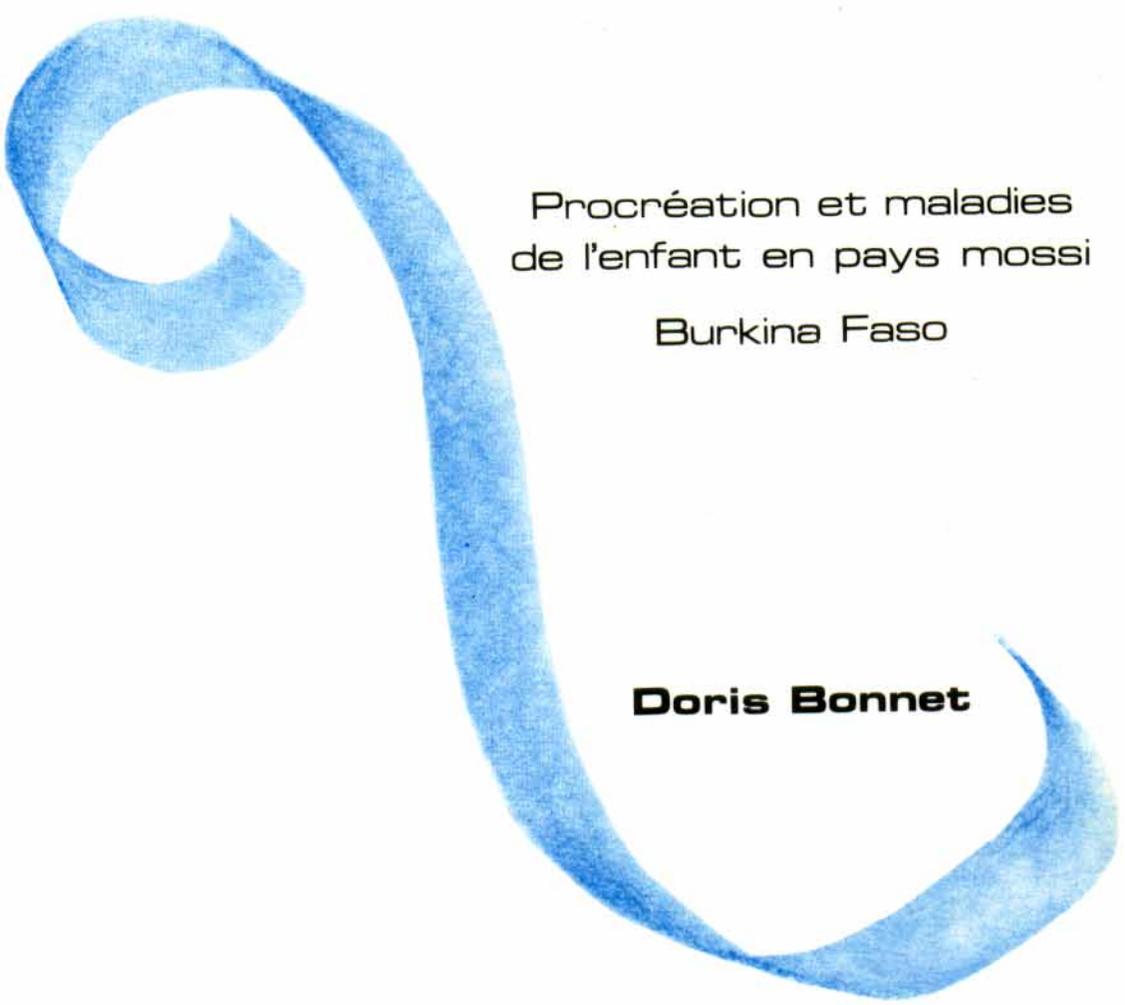


# **Corps biologique**

# **Corps social**



Procréation et maladies  
de l'enfant en pays mossi

Burkina Faso

**Doris Bonnet**

Éditions de l'ORSTOM

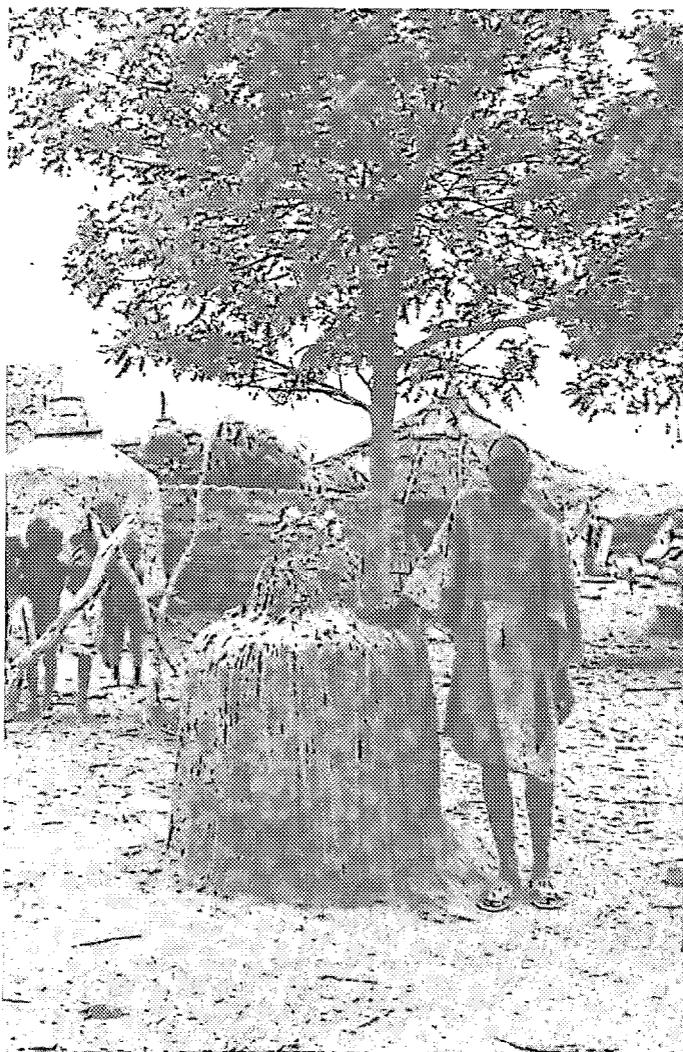
INSTITUT FRANCAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

**Corps biologique**

**Corps social**

Procréation et maladies  
de l'enfant en pays mossi

Burkina Faso



Autel de fécondité

*Cet ouvrage est dédié à la mémoire  
d'Anne RETEL-LAURENTIN*

# **Corps biologique**

# **Corps social**

Procréation et maladies  
de l'enfant en pays mossi

Burkina Faso

**Doris Bonnet**

*Ethnologue ORSTOM*

---

Éditions de l'ORSTOM  
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION  
Collection MÉMOIRES n° 110  
PARIS - 1988

*Le dessin de la couverture est une représentation visuelle du poisson-fœtus*

*Fabrication-coordination* : Catherine RICHARD

« La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article 40).

« Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal. »

© ORSTOM 1988  
ISBN 2-7099-0859-X  
ISSN 0376-1819

## SOMMAIRE

Préface de Michel IZARD .....	11
Introduction .....	15

### Première partie

#### Représentations symboliques de la procréation

Introduction .....	19
1 Théorie de la procréation .....	21
<i>Présentation du génie</i> .....	21
<i>L'autre monde</i> .....	22
<i>Le regard retourné ou la vision inversée</i> .....	24
<i>Fécondité de femme, fécondité de génie</i> .....	25
<i>De l'ignorance à la « maternité virginale »</i> .....	27
<i>La figure du père ou le « père en plus »</i> .....	28
<i>Un « espace-corps »</i> .....	29
<i>Procréation et alliance</i> .....	30
2 Représentation de la formation intra-utérine de l'enfant .....	31
<i>De la honte</i> .....	31
<i>Choix de la narration</i> .....	32
<i>Une masse de sang</i> .....	32
<i>Le poisson-fœtal</i> .....	34
<i>Le rapport du Kingirga et du siiga dans la conception de l'enfant</i> .....	36
3 Un cycle de reproduction non-interrompu .....	37
<i>Rapport entre l'âge à la puberté et l'âge au mariage</i> .....	37

<i>Durées de l'interdit sexuel post-natal, de l'allaitement et de l'aménorrhée du post-partum</i> .....	39
4 L'arrachement de l'autre monde .....	41
<i>Obstétrique et symbolique</i> .....	41
<i>Statut de l'accoucheuse</i> .....	41
<i>Description ethnographique de l'accouchement</i> .....	42
<i>Enterrement du placenta</i> .....	45
<i>Pratiques et craintes post-natales</i> .....	46
<i>De la mort de l'enfant à la folie de la mère</i> .....	46
5 Intervention des femmes dans les alliances matrimoniales .....	51
<i>Le statut de la sœur</i> .....	52
<i>L'engagement matrimonial par la tante paternelle de la jeune fille</i> .....	53
6 Fécondité et idéologie lignagère .....	57
<i>Lignage et espace territorial</i> .....	57
<i>Contrôle lignager</i> .....	58
<i>Pouvoir politique, pouvoir religieux</i> .....	58
<i>Idéologie lignagère et rites de fécondité</i> .....	61
Conclusion de la première partie : Visualiser l'autre monde .....	69
Le visible et l'invisible, p. 69. Au seuil des deux mondes, p. 70.	
<i>De la potentialité à féconder à la capacité à féconder</i> .....	73

## Deuxième partie

### La maladie infantile et son interprétation

Introduction .....	77
1 Le pouvoir de guérir.....	81
<i>Le remède</i> .....	81
<i>Le thérapeute</i> .....	83
Le guérisseur non-devin, p. 83. Le devin non-guérisseur, p. 83. Le guérisseur-devin, p. 83.	
2 Maladie et étiologie sociale.....	85
<i>Parole et consultation</i> .....	85
<i>Le retour chez les Kinkirse</i> .....	86
<i>Reprise de l'enfant par les ancêtres</i> .....	88
Le <i>segre</i> , p. 88. <i>Segre</i> et dation du nom, p. 88. Les différents acteurs, p. 89	
Qui revient?, p. 90. <i>Segre</i> et maladie infantile, p. 92. <i>Segre</i> et réapparition du même enfant, p. 94. Une rupture de filiation, p. 96.	
<i>De la contagion symbolique</i> .....	96
<i>De l'anthropophagie symbolique</i> .....	99
Un discours silencieux, p. 99. Capture, cachette et ingestion, p. 100. Sorcière et mère éducatrice, p. 103. Incorporation et alliance, p. 105.	

Conclusion de la deuxième partie : le temps de l'oubli .....	107
De l'effet thérapeutique, p. 108. L'interprétation « persécutive », p. 108.	
Conclusion .....	111
Bibliographie .....	113
Notes .....	123
Index des matières .....	135
Table des illustrations .....	137

## PRÉFACE

*On a dit que la science commence avec l'étonnement. C'est à coup sûr vrai de l'ethnologie, qui ne saurait être sans une curiosité — entendue en son meilleur sens —, associée à une totale et compréhensive disponibilité tournée vers l'autre : point d'ethnologie sans empathie, voire sans adhésion. Qu'on me pardonne cette remarque personnelle : si, avec beaucoup de plaisir, j'ai accepté de préfacier cet ouvrage, ce n'est pas seulement par amitié; c'est certainement parce qu'il traite des Moose (Mossi), auxquels je suis attaché plus que je ne saurais dire, c'est tout autant parce qu'il marque une étape fondamentale du développement des recherches sur les sociétés voltaïques, mais c'est peut-être surtout, le fait est trop rare pour n'être pas souligné, parce que son auteur vit son engagement scientifique dans l'amour — le mot n'est pas trop fort — des hommes et des femmes de son « terrain », et dans la joie de la découverte.*

*Il y a quelques années, Doris BONNET est en Haute-Volta, à Ouagadougou; elle y apprend à regarder et se prend à voir. Un ami voltaïque la conduit dans sa famille, à Gursi, dans le Yatenga. Elle commence de se familiariser avec le moore — qu'elle maîtrise aujourd'hui remarquablement —, et une très sûre intuition la conduit à entreprendre de recueillir des proverbes, dans une société où ceux-ci jouent un rôle capital : ponctuation de l'énoncé, articulation du raisonnement, clôture du discours, codage du silence. De ce qui est devenu son premier terrain, elle tire la matière d'un livre (\*), dont la lecture est d'autant plus rafraîchissante que si tout le monde s'accorde à noter l'importance de la parole proverbiale chez les Moose, personne ne s'était jusqu'alors avisé d'en analyser les enjeux, d'en dire la beauté, l'humour, et, sous la carapace moralisante d'en détecter la valeur de subversion. Intervient alors l'un de ces événements qui sont au départ d'une carrière de telle manière que le fortuit n'y est pas séparable de ce à quoi le travail de la volonté peut aboutir. Anne RETEL-LAURENTIN — au souvenir de qui ce livre est dédié —, poursuivait alors depuis plusieurs années des recherches sur les phénomènes liés à la dépopulation, qui l'avaient conduite des Nzakara de la République centrafricaine aux*

---

(\*) Le proverbe chez les Mossi du Yatenga (Haute-Volta), Paris, SELAF-ACCT, 1982 (Oralité-Documents, 6), également : Proverbes et contes mossi, Paris, CILF-Édicef, 1982 (Fleuve et flamme).

*Bwa de l'ouest de la Haute-Volta ou, comme il convient de dire désormais, du Burkina Faso, elle met alors au point un programme de travail sur la société moose, associant anthropologues et médecins. « Il s'agissait, écrit Doris BONNET, d'enquêtes médicales et démographiques ayant pour but l'évaluation de l'incidence de l'organisation familiale, du mode de vie et de la pathologie (...) sur la fécondité féminine, la mortalité et la morbidité juvéniles. » Doris BONNET sera la démographe de l'équipe, et finalement sa seule anthropologue : deux séjours en Haute-Volta, en 1978-1980, une thèse, soutenue en 1983, des articles et ce livre, qui condense la matière de la thèse, allégée de son volet démographique.*

*La tâche du préfacier ne consiste certes pas à résumer l'ouvrage vers lequel il entend conduire le lecteur; dans le cas présent, ce que Doris BONNET a à dire, elle le dit, et fort bien, d'une écriture claire et précise. Il n'est peut-être pas inutile, en revanche, de tenter de replacer ce travail dans le contexte scientifique d'ensemble qui l'a vu naître.*

*Quand, en 1971, le Centre national de la recherche scientifique organisa, sous la direction de Germaine DIETERLEN, un colloque international sur « La notion de personne en Afrique Noire », son instigatrice, dans le droit fil de ses recherches et de celles de Marcel GRIAULE sur les Dogon, entendait que le point soit fait sur l'état d'avancement d'enquêtes désormais conduites par un grand nombre d'anthropologues africanistes, français notamment. Le statut épistémologique des recherches sur la personne avait été fixé longtemps auparavant par Marcel MAUSS, dans un article mémorable. A la fin des années 50 et dans la décennie qui suit, des recherches mises en œuvre depuis des horizons fort différents mais — fait remarquable — rarement isolément, sont en état général de convergence, comme le colloque de 1971 va en faire rétrospectivement le constat. Sans faire l'historique de ces investigations, on citera pour mémoire l'écrit théorique de Meyer FORTES, *Cédipus and Job in West African Religion*, les travaux des chercheurs regroupés autour du Dr Henri COLLOMB, au Centre hospitalier de Fann, à Dakar (cédipe africain, de Marie-Cécile et Edmond ORTIGUES, paraît en 1966), la découverte de Bregbo par Jean ROUCH (1962) et le développement des recherches qui aboutiront à la publication de l'ouvrage collectif *Prophétisme et thérapeutique*, qui paraît en 1972, la même année que *Le bâton de l'aveugle*, d'Alfred ADLER et Andras ZEMPLÉNI, enfin, mais on ne saurait ici être exhaustif, les enquêtes menées en Haute-Volta, à partir de 1965, sur les composantes de la personne, par Françoise HÉRITIER, Guy Le MOAL et Michel CARTRY, dans le cadre d'un projet collectif mis au point par ce dernier, dans le sillage duquel s'inscrit pour une part la démarche de Doris BONNET.*

*Dans un milieu scientifique sans mémoire, où le scrupule de la reconnaissance de la dette intellectuelle ne laisse pas que de faire sourire, et où c'est bien souvent le dernier qui parle que l'on écoute, il convient de souligner que la confrontation de 1971 a fait rupture dans la tradition anthropologique française, en déconstruisant une anthropologie religieuse dont on ne parvenait plus à cerner les contours non plus qu'à inventorier le contenu, et en commençant de prendre en compte pour eux-mêmes des systèmes de représentations de la personne et du monde — et de la personne dans le monde —, dont l'analyse allait permettre d'associer en des mises en forme cohérentes, depuis les pratiques jusques aux notions, des faits que le découpage propre au genre monographique a pour défaut habituel de séparer artificiellement, en les référant de façon trop univoque, selon les cas, au système de parenté et d'alliance, aux rites de passage et aux rites funéraires, à l'organisation de l'espace, au culte des ancêtres, à la sorcellerie*

comme envers sulfureux de la religion, à la divination comme technique du gouvernement de soi, aux croyances relatives à la différence entre les sexes, aux manifestations liées à la sacralité du pouvoir, à la hiérarchie des valeurs, etc.

Il apparut bientôt qu'il n'est aucune société africaine qui n'ait élaboré sa théorie de la personne, autant réflexion sur la place de la personne dans le monde que sur l'individuation. Ici, deux dialectiques affleurent, l'une et l'autre de l'un et du multiple, et qui ne sont d'ailleurs pas séparables. La « personne » est une, ne serait-ce qu'en ce qu'elle est un concept, et c'est bien d'abord en cela qu'elle est l'objet d'une théorie, mais elle est multiple aussi, car sa notion ne renvoie pas à une unicité substantielle, mais une multiplicité de substances, qui, selon des modalités déterminées, produit une entité autonome stable. La personne n'a pas qu'une existence notionnelle; elle s'incarne, si l'on peut dire, en des individus qui, en nombre illimité, sont autant d'avatars singuliers, transitoires et altérables — transitoires parce qu'altérables — de ce dont la notion de la personne fournit le modèle universel. Poser le problème des composantes de la personne, c'est poursuivre l'investigation selon deux directions distinctes, car il est là question de la nature de chacune des substances entrant en composition dans la personne et, au-delà, de la nature de la substance en général, et de l'histoire individuelle de la composition substantielle au long d'une vie qui est naissance et mort au monde visible, mais aussi inscription d'une trace dans le processus de création continuée qui fait de l'individu un ancêtre réincarné par une naissance et par la mort un ancêtre en voie d'advenir. Ainsi la théorie de la personne est-elle théorie du destin individuel, questionnement sur le développement et les événements de ce destin, sur les métamorphoses qui en marquent l'émergence et l'engloutissement.

Le thème de « l'autre monde », que Doris BONNET développe avec bonheur, s'inscrit dans la perspective d'analyse que nous venons d'évoquer. Ce monde « autre » pour nous est double, car l'existence humaine, chez les Moose, n'est pas séparable de celle de deux autres catégories d'êtres : les ancêtres (Kiiimse) et les êtres qui peuplent la terre non habitée et non cultivée (kinkirse). Les ancêtres transmettent le principe essentiel d'animation de la personne, le *siiga*, tandis que les « génies » sont les agents de l'individuation; dans le flux de substance, par la fécondation des femmes, ils isolent des existences particulières.

Ce qui frappe, dans l'approche de Doris BONNET, c'est, par-delà le sérieux d'une ethnographie de grande valeur, une ambition de prise en compte globale des représentations relatives à la personne et au destin individuel, à partir de laquelle, par exemple, pourrait utilement être discutée la vision historiciste de la société moose, que l'auteur de ces lignes a longtemps fait sienne.

Au sein de cette société, le discours de l'histoire, qui relève d'un savoir aussi bien partagé que celui de la vision du monde, introduit des différenciations internes ayant sens dans l'idéologie et dans la pratique; mais le discours des représentations ne rend pas compte de ces distinctions nées de l'histoire, jouant ainsi la culture contre la société, constat qui laisse entier le problème du mode d'intégration des éléments que cette culture totalise.

En tout cas, cet ouvrage, qui se situe au cœur de la meilleure inspiration anthropologique, ne saurait principalement relever de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui, selon les lieux, l'ethnomédecine ou l'anthropologie de la maladie. Ces dénominations correspondent certes à un champ de recherche spécifique, aux problématiques souvent suggestives, et auxquelles celle de Doris BONNET n'est nullement étrangère, mais dont on peut

se demander si, dans sa revendication d'autonomie, il n'en est pas progressivement venu à privilégier au travers de son inflexibilité thématique même, une vision curieusement ethno-centrique des sociétés que les ethnologues ont traditionnellement pour vocation d'étudier. A considérer la place démesurément importante faite aujourd'hui dans certains travaux anthropologiques aux thèmes du malheur — biologique ou autre — on se prend à penser que les sociétés « exotiques » tendent parfois à devenir les déversoirs de nos angoisses, après avoir été, en d'autres temps, mais tout aussi arbitrairement, les supports de fantasmes libertaires.

Le travail de Doris BONNET est d'abord un bilan de l'acquis des recherches sur la personne chez les Moose, illustrées notamment par les travaux de Pierre VOGLER et d'Étienne POULET (dont la thèse sur les composantes de la personne demeure injustement méconnue). C'est ensuite une étude qui renouvelle entièrement la présentation de certains problèmes classiques de l'ethnographie des Moose, ainsi celui des kinkirise. Le point nodal est sans doute ici l'articulation, dont j'ai déjà parlé, entre les mondes des humains, des ancêtres et des génies. Si Doris BONNET ne nous donne pas encore une théorie de la différenciation sexuelle, on peut dire, sans crainte de se tromper, qu'elle est sur le bon chemin, ainsi quand, à propos de l'univers féminin, elle thématise la relation femme-fécondité-folie, quand elle oppose la fécondité, qui relève des ancêtres, et la fécondation, qui relève des génies, enfin quand elle écrit, dans un contexte problématique qui est proche de celui de « l'espace-corps » : « L'ensemble des représentations liées à la procréation nous conduit (...) tant à celles du corps qu'à celles du territoire ». Et lorsque Doris BONNET associe la mort aux ancêtres et la folie aux génies, et qu'elle place ainsi le destin individuel sous un éclairage radicalement neuf, à la croisée des déterminations de temps et d'espace, c'est d'un coup tout un édifice qui est construit, dont on n'a pas fini de suivre les couloirs et d'explorer les recoins. Gageons que Doris BONNET, à cet égard, n'a pas dit son dernier mot...

Michel IZARD

## INTRODUCTION

Ce livre étudie les conceptions d'une société africaine, les Mossi du Burkina, en matière de fécondité. Il comporte deux parties. La première concerne les représentations de la procréation, du corps et de la personne ainsi que les relations entre l'organisation sociale et la fécondité. Quant à la deuxième partie, elle porte sur ce qu'on pourrait appeler les maladies de la fécondité car les théories de la causalité locales constituent un système qui peut tout aussi bien s'appliquer à un avortement spontané, un mort-né ou à la mort d'un enfant en bas âge. On peut parler d'interprétation de la maladie de l'enfant si l'on sait qu'elle représente la période qui va de l'époque pré-natale au sevrage.

La démarche de ce travail a été de chercher à comprendre et de mettre en système « les lois de la pensée symbolique » (1) en matière de reproduction biologique.

En ceci, cette étude fait partie des recherches actuellement menées en anthropologie de la maladie en France au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) (2) comme à l'Institut de Recherche pour le Développement en Coopération (ORSTOM) (3). Cette orientation de recherche s'intéresse non seulement aux représentations de la maladie mais aussi à toute autre forme de malheur, les catégories interprétatives relevant généralement de théories communes. Elle a aussi pour objet d'étude un ensemble d'autres thèmes (substances corporelles, procréation, notion de personne, hérédité) qui jusqu'à présent étaient uniquement étudiés sous les catégories de « religion » ou « magie » (4). Or les théories causales de certains dysfonctionnements physiologiques sont directement liées aux théories de la procréation, de la constitution de la personne ou encore à la notion d'héritage biologique comme à celle de destin individuel.

Si la réflexion menée dans ce travail se rattache aux orientations théoriques de l'anthropologie de la maladie, l'enquête conduite sur le terrain s'insérait dans un projet d'anthropologie médicale (5).

Les matériaux récoltés proviennent donc de deux missions réalisées dans le cadre du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de 1978 à 1980. Il s'agissait d'enquêtes médicales et démographiques ayant pour but l'évaluation de l'incidence de l'organisation familiale, du mode vie et de la pathologie (en particulier la bilharziose et les maladies vénériennes) sur la fécondité féminine, la mortalité et la morbidité juvéniles dans différentes populations ouest-africaines. L'équipe était dirigée par le Dr RETEL-LAURENTIN,

maître de recherche en ethnologie au CNRS. J'étais personnellement responsable de l'enquête démographique.

Ce travail habituellement réalisé par une démographe m'avait été confié sur la connaissance que j'avais de la société et de la langue puisque une étude sur les proverbes m'avait conduite à séjourner au Burkina deux années consécutives de 1975 à 1977. Enfin, le Dr RETEL-LAURENTIN souhaitait qu'une étude plus proprement anthropologique soit aussi menée, dans la perspective qu'elle puisse fournir des éléments d'explication aux données recueillies par l'enquête démographique et médicale.

L'étude spécifiquement anthropologique qui constitue en fait l'ensemble de cet ouvrage a donc été réalisée à la suite des enquêtes statistiques du Dr RETEL-LAURENTIN.

Ce travail a fait l'objet d'une thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle (6) sous la direction de Marc AUGÉ, Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Cet ouvrage en est, en partie, issu.

Accompagnée de mes interprètes Léontine SAWADOGO et Jacqueline ZABRE, l'ensemble du travail a été réalisé à partir d'entretiens pour la plupart individuels et généralement menés sur plusieurs séances. Mes interlocuteurs étaient des guérisseurs spécialisés dans les maladies de l'enfant, des devins aux pratiques divinatoires différentes (calebasse d'eau, cauris, génies), des groupes de femmes âgées réunies à la demande de chefs de village pour leur réputation de bonnes « causeuses », des individus isolés rencontrés lors d'une occasion (marché, funérailles, fêtes religieuses) ou par la relation de parenté qu'ils avaient avec mes interprètes et enfin les accoucheuses traditionnelles. Je n'ai jamais eu d'entretiens de ce type avec les femmes retenues dans l'enquête statistique. Le lien était trop différent dans les deux cas pour le permettre. Certes, les questionnaires de l'enquête statistique se terminaient souvent par des discussions spontanées. Mais d'une part, le sentiment que j'avais de la façon dont nous nous percevions mutuellement dans cette intimité de propos freinait, me semble-t-il, une autre liberté de langage (7). D'autre part, les entretiens n'étaient généralement pas des discussions spontanées et impliquaient de ma part un thème, le plus souvent déterminé à l'avance. La relation entre mon interlocuteur et moi-même au cours de l'enquête anthropologique permettait ce que la plupart des ethnologues vivent sur le terrain : des relations à plaisanterie, souvent une insertion simulée dans la parenté d'un groupe familial (où l'on est désignée comme étant la sœur, la fille ou l'épouse d'un membre de la famille), et surtout le partage d'une vie quotidienne avec le vécu commun des naissances comme des deuils. Progressivement, un tissu de privilèges, d'obligations comme de droits se constitue autour de soi, même si l'on conserve bien évidemment le statut protégé de l'étranger.

