait déjà deux fusils, une moto, un gros poste de radio, ce qui était rare à l'époque. Un jour, son grand frère D. vint le voir pour lui demander de lui permettre de se "confier" à son canari, afin que lui, D., ait aussi la santé et le succès. Ce fut l'erreur de O., car D. voulait une vengeance: étant seul dans la pièce devant le canari, D. a demandé au canari de tuer son "petit frère" pour prouver sa puissance. De cette trahison sont nés tous les maux de O. Il tombe malade, devient impuissant, l'année suivante sa maladie s'aggrave et il meurt en juin 1970. D. était vengé et le seul à hériter des femmes de O. Mais il avait promis au canari de lui faire un sacrifice au cas où il serait exaucé. G., le clairvoyant, qui avait compris la manoeuvre de D., est venu une nuit enlever le canari et jeter un sort à D. D. n'a pas pu faire le sacrifice dû. Il est tombé malade deux ans plus tard (il est devenu paralytique) et est mort en 1979, après cinq ans de maladie. A sa mort, il a confessé ses méfaits".

Un fétiche n'est donc qu'une représentation de puissance à l'état brut, non "informé", non "orienté", manipulable. De fait, aucun des éléments qui constituent ensemble le fond d'informations produites pour une affaire sorcière ne permet de déterminer a priori le sens à donner à l'événement. Le caractère bi-univoque de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie - et donc le caractère indécidable des faits empiriques qui peuvent être relevés et qui constituent dans la criminologie occidentale les preuves de la culpabilité - est manifeste à tous les niveaux sémiotiques impliqués dans une affaire sorcière. Un fétiche pour le bien peut être aussi bien un fétiche pour le mal, un homme qui a été reconnu sur les lieux d'un méfait peut très bien ne pas être le véritable coupable (les sorciers savent changer de visage), un homme qui apparaît comme l'agresseur peut être en fait la victime (5)... Même l'interrogation du cadavre n'est pas complètement probante. Le cadavre qui entraîne ses porteurs jusqu'à la cour de tel individu peut vouloir accuser, non pas cet individu mais un ancêtre enterré dans la cour. De plus, il existe toutes sortes de moyens pour le sorcier de détourner une accusation (6). Autrement dit, l'ensemble sémiotique notable d'une affaire sorcière donnée n'induit rien d'emblée, ou plutôt peut induire n'importe quoi. On sait que dans les affaires dans lesquelles l'accusé a à subir un consensus unanime contre lui - c'est-à-dire en pays winye, lorsque l'accusé occupe une position sociale basse: vieille femme seule, étranger, descendant de captif, vieux pauvre -, l'interprétation des faits en sa défaveur est systématique et il est rapidement accusé. Dans les cas où par contre, l'accusé n'est pas l'objet du même consensus - à Wibō lorsqu'on accuse quelqu'un d'une lignée Yao d'être responsable de la mort d'un membre de l'autre lignée - la labilité et même la possibilité de donner des significations opposées à l'ensemble sémiotique sont mises à profit pour un débat sans fin sur les preuves. En fin de compte, il y a gros à parier qu'aucune conclusion ne viendra mettre fin à l'affaire. L'histoire de O. Sougué de Boromo nous a été racontée par un de ses neveux utérins. C'est donc un récit pleinement orienté, dont les descendants de D. possèdent, à n'en pas douter, une version divergente.

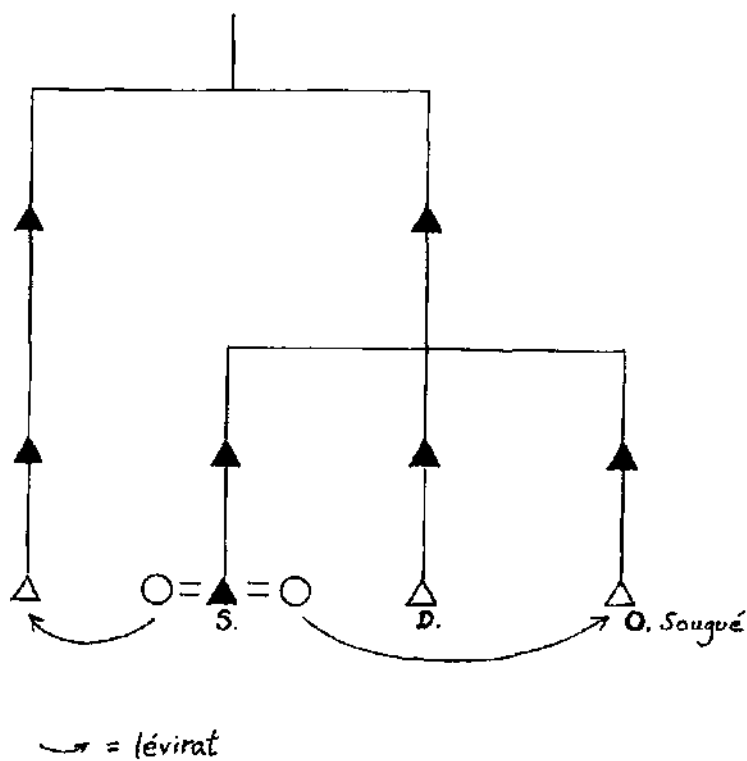


Figure N° 19: Généalogie de O. Sougué

d) Cas N° 4: l'affaire de Tiako Mien de Wibō

Dans toute l'Afrique de l'Ouest, il est d'usage que l'invité, au moment de quitter son hôte, lui "demande la route", c'est-à-dire la permission de partir. Ceci n'est pas sans danger pour l'invité, puisque l'hôte en le "libérant", en acquiesçant à sa demande, se "libère" lui-même de tout devoir envers lui. Alors que toute agression est impossible pour un invité aussi longtemps qu'il demeure dans la maison qui l'accueille, elle redevient possible lorsqu'il la quitte pour prendre le chemin de retour. L'agression en sorcellerie qui attend éventuellement l'invité qui rentre chez lui par un chemin de brousse se dit "barrer la route" [käg-nueri]. Inversement, tout cadet qui désire voyager doit "demander la route" au chef de sa cour. Avant l'arrivée des cultes anti-sorciers, les individus qui se savaient menacés par les sorciers de leur village, quittaient celui-ci sans prévenir personne - et surtout pas les aînés de la cour à laquelle ils appartenaient - sans donc "demander le chemin", de peur qu'on ne leur "barre la route". Cette image de l'interception, du "saisissement" aux limites du village d'un individu dont le corps et l'âme sont en situation d'être attaqués simultanément est un des stéréotypes parmi les plus connus de l'agression sorcière. Pour éviter cette interception, il convient de faire silence sur son départ, ce qui est possible pour un autochtone d'un village, pas pour un étranger en visite. Voilà pourquoi, disent les Winye, il fallait être un "garçon" - c'est-à-dire un homme fort, un "gaillard" - pour s'aventurer hors de chez soi dans les temps anciens. L'interception peut d'ailleurs se réduire dans les faits à un événement en apparence bénin: l'individu tombe sur la route ou se fait renverser par un animal (bouc...). Il suffit que l'individu se retrouve à terre pour qu'on le considère comme perdu et l'on dira, lors de ses funérailles que son âme "a été poussée jusqu'à tomber" [pahimimbeli]. Une telle mésaventure a failli arriver à Tiako Mien, griot-devin de Wibō, décédé en 1982:

"Il emporte deux arcs avec lui, va dans un village. L'un de ses arcs est détendu, il le porte sur lui. L'autre, bandé, il le dissimule dans les fourrés, à proximité d'un endroit où il sait trouver des sorciers. La nuit venue, il retourne à Wibō. Sur le chemin du retour, il entend à l'endroit prévu un remue-ménage dans les fourrés; il voit des feux. Il tire son arc mais puisqu'il n'est pas bandé, il ne peut pas s'en servir. Il feint le désarroi et entend des rires dans les fourrés. Il tire alors l'arc bandé de dessous les fourrés et flèche un bouc qui lui fonçait dessus. Il entend un cri, puis tout disparaît. Tiako entre chez lui, dépose son arc et part directement en brousse se cacher pendant trois jours. Des étrangers viennent le voir chez lui, par trois fois. Quelques jours plus tard, Tiako apprend qu'un de ses oncles paternels vient de mourir, dans le village d'origine de leur famille."

Notre informateur ajoute à ce récit: "lorsque ça se passe comme ça, vous allez aux funérailles du sorcier et vous demandez votre flèche".

L'histoire est assez ancienne, le récit sur le mode épique ne sonne pas toujours très vrai, mais on y retrouve des stéréotypes de l'agression sorcière et de la contre-agression. Y sont notamment exprimés les rapports complexes qui lient corps et âme, qui renvoient aux théories exposées dans le chapitre V. Bien que le pôle conscient de l'âme soit lié au jour, les manifestations qui lui sont associées se produisent surtout la nuit, tandis qu'à l'inverse les manifestations qui concernent le pôle vital, associé à la nuit, se produisent le jour. L'aventure de Tiako met en scène un combat de nuit entre les manifestations des pôles conscients du sorcier transformé en animal - ici le bouc - et de l'agressé qui s'efforce de se défendre et de conserver son assiette, le renversement du pôle conscient équivalant à frapper mortellement le corps de l'agressé.

A la suite de l'attaque manquée, Tiako se soustrait à la rencontre avec son ennemi pendant trois jours, empêchant ce dernier d'opérer un échange des pôles vitaux, le sien, frappé mortellement, contre celui de sa victime, indemne. Cet échange peut selon la théorie locale, s'opérer par simple contact visuel, donc de jour, entre l'agresseur et l'agressé (7). Si ce contact ne peut avoir lieu, l'agresseur meurt quelque temps plus tard, ce qui est le cas dans l'exemple mentionné. Ce que l'on peut donc dire ici en résumé, c'est que:

- le combat de l'agresseur contre sa victime se présente comme un combat de pôles conscients transformés ou non,
- l'agression du pôle conscient se traduit par une atteinte corporelle,
- l'agression corporelle est une atteinte du pôle vital,
- les pôles vitaux peuvent éventuellement être interchangeés, au contraire des pôles conscients. Entre le moment de l'agression et la mort du sorcier trois jours s'écoulent, pendant lesquels se joue l'issue du combat. Si la victime se laisse voir par le sorcier, lui permettant de faire l'échange des pôles vitaux, elle signe son arrêt de mort. Si la victime réussit à se soustraire à la vue du sorcier, c'est ce dernier par contre qui meurt.

Que dit l'histoire de Tiako? Au fond, rien que nous ne sachions déjà. Dans la société winye, pour exister et conserver sa vie, il faut tout à la fois avoir l'oeil et savoir se soustraire au regard d'autrui. Avoir l'oeil signifie être doté d'une double-vue ou posséder une ruse suffisante (pôle conscient) pour se tirer des mauvais pas, par exemple en se soustrayant de manière sûre au regard d'autrui, lorsque le corps visible (pôle vital) expose la personne à de graves dangers. Notons enfin que le sorcier se

manifeste ici sous la forme du bouc, animal dont nous avons dit qu'il était un avatar du couple d'ancêtres originel, qui s'adonnait également à la sorcellerie, mettant Tiako en situation de revivre les péripéties défensives des jumeaux de la seconde génération. Son sorcier est d'ailleurs un homme de la génération précédente, en l'occurrence un oncle paternel classificatoire.

### 3. Les divers types de sorcellerie

La sorcellerie n'est jamais analysable qu'en actes, dans des événements singuliers qui ne renvoient jamais qu'approximativement à l'idéal-type: "Impossible, dit Marc AUGÉ, de comprendre une histoire de sorcellerie sans tenir compte à la fois de l'accusé, de la victime, du dénonciateur et des conditions de la parole" (1976: 133) ce que nous ne pouvons jamais réaliser totalement sur des histoires rétrospectives assez anciennes. De plus, on ne peut ranger la sorcellerie en idéal-types qu'à condition de penser ces idéal-types dans un continuum, en abandonnant tout désir de catégorisations trop tranchées. Car, de la dévoration par une bête "sauvage" (cas N° 1) à l'empoisonnement "vrai" d'un homme, qui peuvent être considérés comme les cas extrêmes d'agression d'autrui:

1) tous les types d'agressions peuvent être analysés comme des agressions sorcières et sont à appréhender dans une continuité. Marc AUGÉ dans une critique à MIDDLETON et WINTER (1963) a montré qu'on ne pouvait pas réellement trancher entre *sorcery* - sorcellerie acquise, à techniques - et *witchcraft* - sorcellerie innée - (1974: 57-58), mais on pourrait pousser sa réflexion en disant que dans les conceptions locales, tout acte d'agression d'autrui n'est concevable que si certaines conditions magico-religieuses sont réunies. On ne peut donc pas distinguer entre agression physique du corps et agression mystique de l'âme de la victime. Nazi BONI peut étonner le lecteur non informé lorsqu'il met en scène, dans le *Crépuscule des Temps anciens* (1962), l'exécrable Lowan qui cherche par tous les moyens à tuer son neveu patrilinéaire Terhé, et qui s'engage pour ce faire, dans des procédures ésotériques extrêmement compliquées. Ces procédures échouent d'ailleurs les unes après les autres, jusqu'à ce qu'enfin, Lowan se décide à empoisonner simplement l'eau de boisson de sa victime. On peut se demander pourquoi l'agresseur n'a pas commencé par là. Cependant, cette dernière procédure n'est pas vécue par Lowan comme réfutation des moyens magico-religieux précédemment utilisés en pure perte. Si Terhé boit c'est que, pour Lowan, "les puissances maléfiques exauçaient enfin ses vœux" (1962: 236). Toutes les pratiques d'agression sont donc des pratiques sorcières parce qu'elles ne sont jamais

indépendantes d'une théorie mystique. La force de l'agresseur (qui peut persuader l'agressé de consommer le poison) et celle de sa victime (qui peut lui éviter de consommer le poison) sont confrontées et empruntent toutes deux aux sources magico-religieuses. Chez les Winye, on ne peut réellement trancher entre empoisonnement "vrai" et empoisonnement par sorcellerie. Même si l'empoisonnement est vrai, qu'on introduit un toxique dans la nourriture ou la boisson d'un individu, il existe des moyens magiques qui permettent de le dissimuler ou au contraire de le détecter et d'éviter de le consommer. Il faut être un "garçon" pour empoisonner quelqu'un et être également un "garçon" pour détecter le poison;

2) tous les types d'agressions sont également analysables comme des contre-agressions. Nous avons déjà remarqué (dans le chapitre VI) que les figures couramment évoquées pour décrire la sorcellerie - nature du pouvoir du sorcier, modalités d'agression - pourraient servir à décrire nombre de rituels exotériques. Nous avons vu également dans ce chapitre que, dans tous les exemples mentionnés (8), ce qui apparaissait comme sorcellerie pouvait aussi bien apparaître comme préservation de l'ordre social ou individuel. En sorcellerie, un homme peut être lui-même et un autre, un fétiche peut servir à attaquer ou à se défendre, un homme peut attaquer ou se défendre (et attaquer pour se défendre). Chez les Winye, il y a quelques années encore, quelqu'un qui mangeait de la viande trop ostensiblement était considéré comme un sorcier ou comme un ensorcelé potentiel. Sa richesse le désignait comme homme puissant, comme homme "fort" - et les hommes forts ont toujours, peu ou prou à voir avec la sorcellerie - ou comme homme à abattre. Rien dans les composantes d'un événement donné ne permet donc d'en inférer un sens univoque, puisque tout ou presque est possible dans l'univers de la sorcellerie, y compris une chose et son inverse, la chose pouvant être considérée comme masquant le vrai qui est son inverse. Si la sorcellerie et la non-sorcellerie (ou l'anti-sorcellerie) sont aussi indécidables a priori, c'est donc que le sorcier et le non-sorcier sont des identiques. Dans l'affaire sorcière qui éclate à la suite de la maladie ou de la mort d'un individu, le modèle projectif-persécutif, dont A. ZEMPLÉNI (1982) dit qu'il est caractéristique des sociétés lignagères africaines, impose une différenciation des identiques, la constitution d'une altérité. Le modèle projectif-persécutif fait surgir, en face de la personne malade ou malheureuse, un autre qui est désigné comme l'agent responsable de ses déboires. "Tout mal est d'emblée le mal de l'autre" (1982: 9) dit à ce propos ZEMPLÉNI. Mais cet autre est surtout un autre moi-même, qui ne m'oppose, comme dans un miroir, que les procédures et les techniques que je connais également. La tâche de différencier ce qui ne l'est pas a priori va revenir à la société, au sens qu'elle va donner aux événements, à la construction qu'elle va opérer de telle personne ou groupe de personnes comme autre maléfique de la société.

M.C. et E. ORTIGUES évoquent également la confusion, dans les affaires de sorcellerie, des rôles de victime et de coupable: "le seul acteur indubitable en cette affaire, disent-ils, ne serait-ce point la parole ailée qui vole de bouche en bouche, se métamorphose d'oreille en oreille, la parole dévorante, meurtrière, insaisissable, toujours ailleurs..." (1973: 246). Et l'on sait, depuis les travaux de Marc AUGE, que la parole produite, donc le sens qui est donné à l'événement et notamment la constitution d'un individu comme autre malaisant dans une affaire sorcière sont dépendants des rapports de force en présence dans la société à un moment donné.

## Notes:

- (1) Cf. le roman de Nazi BONI, *Crépuscule des Temps anciens* (1962).
- (2) La dénonciation de ses complices par Boulavou est aussi peu convaincante que son auto-accusation: dans un premier temps elle dénonce Ekoulou, Diemesoro et Bougnamou, puis, dans un second temps, Ekoulou, Bitibié et Bougnamou.
- (3) Nous n'avons pu consulter le rapport de Jean Pradel auquel Siaka Damoué fait référence: lettre N° 70/cab/Conf du 21-5-50 (compte-rendu des tournées des mois de février à mai 1950). Il a disparu des archives de la préfecture de Boromo.
- (4) Chez les Winye, une mort subite au début de la saison des pluies est plus suspecte qu'une mort en saison sèche.
- (5) L'exemple est classique: si un homme tombe foudroyé à l'entrée d'une concession, ce peut être que le propriétaire de la concession l'a agressé en sorcellerie. Mais on pourra prétendre aussi que c'est la victime le véritable agresseur. Elle aura essayé d'attaquer le propriétaire de la concession qui se sera défendu en renvoyant l'agression à son émetteur. Plus faible que sa victime, l'agresseur sera devenu victime.
- (6) Nazi BONI rapporte que le sorcier peut échapper à l'accusation en dérobant un morceau de la natte de sa victime (1962: 243). Les Winye disent que les sorciers utilisent pour détourner l'accusation un poil de balai qu'ils nouent de fil noir, neutralisant en quelque sorte l'expression de la différence entre le pur et l'impur, le mal et le bien (le balai est à la fois propre -il balaie la saleté - et sale - il est en contact avec elle - ) ou lancent un caillou: là où le caillou tombe va tomber l'accusation.
- (7) Un homme de Wibō eut moins de chance que Tiako. Ayant vécu une mésaventure similaire, il se dissimula dans un grenier. Son fils qui l'avait vu faire révéla, par naïveté, sa cachette à un homme qui le demandait. Il mourut quelques jours plus tard.

- (8) Les affaires N° 1, 2 et 3 sont claires de ce point de vue. Le cas N° 4 l'est peut-être moins. Pourtant, nous avons trouvé dans un numéro de la revue *Famille et Développement* consacré à la sorcellerie, une rapide allusion à une affaire sorcière en Corse qui renverse les rôles qu'occupent Tiako et son oncle paternel. L'auteur de l'article, Charles DIAGNE, fait allusion à un ouvrage du Docteur CASANOVA dont la référence n'est pas citée et dit ceci: "le mazzeru (sorcier) se poste volontiers près de l'eau ou à l'orée d'un plateau et abat la première bête sauvage ou domestique qui passe. Cet animal - souvent un sanglier - est l'incarnation de l'âme d'un être humain. L'animal blessé pousse un cri qui est déjà celui de l'être humain; puis, agonisant, il se retourne sur le dos. Là, en l'espace d'un instant, son museau se transforme en un visage humain - celui de la personne qui va mourir dans l'année qui suit la chasse à l'âme. En effet privé d'âme, le corps ne tardera pas à dépérir...". (1984: 42).

# Chapitre X

## "Trier le sable du Fonio". Etude d'un culte thérapeutique et anti-sorcier: le culte de Jina

Le culte de Jina, qui est présenté par ses tenants comme une solution majeure au problème de la sorcellerie dans la communauté, est de fait d'abord à considérer comme une réponse politique de la lignée Bounyebö à sa rivale (Jimissorobö). On peut le considérer ensuite comme un culte anti-sorcier et un culte thérapeutique.

Sous l'aspect thérapeutique, il est d'ailleurs d'abord au service des étrangers à la communauté qui viennent d'un peu partout pour lui demander de les guérir des maux qui les accablent. Jina, s'il n'a pas l'envergure de Buñunu, est cependant intéressant à étudier, d'abord parce qu'il possède un autel et un rituel propres, ensuite parce que nous avons eu la chance d'être au village lors des premières années de son installation et de suivre les procédures de son acclimatation.

La description morphologique que nous donnons ci-après est fondée sur des observations faites en avril-mai 1985. Le culte, à cette époque, n'avait pas été véritablement modifié par rapport à ce qu'il était auparavant mais il avait été renouvelé. Le culte de Jina est un culte jeune et il est toujours en voie de constitution.

La description de son organisation et de son fonctionnement pose quelques problèmes linguistiques puisque, bien que ses possesseurs soient winye, ils s'expriment dans les séances rituelles en jula, la langue véhiculaire pour tout l'ouest Burkina. Dans notre texte, nous mettrons en caractères gras tous les mots jula cités, à l'exception de ceux (bambara) utilisés dans les citations du livre de Germaine DIETERLEN et Youssouf CISSE, *Les fondements de la société d'initiation de Komo* (1972). Précisons enfin que le titre de ce chapitre "Trier le sable du fonio", est une formule utilisée dans les chants qui accompagnent tous les rites thérapeutiques (voir annexe No 3) pour qualifier la grande puissance de Jina. Seule une entité douée de très grands pouvoirs peut en effet séparer les minuscules graines du fonio (*Digitaria exilis*) des grains de sable, lorsque les deux sont mêlés.

## 1. Nya, Komo, Do et Jina

Le Komo chez les Malinké et les Bambara, le Nya chez les Minyanka, le Do chez les Bobo et les Bwa-ba, sont des institutions socio-religieuses qui fonctionnent comme des emblèmes essentiels dans la définition identitaire des groupes. Interrogé sur ce qui fait la différence entre les Bambara et les Minyanka, un Bambara répondra : "nous avons le Komo, ils ont le Nya". L'identité ethnique se construit en référence à un culte central qui définit à la fois le rapport au même (tous les Bwa-ba croient au Do) et le rapport à l'autre (les non Bwa-ba ne croient pas au Do). L'accent mis sur ces cultes en tant qu'emblèmes identitaires, a fait souvent perdre de vue leur homologues profonde. Toutes ces institutions jouent d'abord dans les groupes concernés le rôle fondamental de sociétés d'initiation. Généralement, tous les garçons, au sortir de l'adolescence, doivent entrer dans la société du Komo, du Nya ou du Do. Elles assurent la complète socialisation des jeunes gens en les formant culturellement, politiquement, économiquement, religieusement. Mais ces institutions sont aussi homologues au niveau de la symbolique qu'elles utilisent. Le Komo, le Nya et le Do sont d'abord des cultes rendus par les sociétés à un ensemble d'autels portatifs ([boliw], sing. [boli] en bambara, [yapèrè] en minyanka, [nazi] en bwamu) réunis dans un sanctuaire. Ces autels portatifs témoignent des liens spécifiques du groupe avec les puissances surnaturelles. Dans le Komo, les autels portatifs renvoient à 266 signes, qui ont pour but, selon DIETERLEN et CISSE, "d'une part de conserver, perpétuer et promouvoir à la fois l'histoire de l'origine et de la création de l'univers, des êtres et des choses, et, d'autre part, de glorifier l'esprit qui a pensé et réalisé cet univers à partir du néant, du "rien"" (1972 : 20). Dans le Nya, les [yapèrè], au nombre de 266 également, sont en relation avec des signes, représentant "le tracé de la genèse de toute chose et de tout être, inscrits dès l'origine dans la matrice divine" (P. JESPERS, 1979 : 80). Chez les Bambara, un système de correspondances très élaboré met en relation les 266 signes du Komo avec les différents noms de Dieu, les étoiles et constellations, les classes d'âge, le temps de gestation de l'homme, les traits constitutifs de sa personne. La connaissance des signes fondamentaux de la création est, chez les Bambara, du ressort de Faro, auxiliaire de la création et moniteur de l'univers. Le Komo est donc placé sous son autorité et sous celle de la hyène et du vautour, animaux parmi les plus attentifs aux leçons de Faro. Le forgeron est également étroitement associé au culte du Komo, dont il fut le premier possesseur.

Chez les Minyanka, les [yapèrè] du Nya ont été obtenus soit par le premier homme (Napelege, litt. "vieux petit homme") (JESPERS, 1979 : 81) comme don de Dieu, soit par le chasseur auprès des génies de la brousse (JESPERS, 1979 : 88). Les [yapèrè] témoignent d'un mythe de création dont nous avons exposé l'essentiel au chapitre II. [boliw] et [yapèrè] sont très clairement conçus comme des placentas : "pour les Minyanka, comme

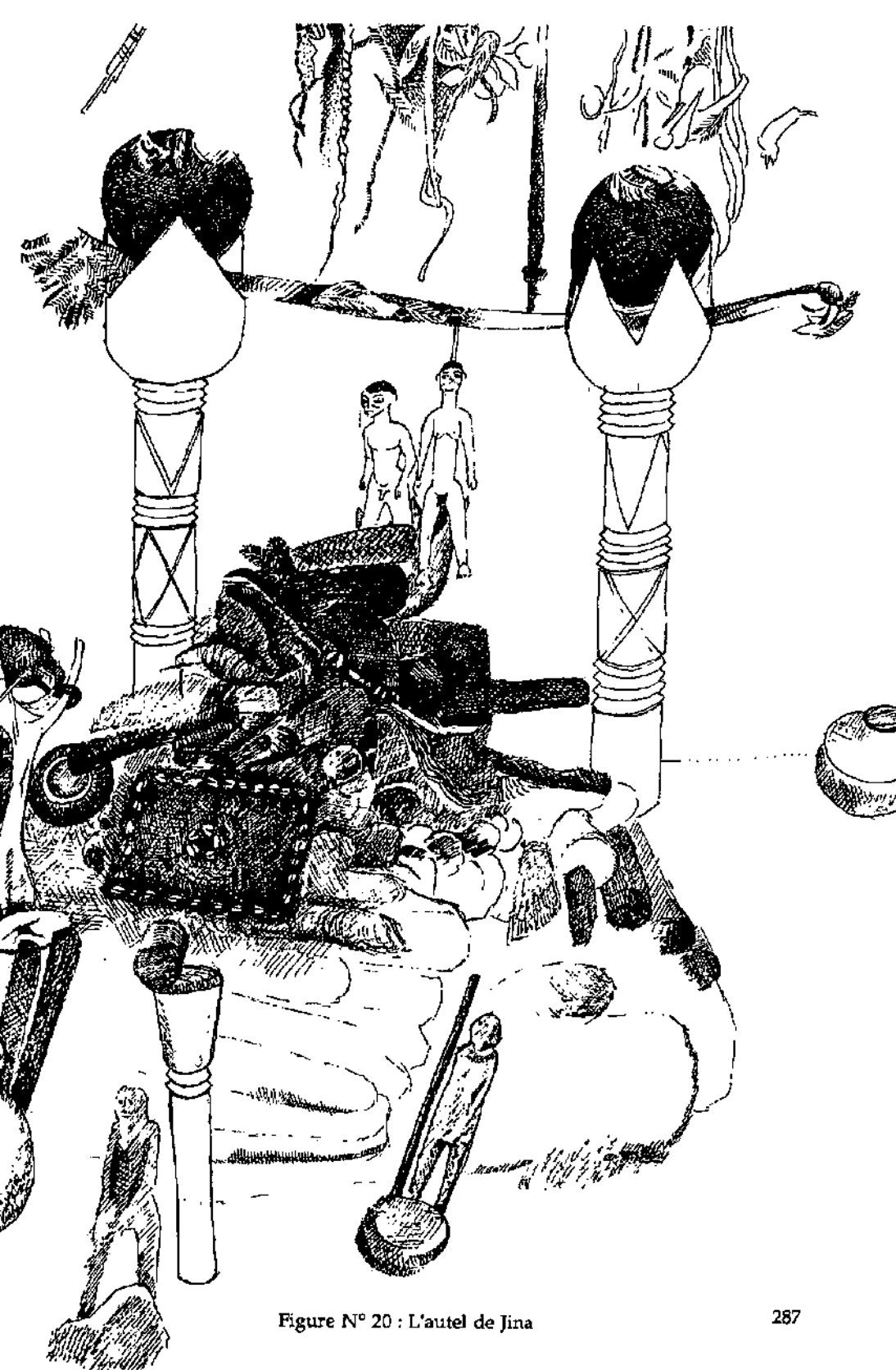


Figure N° 20 : L'autel de Jina

d'ailleurs pour les Bambara, dit JESPERS, le placenta est le lieu d'inscription des signes du commencement de tout être" (1979 : 82). "Un boli, disent DIETERLEN et CISSE, est l'image symbolique du placenta de l'être ou de l'objet dont il est le témoin. Par essence, les placentas humains et animaux, qui ont présidé à l'entretien et à la croissance du fœtus pendant toute la gestation, sont considérés comme toujours "vivants", et de ce fait, intangibles et non soumis aux risques d'impureté" (1972 : 44).

Si le Do occupe la place centrale dans le système religieux des Bwa-ba et des Bobo, ces groupes se montrent par ailleurs très curieux des cultes que possèdent leurs voisins. Ils se sont donc intéressés au Komo ou au Nya qu'ils ont souvent acquis pour leur faire jouer, dans leurs villages, le rôle de fétiches spécialisés dans la lutte contre les sorciers, parfois en les rebaptisant (Duba, Vyetôgo, Kono...). Bien entendu, ils n'admettent pas pour autant la théogonie qui est à l'origine de ces cultes mais la traduisent dans les termes locaux. Faro, par exemple, est assimilé à Do, et les cultes anti-sorciers acquis sont décrits comme en affinité mais hiérarchiquement inférieurs à Do. Do peut d'ailleurs, à bon droit, être assimilé au Faro bambara ou au Nommo dogon, et Jean CAPRON, qui a longuement travaillé chez les Bwa-ba, a établi ces liens depuis longtemps. L'auteur décrit en effet, dans un article de 1957, une cérémonie de masques chez les Bwa-ba de San, qui s'achève sur une aire appelée [korwabuo], "l'auge en bois". Il ajoute : "c'est dans une arche ayant cette forme que do est descendu sur la terre", information qu'il rapproche explicitement, en note, "de la descente de l'arche du moniteur universel, dans les religions soudanaises" (1957 : 108) et des travaux de Marcel GRIAULE qui s'y rapportent (1948).

A l'instar de Duba ou de Vyetôgo, le culte de Jina, présent chez les Bwa-ba et les Bobo, comporte bien des similitudes formelles et symboliques avec le Komo et le Nya. Nous décrivons le sanctuaire tel qu'il nous est apparu dans le village de Wibô, où il occupe une case qui jouxte l'habitation de son propriétaire, Palou Yao, dans la section Bounyebô (cf. figure n° 20). Le visiteur pénètre d'abord dans une antichambre où sont entreposés les tambours d'aisselle qui servent aux batteries rituelles du culte. Après avoir enlevé ses chaussures et son chapeau, s'il en porte, le visiteur pénètre ensuite dans le sanctuaire proprement dit. L'impression en est saisissante, accentuée encore par la pénombre du lieu, les odeurs puissantes des végétaux qu'on y entasse régulièrement, le sang des victimes qu'on y égorge. Les yeux accoutumés à l'obscurité du sanctuaire, le visiteur distingue peu à peu les grands ensembles qui composent l'autel de Jina : deux poteaux de bois plantés au fond et aux deux coins du sanctuaire, orientés nord-sud, avec, entre eux, un tas noirâtre fait d'autels portatifs cylindriques entassés. Les deux fûts en bois d'*Azelia africana* ((hòdmo)) d'une hauteur d'un mètre cinquante environ, terminés par des fourches supportant chacune une jarre de terre fermée, et plantés au fond du sanctuaire ressemblent aux "pattes d'éléphant" [samassé] ou "étais de

l'univers" du Komo bambara (G. DIETERLEN, Y. CISSE : 52-53). Le fût planté au nord est considéré comme la partie mâle de l'autel : il est terminé par une fourche à trois branches et décoré de trois fois trois rainures. Le fût planté au sud est la partie femelle de l'autel : il est terminé par une fourche à quatre branches et comporte trois fois quatre rainures circulaires. Les deux poteaux sont décorés de motifs en V et en V renversé, symbolisant respectivement le Ciel et la Terre et leur union. Cependant dans Jina, les poteaux sont fichés en terre et donc inamovibles (ils supportent des poteries), tandis que dans le culte du Komo les "pattes d'éléphant" servent de dames pour frapper et fouler le sol de manière à produire un bruit sourd semblable au "roulement du tonnerre initial" (DIETERLEN et CISSE, 1972 : 53). Les poteries fermées supportées par les deux poteaux comprennent, baignant dans de l'eau, des racines d'arbres considérés comme très puissants. La poterie supportée par le poteau mâle contient trois racines, soit :

- une racine d'*Azelia africana* [hòmo]. Guy LE MOAL signale que chez les Bobo ce sont des tronçons de racines d'*Azelia africana* qui sont également contenues dans la poterie de Duba. Il dit, à propos de cet arbre :

"En lui-même, *Azelia africana* est un arbre éminemment sacré pour les Bobo, comme pour de nombreuses populations de la zone soudanaise d'ailleurs. On notera que les racines de cet *Azelia* 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" (1975 : 87).

- une racine de [halibi], traduction littérale en jula: "jusqu'à aujourd'hui...", en winye [libu]. Le [halibi] (végétal non identifié) est décrit comme un arbuste qui pousse près des "termitières des génies" [jimbikuifien], en terrain sec, et dont la racine conserve toujours une certaine humidité, même en saison sèche. D'où son appellation : "jusqu'à aujourd'hui...", exclamation de la personne qui aurait, la première, découvert la persistance du végétal. La racine coupée de [halibi] s'oxyde rapidement au contact de l'air et devient rouge;
- une racine de *Gardenia triacantha* DC, [tomu] en winye, [voho bibon ani huo ma bon] en bwamu de Houndé, littéralement : "si la pluie n'a pas cessé de tomber, les habitants ne peuvent souffrir de la sécheresse", arbre dont nous ignorons la signification symbolique exacte mais qui est très utilisé dans les traitements rituels (1).

La poterie supportée par le poteau femelle contient quatre racines, soit :

- une racine d'*Afzelia africana*,
- une racine de *Gardenia triacantha*,
- deux racines de [halibi].

Au-dessus des deux poteries sont accrochées par une ficelle à la soupente de la case, les mâchoires inférieures des boucs sacrifiés à Jina. Selon J. CREMER (1924 : 180) si la mâchoire inférieure des animaux est conservée dans les lieux de culte c'est qu'elle est censée contenir leur "âme". Les deux poteaux en bois d'*Afzelia africana* surmontés de poteries sont reliés entre eux par une perche de bois d'environ deux mètres de longueur, recouverte de percale blanche et de plumes de poulets. En avril 1985, cette perche était ornée d'un bouquet de feuilles de néré (*Parkia biglobosa*) et au sud, des feuilles mêlées de néré et de karité (*Butyrospermum parkii*). Cette mince traverse rappelle la perche de bambou ([boo]) du Komo bambara symbolisant, selon DIETERLEN et CISSE (1972 : S2), la sortie des signes de l'univers, les six premiers signes de base du Komo et la colonne vertébrale de l'homme. Dans le Komo, cette perche est amovible à l'instar des "pattes d'éléphant" (elle sert à mouvoir l'ensemble masque-tunique du Komo lors de cérémonies), alors que dans le culte de Jina elle lie ensemble les autels mâle et femelle. Ils ont ainsi l'aspect d'un très grand autel portatif du genre "queue de boeuf" [nazi], comme nous l'a fait remarquer un informateur de Houndé. On peut donc considérer l'ensemble décrit comme triadique, en prenant en compte non seulement les deux pôles mâle et femelle mais aussi la tension produite entre eux par l'existence de la perche qui les relie et les oblige à travailler de concert. On pourrait dire que l'entité mâle semble tirer d'un côté, tandis que l'entité femelle tire de l'autre, et qu'incapables de résoudre ces tensions qui les opposent (liés qu'ils sont l'un à l'autre par la perche), ils se précipitent ensemble en avant. Cette impression sera corroborée par l'identité des êtres spirituels symbolisés par les deux fûts. Devant les poteaux, s'entasse un amas d'objets de formes cylindriques ("le tas"), formant une masse qui s'élève jusqu'à un mètre du sol. L'ensemble de ce tas est uniformément noir, car les objets qui le composent sont recouverts d'une croûte de sang séché des sacrifices accomplis sur eux. Ces objets sont des autels portatifs, correspondant aux [boliw] bambara ou aux [yapèrè] minyanka. Ils sont ici appelés [seb-bimi], littéralement les "fruits de l'arbre" (on sait que tous les cultes à l'exception des cultes villageois sont appelés "arbres", chez les Winye). Nous ne connaissons pas leur nombre actuel, ni non plus leur nombre idéal, car le culte de Jina est encore en pleine constitution et des [seb-bimi] continuent d'être découverts en brousse. Nous savons que ces autels portatifs sont considérés comme des placentas, et qu'ils sont constitués et fonctionnent à l'instar des [boliw] bambara dont parlent DIETERLEN et CISSE :

"Un bôli est le réceptacle d'une puissance, d'une force dont le noyau ou "grain" est matérialisé par un métal (or, cuivre, argent, fer, etc.), des feuilles, des écorces ou racines de plantes spéciales (caïlcédrat, *Bauhinia reticulata*, nyākara, etc.), ou encore par un noeud emprisonnant une formule magique. La plupart des boliw du Komo comportent des éléments empruntés à la forge : ce sont le plus souvent les forgerons qui sont les chefs du Komo et des autres institutions des Bambara" (1972 : 45). "On dit que "tout bôli qui a "un grain (ou noyau) sain, fort, dynamique" et qui reçoit régulièrement de nombreux sacrifices sanglants, acquiert ardeur, force vitale et puissance : il "bourdonne" sans arrêt et devient par conséquent très "fougueux", agissant; rien, même l'espace, c'est-à-dire la distance, ne saurait alors constituer un obstacle à son action; tous les voeux et toutes les prières, formulés en son nom seront exaucés." (1972 : 45-46)

Nous faisons l'hypothèse que les [seb-bimi] du Jina de Wibô comportent surtout des "noyaux" végétaux, bases des traitements octroyés aux malades qui viennent "se confier" au culte. Les [seb-bimi] renvoient à des signes de l'univers, dont on ne nous a rien révélé, à des entités spirituelles (notamment à des génies) et à des végétaux (feuilles, écorces et racines) mis en correspondance. Il est même probable que les [seb-bimi] sont autant de moyens mnémoniques, fonctionnant comme répertoire des ressources végétales disponibles que chaque autel portatif nouveau vient enrichir. Ils apparaissent comme donnés par les génies de la brousse ou arrachés après une lutte avec eux. Peu importe d'ailleurs que les génies à qui l'on prend ces objets soient considérés comme bons ou mauvais : Jina peut faire travailler pour le bien des autels pris à des esprits malévolents. Cependant, tous les autels portatifs ne sont pas spécialisés dans le traitement des affections, d'autres sont à usages plus généraux (bien-être, prospérité du village) comme en témoigne la transcription de ce dialogue entre un possédé de retour de brousse avec un nouvel autel portatif qu'il dit s'appeler [masa], et le propriétaire du culte :

Extrait N° 1, 22.9.1984

Boloba (le possédé) revient de brousse avec un autel portatif noir de forme cylindrique d'une soixantaine de centimètres de longueur sur vingt de diamètre.

- Boloba : "Je suis parti faire la lutte en brousse et j'ai ramené quelque chose qu'on appelle "le chef" ([masa]). Je salue tout le monde, tous ceux qui ont des fétiches, je demande qu'on donne à boire au "chef". Tiemene Yao - représentant du Inou - parle, un poulet à la main : "Nous ne demandons que la paix, la santé, la pluie qui n'est pas encore suffisante cette année, nous aimerions avoir une bonne saison. Puisque tu es chef, tu n'as qu'à bien surveiller le village, nous donner

des femmes, des enfants, une bonne récolte." Palou reprend les paroles de Tiemene.

- Palou Yao (propriétaire du Jina) : "un chef veut toujours l'entente, la paix, la santé de son peuple. Si tu es vraiment chef, tu dois nous aider dans notre travail, que tous les malades obtiennent satisfaction. Tout ce que les gens désirent - argent, protection contre les sorciers - doit être réalisé. On t'a ramené de brousse jusqu'à chez nous, pour ta peine nous te donnons à boire." Tiemene reprend les mêmes termes puis Palou.

- Palou : "Si tu veux nous aider, tu n'as qu'à prendre le poulet d'un seul coup". On frappe les tambours d'aisselle, Palou reprend ses paroles, Bissina égorge le poulet qui tombe sur le dos. Le sacrifice est accepté, [masa] peut faire son entrée dans la maison de Jina".

D'après DIETERLEN et CISSE, "[màsà]" signifie, étymologiquement parlant, "maître du ciel", il va sans dire que le mot qui le traduit le mieux est divin... Mais l'idée de "chefferie" est également présente" (1972 : 37). Le [màsà] demeure en retrait et donne des ordres, il donne l'impulsion nécessaire à l'éclosion des bonnes choses.

La recherche des autels portatifs en brousse se présente comme une guerre, les génies défendant chèrement les [seb-bimi] qu'ils possèdent, probablement parce que ce sont leurs propres placentas. La saisie d'un placenta permettant d'amener avec soi le génie qui en procède. On comprend que les génies résistent à une telle transplantation de la brousse vers le village et que n'importe qui ne puisse pas effectuer ce transport. Il est opéré par un possédé, un "enfant de Jina", comme on le désigne. Nous avons suivi la totalité d'une de ces procédures de recherche d'autels portatifs en brousse. Nous la livrons ci-dessous :

Extrait N° 2, 23.9.1983

Le possédé Karamogo déclare la lutte [kele], contre les génies de la brousse.

- Un organisateur : "Nous ne voyons rien, nous sommes aveugles, Jina doit nous guider.

- Karamogo : ce que nous allons ramener cette fois, ce sera "chaud". S'il n'y a pas d'eau au retour pour se désaltérer ni de poulet à sacrifier, ça va "chauffer" ([habigwan]).

Deux possédés partent en brousse : Boloba et Karamogo.

Karamogo porte son autel portatif de la main gauche et un des jumeaux ([jimbiri], cf. plus bas) dans la main droite.

Boloba tient également son autel portatif et une pierre prélevée sur l'autel de la main droite. Le périple en brousse commence par une course rapide à travers champs. Boloba signale qu'il faut marcher à l'écart d'une tache d'humidité

visible sur le chemin. On s'arrête plusieurs fois après des courses vives en brousse. Injonction de Karámogo : les filles (chanteuses) s'approchent trop de lui, c'est aux garçons (musiciens) de se mettre devant. Les deux possédés arrivent dans un espace découvert. Ils demandent au groupe des accompagnants de les attendre à cet endroit. On les voit s'éloigner et décrire un grand périple en brousse. Ils reviennent au bout de quelques minutes avec un petit canari orné de cauris sur son couvercle et d'un petit récipient en forme de gourde. Ces objets sont très noirs. Karamogo cherche un endroit pour poser le canari. Il veut que ce soit un forgeron qui porte le canari sur la tête jusqu'au village. On rebrousse chemin. Le groupe arrivé près du village, Karamogo réclamera la présence de la responsable des chanteuses (Hanwéni). La traversée du village est triomphale, presque toute la communauté est présente, remerciant les possédés ([anikié], [anikié], "merci"... "merci"...). Les possédés arrivés près de la maison de Jina, Palou se saisit du canari et dit : "Des étrangers disent que c'est nous-mêmes qui allons cacher ces choses en brousse pour les découvrir après. Qu'ils regardent pour voir si nous sommes capables de fabriquer cela" (2).

- Tiemene Yao (parlant au nom du Inou et portant dans sa main un poulet) : "les génies ont envoyé cet objet pour la progression du village. Si vraiment cette chose peut aider le village, elle n'a qu'à les aider à avoir à manger, à avoir des femmes et des enfants.

- Palou (prenant le poulet des mains de Tiemene) : si le fétiche peut vraiment les aider à gagner du mil, des femmes, des enfants, s'il peut protéger tous les étrangers malades qui viennent se faire soigner, s'il peut nous aider pour tout cela, alors il n'a qu'à prendre le poulet d'un seul coup".

Karamogo demande d'où vient le poulet. Dans le brouhaha général, on ne lui répond pas. Bissina égorge le poulet sur le canari déposé sur le seuil de la maison de Jina. Le poulet tombe sur le ventre (le sacrifice est refusé par Jina).

Karamogo demande d'où vient le poulet. Il précise qu'il faut sacrifier un poulet du village. On part à la recherche d'un autre poulet. Karamogo commande aux musiciens de jouer. Il dit qu'ils ont ramené quelque chose pour Issouf (un psychopathe dont nous reparlerons). Palou appelle la mère d'Issouf, lui dit que son fils doit mettre la petite gourde autour de son cou, en y passant une ficelle. Quand il aura mis ça, sa maladie diminuera. La mère d'Issouf remercie.

- Palou : "C'est Dieu qui remerciera les génies, ce qu'ils font, c'est à tout le monde qu'ils le font..."

- Karamogo : Palou, est-ce que tu sais ce qu'il y a dans le canari ?

- Palou : Non, je ne sais pas...

- Karamogo : Que tous ceux qui suivent Palou viennent au complet. S'ils s'entendent entre eux, ils n'ont qu'à venir tous." Palou s'est muni d'un second poulet. Il explique qu'il ne savait pas qu'il ne pouvait pas sacrifier le poulet d'un étranger (le premier poulet était semble-t-il un poulet emprunté à un étranger au village, probablement à un consultant). Le petit canari contient de la bière de mil. Celle-ci doit être bue par tous. Tout le monde doit y goûter et on mélange à cette bière un peu de la poudre prélevée dans la petite gourde. Le canari est ensuite déposé devant l'autel de Jina. Dans son couvercle retourné, on place la partie inférieure de la tête du poulet sacrifié.

Ainsi périodiquement, des autels sont ramenés de brousse auxquels on adresse des souhaits généraux, à peu près toujours les mêmes, de découverte en découverte : du mil, des femmes et des enfants. Ce qui n'exclut pas l'hypothèse qu'ils soient de fait ramenés pour exercer des fonctions spécifiques, qu'on ne révèle pas en public. Nous connaissons le nom de quelques-uns de ces [seb-bimi] : [dugu masa] "chef de terre", [sākura] "nouvelle année", [j]namuso] "femme du Jina", [baña-ba] "maladies graves"...

Entre les deux poteaux, sont installés depuis avril 1985, sur une fourche à trois branches, deux statuettes de bois taillé, représentant des jumeaux mixtes nus et portant les scarifications faciales winye. Les deux poteaux surmontés de leurs jarres, représentent en fait Nyolere et Tyelere. Tout l'indique : les mâchoires de boucs suspendues au-dessus d'eux (on sait que Nyolere et Tyelere sont assimilés au bouc ou à la chèvre), les bouquets de feuilles de néré pour Nyolere, de néré et de karité pour Tyelere (on a dit - cf. chapitre II - que ces arbres étaient des avatars des deux premiers ancêtres). L'agencement du culte indique également la supériorité de Tyelere sur Nyolere, de la femme sur l'homme : les racines contenues dans la jarre femelle sont les mêmes que celles qui sont contenues dans la jarre mâle, mais la jarre femelle en contient une de plus. Le bouquet de feuilles du côté femelle comprend à la fois les feuilles disposées du côté mâle (le néré) et les feuilles de karité propres au pôle femelle. Tout se passe donc comme si on voulait manifester la nature identique des deux entités et la supériorité de la femelle, d'ailleurs soulignée par nos informateurs de Houndé. "Dans le Jina, disent-ils, toute la puissance était au départ pour la femme. Mais comme la femme est très "nerveuse", qu'elle ne pense qu'à faire le mal, c'est l'homme qui donne les ordres". C'est dire en fait que la femme dispose de l'énergie bouillonnante de l'origine et que l'homme contrôle cette énergie, la borne par sa force et la contraint à s'appliquer de manière bénéfique. La perche qui relie les

entités mâle et femelle est la figure du contrôle de l'homme sur l'énergie de la femme.

Nyolere et Tyelere forment, à l'instar de Pemba et de Mouso Koroni chez les Bambara, le premier couple de jumeaux décepteurs de l'humanité. Ce sont des êtres agités, instables, qui s'adonnent pendant une longue période mythique à la sorcellerie. A la différence cependant de Pemba et de Mouso Koroni, ils donnent naissance à des enfants et notamment à un premier couple de jumeaux siamois qui vont être les véritables relais entre Dieu et l'humanité. Nyolere et Tyelere se sépareront de leurs enfants et ne les retrouveront qu'après une longue divagation en brousse. Le culte de Jina expose les figures de Tyelere et Nyolere au moment de leurs retrouvailles avec leurs premiers enfants représentés sous la forme des petites statuettes placées entre les deux poteaux sur une fourche à trois branches. A ce moment, ils ont réfréné en eux les mauvais instincts qui les poussaient à faire le mal et à vouloir maintenir le monde dans sa confusion originelle, et ils acceptent la supériorité de leur progéniture.

Les deux jumeaux situés entre les poteaux représentent la seconde génération d'ancêtres mythiques, homologues des siamois minyanka, les jumeaux idéaux. Si leurs parents ne travaillent ensemble que contraints, par la perche qui les relie et les oblige à coopérer, les jumeaux sont pour leur part les véritables promoteurs du culte. Ce sont eux, qui, comme dans le Nya, jouent le rôle essentiel. Philippe JESPERS dit à leur propos :

"Ces ancêtres jumeaux apparaissent en tout état de cause au sommet de la hiérarchie des petits êtres de la brousse. Ils se sont imposés autant dans la société des "petits hommes" de brousse que dans celle des hommes du village comme des "génies rouges" [dyine blew], d'une surpuissance incontestable (...). Ils jouent aussi un rôle prépondérant dans les phénomènes de possession ayant lieu tout particulièrement dans le cadre de la société du Nya, car les possédés sont à bien des égards appréhendés aussi comme des êtres bisexués." (1979 : 85-86)

On se souvient que Tyelere, après la naissance difficile de ses premiers jumeaux et la séparation des deux premières générations, avait accouché, dit P. JESPERS, "d'autres enfants difformes (nains aux pieds à l'envers, unijambistes, sourds, etc...) qui occupent des portions de brousse (colline, bois, mare, etc...) en se séparant d'elle. C'est ainsi qu'errante, Tyelere laisse derrière elle une brousse (mythique) qui se divise en autant de segments qu'elle y abandonne d'enfants monstrueux (les futurs génies de lieu de la brousse)" (1976 : 132). Ce sont sur ces génies, qu'en tant qu'aînés, nos siamois étendent leurs prérogatives et c'est à leurs dépens que les possédés, à l'instigation des siamois, vont enrichir la collection de [seb-bimi] du culte de Jina en les leur arrachant. Ces génies difformes, rapporte JESPERS (1976), sont, à la différence de leurs aînés, des êtres non

gémellaires. Le placenta étant considéré de manière générale dans les sociétés d'Afrique de l'Ouest, comme le substitut du jumeau non né, il est probable que les [seb-bimi] ramenés de brousse sont pour une part au moins, la figuration des placentas des génies de la brousse, les cadets de nos siamois. Or qui dit possession du placenta, dit capacité de manipuler l'être qui est en rapport avec lui. Le déplacement de la brousse vers le village des placentas par l'intermédiaire de possédés est donc une entreprise de mainmise de l'homme sur la nature, étant entendu que les génies domestiqués par la capture de leurs placentas livrent dans ce mouvement les secrets de la brousse, notamment des végétaux avec lesquels ils sont en affinité. Le premier des [seb-bimi], constitué d'un os de phacochère ([iàrr]), est lié aux siamois. Il est utilisé pour provoquer les possessions. Le Nya procède de manière similaire, puisque, selon P. JESPERS, le [yapere] des siamois est fait d'une dent de phacochère contenant, dans sa partie supérieure, deux petites boules d'or, symbole de la naissance gémellaire des ancêtres. Il est sorti avant les autres [yapèrè], pour provoquer la "prise du possédé" (JESPERS, 1979 : 86). Le phacochère est considéré par les Winye comme un animal qui repousse la pluie, qui ne tombe pas tant qu'il est de sortie en brousse. Les rites de Jina ne sont d'ailleurs jamais effectués pendant une pluie, et l'eau est un élément que les possédés évitent systématiquement.

L'autel de Jina comprend de plus des doublets des autels villageois comme la jarre supportée par une fourche à quatre branches "pour la paix du village", équivalent de l'autel de fondation du village, l'autel "du génie de l'eau" (Do), et enfin trois canaris fermés, situés à droite de l'autel, dont nous ignorons la signification. On trouve aussi sur l'autel une bobine de fil de coton blanc pour coudre certaines amulettes destinées à rendre leurs porteurs invulnérables au feu (3).

La plupart des objets qui s'entassent sur le lieu de culte sont rarement manipulés. Seuls quelques-uns d'entre eux sont systématiquement utilisés dans le cadre des rituels de traitement des malades. Ce sont d'abord les quatre autels portatifs utilisés par chacun des quatre "enfants de Jina", c'est-à-dire par les quatre jeunes hommes du village qui sont possédés tour à tour dans le cadre des rites. Chacun des possédés au moment de la transe se saisit de l'autel portatif qui lui correspond et qui est censé le conduire et l'inspirer. L'un de ces autels portatifs, constitué avant la première possession du premier "enfant de Jina", est de composition connue puisqu'il est fabriqué par le propriétaire du culte d'une racine de [halibi] et d'une racine de *Gardenia triacantha* [tomu], emballées ensemble dans une pièce de coton blanc tissée à la main et cousues dans une peau de bouc. Les trois autres autels portatifs ont une composition tenue secrète puisqu'ils sont censés être découverts en brousse. D'autres objets, qui sont également des autels portatifs sont utilisés comme adjuvants lors des opérations que réalisent les possédés : extraction du poison, collecte de racines... On y trouve par exemple [kii], le "cercle" utilisé dans certaines extractions de poison, [subagabere] "le fer

pour tuer les sorciers" qui ressemble au stylet de thaumaturgie du Komo décrit par DIETERLEN et CISSE (1972 : 53) (6), le "miroir" [wulā], cadre rectangulaire plein, orné de cauris où le possédé "voit" les remèdes à donner aux malades... L'ensemble de ces objets, aux dires de nos informateurs de Houndé, proviennent du culte de Jina que pratiquent les génies de la brousse, car, d'après eux, "il y a un Jina au village et un Jina en brousse : les deux travaillent ensemble". Cette conception renvoie à l'idée d'un culte de Jina animé par un couple de jumeaux qui occupent à la fois le sommet de la hiérarchie humaine et de celle des génies et permet le passage de l'une à l'autre des sociétés. Cette articulation n'est d'ailleurs pas seulement le fait des jumeaux. Le culte de Jina, qui est en soi la figuration d'une étape mythique finale, dit à la fois la séparation des générations, la prépondérance des siamois sur leurs parents, la séparation de la brousse et du village, en bref propose la fondation d'une humanité sur une figure gémellaire centrale, ce que le nom du culte manifeste suffisamment : Jina est une déformation du terme arabe [jinn], "génie". Mais cette figure gémellaire n'éclipse pas pour autant le rôle du chasseur mythique qui réitère dans une certaine mesure l'apport des jumeaux et occupe une place fondamentale dans l'implantation du culte au village. D'après Philippe JESPERS :

"Qu'il y ait eu rencontre avec ces "petits hommes", de nombreux récits de chasse en témoignent où peut se lire un affrontement violent entre l'homme du village et l'homme de la brousse - affrontement dont l'issue tourne généralement à la faveur du chasseur. Celui-ci a, en effet, détourné tous les [yapèrè] de la brousse vers le village, au prix d'un meurtre perpétré sur la génération des "petits hommes". (1979 : 88)

D'après Tiaho Didiro, forgeron de Houndé :

"Le Jina était avec les génies de la brousse et il est venu au village avec un chasseur qui guettait le gibier. A une heure tardive de la nuit, il entendit du bruit, des danses, et il se cacha pour regarder. Vers le matin, les génies laissèrent les autels portatifs sur place. Le chasseur est retourné au village pour aller consulter un devin. Le devin lui a dit de retourner sur les lieux. Sur place, il a trouvé deux génies qui lui ont expliqué comment fonctionnait le culte, quels étaient ses interdits. "N'oublie pas, lui dirent-ils, que le Jina lutte contre les sorciers, contre nos camarades génies qui font du mal aux hommes, qu'il protège le village et peut soigner les gens."

La rencontre entre le chasseur et les génies est paisible d'après notre informateur, violente d'après JESPERS, mais de toute manière le chasseur - qui était aussi forgeron d'après Tiaho Didiro - apparaît comme un doublet de la figure gémellaire initiale. Le culte de Jina témoigne donc, en plus de la prépondérance de la deuxième génération d'ancêtres jumeaux, de l'importance ultérieure du chasseur-forgeron dans la mise en relation des hommes avec cette deuxième génération, car, à n'en pas douter, ce sont bien nos jumeaux siamois que le chasseur retrouve lors de son retour en brousse. Ils joueront à son égard le rôle d'initiateurs, accepteront de se déplacer au village et feront ainsi accéder l'humanité aux puissances de la nature indispensables à sa survie. Les possédés réitéreront périodiquement le geste du chasseur-forgeron, rapportant sans cesse au village le savoir de la brousse. On trouve à l'avant-plan du tas d'autels portatifs accumulés dans le sanctuaire de Wibō, deux figures anthropomorphes d'une cinquantaine de centimètres de hauteur appelées [jimhiri] ("génies"), amovibles et comme goudronnées de la croûte de sang des sacrifices effectués sur elles. Ces figures doivent, nous a-t-on dit, être découvertes et ramenées de la brousse avant qu'on puisse confectionner et installer au fond du sanctuaire, entre les deux poteaux, sur une fourche à trois branches, les jumeaux de bois sculpté sur lesquels aucun sacrifice n'est, par contre, réalisé. Ces jumeaux de brousse sont le témoignage de la captation de la puissance de Jina par le chasseur, captation qui est la condition du règne des jumeaux finalement installés au village, en plein cœur du sanctuaire. Tiaho Didiro rapporte qu'à l'origine, les génies et les hommes vivaient ensemble mais que les génies qui avaient beaucoup souffert de leur cohabitation avec les hommes ont demandé à Dieu d'intervenir de manière à écarter l'un de l'autre les deux groupes. Dieu a accepté et depuis lors les génies sont invisibles aux hommes. Cette séparation doit être bien entendu interprétée positivement. La constitution d'une société des génies séparée de la société des hommes a pour conséquence la possibilité pour les hommes d'établir des relations - autres que négatives - avec elle, de la même façon que la distinction entre corps visible et âme invisible est la condition essentielle de l'existence de l'homme. La tâche de mise en relation du visible avec l'invisible va être l'affaire, soit des jumeaux qui sont à la fois prépondérants dans l'un et l'autre monde, soit du chasseur-forgeron, homme exceptionnel, également à la charnière des deux sociétés, soit enfin, des possédés.

Les jumeaux minyanka, ont leur équivalent chez les Bwa-ba en les personnes des [ba naweba], "les propriétaires". Les [ba naweba] sont, d'après Jean CAPRON (1978), issus des [ba dwādwaria], littéralement "les êtres sautillants", très nombreux et qui forment une société parallèle, en tous points conforme à la société humaine. Il y a des génies-cultivateurs, des génies-griots, des génies-forgerons... Jean CAPRON décrit leurs relations avec les hommes dans des termes qui rappellent ceux de notre informateur, Tiaho Didiro :

"(...) s'étant définitivement éloigné des hommes - ces créatures irresponsables et gémissantes - [Bwa dofini] (grand père Dieu) confia leur éducation, technologique et sociale, aux [dwādwaria]; à dire vrai, ceux-ci n'étaient guère que des répéteurs; les connaissances et instructions qu'ils transmettaient aux hommes, ils les tenaient eux-mêmes de l'envoyé de dieu [wo Bwa dofini tōkaro] - son propre fils, celui-là même que les hommes appellent Do et regardent comme leur interlocuteur divin privilégié. Après qu'ils eurent à souffrir de l'ingratitude des hommes et que [Bwa dofini], à leur demande, les eût rendus invisibles à ceux-ci, les [dwādwaria] s'éloignèrent des communautés villageoises humaines. Cependant, aujourd'hui encore, certains d'entre eux acceptent d'aider les hommes; ils quittent leur village, s'installent en famille restreinte, à proximité des établissements humains; on les appelle [ba naweba]; à travers eux se maintient un courant d'échanges entre les hommes et Do, entre les hommes et [Bwa dofini]". (1978 : 59).

Les siamois minyanka sont les aînés des génies de la brousse qu'ils contrôlent. Les [ba naweba] des Bwa-ba apparaissent plutôt comme les cadets des [dwādwaria], qu'ils semblent devoir trahir pour rester proches des hommes. Chez les Minyanka, la cause des malheurs des hommes provient des génies de la brousse et des sorciers qui sont assimilables à Tyelere, qui pratiquait la sorcellerie à une certaine époque de sa vie mythique. Chez les Bwa-ba, la cause des malheurs des hommes peut provenir soit des sorciers, soit de certaines catégories de génies de la société parallèle que forment, loin des hommes, les [dwādwaria]. Il s'agit notamment des génies-griots considérés comme malfaisants à l'instar de leurs correspondants dans la société humaine (cf. plus bas).

Les [ba naweba] doivent donc être considérés, en suivant notre informateur Tiaho Didiro, comme les premiers promoteurs du culte de Jina qu'ils auraient d'abord reçu, probablement de Do, pour leur usage personnel avant d'y initier les hommes et de leur confier, par là-même, un puissant moyen de défense contre leurs ennemis (génies et sorciers).

Le culte de Jina juxtapose deux traditions, la minyanka et la bwa. Or, les récits collectés issus de ces deux traditions n'ont pas forcément exactement les mêmes finalités. L'un semble surtout s'attacher à expliquer l'origine de la puissance du culte et l'autre son arrivée chez les hommes. De plus, les entités que mettent en scène les deux traditions sont en quelque sorte exclusives l'une de l'autre. Alors que les siamois et Do sont, comme nous l'avons vu dans le chapitre II, des entités homologues, les Bobo, les Bwa-ba et les Winye de Wibō, s'arrogent un culte anti-sorcier sous la gouverne des siamois sans pouvoir renoncer à reconnaître la suprématie de Do. Cela oblige à un déclassement des siamois qui deviennent les équivalents des [ba naweba]. C'est probablement la seule variante véritablement importante apportée par le promoteur bobo du culte de Jina au Nya minyanka.