Cet ouvrage est donc le produit de cet itinéraire personnel et intellectuel.

## Première partie

# Représentations symboliques (8) de la procréation

## Introduction

*« Les êtres humains ne se définissent pas,  
sur le plan social,  
par leurs qualités physiologiques,  
mais en terme d'attributs symboliques. »*  
Marshall SAHLINS  
(1980 : 119)

Cette réflexion de M. SAHLINS introduit très bien cette première partie où nous allons présenter le système symbolique et les institutions d'une société africaine en relation avec son appareil biologique. Établir un rapport entre appareil biologique et appareil social pourrait laisser supposer que le premier est de l'ordre du symbolique et le second du politique ou de l'idéologique avec certaines interconnexions observables. Nous nous efforcerons, au contraire, de démontrer que les structures symboliques et les propriétés sociales d'un groupe se confondent de manière à présenter une idéologie commune.

Nous verrons que toute cette idéologie repose, d'un point de vue symbolique, sur la problématique du double : l'enfant à sa naissance vient avec son double placentaire. L'esprit qui intervient dans la procréation est lui-même un être double, gémellaire. Chaque enfant est censé posséder un père et une mère, parents doubles, dans un autre monde, lui-même double de ce monde. La sorcière sera accusée d'avoir mangé le double de l'enfant. On dit de chaque être humain qu'il possède son étoile, double de lui-même, dans le ciel. Si l'homme meurt, l'étoile disparaît. Lorsqu'une personne est jugée invulnérable on entend dire que « son double se trouve dans l'eau ». Certains individus ont la faculté de voir la représentation du double d'un être humain qui est sur le point de mourir. Ils ont le privilège, de ce fait, de communiquer avec cet autre monde, cet univers du double.

Les Mossi exploitent à souhait ce thème du double. Il est à la base de leur vision du monde et de leurs conceptions religieuses (notion de dualité, d'au-delà, de forces invisibles, etc.).

L'univers religieux mossi repose aussi sur le culte des ancêtres, médiateurs entre un Dieu unique et inaccessible (*Wende*) et les êtres humains. Munis du pouvoir de faire respecter les règles sociales à l'intérieur de leur patrilignage, ils apparaissent d'essence aussi bien humaine que divine. Ils sont, du reste,

d'anciens vivants qui ont témoigné de qualités personnelles (sens de l'équité, pondération) et de capacités de reproduction (nombreuse progéniture). Ils sont sollicités par des sacrifices (poulet, mouton) à titre propitiatoire ou réparateur.

Les Mossi ont aussi de nombreux lieux et objets de culte associés à des esprits et/ou des ancêtres. Les uns et les autres sont invoqués pour des problèmes de fécondité, de santé ou d'agriculture et à l'occasion de graves litiges (accusations de vols, désaccords d'héritages, etc.).

La première partie de l'ouvrage nous introduit dans cet univers religieux mossi, mais à partir de l'étude des événements de la vie génésique d'une femme (menstrues, grossesse, accouchement).

# 1

## Théorie de la procréation

« Si, comme le dit Robin Fox,  
l'unité universelle  
est l'unité mère-enfant,  
le rôle du père par rapport  
à cette unité de base  
peut être fort différent  
selon les cultures et les époques. »  
Odette THIBAUT (1978, p. 82)

Pour les Mossi, la procréation est le résultat de la pénétration d'un esprit appelé *Kinkirga* (pl. *kinkirse*) dans le ventre de la femme au moment où celle-ci a un rapport sexuel avec son mari.

### **Présentation du génie**

Le *Kinkirga* est décrit comme exclusivement gémellaire. Les individus nés jumeaux sont d'ailleurs considérés durant toute leur vie comme des *kinkirse* (pluriel de *kinkirga*). Ils sont censés avoir des rapports privilégiés avec ceux-ci : certains d'entre eux font de la divination par communication avec ces esprits (*kinkirse-baga*). Comme ces devins sont souvent des femmes — puisque la femme a de par sa nature biologique une relation privilégiée avec cet être surnaturel — les Mossi disent (GUIRMA, 1980, p. 79) que « les *kinkirse* cherchaient une mère ». La description par les Mossi des *kinkirse* se présente de la manière suivante : ce sont des êtres invisibles par les humains. Ils sont sexués, de petite taille avec une grosse tête disproportionnée par rapport au corps, avec de longs cheveux recouverts d'une coiffe de cauris (*pugla*). On les décrit comme étant très nombreux, « aussi nombreux que les étoiles », disent les Mossi. Aussi est-il possible de les frôler ou de les rencontrer à n'importe quelle occasion. Ils occupent le même espace que les Mossi, c'est-à-dire l'espace habité et cultivé, mais ils sont considérés « chez eux » là où il n'y a aucune habitation ni culture, « partout où l'herbe ne pousse pas », disent les Mossi. Trous, cavernes, sommets de montagne sont donc considérés comme leurs lieux

de prédilection. Ils sont déclarés propriétaires des animaux sauvages. Les chasseurs, d'ailleurs, avant de partir en brousse se protègent avec des talismans composés d'os d'enfants jumeaux. Enfin, pour terminer la description qu'en font les Mossi, ils sont censés n'apprécier que la nourriture sucrée (miel, sésame, gâteaux de haricot, arachide).

Les *kinkirse* reproduisent donc un modèle de société tout à fait anthropomorphique. Ils sont d'ailleurs selon les Mossi constitués en groupes, chacun d'entre eux étant désigné par le nom de son doyen selon son lieu principal de résidence (noms d'espèces d'arbres, noms topographiques). Les principaux noms sont donc : *piiga* (rocher), *tānga* (montagne), *kaongo* (buisson), *bulsa* (marigot), *pusga* (tamarinier)... Leur légende d'origine, citée par Dim DELOBOSOM (1934), les décrit comme d'anciens êtres humains : « Il existait autrefois un peuple de chasseurs nains. Un jour, un de ces petits hommes fut tué par un homme ordinaire. Pour venger son père, son fils jura de tuer cent personnes. Ce qu'il fit, mais il mourut en tuant la quatre-vingt-dix-neuvième personne. Cependant, un petit os de son squelette blessa mortellement une vieille femme. Ce fut sa centième victime. Les enfants de cet homme ne pouvant songer à vivre avec les gens de ce village, ils décidèrent de rester en brousse et Dieu leur permit de se rendre invisibles. Pintades sauvages, chacals ou autres animaux sauvages leur servent depuis de monture pour circuler à travers la brousse. »

Dans l'imaginaire mossi, ils sont décrits comme les êtres humains, avec une affectivité et un caractère : ils sont bons ou méchants, indulgents ou capricieux. Mais dans cet imaginaire l'image-reflet prend effet d'inversion. Le miroir implique le renversement de la figure. Aussi l'esprit-jumeau est représenté comme inversant le haut et le bas (par rapport aux êtres humains), la droite et la gauche : ils bercent leurs enfants les pieds vers le ciel, marchent à reculons et mangent de la main gauche, par exemple. Le *kinkirga* bien que vivant dans un espace tridimensionnel (l'espace des êtres humains) est la représentation d'une organisation bidimensionnelle : haut/bas, droite/gauche, dedans/dehors, ici/là-bas, espace visible/espace invisible (les génies peuvent parcourir de très grandes distances en un temps très court).

Le monde visible en moore se dit *nen-neere* (regard à l'endroit), le monde invisible *nen-lebende* (regard retourné). La gauche *goabga* signifiant également le sud, et la droite *ritgo* le nord, nous pouvons dire que les *kinkirse* sont de l'univers de l'invisible, du chaud, de la gauche et du sud, alors que les humains sont de l'univers du visible, du frais, de la droite et du nord.

### **L'autre monde**

Mais qu'en est-il de cet autre monde? Qu'exprime-t-il précisément? Les Mossi lorsqu'ils évoquent ce monde du « regard retourné » le désignent fréquemment par l'expression « ceux de là-bas » ou bien l'« autre côté ». Le « regard retourné » exprime à la fois le monde d'où viennent les enfants et celui vers lequel partent les ancêtres. Le « regard retourné » c'est la génération d'avant et d'après Ego. L'enfant à venir est donc déjà existant dans un autre monde, celui du « regard retourné ». Ainsi toute femme possède un capital-enfants dans cet autre monde. Le plus délicat, pour elle, est de parvenir à convaincre ces différents enfants de venir partager son monde à elle et celui de tous les humains. Nous verrons que toute la période qui va de la grossesse à l'accouchement se vit dans la volonté de susciter le désir de l'enfant à venir dans le « regard à l'endroit ». Plus tard, lorsque l'enfant sera né il s'agira de lui donner le désir d'y rester. Chaque enfant, dans cet autre monde, possède un père

et une mère qui veillent sur son bien-être. La mort d'un enfant, dans certains cas, peut être interprétée comme la reprise de cet enfant par sa mère de l'autre monde. En effet, si cette dernière juge que la mère du « regard à l'endroit » ne s'occupe pas correctement de son enfant, elle peut décider de reprendre l'enfant auprès d'elle. L'enfant quitte alors le monde des humains pour s'en retourner dans l'autre monde.

Ce capital-enfants est beaucoup plus lignager qu'individuel. Certains cas de stérilité sont interprétés comme la conséquence d'une forte fécondité « accaparée », si l'on peut dire, par quelques femmes du lignage. Ainsi le capital est-il considéré comme justement (ou injustement) réparti entre les différentes femmes du lignage. A cette fécondité lignagère s'ajoute une transmission de mère en fille dans la capacité à procréer. Une femme dont la mère a eu de nombreux enfants risque d'avoir une vie génésique beaucoup moins importante que sa mère.

Il est essentiel de faire valoir, dès à présent, cette idée de fécondité lignagère car elle permettra de comprendre tout au long de cet ouvrage — en articulation avec l'organisation socio-politique des Mossi — l'idéologie de cette société en matière de reproduction.

L'« autre monde » est donc la représentation du potentiel génésique et de la mort. Il exprime l'ordre temporel des générations auquel doit se soumettre tout individu s'il veut assurer la reproduction donc la pérennité de son lignage et par conséquent de sa société. La condamnation de l'inceste met essentiellement l'accent sur le refus de se plier à cet ordre temporel des générations plus que sur l'interdit sexuel proprement dit. Ce qui est condamnable pour la société c'est que l'auteur de l'inceste en ayant, par exemple, une relation sexuelle avec une épouse de son père (co-épouse de sa mère) ou de son frère exprime par cet acte son désir de voir son père ou son frère mort. Il empiète, du vivant de ceux-ci, sur une succession qui eut été légitime si les parents avaient été décédés (pratique du lévirat). Ainsi il entâche de souillure, donc de stérilité, toutes les femmes de son lignage.

L'acceptation de cet ordre temporel des générations, et par conséquent de cet autre monde, est la garantie de survie du lignage. Accepter la mort mais ne point la solliciter car devancer la mort, comme la retarder, peut rendre son lignage ou la terre stérile (9).

Nous avons vu que les esprits-jumeaux — qui font partie de cet autre monde — se rattachent à l'inversion. Certaines pratiques qui sont effectuées lors de l'accouchement ou de l'enterrement des morts ainsi que certains rites d'initiation se rattachent, eux aussi, au thème de l'inversion. Notons que ces différents événements représentent tous le passage (pour certains symboliques) de la vie à la mort. Amadé BADINI (1977-1978 : 111) cite cette parole mossi : « La femme au cours de sa grossesse et au moment de la délivrance surtout a son tombeau couvert. » En effet à l'accouchement, la femme a non seulement le corps ouvert mais est ouverte à la mort. A. BADINI présente d'ailleurs une analogie entre l'ouverture des orifices du corps et la mort et par conséquent entre la parole (bouche) et la mort. Ce qui pourrait expliquer, selon nous, le fait de bander la bouche d'une personne qui vient de mourir. Par ailleurs, une femme qui ne parvient pas à accoucher (une fois le travail commencé) doit faire un rite de confession qui, outre certaines autres significations dont nous parlerons dans l'étude de l'accouchement, pourrait être également une façon de lutte contre la mort en « sortant des paroles » (pratique de défense).

**Le regard  
retourné  
ou la vision  
inversée**

L'allusion à l'autre monde s'introduit dans le rituel par l'inversion. Voici quelques données d'ordre ethnographique qui illustreront ce propos :

A l'accouchement, lorsqu'une femme tarde à expulser son enfant, une femme de l'assistance (généralement une tante paternelle du mari) part, toujours selon

A. BADINI (1977-1978 : 112) mais citant CASTINEL (1945), laver le pied *gauche* du mari de la parturiente. Cette pratique vise à faciliter la sortie de l'enfant.

Avant d'enterrer un mort, le fils aîné du défunt porte de l'eau du creux de sa main *gauche* sur le front de son père afin d'implorer son pardon. La fille aînée en fait autant. « Puis le fils aîné prenant le rasoir toujours avec la main *gauche*, lui coupe une mèche de cheveux au front. Le même geste, écrit J. OUEDRAOGO (1950 : 441), est répété par la fille aînée. La toilette du mort est d'ailleurs entièrement effectuée de la main *gauche* (J. OUEDRAOGO, 1950 : 413, citant R. P. MANGIN, 1921 : 68).

Au moment des funérailles, la fille aînée du défunt, d'après GUIRMA (1970 : 77), monte sur le grenier familial et regarde trois fois à l'intérieur en disant à chaque fois « *Voici le grenier de mon père* », Puis elle redescend et après que le fils aîné ait fait la même chose, elle *tourne le dos* au grenier et donne au fils aîné par *derrière* et de la main *gauche* un plat que celui-ci prend pour puiser par trois fois (symbole de l'homme) du mil qu'il tend à sa sœur afin qu'elle le verse dans un panier.

Le défunt après avoir été lavé et rasé, est couché sur une natte *les pieds tournés vers la porte* alors qu'en temps ordinaire, on dort toujours la tête vers la porte (il est donc en position inversée).

Avant la levée du corps du défunt, on donne un dernier repas au mort en lui mettant une poignée de bouillie de mil (*sagbo*) dans la main *gauche*.

Nous retrouvons à travers toutes ces positions inversées les représentations de l'autre monde ou du « regard retourné » : la gauche, le sud (les portes des cases sont orientées vers le nord), ainsi que le « regard retourné » clairement exprimé par la fille aînée.

Si tous les événements qui évoquent l'idée de l'autre monde comportent des rituels où l'on rencontre l'inversion, les individus qui sont en communication avec l'autre monde ont également des pratiques initiatiques basées sur l'inversion. Les *nionionse* qui font partie des *tengenbiise* (10) (« gens de la terre ») constituent un groupe initié au pouvoir du *nioniore*. Après une initiation de plusieurs mois voire de plusieurs années le *nionioga* (singulier de *nionionse*) acquiert le pouvoir de se transformer en nuage ou en vent en cas de danger, d'appeler ou de retenir la pluie comme le vent. Outre ce pouvoir d'intervention sur les éléments atmosphériques, le *nionioga* acquiert la « double vue », la métamorphose par zoomorphisme (épervier, par exemple), ainsi que la faculté d'exercer la divination. C'est l'ensemble de ces pouvoirs que l'on nomme le *nioniore* (11). Pour accéder au *nioniore* l'initié doit subir une série d'épreuves où il doit effectuer de la main gauche ce qu'il fait dans la vie courante de la main droite. A la fin de son initiation il possède un anneau de fer qu'il porte au gros orteil du pied gauche. Dorénavant il peut utiliser ces pouvoirs afin de rétablir l'ordre social si celui-ci est menacé. Il peut s'agir d'un cas de rapt de femmes, par exemple. Si le village d'où vient le « voleur », diraient les Mossi, ne blâme pas l'homme qui a emmené la femme, le village offensé peut tenter de provoquer la pluie dans ce village à un moment inopportun pour ses cultures. Néanmoins le *nionioga* intervient uniquement dans les cas d'infractions reconnues par la société. Celui qui abuserait de son pouvoir en provoquant la mort de quelqu'un

à des fins personnelles (jalousie, par exemple) subirait automatiquement, selon les Mossi, la justice des ancêtres et devrait mourir avant un an (12).

Double vue, double sens. Puisque deux mondes il y a, celui du « regard à l'endroit » et celui du « regard retourné » (recto et verso d'un même univers), nous sommes en présence d'un dédoublement du même objet-univers où seule l'inversion permet le passage d'un plan à l'autre.

Nous ne tenterons pas ici une étude de l'inversion par rapport à l'ensemble de la société mossi. Nous ne retiendrons que ce qui nous préoccupe : quel est le lien établi entre cette représentation spatio-temporelle d'où sont censés venir les enfants, les esprits-jumeaux et l'inversion?

Les *kinkirse* issus du « regard retourné » renversent la logique, l'ordre établi et le bon sens. Non seulement ils font preuve d'illogisme, mais on leur attribue l'origine de la maladie mentale chez les humains. Être gémellaire issu de l'autre monde, l'esprit-jumeau représente lui aussi le dédoublement du même. Tout enfant étant considéré comme un *kinkirga* tant qu'il n'acquiert pas l'usage de la parole et tant qu'il n'est pas définitivement sevré, tout enfant est donc potentiellement un génie. S'il naît unique on considère que son autre jumeau est resté dans l'autre monde. S'ils viennent tous les deux cette naissance singulière ne sera jamais accueillie avec indifférence. Soit elle suscite l'inquiétude, soit elle provoque la réjouissance. Pour certains lignages, elle apporte la fécondité, pour d'autres un risque de mortalité (13). Dans ces derniers lignages, on entend fréquemment dire que l'un des deux enfants cherche souvent à tuer son jumeau. Si ce dernier est suffisamment résistant, la mère peut être victime du combat de ses deux enfants. Quoi qu'il en soit, les jumeaux représentent une menace pour la vie de leur entourage.

Nous avons déjà souligné (et nous en reparlerons lors de l'étude de l'accouchement) combien elle est maintes fois exprimée, dans cette société, l'idée d'arrachement que représente la naissance d'un enfant. Il est arraché à sa mère de l'autre monde, il est arraché à ses « compagnons » jumeaux. Aussi, on pourrait se demander si la gémellité de l'enfant ne représente pas la garantie symbolique de sa séparation d'avec la mère? Être gémellaire, l'enfant subirait à l'accouchement l'impératif du détachement pour rejoindre son « compagnon » *kinkirga*, c'est-à-dire son jumeau.

**Fécondité  
de femme,  
fécondité  
de génie**

Lorsqu'une femme désire être enceinte, elle dépose dans les lieux considérés comme étant occupés par les *kinkirse* (marigot le plus souvent) des aliments sucrés. L'esprit-jumeau symboliquement associé, comme nous l'avons vu, au sucré, doit alors, selon les Mossi, suivre la femme jusqu'à sa concession et rester auprès d'elle jusqu'à ce que son mari ait un rapport sexuel avec elle. Les Mossi précisent que la femme effectue cette « séduction » du *kinkirga* probablement le jour où elle prépare le repas pour son mari (manière pudique de dire le jour où elle a un rapport sexuel avec son mari car chacun sait, en pays mossi, que la femme qui prépare la nourriture dans la journée est généralement celle qui est appelée par le mari le soir). Le *kinkirga* s'introduit alors dans la femme au moment de l'acte sexuel. Il passe de l'extérieur à l'intérieur du corps de la femme durant l'acte sexuel. La valeur de fécondité de l'homme semble ainsi supprimée et confiée à l'esprit qui néanmoins n'accorde sa fécondité que durant la pénétration sexuelle de l'homme. Pour qu'il y ait fécondité, même si elle ne paraît pas attribuée à l'homme, il faut qu'il y ait acte sexuel de l'homme. Cette dissociation

effectuée entre la fécondité et la sexualité (bien que l'une ne soit possible que par l'intermédiaire de l'autre) crée une distinction sexuelle où est attribuée à la femme une entière valeur de fécondité et à l'homme une valeur de stérilité. Tout ce qui est mâle, dans la société mossi, est d'ailleurs symboliquement associé à la stérilité. Les arbres qui ne donnent pas de fruit ont un nom suivi du suffixe *raogo* (mâle). Les funérailles ne se font jamais au moment de la lune noire (juste avant la nouvelle lune) qui se nomme lune mâle (*Kiu-raogo*) en moore, afin de ne pas porter atteinte à la fécondité du lignage. Ainsi la stérilité d'un couple n'est-elle jamais attribuée à l'homme, une femme qui ne parvient pas à avoir d'enfant étant, pour les Mossi, une femme dédaignée par les *kinkirse*. Le sperme de l'homme, appelé eau du sexe (*yor-koom*), est plutôt considéré comme une entité biologique qui transmet les caractères du patrilignage. L'enfant adultérin est ainsi jugé comme un « bâtard » car ne possédant pas en lui les caractères du patrilignage transmis par l'homme. Le liquide séminal est censé transmettre l'hérédité génétique du lignage de l'homme. Il ne permet pas la fécondation mais il apporte l'hérédité. Le cas des albinos, par exemple, est pour les Mossi une « affaire de lignage » (*buudu yelle*). La transmission de cette hérédité est conforme au système de filiation mossi. On considère ainsi qu'un ancêtre patrilinéaire devait être albinos.

Il faut ajouter à ceci qu'il existe des périodes durant lesquelles la femme se déclare féconde : lorsque la femme a ses règles à la lune montante ou à la lune descendante elle doit avoir un rapport sexuel avec son mari dans la semaine qui suit ses menstrues. Au contraire, lorsque la femme a ses règles à la pleine lune ou à la nouvelle lune la période qui suit ses menstrues n'est pas considérée féconde. Précisons que tout écoulement de sang à la pleine lune est jugé néfaste. Par contre, il est considéré particulièrement bénéfique à la lune descendante. L'écoulement est alors censé éjecter l'impureté de l'individu. Une personne malade, par exemple, qui saigne du nez en lune descendante est estimée par son entourage sur la voie de la guérison. Ajoutons à ceci que ces positions de la lune montante (soit le premier quartier) « sort » (traduction littérale) à l'ouest et que la lune descendante (soit le troisième quartier) « baisse » à l'est. Cette bi-polarité lunaire participe à une symbolique de l'espace organisée, elle aussi, à partir d'une relation bi-dimensionnelle.

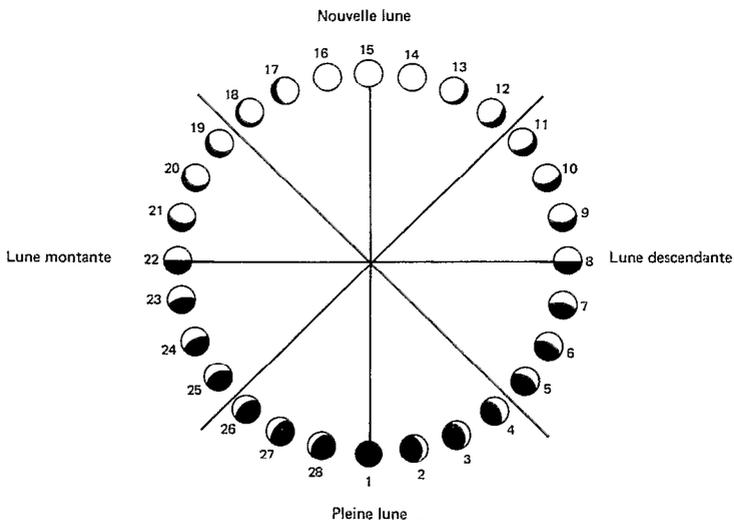


FIG. 1. — Cycles de la lune. Extrait de J. PURCE, *la spirale mystique*, éd. Chêne

**De l'ignorance  
à la « maternité  
virginale »**

Cette représentation de la procréation a été étudiée dans plusieurs autres sociétés et par différents auteurs. FRAZER, tout d'abord, a considéré cette idée comme une *ignorance* du rapport établi entre grossesse et relation sexuelle. En tant qu'évolutionniste il jugeait cette représentation comme une « survivance » d'un stade antérieur et très primitif de la société (E. LEACH, 1980 : 90). Ce fut ce qu'on appela « la thèse de l'ignorance » reprise par MALINOWSKI dans son étude sur la vie sexuelle des Trobriandais et vivement critiquée par LEACH. Nous ne nous attacherons pas ici à développer ni la thèse de l'ignorance ni sa critique par LEACH.

Ayant interrogé au cours d'une enquête ethno-médicale plus de trois cents femmes sur leur vie génésique, nous n'avons jamais eu le sentiment qu'elles ignoraient le rapport fécondation/sexualité. Mais lorsqu'il s'agit de s'enquérir de l'explication de la fécondation, les personnes interrogées ne livrent pas alors leur expérience personnelle mais la théorie sociale de cette explication. « L'expérience, écrit LEVI-STRAUSS, peut démentir la théorie, mais la vie sociale vérifie la cosmologie dans la mesure où l'une et l'autre trahissent la même structure contradictoire. Donc, la cosmologie est vraie » (1958 : 239).

Il ne s'agit donc plus de savoir s'il faut croire ou ne pas croire mais de comprendre ce que cette « structure contradictoire » permet de réaliser dans la société concernée. Pour LEACH, cette « absence du père dans le processus physiologique de la reproduction », telle qu'il le définit lui-même, est à rapprocher des mythes de « maternités virginales » mère humaine épouse d'un Dieu, mère déesse épouse d'un homme et que nos sociétés connaissent dans le « dogme de la Vierge mère » (l'Immaculée Conception). Ce dogme, toujours selon LEACH, est à replacer dans une théologie au sein de laquelle cette représentation de l'a-paternité devient une filiation entre le monde d'ici et le monde de l'au-delà soit « entre le monde physique et celui de la métaphysique ». Cette relation entre ce que LEACH nomme « l'ici-maintenant » et « l'au-delà » crée une « coupure temporelle » entre ego et ses ancêtres ainsi que ses descendants. « Mes ancêtres appartiennent à cette " catégorie de l'au-delà ", tout aussi bien que ma " descendance ". J'habite moi-même seul dans l' " ici-maintenant " ». Certes, cette perception de la succession des générations est conforme à celle des Mossi où l' « autre monde » est à la fois celui vers lequel se dirigent les ancêtres et celui duquel viennent les enfants. De plus, si l'enfant est créé d'un esprit (issu de l'autre monde) il est aussi le retour d'un ancêtre (issu lui aussi de l'autre monde). Il s'ensuit toute une symbolique du temps (temps cyclique et non pas linéaire) et une « topographie imaginaire de l'au-delà » (que nous avons d'ailleurs souligné, nous-même, dans la présentation du *kinkinga* sur la base d'une organisation bi-dimensionnelle de l'espace).

Si nous nous accordons avec les propos de LEACH sur ce thème de la filiation (entre l' « ici-maintenant » et l' « au-delà »), nous sommes plus réservée quant à cette appellation de « maternité virginale » qui implique conjointement l'absence du père dans le processus physiologique de la reproduction. LEACH, en effet, ne reconnaît au père de l'enfant ni un rôle de géniteur (genitor) ni même un rôle de père légitime (pater). Nous pensons, bien au contraire, que l'intervention de l'esprit dans le processus de la procréation confère au père de l'enfant un rôle essentiel dans la légitimité de celui-ci. Si le père se sépare du biologique ce n'est, au contraire, que pour mieux affirmer son caractère social. Il ne s'agit plus alors d'une absence mais d'une présence différente qui nous fait, encore une fois, mieux saisir l'articulation du biologique et du social.

Nous savons, par les travaux de LEVI-STRAUSS (1958, p. 61), que la parenté est « un système arbitraire de représentations » qui se caractérise non pas par sa concomitance avec le biologique mais par « la démarche essentielle par

laquelle elle s'en sépare » (1958, p. 61). La représentation du père dans ce cas présent est également à rechercher dans la manière dont elle se sépare du biologique.

**La figure  
du père  
ou le « père  
en plus »**

Le père, dans la société mossi, s'inscrit dans la hiérarchie des aînés dont le dernier membre est l'ancêtre fondateur. Ainsi le père représente-t-il la parole de l'ancêtre et par conséquent la loi et la légitimité du groupe. Dans ce système, la place et l'importance du père ne dépendent pas de sa réalité biologique. Elles proviennent du pouvoir reconnu à sa parole, à la loi dont il est un des dépositaires hiérarchiques, et au nom qu'il porte.

La légende d'origine des Mossi est, à cet égard, riche d'informations : les Mossi considèrent pour ancêtre fondateur *naaba Wedraogo*. Cet ancêtre est issu de l'union d'une princesse appelée *Yennenga* et d'un chasseur. Cette jeune femme, fille d'un chef de Royaume (Dagomba, à l'actuel Nord Ghana) a été élevée par son père à la manière des hommes. Elle montait à cheval et guerroyait comme les hommes. Mais son père n'envisageant aucun mariage pour celle-ci (donc, aucune descendance), elle décida, un jour, de se sauver de la maison paternelle. Conduite par son cheval, elle prit refuge dans une cahute de brousse où elle rencontra un chasseur. De cette union, donc, naquit *naaba Wedraogo*, premier ancêtre reconnu par les Mossi (14). Ainsi, cette légende nous apprend que si l'ancêtre fondateur des Mossi est un homme, la rupture lignagère, par contre, a été effectuée par une femme : *Yennenga*. Mais cette rupture a été rendue possible uniquement grâce au personnage du chasseur. L'union de *Yennenga* avec un homme « ordinaire » n'aurait été qu'une simple alliance matrimoniale. De plus, dans la société mossi, le chasseur représente un être socialement en marge. Nous avons signalé précédemment qu'il se munissait d'os d'enfants jumeaux (qui représentent les *kinkirse*) avant de se rendre à la chasse. Le chasseur est en relation avec la terre des esprits, avec cet espace sauvage non maîtrisé par les hommes mais par contre bien maîtrisé par les esprits, décrit par M. IZARD (1979 : 300) comme étant un « espace inconnu, dangereux, porteur d'incitation à la transgression ». Cette figure de « transgression potentielle », souligne Michel IZARD, est attribuée au chasseur parce qu'il représente un danger pour la société : celui de mourir loin des siens, loin de tout ce qui représente l'ordre et l'équilibre social. Si cela lui arrive il ne sera d'ailleurs pas enterré avec les autres membres de la société. Son corps sera éloigné afin qu'il ne porte pas atteinte à la stabilité du groupe, donc à sa fécondité, car le fait d'être mort sur une terre jugée stérile représente un risque de contagion que la société s'efforce de maîtriser. Le chasseur, c'est la figure même de l'errance. Et l'errance, c'est aussi le fou qui circule dans ce même espace asocial, représentation symbolique du destin individuel, qu'est la terre non habitée et non cultivée par l'homme. Le chasseur représente donc « l'irruption du choix individuel » (*op. cit.* : 301) face à la hiérarchie et à l'ordre de la société. Il est, par le fait même (*ibid.* : 302), une « figure d'avant l'État ». Et la légende le confirme en faisant de son fils le premier fondateur de l'État (15).

Le *kinkirga*, symboliquement associé au chasseur, permet alors de résoudre une contradiction évoquée par LEVI-STRAUSS (1958 : 239), c'est-à-dire « l'impossibilité où se trouve une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme (...) de passer, de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme ». Il s'agit

de « comprendre, ajoute LÉVI-STRAUSS (*op. cit.* : 240), comment “ un ” peut naître de “ deux ”. Comment se fait-il que nous n’ayons pas un seul géniteur, mais une mère et un père en plus? » Si la femme avait uniquement besoin de l’esprit pour être fécondée (soit une auto-fécondation), la présence de l’homme ne serait donc pas nécessaire, mais il n’y aurait plus de reproduction bi-sexuée. La présence du tiers est donc indispensable. Pour mieux s’en convaincre il suffit d’évoquer le personnage du *musmurgu*, descendant en ligne patrilinéaire d’un homme qui a eu un rapport sexuel en brousse et surtout à même le sol (sans natte pour recouvrir la terre). Cet homme, issu de cette union prohibée, est assimilé à un génie. La figure du « tiers » disparaît donc puisque l’homme occupe justement cette place. Il prend la place du génie et provoque ainsi la mort de son épouse lorsque celle-ci est enceinte ou en train d’accoucher. Pour rompre cette situation, l’homme doit accomplir, sous la direction d’un devin, un rituel de purification : il doit partir errer en brousse (symbole de la mort), vêtu uniquement d’un cache-sexe (*benda*) et muni d’un couteau ébréché sans manche (*su-senga*) (symbole de la faute sexuelle) ainsi que d’une natte usée (symbole de la faute ancienne), le mot *same*, usé, signifiant également « qui a causé du tort » employé dans l’expression « il a gâté son nom ». Errant à travers la brousse, l’homme doit violer une femme qui « absorbe » le malheur et doit même, selon les Mossi, mourir quelque temps plus tard. Pour cette raison, les femmes mossi ne partent jamais seules en brousse lorsqu’elles vont chercher du bois ou de l’eau, par crainte de rencontrer un *musmurgu*. L’homme frappé par ce malheur qui n’exécuterait pas ce rituel non seulement provoquerait la mort de toutes ses épouses, mais risquerait également de provoquer la sécheresse dans le pays, la logique sociale créant un lien de réciprocité entre les représentations de l’ordre biologique et celles de l’ordre climatique. De plus, ceci met en évidence — ce que nous rencontrerons souvent au cours de cette étude — l’origine d’un fait individuel aux conséquences collectives. « Un seul singe gâte le nom de tous les singes », dit un proverbe mossi. Celui qui a commis la faute entraîne donc toute sa descendance (patrilinéaire) à revivre cette faute.

**Un  
« espace-corps »**

Après la lecture d’un article de Michel CARRY — une fois cette étude déjà avancée — nous avons été vivement intéressée d’y retrouver cette même référence à la brousse comme « espace-tiers » chez les Gourmantche du Gobnangou (Haute-Volta). Pour Michel CARRY, cet « espace-tiers », outre qu’il soit présenté comme une énigme, permet de donner un sens à d’autres énigmes (agissant ainsi comme un signifiant). De plus (et c’est cette idée que nous retenons essentiellement ici car elle rejoint nos propres réflexions), cet « espace-tiers » met en cause une « affaire de territoire » ainsi que « le problème des limites mêmes du corps, l’approbation d’un territoire rendant nécessaire, au-delà de l’apparente limite d’un corps que représente la peau, le marquage d’un “ espace-corps ” » (1979 : 278).

Nous avons vu, dans le cas des Mossi, que cet « espace-tiers » campe une représentation de l’espace intimement liée à celle du temps : l’enfant vient d’où (symbolique de l’espace) vont les morts (temporalité des générations). Par ailleurs l’espace occupé par les génies se situe aux confins de l’intérieur et de l’extérieur du corps de la femme. Lors de la fécondation, le génie-jumeau passe de l’extérieur à l’intérieur de la femme, à l’accouchement de l’intérieur à l’extérieur du corps. De plus, le génie qui prend refuge dans les trous, cavernes et autres cavités ne symbolise-t-il pas la projection de cet espace corps à partir

de la propre « cavité » intra-utérine de la femme? Ces différentes représentations ont été étudiées par la psychanalyse. SAMI-ALI, par exemple, présente dans une analyse de l'espace imaginaire la manière dont « le corps imprime à l'espace environnant ses propres dimensions » (1974 : 16), l'espace corporel finissant « par coïncider avec tout l'espace » (*op. cit.* : 16). « Le « haut » et le « bas », le « devant » et le « derrière », le « dedans » et le « dehors » cessent d'être de simples repères objectifs définissant le sens d'une action qui se déroule dans le monde extérieur pour se charger d'une valeur corporelle primordiale : ils renvoient dorénavant à des parties du corps et à des fonctions corporelles » (*ibid.* : 16).

### ***Procréation et alliance***

L'ensemble des représentations liées à la procréation nous conduit donc tant à celles du corps qu'à celles du territoire. Nous n'affinerons pas l'analyse de ces dernières ici car nous les reprendrons dans l'étude des

rites de fécondité.

Nous insisterons par contre sur le fait, qu'outre cette réflexion sur l'espace-corps, cette représentation de la procréation nous a permis de mettre en évidence un régime de reproduction biologique où le corps de la femme est présenté comme fonctionnant en parfaite autonomie, dans un circuit fermé détaché de l'alliance. Et nous verrons, tout au long de ce chapitre, que le lignage de l'homme — par l'intermédiaire des sœurs et tantes paternelles du mari — marque sa légitimité sur l'enfant, de la grossesse de la femme au sevrage de l'enfant. Cette présente constante des sœurs et tantes paternelles du mari jusqu'au sevrage de l'enfant vise ainsi à rappeler à la mère la précarité de cette situation symbiotique. On pourrait ainsi presque se demander si la forte fécondité des femmes mossi (16) ainsi que la durée très prolongée de l'allaitement mixte (lait et bouillie de mil) (17) — qui peut atteindre une durée de trois ans — ne serait pas une façon d'entretenir cette autonomisation féminine face à la dépendance lignagère consécutive à l'alliance?

## 2

### Représentation de la formation intra-utérine de l'enfant

« *L'impureté de ma mère  
ne me soulève pas le cœur* »  
Proverbe mossi

#### **De la honte**

« Si on voit qu'une femme ne ressemble plus à ce qu'elle était hier, on regarde, on chuchote, et on finit par voir qu'elle est en grossesse. » La discrétion de la femme enceinte, ainsi décrite par les femmes elles-mêmes, a été évoquée dans différentes études sur la femme mossi. Suzanne LALLEMAND, tout d'abord, dans *Une famille mossi* (1977) montre que cette discrétion provient de la surveillance que les membres essentiellement féminins de la concession exercent sur la nouvelle mariée. Celle-ci est, en effet, quasiment « prise en mains » par les vieilles femmes de la cour.

Mère, sœurs et tantes paternelles du mari assurent le contrôle du lignage, rappellent à la jeune femme son statut d'étrangère et surtout que l'enfant à venir est la propriété du lignage du mari. Les Mossi expriment cette attitude de la femme enceinte par l'expression « elle a honte » (*a zoeta yande*). Et la honte, en pays mossi, revête une certaine forme de soumission. Le cadet a honte devant son aîné, la femme devant son mari, un homme « du commun » devant le chef. La femme qui a honte, parce qu'elle est enceinte, manifeste ainsi qu'elle se soumet au lignage de son mari, qu'elle accepte d'y laisser ses enfants si, un jour, elle décide de quitter celui-ci.

De plus, une jeune fille ne reçoit aucune information sur sa future vie sexuelle. Cette honte lorsqu'elle est enceinte connote donc aussi son ignorance (ou plutôt sa prétendue ignorance) sur le lien qui unit sa vie sexuelle et sa grossesse. La grossesse étant la preuve manifeste qu'il y a eu rapport sexuel, elle doit bien se garder d'afficher cette connaissance. Sinon, elle serait vite remise en place par les femmes de la cour.

Amadé BADINI (1977) relie la discrétion de la femme enceinte à un aspect religieux : il faut éviter de mécontenter les génies qui ont participé à la grossesse. Par caprice ou par méchanceté, ils ont la possibilité de lui « gâter » (traduction littérale) cette grossesse en la ressortant de son ventre. La femme ne doit même pas exprimer son contentement d'être enceinte. Le génie qui est en elle pourrait lui en tenir rigueur et la punir en la quittant. Il ne faut pas « crier trop tôt, écrit

A. BADINI, une victoire du reste fort incertaine eu égard au caractère capricieux reconnu à l'esprit " *kinkirga* " qui est dans le ventre et qui peut à tout moment et pour un rien en ressortir ». Cette croyance qui est une interprétation de la fausse-couche exprime ainsi l'aspect « jamais acquis » de la grossesse. Tant que celle-ci n'est pas arrivée à terme, le danger plane sur la femme.

La honte de la femme enceinte nous montre que celle-ci est, durant toute cette période, sous l'emprise de deux entités : celle des ancêtres et celle des génies, soit de l'ordre social (par l'entremise des ancêtres patrilinéaires du mari) et de l'ordre biologique. Son corps, par son alimentation, est d'ailleurs soumis à cette même dépendance. Elle doit éviter de manger tout aliment symboliquement associé aux génies : le sucré (miel ou sésame) et tout ce qui est associé au processus de la reproduction, c'est-à-dire poulet, poule, poussin et œuf. Ceci équivaldrait à tuer, par ingestion, l'embryon de vie qu'elle porte en elle-même. Elle doit aussi se garder de blesser ou d'écraser un poussin dans la concession. Si malencontreusement cela arrivait, l'enfant qui naîtrait devrait se nommer « poulet » afin de ne pas mourir quelque temps après sa naissance (18). Enfin, dans cette même logique, elle ne doit ni circuler sur les lieux occupés par les génies (trous, sommets de montagne), ni sortir aux heures « chaudes » (entre midi et trois heures) qui, selon les Mossi, sont les heures de sortie des génies (19).

### **Choix de la narration**

Les explications du développement intra-utérin de l'enfant diffèrent quelque peu selon la source d'information. Après de nombreuses discussions avec de vieilles femmes, puis plus spécifiquement, avec des accoucheuses traditionnelles, nous avons pu établir deux types de narration du processus de la grossesse qui se réfèrent cependant au même système symbolique. Les accoucheuses exposaient le processus physiologique de la formation de l'enfant : l'œuf qui devient embryon est protégé par la poche des eaux et « nourri » par le placenta (20). Elles avaient acquis cette connaissance, disaient-elles, des avortements spontanés auxquels elles avaient assisté au cours de leur vie. Elles faisaient allusion ici à leur âge plus qu'à leur statut car nous verrons, plus loin, que les accoucheuses traditionnelles ne s'occupent pas des avortements.

Nous présentons, ici, les représentations symboliques de la formation du fœtus, autrement dit la synthèse du discours que nous avons obtenu auprès des vieilles femmes (les jeunes ne parlant pas pour les raisons précédemment évoquées) et des accoucheuses. Nous nous attacherons à celles de la poche des eaux et du placenta dans l'étude de l'accouchement dont la description provient uniquement des entretiens avec les accoucheuses.

### **Une masse de sang**

*Le regdo.* L'enfant avant de devenir une « personne » est tout d'abord une masse de sang puis un poisson. Cette masse de sang est qualifiée de *regdo*, terme qui désigne, en moore, toute forme ou tout état d'impurité ou de souillure.

Le sang, les menstrues, les pertes blanches, les rapports sexuels accomplis en brousse (dans un espace non habité et non cultivé, c'est-à-dire sur la terre des génies) et les cheveux sont qualifiés de *regdo*. Les cheveux sont en effet le

siège de l'impureté de tout individu. Ce qui nous montre que, si certaines personnes sont impures durant certaines circonstances (circoncision, par exemple) tout individu porte en lui une certaine forme d'impureté. En fait il s'agit de distinguer « impur » d' « impureté ». « Tout adulte, homme ou femme, dès qu'il commence à agir décharge sur son entourage existentiel, son *regdo* et reçoit aussi celui de son milieu en retour ». Les funérailles d'un homme comme d'une femme ont d'ailleurs pour but d'éliminer ce « quelque chose (...) de trop de tout ce que (cet homme ou cette femme) ont accumulé au cours de leur existence » (BADINI, 1977). Le *regdo* est toute forme d'énergie communiquée et reçue du monde extérieur. Les relations sexuelles, les pratiques agricoles et rituelles, les activités professionnelles (forge, artisanat), en bref toute forme d'énergie est *regdo*. Ce *regdo* fournit l'énergie nécessaire à la vie et s'alimente de l'énergie des autres. C'est dire qu'il est considéré comme pouvant être très bien influencé par le *regdo* des parents et alliés les plus proches. Une femme qui perd son mari est parfois soupçonnée d'avoir transmis un mauvais *regdo* à son mari. Le *regdo* est en quelque sorte la décharge énergétique de tout individu. Elle peut être positive comme négative selon que l'individu est considéré comme porteur de vie ou porteur de mort.

Tout individu qui meurt doit laisser sur terre cette énergie. Cet « abandon » est symboliquement représenté par le rasage du crâne du défunt (étant donné que le *regdo* est symboliquement associé aux cheveux). Sans ce rituel, le mort ne pourrait accéder au statut d'ancêtre. Son « esprit » serait errant comme ceux des individus morts dans des lieux marqués de stérilité (le chasseur en brousse, par exemple) ou encore morts de manière brutale (foudroyé, noyé, pendu), tous considérés comme étant morts en état de transgression, donc impurs et stériles pour la société. Tous les parents qui portent le deuil d'un mort ont le crâne rasé (ils sont considérés comme entachés de l'impureté du mort) et sont en interdit sexuel de l'enterrement aux premières funérailles (celles-ci étant constituées de deux parties entrecoupées d'une période qui peut durer plus d'un an). Cet interdit sexuel est symboliquement représenté pour les femmes par un fil noué autour du cou. Ce fil lui sera retiré aux moments des funérailles (21). Dès lors, les épouses du défunt pourront se remarier (n'étant plus impures) et ses filles pourront reprendre des relations sexuelles avec leur mari. La rupture de cet interdit est une cause reconnue de maladie ou de mort d'enfant : une femme que nous interrogeons sur la cause du décès de son enfant nous répondit « C'est parce que j'ai mangé avant les funérailles de mon père » (le terme « mangé » étant ici un euphémisme pour indiquer les relations sexuelles).

Il en découle que si chacun accumule de l'impureté au cours de son existence sont considérés comme impurs, chez les hommes, les zoophiles (les animaux sont également considérés comme impurs) et ceux qui ont une « mauvaise mort » (précédemment énumérés) ou qui ont commis un inceste, chez les femmes, celles qui sont en période de menstruation ou enceintes, les accouchées, les veuves (jusqu'à la levée du deuil), celles qui commettent un inceste ou qui meurent, comme les hommes, de « mauvaise mort ».

En fait, les déviations sociales sont censées représenter un danger biologique non seulement pour les femmes elles-mêmes mais aussi pour les autres. Comme l'écrit A. BADINI, la femme, durant ces périodes, est « hors la loi » (1977). Tous les membres de la société doivent alors se prémunir contre le danger. Mary DOUGLAS qui évoque le danger de la femme enceinte l'explique par l'état de transition dans lequel elle se trouve. La femme enceinte exprime symboliquement le passage de la vie à la mort. Pour Mary DOUGLAS, tout individu qui passe d'un état à un autre est en situation de danger et consécutivement « le danger émane de sa personne » (comme durant la circoncision ou l'excision). Mais, en même temps, toute personne qui est en liaison avec le danger touche « à la source

d'un pouvoir quelconque : (1981 : 114). « Pour que les remèdes fonctionnent, il faut que la femme le veuille », dit un proverbe mossi.

Les caractéristiques physiologiques de la femme sont inquiétantes mais elles lui confèrent, par le fait même, un pouvoir situé dans les régions du surnaturel (féminité inaccessible). La femme se voit alors octroyer le pouvoir de communiquer avec les puissances surnaturelles (divination) mais elle devient, par là même, soumise et à la merci de ces puissances surnaturelles (folie). La femme est alors porteuse de deux valeurs antinomiques : l'une bénéfique de fécondité, l'autre maléfique de sorcellerie. Le pouvoir de procréation engendrant un désir de représailles par ingestion (mère-ogresse); dans la plupart de ces croyances, la mère n'est, en effet, jamais très éloignée de la sorcière (22).

### **Le poisson- foetal**

Parti de la respiration de sa mère (23), l'enfant passe donc d'une masse de sang qualifiée de *zi-pelle* à un deuxième stade de la grossesse : le poisson. Cette période débute au troisième ou quatrième mois de la grossesse suivant que l'enfant est de sexe masculin ou féminin.



FIG. 2. — Représentation visuelle du poisson-fœtus dessiné par une femme sur le sol

Ce poisson est la représentation symbolique de l'embryon de l'enfant sous sa forme foetale (24). C'est la période transitoire entre la « masse de sang » et la forme humaine. L'enfant petit à petit va se constituer et acquérir, au moment où ses cheveux commencent à pousser, d'une part sa propre respiration, d'autre part une des principales composantes de sa personne : le *siiga* ou énergie vitale.

Le *siiga*, improprement traduit par âme dans certains travaux (anciens généralement) sur les Mossi est plus exactement la force vitale de l'enfant. Elle sera, sa vie durant, le double de lui-même. Le *siiga* n'est pas uniquement dans l'être humain, il est dans toute parcelle de vie (végétale, animale). Il est soumis durant toute la vie de l'individu à des rapports de force avec d'autres *siise* (pluriel de *siiga*) plus ou moins puissants que lui. La maladie provoque un affaiblissement du *siiga* que l'on combat par des remèdes et/ou des sacrifices.

Le *siiga* de l'enfant non sevré est considéré comme plus vulnérable que celui de l'adulte. Il peut être facilement « attrapé » par les sorciers et sorcières qui, en l'absorbant, peuvent même provoquer sa mort.

Le *siiga* est donc associé à la vie de l'être humain et par conséquent, pour les Mossi, à sa respiration (*vussom*) qui est représentée dans le corps humain par le nez (*nyonre*) en tant que souffle de vie. « Le nez c'est la vie », dit une parole mossi.

Symbole de vie, le *siiga* quitte le corps de tout individu en danger de mort ainsi que durant le rêve considéré par les Mossi comme « le frère cadet de la mort ». Certaines personnes ont le pouvoir d'apercevoir et de reconnaître le *siiga* de quelqu'un qui est en danger sous la forme de la représentation visuelle de cette personne habillée de blanc et le crâne rasé parfois tirant une chèvre : ce sont généralement les enfants ainsi que les clairvoyants à qui l'on reconnaît une

« double vue »; les enfants parce qu'ils sont censés faire encore partie de l'« autre monde » (tant qu'ils ne sont pas sevrés), les clairvoyants parce qu'ayant suivi une longue initiation qui leur a conféré ce pouvoir. Ces personnes sont souvent fort redoutées par la population. Ayant eu la proposition d'un devin à suivre cette initiation, mon interprète effrayée a refusé de traduire la proposition du devin (que j'ai comprise par ma connaissance du moore) ainsi que toutes les conversations qui pouvaient avoir trait à cette proposition. Lorsque je lui ai demandé les raisons de son attitude elle rétorqua vivement : « Comment pourras-tu marcher en voyant les autres mourir? » C'est dire que le *siiga* est non seulement l'essence même de la vie mais également la présence de l'« autre monde » dans la vie, toute forme de vie dans ces diverses représentations évoquant en même temps la mort. Précisons que le *siiga* lorsqu'il quitte le corps en cas de danger, de maladie ou juste avant la mort, se nomme alors *tuule* (ou *tundo* dans la région du Yatenga) (25).

Le *siiga*, force vitale, communique à l'enfant les qualités de l'un de ses ancêtres patrilinéaires ou d'une alliée d'un de ses ascendants en ligne agnatique (26).

Cette composante est donc propre à l'individu de son vivant mais transmise de génération en génération par filiation agnatique. Elle vise ainsi à assurer la pérennité du patrilignage.

Le *siiga* et particulièrement le *tuule* sont à distinguer du *kiima* qui est l'« esprit » d'une personne après sa mort. Le *kiima* (de *ki* = mourir) d'un individu devenu ancêtre (c'est-à-dire mort après avoir apporté une descendance au lignage et de manière non violente), situé dans une localité topographiquement désignée (village de Pilimpiku par exemple pour la région du Yatenga) a des manifestations essentiellement auditives. Les Mossi disent qu'il est possible de les entendre la nuit en brousse rire aux éclats et préparer leur repas (bruits de vaisselle). Le *kiima* représente, en quelque sorte, la mémoire du mort réinvesti par les vivants d'un pouvoir de vie dans l'autre monde. Au pluriel, le terme *kiimse* signifie « autel des ancêtres » (bloc de terre où l'on effectue les sacrifices destinés aux ancêtres). *Kiimse* désigne aussi les ancêtres, généralement ceux qu'on ne nomme plus (terme général) les nommés étant plus couramment appelés *yab-rāmba* ou *sam-dāmba* (les géniteurs).

Si les conditions de l'ancestralisation ne sont pas réunies, si le défunt de son vivant était sans progéniture, incestueux ou s'il est décédé accidentellement (foudroyé, noyé, pendu, mort en brousse) son *kiima* sera rouge et errant alors que celui des autres sera blanc et fixé au *kiim-kulugo* (demeure des ancêtres). Cet ancêtre errant reviendra, selon les Mossi, sous forme de génie de haute taille

TABLEAU I

Statut de quelques composantes de la personne humaine (27)  
durant la vie et après la mort

<i>Siiga</i>	<i>Tuule</i>	<i>Kiima</i>
PENDANT LA VIE Force vitale  APRÈS LA MORT Transmis aux descendants agnatiques et à leurs alliées	PENDANT LA VIE Représentation visuelle en cas de danger ou de maladie  JUSTE AVANT LA MORT Présage de mort	APRÈS LA MORT Esprit du mort part au <i>Kimkulugo</i> (village des morts)

(contrairement aux petits *kinkirse*) appelé *zina* (pl. *zinsé*) dont le nom évoque celui de djinn d'origine arabe adopté par de nombreuses sociétés ouest-africaines. Ce *zina* est capable de provoquer la maladie, la stérilité et toutes sortes de troubles tellement sa rancœur est tenace car pour les Mossi il est venu sur terre « pour rien » (puisque la vie sans descendance perd tout son sens). Aussi vient-il « ennuyer les vivants ».