## 2. L'organisation du culte de Jina

A la différence du Komo et du Nya dans leurs sociétés d'origine, Jina n'est pas une institution socio-religieuse qui regroupe l'ensemble des hommes et des femmes du village en son sein, quelle que soit l'ambition du propriétaire du culte sur ce point. Cependant l'organisation de Jina en sept classes fonctionnelles, même faibles en nombre de sociétaires, montre que l'ambition de Palou Yao est bien de créer une structure dont il reste à convaincre la plupart des villageois de bien vouloir la remplir. Ces sept classes sont, dans l'ordre :

1) [jahuma] : "les vieux", représentants des différents lignages du village, ce sont les initiés, non à Jina qui n'existe que depuis quelques années à Wibō, mais au culte du Do, qui domine comme nous le verrons, Jina. Parmi ces anciens, figure au premier chef l'aîné du lignage forgeron de Wibō, Lota Tiaho;

2) [sebtahaō] : "le propriétaire de l'arbre". Il s'agit de Palou Yao, un aîné de la lignée Bounyebō qui est le promoteur du culte au village;

3) [fel:a-ma] : "les organisateurs", initiés à Jina. Chaque organisateur a en charge un possédé. A cette classe des organisateurs correspond une classe des organisatrices [fella-hāma], femmes qui suivent les possédés lors de leurs transes et les rafraîchissent;

4) [siutahaō] : "le propriétaire du couteau". Il y a deux propriétaires du couteau, habilités à égorger les victimes sur l'autel de Jina;

5) [jinabit(jiare)] : "les enfants de Jina". Au nombre de quatre, ces jeunes gens du village sont les seuls aptes, lorsqu'ils sont en transes, à jouer les rôles de thérapeutes et d'oracles pendant les rituels;

6) [gāgāduo: ma] : les musiciens de Jina, forment un orchestre de quatre jeunes instrumentistes dont trois jouent du tambour d'aisselle [gusene] et un du tambour-basse [gāgā-nane] ("tambour-mère") (5). A ce groupe de musiciens correspond du côté féminin, [yiimbaa-mal], les chanteuses, jeunes filles qui animent l'ensemble des rituels de chants à la gloire de Jina (cf. en annexe N° 3 la transcription de quelques-uns de ces chants);

7) les "initiés" de Jina, ceux qui se sont mis sous la protection du culte et possèdent la queue [ding] de Jina. Cette initiation se fait sous certaines conditions (être marié et avoir des enfants) et elle est assortie de certains interdits, notamment alimentaires (ne pas manger d'oignon, de soumbala) et sexuels : prohibition de rapports sexuels avec les femmes des sociétaires. Ce groupe d'"initiés" est assez nombreux et il est trans-villageois. Tous les demandeurs de queues auprès de Jina deviennent ses sociétaires.

Cette structure rappelle certaines institutions propres au village de Wibō. Le Groupement villageois apparaît même directement inspiré dans son organisation par celle du Jina. Ainsi les membres du groupe des [fel:a-ma] se retrouvent avec les mêmes fonctions d'organisateur au sein du Groupement villageois (il en est de même des [fel:a-hāma]).

Il faut noter qu'on ne réserve que de faibles responsabilités aux femmes, toujours présentes dans le culte de Jina mais jamais centrales dans le déroulement des rituels. D'une manière générale, ce sont les épouses des hommes initiés qu'on retrouve dans l'organisation de Jina.

L'organisation du culte telle que nous l'avons présenté ne se retrouve pas forcément dans tous les villages qui le possèdent. Ainsi à Dorossiamenso et à Maro, on nous a informé qu'en principe le sacrificateur était en même temps propriétaire du culte (6). D'après N. Millogo, propriétaire du Jina de Dorossiamenso, lorsqu'un malade vient consulter Jina c'est "l'homme du couteau" qui fait le diagnostic et dit d'aller extraire des racines pour remédier au mal. Il le dit à un organisateur ([kāta] en bobo, [kāla] en bwamu (7), [fel:a-bao] en winye), qui le répète devant l'autel. La puissance va alors posséder quelqu'un et l'envoyer en brousse. Toujours d'après N. Millogo, dans le culte de Jina, il y a deux interprètes, deux intermédiaires entre le culte et les hommes : l'homme qui traduit les paroles du possédé et la femme qui chante lors des rituels.

Le nombre des "enfants de Jina", c'est-à-dire des jeunes gens du village susceptibles d'être pris par le culte et dont un premier accès de possession est la révélation du choix de la puissance, - on dit alors que Jina s'est "levé" sur telle personne - est en principe illimité. A Wibō, il y a actuellement quatre possédés. Lors de notre dernier séjour sur le terrain en janvier 1986, un cinquième possédé s'était ajouté au groupe. Nous ne possédons que peu de renseignements sur ce cinquième enfant de Jina, appelé [boribana] (littéralement, "la course est finie", en jula). De fait, derrière le fonctionnement rituel du culte qui met surtout en scène, à tour de rôle, les différents jeunes gens possédés, existe une organisation cachée (dont nous n'avons eu connaissance que par bribes), qui permet de comprendre à la fois sur quelles bases concrètes un culte de ce genre peut s'implanter dans un village et sur quels types de données symboliques il est mis en place.

L'organisation du culte de jina c'est d'abord l'affaire d'un "propriétaire de l'arbre" [sebtahaō] assisté d'"organisateur" [fel:a-ma]. Le propriétaire du fétiche est le promoteur du culte dans son village. Ce qui suppose de sa part une initiation longue auprès du village donateur du culte. Les organisateurs sont aussi nombreux qu'il y a de possédés : quatre (ou cinq) actuellement à Wibō, choisis parmi les adultes mûrs dans l'ensemble de la communauté winye (ce ne sont donc pas seulement des Yao). Ce sont, disent nos informateurs, les organisateurs qui "donnent la puissance au fétiche": "s'ils s'entendent bien, le fétiche est puissant, s'ils s'entendent mal, le fétiche ne peut pas "travailler". On voit donc d'emblée en quoi la vie culturelle peut déjà être en prise directe sur la vie sociale, lignagère et inter-lignagère.

### 3) L'implantation du Jina

A l'implantation du culte, deux organisateurs sont choisis par le propriétaire du Jina. Ils sont chacun responsables d'une racine, le premier de la racine de l'arbre [sanamu] en bwamu de Houndé (littéralement "je me nettoie"), arbre non identifié, et l'autre de la racine de l'arbre [bwenkele] (en bwamu de Houndé, littéralement "je le savais"), *Crossopterix febrifuga* (afz.) Benth. Ces deux racines sont ramenées de brousse, déposées devant la porte de la case de Jina, et l'on égorge un poulet noir dessus après quelques libations d'eau puis de bière de mil (tout autel ramené de brousse est soumis au même traitement avant d'être placé dans le sanctuaire). Les deux racines sont ensuite plongées dans des jarres dans lesquelles on va préparer de la bière de mil. Les premières possessions débutent le jour de la consommation de cette bière de mil. C'est ce jour-là que sont choisis parmi les jeunes adultes mariés du village, les deux premiers "enfants de Jina". La bière de mil est divisée en quatre parties :

- une partie pour les organisateurs ([fel:a-ma]),
- une partie pour les vieux ([jahuma]),
- une partie pour les jeunes et les musiciens ([gâgâduo:ma]),
- une partie pour les femmes ([yiibaa-ma], "chanteuses", et [fel:a-hâma], organisatrices).

On boit dans la cour du propriétaire du Jina, au son des tambours. Un jeune est d'abord possédé qu'on va appeler Jinamori : le "magicien" en jula, car comme le dit notre informateur, "c'est une magie de l'organisateur qui rend cette possession possible". Quand le jeune est possédé, on crache dans son dos quelques morceaux mâchés du *Tapinanthus* de la liane gohine pour le faire lever. Le possédé se lève finalement, rentre dans la case de Jina, salue "l'homme" et "la femme" (les autels mâle et femelle), déclare qu'il attend sa femme. Au bout de quelques minutes, la possession a atteint une seconde personne qu'on va nommer Boloba. Boloba est un terme d'origine bobo qui connote la féminité. C'est lors de séances ultérieures qu'on lieu le recrutement des autres possédés. Le troisième possédé s'appelle Tongono (en jula, le canard ou l'oie de Gambie). Sa possession s'obtient en enfermant dans un sac la racine de [sanamu] et de [bwenkele] (*Crossopterix febrifuga* (Afz.) Benth.) avec un morceau de *Tapinanthus* de la liane gohine. Jina va alors posséder quelqu'un qui a émis des jugements critiques à son égard. Le phénomène de possession cesse lorsque le sac est rouvert et que Tongono peut se saisir des deux racines qui y étaient enfermées. Au bout de quelques sorties en brousse, Jinamori et Boloba ramènent l'autel portatif qui sera utilisé par Tongono. Le quatrième possédé est Karamogo qui prend, dit notre informateur, un neveu utérin du lignage possesseur du

fétiche : "si tes oncles maternels travaillent, toi qui est leur neveu utérin, il te faut les aider". De fait à Wibö, c'est Tongono qui est incarné par un neveu utérin. Karamogo est "révélé" grâce au processus suivant. Un poulet est sacrifié aux autels mâle et femelle. Le sacrifiant croque un morceau de *Tapinanthus* de l'*Afzelia africana* et crache les résidus mâchés sur les deux jarres. Ce faisant, il dit : "si c'est vrai que toi, *Afzelia*, tu es un arbre des génies, et que tes parasites peuvent se transformer en n'importe quoi, transforme-nous quelque chose tout de suite". Un jeune possédé arrive rapidement, qui sera appelé Karamogo. L'autel portatif de Karamogo est découvert sur un arbre en brousse par Jinamori et Boloba. Si les autels portatifs sont des placentas, on doit donc considérer celui de Karamogo comme un placenta d'être avorté car ce sont les placentas des femmes et des animaux ayant avorté que l'on suspend aux branches supérieures d'un arbre (cf. DIETERLEN et CISSE, 1972 : 44). Ces placentas sont d'ailleurs considérés comme impurs puisqu'ils n'ont pas rempli leur office.

#### 4) Les possédés

La constitution symbolique du culte est en même temps la représentation de son efficacité. On trouve dans les mélanges de racines utilisées pour constituer les principes actifs des puissances des autels fixes et portatifs, des combinaisons de catégories pensées comme mâles et femelles ou comme "aînées" et "cadettes" dont la mise en contiguïté forcée est l'explication du principe d'activité. L'ensemble des symboles utilisés dans le culte de Jina répète à l'infini ces données sur la complémentarité, l'opposition et la différence des sexes et des générations, dont les modèles sont bien entendu les deux premiers couples d'ancêtres. Nous avons vu que le sanctuaire est dans son ensemble une figuration de cet état. Nous allons voir à présent que les possédés en sont une deuxième représentation, en actes celle-là. Jinamori et Boloba sont les avatars de Tylere et Nyolere, les ancêtres primordiaux minyanka, mais au stade de leur repentir, c'est-à-dire après qu'ils eurent fait amende honorable auprès de leurs premiers enfants. L'autel portatif de Jinamori est recouvert de peau de bouc qui est, nous avons assez insisté sur ce fait, en rapport avec les premiers ancêtres retrouvant leurs jumeaux. Le sacrifice initial qui instaure une bonne distance (ni trop près, ni trop loin) entre les deux premières générations mythiques était probablement, bien que JESPERS (1976) ne le dise pas, celui d'une chèvre ou d'un bouc. On a vu que le sacrifice de cet animal intervient toujours lorsque la société infère qu'un désordre quelconque est lié à une trop grande confusion des générations ou des sexes (cf. chapitre VI).

Les possédés, qui sont assujettis de par leurs fonctions rituelles à de nombreux interdits, doivent, en cas d'infraction à ceux-ci, fournir une chèvre ou un bouc en sacrifice au trou de la Terre ou directement au Jina (mais si le sacrifice du bouc est fait au Jina, le sang de l'animal ne doit pas couler directement sur les autels portatifs, mais dans un trou devant ceux-ci). Ce sacrifice de la chèvre permet le retour à l'ordre. Karamogo et Tongono sont les avatars des jumeaux de la seconde génération. Ils apparaissent tous deux comme bisexués à l'instar des entités qui sont en rapport direct avec les siamois. Tongono, le canard ou l'oie de Gambie (*Plectopterus gambiensis*) symbolise dans l'aire mandé, selon G. CALAME-GRIAULE (1965) le couple idéal formé par l'homme et la femme, car les oies de Gambie vont toujours par deux (8). Karamogo doit également être considéré comme mâle et femelle. L'autel portatif qui lui correspond est posé sur un petit support de bois, fût cylindrique entaillé de deux rainures circulaires sur toute sa circonférence. Le support est placé en avant de l'autel, à gauche. Le chiffre 2 fait bien entendu allusion au couple gémellaire. Karamogo est de plus incarné théoriquement par un neveu utérin du lignage propriétaire du Jina, ce qui évoque à la fois l'homme et la femme, ici dans la figure de la soeur des hommes du lignage. Le rapport du couple Jinamori/Boloba au couple Karamogo/Tongono est fondé à la fois sur l'antériorité historique des premiers (incarnés dès la première séance de possession) et sur la supériorité des seconds, et surtout de Karamogo sur Jinamori. Selon DIETERLEN et CISSE, le chiffre 2 symbolise : "a) le fondement, l'origine de toutes les choses existantes [dyu]; b) la tête, le sens, la raison d'être, etc., de ces choses [ku]" (1972 : 77). Toujours d'après nos auteurs : "[karamokow] ou [karamaaw] qui désigne les grands-prêtres, signifie "personnes, gens du [kara], "l'autel de Dieu". "Il convient de noter, ajoutent-ils, que dans le langage courant, [karamoko] et [kalāba] ont le même sens et désignent tout maître, de quelque discipline qu'il soit" (1972 : 35). Les [karamōkow] ou [kalā faw] sont les vrais maîtres du Komo. Le chiffre 2 associé à Karamogo est l'indice de ce qu'il est le véritable héros surpuissant, à l'origine de tout; de fait personne ne s'y trompe, et les possessions de Karamogo sont toujours l'occasion de prodiges exceptionnels : il est l'incarnation même de la force, de la clairvoyance et de l'ubiquité. Son autel portatif, placenta d'être avorté, donc impur, renforce son caractère exceptionnel.

## 5) Essaimage de Jina dans l'ouest Burkina

Pour autant qu'on puisse déterminer une origine en matière de cultes de possession (nous avons dit que Jina est fondé sur le modèle d'autres cultes comme Duba ou le Komo, et tout indique qu'il soit inspiré directement par le Nya minyanka), Jina proviendrait du village de Fô, au nord-ouest du pays bobo. Fla Zonou (9) en serait le promoteur, dans les années 1945. Fla Zonou est mort en 1973 et le Jina de Fô est en désuétude depuis lors. Cependant le sanctuaire subsiste. Son dépouillement est en contraste étonnant avec la richesse en matériel de l'autel de Wibô. On reconnaît bien sûr les deux fûts monoxyles - plus petits qu'à Wibô - surmontés de poteries, réserves des principes efficients des autels mâle et femelle et deux autels portatifs, qui correspondent aux autels mâle et femelle (Jinamori appelé Guinamoro en bobo, et Boloba). Les deux autels portatifs qui leur correspondent sont posés à terre, entre les poteaux, et sont séparés par une "lance", pique emmanchée à angle droit dans un bois d'herminette, qui est l'équivalent de la lance à deux piques portée par les organisateurs lors des séances de possessions à Wibô. Le fût correspondant à l'autel mâle est rainuré trois fois sur sa circonférence et porte des fibres. L'autel femelle est rainuré quatre fois. Il est lié de ficelles sous lesquelles sont passées de petites bâchettes de bois. D'après un informateur, ce sont des "promesses" : "lorsque tu as quelque chose à faire et que tu crains que cela se passe mal, tu attaches un bout de bois au poteau femelle. Si ça réussit, tu fais un sacrifice à Jina". Cette pratique s'observe dans d'autres sanctuaires bobo. A droite de l'autel femelle un petit autel de type ombilic et un canari sont installés. L'ensemble est appelé [wiyaxe] ("génies" en bobo). C'est cet ensemble, dont le canari, trouvé sur la colline qui surplombe Fô par Fla Zonou, qui serait, selon nos informateurs, à l'origine "de la découverte de Guinamoro et de Boloba". Les Bobo exposent par cette tournure sybilline, la vérité du culte de Jina. Un détournement au profit des hommes des puissances du Ciel et de la Terre, symbolisés respectivement par Guinamoro et Boloba, grâce à la médiation de leurs enfants, les jumeaux siamois (les [wiyaxe]). Le Jina de Fô s'est donc constitué chronologiquement en suivant les péripéties du mythe originel, pour aboutir à la "capture" de parents, qui pour être moins forts que leurs enfants, n'en représentent pas moins des puissances essentielles. Un autre canari, absent lors de notre visite, aurait dû être posé à côté du premier, celui "du génie de l'eau", donc de Do. Do est une figure essentielle dans la constitution du culte. Car si les [wiyaxe] permettent la découverte de Guinamoro et Boloba, nul doute que c'est Do qui favorise à son tour l'accès aux [wiyaxe].

Cet aménagement symbolique, qui confère la première place à Do dans la genèse du culte, est la seule variante ajoutée par Fla Zonou au Nya minyanka, par ailleurs repris dans son intégralité. Dans trois autres villages d'accueil du Jina (Dorossiamenso en pays bobo, Maro et Houndé, en pays bwa), le canari de Do est placé entre les poteaux représentant le

Ciel et la Terre, à la place occupée à Wibō par les figurations des siamois. On semble donc admettre clairement dans ces villages l'homologie du Do et des siamois, et cette homologie n'est défaite qu'à Wibō qui possède à la fois une figuration des siamois et un canari de Do. De même, nous avons constaté chez les Winye la présence, inconnue ailleurs, des deux statuettes de génies ramenées de brousse et placées à l'avant-plan du sanctuaire. Probablement, ces variantes ont-elles à voir avec la structure même des cultes villageois déjà en place dans les communautés d'accueil de Jina. Si Wibō possédait déjà un culte collectif aux siamois (anciennement détenu par le lignage fondateur), dont Jina vient constituer une sorte de doublet (aux mains du lignage dominant), il n'en est pas forcément de même ailleurs.

Le culte de Jina implanté à Wibō varie plus de ses homologues en pays bobo et bwa que ceux-ci ne varient entre eux, probablement parce que la situation religieuse du village winye est assez spécifique, avec ses deux vagues successives de cultes collectifs cumulés.

Sur la personnalité et la vocation de Fla Zonou, il est difficile de se faire des idées précises, tant sa vie semble se convertir en épopée, plus on s'éloigne, dans l'espace, du village de Fô et dans le temps, de la date de son décès. A Houndé et à Maro, Fla est décrit comme un homme "marié avec les génies", qui aurait séjourné une année en brousse, d'où il serait revenu initié à tous les secrets de la nature, un équivalent du chasseur mythique minyanka. Pour Nonkorosso Millogo du village de Dorossiamenso qui l'a bien connu, Fla aurait fait une première rencontre avec un génie qui était en train d'"adorer" le petit canari signalé plus haut. En le voyant, le génie se serait enfui. La folie aurait ensuite atteint Fla. Il se déshabillait et fuyait en brousse. Il voyait les génies et parlait avec eux. Le père de Fla qui ne voulait pas, au début, sacrifier au canari pris au génie, aurait enfin cédé pour voir revenir son fils. Fla aurait ensuite trouvé en brousse une queue et des cauris pour la divination. A partir de ce moment, le père de Fla aurait accepté de faire tous les sacrifices aux divers autels, au nom de son fils, trop jeune pour opérer lui-même. Les bribes d'informations données ici ne varient pas énormément de celles que pourrait donner n'importe quel devin pour expliquer sa vocation. Dans tous ces récits, on retrouve le scénario stéréotypé suivant :

- une première rencontre de l'individu avec un (ou des) génie(s) généralement suivie d'un don du génie,
- un refus de l'individu (ou de son représentant si l'individu est trop jeune) d'y voir un signe prémonitoire l'engageant fermement,
- ce refus se traduit par une sanction qui vient du génie : maladie et, le plus souvent, folie,
- cette maladie-élection disparaît dès que l'individu accepte sa destinée particulière.

Fla était aussi un "lanceur de cauris". Il semble que le culte de Jina intègre à l'origine cette activité. A l'instar du Nya (cf. JESPERS, 1979), le culte de Jina propose deux types de divinations, les oracles prononcés par les possédés et ceux que le propriétaire du culte formule au moyen de cauris, hors possession. N. Millogo de Dorossiamenso pratique la divination par les cauris et Bobatian Dofini de Maro la pratiquait également. Par contre Palou Yao ne la pratique pas. Au fur et à mesure de l'essaimage du culte, on constate un "désengagement" des propriétaires de Jina par rapport à l'activité divinatoire et l'essor d'un rapport plus spectaculaire, plus magique au fétiche.

Il ne nous est pas possible de faire une analyse très poussée de l'évolution du culte au travers de son essaimage dans différents villages, d'abord parce qu'il faudrait multiplier par trois ou quatre le temps de notre enquête, ensuite parce qu'il faudrait avoir la chance d'observer les rituels dans chacun des villages qui ont acquis Jina, ce qui n'est guère possible puisque, de fait, dans nombre de ceux-ci, le culte est en voie de désuétude. Mais il est possible de prétendre, après nos visites à Wibō, Houndé, Maro, Dorossiamenso et Fô, que le culte varie beaucoup dans son sens et dans ses fonctions de village en village. Il s'est modifié dans son parcours, on a privilégié certaines fonctions par rapport à d'autres selon les lieux d'accueil, on a innové. Le culte s'articule chaque fois à une société spécifique au projet social chaque fois différent. A Wibō, le culte de Jina s'adresse en principe à tous. A Fô, il est l'affaire d'un segment de lignage seulement. Jina n'a pas de concurrent ni dans le village de Wibō, ni d'ailleurs dans l'ensemble du pays winye, tandis qu'à Fô tout le village est investi de cultes aux fonctions apparentées à celles du Jina de la famille Zonou. A Wibō, on extrait le poison des ensorcelés d'une manière spectaculaire qui n'a pas cours dans les autres villages possesseurs du culte (10).

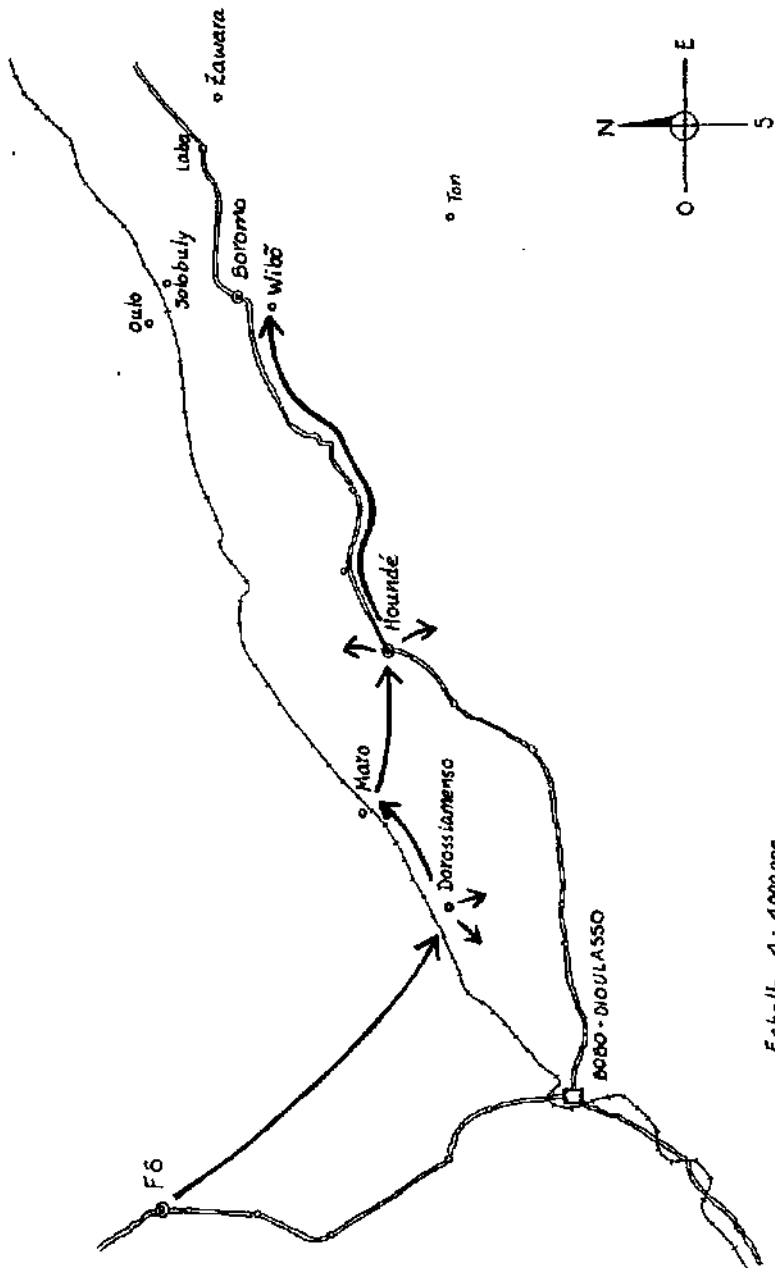
Quelles sont les motivations qui peuvent présider à l'installation du culte de Jina dans un village ? Le plus ancien des promoteurs du culte de Jina encore vivant, Nonkorosso Millogo de Dorossiamenso (en pays bobo) qui a installé le culte dans son village en 1950, s'explique à ce sujet :

"J'étais tout le temps malade et quand je demandais du secours, c'était en vain. J'ai appris par un parent qui était à l'école protestante de Pô, l'existence d'un fétiche puissant. Je suis allé me confier à son propriétaire. Je suis resté trois ans à Fô (11). J'avais deux femmes, j'ai laissé ces femmes pour aller vivre comme un esclave à Fô. Je pilais le mil moi-même. Les gens là-bas disaient que j'étais un orphelin, mais je faisais tout ça pour avoir le fétiche. J'ai d'abord appris à lancer les cauris. Fla m'a appris les différents rites du fétiche. Un jour, Fla m'a demandé si j'étais un "garçon", si je pouvais prendre le fétiche. Je l'ai pris. Quand je l'ai eu, je n'étais plus malade et j'ai eu un enfant.... Pour prendre le fétiche, il faut que les

différentes puissances du village l'acceptent. Nous avons donné un poulet aux ancêtres, un à la brousse, un au village, un au Do. Ils ont accepté..."

Millogo donne l'impression d'un homme déjà âgé mais solide et assez désinvolte, qui n'attache pas une importance excessive au rituel. "Que le fétiche "se lève" ou pas, dit-il, je suis en mesure d'aller chercher les racines pour soigner les gens". Il est probable d'ailleurs que le fétiche ne "se lève" plus beaucoup à Dorossiamenso, faute de jeunes gens aptes à subir les possessions. Cependant, l'autel de Jina y est en fort bon état, très fourni et des victimes y sont immolées régulièrement.

Le culte est arrivé à Maro, en pays bwa, vers 1952, empruntant, si l'on peut dire, la voie ferrée. A cette époque, on construisait en effet la ligne de chemin de fer Abidjan-Niger - qui passe par Dorossiamenso et Maro (cf. carte No 5) - et un cheminot a parlé du Jina de Dorossiamenso à Bobatian Dofini de Maro. Bobatian Dofini n'avait pas d'enfants. "Les sorciers, dit-on dans sa famille, l'embêtaient trop". Pour ces raisons, il se serait intéressé au culte qu'il serait allé chercher chez N. Millogo. Bobatian Dofini est mort en 1983 et depuis sa mort, le culte est en désuétude. C'est à Maro, que les paroles des chants qui accompagnent les rituels ont été adaptées et traduites en bwamu. Depuis Maro, le culte a essaimé dans le pays bwa (Dako et Kademba), vers Dédougou, Bagassi, Bériba et Houndé. C'est à Houndé qu'il a le mieux fonctionné puisqu'il a été implanté dans deux quartiers : d'abord dans le quartier Moumouni, puis dans le quartier Toukui. Yanhiri Bani, le promoteur du culte dans le quartier Moumouni, est un ancien combattant qui a fait son service militaire dans l'armée française avec Bobatian Dofini. Selon un informateur, dans les années 1970, Houndé connaît un afflux d'étrangers, mossi et jula : "il y a trop de monde, on ne connaît plus les gens, on ne sait pas qui va "tirer" (agresser), donc on doit se protéger du tout venant". Yanhiri installe le culte dans sa concession en 1970. C'est là que Palou Yao viendra le chercher en 1980. L'installation de Jina dans un groupe donné est lente - près de six ans dans le cas de Wibö - et s'organise selon une procédure qui combine stages d'initiation au village des initiants et déplacements des initiants au village des initiés pour vérifier les acquisitions de savoirs des seconds : chants, danses, batteries de tambours, connaissance des plantes et de la cosmogonie. Les déplacements permettent aussi la transmission de certains des objets culturels parmi les plus importants - notamment les poteaux qui supportent les autels mâle et femelle et les statuettes placées entre eux, taillés pour Wibö par les forgerons de Houndé - et sont l'occasion pour les initiants de vérifier que les conditions d'installation et de déroulement du culte dans le village d'accueil sont bonnes. Les initiés sont communément appelés les "esclaves" des initiants. Ces derniers semblent étendre à loisir la dépendance de leurs "esclaves". Pendant toute la période d'initiation, les initiants cumulent à la fois les prérogatives des neveux utérins vis-à-vis de leurs oncles maternels et celles des beaux-parents vis-à-vis de leur



Carte N° 5: Circulation du culte de Jina dans l'Ouest Burkina

gendre, c'est-à-dire qu'ils ont à la fois le droit de "piller" leurs initiés et de leur demander des prestations de travail sur leurs terres. De plus, la plus grande part de l'argent versé lors des cérémonies de traitement des malades leur revient. D'où les objectifs contraires des initiants et des initiés. Les uns ont intérêt à faire traîner la période de dépendance des initiés au maximum, tandis que ces derniers désirent être autonomes le plus vite possible. On dit d'ailleurs que la dépendance des initiés vis-à-vis de leurs initiants n'est jamais complètement révolue, et que les initiants s'arrangent toujours pour ne pas livrer toute la connaissance à leurs initiés, de manière à conserver des rapports asymétriques - mais non dépourvus de cordialité - avec eux (12).

## 6) Les différences dans quelques caractéristiques du culte dans plusieurs villages d'accueil

Par rapport au Komo et au Nya dans leurs sociétés d'origine, le Jina de Wibō apparaît beaucoup moins religieux que "magique", si l'on veut reprendre une distinction proposée par DURKHEIM dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, et commentée par Marc AUGÉ : "à la religion correspond une communion de foi de tous les fidèles (...). La magie (...) ne se définit, au coup par coup, que par des règles de convenance entre le magicien et son client" (1979 : 52). Même si ses thuriféraires ambitionnent de le voir devenir plus important, le Jina ne recouvre absolument pas l'ensemble des fonctions qu'assure le Komo bambara : "Fondement de l'organisation sociale, disent DIETERLEN et CISSE, le Komo, société communautaire d'entraide, juridique, culturelle et culturelle est, au premier chef, une société religieuse" (1972 : 10). Le Komo propose de fait une connaissance spéculative dont on n'acquiert les bases que progressivement - il y a trente-trois échelons d'initiation dans le Komo -, l'accès à la classe suprême permettant d'atteindre à un corpus de connaissances métaphysiques très approfondies. Le Jina ne propose une initiation que dans des domaines précis, ceux de la thérapie et de la pharmacopée, qui ne sont considérés que comme des échelons d'initiation mineurs dans le Komo (cf. DIETERLEN et CISSE, 1972 : 35). Le Jina n'est pas une institution socio-religieuse mobilisant et organisant l'ensemble de la communauté winye de Wibō et il n'offre à ses sociétaires qu'un savoir limité et directement axé sur la cure des malades et la clairvoyance. Nya et Komo apparaissent comme centraux dans les systèmes religieux respectivement minyanka et bambara. Lorsque ces grands cultes arrivent en pays bobo, qui a déjà des cultes homologues comme le Do, ils ne peuvent plus jouer que des rôles mineurs à la fois

thématiquement et démographiquement. Ils fonctionnent alors comme des cultes thérapeutiques et anti-sorciers parmi d'autres pour des segments de lignages donnés qui n'en sont pas déjà pourvus ou qui considèrent ceux qu'ils possèdent comme peu efficaces. Il existe en effet un *turn over* important pour ce type de cultes en Afrique de l'Ouest. Guy LE MOAL mentionne par exemple que chez les Bobo le culte anti-sorcier de Duba s'estompa le "jour où se présenta un concurrent nommé Vyetôgo qui se révéla plus efficace encore en ce domaine précis" (1980 : 137). En pays bobo comme d'ailleurs en pays bwa, Jina n'est qu'un fétiche parmi beaucoup d'autres, en concurrence notamment avec Duba et Vyetôgo. Lorsque les propriétaires des différents cultes anti-sorciers ont des liens entre eux, Jina plus récent que Duba et Vyetôgo est souvent considéré comme le "petit frère". Les chants du Jina témoignent de cette filiation particulièrement avec Duba, culte ancien commun au pays bobo et bwa et fonctionnant sur une symbolique similaire (cf. LE MOAL, 1975) :

"(...) le Duba, son seul pied (13) vaut mieux que les deux pieds de Jina. Sans lui, il ne peut pas résister, il est le grand frère. A cause de la puissance de Duba, Jina a sauvé beaucoup de gens à Wibô...".