**Le rapport  
du *kinkirga*  
et du *siiga*  
dans la  
conception  
de l'enfant**

Si l'enfant est conçu par la pénétration d'un *kinkirga* dans le ventre de la mère, il acquiert son *siiga* au cours du troisième ou quatrième mois de la grossesse selon qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille (28). Une grossesse sans *siiga* n'aboutit qu'à une « grossesse de génie » (*kinkirs-puga*), autrement traduite par « grossesse de flatterie ». Ainsi le génie, pour les Mossi, n'est venu que pour flatter la femme, lui donner l'illusion d'être mère (29).

D'un point de vue symbolique, le *siiga* qui ne se fixe pas dans l'utérus ne permet pas le développement de la conception. En bref, si le *kinkirga* permet la fécondation, le *siiga* par sa fixité représente la fécondité, le passage du potentiel au réel (30).

Cette articulation *kinkirga/siiga* apparaîtra à plusieurs reprises au cours de cette étude car elle est la clé de voûte de la symbolique de la fécondité. D'un côté, est représenté l'univers féminin dans sa complexité biologique à partir de la relation magique que toute femme peut entretenir avec ces êtres surnaturels de la brousse, de l'autre côté l'univers agnatique (31) nécessitant l'alliance pour que soit rompue cette relation magique.

Je me suis longuement interrogé sur ce qu'il advenait du *kinkirga* après la naissance de l'enfant et tout au long de sa vie. Les Mossi l'évoquent pour illustrer la personnalité d'un enfant : d'un fugueur on dit qu'il a été « entraîné par son génie », du capricieux qu'il est « sous l'emprise de son génie », d'un coléreux « son génie a une crise », enfin d'un enfant aux réactions imprévues qu'il est « poursuivi par son génie » (E. POULET, *Contribution à l'étude des composantes de la personne humaine chez les Mossi*). Pour les personnes interrogées, le *kinkirga* suit l'individu toute sa vie. Certains devins et les malades mentaux établissent une relation privilégiée avec les *kinkirse*. Un complément d'informations sur ce sujet devrait nous éclairer sur le devenir de cet être surnaturel et par conséquent sur la nature précise des composantes de la personne humaine chez les Mossi du Burkina Faso.

Le *kinkirga* est évoqué de façon inversement proportionnelle au *siiga*. Plus on parle du *siiga*, moins on entend parler du *kinkirga*. Le *siiga* marque ainsi le processus de socialisation de l'enfant. Jusqu'au sevrage l'enfant est en communication privilégiée avec ses « compagnons » génies. L'enfant non sevré a donc un statut ambigu : il est à la fois déjà socialisé par l'ancêtre qui l'inscrit dans un réseau de parenté lignagère territorialisé, mais il est aussi un être non socialisé, encore marqué par la présence du génie qui l'incite, selon les Mossi, à exprimer une personnalité originale, coléreuse, capricieuse et indisciplinée (caractères du génie, rappelons-le). Lorsqu'il acquiert la parole, les génies lui « ferment la bouche » (autrement dit la compréhension de leur langue). A partir de ce moment, il est de moins en moins fait cas du *kinkirga*.

### 3

## Un cycle de reproduction non-interrompu

Lorsqu'on observe le rythme de fécondité des femmes mossi, on constate un cycle de reproduction non interrompu. Sur 232 femmes interrogées, l'intervalle moyen entre deux enfants nés vivants (32) est de 32,8 mois soit 2 ans et 8 mois (33). Dans le cas où la femme est jeune et sans co-épouse, on observe un intervalle plus court : entre 24 et 29 mois au lieu de 32,8.

Retranchant les 9 mois de grossesse, le début de la seconde conception se situe (pour un intervalle génésique de 32,8) à 23,8 mois de l'accouchement du premier enfant. On a donc un délai de conception d'environ 2,14 mois. Sur ces 232 femmes que l'équipe a interrogées 62,5 % déclarent avoir eu 2 à 4 menstruations entre leurs deux dernières grossesses et 18,5 % disent même ne les avoir eu qu'une seule fois. Les périodes de vie sexuelle pour les femmes sont donc brèves puisqu'elles représentent environ 6 mois sur 33 mois (délai de conception + début de grossesse) (34). Une enquête du Dr RETEL-LAURENTIN chez les Bwa avait montré que 28 % des hommes mariés étaient en abstinence sexuelle au moment de l'enquête alors que la plupart étaient polygames (35).

L'étude des conduites qui influent le niveau de fécondité de cette société permet d'envisager les exigences que ces populations s'imposent pour avoir des enfants. Les quelques chiffres avancés aident aussi à cerner l'écart que ces populations s'octroient entre la théorie et la vie quotidienne.

#### **Rapport entre l'âge à la puberté et l'âge au mariage**

Avant le mariage, la jeune fille est étroitement surveillée par sa famille. Elle vit une étape sentimentale appelée *rollendo*, relation amoureuse pré-conjugale, institutionnellement reconnue par la société et qui doit théoriquement consister en une amitié amoureuse avec un partenaire de l'autre sexe en excluant les rapports sexuels. D'où la vigilance de l'entourage de

la jeune fille qui, en fait, exerce son contrôle en jouant un rôle de médiateur entre les deux partenaires. Mais, comme le souligne S. LALLEMAND, la solidarité des femmes de la cour conduit à un mutisme collectif vis-à-vis des hommes lorsqu'une jeune fille s'absente une nuit. Ces « incartades » amènent des conséquences fortement redoutées par les aînés du lignage : grossesse ou fuite avec un amant hors du village. L'alliance déjà engagée avec un autre lignage se trouve alors largement compromise. Il faudra trouver une autre femme à

proposer en mariage afin de ne pas perdre respect et autorité vis-à-vis du groupe familial auquel la jeune fille était initialement promise. Les enjeux sont parfois très importants. Si l'alliance est rompue, de tragiques conséquences peuvent s'en suivre : d'autres alliances en projet sont brisées, l'entraide agricole est abandonnée.

Une jeune fille est donc conduite chez son époux le plus tôt possible pour éviter un événement de ce genre.

D'après notre enquête, l'âge déclaré au mariage sur un effectif de 298 femmes donne le chiffre moyen de *17,42 ans*. L'enquête de l'ORSTOM indique un âge moyen au mariage de 19,08 années (36).

Ce décalage de près de deux ans avec notre enquête est difficile à interpréter. Mais il faut noter que les mères de famille sont chargées de comptabiliser l'âge de leurs filles afin qu'elles se marient à 17 ou 19 ans soit un chiffre impair porteur de fécondité. On peut imaginer que les femmes au souvenir incertain ont livré l'âge recommandé. Par prudence, on admettra que *l'âge au mariage oscille entre 17 et 19 ans*.

L'âge pubertaire moyen, d'après les enquêtes statistiques de l'équipe, est de 16,06 ans. Les démographes de l'ORSTOM obtiennent avec un effectif de 1 256 femmes le chiffre de 15,96. Ce qui permet de dire que l'âge moyen de la puberté chez les Mossi est d'environ *16 ans*.

On peut constater que la puberté de la jeune fille et son départ chez le mari se situent aux alentours du même âge. La jeune fille, à peine réglée, est envoyée chez son époux. Parfois, elle est même conduite chez lui quelques mois avant la venue de ses premières règles. Le sperme du mari est d'ailleurs censé accélérer la venue de ses menstrues (37).

Le rapport de l'âge pubertaire et de l'âge du mariage ainsi que les comportements qu'on observe au moment de la puberté et aux premiers mois du mariage visent déjà à exercer un contrôle sur la fécondité des femmes. La jeune fille « n'a pas le temps » d'avoir une grossesse préconjugale (bien que ces situations se rencontrent mais nous parlons ici des comportements les plus fréquents, ceux qui influent sur les taux de fécondité de la société et non pas des cas isolés). La première année qui suit sa venue chez le mari, elle n'a pas le droit d'aller dans sa famille paternelle car la tradition veut qu'à l'occasion de ce retour toute femme puisse revoir ses anciens prétendants ou amants. Les maris laissent donc partir leurs épouses lorsque celles-ci sont en fin de grossesse, en période d'allaitement ou pour les funérailles de leur père, c'est-à-dire à des périodes d'interdit sexuel que les femmes respectent puisqu'il vise à préserver la santé de leur enfant. Perfide pouvoir masculin contourné néanmoins par certaines d'entre elles, mais uniquement lorsqu'elles ont acquis une autorité dans le lignage du mari (on verra plus loin de quelle manière). Les contes mossi font tout de même fréquemment état du désespoir masculin face à la ruse des femmes pour avoir un amant malgré la sévérité du mari.

C'est au cours des premiers mois du mariage que l'on constate le plus grand nombre d'évasions de femmes. Pour la famille donatrice « on ne peut plus rien lui reprocher ». En effet, vis-à-vis de la famille du mari, elle a rempli ses obligations en respectant sa parole donnée. « Si le mari n'a pas gardé sa femme, dit-on, c'est qu'il n'a pas su lui donner le désir de rester auprès de lui. » Les donateurs n'y peuvent rien. Pour ne pas perturber les relations inter-lignagères, les jeunes femmes attendent ainsi dans la plupart des cas d'être parties chez l'époux pour s'évader avec leur amant (souvent connu durant la période du *rollendo*). Lorsque la jeune fille ne fuit pas pour rejoindre un amant mais uniquement parce que son mari est trop vieux (une fille de 17 ans pouvant être mariée à un homme de 60 ans) elle retourne rarement dans sa propre famille sachant que les parents de son mari vont bien évidemment se plaindre aussitôt

auprès des siens. De nos jours, de nombreuses jeunes filles partent dans les missions religieuses. Celle de kaya est d'ailleurs tenue par une religieuse qui vécut cette situation à l'âge de 16 ans. Fuyant un mari trop âgé, elle se réfugia chez les sœurs et devint mère supérieure de cette mission. Comprenant évidemment la condition de ces jeunes filles, cette religieuse protège souvent ces jeunes évadées qui, à leur tour, deviennent parfois religieuses.

D'après les enquêtes, la jeune fille retrouvée doit repartir chez le mari. Mais après la deuxième évasion elle est en mesure de refuser le toit imposé. Les entretiens entre les deux familles sont, dans certains cas, conduits devant le chef et de nos jours quelquefois devant les autorités administratives (sous-préfet, préfet). Encore une fois, il faut réaliser la passion que déclenchent ces événements quotidiens.

**Durées  
de l'interdit  
sexuel post-natal,  
de l'allaitement  
et de l'aménorrhée  
du post-partum**

Le cycle de reproduction de la femme se mesure par les durées simultanées de l'interdit sexuel, de l'allaitement et de l'aménorrhée.

La durée moyenne de l'interdit sexuel d'allaitement est chez les Mossi de 22,66 mois tandis que la durée moyenne de l'aménorrhée est de 17 mois et celle de l'allaitement de 29,6 mois (38). Lorsque nous parlons de durée moyenne d'allaitement, sont inclus l'allaitement pur (uniquement lait maternel) et l'allaitement mixte (lait maternel et bouillie de mil).

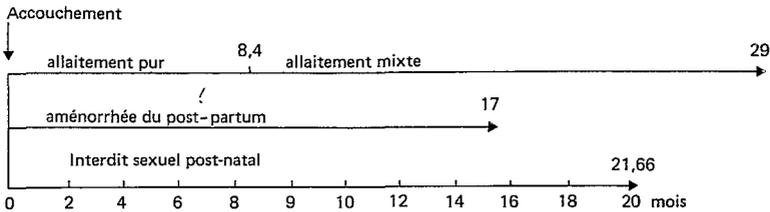


FIG. 3. — Durées comparées de l'allaitement, l'aménorrhée et l'interdit sexuel post-natal

Il semblerait que le prolongement de l'allaitement maternel influence la durée de l'aménorrhée, mais les effectifs de notre enquête sont trop faibles pour donner une indication précise sur ce point (39).

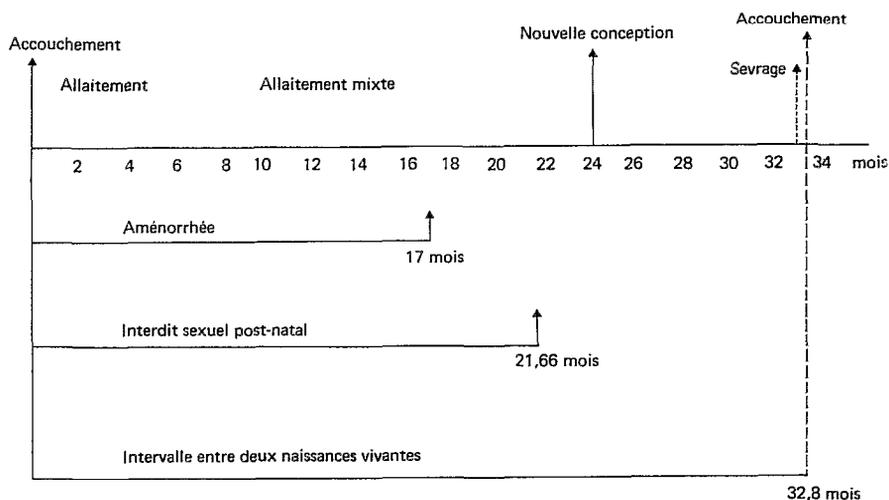


FIG. 4. — Cycle de la reproduction (allaitement, aménorrhée, interdit sexuel)

Nos statistiques permettent de constater que la femme attend en moyenne *4,66 mois* avant de reprendre les relations sexuelles une fois son retour de règles effectué. Elle continue malgré la reprise des rapports sexuels à allaiter son enfant pendant une durée de *8 mois* en moyenne.

Lorsqu'elle est à nouveau enceinte, elle poursuit l'allaitement du premier enfant pendant une durée de trois à quatre mois environ après le début de la grossesse, soit jusqu'au moment où elle est à nouveau en interdit sexuel de grossesse.

La femme sèvre donc son enfant au moment où elle est soumise à l'interdit sexuel du second autrement dit lorsqu'elle considère que le premier est « tiré d'affaires » et que le second est en droit de prendre sa place dans sa psychologie et dans son corps.

Quand elle allaite son enfant et qu'elle maintient des rapports sexuels (premiers mois de la prochaine grossesse), la femme doit se laver avec attention « afin qu'aucune goutte de sperme ne soit au contact de son lait ». Si l'enfant avalait le sperme de son père il en serait malade. Cette croyance semble une interprétation des symptômes diarrhéiques de l'enfant. Il ne s'agit pas, semble-t-il, d'une impossibilité pour le lait et le sperme à co-exister puisque la femme peut avoir des relations sexuelles durant l'allaitement, mais d'une incompatibilité de contact. Cette représentation existe dans d'autres sociétés ouest-africaines notamment chez les Samo (F. HÉRITIER, 1978 b) et les Lobi (M. CROS, 1987) du Burkina (40).

Pour conclure, la femme mossi vit dès sa puberté un cycle de reproduction non interrompu. Ainsi, il est fréquent d'entendre dire qu'une femme a « soit un enfant dans le ventre, soit un enfant dans le dos ». Toutes les conduites sont adaptées pour maximiser les capacités génésiques des femmes et les chances de survie des enfants.

## 4

### L'arrachement de l'autre monde

#### **Obstétrique et symbolique**

Les études africanistes sur l'accouchement sont souvent partielles. Elles nous offrent les descriptions de certaines anomalies (présentation par le siège, difficulté d'expulsion) ainsi que l'importance à accorder, à juste titre, à la symbolique du cordon ombilical et du placenta (41).

Rarement sont présentées, d'un point de vue ethnographique, l'ensemble des pratiques des accoucheuses d'une société donnée (42). Il en résulte des interprétations abusives : généralisation d'une pratique localisée à une aire géographique précise et restreinte, par exemple. Lorsque ces études sont entreprises, elles le sont souvent dans le cadre d'opérations qui visent à mettre en valeur l'efficacité des pratiques des accoucheuses indépendamment de leurs fonctions symboliques. Nous verrons, au contraire, que toute l'expérience et la qualification de l'accoucheuse traditionnelle se mesurent à sa capacité à donner à l'enfant le désir de venir dans ce monde, nouveau pour lui. Il est donc bien inconsidéré de vouloir scinder pratique et symbolique (43).

Cette analyse vise à appréhender les craintes des femmes à l'occasion de l'accouchement et l'interprétation qu'elles en donnent : les inquiétudes exprimées au niveau du discours se retrouvent-elles alors, dans la fréquence des risques examinés par l'enquête médicale?

#### **Statut de l'accoucheuse**

En pays mossi, l'accoucheuse traditionnelle (44) (*poko rogsa*) n'est pas une femme désignée par le village. Elle devient accoucheuse de son propre gré, après avoir accompagné durant plusieurs années une autre accoucheuse qu'elle remplace quand celle-ci devient trop âgée ou meurt. La principale « obligation » sociale de l'accoucheuse est d'avoir elle-même accouché (45) et d'être ménopausée. « Si tu as un enfant en mains, tu ne peux pas travailler », disent les accoucheuses.

L'accoucheuse est généralement — pour ne pas dire dans la plupart des cas — assistée de deux autres femmes (celles-là même qui prendront sa place lorsqu'elle se retirera).

Les accoucheuses ne s'occupent ni de l'excision ni des avortements. De nombreuses accoucheuses interrogées disent ne pas vouloir être suspectées de

sorcellerie au cas où la grossesse n'arriverait pas à terme. Les fausses-couches sont donc traitées par les vieilles femmes de la cour de la femme qui avorte. Une femme enceinte ne consulte jamais une accoucheuse durant sa grossesse pour cette même raison. De même après l'accouchement, ce sont les vieilles femmes de sa cour qui l'aident à s'occuper de son enfant. Cependant, l'accoucheuse montre à la femme, après l'accouchement, la manière d'effectuer le premier lavement (*yande*) (46) à l'enfant, pratique que la femme va renouveler quotidiennement afin de lui retirer ses *regdo* (saletés, impureté).

Le travail de l'accoucheuse commence et s'arrête donc à l'accouchement.

Nous allons présenter la description type d'un accouchement (47) afin d'observer la pratique réelle de l'accoucheuse ainsi que les représentations qui s'y rattachent.

L'accoucheuse est appelée par les vieilles femmes du lieu de résidence de la femme en grossesse ou par le mari de celle-ci. De nos jours, un certain nombre d'accoucheuses reçoivent les parturientes dans leur propre concession. La femme enceinte s'installe dans sa case sur une natte orientée vers la porte.

En premier lieu, l'accoucheuse se lave les mains. Puis elle demande à la femme de s'accroupir afin de s'assurer que l'accouchement est à terme et de vérifier la bonne présentation de l'enfant. Pour ce faire, elle introduit sa main gauche dans le vagin de la femme. Précisons qu'elle se servira toujours de sa main gauche pour pénétrer à l'intérieur de la femme, la main gauche étant associée à l'impureté (*redgo*). Cette introduction de la main dans le vagin de la femme vise à inciter l'enfant à venir dans ce monde. Chez les Mossi, on prête aux enfants avant qu'ils viennent sur terre et avant même qu'ils soient conçus l'intention ou non d'y venir. Étant donné qu'ils font partie de cet « autre monde », la naissance consiste essentiellement à passer de cet autre monde à celui des humains. Il s'agit alors de donner à l'enfant au moment de l'accouchement le désir de venir dans ce monde (et plus tard celui d'y rester). Le cas des jumeaux exprime cette hésitation à venir dans un monde plein d'incertitudes. En effet, les Mossi disent que le second à sortir du ventre de la femme est l'aîné des deux enfants qui, prudent, envoie d'abord son cadet afin que celui-ci puisse faire savoir à son aîné si ce monde vaut la peine d'être vu. Ainsi s'explique, pour les Mossi, le long délai (plusieurs heures) observé entre l'expulsion de deux jumeaux et le décès relativement fréquent du second.

### **Description ethnographique de l'accouchement**

L'accoucheuse surveille les contractions de la femme. Si la poche des eaux tarde à se rompre, l'accoucheuse peut accélérer sa venue en perçant la membrane placentaire avec les ongles du pouce et de l'index (toujours de la main gauche).

Quand l'accoucheuse sent que l'accouchement est imminent, elle commence à s'installer sur un petit banc, haut de dix centimètres environ, les jambes écartées entre les cuisses de la femme accroupie. La première assistante se tient derrière la parturiente et lui garde les bras soulevés au-dessus de sa tête. Cette pratique vise à maîtriser les mouvements de douleur de la femme et surtout à orienter l'expulsion de l'enfant et du placenta.

La seconde assistante doit tenir les jambes de la femme afin que celle-ci reste bien au sol. Cette pratique est symboliquement très importante car elle vise non seulement à faire descendre le sang vers le sol mais surtout à l'empêcher de remonter vers la tête de la femme afin d'éviter, pour la femme, tout risque de folie, danger dont nous reparlerons à la fin de cette étude.

L'accoucheuse place, ensuite, sous l'anus de la femme un récipient en bois appelé *lengre* (48) afin d'éviter un accouchement anal. Lorsqu'elle « sent » le danger elle donne alors un violent coup de poing dans l'anus « afin d'éviter que l'enfant naisse par l'anus », mais elle s'empresse d'ajouter qu' « avec le *lengre* cela ne peut pas arriver » (49).

Lorsque la tête de l'enfant « sort » (traduction littérale) l'accoucheuse incite la femme à pousser davantage. Si la femme ne parvient pas à expulser l'enfant, l'accoucheuse « déchire le sexe » de la femme sur l'axe diagonal gauche à partir du vagin (épisiotomie) avec l'ongle du pouce de la main gauche. L'accoucheuse veille à ce que le déchirement n'atteigne pas l'anus : « Les deux ne doivent pas se mélanger ». Plantes et savon de potasse servent à faciliter la cicatrisation.

Les présentations inhabituelles sont données à l'enfant comme nom individuel de naissance. Lorsque l'enfant « vient en baissant la tête » (présentation faciale) il est appelé *vonengo*. Cette caractéristique de naissance lui sera rappelée la vie durant car il portera le non de *vonengo* dès la chute de son cordon ombilical (environ une semaine plus tard). De même, il s'appellera *guduma* s'il se présente « tout replié sur lui-même » (présentation par le siège), et *siginawa* s' « il vient par les pieds ». Une accoucheuse nous dit utiliser sa main dans le vagin pour replacer correctement l'enfant dans le cas où il se présente par le siège. La présentation par l'épaule ou présentation transversale n'a jamais été rencontrée par les accoucheuses interrogées.

Dès les premiers cris de l'enfant (50), l'accoucheuse coupe le cordon de l'enfant, appelé *nu-raogo* (la main mâle) avec une lame (*barga*) également utilisée pour la circoncision et l'excision. Précisons qu'elle utilise l'instrument qui appartient au lignage du mari de l'accouchée.

Après l'expulsion, l'assistante qui gardait les bras de la femme relevés au-dessus de sa tête, la libère afin de chauffer de l'eau pour la laver, elle et son enfant. Celle qui tenait la femme au sol continue à lui maintenir les pieds car elle est censée être toujours marquée du danger de l'impureté (risque de folie).

Si l'enfant naît avec la tête légèrement allongée, l'accoucheuse lui masse la tête. Elle fait de très minutieuses pressions de part et d'autre de la tête de l'enfant. Néanmoins, le massage du crâne semble systématique, même dans les cas où l'on ne juge pas d'une déformation. Après le massage du crâne, l'accoucheuse masse le nez de l'enfant, symbole du souffle de vie. Si l'enfant est un garçon, un des femmes de l'assistance masse également le sexe « afin que celui-ci soit dur plus tard ». Si l'enfant est une fille elle fait pression à l'emplacement des seins « afin qu'ils ne poussent pas trop vite ». Cette pratique symbolique exprime le désir de la mère de garder auprès d'elle sa fille le plus longtemps possible. Mais elle évoque également le regret, souvent exprimé par les femmes mossi, de passer de l'état de jeune fille à l'état de femme. Devenir femme, en pays mossi, c'est quitter la période des amitiés amoureuses (*rollendo*) que toute femme mossi connaît durant son adolescence, et c'est aussi passer, comme le souligne Suzanne LALLEMAND (1977 : 235), des « seins debouts » (*binse yase*) aux « seins tombés » (*binse lvi*) ou aux « seins sacs » (*binse kordo*) après la pratique d'étirement des seins en vue d'assurer une bonne lactation à la nouvelle mère. Le premier enfant est souvent tenu responsable de cette transformation physique, mais parfois non sans humour.

Le massage de l'enfant — essentiellement pour le crâne — doit s'effectuer rapidement après la naissance aussitôt le cordon ombilical coupé. Le crâne doit être encore malléable.

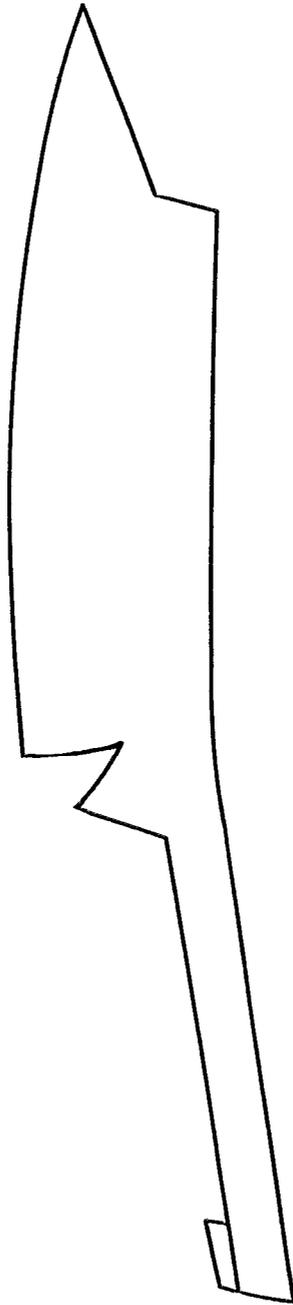


FIG. 5. — Lame de rasoir (utilisée pour la circoncision, l'excision et la coupeure du cordon ombilical) (*grandeur nature*)

### ***Enterrement du placenta***

Dès que le placenta est expulsé, un jeune garçon de la cour part creuser un trou près de la case de la femme ou plus généralement à l'endroit où celle-ci a l'habitude de faire sa toilette. Le placenta est ensuite

déposé dans un morceau de poterie avec le cordon ombilical et la terre qui a servi à nettoyer le sang perdu par la femme. L'ensemble est recouvert d'un autre morceau de poterie et enterré. Une pierre est déposée à cet emplacement. A la naissance suivante un autre trou sera creusé et recouvert par cette même pierre. Les accoucheuses interrogées dans la région du Yatenga (au nord-ouest du Burkina) ont confirmé cette pratique d'enterrement du placenta mais ne marquent pas l'emplacement par une pierre.

La phase de l'enterrement du placenta doit s'effectuer avec une extrême rapidité. En effet, les Mossi attribuent aux esprits de lieux et aux sorcières le désir de s'approprier le placenta de l'enfant et consécutivement le pouvoir de tuer le nouveau-né. Le placenta est en effet considéré comme le double de l'enfant, s'en emparer c'est donc détruire la force de l'enfant en détruisant son double. Toute l'opération qui consiste à enterrer le placenta vise donc à éviter le rapt du placenta par les esprits ou les sorcières.

L'enterrement du placenta est effectué sous la direction d'une tante paternelle du mari (*pvgdba*). Cette femme représente le fondement de l'autorité lignagère du mari de la parturiente. Nous verrons ultérieurement le rôle essentiel qu'elle occupe au sein du lignage de son frère. Sa présence lors de l'accouchement et son intervention durant l'enterrement du placenta montrent que l'enfant est déjà considéré comme dépendant de l'autorité du lignage de son père. Le placenta, double de l'enfant, est donc obligatoirement la propriété du patrilignage.

La tante, durant toute l'opération, est assistée de deux ou trois femmes selon que l'enfant est un garçon ou une fille (51). Elle s'agenouille devant le trou et plie les articulations des coudes devant l'emplacement où elle vient de déposer le placenta (52). Ce geste des salutations, en pays mossi, est l'expression de la soumission. Toute femme l'effectue pour saluer un homme, tout individu pour se présenter à un chef. Le placenta se nomme d'ailleurs *naaba* (chef) « car on s'agenouille devant lui comme devant un chef ». Par euphémisme, il peut être aussi nommé *pang soba*, « le maître de la force », voulant signifier qu'il permet à l'enfant de prendre sa force vitale. Notons que toutes ces appellations sont celles qui désignent le pouvoir chez les Mossi. On dira d'un chef qu'il est « le maître de la force », métaphore connotant l'idée de « prise de pouvoir » (sous-entendu : « le pouvoir se prend par la force »). Le terme *zaare*, qui désigne aussi le placenta est surtout employé pour les animaux et comme injure. Il est rarement utilisé de par sa gravité même. En effet, il revient à dire à son destinataire qu'il est un animal (donc un être impur) puisque ayant eu un placenta d'animal (double de lui-même).

L'enterrement du placenta à l'intérieur d'un tesson de poterie le place symboliquement à nouveau dans une cavité qui n'est plus ici celle de l'utérus de la femme mais celle de la terre. Le placenta enrichit la terre et lui communique sa force vitale, celle-là même qui a permis à l'enfant de se développer.

**Pratiques  
et craintes  
post-natales**

Arrivé à ce nouveau stade de l'accouchement, l'accoucheuse reprend l'enfant qui était au sol. Elle le frotte avec de la terre matérialisant à nouveau l'appropriation de son nouvel espace de vie. Puis elle le lave à l'eau chaude et au savon de potasse, savon que la mère avait acheté avant l'accouchement.

L'accoucheuse accompagne, alors, la femme dans son coin de toilette et l'aide à se laver à l'eau et au savon. La femme fait sa toilette accroupie, à l'endroit où le placenta a été enterré, conservant ainsi ce lien privilégié qui va l'unir à son enfant jusqu'à son sevrage.

Revenues dans la case, l'accoucheuse et la femme étalent une natte sur laquelle la mère s'allonge avec son enfant. L'accoucheuse met alors un petit plat de terre sur le feu. Lorsque le plat est chaud, elle y dépose un peu de beurre de karité. Elle vérifie la température avec son doigt afin que le beurre ne soit pas trop chaud. Puis, d'une main elle prend quelques gouttes entre le pouce et l'index. Ensuite, elle pince le nombril de l'enfant entre son pouce et son index pour y déposer la graisse. La mère doit bien observer cette pratique car elle devra la répéter matin et soir durant quatorze jours (53).

Durant cette dernière opération, les femmes du quartier de la parturiente ont déjà commencé à piler petit mil et sorgho afin de constituer sept jours de réserves alimentaires pour la nouvelle accouchée. Une petite partie sera prélevée le jour même pour nourrir toutes les femmes présentes. La parturiente a également plusieurs poteries d'eau remplies afin de ne pas quitter la concession et même parfois sa case durant sept jours, temps où elle est considérée comme étant encore marquée par l'impureté (le sang risquant toujours de remonter à la tête) et sous la menace constante des esprits qui « pourraient l'attaquer (maladie) ou de la rendre folle ». Pendant toute sa réclusion, elle ne sort de sa case que munie d'un couteau ou d'un balai afin de mettre en garde tout *kinkirga* qui voudrait s'approcher d'elle.

Le sang des lochies (54) tout comme le sang menstruel est qualifié de *regdo* (impureté). Tant que le sang n'a pas cessé de couler la femme risque, selon les Mossi, la folie. Dans le cas des hémorragies, les accoucheuses cherchent à stopper le sang par de la chaleur (55). La femme doit manger « du chaud » avant de se laver (« l'eau rafraîchit le corps »). On peut également aller chercher des plantes chez le guérisseur, en faire une infusion, tremper un linge dans cette décoction, et le poser, bien chaud, sur le ventre de la femme. Autrement dit, si la rétention du sang est considérée comme un risque de folie, son écoulement abusif inquiète également. Dans le premier cas, la femme aurait un excès de chaleur, dans le second de fraîcheur.

**De la mort  
de l'enfant  
à la folie  
de la mère**

La post-puerpéralité comporte du point de vue symbolique deux risques essentiels : la mort de l'enfant (rapt du placenta par les génies et les sorcières) et la folie de la mère (rétention du sang) (56). On a vu que l'excès de sang (hémorragie) est redouté mais non pas considéré comme entraînant un risque de folie pour la femme.

Si l'on observe, d'un point de vue médical, la fréquence des accouchements

difficiles et en particulier avec hémorragie, on constate que près de 40 % des accouchements ont été déclarés longs et/ou suivis d'hémorragie (tableau II) pour les femmes âgées de 15 à 49 ans.

Tableau II  
Fréquence des accouchements difficiles  
(d'après déclarations concernant le dernier accouchement)

ACCOUCHEMENT	FEMMES ÂGÉES DE			
	15-29 ans		30-49 ans	
Normal	48	48,0 %	62	48,5 %
Long + hémorragie	35	35,0 %	49	38,2 %
Fébrile	17	17,0 %	17	13,3 %
Total	100	100,0 %	128	100,0 %

Quant aux craintes liées à la folie par rétention du sang (soit excès symbolique de chaleur), il nous a été difficile d'effectuer une enquête approfondie sur ce thème, compte tenu de l'importance de notre programme de travail. Néanmoins, ayant pris connaissance entre nos deux séjours de l'existence relativement fréquente de psychoses puerpérales (57) chez les femmes sénégalaises par un article de M.-L. DURAND-COMIOT (1979), nous avons entrepris, malgré le peu de temps qui nous restait une fois les autres enquêtes effectuées, une brève étude sur ce type de psychose chez les Mossi. De plus, ce sujet rejoignant un ensemble de représentations symboliques où le thème de la fécondité nous avait déjà conduite (*kinkirga*, brousse, errance, etc.), il nous était devenu difficile de renoncer à ce croisement thématique (folie/femme/fécondité) qui était, tout de même, bien proche de notre sujet.

Nous pensons donc que même incomplète cette enquête peut trouver sa place ici. Nous avons enquêté d'une part dans les villages de brousse, d'autre part dans le service psychiatrique de l'hôpital de Ouagadougou. Ce service n'ayant pas de médecin à cette époque, les infirmiers (dont un avait fait un stage à l'hôpital de Dakar dans le Service du Professeur COLLOMB) ont eu l'extrême amabilité de nous communiquer, pour consultation, les dossiers des femmes internées. Résidaient dans ce service, uniquement les malades considérées comme agressives par leur entourage, les autres étant envoyées soit à l'hôpital de Bobo Dioulasso qui détenait un service beaucoup plus approprié, soit dans une vaste cour à la périphérie de Ouagadougou où l'on rencontrait essentiellement des femmes chassées de leur village à la suite d'accusations de sorcellerie. Le service psychiatrique de l'hôpital de Ouagadougou comportait très peu de patientes. Il restait, pour compléter cette enquête, à visiter les maternités de la ville et de brousse, et à interroger les guérisseurs (dont certains sont spécialisés dans les maladies mentales).

Dans les villages de brousse, les interrogations sur la folie de la femme suite à l'accouchement la présentent comme refusant d'allaiter l'enfant et surtout de préparer à manger. Elle agresse ses proches et dans la plupart des cas s'enfuit en brousse. Elle part, selon les Mossi, « chez les *kinkirse* » auxquels, nous l'avons signalé, l'unit un lien privilégié. Après une période d'errance plus ou moins longue, la femme peut devenir *kinkirs-baga* (devineresse des *kinkirse*) car « désignée par les esprits comme étant leur mère ». Elle permet ainsi d'établir

une communication entre ceux de ce monde et ceux de l'autre monde (*les kinkirse*). Cette divination est effectuée derrière un mur ou un rideau, à l'intérieur d'une case (contrairement aux autres devins qui exercent de façon découverte), la femme-devin parlant d'une voix suraiguë et rapide (rappelons que le monde des *kinkirse* est chaud et rapide).

Quant aux femmes internées à l'hôpital de Ouagadougou, les différentes histoires de leur maladie sont semblables sur de nombreux points : les troubles, selon les dossiers consultés, ont commencé après le mariage (58), la femme est agressive et refuse de parler à son mari (parfois à son père), elle cherche constamment à s'évader.

Enfin, dans tous les dossiers, on retrouve des appréciations cliniques communes : agitation psychomotrice, discours logorrhéique, délires avec hallucinations fréquentes (visions ou paroles de parents décédés). Là aussi, dans ces observations, les symptômes présentés ne sont pas reliés directement aux événements de la vie génésique de la femme.

#### *Exemple de dossier*

S. Jeanne-Marie, internée sur l'ordre du médecin (d'un autre service).

Age : 45 ans environ. Est calme et propre dans le service.

— En 1955 est internée à Bobo Dioulasso (selon la déclaration du mari).

L'internement dure trois mois.

Dans la même année, est internée à nouveau pendant deux mois.

— En 1960, abandonne le domicile conjugal pendant trois mois. Est retrouvée et ramenée chez elle.

— En 1967, abandonne à nouveau le domicile conjugal durant cinq ans.

Est retrouvée à Bobo-Dioulasso (alors qu'elle résidait, au moment de la fuite à Ouagadougou avec son mari).

— En 1972, quitte encore le domicile conjugal, « reste deux mois dans la brousse » puis revient.

— En 1974, fuit encore et est retrouvée deux ans plus tard (en 1976) à Ouhigouya (au nord-ouest de la Haute-Volta).

Se sauve aussitôt après.

— En 1978, au mois d'octobre se présente de son plein gré à son mari mais s'enferme dans sa case et ne mange que ce qu'on lui donne (« ne se prépare plus à manger »).

Observations :

— Délire hallucinatoire ;

- voit ses enfants en train de couper des habits,
- voit son père décédé en 1954,
- voit tous ses parents qui sont décédés.

— Évoque le nom de personnes qui n'existent pas.

— Ne veut pas voir son mari ; se fâche contre lui.

— Insomnies.

— Rit toute seule « jusqu'à pleurer ».

— Dans la famille (côté maternel) quatre ou cinq filles ont présenté les « mêmes crises » après leur mariage. Une est guérie, une est décédée, une a toujours ses crises (la fiche ne parle pas de la quatrième).

— A été traitée à « l'indigénat ».

Malgré le peu de renseignements cliniques et l'insuffisance des faits décrits en zone rurale, on constate une convergence de comportements qui inclinerait à penser que les femmes mossi présentent des troubles psychiques liés à la puerpéralité. Leur interprétation de la folie du post-partum est fort proche de celle qu'en donnent les femmes Wolof et Lebou : « Le sang de l'accouchement

monte à la tête de la femme et la rend folle » (M.-L. DURAND-COMIOT, 1979, p. 17).

Quant à l'interprétation des chercheurs, elle réside pour l'auteur de l'article auquel nous nous référons par « la mise en demeure (qu'ont les femmes) de fournir des enfants à la société », ce qui tend à situer celles-ci « dans un entre-deux procréatif permanent. Lorsque les troubles apparaissent, il est alors tentant d'établir un lien avec une maternité proche, et le terme de psychose puerpérale apparaît là spontanément pour rendre compte d'une situation conflictuelle; en fait, il a pour effet de la masquer et ainsi d'éviter sa confrontation ».

Une autre étude de la psychose puerpérale (GUYOTAT, 1980 : 30-35) pose, cette fois-ci, le rapport que ce trouble peut établir avec le lien de filiation. Ainsi, la rétention du sang serait, d'après cette hypothèse, « une rupture de filiation comme si le sang restait à l'intérieur de l'accouchée au lieu d'être transmis à l'enfant ».

Sans examiner davantage les interprétations avancées par la psychanalyse, retenons que l'agressivité qui se manifeste chez ces femmes, à l'égard de leur époux à la suite d'un accouchement (très souvent par le refus de lui préparer à manger) ainsi que l'indifférence envers leur enfant, sont des signes qui font preuve d'une résistance à vouloir s'intégrer dans le lignage allié. L'accouchement, chez les Mossi, s'entoure d'ailleurs de plusieurs rites qui ne cessent de rappeler à la femme son assujettissement au lignage de l'époux : la présence constante des sœurs et de la tante paternelle du mari, comme nous l'avons vu, principalement au moment de l'enterrement du placenta, ainsi que le rite de confession (59) effectué en cas de difficulté à accoucher avec la participation d'un neveu utérin du mari (*yagenga*). Celui-ci vient, en effet, près de l'accouchée et lui demande de confesser les offenses qu'elle aurait pu commettre à l'égard de son mari ou des ancêtres de celui-ci (injures, adultère). Plusieurs femmes ont évoqué l'insolence de certaines épouses durant leur grossesse envers leur mari, exprimant à ce dernier qu'il n'avait rien à voir avec ce qui « se passait dans leur ventre », manifestant ainsi une autonomie biologique dont il devait avoir conscience.

## 5

### Intervention des femmes dans les alliances matrimoniales

Les chapitres précédents ont montré le lien magique que la femme entretient avec toute terre non habitée et non cultivée par un être humain. Le pays mossi se découpe ainsi en deux espaces territoriaux. D'une part, un monde socialisé masculin géré par les agnats au niveau familial et par le chef politique et le chef de terre au niveau villageois. D'autre part, un univers de l'errance non socialisé, féminin, occupé par les génies, traversé par les fous et les devins (*bugdba*).

La capacité de la femme à donner la vie, autrement dit à permettre le transfert des enfants du monde des génies à celui organisé des humains, lui confère une place symbolique de médiation entre ces deux espaces. L'étude de la relation entre le *kinkirga* et le *siiga* dans la conception de l'enfant avait déjà fait valoir la délimitation et la représentation de ces deux ensembles, le *siiga* transmis en ligne agnatique étant la marque de la socialisation de l'enfant tandis que le *kinkirga* exprimait essentiellement les caprices de sa personnalité. Cette place de médiation ne donne théoriquement, du point de vue de l'organisation sociale, aucun droit religieux et politique à la femme. On a vu précédemment comment la société avait mis en place un système de reproduction génésique non interrompu (rapport adapté de l'âge pubertaire et de l'âge au mariage, durées prolongées de l'allaitement et de l'interdit sexuel). Au sein du lignage allié elle n'a aucune autorité ni pouvoir tant qu'elle n'a pas donné un premier enfant. Elle ne peut cultiver que sur « le champ du père de son mari » (60). Après la naissance du premier-né, une parcelle de terre lui est confiée ainsi qu'un grenier. Elle peut aussi conserver les bénéfices de ses récoltes personnelles. Plus tard, lorsque son fils aîné sera marié, elle sera exclue de l'unité de production du lignage de son mari au profit de sa belle-fille (61). L'épouse est considérée comme une étrangère.

Son lignage d'appartenance lui confère une place tout à fait différente. La sœur a en effet d'importants droits religieux, sociaux et matrimoniaux. L'usage de ces droits, qu'on va examiner ci-dessous plus en détails, va lui permettre de s'implanter progressivement dans ce lignage allié pour non seulement obtenir une autorité familiale mais, après sa mort, une ancestralisation dans ce lignage allié. De simple étrangère exclue de l'univers masculin de par le danger que son corps biologique représente pour le monde socialisé, elle va accéder au statut d'ancêtre dépositaire et garante de l'idéologie patrilinéaire mossi qui repose sur le culte des ancêtres.

### **Le statut de la sœur**

Lorsqu'un homme de la famille meurt, les « tantes » (62) sont sollicitées par les anciens du groupe lignager pour choisir avec eux le jour des funérailles et pour organiser le remariage des veuves (pratique du lévirat). Le jour des funérailles, elles occupent un rôle rituel important qui les conduit à adopter une attitude obscène et provocante (63) (d'autant plus si elles sont sœurs de chefs). Elles insultent et se moquent des participants avec des paroles grossières (64).

Outre cette fonction rituelle exercée au moment des funérailles, la sœur a le pouvoir d'intervenir dans la relation symbiotique que les alliées de son propre lignage entretiennent avec leurs enfants durant l'allaitement. C'est en effet la sœur qui a souvent la tâche de séparer la mère de son enfant au moment du sevrage (qui ne se fait jamais brutalement contrairement à certaines sociétés africaines). Elle rappelle ainsi à la femme son statut d'étrangère, la virilocalité des enfants si un jour lui prenait l'envie de divorcer ou de s'enfuir, et enfin la nécessité de rompre la parenté biologique pour que l'enfant puisse se socialiser. Le système éducatif mossi donne d'ailleurs à chaque enfant une mère éducatrice qui n'est pas sa mère biologique. Les tantes ou sœurs aînées du mari peuvent occuper ce rôle (65).

Déjà, lorsque la jeune femme est enceinte ce sont les « tantes » de son mari qui lui manifestent l'interdit sexuel qu'elle doit respecter jusqu'à ce que son enfant marche. Du point de vue du rituel cette intervention se réalise de la façon suivante : munie d'unealebasse d'eau la *pugdba* (sœur aînée ou tante paternelle) dit à la future mère « Que tu accouches d'une fille ou d'un garçon, cet enfant nous appartient. » Ces paroles sont prononcées vers le troisième mois, mais la règle n'est jamais rigoureuse et on sait déjà que l'interdit sexuel de grossesse se situe en moyenne vers le quatrième ou cinquième mois.

Si la sœur a le pouvoir d'intervenir dans la parenté biologique des alliées de son lignage, elle a aussi le terrible droit de maudire un membre de son propre lignage si celui-ci ne la respecte pas. Il faut noter que le pouvoir de malédiction est d'ordinaire uniquement attribué au chef du lignage (*buud-kasma*) qui lui-même n'en use que dans de graves cas (lorsqu'il y a eu un adultère, par exemple) (66). C'est dire l'importance que les Mossi accordent à la sœur et à la nécessité de lui marquer une grande déférence. « Un homme ne doit pas offenser sa sœur » entend-on souvent dire ou encore « la tante c'est comme un père sauf que c'est une femme », cette dernière phrase associant la sœur à un personnage masculin par ses pouvoirs.

Lorsqu'une femme demande à son frère une de ses filles pour l'élever chez elle et plus tard la donner éventuellement en mariage au lignage de son mari (engagements matrimoniaux présentés plus loin) et que celui-ci refuse, elle est en mesure de solliciter les ancêtres de son lignage d'appartenance pour maudire ce frère insolent. C'est ainsi qu'au cours d'un interrogatoire lors de l'enquête médicale du CNRS une femme a donné cette interprétation pour justifier la mort de ses trois enfants. Selon elle, « la sœur » avait demandé aux ancêtres de la venger de l'offense du frère. Ainsi, elle a dit à celui-ci : « puisque je n'ai rien, tu n'auras rien non plus ». Peu après, les trois enfants de l'homme étaient décédés.

En résumé, la sœur a le pouvoir d'intervenir dans la parenté biologique des alliées de son lignage (soit des épouses des frères cadets ou des épouses des fils des frères), de maudire un membre de son propre lignage, d'intervenir dans les rituels de funérailles de son lignage d'appartenance et enfin de prendre part aux engagements matrimoniaux des enfants de ses frères ainsi qu'aux remariages des veuves de ses frères cadets. C'est l'étude de ces engagements matrimoniaux que nous allons examiner maintenant.

**L'engagement  
matrimonial  
par la tante  
paternelle  
de la jeune fille**

Il est très délicat de demander à une femme mossi la raison pour laquelle elle a été mariée à tel individu plutôt qu'à un autre. A cette question, les femmes interrogées répondent souvent spontanément qu'elles ignorent la raison qui les unit à un homme. Puis, elles signalent discrètement que n'étant pas à l'origine de l'« histoire », il serait inconvenant de leur part d'en faire état. Enfin, en poursuivant la conversation sur l'histoire familiale, il est rare qu'une femme s'avère réellement ignorante des raisons qui l'ont conduite à résider dans un village et une famille. Dans un second temps, il devient alors envisageable de savoir si cette femme a été mariée à celui à qui elle a été destinée ou si ce dernier l'a, lui-même, donnée à un parent.

Ayant demandé à cent femmes de nous relater l'« origine » de leur union afin de mesurer la fréquence des mariages engagés par la sœur du père, voici les réponses qui nous ont été formulées.

Sur cent femmes interrogées :

- 39 ont déclaré avoir été mariées *pour sceller une amitié entre un membre de leur famille et un autre individu (zoodo)*. Aucune famille n'avait reçu de femme précédemment. Une seule femme déclare que sa famille avait déjà donné plusieurs femmes au groupe lignager de son mari.

Sur les 39 femmes données « par amitié » :

- 22 ont été mariées à un ami de leur père,
- 14 ont été mariées au fils d'un ami de leur père,
- 1 a été mariée à un ami du grand-père,
- 1 a été mariée au frère cadet d'un ami de son père,
- 1 a été mariée au frère cadet d'une amie de son père.

Sur les 39, une devait être donnée à la sœur de son père, mais a été donnée, en définitive à un ami de celui-ci.

- 35 ont déclaré *avoir été données à la sœur de leur père (67)*

Sur ces 35 femmes :

- 11 ont été mariées au fils de la co-épouse de la sœur,
- 7 ont été mariées au mari de la sœur (après le décès de la sœur) (68),
- 5 ont été mariées au frère cadet du mari de la sœur,
- 4 ont été mariées à un ami de la sœur,
- 4 ont été mariées au petit-fils de la sœur,
- 2 ont été mariées au fils de la sœur cadette du mari de la sœur,
- 1 a été mariée au fils d'un ami de la sœur.

Autrement dit, sur ces 35 femmes, 29 ont été mariées dans le lignage du mari de la sœur de leur père, tandis que 5 ont été mariées en dehors de ce lignage (amis de la sœur).

- 8 ont déclaré s'être mariées à la suite d'un *choix consenti et respectif*.
- 7 ont déclaré avoir été mariées *pour remercier une personne qui avait rendu un service à un de leurs parents (yelsomde)*.

Sur ces 7 femmes :

- 5 ont été mariées à l'homme qui a rendu le service à leur père,
- 1 a été mariée au fils de l'homme qui a rendu le service à son père,
- 1 a été mariée à l'homme qui a rendu service au frère de son père.

- 5 ont déclaré avoir été mariées dans le cadre du *pug-siure* : mariage dont le premier enfant à naître est destiné au donneur de l'épouse. La femme interrogée dans notre enquête était l'enfant rendu de manière différée.
- 5 ont déclaré avoir été mariées dans le cadre du *na-pug-siure* : même principe que pour le *pug-siure* sauf que dans le cas du *na-pug-siure* le chef



propre lignage. Parfois, elle loge de jeunes enfants de lignages extérieurs dont elle va plus ou moins « organiser » l'alliance à venir, et dont elle recevra en contrepartie d'autres enfants pour l'aider dans ses tâches ménagères, etc.

Chacun, entre l'homme et la femme, a donc intérêt, dans ce système, à ce que tout se passe bien : la femme pour accéder à ce type de pouvoir, l'époux pour ne pas provoquer l'instabilité de l'organisation familiale. Changer d'époux obligerait la femme à « repartir à zéro » à chaque fois puisque c'est à partir du moment où elle devient épouse qu'elle peut tirer bénéfice de son statut de sœur. Son profit la conduit donc à miser sur la durée de l'union. Les enquêtes statistiques que l'équipe a réalisées montrent bien que la femme mossi compte peu d'unions dans sa vie. Dans la plupart des cas, il s'agit même d'un changement d'union par lévirat, c'est-à-dire par remariage à la suite d'un veuvage (son statut ne se trouve guère changé puisqu'elle se remarie généralement à un frère cadet du défunt ou à un enfant d'une de ses co-épouses, restant ainsi toujours dans le même lignage). Sur 298 femmes enquêtées, 75,8 % comptent une seule union, 22,5 % en comptent 2 et 1,7 % en ont eu davantage, soit une moyenne de 1,27 union par femme (calculé selon l'âge actuel de la femme au moment de l'enquête) (69).

Cette stratégie matrimoniale donne non seulement à la femme un pouvoir étendu de son vivant mais lui octroie dans la mort la possibilité de « revenir » chez un descendant agnatique de son époux (70). Ainsi est-elle remerciée pour les Mossi. Ceux-ci considèrent, de plus, que ses qualités (solidarité à l'égard du lignage allié, bonne fécondité) seront transmises à leurs descendants.

La représentation de l'espace symbolique évoqué plus haut où l'un est inorganisé et féminin (la brousse non habitée et non cultivée) et l'autre socialisé et masculin situe l'origine de la procréation, l'androgynie et le désordre sexuel original dans l'univers féminin tandis que « la solidarité lignagère, l'application du mariage légitime, le culte des ancêtres, les sacrifices mainteneurs villageois » (HÉRITIER, 1981 : 254) appartiennent au monde masculin. Ce découpage symbolique territorial existe dans d'autres sociétés ouest-africaines notamment chez les Samo voisins des Mossi étudiés par l'auteur cité plus haut. Pour Françoise HÉRITIER ce système montre que la société signifie à l'égard des femmes « de façon inéluçable (qu') il n'est pas possible de les intégrer totalement au monde organisé » (: 254). Chez les Mossi lorsqu'elles sont intégrées comme la *pugdba*, il ne peut s'agir que d'une sœur, une femme avec laquelle on n'entretient pas de relation sexuelle, qu'on compare à un homme (lui-même associé à la stérilité).

Le pouvoir accordé à la sœur n'infirme pas l'hypothèse propre aux Samo car cette liberté qu'on lui octroie se présente comme un rituel d'inversion dont la fonction, on le sait, est de renforcer le statut ou le rôle initial. Ce pouvoir donne néanmoins à la femme du point de vue de l'organisation sociale la possibilité d'avoir une faculté de décision au niveau familial et d'avoir des « soupapes » face à la rigidité du statut de l'épouse (relations sexuelles extra-conjugales, grande mobilité de déplacement).

Pour conclure, on voit que la femme mossi a une capacité d'audience auprès de ses propres ancêtres en sa qualité de sœur et qu'elle acquiert par sa vie génésique et les engagements matrimoniaux qu'elle a réalisés de son vivant, une reconnaissance, dans la mort, des ancêtres de son époux.