Plus récent que Duba, Jina est déclaré supérieur sous certains aspects :

"Un fils est parfois plus dur que son père. Le Jina voit les choses des génies de la brousse, alors que le Duba ne le peut pas...".

De toute manière, l'ensemble de ces cultes thérapeutiques et anti-sorciers est sous la gouverne du Do, c'est-à-dire aux mains du lignage forgeron local. C'est la règle dans tous les villages d'implantation de Jina, mais aussi de Duba ou de Vyetôgo. Tiaho Didiro, forgeron à Houndé, dit à ce propos : "avant de faire le travail de Jina, il faut que le Do soit d'accord. Le Jina est commandé par les forgerons. La preuve c'est que la ceinture que porte les possédés dans le Jina porte des pendentifs qui sont la figuration du rhombe du Do...". Les forgerons interviennent directement dans l'installation du culte en sculptant les pièces en bois qui constituent l'autel mais ils ne participent jamais directement aux rituels, une fois le culte mis en place. Il est souvent d'usage dans les sociétés africaines, que le soin d'un culte puissant appartenant à un groupe donné soit confié à un autre groupe qui en a la gestion. Dans le cas précis de l'essaimage du culte de Jina, on prend conscience du rôle essentiel - mais occulte - qu'y joue la "caste internationale des forgerons", selon les mots d'un auteur, groupes d'artisans endogames présents dans la quasi-totalité des villages du Mali et du Burkina et qui, participant d'un projet culturel et religieux commun, en favorisent l'accès à des agriculteurs soucieux d'innovations. Les chants de Jina manifestent clairement le rôle essentiel du forgeron dans son implantation.

"(...) le propriétaire du Jina ne doit pas oublier le forgeron, car le forgeron sait comment le Jina est fait..."

Une fois situées les différences et les similitudes entre Jina et les cultes apparentés, voyons à présent les différences internes dans quelques caractéristiques de Jina, dans ses villages d'implantation. Nous les présenterons sous forme d'un tableau :

Tableau N° 10  
Quelques caractéristiques du culte Jina dans quelques communautés d'accueil

village d'accueil	date d'implantation	culte villageois	don d'enfants	extraction poison	divination cauris	diagnostic femmes, sorcières impures
pays bobo Fô* Dorossiamenso	1945	non	oui	non	oui	oui
	1950	non	oui	non	oui	oui
pays bwa Maro* Houndé*	1952	non	oui	non	oui	oui
	1970	non	oui	non	oui	oui
pays winye Wibô	1980	oui	non	oui	non	non

\* en désuétude

Chez les Bobo, on attribue des naissances d'enfants à des cultes comme Jina, Duba, Vyetôgo, Dabu... Chez les Winye, ce sont uniquement les cultes aux entités supérieures qui apparaissent comme liés à la conception des êtres humains : Jina en est donc exclu. A plusieurs égards, le culte de Jina tel qu'il se présente à Wibô, se distingue fortement de la manière dont il apparaît dans les autres villages. C'est un culte villageois, lié à la Terre, alors qu'il est partout ailleurs un culte approprié par un segment de lignage. Il est seul de son genre dans l'ensemble du pays winye, alors que dans les autres ethnies il a des concurrents, notamment les fameux Duba et Vyetôgo, qui existent à Fô, Dorossiamenso, Maro et Houndé. Il innove à la fois dans le traitement des malades puisqu'il est le seul à pratiquer l'extraction de poison, et dans le traitement des femmes à l'issue du refus par Jina de boire dans certainesalebasses (voir ci-après). Palou n'est pas un "lanceur de cauris", tout le travail de divination pour chaque malade

est donc l'affaire des possédés, ce qui accroît l'importance à Wibō des séquences oraculaires par les "enfants de Jina". Le culte apparaît donc à Wibō comme fonctionnel à la vie propre du groupe local et à ses objectifs politiques larges (répression des individus, des femmes). Il se présente également comme plus "magique". Palou rompt avec l'image du devin-proprétaire de fétiche et renvoie les malades à l'efficacité du fétiche lui-même, qui s'exprime par la seule bouche de ses "enfants".

## 7) Les séquences rituelles

Nous avons noté l'ensemble des séquences qui se déroulent pendant une célébration du culte, qui a lieu sur plusieurs jours, du jeudi soir au samedi soir (la cérémonie est appelée [lamusa-sibiri] : "jeudi-samedi" en jula), pratiquement chaque semaine. Hors possession, les séquences rituelles sont surtout sacrificielles, les sacrifices étant :

- soit exploratoires : pour voir si Jina accepte d'entrer en matière et de soigner tel individu qui offre un poulet,
- soit de remerciement : pour une personne guérie,
- soit enfin, pour "se mettre sous la protection du fétiche", c'est-à-dire pour prendre possession d'une "queue" de Jina, condition d'une initiation au culte.

Pendant les possessions, deux types de services sont opérés :

- des dons de remèdes, d'amulettes et de queues,
- des séances d'oracles [jina-gwe] ou [jina-vògòma] à l'usage des malades étrangers (prescriptions d'offrandes surtout) ou à l'usage des ressortissants de Wibō (rappels à l'ordre principalement).

## A Le rituel de traitement des malades

Malheur et maladie n'étant pas véritablement séparés dans les sociétés lignagères, on consulte Jina pour toutes sortes d'infortunes. Le rituel de traitement des afflictions est divisé en trois parties :

- le sacrifice d'entrée en matière,
- l'extraction du poison,
- la recherche en brousse des racines et remèdes, suivie de leur partage dès le retour au village.

Le scénario du traitement commence systématiquement par le sacrifice d'entrée en matière. Les deux autres séquences sont totalement interchangeables, dans l'espace de temps réservé. Le rituel prend en charge principalement des consultants étrangers au village de Wibö, mais mêle des séquences qui sont, elles, à usage interne de la communauté, par exemple, lors des oracles qui inaugurent ou clôturent les phénomènes de possession ou lors des retours de brousse des possédés, ou enfin lors de la séquence plus spécialement consacrée aux femmes du village. Nous y reviendrons.

### A.1. Le sacrifice d'entrée en matière

"Jeudi soir. Quelques malades sont arrivés au village et se sont massés dans la case de Jina, faiblement éclairée par une petite lampe à huile de karité. Il y a là Palou, le responsable du culte, Bissina son frère, le sacrificateur, quelques hommes d'âge mûr "ceux qui sont à côté du fétiche", les organisateurs) et dans l'antichambre, quelques femmes et les quatre musiciens qui vont se mettre à chanter et à jouer dès que les sacrifices auront commencé. La séance s'anime peu à peu. Un premier malade s'avance vers l'autel après s'être déchaussé. Palou lui répète les consignes. Boire un peu d'eau dans unealebasse, offrir le reste aux génies, leur demander de boire, puis de se lever et d'écouter ce qu'il a à leur dire. Bissina se saisit ensuite de lalebasse, en vide une partie dans sa bouche et la projette en pluie sur les deux poteaux et sur les autels portatifs. L'action est répétée avec unealebasse de bière de mil, additionnée de [jinaluo] ("le remède de Jina"), une poudre médicamenteuse préparée par Palou. Ces libations sont de simple politesse vis-à-vis de l'entité. Le malade présente ensuite un poulet devant l'autel en exposant brièvement son cas et ses espoirs. "Je suis malade, j'ai mal aux côtes, si vraiment toi Jina tu peux me guérir, tu

n'as qu'à prendre ce poulet en le faisant tomber sur le dos". Palou répète les paroles du malade, le poulet à la main, en réaffirmant la confiance qu'ils ont tous en Jina. Bissina se saisit enfin du poulet, le brandit en prononçant, avec l'assistance les paroles suivantes : "même bouche" [ñiãdonu] (14). Il coupe la gorge du poulet, verse son sang sur les deux poteries et sur le tas d'autels portatifs, puis le jette à terre. Palou exhorte pendant tout ce temps le fétiche à prendre le poulet et à la prendre "d'un seul coup".

Si le poulet expire sur le dos, c'est que le sacrifice est accepté, et donc que Jina veut bien prendre en charge le malade. Dans le cas où le poulet expire sur le ventre, c'est que Jina refuse d'entrer en matière. Cependant un premier refus de l'autel n'est jamais considéré comme définitif. Palou s'efforce de formuler une explication du refus, à partir de l'attitude du malade. Le corpus que nous avons recueilli à ce propos, nous permet d'établir un tableau général des conditions a priori de la réussite du sacrifice d'engagement du malade envers l'autel. Il faut cependant insister sur le fait que ces conditions a priori ne sont jamais vérifiées systématiquement avant le sacrifice, et que c'est le refus de l'autel - manifesté par un poulet qui tombe "mal" - qui va entraîner une recherche de cause dans le non respect d'une des conditions. A vrai dire, cette recherche elle-même n'est jamais très passionnée, elle est même parfois laissée aux soins de Jina lui-même (lorsque plus tard un jeune sera possédé) lorsqu'elle s'avère trop ardue. Quatre types de pré-conditions sont invoqués :

- conditions liées à l'entourage du malade :
  - entourage familial : le père et la mère (pour le fils), les enfants (pour le père et la mère), la femme (pour le mari) le mari (pour la femme), doivent être prévenus de la démarche du malade,
  - entourage spirituel : les ancêtres, les fétiches familiaux du malade doivent être également prévenus;
- conditions liées à la quête thérapeutique et à la protection antérieures du malade : celui-ci doit signaler les démarches accomplies pour se soigner avant d'arriver à Wibô, les guérisseurs qu'il a vus, les protections qu'il a acquises;
- conditions liées à la quête thérapeutique et de protection actuelles du malade : le malade doit être "en règle" avec Jina et avoir versé 10 FCFA (pour un homme) ou 20 FCFA (pour une femme) pour payer [jina-luo], s'être déchaussé avant d'entrer dans le lieu de culte, avoir signalé si le poulet du sacrifice lui appartenait ou lui avait été prêté;
- conditions liées à l'état psycho-affectif passé ou présent du malade : pour un couple venu consulter ensemble, la brouille est rédhitoire, de même qu'avoir souhaité mourir pour échapper à une maladie trop douloureuse...

Si le poulet tombe sur le dos (sacrifice accepté) c'est qu'en théorie au moins toutes ces conditions ont été remplies. Le malade attendra patiemment la suite du rituel. Si le poulet n'est pas tombé sur le dos, une raison va en être formulée et le malade devra réparer son oubli d'une des pré-conditions avant de se présenter une seconde fois avec un nouveau poulet devant l'autel. Trois sacrifices peuvent être ainsi tentés successivement devant Jina. L'observation de l'agonie du poulet fournit des informations supplémentaires. Un poulet qui tombe rapidement sur le dos et meurt vite est l'indice d'une bonne volonté évidente de Jina : le malade sera vite guéri. L'observation des entrailles donne d'autres informations. Un poulet au "ventre blanc" indique la pureté des intentions des consultants, un poulet au "ventre noir" indique des intentions troubles du consultant ou troublées par des ennemis du consultant. Donnons à titre d'exemple un extrait d'une séance de consultation que nous commenterons ensuite :

Extrait N° 3, 6.9.1984

"La malade est une femme moaga résidant à Abidjan. Elle est gravement malade, elle ne peut pas parler. On donne de l'eau puis la bière de mil à Jina. Son mari parle pour elle: "Jina, bois le dolo, lève-toi, entends ce qu'on va dire. Nous sommes venus d'Abidjan, nous sommes venus ici directement sans passer par notre village d'origine. Nous avons payé un poulet." Palou demande à la femme de dire ce qu'elle a. La femme prend la parole : "Je suis malade depuis longtemps, mon mari me néglige. Quand ma maladie est devenue sérieuse, mon mari a voulu me renvoyer au village". Le mari reprend la parole : "J'ai marié cette femme pour qu'on aille tous les deux chercher de l'argent en Côte d'Ivoire. Je ne sais pas si sa maladie est naturelle ou provoquée. C'est pourquoi nous venons nous confier à Jina. Ma femme a des maux de tête qui ne finissent jamais. Si le fétiche veut nous aider, il n'a qu'à prendre la poulet". Le poulet tombe sur le ventre. Discussion entre les organisateurs. En principe, disent-ils, l'homme devait passer avant sa femme, car il est aussi malade, il a des maux de tête. Palou demande à l'homme s'il a un fétiche pour se protéger : "Oui, répond l'homme, personne ne peut rester dans une maison sans armes". Palou : "Quant ta femme a été malade, as-tu été voir un guérisseur que tu aurais payé ? Le mari : "Non. J'ai été demander de l'argent à des parents proches pour me faire soigner moi. Je n'ai pas prévenu mon père avant de venir ici pour voir Jina. Le couple fournit un second poulet : "Jina, dit Palou, tu n'as qu'à les excuser pour les erreurs commises...". Le poulet sacrifié se couche également sur le ventre après une envolade jusque dans l'antichambre du sanctuaire. On ouvre le poulet pour observer ses entrailles, qui sont

"propres". Palou conclut provisoirement la consultation en disant : "Il y a quelque chose qui n'a pas été dit... sortez et attendez la suite..".

Cette séquence est intéressante parce qu'elle exprime le rapport homme-femme hors rituel et qu'elle souligne l'intense quête thérapeutique des immigrés burkinabés en Côte d'Ivoire (mais aussi des urbanisés), mais surtout, et c'est ce qui nous retiendra ici, parce qu'elle permet de voir comment se met en place la recherche des causes du refus supposé d'entrée en matière de Jina. A propos du premier poulet, la préséance de l'homme sur la femme est d'abord évoquée, puis la possession par l'homme d'un fétiche protecteur dont il n'avait rien dit, la consultation d'un guérisseur est également évoquée à titre d'hypothèse puis rejetée après dénégation du malade. Le second poulet est simplement soumis à autopsie, Palou renvoyant finalement l'élucidation du refus à la suite du rituel. Voici un autre extrait qui montre comment est vérifié par Palou la satisfaction aux pré-conditions requises :

Extrait N° 4, 27.12.84.

"Il s'agit d'un malade moaga. Il donne 10 francs. Palou lui demande si avant de venir ici, il a averti ses parents ? Oui, répond le malade, j'ai averti tout le monde. On lui demande de s'expliquer, de poser son problème. Le malade dit qu'il a les yeux enflés (infection), qu'il a été jusqu'à Ouagadougou à l'hôpital, qu'il n'a pas réussi à se faire soigner. Son poulet tombe sur le ventre. Palou demande au malade s'il n'a pas un fétiche protecteur. Le malade répond qu'il en a plusieurs : "une seule main, dit-il, ne peut ramasser la farine". Il propose un second poulet, qui tombe sur le dos. "Tu n'as qu'à aller t'asseoir, lui dit Palou, s'il plaît à Dieu, tu vas guérir".

La viande des poulets sacrifiés n'est jamais partagée exclusivement entre les tenants du culte, mais distribuée assez largement dans l'ensemble du village. Le sacrifiant reçoit une aile de l'animal qu'il a offert.

## B. *Extraction du poison*

### B.1. L'état de possession

Il n'existe pas de possessions dans le culte de Do qui se manifeste uniquement au travers des masques, notamment des masques de feuilles. Dans le Komo, la possession est limitée au médium accoutré du masque hyène. Après une "danse-possession" qui dure parfois des heures, celui-ci donne les "nouvelles de l'univers". D'après DIETERLEN et CISSE, ces nouvelles sont "au fur et à mesure reprises par l'interprète du Komo appelé "bouche du fauve" (l'hyène), [wàrà dà], qui les clame en langage clair" (1972 : 54). Les possessions caractérisent au contraire le Nya minyanka et l'ensemble des cultes qui en sont inspirés : Duba, Vyetögo et naturellement Jina. Car c'est à condition que l'un ou l'autre des quatre "enfants de Jina" tombe en transes, que peuvent se réaliser les séquences qui suivent le sacrifice d'entrée en matière. La possession est un phénomène spectaculaire. Le jeune homme qui jusque là bavardait tranquillement avec ses amis sur la place du quartier ou dans un cabaret de dolo, se tait brusquement, se raidit puis se met à trembler, émettant par instants des sortes de feulements. On accourt pour le déchausser, lui enlever sa chemise, sa montre, l'ensemble de ce qu'il porte, le laissant en culotte courte. On lui ordonne de se lever, de se diriger vers la maison de Jina, ce qu'il essaie d'accomplir d'abord avec difficulté, voire avec réticence. On sent le phénomène de possession encore imparfaitement réalisé et il semble difficile aux organisateurs de se faire obéir. Puis tout change et le possédé accourt vers la maison de Jina, abattant sur son parcours les obstacles éventuels à sa course. A l'intérieur, devant l'autel, le possédé prend son autel portatif dans la main gauche. On lui met en bandoulière un petit sac qui contient une queue et une ceinture ornée de pendentifs qui représentent en miniature le rhombe de Do. A demi penché sur l'autel, le possédé parle et c'est Jina lui-même qui s'adresse, à travers sa bouche, au propriétaire du culte attentif. Il débute toutes ses déclarations prononcées d'une voix tantôt forte tantôt éteinte par "[halibi]", "[halibi]" soit "aujourd'hui même" ou "jusqu'à présent". Nous avons vu qu'on désigne avec ce terme un arbre dont plusieurs racines sont contenues dans les poteries de Jina.

L'état de possession est requis pour l'extraction du poison, pour la collecte en brousse des racines et des remèdes destinés aux malades, mais aussi pour parvenir à la clairvoyance, état qui permet d'élucider l'ensemble des problèmes des malades, des personnes venues consulter Jina, mais aussi des problèmes villageois. Lorsqu'un jeune est possédé, les gens du village disent qu'il a revêtu son "habit de fer" [yebu gana], ce qui le rend invincible. De fait, l'état de possession est un jeu symbolique sur les éléments premiers. Si le possédé évite soigneusement l'eau sous toutes

ses formes - à l'instar du potamochère tel que les Winye se le représentent - il recherche au contraire le feu, s'approchant avec avidité des foyers et des flammes, se passant parfois avec délectation un brandon allumé sur le corps.

Tentons une interprétation de cette attitude, inspirée par la signification symbolique des éléments premiers que nous a donnée Jean MARKALE (1985). L'autel portatif que le possédé tient dans la main gauche est associé à la terre. Il ne peut en aucun cas être déposé à même le sol. Le possédé doit lui-même être considéré comme de la terre. Mais il est une terre qui, en s'approchant du feu, cherche à brûler pour devenir air. Pour Jean MARKALE, "le feu n'est pas un élément mais la transformation des trois autres (...). Quand un solide brûle, il devient gazeux, il redevient air grâce à l'action du feu ... l'air devient air, eau ou terre par l'acte du feu. Car le feu est action" (1985 : 186). Pour réaliser ses tâches d'extraction de poison ou de recherche de remèdes, le possédé doit être comme l'air, se jouant de la pesanteur et escaladant avec aisance les cases et les arbres. A l'inverse, pour cesser complètement sa transe, une organisatrice lui jette un seau d'eau sur le corps. Cette eau arrête la combustion et fait recouvrir au possédé son corps normal fait de terre humidifiée.

## B. 2. Les empoisonnements et leur traitement

Les chercheurs européens signalent depuis fort longtemps, aux côtés des classiques sociétés de sorciers, capturant et dévorant l'âme de leurs victimes, les croyances en des "jeteurs de sort" ou "empoisonneurs", dont LABOURET (1929), dit que les indigènes les assimilent avec quelque raison à la catégorie des sorciers. H. LABOURET décrit leur technique de la manière suivante :

"Les sorts se lancent aux enterrements, aux danses après les cultures, aux cérémonies religieuses, dans toutes les circonstances où l'émulation peut provoquer la jalousie. Les orgueilleux qui veulent être plus forts, plus adroits plus habiles que les autres considèrent leurs rivaux, se placent derrière eux, crispent leur main gauche, actionnent leur pied gauche et lancent contre leur ennemi des objets qu'ils dissimulent dans une corne ou mieux dans un sac en peau de chat ou en peau de fouine, par exemple des cauris des tiges de fer, des dards de porc-épic, des scories de haut-fourneau, des pointes de flèches, des bracelets en cuivre ou en fer, des serpents en fer, des feuilles sèches ayant voilé les parties génitales de femmes pendant la période menstruelle, des cache-sexes ayant couvert l'anus des hommes, des cheveux, un oeuf, une pierre ronde, etc... Il ne s'agit pas bien entendu de projection matérielle, bien que l'objet lancé se retrouve plus

tard dans le corps du patient, mais il y a concentration de volonté de la part du jeteur de sort, qui par la pensée envoie le morceau de fer ou le dard de porc-épic à son ennemi."  
(1929 : 362-363)

J. KERHARO et A. BOUQUET (1950) décrivent diverses autres techniques d'empoisonnement qu'ils désignent de leur nom bambara "korté". DIETERLEN et CISSE rapportent que l'initiation au Komo est marquée par une prestation de serment de la part de l'impétrant qui jure de ne rien révéler des secrets de la société. "Ce serment, ajoutent-ils, n'est pas une parodie, puisque toute indiscretion sur le Komo était, il n'y a pas longtemps, et peut-être de nos jours encore, punie par une exécution rituelle, dont l'instrument par excellence demeure le poison sous toutes ses formes, et aussi la magie noire, [korté] ou [koroti]" (1972 : 249). Les cultes comme le Komo apparaissent donc en rapport étroit avec les agressions par empoisonnement. Si leurs adeptes peuvent légitimement apparaître comme d'excellents connaisseurs des poisons, ils sont donc également bien placés pour en connaître les éventuels antidotes. Le même culte est appréhendé à la fois comme sorcier et contre-sorcier, puisque, participant aux secrets du sorcier, il s'avère capable de les déjouer.

A Wibō, les cas d'empoisonnement sont majoritaires chez les consultants. Tous les types d'empoisonnement y sont soignés et soumis à extraction. Les poisons extraits du corps des malades sont très divers et rappellent la liste énumérée par LABOURET. On y trouve des cauris, des touffes de poils, des scories de métal, des dents ou des fragments d'os, des aiguilles. De fait, chaque poison retiré d'un corps se présente comme un mélange de plusieurs éléments : cauris bourrés de fil de cuivre et liés d'un fil de coton rouge ou noir, morceau de métal joints à deux aiguilles, os collés l'un à l'autre, magmas plus ou moins nommables qui sont comme des concentrés de faible dimension de matières végétales, animales, minérales (15). Les types de poisons retirés et l'endroit du corps d'où ils sont extraits renvoient - grossièrement - aux symptômes du consultant. Généralement, on retire le poison de l'endroit du corps où le patient est atteint. Pour la folie, on le retire de la tête, pour la stérilité, du ventre ou des reins... Le type de poison retiré est aussi un indicateur. Un cauri inoculé est, dit-on, la cause de maladies longues, incurables. Peu à peu, le cauri est censé diminuer de volume dans le corps et finalement disparaître, ce qui correspond à la mort du malade. Une touffe de poils retirée du corps du patient est l'indice d'une maladie "qui se promène" dans le corps du patient, va dans le coeur, fait enfler les pieds, puis le ventre. La touffe de poils n'est pas la figuration même du poison mais de la substance que le sang sécrèterait à son contact. Les aiguilles donnent des maladies dont l'issue fatale est rapide. Les responsables des cultes de Jina à Houndé et à Wibō, sont assez peu clairs sur les techniques d'inoculation du poison par le sorcier. Certains empoisonnements, disent-ils, se font par

contact ([jodm], "entré dans" ou [piem] "ramassé en marchant sur") : l'individu marche sur un poison préparé pour lui et tombe malade. D'autres empoisonnements se font par jet du poison ([tamel], "lancé"). Les sorciers utiliseraient des abeilles pour transmettre leurs aiguilles empoisonnées, fabriqueraient leur poison sur une fourmilière pour que leur ennemi contracte une maladie qui, à l'instar de l'action des fourmis, se répand dans l'ensemble du corps et est donc impossible à éliminer, ou dans l'eau pour frapper leur ennemi d'hydropisie. Les agressions qui sont regroupées sous le terme d'empoisonnement vont en fait de l'empoisonnement "vrai" par contact ou ingestion d'une substance toxique jusqu'à l'utilisation de techniques magiques que permettent l'acquisition de certains fétiches, pour envoyer par exemple dans le corps de son ennemi des aiguilles transportées par des abeilles. Palou Yao souligne le fait que les empoisonnements ne peuvent avoir lieu que lorsque l'homme est actif, donc le jour. Cela signifie que l'empoisonnement atteint le pôle vital, puisque nous avons établi - cf. chapitre II - que ce sont les phénomènes vécus par l'individu pendant le jour qui sont à référer au pôle vital. On se souvient qu'à l'inverse, lorsque nous avons étudié le cas de Tiako Mien (cas N° 4, chapitre IX), nous avons dit qu'il s'agissait d'une agression en sorcellerie du pôle conscient puisque les événements avaient été vécus de nuit par la victime. L'étiologie de l'empoisonnement, en écartant ainsi la référence au pôle conscient, paraît s'acheminer vers une conception de l'agression du corps comparable à celle de la bio-médecine. On ne contracterait pas un empoisonnement seulement, parce qu'on est incapable de résister spirituellement à l'agresseur ou parce qu'on a enfreint un interdit et que les ancêtres nous privent de leur protection, mais aussi parce qu'on a eu la malchance de se trouver physiquement dans la trajectoire du poison lancé. Par contre, au niveau du traitement du malade, la référence au pôle conscient continue d'être essentielle, et les génies de Jina doivent atteindre ce pôle de l'âme de la victime pour la soigner. Les cultes anti-sorciers introduisent des changements dans les représentations de la maladie en la présentant parfois - mais non systématiquement - comme un événement arbitraire, qui peut ne pas faire sens par rapport à l'entourage social et symbolique du malade. De plus, ils modernisent la sorcellerie en en supprimant les conditions strictes de possibilité. L'empoisonneur peut être ou non quelqu'un du lignage de la victime, on peut s'agresser entre voisins ou entre amis. Ce recul des limites théoriques des possibilités d'agressions sorcières permet l'utilisation massive de cette étiologie dans le cadre du monde urbanisé. Les consultants vivant en ville sont d'ailleurs nombreux à consulter Jina.

On ne dévoile presque jamais l'identité du sorcier responsable de la maladie d'un consultant lors des séances de traitements à Wibō (nous en verrons un des rares exemples, cf. extrait N° 13). Palou Yao nous a confié qu'au début de l'implantation du Jina, lorsqu'il n'y avait encore qu'une affluence relativement réduite de malades, on disait aux consultants d'où venait le poison, comment celui-ci "travaillait" dans le corps, quelle

maladie il provoquait, la date que le sorcier avait fixée pour que l'individu meure. Ce n'est que rarement le cas actuellement, et il semble que ça ne soit pas seulement parce qu'il y a trop de malades, ni parce que Palou répugne à provoquer les violents affrontements intra- ou inter-familiaux que ces révélations suscitent inmanquablement. La maladie dans le culte de Jina renvoie certes aux mécanismes projectifs-persécutifs bien connus, mais ces mécanismes n'ont pas à être situés. L'accent est mis sur le traitement et non sur la recherche d'agents. Ou plus exactement, l'accent est mis, au niveau du culte, sur la thérapie, laissant aux malades le soin de remonter aux causes efficiente et instrumentale. Nous avons interrogé trois fois Palou, dans l'intervalle d'une année, sur les causes de la maladie mentale d'Issouf, un jeune Gouin originaire de Toussiana. Dans une première version, datant de 1983, il ne nous dit rien des causes, surtout préoccupé de justifier l'échec partiel du traitement du malade - celui-ci était à Wibô depuis six mois et continuait de connaître des épisodes délirants - : "la veille de son BEPC (Brevet d'Etudes de Premier Cycle, diplôme de début secondaire), il est tombé malade. Il y a quinze ans de cela, ce qui fait qu'il ne peut pas guérir, son corps est trop habitué à la maladie. Il a pris trop de médicaments, ce qui annule les effets des remèdes proposés ici." A notre initiative, Palou nous donna une seconde version de la maladie d'Issouf, en 1984: "Il avait passé son BEPC et était prêt à travailler. Auparavant, avec d'autres enfants, il avait saccagé le champ d'un homme. L'homme était arrivé sur les lieux à ce moment et Issouf était le seul à ne pas s'être enfui. L'homme lui a jeté un sort. Un autre sorcier, jaloux de son succès au BEPC, lui avait jeté un autre sort. Depuis, il souffre de folie." Après le départ de Wibô du malade fin 1984, Palou nous donnera une troisième version : "Le père d'Issouf était commandant de cercle (plus probablement le père d'Issouf était-il employé à l'administration d'un cercle). Il a fait beaucoup de mal, il frappait les gens. Issouf était son seul fils, les gens se sont vengés sur lui. Il aurait pu guérir plus vite si sa mère, qui l'accompagnait, avait respecté l'interdit des génies: ne pas utiliser de produits à trop forte odeur (oignon, soubbala, parfum)". Le sens rétrospectif de la maladie ne s'établit que progressivement, à l'aide d'éléments biographiques soutirés peu à peu à l'entourage, et par juxtapositions d'éléments causals. Il est certain que dans l'esprit de Palou les premières explications données ne contredisent pas celles qui sont fournies ultérieurement mais viennent simplement souligner un peu plus l'importance des agressions contre le patient et donc les difficultés à l'en débarrasser.

### B.3. L'extraction du poison

L'extraction du poison se passe généralement à la nuit tombante, mais peut tout aussi bien se dérouler le jour. Les malades forment des queues, femmes d'un côté et hommes de l'autre, et le possédé extrait

alternativement le poison chez un homme puis chez une femme qui viennent se placer sur l'aire devant la case de Jina. Le poison est loin de se laisser toujours extraire et maîtriser facilement. En plus de ses attributs habituels - son autel portable, la queue portée dans un sac en bandoulière et la ceinture - le possédé va donc, au gré des cas qui se présentent à lui, choisir dans le sanctuaire un objet particulièrement indiqué à l'extraction et à la maîtrise du poison. Parfois le poison est extrait du corps rapidement et tombe à terre, mais il peut aussi sembler tournoyer dans les airs et le possédé le suit alors, escaladant les cases et les arbres, pour le ramener aux pieds du malade. Toute la séance d'extraction du poison est soutenue par les chants et les rythmes coutumiers à l'ensemble du rituel. Le poison, une fois extrait et tombé à terre, est neutralisé par la poudre [jina-luo] avant d'être rangé à l'écart puis détruit par le feu.