Ce qui permet de dire, en reprenant les propos de M. CARRY et A. ADLER (1971) qu'« alléguer comme une donnée première le fait que seuls les hommes soient échangeistes, ne suffit pas, puisque l'on sait que, selon les sociétés, la mère pourra être par rapport à ses enfants plus ou moins alliée ou plus ou moins parente (c'est-à-dire faiblement détalée de son groupe d'origine ou, au contraire, puissamment intégrée dans le groupe de son mari) ». On peut, à cet

égard, noter que la femme mossi se fait enterrer généralement chez son mari lorsqu'elle a accompli ce qui vient d'être décrit, et que la situation semble plus fréquente lorsqu'il s'agit des *Nakombse*. Le rôle grivois, obscène et moqueur de la sœur y est du reste plus marqué. Il est aussi facile si l'on pénètre dans une cour de chef d'y repérer la *pugd̄ba* par son attitude libre et ses propos hardis. Enfin, ce sont dans ces familles de chefs qu'on parle d'elle comme d'une ancienne amazone accompagnant jadis ses frères à cheval jusqu'au lieu du combat (sans jamais guerroyer), témoignant ainsi de son caractère masculin. Ces informations permettent de supposer que l'engagement matrimonial par la tante paternelle serait essentiellement d'origine mossi c'est-à-dire propre aux conquérants venus du sud au XV<sup>e</sup> siècle.

## 6

### Fécondité et idéologie lignagère

Pour comprendre comment les Mossi conçoivent leur descendance (soit leur reproduction) il est indispensable d'analyser le rapport qui existe entre la représentation de la fécondité et l'idéologie du pouvoir. Nous allons voir que fécondité et idéologie du pouvoir s'organisent autour de l'unité de base de l'organisation sociale mossi : le lignage. Par ailleurs, le territoire, outre qu'il soit le lieu d'exercice du pouvoir, exprime symboliquement, à travers certains rituels, non seulement l'organisation de ce pouvoir mossi mais également l'idéologie de la société en matière de fécondité. Il s'agit alors de cerner le rapport qui est établi entre pouvoir, territoire et fécondité comme fondement de la cohésion sociale et comme exercice du contrôle de la fécondité.

#### **Lignage et espace territorial**

Le lignage, chez les Mossi, est l'unité de base de l'organisation sociale. Chaque chef de lignage a sous sa responsabilité un groupe de descendance et un espace territorial qui regroupe plusieurs unités locales.

« Dans l'ancienne société mossi, écrit KOLHER (1971 : 150), chaque domaine lignager était la possession collective des membres du lignage. Les droits résultant de cette appropriation étaient détenus par le doyen du lignage. Celui-ci veillait à l'intégrité de l'espace lignager hérité des ancêtres — particulièrement quand la terre commença à manquer — et c'est lui qui accordait aux membres de son lignage les droits d'usage sur la terre en fonction de leurs besoins. Théoriquement, la terre lignagère pouvait être périodiquement redistribuée entre les membres du lignage, pour ajuster les droits aux besoins fluctuants des groupes familiaux » (71). L'identité et le statut de chaque membre du lignage (homme/femme, aîné/cadet, etc.) déterminent ainsi son rapport et ses droits sur la terre (droit à cultiver, à distribuer les parcelles, à hériter). Du point de vue religieux, le découpage de l'espace est exprimé par les termes respectifs de *tempelem* et *weogo*. Le *tempelem*, « espace socio-religieux contrôlé par l'homme » (72) (RÉMY, 1972 : 76), est considéré comme le « lieu de repos des ancêtres », puisqu'y sont enterrés les ancêtres agnatiques du lignage. Le *weogo*, par contre, est l'espace non maîtrisé par l'homme, demeure symbolique des génies *kinkirse*, ceux qui précisément interviennent comme nous l'avons vu dans la procréation.

La notion de lignage et celle d'espace territorial doivent donc s'appréhender

simultanément. De même — comme l'indique Michel IZARD — que le *buudu* représente aussi bien un groupe de descendance maximal (les descendants de *Naaba Wedraogo*) qu'un groupe de descendance minimal (patri-lignage exogame), « de même toute unité territoriale peut être désignée du nom de *tenga* dès lors que l'on considère le continuum spatial qui va du territoire appelé *moogo* (occupé par l'ensemble des Mossi) au territoire minimal correspondant à une unité de commandement local » (1980 : 281).

### **Contrôle lignager**

Espace politique, espace religieux, tous deux sont présentés comme étant sous la responsabilité des ancêtres qui assurent le contrôle de la fécondité, des récoltes et du bétail.

Pour les Mossi, les ancêtres sont la garantie du contrôle social. Si un homme se considère offensé, il peut invoquer la justice de ses ancêtres « afin que ceux-ci le vengent de cette offense ». Un homme apprenant, par exemple, l'adultère de son épouse, peut invoquer ses ancêtres afin que ceux-ci le vengent en foudroyant l'amant de sa femme. Cette offense étant considérée comme ayant entraîné la « honte » (*yande*) et par conséquent la détérioration du nom du lignage, l'homme ne fait pas, ainsi, un règlement de compte personnel mais un recours en justice vis-à-vis de ses ancêtres offensés. Une offense commise envers un individu est donc obligatoirement une offense commise envers le lignage. Une femme qui insulte son mari est une femme qui insulte les ancêtres de son mari.

C'est donc par le contrôle des ancêtres que la reproduction du lignage est assurée, d'une part vis-à-vis des individus extérieurs au lignage si ceux-ci sont en mesure de le déstabiliser, d'autre part vis-à-vis de ses propres membres si ceux-ci tentent d'enfreindre le fondement de l'idéologie lignagère — la division des groupes — par des transgressions sexuelles ou d'alliance. Cette menace des ancêtres sert ainsi « à la fois à maintenir l'autorité des chefs de lignage, qui contrôlent l'accès aux ancêtres, et à les contraindre à agir avec justice dans leurs relations avec leurs subordonnés » (BRADBURY, 1972 : 153-154). La fécondité est ainsi, comme disent les Mossi, « une affaire de lignage » (*buud yelle*) qu'implique l'idée déjà évoquée d'une responsabilité collective à l'intérieur du lignage. « Un seul âne mange de la farine, et tous les ânes ont la bouche blanche » dit le proverbe. Autrement dit, un seul membre du lignage commet une transgression et toute la fécondité de son lignage est mise en péril.

Nous allons voir que toute cette idéologie rejoint une certaine représentation de l'espace déjà évoquée dans la symbolique de la procréation. Elle va nous permettre également de préciser le statut et le rôle de la femme dans la reproduction de cette société, car la fécondité n'est plus considérée, dans cette dernière perspective, comme détachée de l'alliance mais, bien au contraire, comme l'expression de sa validité. Il est entendu que cette « permutation » des rôles est tout à fait synchronique : la femme étant à la fois « out-group » dans sa potentialité à féconder et « in-group » dans sa capacité à féconder.

### **Pouvoir politique, pouvoir religieux**

Il est nécessaire, avant de poursuivre cette réflexion sur le rapport établi entre fécondité et idéologie lignagère, de faire un bref rappel de l'histoire socio-politique des Mossi.

Arrivés au XV<sup>e</sup> siècle sur leur actuel territoire, les Mossi (soit les descen-

dants en ligne agnatique de *Naaba Wedraogo* appelés *nakombse*, « qui ont raté la chefferie », ainsi que les populations qui les accompagnaient appelées *talse*, « roturiers ») ont assimilé les populations autochtones appelées par les Mossi *tengenbiise*, « gens de la terre ». Ce terme de *tengenbiiga* reste malheureusement encore de nos jours fort confus. Sont « en principe » désignés par le terme de *tengenbiise* les descendants en ligne agnatique des populations pré-mossi, considérées par les Mossi comme autochtones (73).

L'organisation socio-politique des Mossi (soit des *nakombse* et des *talse* et des *tengenbiise*) s'est dès lors articulée selon un modèle de type conquérants/conquis où les premiers étaient détenteurs du pouvoir politique et les seconds du pouvoir religieux. Cette organisation dichotomique est de nos jours encore existante. Mais il semble qu'elle ne soit pas, comme on pourrait le croire, l'itération de ce fait ethnique et historique. Elle est plutôt devenue la justification d'une structure sociale qui s'appuie sur cette origine ethnique et historique. En effet, les travaux de Michel IZARD ont montré l'existence de nombreux changements d'identité lignagère dans la société mossi (1976 : 69-81) (74). Un certain nombre de procédures de changements d'identité lignagère par segmentation de lignage ont permis que des *nakombse* deviennent *tengenbiise* ou *saaba* (forgerons), ou que des *tengenbiise* deviennent *saaba*. De plus, un certain nombre de lignages de *talse*, venus avec les *nakombse*, sont de nos jours assimilés aux *tengenbiise*. Que signifie alors l'appellation de *tengenbiise* lorsqu'un lignage de *nakombse* peut devenir par segmentation lignagère un lignage de *tengenbiise*? De quelle autochtonie s'agit-il?

Plus que rattachée à une spécificité ethnique l'identité lignagère se réfère donc aujourd'hui essentiellement à un statut social. Dans certaines régions du pays mossi, il n'est même retenu que la distinction *nakombse/talse*, le discours exprimant ainsi explicitement cette articulation sociale en terme de « gens du pouvoir politique » et « les autres » (le terme *talse* est parfois utilisé de manière péjorative). « L'identité d'aujourd'hui procède d'une identité antérieure, qui peut elle-même renvoyer à une identité ancienne » (1976).

Que recouvre alors cette articulation pouvoir politique/pouvoir religieux? Excessivement hiérarchisé, le pouvoir politique a à sa tête un *rima* (littéralement « celui qui mange le pouvoir ») qui, lui-même, a sous sa responsabilité un ensemble d'unités territoriales de commandement dirigées, pour chacune d'entre elles, par un chef appelé *naaba*. L'ensemble du territoire mossi regroupe ainsi un certain nombre de royaumes ayant chacun à leur tête un *rima*. Le *rima* et le *naaba* sont donc les deux types d'unités de commandement politique mossi, entretenant entre eux des relations d'autorité et de hiérarchie. Précisons que l'autorité suprême du *moogo-naaba* (*rima* du royaume de Ouagadougou) reconnue (ou instaurée?) par les premiers colonisateurs fait la presque unanimité des historiens : il s'agit essentiellement d'une stratégie coloniale qui, en institutionnalisant « un *rima* des *rimnamba* » (pluriel de *rima*), bouclait la hiérarchisation de l'échelle sociale et permettait, en ayant l'accord du suprême, d'obtenir la soumission totale de la chaîne sociale.

Le pouvoir du *naaba* et du *rima* (soit le pouvoir politique) s'exerce sur un paradoxe : il est, à la fois, la marque du pouvoir absolu (*naam*), mais doit reposer sur l'absence totale de tout bien matériel, semblant ainsi signifier que celui qui possède tout, en fait, ne possède rien. Une légende mossi raconte d'ailleurs l'histoire de trois frères qui se virent distribuer chacun une sacoche qui contenait le symbole de leur activité future : la première contenait des graines de mil, celui-ci devint agriculteur; la seconde contenait du fer, celui-ci devint forgeron; enfin la troisième était vide, celui-là fut chef. Les Mossi illustrent ce paradoxe par deux proverbes : « Les gens font la chefferie » et « la concession vide fait le chef », autrement dit un chef règne avant tout sur les occupants d'un village

(et non sur ses morts) et, d'autre part quelle que soit la force de ce pouvoir, il n'est rendu possible que par le consentement des villageois (soit qu'à dominants et dominés correspond la même idéologie), car, en effet, si puissant soit le *naam*, quel pouvoir peut-on lui reconnaître, s'il ne s'exerce sur personne?

On voit ainsi que l'homme qui accède au pouvoir politique, s'il règne sur un territoire, règne avant tout sur les vivants, réglant leurs conflits, intervenant dans les alliances et laissant au maître de la terre la charge de régner sur les morts. Première forme de pouvoir, première forme de territoire.

Le pouvoir du maître de la terre (*tengsoba*), détenteur principal du pouvoir religieux, s'exerce par contre sur un territoire appréhendé d'un point de vue beaucoup plus substantiel. Il s'agit à la fois de la terre qui accueille les ancêtres (terre-mort), et de la terre nourricière (terre-vie). *Tenga* (terre) recouvre à la fois l'idée de terre-matérielle (territoire et poussière qu'on peut palper de ses mains) et celle de terre symbolique. *Tenga* est à la fois l'autel des ancêtres mis sous la protection du maître de la terre (*tengsoba*), le lieu où l'on vit (*fo tenga be?* Où est ta terre?) et l'unité de maîtrise territoriale du maître de la terre. *Tenga* représente la légitimation des ancêtres qui, sans territoire, seraient voués à l'errance éternelle. L'ancêtre, pour être admis comme tel, a besoin de fixité territoriale, et la société, pour assurer sa survie, de la reconnaissance de cette fixité territoriale. D'un côté nous retrouvons l'errance, de l'autre la fixité, fondement du socius et de l'autorité lignagère. On comprend la nécessité pour les *nakombse* errants de s'attacher à la fixité des « gens de la terre » afin d'assurer la pérennité de leurs structures.

L'accès au pouvoir pour le *tengsoba*, maître de la terre, n'est pas consécutif à une nomination comme dans le cas des *nakombse*. Devient *tengsoba* le doyen du lignage le plus ancien (75). Alors que l'accès au pouvoir, chez les *nakombse*, est vécu dans un climat de vives tensions (dues à de nombreuses rivalités pour accéder au pouvoir), chez les *tengsodamba* (pluriel de *tengsoba*), il apparaît de manière beaucoup moins conflictuel. Néanmoins tous deux accèdent au pouvoir selon les lois de la succession patrilinéaire. Nous n'expliquerons pas en détails ici les différentes modalités de ces deux formes de pouvoir. Le lecteur intéressé pourra se référer aux travaux de Michel IZARD ou à ceux de Bertrand GÉRARD, ORSTOM. Ce qu'il importe de souligner ici c'est que ces deux types de pouvoir s'ils sont « substantiellement différents, s'ancrent dans la société selon des procédures sinon identiques du moins proches » (IZARD, 1980 : 1145). En effet, tous deux se réfèrent à la fixité territoriale : le *tengsoba* de par sa « nature » déclarée de *tengbiiga* (« fils de la terre ») et le *naaba* de par son accord historique avec les « gens de la terre ». Par ailleurs, tous deux accèdent au pouvoir selon les règles de successions fondées sur la reconnaissance de la filiation agnatique. Toutes deux dépendent de la même idéologie, celle du contrôle social, l'un par l'entremise des vivants, l'autre par celle des ancêtres, idéologie qui passe principalement par la maîtrise des alliances pour le premier et par celle de l'espace pour le second. Dans le *na-pog-siure*, par exemple (une des procédures de mariage chez les Mossi), le chef effectue un système de distribution des femmes : après don d'une femme le chef redonne cette femme soit à un parent soit à un proche, puis doit recevoir, en retour, la fille issue de cette union qu'il redonnera, etc.

Quant au *tengsoba*, sa principale fonction consiste à maîtriser, voire à conquérir l'espace de la brousse — celui des *kinkirse* — pour le socialiser et le rendre cultivable et/ou habitable.

***Idéologie  
lignagère  
et rites  
de fécondité***

Cette idéologie commune se retrouve dans certains rites de fécondité, et particulièrement dans celui du *bega*, cycle (76) cérémoniel qui dure cinq mois (de février à mai) et qui met en scène cinq villages de la région. Aucun document ne relate, malheureusement, d'un *bega* de la région de Kaya et nous n'avons jamais eu l'occasion d'y assister. Les seules descriptions ethnographiques existant sur le *bega* sont celles de Michel IZARD dans la région du Yatenga. Peut-être ne s'agit-il pas d'un hasard car la région du Yatenga présente un profil et un discours sur l'autochtonie (et le *bega* symbolise principalement ce thème) plus saisissable que dans la région de Kaya, situation qui rend toute recherche très complexe parce que l'histoire est présentée avec des différences déconcertantes d'une région à une autre. La parole tenue sur l'autochtonie, à savoir sur les populations précédant l'arrivée des Mossi, ne peut donc se rassembler dans aucune homogénéité mossi. De ce fait la réticence à vouloir emprunter des données ethnographiques à une seule région (qui n'est pas celle de l'enquête) n'est pas la conséquence d'une forme de « purisme » mais une réelle prudence à rapprocher ce qui renvoie à certaines références dans une région et pas nécessairement aux mêmes dans une autre.

Le *bega* en tant que rite de fécondité exprime l'accord effectué entre les « gens de la terre », soit les autochtones et les Mossi conquérants. Et il est remarquable qu'un rite de fécondité destiné à accroître la fécondité des femmes et de la terre soit le symbole de ce compromis historique entre *tengenbiise* et *nakombse*. Il représente ce qu'unit la chefferie (*naam*) et l'autel de la terre (*tenga*). Dans le Yatenga donc, les cinq villages choisis sont les principaux partenaires historiques du chef du Royaume, le *Yatenga naaba*. Au cours de cinq lunes, le chef du Royaume envoie des condiments et du sel aux cinq maîtres de la terre des cinq villages qui, eux-mêmes, les distribuent à tous les maîtres de la terre d'autres unités territoriales qui sont sous leur obédience. A la fin de ces cinq lunes sont clos les rituels de fécondité et commencent les travaux des champs. Le roi a donc donné l'impulsion en procurant les condiments aux gens de la terre qui, eux, vont fournir leur travail agricole puis donner aux chefs politiques villageois une ponction de leur mil qui, enfin, le remettront au *Yatenga naaba* (cf. fig. 7, croquis emprunté à Michel IZARD, séminaire Anthropologie Politique, EHESS, 1981).

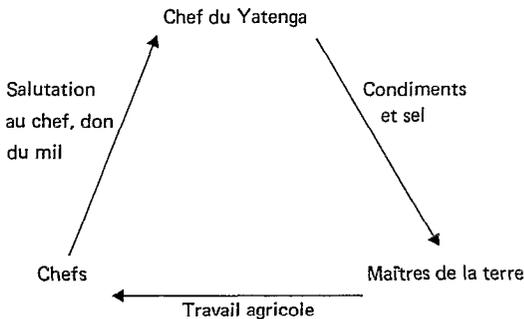


FIG. 7. — Circulation des biens et prestations entre les chefs politiques et les maîtres de la terre à l'occasion d'un rituel de fécondité appelé *bega*

Cet exemple du *bega* nous montre combien le politique et le religieux participent de la même idéologie du pouvoir. Si, donc, il est possible d'évoquer ce qui a pu être « à l'origine » une idéologie dominante et une idéologie dominée, de nos jours cette distinction n'est plus opérante, « le propre du pouvoir étant précisément d'imposer à ceux-là mêmes qui n'en seront que les utilisateurs, l'idéologie qui lui permet de s'affirmer et de se reproduire » (AUGÉ, 1977 : 24). En fait, aujourd'hui, le « rapport de sens », pour reprendre un terme de Marc AUGÉ, n'est plus dans ce qui oppose les « gens de la terre » et les « gens du pouvoir », mais bien au contraire dans ce qui leur est identique, c'est-à-dire cette idéologie lignagère.

Nous pouvons, alors, résumer cette articulation du pouvoir en relation avec la représentation de l'espace sous la forme visuelle d'un schéma (fig. 8).

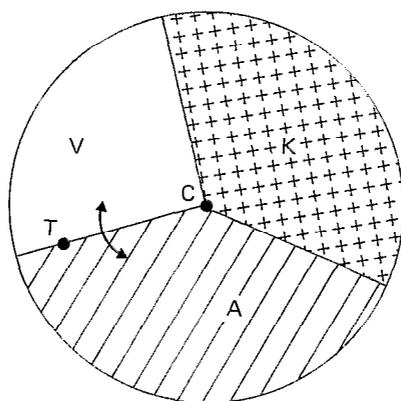


FIG. 8. — Représentation graphique de l'espace des vivants, de celui des ancêtres et de celui des génies

V représente l'espace des vivants sous le contrôle du chef politique (*naaba*), A, l'espace des ancêtres maîtrisé par le chef de terre (*tengsoba*, soit T) situé, sur le dessin au seuil des vivants et des ancêtres puisque communiquant avec le monde des vivants. Nous avons situé C (le chef politique) au centre car il permet que l'ensemble de ce système fonctionne. On constate qu'une troisième parcelle indiquée par la lettre K (*kinkirga*) reste encore inexplicée. C'est celle que nous allons explorer maintenant par l'entremise d'un autre dignitaire de la fécondité, le *bugo*. Nous nous rendrons compte, très vite, que nous allons retrouver par l'intermédiaire de ce personnage tout l'univers de la procréation décrit en début d'ouvrage.

Vont donc se dessiner deux espaces en relation avec la fécondité : celui des ancêtres et celui des génies, sous la responsabilité du *tengsoba* pour le premier et sous celle du *bugo* pour le second, tous deux principaux dignitaires à intervenir pour tout ce qui concerne la fécondité (sacrifices propitiatoires comme réparateurs, problèmes liés au bétail, à la terre comme à la femme).

Contrairement au *naaba* et au *tengsoba*, le *bugo* accède à son pouvoir (et non pas au pouvoir justement) sous l'impulsion d'une « intervention divine ». Même s'il est possible d'établir des successions de *bugo* au sein d'un même lignage, la succession est présentée, dans le discours, comme résultant d'un pouvoir surnaturel détaché de la filiation agnatique.

Le *bugo* est un dignitaire issu soit du groupe des « gens de la terre » ou du groupe des forgerons. Précisons que le forgeron, dans la région de Kaya, semble occuper le rôle de l'autochtonie. Les *bugba* (pluriel de *bugo*), avec qui

nous avons travaillé, se déclaraient d'ailleurs tous issus de lignages de forgerons. Certains disent même avoir été « les premiers hommes créés par Dieu, bien avant que les gens de la terre ne descendent du ciel par une bande de cotonnade ».

Notons aussi l'existence d'une éventuelle parenté entre le *bugo* mossi et l'ancien *ogo* des Dogon (IZARD, 1980). Le mot *bugo* semble venir de *bugum* (feu, en moore). Il a été rapproché du mot *ogu* (chaud, en dogon). Dans la région de Kaya comme dans celle du Yatenga, les Mossi prétendent que les Dogon reviennent tous les trois ans, à la fin des récoltes, afin de faire des sacrifices sur l'autel de leur village d'origine- (*tenga kugri*).

Le *bugo* a les pouvoirs reconnus aux gens de la terre : la « double vision » (celle du monde invisible), la métamorphose par zoomorphisme (épervier, par exemple), l'intervention sur les éléments atmosphériques et la divination. Néanmoins, tous ceux que nous avons consultés, n'exerçaient pas la divination tout à fait de la même manière que les devins appartenant au groupe des « gens de la terre ». Ils utilisaient les cauris, comme la plupart des autres devins, mais avec sept grelots partagés en deux parties, trois (symbole masculin) près du manche, quatre (symbole féminin) en dessous (voir dessin); une pierre plate tenue par le gros orteil gauche (nous retrouvons de nouveau ici la symbolique de l'« autre monde ») que le *bugo* frappe à l'aide de son instrument de fer durant la divination (entre le moment où les cauris sont lancés et celui où il va parler car le devin ne parle jamais sans faire précéder ses paroles de celles émises par les grelots), une succession de fils reliés entre eux à leur extrémité par un assemblage de cauris (voir dessin); enfin, huit pierres (77) qui ne sont généralement pas déposées devant le devin, mais dans un sac ou à côté, garantes, selon les *bugba*, de leur honnêteté.

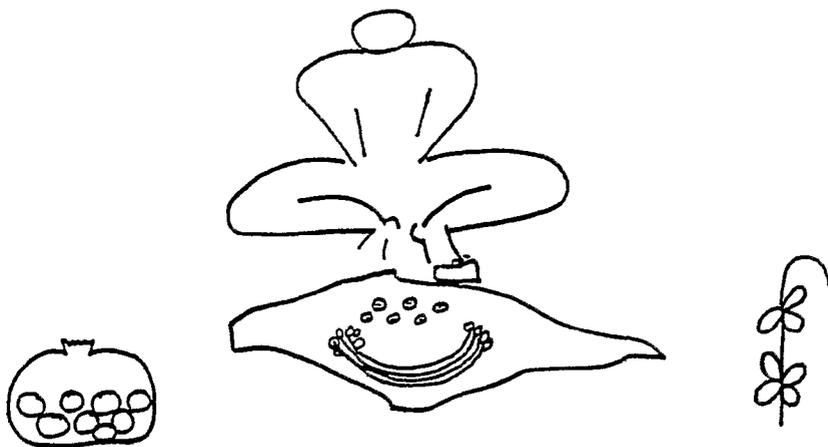


FIG. 9. — La consultation divinatoire du devin *bugo*

Le *bugo* a un autel : le *tiibo* de forme phallique placé à l'extérieur de la concession généralement à cinq mètres environ devant la porte. A l'intérieur, se trouve un *tiiga* (arbre) cruche coupée environ en son milieu, de manière un peu ébréchée, contenant (entre autres composants) du sang d'animaux sacrifiés et recouverte d'un fond de cruche (voir fig. 10).

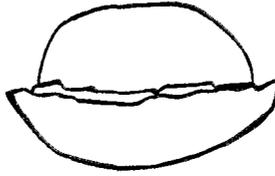


FIG. 10. — Une cruche appelée *tiiga* (arbre) contenant des remèdes à base de plantes et de sang d'animaux sacrifiés

Le *tiibo* et le *tiiga* sont utilisés comme autels sacrificiels pour obtenir la pluie, de bonnes récoltes et des enfants. Les Mossi ont recours au *tiiga* généralement dans le cadre lignager (exemple : un homme vient demander au *bugo* de faire un sacrifice pour sa femme qui n'a pas d'enfant) et au *tiibo* dans le cadre de la collectivité villageoise. Lors des fêtes de fécondité, comme le *bagre* auquel j'ai assisté, chaque famille vient avec son poulet et le remet au *bugo* afin qu'il le sacrifie sur le *tiibo*. Notons que l'emplacement topographique de ces deux lieux sacrificiels correspond à leurs différentes utilisations : l'autel situé hors de la cour s'adresse à la collectivité (sacrifices où la communauté entière est impliquée) tandis que la cruche située à l'intérieur de la cour est destinée à des individus isolés (sacrifices où un lignage est impliqué). Les sacrifices au *tiibo* se font au cours de fêtes où les *bugba* sortent masques et fétiches, tandis que les sacrifices au *tiiga* se font de manière quotidienne avec uniquement égorgement de poulet.

La nomination d'un *bugo* se fait dès la mort d'un *bugo*. Avant d'enterrer le défunt, son cadavre est allongé dans la case qu'il occupait de son vivant. Un trou est alors percé au sommet du toit de la case et une tige de mil est enfoncée jusqu'à ce qu'elle touche la poitrine du mort.