Extrait N° 5, 7.9.1984

"Le possédé traite deux femmes en leur posant le cercle [kii] sur la tête. Pour la seconde femme, le possédé dit que la maladie est dans tout son corps, qu'il va la rassembler en un seul endroit. Il tire sur un bras, une main de la malade. Le poison paraît s'enfuir, le possédé lui court après, le ramène aux pieds de la malade.

- Le possédé : "Cette femme s'est bagarrée avec une amie dans son enfance. Elle a toujours le coeur chaud. Au temps de son mariage aussi, il y a eu des discussions. Elle avait toujours des maux de tête. Avant qu'elle ne parte, il faudra lui préparer du médicament avec du beurre de karité. Il faut qu'elle revienne vendredi prochain."

La séance n'est donc pas une simple séance d'extraction. Elle met en scène une lutte avec la maladie qui doit être en quelque sorte maîtrisée et convertie symboliquement en un objet saisissable, même si un certain suspense pèse parfois sur l'issue du combat (mais nous n'avons jamais observé de cas où le poison ne soit pas finalement extrait et saisi). La séance n'exclut pas non plus la révélation de l'origine ou de l'agent de la maladie, même si ces révélations sont très rares, ni des indications sur les traitements à opérer. Quelques pré-conditions sont nécessaires à la bonne réussite de cette séance, mais elles ne sont guère, à l'instar de ce qu'on a déjà remarqué à propos du sacrifice d'entrée en matière, l'objet d'un énoncé avant la séance. Devant une résistance perçue par le possédé à son action, une cause va être formulée. Parmi ces causes possibles, nous noterons :

- la non réussite du sacrifice du poulet d'entrée en matière : le poulet qu'a offert le malade n'est pas bien "tombé", ce qui n'a pas empêché le consultant de venir tenter sa chance à la séance d'extraction de poison;

- l'absence d'empoisonnement : des malades sont considérés comme non empoisonnés et mal informés, se présentent sur l'aire;
- la posture du malade ou son équipement : on ne peut extraire le poison si le malade a les bras croisés, s'il n'est pas pieds et tête nus, s'il est armé ou s'il porte une amulette. Dans tous les cas, une correction de la tenue s'impose avant qu'on puisse poursuivre le rituel. Une amende de dix francs doit être ensuite payée.

La séquence citée ci-dessus permet de constater que la maîtrise du poison doit être complétée la plupart du temps d'un traitement avec des racines. Elle permet également de voir qu'il peut exister plusieurs agents responsables de la maladie de quelqu'un. Plusieurs sorciers, sans rapport les uns avec les autres peuvent avoir agi à différents moments de la biographie d'un consultant. Les traitements et extractions peuvent enfin se succéder sur la même personne pendant plusieurs semaines consécutives. Un empoisonnement "frais" se traite en une fois, un empoisonnement ancien comme celui d'Issouf par exemple - plus de quinze années d'âge - se traite en plusieurs fois et combine extractions de poisons plus ou moins nombreux dans le corps, traitement par des racines et remèdes végétaux et port d'amulettes ramenées de brousse.

Extrait N° 6, 8.9.1983

- Karamogo (tournant autour du malade) : "Ce qui est là, c'est trop dur !" Les organisateurs constatent que le malade porte un couteau. Palou dit au malade d'enlever le couteau qu'il porte. Quand la séance sera finie, il faudra qu'il donne dix francs d'amende. Le possédé fait sortir un vieux de la file des malades qui attendent. Le vieux a déjà consulté la semaine passée. Il veut encore qu'on lui enlève du poison, mais il n'a plus rien dans le corps. Il n'a qu'à partir. Un autre malade se présente. On ne peut pas lui enlever le poison, son poulet est mal tombé. Il a oublié d'avertir quelqu'un de sa famille ou un fétiche qu'il a chez lui... Une petite fille se présente. Le possédé dit qu'elle n'est pas empoisonnée mais qu'elle doit faire une offrande : les poils d'un singe avec quinze cauris dans du beurre de karité à donner à un forgeron...".

#### B.4. La recherche des remèdes en brousse

La recherche des racines à distribuer pour le traitement des malades se pratique de jour comme de nuit. Le possédé y entraîne les musiciens, quelques consultants valides, les chanteuses, quelques organisatrices et au moins un organisateur qui porte l'ensemble du matériel qui sera utilisé ("en double") par le possédé: la "lance", deux piques de métal emmanchées dans un bois d'herminette, le couteau à deux pointes qui pourrait symboliser les couteaux réunis de l'excision et de la circoncision (cf. DIETERLEN et CISSE, 1972: 47), le sac plein de poudre [jina-luo]. D'après nos informateurs, le possédé en brousse est invisible aux génies et perçoit l'ensemble des dangers et des choses bonnes qui restent insoupçonnés pour ses accompagnateurs. Les racines bénéfiques se signalent à son attention par une émanation de fumée. Le possédé les indique alors à ses suiveurs qui les déterrent sans précaution spéciale et les placent dans des grands sacs. La collecte des racines prend quelques heures. Elle est menée par un possédé qui est parfois très difficile de suivre tant ses courses folles au travers de la brousse épuisent ses accompagnateurs. Il est sans cesse stimulé par les chants des femmes et les batteries de tambours. Lorsque le plein de remèdes est fait, on se replie vers le village, possédé devant, et accompagnateurs lourdement chargés de sacs pleins de racines qui suivent. Cette séquence s'achève avec la possession elle-même. Auparavant, le possédé doit tremper son autel portatif dans quelques Calebasses remplies d'eau et de pâte de mil que des femmes lui tendent, auprès du sanctuaire. Nous avons déjà dit que cette séquence constitue pour les femmes concernées un verdict important. Celles dans la Calebasse desquelles le possédé trempe son autel sont exemptes de problèmes et les petits enfants du village se précipitent pour boire le liquide consacré. Par contre, pour les femmes qui ont vu leur offrande refusée, le possédé prononce immédiatement un oracle qui élucide les raisons de son attitude. C'est une occasion de stigmatiser les femmes et d'obtenir d'elles une docilité que les Winye prient par dessus tout (cf. extrait N° 15).

### 8. Le corpus recueilli

Tous les consultants qui se présentent devant Jina, s'ils reçoivent un traitement, ne font pas forcément l'objet d'un oracle formulé par l'un ou l'autre des possédés. Nous produisons dans le tableau qui suit, schématiquement, quelques-uns des cas (19) ayant fait l'objet d'un tel oracle :

Tableau N° 11 - Tableau synoptique des oracles prononcés

traitement	affliction	agent du mal	cause	origine	malade
1) pois de singe + 15 cauris huile de karité à forgeron	maux de ventre	ancêtre tutélaire	---	---	enfant moaga réincarnée
2) galettes de sésame + 2 colas sur fourmière + végétaux	---	---	---	---	homme
3) 6 galettes de mil+6 cauris sur fourmière	---	---	---	---	femme
4) extraction poison+remèdes végétaux	---	ami	empoisonnement	disputes dans son enfance et à son mariage	femme
5) remèdes végétaux	folie	le patient lui-même	fétiche	intention de nuire	jeune moaga
6) haricots dans calabasse à la porte + poulet à Jina	malheur	---	---	---	peul
7) donner un poulet à un mendiant	malheur	---	---	---	peul
8) sacrifice à la rivière + remèdes	---	le père du consultant	---	---	homme de Koudougou + fils
9) 3cauris sur fourmière n'im- porte quel jour	---	---	---	---	petite fille
10) 8 galettes de mil + sésame à jeter sur fourmière	folie	génies de la brousse	---	par mégarde	jeune homme

11) ?	impuissance	ami	empoisonnement	---	infirmier
12) cauris + arachides sur fourmilière	---	---	---	---	femme
13) savon traditionnelle + sésame sur fourmilière poulet sur la tombe du père	---	---	[vogé]	---	femme originaire de Wabé
14) cauris sur fourmilière	---	masque	[vogé]	négligence	jeune winye
15) ?	malheur (plus de salaire)	---	queue	rupture d'interdit	l'ancien-naire
16) cauris + sésame dans louche mouvement levogyres 6 fois puis jeter	---	---	---	---	?
17) chaussures + noix de coias + 3 cauris blancs + 10F à griot	stérilité	génies-griots	---	refus d'un homme	femme nuna
18) sacrifice à queue	---	---	---	---	homme
19) extraction de poison	"fourmis dans dans le corps"	sorcier	empoisonnement	intention de nuire	jeune femme

Sur les dix-neuf cas recensés ayant fait l'objet d'un oracle - ce qui, nous le répétons, n'est le fait que d'une minorité de malades -, aucun ne fournit un exposé de l'ensemble de la configuration explicative de la maladie : nomination, agent, cause et origine ne sont jamais abordés systématiquement. Par contre, tous les cas font l'objet de recommandations thérapeutiques qui renvoient bien entendu à une étiologie implicite. Sur les dix-neuf cas retenus, huit cas prévoient une offrande de type (tōpiaro) à une fourmilière.

## 9. Cause, agent et origine de la maladie

Étudions, à partir de notre corpus, la manière dont est abordé le diagnostic de la maladie. Ce diagnostic comprend quatre opérations, selon la méthodologie mise au point par N. SINDZINGRE et A. ZEMPLINI (1981) et déjà évoquée au chapitre VIII : nomination de la maladie, cause, agent et origine. Appliquons cette méthode à l'extrait qui suit :

Extrait N° 7, 13.9.1984

- Jinamori : "L'enfant a pris un fétiche, c'est ça qui est à l'origine de sa folie. Il est trop jeune pour avoir un tel fétiche. Il a pris ce fétiche dans le but de nuire à un individu. L'individu est plus puissant que lui. (On demande au père si c'est son premier fils. Ce n'est pas son premier fils, et il est célibataire).
- Compte tenu de la puissance du fétiche pris par le fils, si celui-ci n'était pas tombé malade, c'est le père qui serait mort. L'enfant voulait être craint par tout le monde. Le mal que l'enfant voulait faire s'est retourné contre lui (...). L'enfant est trop jeune, il n'est pas initié à la vie, il ne devait pas posséder ce fétiche. Il ne connaît pas sa puissance. Il l'avait pris pour nuire à quelqu'un, et il est "tombé sur un roc". Maintenant, c'est lui qui souffre. Le but de l'enfant était d'être craint de tout le monde. Il y a un problème de femme. L'enfant avait dans le cœur un projet de mariage avec une fille. Le fétiche qu'il a pris, si tu n'as pas d'enfant tu ne peux pas le prendre (...)."

Ici, la nomination de la maladie n'est guère matière à spéculation : c'est la folie [nādu]. L'agent de la maladie, c'est l'adversaire du jeune homme, la cause, le fétiche qu'il avait acquis - bien qu'il soit difficile de déterminer si le fétiche doit être considéré comme un simple instrument ou un agent à part entière - et l'origine, c'est l'intention de nuire du jeune homme. L'étiologie ainsi dégagée n'est qu'une simple variante de celle qui est formulée à propos des empoisonnements. Un ennemi ou un sorcier (agent) jette un poison (cause) dans l'intention de nuire (origine) à un individu donné. Mais dans le cas qui nous occupe, la situation est un peu plus complexe. C'est le malade qui est son propre (apprenti) sorcier et sa sorcellerie lui revient à la figure, pourrait-on dire. Autrement dit, l'agent de sa maladie c'est le jeune homme lui-même, la cause, le fétiche qu'il a acquis subrepticement, et l'origine, une intention de nuire qui, en raison du fait qu'il n'est pas légitimé à utiliser un tel fétiche - il n'a ni femme, ni enfant - s'est retournée contre lui-même. Le fétiche est une force impersonnelle non maîtrisable pour qui n'est pas en situation socio-

symbolique de le manipuler. Les symptômes sont facilement explicables à partir de là. L'acquisition et l'usage de fétiches par des personnes qui n'ont ni la force ni l'autorité sociale pour en posséder est punie habituellement de folie. Voyons d'autres exemples où sont formulées des étologies.

Extrait N° 8, 22.9.1984

Un homme dit que son enfant est fou, il ne sait même pas où il traîne. Il vient voir si on peut trouver quelque chose pour lui. Si ça réussit, il va essayer de le ramener à Wibō.

Le possédé lui conseille de prendre huit galettes de mil, avec du sésame. Lorsque l'enfant sera endormi, le père devra passer ça quatre fois autour de la tête de l'enfant, puis le jeter sur une fourmilière. C'est une maladie qui n'est pas provoquée par les hommes mais par les génies de la brousse qui l'ont rendu fou. L'enfant au cours d'une promenade en brousse a cassé un canari qui appartenait aux génies de la brousse. C'étaient des génies méchants."

Dans ce cas l'agent est constitué par certains mauvais génies de la brousse dits "génies amers" [jimbihabamā], la cause n'est pas donnée - mais on dit généralement que les génies donnent la folie en giflant l'individu, on parle alors de "folie de la brousse" - et l'origine réside dans un manquement du jeune à leur égard, mais c'est un manquement involontaire car les canaris des génies ne sont pas plus visibles que les génies eux-mêmes ne le sont pour les non initiés. La folie est une sanction généralement réservée pour ce type de faute. On indique d'emblée la "thérapeutique" à opérer. Il s'agit ici d'une offrande [tōpiaro], censée renvoyer la folie à la fourmilière, c'est-à-dire au "chemin du monde" [dunf kaboli], et par là, en dernière instance, à Dieu, créateur sur cette terre de l'ensemble du bien et du mal capté par les hommes.

Extrait N° 9, 4.1.1985

La consultante est une femme nuna dont tous les enfants meurent.

- Le possédé : "Tu devais épouser un premier mari que tu as refusé. L'homme en question t'a rendue malade. Il voulait que tu sois malade et que tes enfants meurent. Il t'a dit cela ouvertement, tu ne te rappelles pas ?

- C : Oui, mais je pensais que ça n'était pas sérieux. - Le possédé : Arrivée chez toi, pour détacher le mal, tu n'as qu'à prendre tes chaussures, bien les laver, parler en demandant la paix, la sécurité, en disant tout ce que tu as sur le coeur, tu ajoutes quatre noix de cola rouges, trois cauris blancs et dix francs. Tu vas donner le tout à un vieux griot ou à une vieille griotte. Tu devras revenir à Wibō après avoir fait cette offrande, on te donnera des racines pour que tu te laves avec

et que tu puisses attendre ta prochaine grossesse (...). Tu iras faire ton offrande puis tu reviendras à Wibō pour remercier. Si tu ne reviens pas, les conséquences peuvent être graves pour toi. Comme tu habites loin, si tu ne peux pas venir tout de suite, tu n'as qu'à prendre de la cendre et faire un cercle en appelant le nom du fétiche (il s'agit d'un [tōpao]) (...)."

L'affliction est ici assimilable à la stérilité. Or, chez les Winye une femme peut être atteinte dans sa fécondité pour les raisons suivantes :

- la femme a mécontenté son père ou sa mère (biologiques ou nourriciers) : ils l'ont "maudite" (cf. chapitre III). Le mari doit, accompagné de forgerons, aller demander aux parents de lever la malédiction si la femme veut avoir des enfants;
- la femme a choisi ce destin de ne pas avoir d'enfants dans sa vie prénatale. Ce mauvais destin prénatal ([ñohari]) ne peut être défait que par l'autel de la forge ([libi]). Un cas particulier de destin prénatal est celui de la réincarnée. Lorsque la femme est un [sehō] ("vieux mort"), sa stérilité peut être causée par l'ancêtre dont elle est la réincarnation partielle (cf. chapitre VIII). Ce destin n'est pas modifiable;
- la femme est "attachée" à une puissance inhibitrice par un soupirent repoussé (cf. chapitre IV) (16). C'est le cas ici. Le traitement indiqué dans notre exemple nous informe sur la nature de cette puissance inhibitrice.

L'origine de l'affliction, c'est le rejet par la femme de l'époux auquel elle était promise, étant entendu que si la femme revient à lui, elle récupérera du même coup sa fécondité. L'agent de la maladie, c'est l'homme déçu, mais derrière lui, il y a des génies-griots qu'il a su se concilier et qui s'attachent aux pas de la femme en lui apportant le malheur. C'est pourquoi on conseille à la femme affligée de donner ses chaussures à un griot. Elle se débarrassera ainsi du malheur attaché à ses pas en renvoyant aux génies-griots, par l'intermédiaire de leurs représentants dans le monde visible, la source de ses maux. La cause de la maladie n'est pas décelable sinon à considérer ce qui a été dit précédemment de la procédure d'ensorcellement en "attachant" aux pas de la femme des génies-griots qui ne lui apportent que la stérilité. Cette étiologie nous éclaire sur un pan des représentations mises en place dans le culte de Jina. Pour les Bwa-ba, nous l'avons déjà dit, la société des génies est perçue comme divisée à l'instar de la société humaine. La structure de cette société paraît être un véritable reflet de la structure de la société humaine et se présenterait comme suit :

Tableau N° 12 - Correspondances entre société des hommes et société des génies

Société des hommes	Société des génies
forgerons	génies-forgerons (génies noirs ?)
agriculteurs	génies-agriculteurs (génies blancs ?)
griots	génies-griots (génies rouges ?)

Si la mise en place du Jina dans un village est favorisée par la présence d'un lignage forgeron qui en confie le culte à un lignage de cultivateurs, nul doute que dans l'esprit de beaucoup de nos informateurs, notamment à Houndé, cette séquence ne soit doublée par une séquence similaire se déroulant entre génies-forgerons et génies-agriculteurs en brousse. Nous avons déjà insisté sur l'importance de ce doublet qui permet d'expliquer la puissance du Jina villageois. Les génies-forgerons vont se comporter en brousse en alliés du lignage propriétaire du culte, à l'instar de leurs homologues humains dans le village. Dans les communautés humaines, à côté du lignage forgeron aux vertus spirituelles établies, vivent un ou plusieurs lignages de griots qui sont au contraire perçus, surtout chez les Bwa-ba, comme des semeurs de désordre. Ils jouent très exactement le rôle inverse de celui des forgerons. Jean CAPRON rapporte que les griots "sont, régulièrement accusés d'être à l'origine de toutes les disputes, de tous les heurts qui se produisent dans le village" (1957 : 103). L'auteur insiste sur l'institutionnalisation de ces perceptions :

"Certes, la parole du griot est aussi tortueuse et mensongère que celle du forgeron est droite et véridique; mais l'une et l'autre sont également indispensables. Le village bwa n'est qu'une immense scène publique; toute la vie du cultivateur s'y déroule en pleine lumière... a-t-il une affaire importante à régler? Il s'en ouvrira, à mots couverts, au griot; et si l'affaire échoue, fait grand bruit dans le village, alors il se persuadera lui-même que la faute en revient au griot, qui a déformé ses paroles et jeté la confusion dans les esprits. Au niveau des groupes, la démarche est la même : on terminera une mauvaise querelle entre deux familles en s'en prenant à un griot qui n'en peut mais... Qu'en fin de compte, le griot en vienne souvent à improviser, à créer de toutes pièces des situations conflictuelles comparables à celles, extérieures à lui, dont il a pour profession d'assumer la responsabilité, il y

a là, comparable à l'effacement au monde du forgeron, une présence du griot à son propre personnage hors de laquelle il ne serait plus, au détriment de son audience et de son efficience sociales, qu'un acteur sans public." (1973 : 215-216).

A partir de ces représentations, on peut comprendre que ce soient les génies-griots qu'on accuse de vouloir le mal ou de se mobiliser pour nuire. Les Winye, un peu plus circonspects vis-à-vis de leurs griots que les Bwa-ba, disent pourtant de ces derniers qu'ils font leur fortune sur le malheur des autres, puisque c'est surtout pendant les cérémonies funéraires qu'ils interviennent et s'enrichissent. Ils disent également que les griots ne craignent pas la souillure, car ils sont eux-mêmes impurs. L'homme accusé de semer le trouble et violemment pris à partie par Karamogo dans une séquence que nous livrerons plus bas (extrait N° 14), est un griot. On notera d'ailleurs que les griots sont formellement exclus du Komo, au même titre que les femmes et les adultes non circoncis (cf. G. DIETERLEN et Y. CISSE (1972)).

A ces différents types de génies, sont associés différentes couleurs que nous avons indiquées sous toutes réserves dans le tableau qui précède. Car nos informateurs ne sont pas d'accord entre eux pour établir à propos des génies, une stricte équivalence entre une couleur et une catégorie socio-professionnelle. Cette classification nous a été donnée à Houndé, mais n'est pas partagée par les Bwa-ba de Wibô par exemple. Rappelons que chez les Minyanka, ce sont les siamois qui sont appelés "génies rouges", lesquels ne peuvent guère être assimilés à des génies-griots. Les malheurs ne sont pas traités différemment des pathologies, et ne s'en distinguent pas du point de vue des traitements, comme le montre l'extrait ci-dessous. :

Extrait N° 10, 14.9.1964

Le consultant est un Peul commerçant. Il fait crédit à des clients qui ne le remboursent jamais. Le possédé lui conseille de repartir chez lui, de prendre un poulet rouge (un informateur nous précisera qu'il faut un poulet rouge "parce qu'il a les yeux rouges", autrement dit, des problèmes), de dire, avec ce poulet en main tout ce qu'il veut avoir (de l'argent, des femmes, des enfants), puis de donner ce poulet à un mendiant (...). Le possédé ira en brousse, arracher quelque chose (une amulette) aux génies pour le lui donner, pour qu'il attache ça à son cou."

## 10. Malades et maladies

Les malades viennent nombreux à Wibö - une trentaine chaque semaine - pour "se confier" à Jina. Ils arrivent d'un peu partout, des centres urbains comme Koudougou, Ouagadougou ou Bobo-Dioulasso, des villages alentour, parfois de Côte d'Ivoire. La plupart du temps, ils n'en sont pas à leur premier essai thérapeutique. Jina a une réputation particulière, d'après certains malades, dans le traitement des psychoses et de la stérilité des femmes. Les malades sont d'ethnies diverses : mossi, nuna, winye, luo, bwa. La langue utilisée dans les rituels est le jula, la langue véhiculaire de tout l'ouest Burkina. Le type d'interprétation de la maladie qui est faite à Wibö n'est pas en désaccord avec les représentations du corps, de la personne et du mal qui ont cours dans ses différentes ethnies, représentations qu'on aurait tort d'aborder de manière trop culturaliste, en présupposant leur absence de similitudes. Cependant, on doit remarquer que le culte de Jina ne fait qu'un usage extrêmement rare - et quand il le fait c'est uniquement à l'usage de consultants winye - de l'étiologie qui renverrait précisément aux composantes de la personne, donc à certains [vogé]. Dans toute notre enquête, nous n'avons rencontré cette étiologie que par deux fois, et toujours pour des Winye, dans les exemples suivants :

Extrait N° 11, 16.5.1984

La consultante est une jeune fille winye dont le bras est paralysé.

- Tongono : La fille a-t-elle un [bungunu] ?

On lui répond que non. Puisqu'elle vit en Côte d'Ivoire, on ne lui en a jamais confectionné un."

Extrait N° 12, 28.12.1984

Un homme winye se présente avec son neveu utérin. Le possédé : le jeune a hérité d'un masque qu'il néglige, il doit lui faire un sacrifice. De plus, il doit donner des cauris à une fourmière. Il devra venir chercher des racines."

Il y a également très peu de renvois de consultants à des autels villageois ou familiaux, c'est-à-dire à leur entourage symbolique, ce qui est, au contraire, extrêmement fréquent dans les consultations auprès de devins. Dans tout le matériel recueilli, nous n'avons que trois exemples de renvois de ce genre :

- un diagnostic de [vogé] pour un homme, à qui l'on demande de donner un poulet à la tombe de son père (séance du 27.9.1984),
- un malade à qui l'on conseille de donner un poulet à "une queue qu'ils ont dans leur famille, même si le malade ne la connaît pas, elle existe..." (séance du 8.9.1983),
- un homme à qui l'on conseille un sacrifice à un lieu de culte de son village, mais d'une manière sibylline qui mérite d'être montrée. Le lecteur remarquera que le possédé nomme l'agresseur de l'homme, ce qui est extrêmement rare.

Extrait N° 13, 14.9.1984

Il s'agit d'un homme venu de Koudougou. Le possédé lui demande s'il y a la santé chez lui. L'homme répond qu'il y a la santé à Koudougou, sauf chez lui.

- Le possédé : Est-ce que chez toi, il n'y a pas un endroit où les vieux s'assoient pour faire des sacrifices ?

- L'homme : Je n'ai pas fait attention...

- Le possédé : Est-ce qu'il n'y a pas là-bas une rivière ([kuliga] en mooré) où les vieux se réunissent pour faire des sacrifices ?

- L'homme : Oui (...)

- Le possédé : Si tu repars, tu n'as qu'à faire un sacrifice à cette rivière. Est-ce que tu connais vraiment cet endroit ?

- L'homme : Oui.

Un des enfants de l'homme est malade, sa mère est décédée quelques mois après sa naissance.

- Le possédé : Tu n'as qu'à revenir la semaine prochaine, les génies de la brousse te donneront quelque chose pour ton enfant. Celui qui est l'origine de tous tes maux, c'est ton propre père."

## 11. Les traitements

### a) *Les offrandes*

Les Winye désignent du terme [time], littéralement "l'envoi", "l'expédition", à la fois l'offrande et le sacrifice sanglant. Ils utilisent également le terme [töpiaro], littéralement "jeter le malheur", et le terme

[saàka], dérivé du mot arabe [çadaqat], "l'aumône destinée à Dieu". Ces deux dernières locutions désignent uniquement l'offrande. Pour l'analyse du rôle de l'offrande, nous pouvons suivre le schéma établi pour l'étude du sacrifice sanglant (cf. chapitre II). L'offrande peut servir soit à remettre à distance une entité dont la trop grande proximité avec un individu est cause de trouble soit, au contraire, servir à jeter les bases d'une relation conçue comme bénéfique entre un individu et une entité. Les destinataires des offrandes ne déterminent en rien les buts visés. Les offrandes sur les fourmilières, ou à la croisée des chemins - mais Palou ne recommande que le don sur la fourmière - visent à renvoyer le mal ou à renouer avec le bien. De la même façon, les dons à des catégories sociales précises (devin, mendiant, forgeron, griot, enfant) peuvent avoir pour but soit le renvoi du mal sur un individu qui par essence n'y est pas réceptif (on dit que le griot n'est pas sensible à l'impureté et qu'on peut donc lui faire don de choses souillées) ou est en affinité avec ce mal (cas de la femme poursuivie par les génies griots qui fait don de ses chaussures à un griot), soit "l'achat du bien" (on se souvient que les offrandes prescrites par le devin à notre sujet étaient expliquées de la sorte, cf. chapitre VII). La prescription d'offrandes n'est pas déterminée non plus par l'état du consultant. L'offrande peut être préventive et servir à "dévier" le mal, lorsque le consultant n'est pas encore affecté, ou alors intervenir dans le traitement d'une personne déjà malade.

Les offrandes à la fourmière sont parfois doublées d'une prescription de remèdes végétaux. Mais dans ces cas, l'offrande est toujours une condition de l'efficacité des remèdes préconisés ultérieurement en boisson ou en bain. Ce type d'oblation ne se fait pas n'importe comment ni avec n'importe quel type de don. Le possédé mentionne généralement :

- le jour de l'offrande (ou, à l'inverse, mentionne que l'offrande peut se faire n'importe quel jour),
- le nombre, la couleur et le type de dons à offrir (ex. huit galettes de mil plus du sésame; six galettes de mil plus six cauris blancs...),
- si l'offrande doit être accomplie après avoir été soumise à des opérations préliminaires. Exemple : faire passer quatre fois l'offrande autour de la tête du malade; mettre les cauris dans l'eau et se laver avec cette eau avant de la jeter sur la fourmière...

L'opération symbolique réalisée avec les matériaux de l'offrande ressemble à l'opération symbolique réalisée avec les remèdes végétaux : lavage et captation du mal par les racines, qui sont également, après utilisation, jetées sur une fourmière. Le jour choisi pour l'offrande, le choix des matériaux qui la compose, leur nombre, leur couleur, leurs associations spécifiques, ne sont pas arbitraires mais il ne nous est pas possible, actuellement, d'en dégager la signification, c'est-à-dire de connaître les rapports que peuvent entretenir ces offrandes avec l'agent,

l'origine, la cause de la maladie, l'entité bénéficiaire de l'offrande ou encore le malade. Dans certains cas, on peut bien sûr inférer le rapport existant entre le fait de vouloir se débarrasser de la folie et le fait de faire tourner l'offrande quatre fois autour de la tête du malade, la tête étant considérée comme le siège de la folie. De même, pour un mal non déterminé, l'offrande va être mise dans l'eau du bain du malade avant d'être jetée, comme si l'offrande captait le mal et qu'il suffisait ensuite de la jeter pour libérer le patient.

De l'ensemble du matériel exposé, on peut donc conclure provisoirement:

- d'une part, qu'il n'y a pas de distinction entre prévention de la maladie et son traitement, puisque tous les deux sont justiciables d'une offrande [töpiaro],
- d'autre part, qu'on ne peut distinguer un traitement "phytothérapeutique" par les plantes d'un traitement "magique" par les offrandes, tous les deux étant, d'après les exemples analysés, considérés également comme des traitements symboliques.

Les offrandes faites sur le pas de la porte, à un griot, à un forgeron, ou à un mendiant sont-elles équivalentes à l'offrande à la fourmilière ? On constate une même importance accordée au nombre, à la couleur, aux types de matériaux utilisés. Mais ici on ne cherche pas à atteindre Dieu mais des entités spirituelles inférieures dont la fonction est par définition plus spécifique.

#### *b) Les remèdes végétaux*

L'essentiel des remèdes végétaux donnés aux consultants par les possédés revenus de brousse sont des racines d'arbres. Robert JAULIN signale que les Sara du Tchad opèrent une équivalence entre racines d'arbres et jumeaux, car tous les deux sont des "souches". Les uns - jumeaux ou génies - fondent les lignées, tandis que les autres - les racines - sont à la base des arbres (1971 : 188). Chez les Winye, la racine d'arbre est appelée [mbegi], "souche" ou "siège". On a vu par ailleurs que ce sont des racines d'arbres qui sont la base constitutive des autels fixes (poteries) et portatifs, lesquels sont considérés comme des placentas des génies. L'étroite corrélation des racines et des génies explique qu'on ne puisse isoler, dans le traitement que réserve Jina aux malades, un aspect proprement phytothérapeutique. Dans une description simple, qui est également une manière de faire comprendre à l'ethnologue "l'encastrement" du

symbolique et de l'empirique, l'informateur dira que pendant que le patient soigne son corps avec les plantes, les génies soignent son âme. Les prescriptions qui entourent la préparation des racines et les interdits auxquels est assujéti le malade pendant leur préparation et leur consommation signalent à l'évidence l'absence d'autonomie d'une éventuelle thérapeutique par rapport à la symbolique. Voyons quels sont ces prescriptions et interdits.

Les racines doivent être infusées dans un canari neuf posé sur deux pierres et une lame de fer à l'écart du foyer familial. Le patient ne doit pas se servir des braises prises dans le foyer familial pour allumer le feu en-dessous du canari. Pendant tout le temps de l'infusion des racines, le malade ne doit pas parler, ne répondre à aucune salutation. Il ne porte ni chapeau (ou mouchoir de tête s'il s'agit d'une femme), ni chaussures. Le remède se prend d'abord en inhalation. Le malade se déshabille, approche de lui le pot d'infusion chaude, se couvre d'une couverture et inhale la vapeur de la décoction. Le malade se lave ensuite avec une seconde partie de la décoction. Enfin, il en utilise une troisième partie comme eau de boisson. Le traitement dure jusqu'à ce que l'eau "perde son goût". Les racines utilisées sont alors jetées sur une fourmilière, parfois avec les pierres du foyer et le canari. Pendant tout le temps du traitement, le malade doit éviter de se rendre aux cérémonies funéraires. Le traitement apparaît comme une période de latence, une mise en marge de l'individu par rapport à la société. Les interdits de communication et de port de certains habits pendant la préparation du remède, l'installation d'un foyer à l'écart du foyer familial, l'interdit de se rendre aux cérémonies de deuil montrent que le malade est placé pendant tout le temps de son traitement comme en marge du social, accomplissant un retour à la nature. Il subit en fait un rite de passage selon l'acception de VAN GENNEP (1969), qui débute d'ailleurs dès son premier contact avec Jina. On se souvient en effet que le malade doit se présenter lors des rites d'entrée en matière et d'extraction du poison les pieds nus, sans chapeau et sans armes. Le rite de passage s'achève avec la fin du traitement qui doit coïncider avec la guérison et le retour de l'individu à la société.