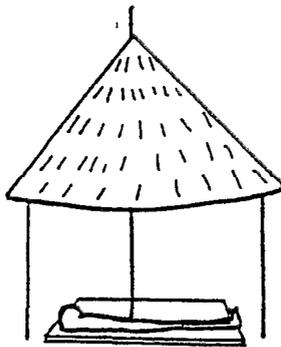


FIG. 11. — Position mortuaire du devin au moment de la nomination de son successeur

Un *bugo*, ami ou parent éloigné du défunt, égorge alors un poulet sur le toit de cette case de façon à ce que le sang coule le long de la tige de mil. Au moment où le sang du poulet atteint la poitrine du mort, un membre présent (généralement de la famille du *bugo* décédé) pousse un cri et tombe brusquement à terre, les bras croisés dans le dos. Cette transe détermine ainsi le successeur du *bugo* décédé. Ce nouveau *bugo* est appelé *bag-muka* (devin muet) car il ne peut pas encore exercer la divination (où l'on dit que les cauris « parlent »).

Durant deux semaines, il va alors parcourir la brousse, quittant sa concession tôt le matin pour revenir le midi, repartir l'après-midi et rentrer tard le soir.

À cette étape, les *bugba* préparent le *no-pekre* (bouche lavée) qui consiste, pour le nouveau *bugo*, à rechercher en brousse une gourde nommée *soaga*, préalablement cachée, la veille au soir, par les autres *bugba*. Cette cachette peut atteindre jusqu'à vingt à trente kilomètres à la périphérie de la concession de départ. Si le *bugo* ne parvient pas à la rapporter auprès du *tiibo*, il ne peut pas devenir devin. Au moment de cette quête de la gourde qui contient du sang séché d'animaux sauvages, le *bugo* est dit soutenu par les chants des autres *bugba* restés à la concession. On dit que le *bugo* est « lancé par les devins » (*bag-lobgere*). Le *bugo* doit revenir deux fois faire le tour du *tiibo* avant de rapporter la gourde où il fera son troisième tour. Il doit absolument, pendant toute cette étape, conserver les bras croisés derrière le dos et ramasser comme rapporter la gourde entre les dents. Il peut délier ses bras uniquement après avoir déposé la gourde aux pieds du *tiibo*. À ce moment là, il est enroulé dans une natte par les autres *bugba* qui font avec lui, ainsi, le tour du *tiibo*. Des paroles rituelles sont prononcées dans une langue secrète inconnue des Mossi.

À cette étape de la cérémonie, le nouveau *bugo* est revêtu d'un masque fait de cauris qu'il portera à nouveau le jour du *bagre*. Contrairement aux masques des « gens de la terre », le masque du *bugo* ne dissimule pas les jambes du porteur par des fibres végétales. Il simule plutôt une coiffure de cauris qui n'est pas sans rappeler la représentation de la chevelure des génies. Le corps est recouvert d'un revêtement de cotonnade simple, de couleur terre.

Quelque temps plus tard, les *bugba* reviennent pour clore la période de transe dans laquelle le récent *bugo* est encore censé être. Les *bugba* disent venir « asseoir » le *bugo*, d'où le nom de cette cérémonie finale : *bag-zinigiri* (asseoir le devin).

Cette nomination du *bugo* fait penser à de nombreux rites de passage d'autres sociétés évoquées pour certains par Mary DOUGLAS où un désordre de l'esprit et des états de transe, permettent d'accéder à un pouvoir surnaturel (divination, pouvoir de guérir). « Du désordre de l'esprit, des rêves, des évanouissements, du délire, l'officiant s'attend à voir surgir des forces, ou des vérités, qu'on ne saurait atteindre par un effort conscient » (1981 : 111). La perturbation de l'esprit est alors en analogie avec le désordre social et territorialement avec l'espace périphérique. D'après les différents témoignages cités par Mary DOUGLAS, l'errance en brousse et la folie sont en permanence liées à la représentation du désordre symbolique. Et de même que l'auteur évoque le désordre de la femme enceinte ou réglée (désordre biologique, facteur de danger et producteur de pouvoir), le désordre du *bugo* est producteur de danger et de pouvoir. L'officiant, écrit M. DOUGLAS, « est doté d'un pouvoir qui n'est pas donné aux autres, à ceux qui sont restés maîtres d'eux-mêmes et sous le contrôle de la société » (1981 : 112). Chez les Mossi, ce sont les *bugba* qui clôturent la catharsis du *bugo* nouvellement « auto-désigné ». De lui-même, il ne peut stopper le désordre dont il n'est pas maître. Lorsqu'il revient de ses errances en brousse, il est calmé par les membres de sa famille qui, pour ce faire, le resituent dans sa filiation : « calme-toi, tu es le fils de... et de... » Ce qui tend, encore une fois, à montrer combien le *bugo* est présenté à la frontière des deux mondes. Ce n'est qu'après avoir quitté cet état qu'il « réintègre » sa filiation et conjointement l'ordre social.

Le danger évoqué par Mary DOUGLAS est présenté en terme de violence par René GIRARD. Pour ce dernier, cette violence résulte de l'angoisse de la différence. L'initié comme l'officiant exprime une possible différence (désordre). C'est cette même angoisse que l'on rencontre dans les cas de naissances différentes (jumeaux, présentation par les pieds à l'accouchement). Le différent

doit alors être écarté, isolé (les jumeaux sont tués à la naissance, ceux qui meurent de mort violente sont enterrés loin des autres), car la différence est contagieuse. Le différent est présenté, écrit R. GIRARD, comme la « victime d'une épidémie » (1972 : 421). On peut se demander si cette idée n'a pas pour corollaire un thème fréquent dans cette société, celui du « retour du semblable » (retour de l'ancêtre chez l'enfant, nécessité de laisser à sa mort la société telle qu'on l'a trouvée à sa naissance, musiques répétitives, danses basées sur la répétition du même geste, etc.?)

Dans la plupart de ces rites, la transe cathartique renvoie à l'idée de « première fois » (tout comme dans la catharsis employée comme méthode psychothérapeutique dans les sociétés occidentales). Il s'agit de revivre une situation originelle, de libérer une décharge émotionnelle liée au traumatisme initial. Dans le cas de ces rites de passage, la transe devient la représentation d'une crise originelle, expression d'une préorganisation sociale fictive sans règles et sans interdits, sans différenciation de sexe (le jumeau parfait) qui ne pouvait être que le chaos. Ce chaos vaincu, l'ordre s'établit et on peut ainsi espérer en réitérant cette situation originelle qu'elle « se terminera de la même façon » (c'est-à-dire par l'arrivée de l'ordre) (GIRARD, 1971 : 423) (78). Ainsi, pour que la société ait pu se reproduire il a bien fallu, semble signifier le *bugo*, qu'elle accepte de se donner des règles et des interdits (fondement de la division des groupes) (79).

L'univers du *bugo* — à travers la description de sa quête en brousse — rappelle bien au niveau symbolique l'univers décrit à propos des représentations liées au thème de la procréation : l'espace-brousse (en tant qu'espace non maîtrisé), le monde des *kinkirse* et de leurs animaux sauvages, la folie (en tant que communication avec cet autre monde). La quête même de la gourde évoque singulièrement la quête de la fécondité.

Nous pouvons, alors, reprendre notre schéma de la représentation de l'espace pour le compléter (fig. 12).

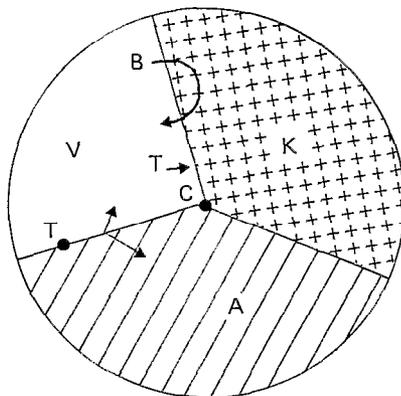


FIG. 12. — Représentation graphique des trois espaces : celui des vivants, celui des ancêtres et celui des génies

B (le *bugo*) se situe au seuil des vivants et des *kinkirse* mais dans une trajectoire que nous pourrions définir en perpétuel mouvement. Nous avons ajouté T (*tengsoba*) entre les vivants et les génies puisqu'il cherche à faire reculer l'espace des esprits de brousse afin de maîtriser cette terre au bénéfice des vivants. Lorsque les Mossi veulent habiter ou cultiver une nouvelle terre, c'est

précisément le *tengsoba* qui sera sollicité afin de garantir les habitants contre toute malveillance éventuelle des génies encore maîtres des lieux. Après de nombreux sacrifices, le *tengsoba* décide soit que la terre est désormais habitable ou cultivable, soit qu'il vaut mieux l'abandonner et en chercher une autre car les génies « ne veulent pas la concéder ».

La fécondité dans cette représentation de l'espace est symbolisée par le monde des *kinkirse* et celui des ancêtres. Dans le premier cas, il s'agit de la potentialité qu'a toute femme à procréer indépendamment de l'alliance, dans l'autre de la nécessité du contrôle pour que cette fécondité soit reproduction sociale et non plus uniquement biologique.

## Conclusion de la première partie : Visualiser l'autre monde

### LE VISIBLE ET L'INVISIBLE

Nous avons vu que toute la symbolique de l'autre monde s'articule autour de : monde visible/monde invisible. On peut figurer cette représentation de l'espace (fig. 13).

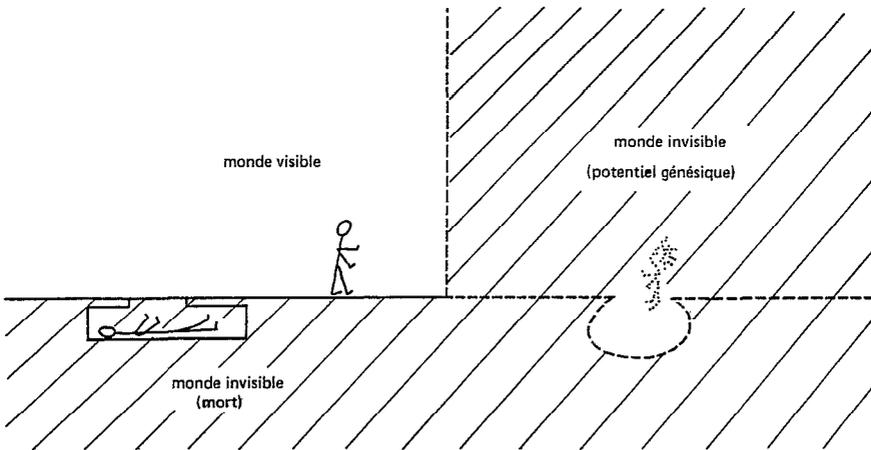


FIG. 13. — Représentation graphique des mondes « visible et invisible »

Le monde des *kinkirse* est donc la reproduction du monde des vivants. Pour les esprits de lieux, la notion de « sur terre » et « sous terre » n'existe pas de la même manière que pour les humains. Certes, les *kinkirse* proviennent de trous et de cavités divers mais il ne s'agit pas, pour eux, d'une limite spatiale. L'espace imaginaire, nous l'avons vu, s'organise autour d'une bi-dimensionnalité (droite/gauche, dedans/dehors, etc.).

Quant au monde des ancêtres, il est figuré dans l'imaginaire mossi sous terre

(on verse l'eau et le sang en offrande aux ancêtres sur la terre en utilisant le terme de « boire »).

L'autre monde est donc territorialement présent. On vit avec, on s'en protège, on est prêt à faire avec lui de nombreux compromis pour qu'il ne se manifeste pas sous ses aspects destructeurs.

Cette représentation de l'espace campe ce que nous avons désigné en reprenant une expression de Michel CARY un « espace-corps », le corps étant aussi une structure fondamentale projetée sur l'espace territorial (utérus et cavités diverses, matrice et forge, ventre et intérieur d'arbre ou de termitière, etc.). Non seulement il y a projection symbolique mais également organisation symétrique qui implique les notions de plan, profondeur, inversion, etc. Toute la complexité de cet espace imaginaire provient du fait qu'il s'organise à partir d'une représentation bi-dimensionnelle mais n'excluant pas néanmoins toute notion de profondeur (volume, forme, contenu).

La façon qu'ont les Mossi de poser le problème de la figuration et de la représentation semble montrer d'ailleurs l'illusion de toute réalité « extérieure ». Quel est, finalement, notre champ réel de vision? C'est ce que paraît vouloir signifier aussi l'existence des clairvoyants dans cette société (les enfants, certaines femmes souvent après avoir connu la folie, les devins). Jusqu'où peut aller l'espace du rêve?

#### AU SEUIL DES DEUX MONDES

La représentation de ces deux mondes implique celle de « seuil ». En effet, certaines périodes de la vie biologique conduisent les vivants à la limite du seuil entre ces deux mondes. Il s'agit principalement, pour la femme, des périodes de grossesse, de l'accouchement et de l'allaitement. La femme enceinte est présentée comme risquant de franchir le seuil bien que celui-ci soit fermé (voir croquis); la parturiente, elle, est en danger de folie, seuil ouvert; l'enfant, lui, reste longtemps hésitant (jusqu'au sevrage) entre ces deux mondes, seuil « entre-baillé ».

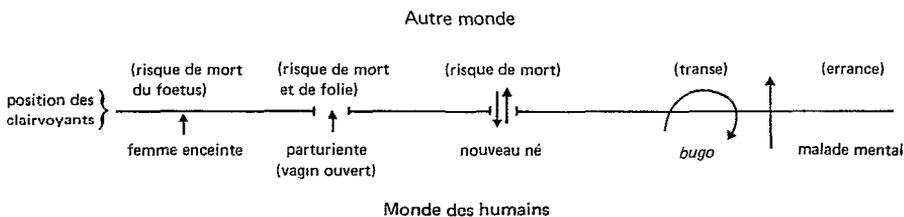


FIG. 14. — Positions de la femme enceinte, de la parturiente, du clairvoyant, du nouveau-né, du malade mental et du devin par rapport à l' « autre monde »

Il serait possible de faire figurer sur ce tableau, de la même manière que la femme enceinte, les femmes réglées, les veuves (avant les rites purificateurs) comme toute personne en deuil (entachée de l'impureté du mort).

Dans tous les cas il s'agit donc :

— soit d'un danger occasionné par la vie biologique (grossesse, accouchement, naissance, etc.);

- soit d'un danger par contagion symbolique avec une personne en relation avec la mort (veuvage);
- soit d'un danger à la suite d'un passage symbolique entre la vie et la mort (circoncision, transe rituelle, chasse, etc.).

#### *Le thème du détachement*

Tous ces événements de la vie biologique (accouchement, naissance, sevrage, etc.) sont présentés dans cette société à travers le thème de la séparation : à l'accouchement lorsque la praticienne cherche à inciter l'enfant à venir dans ce monde, autrement dit à le détacher de l'« autre monde » (celui du « regard retourné »); durant le sevrage, où l'enfant est considéré comme étant détaché de ses « compagnons » génies (essentiellement au moment de l'acquisition du langage); enfin, dans les interprétations de la maladie et de la mort de l'enfant, où celui-ci est présenté, nous allons le voir, comme hésitant à se situer entre ces deux mondes (l'enfant est « déchiré » entre le monde du « regard à l'endroit » et celui du « regard retourné »).

Ce thème du détachement a été évoqué par M. C. et E. ORTIGUES dans l'*Œdipe africain* (1973), ceux-ci le décrivant comme résultant de l'angoisse de castration là « où intervient (...) un élément de perte, de séparation d'avec un objet : perte du sein dans le rythme de l'allaitement, sevrage, défécation » (d'après LAPLANCHE et PONTALIS, 1971 : 76). Soulignons simplement la mise en relation, par les auteurs de l'*Œdipe africain* de l'angoisse de castration et de l'angoisse de fécondité (rapport fondé dans la théorie psychanalytique sur l'idée de « manque » — angoisse et castration — comblé par l'enfant) : « Le souci de fécondité à la fois dans l'agriculture et dans la vie humaine est traditionnellement la mise en forme fondamentale de l'angoisse de vivre » (1973 : 74).

Ce thème du manque et de la complétude est évoqué dans certains contes mossi et tout particulièrement dans *Nazinewende* (Demeurera avec Dieu) dont dix-neuf versions africaines ont été étudiées par S. RUELLAND (1973 : 209) et regroupées sous le titre « La fille sans mains ».

Il s'agit, en effet, d'une jeune fille (je cite ici la variante mossi) qui naquit avec un bracelet sans ouverture au poignet. Après la mort de sa mère, la fille de la coépouse de sa mère revendique la possession de ce bracelet qu'on ne peut pas retirer du bras de la jeune fille. On finit donc par couper la main de l'orpheline afin de libérer le bracelet « sans ouverture » et de l'offrir à sa sœur jalouse. Vouée à la mort (ce type de bracelet étant souvent porté en signe de protection contre la mort à la suite d'une faute ou d'une transgression commise par les parents ou ancêtres de l'enfant), la jeune fille part en brousse, à la recherche de la mort, et rencontre des personnages singuliers (femmes ayant coupé leurs seins, par exemple). Puis, les génies d'un marigot la reçoivent chez eux, sous l'eau, et lui restituent sa main après une série d'épreuves. De retour chez elle, elle suscite la jalousie de sa sœur et de la coépouse de sa mère par les nombreuses parures qu'elle a reçues des génies. De ce fait, la sœur de *Nazinewende* décide d'entreprendre la même mutilation et de subir les mêmes épreuves afin d'en tirer les mêmes bénéfices. Mais elle n'y parvient pas et revient chez elle quelque temps plus tard pauvre et humiliée.

Dans tous ces contes, l'héroïne (ou le héros) ne parvient à se marier et à être féconde qu'après avoir subi, avec succès, une série d'épreuves en brousse, épreuves qui ne sont pas sans rappeler de nombreux rites initiatiques (cf. la recherche de la gourde du *bugo*) ainsi que les initiations (par exemple, l'excision qui sans en être véritablement une doit être absolument effectuée pour permettre la fécondité).

Geneviève CALAME-GRIAULE (1969 : 92) citant de nombreux contes initiatiques africains montre combien tous « se rapportent au mariage de l'initié revenu au village et pouvant désormais s'intégrer dans la société » (1969 : 54). Dans certains cas, il s'agit d'un héros oedipien qui manque son initiation (destinée justement à séparer le fils de sa mère) et rate de ce fait son mariage « tandis que le héros positif rapportera de sa quête à la fois la connaissance et la fécondité » (1969 : 55).

Indifférenciation des sexes, androgynie originelle, inceste sont donc des thèmes fréquemment évoqués dans les différents registres du symbolique afin de montrer l'impératif du détachement (séparation d'avec la mère à l'accouchement, au sevrage et à l'initiation) et du contrôle social (interdiction de l'inceste, division des groupes). Sans contrôle social, la reproduction biologique ne peut engendrer que mort ou folie (l'ancêtre tue et le génie rend fou). Et le principal contrôle social, nous le verrons au cours de cet ouvrage, passe, bien évidemment, par l'alliance.

Le conte de *Nazinewende* montre symboliquement que la jeune fille est en mesure de procréer grâce à l'intervention du génie de la brousse. Se retrouve, là encore, la nécessité du génie et de l'allié pour qu'il y ait fécondité (fig. 15).

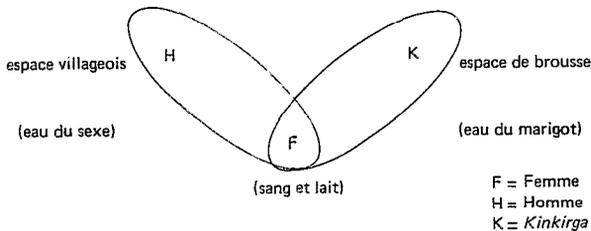


FIG. 15. — Configuration de l'espace villageois et de l'espace sauvage par rapport à la fécondité féminine

Pour conclure, nous verrons tout au long de cette étude que ce thème de la perte implique conjointement la nécessité de l'acquisition. Acquérir des terres, acquérir des femmes, acquérir des enfants, acquérir des remèdes, acquérir car le risque de la perte est trop grand. Celui qui perd, perd tout. Celui qui perd est un laissé pour compte pour les ancêtres. Celui qui meurt sans enfant devient un mauvais esprit (*zina*). Celle qui meurt en couches sera enterrée loin du village. Le perdant n'est pas reconnu car la perte est contagieuse. Il risquerait de rompre ce fragile équilibre entre la vie et la mort. Déjà cette idée avait été évoquée dans une étude qui visait à montrer les stratégies mises en place pour contourner l'indicible (parler de la mort d'un enfant, par exemple). La perte d'un enfant ne s'exprime, en effet, jamais au niveau de la parole. Cela reviendrait à « déterrer un enfant déjà enterré ». La perte est donc comblée par le retour d'un autre enfant, parfois identifié par le devin comme étant le retour de l'enfant décédé précédemment. Peut-être la mère n'avait-elle pas compris, se disent les Mossi, ce dont l'enfant avait besoin la première fois et elle tâchera ainsi de le lui donner à sa seconde venue. C'est tout au moins ainsi que l'interprétation se manifeste et que la perte sera comblée. Il n'y a plus de perte puisqu'il s'agit du retour du « même ». Cette idée du « semblable » — évoquée par l'angoisse de différence — semble aussi traduire le mythe de l'unité perdue dont les rites du *bugo*

font écho et dont les jumeaux sont les principaux acteurs dans cette société. « L'être humain est 3 (symbole masculin) ou 4 (symbole féminin), il n'est jamais 7 », disent les Mossi. Encore une fois, l'androgynie est contraire à la fécondité du groupe. Il est alors nécessaire de « marquer » dès l'enfance la différenciation des sexes (80).

### ***De la potentialité à féconder à la capacité à féconder***

On a vu, tout au long de cette première partie, et de nouveau au cours de cette conclusion avec le conte de *Nazinewende*, que la femme ne pouvait féconder sans l'intervention du génie et sans l'alliance du mari, le premier semblant signifier la potentialité de la femme à procréer indépendamment de l'alliance — le mari étant même presque présenté comme un intrus biologique —, le second donnant à la femme par l'entremise des ancêtres la capacité du lignage à féconder. La femme devient alors le lieu de l'enjeu de ce lignage allié. On a vu que la pire insulte qu'une femme pouvait faire à son mari était de le narguer avec sa grossesse, semblant ainsi lui signifier son autonomie biologique. L'homme doit se concilier l'épouse, voire, on le verra dans la seconde partie, la « consanguiniser » à l'intérieur de son lignage.

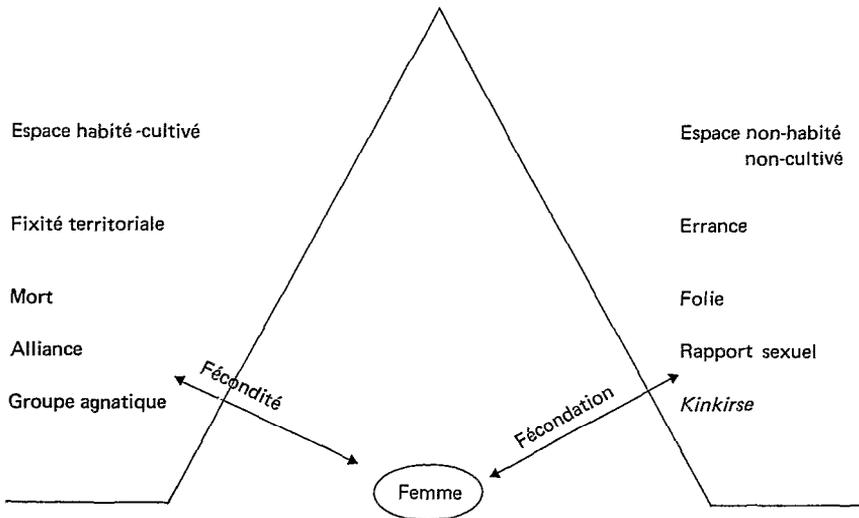


FIG. 16. — Thèmes analogiques de la fécondation et de la fécondité de la femme

## Deuxième partie

### La maladie infantile et son interprétation

## Introduction

*« Comme les systèmes  
qui permettent d'apprécier force,  
influence et pouvoir  
sont essentiellement des schémas  
d'interprétation de l'événement,  
l'individu est constamment invité  
à référer les aléas  
de son existence,  
y compris les accidents de sa vie  
biologique la plus intime,  
à l'état de sa situation  
et de ses relations sociales. »*

Marc AUGÉ

*Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort,  
Flammarion, Paris 1977 : 98.*

Lorsque j'ai entrepris de travailler sur la maladie de l'enfant j'ai, dans un premier temps, questionné vieilles femmes, accoucheuses, guérisseurs et devins afin de connaître les « noms » des maladies infantiles. Trois ou quatre noms revenaient périodiquement : rougeole, paludisme, coqueluche, et la liste s'arrêtait là. Ces maladies étant d'une part les plus fréquentes et d'autre part le plus souvent soignées dans les dispensaires ou les Centres de Protection Maternelle Infantile (PMI) ou encore par le Service d'Épidémiologie de Ouagadougou, les villageois ne faisaient que s'adapter à ma demande. En fait, de nombreuses maladies sont traditionnellement soignées (et guéries) sans que le nom de la maladie ait été prononcé ou même révélé par le devin ou le guérisseur. Un enfant dit d'une maladie qu'il a eue : « tous les gens avaient peur de cette maladie dont personne ne connaissait le nom ». La cause fut néanmoins identifiée : les génies de la brousse, et l'enfant soigné. Ne jugeons pas ici de l'origine de l'effet thérapeutique. On reviendra sur ce sujet ultérieurement.

Pour qu'il y ait maladie, il faut qu'il y ait durée du symptôme. La diarrhée de l'enfant n'est pas en soi une maladie. Si elle persiste et que le lavement effectué pour la stopper ne s'avère pas efficace, la suspicion se manifeste au sein de la famille. Il ne s'agit pas, alors, de déterminer avant tout quelle maladie

nominativement à l'enfant, mais de connaître, d'identifier l'agent qui a provoqué cette maladie. D'où l'incompréhension de certains médecins occidentaux qui pensent rassurer la mère de l'enfant en lui disant « votre enfant a telle maladie » « Oui, mais pourquoi? » répond la mère toujours aussi inquiète.

Pénétrer dans l'univers de la maladie de l'enfant ne signifiait pas pour moi l'accumulation de données destinées à constituer des tableaux où à chaque description de symptômes pourrait être repéré un syndrome permettant ainsi au médecin d'établir plus facilement un diagnostic. Ce refus ne correspondait pas à une mauvaise volonté de la part de l'ethnologue à vouloir collaborer avec les médecins bien souvent démunis devant la description des symptômes de leurs patients. Mais l'expérience aurait été vouée à l'échec du point de vue même de l'efficacité médicale. Aucune correspondance ne peut en effet s'établir entre la description d'un symptôme (qui exprime une représentation du corps bien spécifique) et la connaissance scientifique d'une maladie par un médecin.