### *c) Fumées et fumets dans le culte de Jina*

A Tyelere et Nyolere, les premiers héros mythiques, correspond la fumée qui est, comme le disent J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, "l'image des relations entre la terre et le ciel (...), les colonnes de fumée s'élevant du bas vers le haut symbolisent la jonction de la terre et du ciel (...)" (1982 : 470-471). La fumée est également associée aux sorciers. Un chant de Jina exprime cette idée :

"des bouches des sorciers sort de la fumée que le Jina voit et qu'il doit absorber pour que la vue des gens du village soit claire...".

Mais c'est également de la fumée qui signale les racines bénéfiques au possédé.

Les odeurs sont par contre associées aux génies. Les mauvaises odeurs le sont aux génies du mal, les odeurs aromatiques aux siamois. La preuve en réside dans l'interdit d'user d'aromates auquel sont astreints les initiés de Jina et les malades se faisant soigner par lui. Car on se souvient que c'est toujours ce qui est relation étroite avec une entité - homme ou être spirituel - qui constitue son interdit. Palou expliquait le retard de la guérison d'un malade par l'usage abusif que faisait sa mère de soumbala, de parfum et d'oignon. On sait également que l'initié possesseur d'une queue de Jina doit s'abstenir de manger de l'oignon. Cette conception évoque celle que LEVI-STRAUSS rapporte à propos des nains sans bouche et sans anus qui, selon certaines populations indiennes, se nourrissent de l'odeur des mets, notamment des odeurs piquantes et aromatiques. LEVI-STRAUSS met en rapport ces nains avec la première humanité dont ils seraient issus et avec le ciel et la terre (1985 : 134-158). Il serait donc tentant de voir dans nos génies ayant pour interdit les fumets de nourriture, une transformation d'un système mythique aux dimensions presque universelles puisque LEVI-STRAUSS rapporte que ce motif est également attesté pour la Rome antique, chez FLIN, Livre VII, chapitre I de son Histoire naturelle (1985 : 231) et que J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT le signalent pour le Tibet (1982 : 732)). Si le dégagement de fumée signale que le monde de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie (racines bénéfiques) ressortissent ensemble à l'univers de Tyelere et Nyolere, les premiers ancêtres (symbolisant respectivement la Terre et le Ciel), ce sont les dégagements d'odeurs aromatiques liées à la seconde génération d'ancêtres, qui soignent les malades et font le départ entre sorciers et ensorcelés. Les plantes ingérées, selon la posologie décrite par les consultants, ont pour fonction, d'après nos informateurs, de faire émaner de leurs corps des fumets qui repoussent les sorciers. Geneviève CALAME-GRIAULE dit que chez les Dogon, le parfum et la fumée sont rattachés à l'idée de purification (1965 : 130). Dans le culte de Jina, la fumée est plutôt à rattacher à l'essence de tous les possibles (le bien et le mal) à laquelle participe la première génération de héros, tandis que le parfum doit être associé plus strictement au retour à la pureté et à l'action bénéfique de la seconde génération de héros, les siamois.

## 12) Usages sociaux internes et externes du culte de Jina

On l'a déjà souligné, lors de ses séances hebdomadaires, Jina ne soigne que des malades étrangers au village de Wibö. On a vu pourtant dans les pages qui précèdent que le rituel de Jina n'est pas sans références à la vie villageoise. Palou ne perd pas une occasion de déclarer que la force du culte, c'est l'unité du village. L'organisation du culte, avec ce souci d'en distribuer la responsabilité aux différents lignages qui vivent dans la communauté, force cette unité. Lorsque l'organisation flanche, ce qui arrive parfois, lorsque les organisateurs préfèrent la bière de mil des cabarets à l'harassante course-poursuite en brousse, à la recherche de racines, derrière un possédé infatigable, Palou ne dit rien, laissant aux "enfants de Jina" le soin du rappel à l'ordre. On stigmatise alors en pleine séance d'oracle la paresse des uns, le penchant pour la boisson des autres. Les possédés menacent : "Jina, disent-ils, va "déposer l'enfant". Les organisateurs supplient : "Pardon, pardon... il ne faut pas nous laisser...". Il est certain que pour que le culte de Jina fonctionne, il faut, chaque semaine, y mettre une énergie considérable, passer par les différends entre personnes qu'occasionne la vie dans une société d'inter-connaissance ou les stigmatiser puissamment. Mais cette stigmatisation ne peut se faire que par la médiation de Jina car il est le seul à pouvoir dire leur vérité à tous, comme dans l'extrait ci-dessous :

Extrait N° 14, 28.12.1984

C'est Karamogo qui parle, il semble très en colère et crie très fort. On fait sortir les femmes, à sa demande. Karamogo va mettre en accusation un griot du village, coupable d'avoir essayé simultanément plusieurs remèdes pour tenter de guérir sa femme, atteinte de psychose.

- Karamogo : "La femme de B. est devenue folle, elle a attrapé la folie la nuit. B. est venu lever le Jina, il n'a pas tué de poulet (vu l'urgence). Trois jours plus tard, un ami vient chez lui, lui dit qu'il connaît des médicaments mais qu'avant il doit donner un poulet au trou de la Terre. Ensuite, il revient voir Jina. Jina est fâché. Si la femme guérit, à qui va-t-on en attribuer le mérite ? Et si elle ne guérit pas, qui va avoir son nom "gâté" ? Jina va déposer son enfant (la possession va s'achever là)."

On lui demande de ne pas déposer son enfant. On lui demande pardon :

"Oublions B., ne parlons plus de cela".

- Karamogo : "B. s'est moqué de moi. Je n'aime pas les personnes louches, qui n'ont pas confiance. Pourquoi fait-il venir une autre personne dans le but de soigner sa femme ? Il n'a pas confiance. Jina c'est comme l'oiseau de nuit, lorsqu'il n'est pas secoué, il ne se lève pas. B. est venu le secouer, il n'a qu'à attendre les résultats..." On dit à Karamogo que ce n'est pas la guerre, qu'il n'a qu'à se calmer.

- Karamogo : "C'est Palou qui est le responsable de toutes les fautes, il n'a qu'à expliquer clairement les conditions de la guérison. Non seulement B. n'a pas donné de poulet, mais il va le donner à un autre (trou de la Terre). B. n'a qu'à se débrouiller à présent..."

La possession permettant l'évacuation d'un sujet humain de l'énonciation, les oracles apparaissent comme l'expression de la puissance, ce qui rend tolérable la formulation directe d'injonctions ou de critiques violentes à l'égard de tel ou tel habitant. Un autre moment du contrôle social interne, qui concerne les femmes mariées du village (17), a lieu juste après le retour de brousse du possédé. A ce moment il doit tremper son autel portatif dans les Calebasses pleines d'eau mélangée à de la pâte de mil que quelques femmes lui tendent. Mais Jina ne boit pas forcément dans toutes les Calebasses. Les porteuses de Calebasses dédaignées par le possédé sont soumises à une élucidation de leur cas, comme dans l'exemple qui suit :

Extrait N° 15, 28.9.1984

Première femme (il s'agit de la femme d'un des possédés).

- Boloba : "Tu as la pensée trouble... tu es tantôt ici, tantôt ailleurs... tu veux fuir... tu veux te marier ailleurs, quitter ton mari, trouver une voie pour détalier... Est-ce vrai ? Tu n'as qu'à répondre... tu n'es pas équilibrée... tu sais que ce que je dis est vrai... tu n'as qu'à rester tranquille... tout ceci ne va pas te servir... c'est à cause de cela que les génies ont refusé de boire ton eau.

- Tiemene Yao (un des organisateurs qui est aussi le frère aîné du mari de la femme, c'est-à-dire son "grand-père" [nòhò], selon la terminologie winye) : "Cette femme me manque de respect, quand je veux lui donner des conseils, elle ne m'écoute pas, elle n'en fait qu'à sa tête".

- Boloba : "Il faut que tu te calmes, sinon cela va avoir des conséquences sur tes activités..."

- Seconde femme (il s'agit de K., une des organisatrices) :

- Boloba : "Tu es souvent fâchée, tu as des histoires avec les autres femmes, tu as l'impression qu'on te considère moins que les autres, tu n'as même pas envie de venir en brousse. Tu n'es pas moins considérée que les autres, Jina est derrière tout le monde.

- K. : "Je suis fâchée... tous les vendredis je suis là, on ne ramène jamais rien de la brousse pour moi. Les étrangers reçoivent des choses et pas moi..."

- Boloba : Il ne faut pas te plaindre... tu viens tous les vendredis pour ton bien et celui des autres. Ton tour n'est pas venu. Ce n'est pas une injustice. Les organisateurs ne sont pas favorisés plus que toi."

Ces oracles, pour être clairvoyants, témoignent-ils d'une véritable prescience ? On peut en douter lorsqu'on sait que les possédés ont pu avoir accès à toutes les informations dans l'un et l'autre des cas examinés. Dans le premier cas, la femme est l'épouse de K. Yao, qui incarne Jinamori, et l'on sait que les enfants de Jina entretiennent hors possessions des liens étroits. Dans le second cas, la femme est une organisatrice que le possédé a vue, quelques instants avant son départ en brousse, avoir un accrochage avec une autre organisatrice.

Cette séquence est intéressante par le souci de contrôle des femmes qu'elle exprime. Elle est spécifique au rituel de Jina de Wibô. A Houndé, à Maro ou à Dorossiamenso, les femmes pratiquent bien la même offrande d'eau mêlée de pâte de mil au retour de brousse du possédé et le possédé peut également refuser d'en boire mais les raisons de ce refus y sont beaucoup plus symboliques que sociologiques (18). Nonkorosso Millogo de Dorossiamenso dit à ce propos : "si Jina refuse de boire, c'est que la femme n'est pas "propre", qu'elle a ses règles ou qu'elle a eu un rapport sexuel avant et qu'elle ne s'est pas lavée, ou bien qu'elle est une sorcière". Tibiri Bani, le nouveau propriétaire du Jina de Houndé depuis la mort en 1983 de Yanhiri Bani, rapporte pour sa part : "quand Jina refuse de boire dans une calebasse d'une femme, c'est qu'elle est sorcière ou "malfaitieuse", parfois c'est parce qu'elle a ses règles, parfois c'est parce qu'elle a eu des relations sexuelles avant, ça rend le fétiche impur s'il boit". A Wibô, c'est moins cette logique symbolique que la logique des références qui est mise en oeuvre dans les oracles articulés en toutes les occasions. Il s'agit fondamentalement de remettre à leur place griots, femmes et jeunes. Par contre les hommes, et surtout les adultes et les chefs de cour qui font la loi dans le groupe ne se présentent guère devant Jina et nous n'avons pas souvenir d'avoir vu un possédé malmené l'un d'entre eux.

Bien entendu, les oracles ne sont pas de simples rappels à l'ordre. Il ne faut pas en négliger, cependant, la dimension répressive, importante, y compris à l'encontre de consultants étrangers au village, comme dans l'exemple que nous allons voir.

Pour comprendre l'extrait qui suit, il faut savoir que le possédé soupçonne le consultant - jeune et bien portant, provenant du village de Nanou - d'être en désaccord avec ses parents à propos d'une femme. Le consultant voudrait à tout prix éviter d'épouser la femme que ses parents veulent lui donner. Il veut une queue de Jina pour dévier la décision de ses parents :

- Jinamori : "As-tu-tu une fiancée ?
- le consultant : Non.
- J. : Est-ce qu'on t'a déjà parlé de fiançailles ?
- C. : Non...
- J. : Tes parents ne t'ont jamais parlé de ça ?
- C. : Un peu..
- J. : A partir du jour où ils t'en ont parlé, comment t'es-tu comporté ? As-tu été obéissant ?
- C. : Oui...
- J. : Tu es un menteur. C'est tes parents qui t'ont envoyé ici ?
- C. : Non, je ne leur ai rien dit...
- J. : Tu vois que tu es un menteur, tu as désobéi à tes parents. Tu as des problèmes parce que tes parents sont fâchés de ton comportement. Tu es devenu un enfant insupportable, bandit, désobéissant. Lorsque tes parents t'appellent, est-ce que tu viens ?
- C. : Oui...
- J. : Tu es un menteur. Tu ne veux pas dire la vérité ou est-ce que tes idées sont embrouillées ? (...)
- J. : Tu veux une queue. Je ne donne pas de queue comme cela. Il faut que tu repartes dire à ton père ce que tu veux faire. Hier tes poulets ne sont pas bien tombés. On t'a dit la vérité (...).
- J. : Tu n'as rien dans la main ? (sous-entendu : "tu n'as pas de fétiche protecteur ?")
- C. : Non.
- J. : Ne mens pas, tu as pris un [naslji] ("eau de [nasi] : verset du Coran tracé à l'encre par un marabout, puis lavé et bu par le consultant pour se protéger). N'as-tu pas fait l'école coranique ?
- C. : Oui, j'ai même les papiers à la maison.
- J. : Alors tu veux encore prendre une queue ? Si tu prends une queue en plus de papiers, est-ce que tu pourras respecter les interdits des deux ? Tu as dit que tu n'avais rien dans la main. Dans la vie, il ne faut pas tout mélanger. Il faut savoir ce que l'on veut. Ce n'est pas la peine de vouloir une queue, tes poulets ne tomberont jamais (...)"

La problématique de la jeunesse désobéissante, catégorie sociale qui cherche à accéder aux fétiches pour lutter contre l'imposition de force exercée par les générations plus âgées, ou pour capter une force et en user à l'encontre d'individus gênants sans être légitimée à le faire, est très présente dans les oracles de Jina. Elle est même une des étiologies les plus fréquemment évoquées lorsqu'un consultant jeune et malade se présente, comme dans l'extrait exposé plus haut (N° 7).

Si la puissance de Jina est une évidence pour les étrangers qui viennent consulter, il n'est pas certain qu'il fasse pour autant l'unanimité dans le groupe local. La vieille rivalité entre Bounyebô et Jimissorobô passe aussi par une reconnaissance mitigée, chez les hommes de la seconde lignée, de l'intérêt de Jina. D'où la tendance de Jins et de ses tenants à multiplier les "miracles", qui fondent un peu plus la croyance au culte. Jina ne rate aucun tremplin pour manifester sa force et son ubiquité. Nous avons vu ce déploiement spectaculaire du magique dans la mise en scène de la capture de [seb-bimi] en brousse, nous le montrerons encore à l'occasion d'une cérémonie de levée de deuil [luodume] d'un ancien Inou, en mai 1985. Décrivons les faits. Nous sommes au quatrième jour du [luodume] organisé pour Doublé, ancien Inou provenant de la lignée Jimissorobô. C'est son fils aîné, Gassi, l'actuel chef de village, qui préside les cérémonies. Les devins consultés avant le début des cérémonies ont révélé qu'elles se passeraient sans inconvénients et voici qu'un possédé, Tongono, venant du sanctuaire de Jina s'approche. Il cherche du poison, d'abord sous le panier carré dans lequel les griots recueillent les cauris qu'on leur verse lors des danses, puis dans l'habitation même de Gassi. Bien entendu, il en trouve. D'abord sur le toit en secco d'un apatam de la cour, puis dans la terre près du pas de la porte de l'habitation où est enterré Doublé. Le possédé prend alors la parole :

Extrait N° 17, 16.5.1985

"Parmi les étrangers qui sont venus au village (pour assister à la levée de deuil) il y en a beaucoup qui sont des sorciers. Ils se sont rendus compte qu'ils ne pouvaient pas agir. Ils se sont constitués en association pour tester de Jina, dans le but de couvrir de honte Sihu, le Inou qui remplace Doublé. S'il plaît à Dieu, Sihu ne connaîtra pas la honte. Hommes, femmes, enfants, réjouissez-vous parce que le village connaîtra de plus en plus le succès. Grâce à Jina, on a des femmes, des enfants et la santé. Le défunt Doublé ne connaîtra pas la honte, sa levée de deuil sera un succès : les ancêtres, les esprits de la Terre, de la Brousse, sont tous derrière Doublé. Ils vont le conduire dans les bras de ses ascendants, il n'a qu'à leur dire qu'il y a quelque chose au village qui protège leurs enfants."

Il n'est pas sûr que cette petite mise en scène plaise à tout le monde. Certains aînés, au moment de la recherche de poison dans la cour de Gassi sont restés ostensiblement assis sous l'apatam de la place publique, sans se déranger. Sans oser pour autant trop désapprouver l'intervention du possédé. Une désapprobation trop directe risquerait d'attirer sur soi le soupçon de sorcellerie.

Par deux fois au moins, Jina a permis la dénonciation des sorciers. Le sorcier paraît comme possédé, à l'instar des enfants de Jina, mais son comportement brusquement agressif le dénonce. Le premier sorcier démasqué ainsi le fut au début de l'installation du fétiche à Wibô. Il s'agissait d'un neveu utérin de Palou qui vivait à cette époque dans sa cour. Le second a été dénoncé au moment du renouvellement du sanctuaire, en avril 1985. Il s'agissait d'un homme d'un lignage [fiéb]. On avait d'abord cru à la révélation d'un nouvel enfant de Jina jusqu'au moment où l'homme se saisissant d'un des autels portatifs avait voulu en frapper Palou. Palou a alors demandé à Jina de "lâcher" cet homme, de faire cesser sa transe. Il s'est ensuite confessé et a avoué qu'il voulait nuire à son père.

Le propre de cultes comme Jina, ce n'est pas d'avoir instauré des liaisons hommes-génies en faisant de ces derniers une source inépuisable de remèdes aux malheurs des hommes, les devins les avaient déjà instaurées, mais d'avoir développé quantitativement les possibilités de liaisons, en constituant des "machines socio-symboliques" incomparablement plus efficaces, toujours disponibles et toujours capables d'entrer en relation avec profit avec les entités vivant en brousse. L'autre originalité de ces cultes est d'avoir multiplié les compétences, de l'étiologie à la thérapie. Les possédés sont des devins qui ne recourent nullement à la pragmatique habituelle des devins, et travaillent littéralement "sans filets", ce en quoi ils se montrent nettement supérieurs aux institutions divinatoires traditionnelles, mais ce en quoi, également, ils courent le plus de risques à long terme. Que leurs oracles se révèlent progressivement moins justes et c'est le culte dans son entier qui risque de chavirer. A Wibô, la prise en charge des malades est fort bien menée et dans un temps somme toute assez court, le consultant est traité. Les séquences "miraculeuses" forcent l'admiration et la conviction. Enfin, dans le monde moderne africain, marqué par la dissolution des limites de l'agression sorcière, où tout un chacun est à la merci de la jalousie de n'importe qui, une contre-sorcellerie qui se présente comme polyvalente et plus curative qu'étiologique ne peut avoir qu'un grand succès. Pas étonnant donc, si pour le moment, le culte de Jina apparaît comme extrêmement triomphaliste sur la scène de Wibô, comme en témoigne l'extrait ci-dessous :

Extrait N° 18, 16.5.1985

Tongono : "Jina est une montagne, les sorciers sont des cailloux. Un caillou ne peut lapider une montagne. La montagne renvoie le caillou à celui qui l'a lancé. Le sorcier est sans effet. Tout va bien au village. Je défie tous les sorciers qui sont là, leur puissance ne vaut pas la bague que je porte. Tous les étrangers ont la protection de Jina et repartiront chez eux sains et saufs. Tout sorcier qui voudra leur barrer la route mourra (...)."

A Wibō, dans le cadre des rites liés à Jina, les maladies sont plus soignées qu'expliquées. Les malades sont en majorité des étrangers, et Jina leur donne la plupart du temps des remèdes sans opérer d'approfondissement des causes du mal (d'ailleurs difficiles à fournir pour des consultants dont on ignore à peu près tout). Il n'est pas exclu que pour la plupart des malades, une étiologie ait déjà été formulée avant le traitement à Wibō. On sait que dans les systèmes africains, la relative disjonction entre les registres étiologique et thérapeutique permet la cumulation de deux démarches : la recherche de l'étiologie auprès d'un clairvoyant local et la thérapie auprès de toute institution dispensant des soins et accessible au malade, que celle-ci fasse partie du système moderne ou traditionnel de soins de santé. Autrement dit, si l'on trouve, dans la représentation de la puissance de Jina, une "logique des différences" selon les mots de Marc AUGÉ (1984), qui est à la base de la constitution formelle du culte, agencement de symboles fonctionnant selon un système d'équivalences et d'oppositions, la pratique thérapeutique de Jina ne renvoie pas à une "logique des références", la maladie n'étant pas l'occasion d'exprimer l'état du rapport du malade avec son entourage social ou spirituel. Les malades apparaissent en fin de compte indifféremment comme des vaincus, totalement "détachés" de leur milieu d'appartenance, d'abord parce que les tenants du culte - si l'on ne partage pas la thèse de l'ubiquité que leur conférerait Jina - les ignorent la plupart du temps complètement. Dans le culte de Jina, la maladie continue de parler de l'individu (de son destin, des composantes de la personne) et de la société (causes sociales et spirituelles du mal). Mais ce discours, qui est l'essentiel dans nombre de traitements locaux, par exemple chez le devin, ne tient ici qu'une faible place, sauf exception. Il y a dans notre corpus quelques exemples (cf. extraits N°7 et N° 16) où le culte de Jina fait explicitement référence à l'entourage social du consultant et à la "chronologique", l'événement de la maladie étant considéré comme un fragment d'histoire individuelle comprise dans une histoire sociale. Par exemple, lorsqu'un malade jeune, atteint de folie, se révèle être un propriétaire illégitime de fétiche. Pour Jina, un père doit dominer son fils, un père ne peut autoriser son fils à posséder un fétiche à titre personnel, la maladie est là pour faire respecter ces règles. Il y a des étapes obligées dans la constitution de sa personne, étapes simultanément biologiques, sociales et mystiques, et ces étapes ne peuvent être brûlées sans risques pour l'impatient. C'est ce à quoi renvoie, entre autres, les oracles dispensés par "les enfants de Jina".

## Notes

- 1) Le [tomu] est un arbre considéré comme solidement enraciné et utilisé pour cette particularité (entre autres) dans le traitement de la maladie [pomi yie] (cf. chapitre VII). [tomu] joue également un rôle essentiel dans un rituel visant à éliminer "l'enfant-serpent" [bidimi], très probablement l'enfant atteint de drépanocytose homozygote. On allume un feu de bois sous un [tomu]. L'enfant est déposé sur un pagne dans l'arbuste. Est censé retrouver à l'issue de ce rituel d'élimination sa vraie nature de serpent. Maurice DUVAL fait allusion à cette maladie connue sous le nom de "l'enfant mangé" chez les Nuna (1985 : 72).
- 2) Personne ne sera, évidemment, tenté de vérifier.
- 3) Jean-Paul COLLEYN signale également sur l'autel du Nya la présence de coton "sous forme d'une boule de fil, c'est-à-dire sous sa forme terminale, (qui) est le symbole de la perfection, du travail achevé, de la patience." (1975 : 32).
- 4) DIETERLEN et CISSE donnent les informations suivantes à propos du stylet de thaumaturgie : "(...) long de 25 cm et à section triangulaire (...). Trempé dans une solution composée du suc des plantes les plus vénéneuses de la savane soudanienne, de venin de trigonocéphale et de serpent cracheur, de fiel d'hyène et de crocodile (un poison sans antidote), le "stylet de thaumaturgie" est l'instrument par excellence des exécutions rituelles" (1972 : 53).
- 5) Les différents rythmes tambourinés dans les rites de Jina sont les suivants :
  - [bardume] : "la musique héroïque" : quand le possédé part en guerre contre les génies, pour que Jina se "lève" vite sur quelqu'un, quand le possédé "mange" du feu,
  - [siebre] : rythme pour la danse, l'amusement,
  - [hâma siebre] : rythme pour la danse des femmes,
  - [mebere mã se] : rythme pour la danse des jeunes,
  - [simadume] : rythme avant de reposer les tambours (cf. également en annexe N° 3 un essai de traduction de quelques chants de Jina).
- 6) Dans tous les cultes traditionnels, le propriétaire du culte est aussi le propriétaire du couteau.

- 7) Chez les Bwa-ba, selon Jean CAPRON, qui décrit l'organisation de la société de Do "est désignée par l'appellation kâla toute personne chargée, dans un cadre social ou religieux coutumier, de veiller à l'exécution des tâches communautaires, de procéder, en toute équité, aux répartitions de nourritures ou de biens et, plus généralement, de faciliter, par les contacts permanents qu'elle entretient avec l'un et l'autre groupes, les relations entre détenteurs du pouvoir et assujettis." (1973 : 259)
- 8) D'après DIETERLEN et CISSE les canards sont appelés "oiseaux sacrés de la société du Komo" (1972 : 226). Il faut noter que le canard est souvent hermaphrodite comme la hyène.
- 9) Fla signifie "deux", "deux fois" en jula. Fla Zonou était probablement un "réincarné".
- 10) A Houndé ou à Maro, le poison est tout simplement "cabiné" comme on le dit en franco-burkinabé.
- 11) Aucun propriétaire de Jina n'a accompli une période d'initiation aussi longue que celle de Millogo Nonkorosso.
- 12) Jean CAPRON rapporte que chez les Bwa-ba également la transmission d'une queue à un acquéreur n'est jamais intégrale : "Lorsqu'il instruit un acheteur - les autels sont l'objet d'un commerce actif - sur le mode d'emploi de son [nādu], le propriétaire prend soin de lui celer une partie des paroles sacrificielles révélées par le [nawe] (propriétaire) donateur." (1978 : 60). La révélation intégrale des secrets d'une queue est, selon CAPRON, punie de mort. Probablement, en use-t-on de même dans ces sociétés, avec les ethnologues curieux de religion.
- 13) "Le Duba a un seul pied", signifie qu'il n'a qu'un autel. De fait Duba possède deux autels - un autel mâle et un autel femelle - comme Jina mais ces deux autels ne sont pas accolés l'un à l'autre. Chez les Bobo, le duba mâle est placé à l'est et le duba femelle à l'ouest du village, et d'après LE MOAL ce dernier autel "est peu visible, se présentant sous la forme d'un petit cône de pisé [diriko duba], soit d'un amas de cailloux [mawana duba]." (1975 : 86). Il est probable que le nom "Duba" est dérivé de [duga], le vautour bambara, animal dont on a dit qu'il était l'un des propriétaires du Komo.
- 14) "Même bouche" : indique l'unanimité des souhaits en accord avec ceux formulés par le sacrificateur.

- 15) Les poisons extraits à Wibō rappellent les bézoards utilisés dans la médecine française au XVII<sup>e</sup> siècle comme contrepoisons. Voici ce qu'en dit F. MILLEPIERRES : "On appelait ainsi des concrétions calcaires - ou encore des boules de poil - qui se formaient dans l'estomac, parfois en d'autres organes, des animaux. On leur attribuait des vertus d'autant plus extraordinaires qu'on ne s'en expliquait pas la formation. Ils avaient la réputation d'être des contrepoisons et de préserver de la peste (...). Le bézoard avait la réputation d'attirer le poison et de l'empêcher ainsi de produire son effet fatal." (1965 : 107).
- 16) Ces trois causes sont tout à fait similaires à celles rapportées pour les Bwa-ba par A. RETEL-LAURENTIN (1974).
- 17) Les femmes âgées ne "délaient pas le tō", c'est-à-dire ne présentent pas d'eau mêlée de pâte de mil au possédé. Seules, les femmes en âge de procréer le font, car c'est sur elles uniquement que le contrôle social est utile.
- 18) La dimension sociologique de Jina de Wibō réside dans la répression des pulsions individuelles à laquelle il oblige les habitants du village. Cf. la définition du social selon R. BOUDON, *La logique du social*. Introduction à l'analyse sociologique, Paris, Hachette, 1983.

# Conclusion:

## Entre sociologie et anthropologie

Selon Marc AUGE (1979), l'anthropologue placé face à la réalité qu'il veut étudier a le choix entre deux types de questions, celle du sens: savoir ce que signifient les institutions qu'il observe; et celle de la fonction: savoir à quoi servent ces institutions. Nous avons manifestement privilégié l'approche fonctionnelle des cultes anti-sorciers de Wibô, tentant de mettre en rapport les changements idéologiques qu'il favorisent avec les transformations économiques, sociales et politiques de la société winye actuelle. Ce type d'analyses n'est pas récent. Meyer FORTES, en 1948, pour le Ghana, mettait déjà en parallèle l'insatiable demande de scolarisation dans les populations rurales avec une demande équivalente de cultes anti-sorciers (1). Dans notre village d'étude, la construction d'une école primaire est d'ailleurs allée de pair avec l'installation du culte de Jina (1980). On peut compléter la liste des innovations locales en signalant que la production du coton à grande échelle commence véritablement en 1970, de même que le travail agricole des femmes. En 1975, les membres de la communauté se réunissent en un Groupement villageois. En 1985, le Programme populaire de Développement construit, sur la base de la fourniture locale de main-d'œuvre, une retenue d'eau permettant le maraîchage de saison sèche sur toute la partie nord des[kātogo]. C'est surtout Bufunu, complété par Jina, qui a créé les conditions idéologiques rendant possibles ces innovations. On nous a rapporté qu'avant l'arrivée des derniers cultes anti-sorciers, les vieux répétaient: "avec la sorcellerie, il n'y aura jamais de progrès au village". Les Winye ont parfaitement conscience du rapport d'exclusion entre une sorcellerie vécue et une modernisation villageoise souhaitée. Les malheurs, les morts et les maladies interprétés en termes d'agressions de sorcellerie, recréent sans cesse les écarts intra- et interlignagers et empêchent d'une part, la mobilisation des efforts dans un projet commun, et d'autre part, l'essor des initiatives individuelles, toujours limitées par la redoutable "jalousie" des autres. L'arrivée de Bufunu en 1971, puis celle de Jina en 1980, ont éradiqué toute entreprise sorcière (2) dans le village, ou plutôt, car il convient d'éviter toute naturalisation du discours sur la sorcellerie, ont stoppé toute possibilité d'un recours étiologique à l'action néfaste d'un membre de la communauté. Si des individus continuent de mourir brutalement au village, ce ne peut être que sous l'action de sorciers d'autres villages.

En avril 1985, un Yao de Bounyebô est mort subitement. On a pratiqué à cette occasion le rite "fendre laalebasse" [foocukum], l'équivalent de l'interrogation du cadavre dans les sociétés voisines. Semblable affaire, il y a une quinzaine d'années aurait créé des remous sociaux importants, ne serait-ce qu'à cause des soupçons qui n'auraient pas manqué d'être

formulés à propos d'un Yao de l'autre lignée. Ce ne fut pas le cas dans cette affaire où l'on renvoya la cause de la mort à la fois aux ancêtres - l'homme n'était plus protégé par eux, ayant volé pour les vendre une partie des biens accumulés par sa grand-mère paternelle défunte - et à des empoisonneurs étrangers (3). L'anti-sorcellerie encourage l'initiative collective en créant les conditions d'une union possible entre les membres des différents lignages et lignées, mais elle favorise également l'essor des initiatives individuelles. Un sociologue marxiste pourrait dire que l'éradication de la sorcellerie est un pas vers l'abandon des rapports imaginaires que le producteur entretient avec ses conditions de production et l'acquisition d'une conscience qui est déjà celle du travailleur dans l'univers capitaliste. Avec l'anti-sorcellerie, l'ensemble des procès de production apparaissent pour ce qu'ils sont objectivement: un certain rapport quantitatif entre l'investissement en force de travail effectué et la valeur dégagée. Un informateur de Wibö, nous confiait: "avant (c'est-à-dire avant l'arrivée de Buñunu et de Jina) tu pouvais être paresseux et gagner beaucoup de mil, maintenant, c'est impossible". C'est dire qu'à présent l'individu ne peut plus s'imaginer qu'il peut, par des manoeuvres mystiques, détourner de la richesse produite par d'autres à son profit. Si les cultes anti-sorciers ont mis la société au travail dans des procès collectifs et individuels, ils offrent par ailleurs un climat social qui permet de jouir en toute tranquillité des fruits de ce labeur. Avec l'anti-sorcellerie, le cultivateur n'a plus besoin de dissimuler ses revenus ni de jouer une ostentation de la pauvreté qui était de règle il y a quelques années. Pour reprendre un exemple déjà cité, il peut à présent manger de la viande sans courir le risque d'être accusé de sorcellerie ou d'être ensorcelé. Il peut aussi construire une maison "en dur", la couvrir de tôles, s'habiller avec élégance ou s'acheter une moto. Bien sûr, nous décrivons ici des tendances, qui ne se vérifient pas encore massivement sur le terrain, les pratiques collectives présentant une certaine inertie par rapport aux idéautés adoptables.

Le village de Wibö a connu, sur une période d'environ 80 ans, pas moins de sept cultes anti-sorciers différents (cf. chapitre I). Si les cultes anti-sorciers sont en rapport avec la modernisation de la société rurale, ils existent, et Jack GOODY (1957) y insiste, depuis bien avant l'époque coloniale. A moins d'analyser l'histoire des populations africaines comme faite d'une suite de mesures visant immuablement à la modernisation, ce qui serait pour le moins absurde, on doit donc interpréter les cultes anti-sorciers autrement. Jack GOODY (1957) peut à bon droit faire remarquer à Barbara WARD (1956), qui fait l'hypothèse d'une évolution parallèle entre tensions intra-lignagères dues à la modernisation et demande de cultes anti-sorciers chez les Ashanti, qu'en fait ces cultes ne sont pas si intégrés dans les communautés villageoises qu'elle le prétend. Autrement dit, si l'on veut reprendre l'alternative que nous posons au début, Jack GOODY met l'accent sur le fait que ces cultes "fonctionnent", sans "signifier" et sans donc que leurs disparition ne coûte beaucoup. En fait, chez les Gourounsi, les cultes anti-sorciers "fonctionnent" d'abord pour assurer le pouvoir de leurs détenteurs et, de surcroît, pour installer une certaine socialité. Du point de vue politique,

l'essentiel n'est pas pour le lignage dominant d'avoir tel culte ou tel autre, mais d'en avoir toujours au minimum un, et au maximum trois à Wibō, si l'on veut considérer en plus de l'intérêt global du lignage prépondérant, les intérêts spécifiques de chacune de ses lignées. Ils sont le garant ontologique de la puissance du chef ou de celui qui veut l'être. Le lignage Yao a toujours procédé en substituant à un culte en voie de désuétude un autre à l'aura grandissante, ce qui suppose qu'il les considère comme relativement interchangeables. De fait, tous les cultes mettent en scène à peu près la même symbolique et se réfèrent à des cosmogonies qui sont des transformations l'une de l'autre (cf. chapitres II et X), ce qui les rend facilement intégrables.

Mais il convient de faire des distinctions à propos de ces cultes. Si Bufunu a été implanté par l'ensemble du lignage Yao, imposant sans conteste sa domination sur les Winye vivant à Wibō, l'instauration de Jina, par contre, n'a pas été sans soulever des problèmes, d'autant plus qu'elle a été réalisée à l'initiative des Yao de Bounyebō (avec l'encouragement du Inou actuel, lui-même issu de cette lignée) pour contrer la puissance du kwéré de l'autre lignée [tu luo suu]. Ensemble, Bufunu et Jina ont imposé le passage de la sorcellerie comme figure classique du pouvoir et du social à la contre-sorcellerie comme figure moderne du pouvoir et du social. C'est dire que les habitants de Wibō sont passés d'un temps où il n'était pas forcément mauvais de laisser entendre qu'on était un sorcier, c'est-à-dire suffisamment fort, armé, clairvoyant, pour se faire respecter, à un temps dans lequel l'idée même de force se confond avec la lutte anti-sorcière. On sait que la sorcellerie et la contre-sorcellerie ne sont distinctes qu'en mots, parce que la société va qualifier telle manoeuvre de sorcière, telle autre d'anti-sorcière, en fonction des positions sociales occupées par les différents protagonistes. La société évoluerait donc d'un état où il y aurait indistinction a priori du sorcier et du contre-sorcier à un état où se met en place un monopole du sens et de la force contre-sorcière dans les mains du lignage dominant. Dans ce contexte, la sorcellerie est d'emblée circonscrite. Toute indifférence à l'égard de Jina de la part de villageois est immédiatement interprétée comme intention maléfique. Un Yao de Jimissorobō, membres des [fel:a-ma] du Inou, profondément réfractaire aux activités de Jina, probablement parce qu'il supporte moins que d'autres le [zini] que cela confère au propriétaire du culte, est régulièrement accusé par Jina d'être l'empoisonneur d'un de ses neveux paternels. Si les affaires sorcières recusaient sans cesse les écarts entre Bounyebō et Jimissorobō, les cultes anti-sorciers, implantés sur le constat de cet écart et sur la volonté de le combler, risquent donc parfois de le rouvrir, pour peu que le coup de force idéologique apparaisse trop pour ce qu'il est: la monopolisation de la répression et du droit de décider entre ce qui est sorcier et ce qui ne l'est pas. Palou Yao, le propriétaire de Jina, met en regard très finement la force du culte avec la qualité de l'adhésion collective qu'il suscite (4). Cette unanimité n'est cependant qu'un voeu pieux. Dans les faits, l'organisation du culte est entre les mains de quelques personnes, toujours les mêmes, de séance en séance. L'institution est donc loin d'avoir une stabilité à toute épreuve, et le déclin du culte est toujours

prévisible dans les termes de la culture locale. Palou dit que les sorciers finissent toujours par détecter les "faiblesses" (5) d'un culte anti-sorcier pour réussir finalement par l'abattre.

Ce qui signifie, pour nous, qu'un jour ou l'autre, au gré des querelles et des mésententes, ou tout simplement de la lassitude, le consensus villageois s'effrite à propos de l'adhésion et de la participation contrainte au culte instauré et que ce dernier tombe en désuétude.

Fonctionnant socialement et politiquement, les cultes anti-sorciers sont analysables dans la perspective de l'anthropologie du pouvoir de Georges BALANDIER (1967: 43-45). Ils aident les dominants à lutter contre l'entropie qui menace la société de désordre, favorisant une socialité d'autant plus nécessaire que les rapports avec la société externe l'exigent de plus en plus, tout en maintenant une certaine dissymétrie au sein des rapports sociaux.

Pour ces cent dernières années, l'histoire événementielle de Wibö, est marquée par la grandeur et la décadence successives d'une série de cultes anti-sorciers. Les phases d'union et de pouvoir forts alternent avec des phases de désordre et de sorcellerie intenses. Dans une approche systémique un peu rigide, on pourrait expliquer cette succession de phases en considérant l'une comme le résultat logique de l'évolution dynamique de celle qui l'a précédé, la néguentropie succédant à l'entropie, l'idéal de la société étant toujours l'équilibre. Selon LEACH (1972), les anthropologues admettent difficilement l'instabilité fondamentale des systèmes qu'ils étudient. Elle est la plupart du temps appréhendée comme un accident de parcours dans l'histoire d'un groupe. LEACH propose au contraire d'analyser les pratiques des membres d'une société et les structures sociales qui en résultent, comme des compromis toujours mouvants (y compris dans l'histoire pré-coloniale) entre plusieurs modèles sociaux plus ou moins complètement réalisés dans une zone géographique connue et qui s'imposeraient simultanément comme autant de voies possibles à la socialisation. Ainsi, d'après LEACH, les Kachin de Birmanie répartiraient leurs choix, toujours révocables, entre deux modèles, le modèle hiérarchique shan et le modèle égalitaire gumlao.

Nous ne pouvons analyser de la même manière la société winye qui reste toujours hiérarchique, parce qu'elle est fondamentalement une société lignagère à pouvoir centralisé, un groupe de dominants liés par des rapports de parenté imposant leur autorité à des lignages qui se partagent un terroir donné. Il est sans doute dans la nature de cette société hiérarchisée d'osciller, dans son histoire, entre des périodes marquées par le triomphe de la sorcellerie allant de pair avec des menées factionalistes, et des périodes d'installation de cultes anti-sorciers doublées de l'instauration d'un ordre social et politique incontesté.

Il convient d'ailleurs de ne pas considérer les cultes anti-sorciers comme liés d'une manière univoque à une période ou à un type de société donné. Leur labilité est grande et il est dans leur nature même de pouvoir

fonctionner dans une pluralité de systèmes, marqués par des projets politiques fort différents. On en rencontre d'ailleurs, si l'on reprend la typologie de Jean CAPRON (1973: 65) aussi bien dans des sociétés segmentaires sans pouvoir centralisé (Dagari) que dans des sociétés segmentaires à pouvoir centralisé (Gourounsi) ou des sociétés de type villageois sans pouvoir centralisé (Bwa). Cela peut s'expliquer de deux manières. D'abord ces cultes ne sont des cultes anti-sorciers que par convention, si l'on peut dire. On a vu que chez les Nuna, les kwéré étaient souvent à l'origine des cultes de chasse avant d'être réinterprétés comme cultes anti-sorciers. On sait également que toute société acquérant un culte à l'extérieur le prend pour résoudre des problèmes spécifiques, avec un assez vague souci de lui conserver les attributions pour lesquelles il était réputé dans sa société de provenance (cf. à ce propos, LE MOAL, 1980). Ensuite, parce que ces cultes proposent des structures et des fonctions que ceux qui les acquièrent peuvent tout à loisir développer ou laisser relativement dans l'ombre. Un culte donné peut servir d'abord à assurer, dans le cadre d'une société à pouvoir centralisé, le consentement des dominés à la domination. Mais l'on sait que certains d'entre eux, notamment ceux qui viennent du Mandé, proposent un système d'organisation en classes d'âge, qui permet le développement des rapports sociaux de voisinage et donc l'amorce d'un processus d'intégration villageoise. On a vu que cette dimension est restée relativement secondaire à Wibō bien que le village ait adopté, dans son histoire, des cultes venus du Mandé. En fait, la société qui acquiert un culte l'utilise comme elle le peut (ou comme elle le veut) en rapport avec son projet social et les pressions politiques qu'elle subit. A Wibō, les cultes anti-sorciers ont joué un rôle important, quel que soit le contexte externe. Peut-être moins au XIXe siècle, où l'alliance des Yao avec Mamadou Karantao, puis leur fuite devant les razzias zarma rendaient moins indispensables et sans doute moins aisées la possession de tels cultes. Plus sans doute au XXe siècle, marqué, pour la période coloniale, par une lutte pour le pouvoir et la volonté, chez les Yao, de l'assurer de manière définitive.

La situation actuelle les rend plus que jamais essentiels pour une société qui ne veut pas renoncer à sa vision du politique, puisqu'ils assurent, pour le moins, la cohésion interne. Les multiples pressions de l'Etat burkinabé pour des villages "développés", "unis", "organisés", obligent à cette cohésion interne. L'administration nationale et l'aide internationale offrent des biens et des services aux communautés villageoises, à condition qu'elles se présentent comme telles. Cette stratégie est longuement explicitée aux villageois par quelques "évolués", ressortissants du village ayant fait leur carrière en ville et mieux à même de traduire pour leurs parents paysans, les exigences auxquelles se conformer pour recevoir une aide, toujours appréciable, de la part de l'Etat (6).

A l'heure où les campagnes burkinabé entrent massivement dans la problématique, ô combien complexe, du développement, les cultes anti-sorciers se présentent, à Wibō, comme la panacée idéologique. Ils

permettent à la société de conserver sa structure sociale hiérarchisée tout en favorisant le holisme. Ils promeuvent enfin l'individualisme économique, réprimé jusqu'alors par les menaces d'agression en sorcellerie. Mais bien entendu, cet individualisme économique est plutôt favorable à ceux qui sont en situation de devenir des entrepreneurs, c'est-à-dire d'abord les membres du lignage dominant.

### Notes

- 1) Cité par Barbara Ward (1956).
- 2) Il y a encore des sorciers à Wibō, disent ses habitants, mais ils ne peuvent plus nuire.
- 3) Les affaires sorcières qu'on nous a rapportées en 1987 pour Wibō proposent les mêmes types d'explications: ce sont des sorciers étrangers qui frappent à présent les villageois.
- 4) Dominique Zahan dit également: "La reconnaissance, ou la non reconnaissance, de la part de la collectivité, de l'efficacité de nombreux objets rituels dans la société noire en évolution est un facteur important pour la valeur même de ces objets. Les [boli] n'ont plus de force actuellement, diront les vieux Bambara, car les jeunes ne veulent plus rien savoir d'eux." (1950: 204).
- 5) Cf. chapitre I.
- 6) Dans la théorie locale, tout culte anti-sorcier peut être neutralisé si l'on connaît la substance qui est son "interdit". Nous savons par exemple que les feuilles et les tiges de *Maytenus senegalensis* (Lam) Exell. - appelé [tomubadom], "ennemi du [tomu] (*Gardenia triacantha*)", en winye; [nieniedani], "porte-malheur" en bwamu de Houndé - paralysent Jina et l'empêchent d'agir.
- 7) Il existe à Ouagadougou, une association des ressortissants de Wibō: elle est animée par un ancien diplomate et par un cadre supérieur de l'administration burkinabé, tous deux issus du lignage Yao.

# Annexes

## Annexe N° 1

Si depuis 1970, les Winye cultivent beaucoup de coton attirés par le "profit supplémentaire" que constitue cette culture de rente, les années 1950 sont au contraire marquées par les réticences winye à l'égard d'une culture intensément promue. Auparavant, dans les années vingt à quarante, on a imposé aux Winye la culture collective de champs de coton (le village de Koena, de [kwene] "coton", était un site important de la culture collective imposée aux Winye).

On peut donc supposer que les conditions idéologiques qui favorisent l'intégration de la production du coton dans le système cultural et culturel actuel n'étaient pas réunies en 1950. Les Winye sont à cette époque au stade transitionnel de l'absorption et la monnaie, principal intérêt de la culture du coton, ne remplit pas encore sa fonction d'équivalent général. La récolte du néré, de l'indigo, de l'arachide suffisent à assurer les besoins en argent. De plus, les volontaires qui se risqueraient à cette culture sont rares. Le coût social de l'innovation qui met en avant ceux qui l'adoptent - avec tous les risques que comportent cette "mise en avant" - est plus lourd que le gain auquel il peut éventuellement faire accéder. En outre, il n'y a guère d'usages sociaux pour les revenus du coton. Dans les années 1980, la société a basculé en partie dans le stade de la dissolution, et la monnaie est intensément recherchée.

Une circulaire du Gouverneur de Haute-Volta de 1952, rappelle aux moniteurs de la CFDT (Compagnie française de Développement des Textiles) ou du Service de l'Agriculture de ne pas contraindre les paysans à produire à tout prix un coton que visiblement ils rejettent en majorité. Faute de s'expliquer ce refus, on se persuade que la souplesse vaut mieux que l'imposition de force. L'appât du profit finira bien par triompher.

"Il m'est revenu que certains moniteurs de la CFDT ou moniteurs du Service de l'Agriculture mis à disposition de cette société, feraient pression sur les cultivateurs africains pour les amener soit à accepter les semences et disciplines cotonnières CFDT, soit à accroître les surfaces cotonnières emblavées l'an dernier en coton Allen.

J'attire votre attention sur le fait que ces procédés sont en contradiction formelle avec les principes qui ont été admis au début de l'action CFDT et que je rappellerai en quelques mots:

- action de propagande et persuasion de l'Africain, mais en aucun cas pression.
- Le cultivateur africain doit venir librement à la culture cotonnière contrôlée, encouragé par l'attrait du profit supplémentaire qui résultera du contrôle. Cette culture doit se propager en tache d'huile par l'exemple des cultivateurs volontaires et la propagande patiente et persuasive de toutes les autorités concourant au développement du programme cotonnier.

La réussite est à ce prix et elle est pour le Territoire une des conditions essentielles de la prospérité économique. Nous ne pouvons tolérer le retour à des procédés de contrainte même légère ou pouvant être interprétés comme tels, qui sont à l'origine des échecs du passé et qui ne justifiaient que trop la propagande faite contre le coton par certains partis politiques.

Je vous prie donc de veiller à ce qu'il n'y ait aucune pression lors de la distribution des semences et à ce que les moniteurs qu'ils soient CFDT ou non n'interviennent qu'après le choix des terres par les intéressés eux-mêmes et se bornent par leurs conseils à essayer d'obtenir que les périmètres ne sont pas trop contournés pour permettre de meilleures estimations de rendement par la suite.

Je vous demande en outre de veiller à ce qu'il n'y ait de la part des Chefs aucune opposition. Il m'est en effet revenu qu'en certains points, jaloux de ne plus voir de champs collectifs où ils trouvaient autrefois leur profit, nos cadres coutumiers verraient sans faveur cette culture s'étendre. Nous devons leur faire comprendre que ces temps sont révolus et qu'une opposition ou une non collaboration à l'oeuvre entreprise et selon les directives fixées qui doivent laisser au cultivateur pleine liberté de choix mais aussi pleine disposition de son revenu m'obligerait à les révoquer (...).

Ouagadougou, 7 juin 1952

Le Gouverneur de Haute-Volta".

## Annexe N° 2

Dans les années 1940, les cas de méningite cérébro-spinales, de fièvre jaune, de lèpre, de trypanosomiase, d'onchocercose, sont nombreux en pays winye. Les Winye ne se laissent pas toujours soigner par les infirmiers de l'administration coloniale, comme en témoigne cette note aux chefs de canton du chef de subdivision de Boromo:

"Des sanctions (amendes et prison) viennent d'être mises en vigueur contre ceux qui refuseraient de se laisser soigner ou ne suivraient pas les prescriptions des infirmiers.  
Je vous prie d'avertir vos populations que ces sanctions seront maintenant appliquées avec rigueur et de me signaler tous les cas de désobéissance."

Boromo, le 5 Mars 1947

Le chef de subdivision

## Annexe N° 3

Lors de notre premier séjour à Wibō, en 1983, nous avons demandé à Hanwéni Tiaho, forgeronne et l'une des meilleures chanteuses du village d'interpréter quelques-uns des chants de Jina. Nous les avons soumis à plusieurs tentatives de traduction insatisfaisantes à Wibō même, car les chants sont tantôt en bwamu, tantôt en jula, tantôt en winye quand ils ne mêlent pas carrément mots bwa, jula et bobo. Finalement, c'est Inti Didiro, forgeron à Houndé qui nous en a fait la traduction la plus vraisemblable. Nous ne la donnons toutefois qu'avec beaucoup de réserves. L'ordre des chants suit grossièrement l'ordre chronologique du rituel.

### 1er chant:

"Le duba son seul pied vaut mieux que les deux pieds de Jina/ Sans lui, le Jina ne peut résister, il est le grand-frère/ A cause de la puissance de Duba, le Jina a sauvé beaucoup de gens à Wibō/ Il ne faut pas oublier de faire du bien aux gens qui ne sont pas initiés à Jina/ Il y a des gens qui pensent que tout cela c'est des mensonges/ Le Jina demande pas grand-chose pour lui, mais les sorciers de Wibō ne sont pas d'accord...".

### 2ème chant:

"Le Jina se lève sur un adulte/ le Jina n'a qu'à dire qu'il s'est levé et ce qu'il a vu/ le Jina peut tout faire/ le Jina venu de Houndé et de Maro/ le Jina ne choisit pas/ il est pour celui qui est pour lui/ le Jina a toujours dit qu'il peut trier le sable du fonio...".

### 3ème chant: (pour favoriser une possession)

"Le Jina qui dit qu'il peut tout faire, il n'a qu'à sortir/ Si les enfants vont bien, nous sommes tous contents au village/ Le propriétaire de Jina ne doit pas oublier le forgeron, car le forgeron sait comment le Jina a été constitué/ Avant, les gens de Wibō étaient embêtés par les sorciers, aujourd'hui tout est fini grâce à Jina...".

4ème chant: (pendant les possessions)

"Le Jina n'a qu'à regarder comme il fait souffrir le jeune homme (le possédé),  
Au lieu de le faire souffrir, il n'a qu'à considérer les sorciers,  
Il y a des gens qui se dissimulent, ça ne va pas,  
Le jeune souffre,  
Le Jina dit qu'il n'aime pas qu'on discute quand il décide de faire quelque chose,  
Lorsqu'on ne discute pas, c'est alors qu'il trie le fonio du sable,  
Les gens non initiés et qui disent qu'ils peuvent dévoiler les secrets de Jina,  
Le Jina va leur faire savoir qu'il a la tête aussi dure que l'enclume du forgeron..."

5ème chant:

"Le Jina dit qu'il a fini de faire ses démonstrations, qu'il veut danser/Yanhiri (le propriétaire du Jina d'Houndé), le secret que tu nous as confié, il tient toujours/ Comme toi, Yanhiri, qui a pu garder le secret que les gens de Maro t'avaient confié/ C'est ça qui a donné la puissance au Jina, que nous sommes venus prendre aussi / Le Jina a les mêmes qualités que la jeune mariée/ Le Jina a toujours dit qu'il est un arbre sec, mais que quand tu t'assieds sous lui, tu trouves de l'ombre/ Depuis qu'il est venu, il se promène partout/ Le Jina remercie le vieux Palou/ Il a très bien suivi ses conseils et voilà que Palou arrive à guérir des gens chez lui/ Si un enfant n'a pas rampé, il ne va pas marcher/ Un fils est parfois plus dur que son père, le Jina voit les choses des génies de la brousse, alors que le Duba ne le peut pas..."

6ème chant:

"Les sorciers disent que ce que le jeune homme tient à gauche (son autel portatif), c'est du tabac/ Quand quelqu'un rase sa tête et ne garde qu'une touffe de cheveux, il faut qu'il se fasse à l'idée qu'il ne sera plus à l'ombre..."

7ème chant: (pour le repos du possédé)

"Nous te prions, Jina, si tu as fini de faire dire au jeune homme ce que tu as à dire, de le laisser se reposer/ Tu dois savoir que c'est une personne que tu fais souffrir et pas un morceau de bois, regarde le ventre du jeune homme, il a très faim/ Il faut le laisser se reposer..."

8ème chant: (pour le retour de brousse)

"Jina viens, nous allons rentrer à la maison/ Nous sommes tous fatigués, tu n'as qu'à te retourner et revenir expliquer au vieux Palou ce que tu as vu/ Le vieux Palou est assis depuis le matin et attend...".

9ème chant:

"Jina regarde la bouche des organisateurs, ce sont ces bouches qui créent des problèmes/ Même celles du chef de village et de Palou/ Il ne faut pas écouter ces choses/ Même nous les femmes, nous faisons des histoires/ Il ne faut pas considérer cela/ Même les jeunes filles, leurs bouches amènent parfois des problèmes/ Mais des bouches des sorciers sort de la fumée, que le Jina voit et qu'il doit absorber pour que la vue des gens du village soit claire...".

10ème chant: (pendant les sacrifices d'entrée en matière)

"Jina n'aime pas retirer les biens de quelqu'un pour le plaisir/ Jina mange à la sueur de son front/ Jina n'est pas une chose marchande/ Les choses qu'il faut donner avant qu'il vienne coûtent/ les biens qu'il faut donner avant d'obtenir le Jina sont aussi nombreux que les noix de karité/ Celui qui ne le croit pas, il n'a qu'à demander à Palou s'il a acheté son Jina 15 ou 20 cauris...".

11ème chant:

"Le jeune (le possédé), quand le Jina n'est pas levé, il est après les femmes/ Maintenant, le voilà en train de danser, avec son autel à la main/ Où sont les femmes de tout à l'heure...?".

# Glossaire Winye-Français

[āu]:	le buffle
[bā]:	le ventre
[badomō]:	l'ennemi
[bao], plur.[baamā]:	l'homme
[bie], plur.[bit/jari]:	l'enfant, le fils
[bō]:	la section
[born]:	le trou
[bob] plur.[bobo-ma]:	l'autochtone
[bugo]:	association de travail avec échange symétrique de prestations
[bungunu]:	tissu rituel
[bulolu]:	rite "accouchement de la chèvre"
[bu]:	le marigot
[cūnu], plur.[cūno]:	l'interdit
[dā]:	le bois
[dayé]:	Tapinanthus bagwensis
[dingi]:	la queue (fétiche)
[dimō]:	la langue
[dōgi]:	la bonne forme
[duni]:	le monde
[fuō]:	la pintade
[fello] plur [fel:amā]:	l'organisateur, le membre d'un conseil
[fiéb] plur [fiébe-ma]:	l'étranger proche
[fiemī]:	rouge
[foocukum]:	rite "fendre laalebasse" (l'interrogation du cadavre)
[fulebre]:	le caméléon
[gana]:	l'habit
[gwui]:	le bâton
[hā], plur [hā-ma]:	la femme
[hari]:	la force mauvaise
[hiī]:	invitation de culture chez ses beaux- parents
[him']:	la flèche
[himī]:	l'âme (principe conscient)
[hō-ma]:	les étrangers (lointains)
[inu]:	le souverain
[imbie] plur [imbiri]:	le noble, le membre du lignage dominant
[jāhun] plur [jāhuma]:	l'aîné
[jian] plur. [jarà]:	la maison
[jawù], plur [jawini]:	la cour

[jawùtahaō]:	le chef de cour
[jaribao]:	le chef de lignée
[jimbie] plur [jimbiri]:	le juneau, le génie
[jimi]:	l'oiseau
[jin]:	l'amende ("ce qu'on va manger de toi")
[jogo]:	le gros mil
[jomo]:	le "don" (fétiche)
[kādabie] plur [kādabiri]:	"l'homme de la fierté", le brave, le guerrier
[kale]:	l'origine
[kam]:	la déjection
[kamu]:	la hyène
[kātogo]:	auréole de cultures autour du village, réservée au lignage dominant
[käg-nueni]:	barrer la route, ensorceler
[kumi]:	l'animal mystérieux
[kure]:	le Koré, culte bambara
[kwene]:	le coton
[landa]:	l'interdit (lié à la Terre)
[ligume]:	"raser la tête", rite précédant la naissance d'un premier enfant
[lolume]:	la naissance
[lombo]:	association de culture
[luo]:	la drogue (le médicament)
[luodume]:	levée de deuil
[maō] plur. [maāne]:	le principe vital
[mba:gri]:	maudire
[mbegi]:	la souche
[miā]:	le petit mil
[mùgu] plur [mùgo-ma]:	le sorcier
[ñābaa] plur [ñābala]:	le champ commun
[nābini-waama]:	le conflit entre gens issus de même mère
[ñādu]:	la folie
[naha]:	la grand-mère
[nakoñin-ma]:	"les gauchers" (les devins)
[nan]:	la mère
[ñiō]:	la brousse
[ñira]:	l'oeil, la vue
[ñio]:	la tête
[ñobo-ma]:	les génies primordiaux
[noho]:	le grand-père
[nōme]:	l'eau
[nuen]:	le chemin
[ñye]:	la bouche
[ñye-en-vigu]:	"jeter sa bouche", promettre
[nye]:	le père
[nyebō]:	le patrilignage

[hogume]:	rite "manger le scumbala", avant la naissance d'un premier-né
[hòdmo]:	Azelia africana
[paabom]:	la grotte
[patõnu]:	offrande de cendre et d'eau
[pege]:	le corps
[pel:u]:	la vallée
[peme]:	le partage
[pipanu]:	Hibiscus cannabinus
[poom]:	transmettre
[pui]:	la besace de divination
[puubele]:	Ficus iteophylla
[saaka]:	l'offrande, l'aumône
[seb-birmi]:	le "fruit de l'arbre", l'autel portatif
[sebtahaõ]:	le propriétaire du culte
[sebu] plur [seba-ma]:	"l'arbre", le fétiche, le culte
[seyecukuro],[seyecukum]:	"trancher la justice", le jugement
[sebe] plur [sebe-ma]:	le mort, l'ancêtre
[sebe-bigye]:	la porte des morts (des ancêtres)
[sehiõ]:	le "vieux mort", le réincarné
[sem]:	la Terre
[siebre]:	la fête, l'amusement
[sigi-jomo]:	le culte des masques
[siu]:	le couteau
[siutahaõ]:	le "propriétaire du couteau", le sacrificateur
[sunume]:	la bière de mil
[tahaõ] plur [taha-ma]:	le propriétaire
[teme] plur [temã]:	le bracelet
[tigã-kii]:	la ceinture (fétiche)
[time]:	"l'envoi", "l'éloignement", "la descente", le sacrifice, l'offrande
[tiõ]:	le village
[tiõñuko]:	les "têtes du village", les cultes villageois
[tohõ]:	l'éloignement, le contentieux
[tomu]:	Gardenia triacantha
[tõnõm]:	la cendre
[tõpaõ]:	dépôt de cendre et d'eau
[tõpiaro]:	l'offrande
[tõsokoro]:	"réparer l'éloignement", le sacrifice sanglant
[tu]:	l'éléphant
[tûtû-vogoo]:	le devin "par le luth"
[t ei]:	le puits
[t it lau]plur[t it ane]:	le champ personnel
[t ue]:	le foie
[wee]:	l'argent
[wei]:	la tortue
[vãgã]:	le chien

[vogé] plur. [vogoo]:	le trouble
[vogébao]pl.[vogoobaama]:	le devin
[vueb]:	attacher
[vie]:	le grenier
[yei]:	le nom
[yie]:	la maladie
[yömō]:	l'esclave
[zini]:	le prestige, l'ascendant
[zimi]:	la pauvreté

# Bibliographie

ADLER, Alfred et CARTRY, Michel

1971 - La transgression et sa dérision, *L'Homme*, tome XI, N°3, juillet-sept.

AMSELLE, Jean-Loup, MBOKOLO, Elikia (eds),

1985 - Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique, Paris, La Découverte

ANCEY, Gérard,

1979 - Niveaux de décision et fonctions objectif en milieu rural africain, Paris, AMIRA,

AUBREVILLE, A.

1936 - La flore forestière de la Côte d'Ivoire, tome I, Paris, Larose,

AUGE, Marc,

1973 - Sorciers noirs et diables blancs. La notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés de Basse Côte d'Ivoire (Alladian et Ebré), in: Colloques Internationaux du CNRS, La notion de personne en Afrique Noire, Paris, Ed. du CNRS,

1975 - Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire, Paris, Hermann,

1976 - Savoir voir et savoir vivre: les croyances à la sorcellerie en Côte d'Ivoire, *Africa*, Vol. 46, N° 2,

1977 - Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Paris, Flammarion,

1978 - Pour un dépassement de l'alternative sens-fonction, *L'Homme*, XVIII (3-4), juillet-décembre.

1979 - Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie, Paris, Hachette,

1982 (a) - Le pur et l'impur. Les deux temps du rituel. Centre Thomas More, N° 33,

1982 (b) - Le Génie du paganisme, Paris, Gallimard,

1984. - Ordre biologique, ordre social: la maladie forme élémentaire de l'événement, in: *Le sens du mal, anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, M. AUGÉ, C. HERZLICH, eds. Editions des Archives Contemporaines, Paris,

AUGE, Marc (ed.),  
1974 - La construction du monde. Religion, représentations, idéologie,  
Paris, Maspero,

BALANDIER, Georges,  
1967 - Anthropologie politique. Paris, Quadrige/Presses Universitaires de  
France,

BAYILI, Emmanuel,  
1983 - Les populations nord-Nuna (Haute-Volta) des origines à 1920, thèse  
de 3e cycle, Paris I, Panthéon-Sorbonne,

BEATTIE, John,  
1957 - Nyoro Personal Names, The Uganda Journal, vol. 21, N° 1,  
Kampala,

BENIN, Silele,  
s.d - Bref aperçu historique sur les Ko, s.l, 9 p.

1981 - Mémoire de troisième année, INAFEC, Université de  
Ouagadougou, 15 p.

BERTAUX, Christian,  
1983 - La technique des prescriptions sacrificielles dans la géomancie  
bambara (région de Ségou, Mali), Système de pensée en Afrique noire, Le  
sacrifice V, Cahier N° 6, Ivry, éd. CNRS,

BINGER, Capitaine,  
1892 - Du Niger au Golfe de Guinée, Paris, Hachette,

BONNET, Doris,  
1982 - Corps biologique, corps social. Les Mossi de Haute-Volta, thèse de  
doctorat de 3e cycle, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales,  
Paris,

1983 - La procréation, la femme et le génie (les Mossi de Haute-Volta),  
Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines, vol. XVIII, N° 4, Médecine et  
santé,

1986 - Représentations culturelles du paludisme chez les Moose du  
Burkina. Ouagadougou, ORSTOM,

BONI Nazi,  
1962 - Crépuscule des Temps anciens, Chronique du Bwamu, Paris,  
Présence africaine

SOUJU, Jacky,  
1984 - Graine de l'homme, enfant du mil. Paris, Société d'Ethnographie,

BOURDIEU, Pierre,  
1976 - Le sens pratique. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, N° 1,  
février.

BRISEBARRE, Anne-Marie,  
1985 - Les bouquets thérapeutiques en médecine vétérinaire et humaine.  
Essai de synthèse, Bulletin d'Ethnomédecine, N°35, 3-4,

CALAME, Claude,  
1983 - Le processus symbolique, Centro Internazionale di Semiotica e di  
Linguistica, Documents de travail, N° 128-129, série D, Università di  
Urbino, Italia,

CALAME-GRIAULE, Geneviève,  
1965 Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon. Paris, Gallimard,

CALAME-GRIAULE, Geneviève et LIGERS, Z.,  
1961 L'homme-hyène dans la tradition soudanaise, L'Homme, mai-août.

CAPRON, Jean,  
1957 - Quelques notes sur la société de do chez les populations bwa du  
cercle de San, Journal de la Société des Africanistes, tome XXVII, fasc. 1,

1973 - Communautés villageoises Bwa. Mali-Haute-Volta, Paris, Institut  
d'Ethnologie, Musée de l'Homme.

1978 - Sur deux noms personnels bwa, in: Systèmes de signes, Paris,  
Hermann

CARTRY, Michel,  
1979 - Présentation, Systèmes de pensée en Afrique Noire, Cahier N° 4, Le  
sacrifice III, Ivry, éd. CNRS,

CHARACHIDZE, Georges,  
1986 - Prométhée ou le Caucase, Paris, Flammarion,

CHARMES, Jacques,  
1975 - De l'ostentation à l'accumulation. Production et reproduction des  
rapports marchands dans les sociétés traditionnelles à partir de l'analyse  
du surplus, Note N° 15, Paris, AMIRA.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain,  
1982 - Dictionnaire des symboles, Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes,  
figures, couleurs, nombres. Paris, Robert Laffont/Jupiter.

CISSE, Youssouf,  
1981 - Le sacrifice chez les Malinké et les Bambara, in Systèmes de pensée  
en Afrique Noire, Le sacrifice IV, Cahier N° 5, Ivry, éd. CNRS.

CLIFFORD, James,  
1983 - On ethnographic Authority, Representations, University of  
California.

COLLEYN, Jean-Paul,  
1975 - Notes sur la pensée religieuse des Minyanka du Mali, in Systèmes  
de pensée en Afrique Noire, CNRS.

COQUET, Michèle, REGIS, Luc,  
1984 - Une représentation plastique du temps, Systèmes de pensée en  
Afrique Noire, Cahier No 7, Ivry, éd. CNRS.

CREMER, Jean,  
1924 - Les Bobo (la vie sociale), Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner,  
1927 - Les Bobo (la mentalité mystique), Paris, Librairie Orientaliste Paul  
Geuthner,

CROS, Michèle, DORY, Daniel,  
1984 - Pour une approche écologique des guerres lobis, Cultures et  
Développement, vol. XVI.

DAMOUE, Siaka,  
1983 - Les Winiens-Winien-ma. Etude des origines et de l'organisation  
traditionnelle d'une Société Voltaïque, Mémoire de maîtrise, Ecole  
Supérieure de Lettres et de Sciences Humaines, Université de  
Ouagadougou.

DELUZ, Ariane,  
1982 - L'air de la calomnie: L'esclavage et son héritage chez les Gouro  
(Côte d'Ivoire), in: Symboles et société en Afrique, Contributions à  
l'anthropologie cognitive de l'Afrique Noire, Ethnologica Helvetica, V,  
Berne.

DESCOMBES, Vincent,  
1977 - L'inconscient malgré lui, Paris, Seuil.

DIARRA, Agnès,  
1973 - La notion de personne chez les Zarma, in: Colloques Internationaux  
du CNRS, La notion de personne en Afrique noire, Paris, éd. CNRS,

DIETERLEN, Germaine,  
1951 - Essai sur la religion bambara, Paris, Presses Universitaires de  
France,

DIETERLEN, Germaine et CISSE, Youssouf,  
1972 - Les fondements de la société d'initiation du Komo, Paris-La Haye,  
Mouton,

DIETERLEN, Germaine, DE GANAY, Solange,  
1942 - Le génie de l'eau chez les dogons, *Miscellanea africana* Lebaudy,  
Cahier N° 5.

DIRKRY DE MALUS, Pascal,  
s.d.- La question du dya ou la conception de l'homme selon les peuples  
négro-africains, première partie, s.l.

DITTMER, Kunz,  
1958 - Die methoden des Wahrsagens im Ober-Volta-Gebiet und seine  
Beziehung zur Jägerkultur, *Baessler-Archiv, Neue Folge, Band VI*.

1961 - Die Sakralen Häuptlinge der Gurunsi in Ober-Volta Gebiet,  
*Kommissionsverlag Cram, Hamburg, Gruyter & Co*,

DUMAS-CHAMPION, Françoise,  
1979 - Le sacrifice comme procès rituel chez les Massa (Tchad), in:  
*Systèmes de pensée en Afrique Noire, Cahier N° 4, Le sacrifice III*, Ivry, éd.  
CNRS

1981 - Sacrifice et homicide en pays massa (Tchad), in *Systèmes de pensée  
en Afrique Noire, Cahier N° 5, Le sacrifice IV*, Ivry, éd. CNRS,

DUPERRAY, Anne-Marie,  
1978 - Les Gourounsi de Haute-Volta, thèse de 3e cycle, Paris, Ecole des  
Hautes Etudes en Sciences Sociales,

DUPIRE, Marguerite,  
1985 - Contagion, contamination, atavisme: trois concepts sereer ndut  
(Sénégal), *L'Ethnographie*, tome LXXXI, N° 96-97,

DUVAL, Maurice,  
1982 - Les formes élémentaires d'un totalitarisme lignager. Contribution à  
l'anthropologie de la répression à partir d'un cas voltaïque, thèse de 3e  
cycle, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales,

1985 - Un totalitarisme sans Etat. Essai d'anthropologie politique à partir  
d'un village burkinabé, Paris, L'Harmattan,

ELIADE, Mircea,  
1952 - Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux,  
Paris, Gallimard,

EVANS-PRITSCHARD, E.P.,  
1956 - Nuer religion, Oxford, The Clarendon Press,

FAINZANG, Sylvie,  
1982 - L'intérieur des choses. Maladie, événement et divination chez les  
Bisa de Haute-Volta, Thèse de 3e cycle, Paris, Ecole des Hautes Etudes en  
Sciences Sociales,

1984 - Le regard du serpent: réflexions sur la théorie de la contamination chez les Bisa de Haute-Volta, L'Homme, t. 24, N° 3-4, juillet-décembre

1986 - L'intérieur des choses. Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina, Paris, L'Harmattan,

FAMILLE & DEVELOPPEMENT,

1984 - La sorcellerie aujourd'hui, N° 38, avril-juin

FAO,

1974 - Manuel sur les besoins nutritionnels de l'homme. Etude de nutrition N° 28, Rome, FAO.

FAVRET-SAADA, Jeanne,

1977 Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage, Paris, Gallimard,

FORTES, Meyer,

1949 - The web of kinship among the Tallensi, London, Oxford University Press,

1973 - On the concept of the person among the Tallensi, in: Colloques Internationaux du CNRS, La notion de personne en Afrique Noire, Paris, éd. CNRS,

1974 - Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines, Repères, Mame ed.,

1978 - The significance of the first born in african societies, in: Systèmes de signes, Paris, Hermann,

FOSTER, George, M.,

1965 - Peasant society and the Image of Limited Good, American Anthropologist, 67,

GLUCKMAN, Max,

1953 - Parenté et mariage chez les Lozi de la Rhodésie septentrionale et les Zoulou de Natal, in: A. R. Radcliffe-Brown, D. Forde eds, Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Paris, Presses Universitaires de France,

GOODY, Esther,

1973 - Contexts of kinship: an essay in the family sociology of the Gonja of Northern Ghana, Cambridge, Cambridge University Press,

GOODY, Jack,

1957 - Anomie in Ashanti, Africa, vol. XXVII, N° 4, octobre.

1962 - Death, property and the ancestors. A study of the mortuary customs of the Lo Daga of West Africa, London, Tavistock Publications,

**GOUX, Jean-Joseph,**

1973 - Freud, Marx. Economie et symbolique, Paris, Seuil,

**GRIAULE, Marcel,**

1940 - Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon (Soudan Français),  
Journal de la Société des Africanistes, tome X,

1948 - L'arche du monde chez les populations nigériennes, Journal de la  
Société des Africanistes, tome XVIII, fasc. 1,

1950 - La harpe-luth des dogon, Journal de la Société des Africanistes,  
tome XX,

1954 (a) - Nouvelles remarques sur la harpe-luth des dogon, Journal de  
la Société des Africanistes, tome XXIV, fasc. 1,

1954 (b) - Remarques sur l'oncle utérin au Soudan, Cahiers  
Internationaux de Sociologie, XVI,

1966 (1948) - Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli, Paris, Fayard,

1983 (1938) - Masques Dogons, Paris, Institut d'Ethnologie, Musée de  
l'Homme,

**HEBERT, P.,**

1961 - Samory en Haute-Volta. Etudes Voltaïques, nouvelle série,  
mémoire N° 2, Ouagadougou, République de Haute-Volta, Centre IFAN.

**HERITIER, Françoise,**

1973 - La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les  
Samo, L'Homme, N° 3, tome XIII, juil.-sept.

1975 - L'ordinateur et l'étude du fonctionnement matrimonial d'un  
système omaha, in M. Augé ed., Les domaines de la parenté, Paris,  
Maspero,

1978 - Comment la mort vint aux hommes, récit étiologique samo, in:  
Systèmes de signes, Paris, Hermann,

1979. - Symbolique de l'inceste et de sa prohibition, in: M. Izard et P.  
Smith, La fonction symbolique, essais d'anthropologie, Paris, Gallimard,

1981 - L'exercice de la parenté. Paris, Seuil,

**HEUSCH (DE), Luc,**

1978 - La dette sacrée de l'oncle maternel. Contribution à l'étude des  
structures complexes de la parenté, in: Systèmes de signes, Paris,  
Hermann,

1986 - Le sacrifice dans les religions africaines, Paris, Gallimard,

HOUIS, Maurice,

1963 - Les noms individuels chez les Mossi, Dakar, IFAN, Initiation et Etudes Africaines N° 17,

IZARD, Michel,

1979 - Transgression, transversalité, errance, in M. Izard, P. Smith, La fonction symbolique. Essais d'anthropologie, Paris, Gallimard,

1985 - Gens du pouvoir, gens de la Terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche), Paris, Cambridge University Press, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme,

1986 - L'étendue, la durée, in: L'Homme, N° 97-98,

JACOB, Jean-Pierre,

1978 - Bayé, Barani, Genève. Trois essais sur le don, la dépense et la sociabilité, Mémoire de recherche de l'IUED, Genève, IUED,

1986 - Etat totalitaire et totalitarisme sans Etat au Burkina Faso, critique bibliographique, in: Genève-Afrique, vol. XXIV, N° 1,

JAULIN, Robert,

1971 - La mort Sara, Paris, UGE, 10/18,

JESPERS, Philippe,

1976 - Contribution à l'étude des autels sacrificiels du Nya chez les Minyanka du Mali, Systèmes de pensée en Afrique Noire, Cahier N° 2, Ivry, éd. CNRS,

1979 - Signes graphiques minyanka, Journal de la Société des Africanistes, 49.1.,

JOSET, P.E.,

1955 - Sociétés secrètes des Hommes-Léopards d'Afrique Noire, Paris, Payot,

KEMP, A.C. Dr,

1980 - The Birds of Prey of Southern Africa, Johannesburg, Winchester Press,

KERHARO, Jean, ADAM, J.-G.,

1974 - La pharmacopée sénégalaise traditionnelle, Paris, Vigot Fr.,

KERHARO, J. et BOUQUET, A.,

1950 - Sorciers, féticheurs et guérisseurs de la Côte d'Ivoire-Haute-Volta. Les Hommes, les Croyances, les Pratiques. Pharmacopée et thérapeutique, Paris, Vigot Fr. ed.,

LABOURET, Henri,

1929 - L'âme, le double, les sorciers et les jeteurs de sorts chez les Voltaïques, *Outre-Mer, Revue générale de colonisation*, 1ère année, N° 3, septembre.

1941 - Sacrifices humains en Afrique Occidentale, *Journal de la Société des Africanistes*, 11,

LEACH, Edmund R.,

1968 - Critique de l'anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France,

1972 - Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie, Paris, Maspero,

LE MOAL, Guy

1973 - Quelques aperçus sur la notion de personne chez les Bobo, in: La notion de personne en Afrique Noire, Paris, éd. du CNRS,

1975 - Poisons, sorciers et contre-sorcellerie en pays bobo (Haute-Volta), in: Systèmes de pensée en Afrique Noire, CNRS,

1980. - Les Bobo. Nature et fonction des masques, Paris, ORSTOM,

1981 - Introduction à une étude du sacrifice chez les Bobo de Haute-Volta, in: Systèmes de pensée en Afrique Noire, Cahier N° 5, Le sacrifice IV, Ivry, éd. CNRS,

1983 - Code sacrificiel et catégories de pensée chez les Bobo de Haute-Volta, in: Systèmes de pensée en Afrique noire, Cahier N° 6, Le sacrifice V, Ivry, éd. CNRS,

LEROI-GOURHAN, André,

1964 - Le geste et la parole, volume I, Technique et langage, Paris, Albin-Michel,

LEVI-STRAUSS, Claude,

1962 - La pensée sauvage, Paris, Plon,

1964 - Le cru et le cuit, Paris, Plon,

1985 - La potière jalouse, Paris, Plon,

LIBERSKI, Danuta,

1984 - Note sur le calendrier Kasena (Burkina Faso), in: Systèmes de pensée en Afrique Noire, Cahier N° 7, Calendriers d'Afrique, Ivry, éd. CNRS,

LIPOVETSKY, Gilles,

1983 - L'ère du vide, Paris, Gallimard,

MALLART, Louis,  
1985 - Le discours étiologique d'un guérisseur evuzock (Cameroun),  
L'Ethnographie, tome LXXXI, N° 96-97,

MARGOLIN, Jean-Louis,  
1986 - Les mystères de la transition, Espace-Temps N° 34-35,

MARKALE, Jean,  
1985 - Le druidisme, Paris, Payot,

MENDONSA, Eugene,  
1975 - The journey of the soul in Sisala cosmology, in Journal of Religion  
in Africa, vol. VII, fasc. 1,

1976 - The soul and sacrifice amongst the Sisala, in Journal of Religion in  
Africa, vol. XIII, fasc. 1,

1979 - Economy, residential and ritual fission, Africa, vol. 49, N° 4,

1982 - The politics of divination, Berkeley and Los Angeles, University of  
California Press,

M'BITI, John,  
1972 - Religions et philosophie africaines, Yaoundé, Ed. CLE,

MICHEL-JONES, Françoise,  
1978 - Retour aux Dogon. Figures du double et de l'ambivalence, Paris, Le  
Sycamore,

MIDDLETON, John,  
1978 - The rainmaker among the Lugbara of Uganda, in: Systèmes de  
signes, Paris, Hermann

1979 - Rites of Sacrifice among the Lugbara, in: Systèmes de pensée en  
Afrique Noire, Cahier N° 4, Le sacrifice III, Ivry, éd. CNRS,

MIDDLETON, J. et WINTER, E.H. (eds),  
1963 - Witchcraft and sorcery in East Africa, London, Routledge & Kegan  
Paul,

MILLEPIERRES, François,  
1965 - La vie quotidienne des médecins au temps de Molière, Paris,  
Hachette,

MURDOCK, George Peter  
1972 - De la structure sociale, Paris, Payot,

ORTIGUES, Marie-Cécile et Edmond,  
1973 - Oedipe africain, Paris, UGE, 10/18,

OUSMANE SEMBENE,

1960 - Les bouts de bois de Dieu. Paris, Ed. Le livre contemporain,

PALAU-MARTI, M.

1957 - Les dogon, Paris, Presses Universitaires de France,

PAULME, Denise,

1940 - Sur quelques rites de purification des Dogon (Soudan Français),  
Journal de la Société des Africanistes, Tome X,

PERRIN, Michel,

1985 - Les fondements d'une catégorie étologique (la notion de  
contamination chez les Guajiro), L'Ethnographie, tome LXXXI, N° 96-97,

PINFOLD, Wallace,

1977 - Twins are bush spirits, Evanston, Northwestern University, draft,  
10 p.

POUILLON, Jean,

1975 - Fétiches sans fétichisme, Paris, Maspero,

PRADELLES DE LATOUR, Eliane,

1982 - La paix destructrice, in Jean Bazin et Emmanuel Terray, Guerres de  
lignage et guerres d'Etat en Afrique, Paris, Editions des Archives  
Contemporaines,

PROST, André,

1972 - Enquête sommaire sur le Ko, langue gourounsi de la Haute-Volta,  
Publications du Département de Linguistique Générale et de Langues  
Négro-Africaines de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines,  
Université de Dakar, n°18

QUERE, Louis,

1982 - Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication  
moderne, Paris, Aubier-Montaigne,

RABAIN, Jacqueline,

1979 - L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge, Paris, Payot,

RAVIGNAN, François (DE),

1977 - Un village du Niger devant les experts occidentaux, Le Monde  
Diplomatique, novembre.

RETEL-LAURENTIN, A.,

1974 - Signification des noms individuels de naissance des Bobo-Oulé de  
Haute-Volta, Notes et Documents Voltaïques, 7 (4), juil.-sept.

ROUCH, Jean,  
1976 - Sacrifice et transfert des âmes chez les Songhay du Niger, in:  
Systèmes de pensée en Afrique Noire, Le sacrifice 1, Cahier N° 2, Ivry, éd.  
CNRS,

SABELLI, Fabrizio,  
1986 - Le pouvoir des lignages, Paris, L'Harmattan,

SEBAG, Lucien,  
1964 - Marxisme et structuralisme, Paris, Payot,

SINDZINGRE, Nicole,  
1981 - Organisation lignagère et représentation de l'infortune chez les  
Fodonon, Senufo de Côte d'Ivoire, thèse de 3e cycle, Paris, Ecole des  
Hautes Etudes en Sciences Sociales,

1983 - L'interprétation de l'infortune: un itinéraire Senufo (Côte d'Ivoire),  
Sciences sociales et santé, N° 3-4,

SINDZINGRE, Nicole, ZEMPLENI, Andràs,  
1981 - Modèles et pragmatique, activation et répétition: réflexions sur la  
causalité de la maladie chez les Senoufo de Côte d'Ivoire, Social Science  
and Medicine, vol. 15 B,

SURGY, Albert (DE),  
1973 - Les puissances du désordre au sein de la personne Evhé, in: La  
notion de personne en Afrique Noire, Paris, éd. du CNRS,

1976 - Le sacrifice et son étude du point de vue néoplatonicien, in:  
Systèmes de pensée en Afrique Noire, Le sacrifice 1, Cahier 2, Ivry, éd.  
CNRS,

1983 - La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma  
(Nord-Togo), tome 1, Esquisse de leurs croyances religieuses, Paris,  
L'Harmattan,

1984 - Origine et fonction humanisante de la mort selon les Mwaba (Togo  
du Nord), in *Anthropos*, 79,

TAUXIER, Louis,  
1912 - Le Noir du Soudan, pays Mossi et Gourounsi, Paris, Larose,

1924 - Nouvelles notes sur le Mossi et le Gourounsi, Paris, Larose,

TERRAIL, Jean-Pierre,  
1979 - La pratique sorcière. Eléments pour une sociologie de l'agression  
magique, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 48/1,

- THIEMOUNOU, Assita,**  
 1985 - Monographie du village de Siby dans ses pratiques linguistiques, Mémoire de Maîtrise de l'École Supérieure des Lettres et Sciences Humaines, Université de Ouagadougou,
- THOMAS, Louis-Vincent, René LUNEAU,**  
 1975 - La terre africaine et ses religions, traditions et changements, Paris, L'Harmattan,
- TURNER, Victor,**  
 1967 - The forest of symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca, Cornell University Press,
- VAN GENNEP, Arnold,**  
 1969 - Les rites de passage, Paris-La Haye, Mouton,
- VOLTZ, Michel,**  
 1976 - Le langage des masques chez les Bwaba et les Gurunsi de Haute-Volta, s.l.,
- WARD, Barbara E.,**  
 1956 - Some observations on religious cults in Ashanti, Africa, vol. XXVI,
- WILHELM, Laurence,**  
 1980 - Différences, oppositions et intersections entre les systèmes alimentaires de deux sociétés: Bwa et immigrants Mossi à Kié (Région de Solenzo, Haute-Volta), Genève, UNRISD,
- ZAHAN, Dominique,**  
 1950 - Notes sur un luth dogon, Journal de la Société des Africanistes, tome XX,  
 1960 - Sociétés d'initiation Bambara. Le N'Domo, le Kore, Paris-La Haye, Mouton,
- ZEMPLINI, András,**  
 1982 - Anciens et nouveaux usages de la maladie en Afrique, Archives de Sciences sociales des Religions, 54.1., juillet-septembre.  
 1985 - La maladie et ses causes, in: L'Ethnographie N° 96-97, tome LXXXI,
- ZWERNEMANN, Jürgen,**  
 1961 - Les notions de dieu-ciel chez quelques tribus voltaïques, Etudes Voltaïques, nouvelle série, mémoire N° 2, Ouagadougou, Centre IFAN,  
 1964 - Divination chez les Kasena en Haute-Volta, Notes africaines, N° 102, IFAN.

# Table des illustrations

## *Tableaux :*

Tableau N° 1 :	Les espaces de sociabilité	p. 22
Tableau N° 2 :	Tableau phonétique des consonnes winye	p. 29
Tableau N° 3 :	Couleurs des victimes sacrificielles et lieux d'immolation	p. 87
Tableau N° 4 :	Correspondances entre types de masques, sites religieux et types d'activités économiques	p. 108
Tableau N° 5 :	Les divers types de [bunguno]	p. 160
Tableau N° 6 :	L'encadrement institutionnel de la maladie en pays winye	p. 211
Tableau N° 7 :	Tableau synoptique des consultations divinatoires données par Lota Tiaho	p. 220
Tableau N° 8 :	Appréciation subjective de la divination comme contrôle social	p. 228
Tableau N° 9 :	Catégories causales de la maladie	p. 252
Tableau N° 10 :	Quelques caractéristiques du culte de Jina dans quelques communautés d'accueil	p. 312
Tableau N° 11 :	Tableau synoptique des oracles prononcés	p. 326
Tableau N° 12 :	Correspondances entre société des hommes et société des génies	p. 331

## *Cartes :*

Carte N° 1 :	Localisation du pays winye	p. 5
Carte N° 2 :	Le pays winye	p. 6
Carte N° 3 :	Environnement ethnique des Winye	p. 7
Carte N° 4 :	Le parcours migratoire des Yao de Jimissorobö	p. 34
Carte N° 5 :	Circulation du culte de Jina dans l'Ouest Burkina	p. 309

## Figures :

Figure N° 1 :	Extension du terme [jawù]	p. 37
Figure N° 2 :	Les chefs de cour de Jimissorobõ en 1942	p. 42
Figure N° 3 :	Le [jawù] de Bissa Yao en 1942	p. 43
Figure N° 4 :	Le [jawù] de Bissa Yao en 1960	p. 44
Figure N° 5 :	Le [jawù] de Bissa Yao en 1985	p. 45
Figure N° 6 :	Ligne de transmission des biens collectifs au sein du [jawù] de Bissa Yao	p. 46
Figure N° 7 :	Composition de l'unité d'exploitation de Tiemene Yao	p. 47
Figure N° 8 :	Organisation schématique du terroir de Wibõ	p. 50
Figure N° 9 :	Succession des Inou à Wibõ	p. 62
Figure N° 10 :	Succession des chefs de village à Wibõ	p. 66
Figure N° 11 :	Présentation des entités supérieures du village de Wibõ	p. 103
Figure N° 12 :	Pendentif des caméléons accouplés	p. 167
Figure N° 13 :	L'autel de Lota Tiaho	p. 213
Figure N° 14 :	Crochets rituels	p. 216
Figure N° 15 :	Les instruments divinatoires de Lota Tiaho	p. 217
Figure N° 16 :	Mode de transmission de la maladie de l'oiseau chez les Mossi	p. 239
Figure N° 17 :	La chevêchette perlée	p. 245
Figure N° 18 :	Généalogie de Boulavou Nahon	p. 265
Figure N° 19 :	Généalogie de O. Sougué	p. 277
Figure N° 20 :	L'autel de Jina	p. 287

# Table des matières

## *Introduction*

1) L'ethnographie des Winye	p.	1
a) Les sources	p.	1
b) le terrain	p.	2
2) Les Winye : présentation	p.	4
3) Problématique	p.	10
4) Introduction thématique: pouvoir, religion et développement	p.	13
a) Pouvoir religieux et pouvoir politique à Wibō	p.	13
b) Religion et développement	p.	19
5) Questions de méthode : l'exemple de la fourmière	p.	23
6) Phonétique winye	p.	29
7) Remerciements	p.	30
Notes	p.	31

## *Chapitre I : l'organisation sociale du village de Wibō*

1) Historique	p.	33
2) L'organisation sociale	p.	36
a) Le village et ses unités	p.	36
b) La dynamique de l'organisation sociale	p.	38
c) Les unités d'exploitation	p.	47
d) Organisation du terroir	p.	49
e) Calendrier des activités agricoles et rituelles	p.	51
3) Contraintes politiques et économie paysanne	p.	52
4) Le pouvoir à Wibō	p.	55
a) Le Inou : roi, maître de la Terre ou maître de la Pluie ?	p.	55
b) Chefferie de Terre et chefferie de village	p.	62
c) Autochtones et allochtones	p.	67
d) Les structures judiciaires au sein du village	p.	70
e) "Trancher la justice" : théorie du [seyecukuro]	p.	77
f) Echelons statutaires au sein de la société winye	p.	79
Notes	p.	81

## *Chapitre II : système religieux et rites sacrificiels*

1) Le sacrifice : les différentes phases	p. 85
a) Le dépôt de la cendre	p. 85
b) Le versement de l'eau	p. 86
c) L'immolation des victimes	p. 87
d) La consommation	p. 89
2) Les approches du sacrifice dans la littérature ethnologique	p. 90
3) Interprétation du sacrifice winye : entités supérieures et entités inférieures	p. 92
4) Les "têtes du village" de Wibö	p. 99
5) Approche du système religieux winye : accumulations et transformations	p. 104
Notes	p. 118

## *Chapitre III : ancêtres et génies*

1) Patrilignage et ancêtres patrilinéaires	p. 121
2) Les génies	p. 125
3) Nature des génies	p. 127
4) Ancêtres et génies	p. 130
Notes	p. 132

## *Chapitre IV : le sens des limites*

1) Introduction	p. 133
2) L'idée de limite dans la littérature sociologique	p. 135
3) Usage symbolique du lien et de la limite chez les Winye	p. 136
4) Sorcellerie et limite	p. 141
5) Trivialité de la notion de limite	p. 142
Notes	p. 145

## *Chapitre V : la théorie de la personne*

1) Entre jumeaux et "vieux morts"	p. 148
2) La théorie winye de la personne	p. 149
3) Le [ma ö], principe vital	p. 151
4) Le principe conscient [himf]	p. 155
5) Résumé des conceptions	p. 157
6) L'origine de l'âme et sa correction par le [bungunu] et le [teme]	p. 158
7) Les masques	p. 164

8) Les caméléons accouplés	p. 165
9) Le [zini]	p. 170
10) "Malheurs de la tête" prénatals et postnatals	p. 171
11) Héritage et acquisition des composantes de la personne	p. 173
12) Liste récapitulative des composantes de la personne chez les Winye	p. 175
13) Le nom personnel chez les Winye	p. 176
Notes	p. 180

### *Chapitre VI : rites de grossesse. Les représentations de l'enfant premier-né*

1) "Raser la tête" : le rite [ligume]	p. 183
2) "L'accouchement de la chèvre" : le rite [bulolu]	p. 186
3) "Croquer le soubala" : le rite [hogume]	p. 193
4) Les rites de grossesse des Winye à l'épreuve de la cosmogonie dogon	p. 195
Notes	p. 197

### *Chapitre VII : les institutions divinatoires*

1) Introduction	p. 199
2) Divination "par la chèvre" et divination "par le mouton"	p. 201
3) La "vocation" de devin	p. 207
4) Divination et pouvoir	p. 209
5) Place de la divination dans la société winye	p. 210
6) Une consultation chez un [vogé-bao]	p. 212
7) Déroulement de la séance	p. 215
8) La technique divinatoire	p. 225
9) Divination, création et reproduction de l'ordre dominant	p. 227
Notes	p. 230

### *Chapitre VIII : interprétation de la maladie*

1) Le lexique	p. 233
2) Quelques dénominations de maladies	p. 236
3) Contagion, contamination et contiguïté	p. 238
4) La "maladie de l'oiseau"	p. 242
5) Le registre thérapeutique	p. 248
6) Les catégories causales de la maladie	p. 251
Notes	p. 257

## *Chapitre IX : La sorcellerie*

1) Introduction	p. 259
2) Quelques affaires sorcières	p. 261
3) Les divers types de sorcellerie	p. 280
Notes	p. 283

## *Chapitre X : "trier le sable du Fonio". Etude d'un culte thérapeutique et anti-sorcier : le culte de Jina*

1) Nya, Komo, Do et Jina	p. 286
2) L'organisation du culte de Jina	p. 300
3) L'implantation du Jina	p. 302
4) Les possédés	p. 303
5) Essaimage de Jina dans l'ouest-Burkina	p. 305
6) Les différences dans quelques caractéristiques du culte dans plusieurs villages d'accueil	p. 310
7) Les séquences rituelles	p. 313
8) Le corpus recueilli	p. 325
9) Cause, agent et origine de la maladie	p. 328
10) Maladies et malades	p. 333
11) Les traitements	p. 334
12) Usages sociaux internes et externes du culte de Jina	p. 339
Notes	p. 346

## *Conclusion : entre sociologie et anthropologie*

Notes	p. 354
-------	--------

<i>Annexes</i>	p. 355
----------------	--------

<i>Glossaire Winye-Français</i>	p. 361
---------------------------------	--------

<i>Bibliographie</i>	p. 365
----------------------	--------

<i>Tables des illustrations</i>	p. 378
---------------------------------	--------

<i>Table des matières</i>	p. 380
---------------------------	--------