L'étude de la maladie de l'enfant mossi représentait en fait pour moi l'autre versant de l'étude de la fécondité. Il s'agissait plus exactement des *maladies de la fécondité* car l'unité pertinente qu'ont déjà fait valoir un certain nombre de représentations mossi de la fécondité va de l'état pré-conceptionnel de l'enfant à son sevrage. Une femme stérile est pour les Mossi comme pour d'autres sociétés africaines une femme qui ne compte que des avortements, des morts-nés ou dont tous les enfants décèdent en bas âge. La femme stérile n'est pas une femme qui ne peut pas avoir d'enfant d'un point de vue physiologique, mais une femme qui ne parvient pas à en avoir dans sa vie même si elle en a les capacités biologiques. De plus, il n'existe pas de découpage entre les âges de l'enfant tel que notre médecine peut l'effectuer (néo-natal, infantile, etc.). La seule division à retenir est de nature symbolique et va de la pré-conception de l'enfant (localisation génésique : l'enfant vient de là où résident les *kinkirse*) jusqu'au moment du sevrage et de l'acquisition de la parole (« lorsque les *kinkirse* ferment la bouche des enfants », soit entre deux et trois ans).

Il était donc indispensable pour moi d'étudier l'interprétation du dérèglement de la fécondité. Les théories causales qui vont suivre (reprise de l'enfant par un génie ou par un ancêtre, capture de l'enfant par une sorcière) sont donc fréquemment évoquées par le devin lorsqu'il s'agit soit d'une fausse-couche, soit d'un mort-né, soit encore d'un décès d'enfant en bas âge. Le système interprétatif est le même pour l'ensemble de ces cas. Dans un cas, l'attaque se fait sur l'embryon, dans l'autre sur l'enfant.

Il n'est pas inutile de rappeler que nous nous situons dans une région d'Afrique où la mortalité infantile (81) est très élevée. Une enquête démographique effectuée en 1960-1961 donnait pour l'ensemble du Burkina le taux de 174 décès pour 1 000 naissances vivantes. Ce qui signifiait, en moyenne, qu'un enfant sur six mourait avant d'avoir atteint son premier anniversaire (82). L'enquête de notre équipe du CNRS effectuée en 1978-1979 et 1979-1980 à partir des cinq dernières années donnait le taux de 217 décès pour 1 000 naissances vivantes, soit près du quart des enfants nés-vivants. Une équipe de démographes de l'ORSTOM travaillant à la même époque mais sur un effectif nettement supérieur au nôtre a obtenu 107 décès pour 1 000 naissances vivantes. Étant donné que l'équipe de l'ORSTOM a enquêté dans une région beaucoup mieux équipée d'un point de vue sanitaire que celle où nous étions et compte tenu que notre propre travail a été effectué sur un très petit effectif (dont les résultats sont donc peu fiables pour les démographes) mais dans une région particulièrement concernée par les drames de la sécheresse et fortement pénalisée par les dernières famines, je pense que le quotient de mortalité infantile de la région de Kaya est supérieur à 107 décès pour mille mais inférieur à celui de 217.

Les décès des enfants sont en grande partie consécutifs aux épidémies de rougeole et de méningite cérébro-spinale (fin de saison sèche, soit avril). Ces maladies infectieuses tuent surtout les enfants malnutris et déjà atteints de marasme et de Kwashiorkor.

Si l'on analyse la situation du point de vue des femmes, on peut dire que 55,41 % des femmes de notre enquête ont perdu un ou plusieurs enfants âgés de 0 à 11 mois. Autrement dit, *plus de la moitié des femmes a vécu la mort d'un ou plusieurs enfants âgés de moins d'un an*. Par ailleurs, 43,8 % des femmes ont perdu un ou plusieurs enfants âgés de 1 à 4 ans, soit *près de la moitié des femmes a vécu la mort d'un ou plusieurs enfants âgés de 1 à 4 ans*.

La mortalité infantile reste donc encore très forte de nos jours en pays mossi puisqu'elle atteint vraisemblablement près du quart des enfants de moins de 1 an.

Nous n'évoquons pas en chiffres le nombre de femmes stériles ou celui des avortements spontanés ainsi que les troubles du post-partum et les infections chroniques qui ont pour résultat de perturber la fécondité des femmes.

Même si au terme d'une vie, une femme compte en moyenne sept à huit enfants, on peut comprendre que ces troubles sont vécus dans un climat d'insécurité constante. La société se sent menacée dans sa reproduction et sa pérennité. La maladie comme tout autre événement inquiétant est alors un signe qu'il faut interpréter. Seul le devin est habilité à décoder ce signe qui renvoie, on le verra, soit à une histoire familiale non résolue, soit à une quelconque distorsion d'ordre social.

Ce n'est donc pas l'interprétation de la maladie d'une manière générale chez les Mossi qui m'a préoccupée mais bien la façon dont est interprété tout dérèglement lié à la fécondité.

# 1

## Le pouvoir de guérir

« Chaque arbre possède ses génies,  
ses remèdes et ses sorts ».  
Parole mossi

J'ai commencé l'étude de la maladie de l'enfant par la collecte de plantes utilisées pour soigner les maladies infantiles.

Les vieilles femmes et les guérisseurs que nous avons sollicités, mon interprète et moi-même, étaient très méfiants lorsque nous leur demandions des plantes. Soit ils acceptaient difficilement de nous en donner, soit ils le faisaient avec beaucoup de parcimonie. La méfiance s'adressait, en fait, surtout à l'égard de mon interprète, suspectée de s'intéresser à ce « savoir » pour en faire, elle-même, commerce ultérieurement. N'ayant pas l'intention de faire une étude sur la pharmacopée traditionnelle (le Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique de Ouagadougou faisait à l'époque une étude approfondie sur ce thème dans la région où nous avons travaillé) et utilisant la plante uniquement comme mode d'approche de la maladie, ce travail m'a néanmoins donné la possibilité d'observer certaines pratiques qui permettent d'appréhender la notion de « remède » chez les Mossi.

### *Le remède*

Il m'est plusieurs fois arrivé, alors que je demandais des plantes, de recevoir, de la part des « spécialistes », des matières telles que peau de serpent ou sel. La plante est avant tout un remède. De ce fait en demandant des plantes médicinales pour maladies d'enfants je recevais en retour des éléments d'origine non végétale mais considérés comme des remèdes.

Le remède appelé *tiim* vient du radical *ti* de *tiiga* arbre, plante qui désigne aussi tout génie qui réside dans un arbre. Les *tiise* (pluriel de *tiiga*) ont, d'après les Mossi, un attachement particulier pour le tamarinier, le baobab et le caïlcédrat. Contrairement aux génies *kinkirse* qui sont de petite taille, les *tiise* sont représentés de grande taille et relativement gros. Par contre, comme les génies *kinkirse*, ces figures imaginaires ont la particularité de faire tous leurs gestes à l'envers de ceux des humains. Enfin, ils peuvent provoquer une maladie

appelée également *tiiga*, qui est censée provoquer des dermatoses et des démangeaisons. Chaque arbre a donc, comme dit le proverbe, son génie protecteur, ses remèdes et ses sorts.

Lorsqu'un guérisseur (ou une femme) veut recueillir soit des feuilles, soit de l'écorce d'un arbre, il vient la veille au soir déposer de la cendre tout autour de l'arbre afin d'en écarter les génies qui, si cette pratique n'était pas effectuée, transmettraient à l'enfant la maladie du *tiiga* par l'intermédiaire de la boisson, du lavement ou du bain. Cette pratique a également pour effet d'immobiliser l'arbre qui, selon les Mossi, se déplace la nuit et rencontre ainsi les génies. Le lendemain matin, la femme ou le guérisseur vient prélever l'écorce ou les feuilles de l'arbre en disant à l'arbre : « Je suis venu(e) te demander ton bon lavement (*nyamde*) pour aller le pratiquer à un enfant » (traduction littérale).

Le *tiim* est souvent présenté sous forme de poudre surtout lorsqu'il est mélangé à d'autres éléments non végétaux (sang de poulet séché, par exemple). Le *tiim* entretient un contact corporel avec son utilisateur : bain, collier ou ceinture pour les jeunes enfants ; et, cas le plus fréquent, s'introduit dans le corps par incision ou par voie bucale ou anale ; enfin, il peut aussi s'enterrer chez soi (généralement au centre de la cour lorsque le *tiim* a pour objet de protéger l'habitation).

L'offrande, également utilisée comme traitement thérapeutique, est de nature beaucoup plus spatio-temporelle que le *tiim* : elle doit s'exécuter à des moments précis (matin, nuit tombante, « heure chaude ») et est composée d'étapes où chaque geste est effectué en fonction de repères dans l'espace (est-ouest, nord-sud) ou d'emplacements considérés comme privilégiés (croisements de chemins, marché, marigot, montagne, ...).

Le *tiim* est une partie de l'énergie vitale (*siiga*) de l'arbre ou de la plante dont il provient. L'enfant renforce donc sa propre énergie vitale en recevant celle de l'arbre. La mort étant considérée comme la suprématie d'une force vitale sur un autre, le *tiim* vise à renforcer l'énergie vitale de l'individu malade pour l'aider à rétablir le rapport de force en sa faveur.

Ce pouvoir du *tiim* n'est pas uniquement thérapeutique. Il est également utilisé pour augmenter la force vitale dans la vie courante, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas nécessairement menace de mort ; mais on peut se demander où commence, pour les Mossi, la menace de mort, puisque le seul fait de vivre est souvent considéré comme pouvant en représenter une ; d'où la nécessité de toujours se prémunir contre tout danger, toute menace *éventuelle* : protection contre les génies ou les sorciers pour les enfants particulièrement fragiles, invulnérabilité contre le désir destructeur de l'autre (destruction du foyer), ou contre la « honte », par exemple. On nous conta l'histoire d'un homme qui avait commis un vol mais qui ne fut, paraît-il, jamais découvert car « il avait beaucoup bu » (sous-entendu de *tiim*). Le *tiim* protège des voleurs, du danger, de la perte (de l'homme ou de la femme qu'on aime), des bêtes sauvages. Mais le *tiim* peut attirer aussi. Il fait venir à soi richesse, mari ou femme, et pouvoir. Enfin, il peut détruire une relation entre deux êtres ou le pouvoir comme la richesse d'un tiers.

Que le but soit sacré ou thérapeutique, dans les deux cas, les Mossi parlent de *tiim*. La distinction « remède » « gri-gri », faussement transmise par le langage colonial n'existe pas dans la terminologie moore. Les *tiim* sont plutôt des « médecines » à actions multiples dont l'efficacité, pour chacune d'entre elles, est déterminée par le guérisseur ou le devin. La plante appelée *pelga* (blanc), par exemple, est utilisée dans les cas de maux intestinaux. Mais cette plante est aussi appelée *kis-nyande* (déteste la honte) et consommée, à fortes doses, comme plante abortive ainsi que dans toutes les situations où l'on risque la honte (après un vol ou une transgression d'interdit, par exemple).

### **Le thérapeute**

Lorsqu'un enfant est malade et que les premiers lavements ne s'avèrent pas efficaces ou suffisamment calmants, la mère s'adresse soit au guérisseur, soit au devin soit aux deux à la fois. Ceux-ci sont choisis en fonction de critères sensiblement identiques à ceux de la médecine moderne (confiance, sympathie, succès précédents, réputation, proximité villageoise, recommandation, facilités de paiement, etc.). Chaque village a généralement au moins un devin mais il n'a pas systématiquement un guérisseur et de plus spécialisé dans les maladies infantiles. Alors que je pouvais demander à n'importe quel chef de village de rencontrer le devin, pour les guérisseurs je devais attendre qu'on me « recommande » tel guérisseur, de tel village.

### LE GUÉRISSEUR NON-DEVIN

Le guérisseur qui ne pratique pas de divination a une relation plus physique que le devin avec l'enfant. Il le touche, le palpe, examine son poids, regarde sa langue et ses yeux.

Après ce premier examen, soit il identifie la maladie de l'enfant et donne à la mère des *tiim*, soit la maladie avait déjà été identifiée par le devin (qui avait conseillé aux parents de l'enfant de s'adresser à ce guérisseur pour obtenir les *tiim* nécessaires). Dans le cas où la maladie n'a pas été identifiée, le guérisseur conseille généralement aux parents de s'adresser à un devin afin de connaître l'origine de la maladie, ce qui ne l'empêche nullement de donner des *tiim* aux parents de l'enfant.

### LE DEVIN NON-GUÉRISSEUR

Le devin qui n'est pas guérisseur peut n'avoir aucun contact corporel avec l'enfant. Généralement consulté par la mère de l'enfant ou dans la plupart des cas par le père, il peut après avoir identifié l'origine de la maladie, donner un certain nombre d'offrandes et/ou de sacrifices à exécuter. Un enfant nous dit : « Ma mère alla consulter le devin le plus réputé du village qui lui conseilla de donner l'aumône en offrant trois colas blanches à un mendiant. »

Le devin non guérisseur a donc pour tâche essentielle de définir l'origine de la maladie par la divination et de prescrire certains sacrifices. Son pouvoir réside dans le fait qu'il « voit » la force vitale (le *siiga*) de tout être vivant. La maladie étant considérée, nous l'avons vu, comme une détérioration de l'énergie vitale par une autre énergie vitale, le devin peut d'une part déterminer d'où vient la détérioration, d'autre part intervenir dans cette lutte entre *siisse* (pluriel de *siiga*). Les offrandes, les sacrifices et les *tiim* ont alors pour but de combler cette déficience de l'énergie vitale du malade. La démarche du malade ou de la famille du malade lorsqu'il s'agit d'un enfant est donc d'effectuer un grand nombre d'offrandes et/ou de sacrifices et de faire « boire » beaucoup de *tiim* à l'enfant. Plus il y aura de sacrifices accomplis et de *tiim* bus, plus la force vitale du malade a des chances de se revitaliser.

### LE GUÉRISSEUR-DEVIN

Dans certains cas le guérisseur est également devin.

Nous avons vu pour le *tiim* (remède) que la distinction thérapeutique/sacrée n'était pas pertinente. Il en est de même entre le guérisseur et le devin. Le premier n'a pas une fonction uniquement thérapeutique et le second sacrée. Si le guérisseur, dans le cas où il n'est pas devin, a des pratiques qui apparaissent plus thérapeutiques que celles du devin (relation plus corporelle avec le malade, non-exercice de la divination et non-prescription de sacrifices à accomplir) il se réfère, en fait, à la même symbolique de la maladie, au même système d'interprétation. Les remèdes du guérisseur comprennent aussi bien des extraits de plantes ou d'écorces d'arbres que diverses compositions de nature essentiellement symbolique (poudres amères, par exemple, qui ont pour but d'éloigner les génies friands de sucré).

Privé de ses référents symboliques, le guérisseur perd toute son efficacité thérapeutique. En fait, *le devin répond à toute demande qu'elle concerne ou non la maladie; le guérisseur, lui, ne répond qu'à une demande d'ordre de santé. Mais tous deux, encore une fois, se rattachent au même système symbolique de la société.*

Considérer uniquement l'efficacité thérapeutique d'un guérisseur afin qu'elle soit utilisable par le médecin de région relève, d'une part d'un leurre thérapeutique, d'autre part d'une méconnaissance totale du fonctionnement de la société concernée. Il ne s'agit pas, pour le médecin, d'ignorer la pratique médicale des guérisseurs de la région, bien au contraire, mais la collaboration, pour être fructueuse, ne peut être que personnalisée en fonction de la société et des caractères et comportements propres aux collaborateurs en question. Encore une fois, il faut fuir la recette.

## 2

### Maladie et étiologie sociale

« *Qui refuse de croire au devin  
tient à la main  
un sac de divination* »  
Proverbe mossi

#### **Parole et consultation**

Dans la société mossi le symptôme ne permet pas d'identifier systématiquement l'origine de la maladie. On entend dire parfois que les maladies provoquées par les sorciers ou sorcières donnent des gonflements. Mais on dira rarement que telle personne est gonflée, donc « prise » par un sorcier. Certes, certains peuvent penser que le sorcier en est peut-être l'auteur, mais seule l'interprétation du devin permet d'affirmer qu'il s'agit bien d'une maladie provoquée par un sorcier. Le symptôme n'induit donc pas systématiquement l'origine de la maladie, il ne fait qu'y participer. Il est essentiellement signe de maladie, signe de désordre biologique.

Nous avons vu précédemment que la présence du malade n'était pas obligatoire lors de la consultation du devin. Souvent, le père de l'enfant raconte l'histoire personnelle du malade.

En fait, les circonstances qui entourent l'origine de la maladie « parlent » davantage au devin que le symptôme.

Prenons différentes études de cas de maladies d'enfants :

— « Un jour je fus pris de panique en voyant un jeune homme avec un bâton suivi d'une jeune fille. Puis, je tombai malade à la suite de cette vision. »

— « Il faisait très chaud quand nous revenions de la chasse (...). J'étais le seul à faire beaucoup de bruit n'ayant pas à l'idée qu'il pouvait y avoir des génies dans cette forêt calme. Quand nous sommes arrivés au village, je rentrai dans ma case pour mieux me reposer. Brusquement, j'ai senti un pincement au cœur. Je commençai à transpirer et je me demandai ce qui m'arrivait. »

— « Un soir, en passant sur la route qui menait à un village lointain, j'ai vu un homme habillé de blanc en prière. Sans que je m'en aperçoive le phare de mon vélo s'éteignit. Dans l'obscurité j'essayais de m'écarter de lui mais hélas je tombai à côté de lui. Je me croyais déjà mort. A ce moment, quelqu'un vint à passer. Il me vit, s'arrêta et s'avança lentement vers moi. Entre temps

l'inconnu avait disparu. Quand l'étranger arriva devant moi, il me releva et me demanda ce qui m'était arrivé. Je lui expliquai. Il me porta sur son dos et me conduisit chez moi car je ne pouvais plus monter sur mon vélo (...). Le lendemain matin, je sentis que ma gorge me faisait mal et que je ne pouvais plus parler ».

— « Un soir en revenant du marché, je commençai à tousser. Arrivé à la maison je fus pris de maux de tête. La nuit, je n'ai pas pu dormir à cause de la toux qui me faisait mal à la gorge ».

— « Le lendemain d'une fête coutumière de notre village qui s'était déroulée un samedi, je suis tombée malade ».

Cette corrélation entre la maladie et les circonstances qui entourent le moment où elle a commencé ne peut être effectuée par n'importe quel villageois. Le malade ou son entourage peuvent, bien sûr, avoir des soupçons sur l'origine de la maladie mais personne ne peut avoir de certitude. Le devin est seul en mesure de garantir d'où vient la maladie, c'est-à-dire de donner sens par sa faculté à « voir » — voir le *siiga*, voir l'autre monde, voir l'autre de nous-même — et surtout par sa pratique divinatoire. « Et si nous étions tous des « voyants », nous ont souvent dit les Mossi, est-ce que ce serait bien? », reconnaissant ainsi la nécessité d'une distribution des rôles.

Nous avons plusieurs fois entendu un devin, dont nous suivions régulièrement les consultations, recommander à des consultants certains sacrifices afin que leur enfant ne meurt pas, car « ses ancêtres étaient mécontents ». Dans tous les cas, le consultant n'avait pas d'enfant malade et n'était pas venu consulter pour cela. Il s'agissait, de la part du devin, d'une mise en garde : « Prends un mouton et dis à un *yagenga* (neveu utérin) d'aller demander pardon à tes ancêtres mécontents, pour que ton enfant ne meurt pas. » Lors de ces consultations le devin ne précisait ni de quel enfant il s'agissait (les « pères » pouvant avoir plusieurs enfants en bas âge puisque plusieurs épouses) ni de quel mécontentement il s'agissait. Dans tous les cas, les hommes portaient sans poser davantage de questions au devin.

### ***Le retour chez les kinkirse***

On a vu dans la première partie combien la naissance exprime, en pays mossi, l'arrachement de l'enfant de l'autre monde, tous les rites effectués durant la grossesse et à la naissance visant à inciter l'enfant à venir dans le monde des humains, celui du « regard à l'endroit ». La maladie de l'enfant, dans ce même système de représentations, va consister en un retour — désiré ou non par l'enfant — dans cet autre monde. Lorsque l'enfant est présenté comme ayant décidé de retourner dans cet autre monde, on justifie sa décision par son insatisfaction supposée de ce monde, les parents ne le choyant pas assez, ou l'enfant ne se sentant pas suffisamment désiré, ou ayant été mal nourri, etc. On dit souvent, alors, que l'enfant préfère retourner jouer avec ses compagnons (les *kinkirse*) ceux-là même dont il est issu. « Si l'enfant ne veut pas rester, on n'y peut rien » disent les femmes. De ce fait, l'enfant est l'objet de soins constants. Il a le droit d'exprimer tous ses caprices, qui, d'après cette logique, ne sont pas les siens, mais ceux des *kinkirse* (83).

La mère ne laisse ainsi jamais son enfant pleurer loin d'elle. Elle le console, lui parle, lui rappelle l'existence du monde dans lequel il vient de pénétrer. Il faut qu'il s'adapte à cette nouvelle réalité, qu'il l'accepte. Pour ce faire, les gens de ce monde doivent être suffisamment habiles, attrayants, délicats envers lui, pour lui donner le désir de rester. Ses larmes, ses bredouillements sont donc interprétés comme une communication linguistique entre lui et ses « compagnons ».

Dès qu'un enfant pleure un peu trop souvent, les parents de l'enfant vont consulter un devin afin de savoir si ses larmes ne sont pas l'expression d'un mécontentement venant soit de sa part, soit de celle des génies. Dans ce dernier cas, il ne s'agit plus du désir de l'enfant à retourner dans l'autre monde mais de la volonté capricieuse des esprits à le reprendre. Le devin recommande généralement aux parents de jeter en brousse (terre des esprits) miel, sésame, haricots ou galettes (nourriture sucrée) « pour satisfaire leur gourmandise ». Si l'enfant est déjà malade on ajoutera à ces offrandes le sacrifice d'un poulet, souvent noir. Il y a, en effet, nécessité de réparation (offrande, sacrifice) car on considère que les *kinkirse* étaient mécontents, généralement par l'attitude de la mère présentée comme manifestant une certaine inattention envers l'enfant ou envers les esprits. On entend dire, par exemple, lorsqu'un enfant a été posé au sol en brousse par sa mère que les esprits ont décidé de le remplacer par un mauvais *kinkirga* (84). Après l'échange, l'enfant revenu au village avec sa mère tombe malade. « Son corps chauffe et gonfle. Tu le soignes mais il ne ressemble plus à ton enfant. Tout le monde le sait. »

Lorsqu'on évoque l'inattention de la femme envers les *kinkirse*, on dit qu'elle « a marché en brousse sans se soucier des esprits qu'elle a pu y croiser ou qui étaient sur l'arbre dont elle a abattu les branches ». Furieux, ceux-ci ont décidé de lui reprendre son enfant. On voit qu'il s'agit généralement d'une intrusion sur leur territoire. L'esprit vengeur peut venir, selon les Mossi, la nuit, dans la case de la femme afin de venir chercher l'enfant. Mais si l'enfant a, sur lui, des talismans (faits par le devin avec des odeurs que les génies sont censés ne pas aimer), « le *kinkirga* tâte l'enfant, sent le collier et dit : cet enfant ne nous ressemble pas. Alors il se désintéresse de l'enfant et s'en va ». Pour cette raison, les femmes mettent de nombreux colliers et bracelets aux enfants afin que, socialisés par ces attributs humains, ils ne puissent plus être repris par les esprits mécontents.

Que penser, donc, de cette interprétation de la maladie ou de la mort de l'enfant? Avant tout qu'elle recouvre et confirme les mêmes idées que celles évoquées dans la symbolique de la procréation :

1. Même découpage territorial : espace de brousse contrôlé par les génies, espace habité et maîtrisé par les êtres humains, toute infraction des humains chez les esprits de lieux risquant de perturber la santé des enfants, soit l'équilibre du groupe.

2. Même notion de seuil entre les deux mondes, exprimant, ici, la précarité de la vie de l'enfant dans ses premières années, l'aspect « jamais acquis », le thème de la vie étant constamment confronté à celui de la mort. Ajoutons à cela, la façon qu'ont les Mossi de présenter l'enfant comme hésitant entre un désir de vie et un désir de mort selon le comportement observé de sa mère et de son entourage. Il y a donc consécutivement une valorisation des pratiques de maternage.

3. Même représentation de la formation intra-utérine qui non seulement maintient l'unité de l'enfant du stade embryonnaire à celui du sevrage, mais évoque également son stade pré-conceptionnel. L'enfant qui meurt retourne à l'état de potentialité génésique. Poser, à partir de la maladie le problème du retour c'est, en fait, poser la question de l'introduction symbolique dans le ventre maternel. Le passage doit être ouvert pour qu'il soit possible de l'effectuer dans les deux sens : il faut qu'il y ait mort (retour) pour qu'il y ait accouchement (venue) (85).

Cette interprétation renvoie donc essentiellement à la relation fusionnelle de la mère et de l'enfant, soit à toute la symbolique foetale qui permet à une société de s'interroger tant sur son ontogenèse que sur sa phylogenèse.

**Reprise  
de l'enfant  
par les ancêtres**

Une autre interprétation de la maladie ou de la mort de l'enfant proclame qu'il peut s'agir de la reprise de l'enfant dans l'autre monde par un ancêtre du lignage du père. On va voir que cette interprétation manifeste la nécessité de l'insertion de l'enfant dans le lignage.

Ce thème ayant été moins développé dans la première partie puisque nous avons surtout mis l'accent — à partir de la symbolique de la procréation — sur la relation duelle de l'enfant avec sa mère et non pas sur sa relation au lignage, soit au groupe, on a décidé d'en affiner l'analyse, ici, mais à travers le sens qu'en donne la maladie.

La maladie ou la mort de l'enfant à la suite d' « une reprise par les ancêtres » se fait essentiellement à l'occasion du *segre* (retour d'un ancêtre chez l'enfant) et de son dérèglement. C'est donc à partir de l'étude de ce système que nous serons mieux à même de comprendre le rôle occupé par les ancêtres dans les représentations qui se rattachent aux faits biologiques en général et dans l'interprétation de la maladie de l'enfant en particulier.

LE *SEGRE*

Le *segre* représente le processus par lequel un ancêtre « revient » (traduction littérale) chez un de ses descendants en ligne agnatique (86). Ainsi on entend dire que tel ancêtre est le *segre* de tel enfant. Dans ce cas le terme le plus exact est cependant celui de *seg-soba*, littéralement « celui du *segre* » ou « le maître du *segre* ». Enfin, le *segre* désigne un petit autel détenu par une unité familiale, où des offrandes sont strictement dédiées aux ancêtres du lignage à la fin de la saison des pluies.

Pour les Mossi, il ne s'agit pas d'une nouvelle apparence corporelle de l'ancêtre mais de la transmission d'un principe vital (87) (*siiga*). Une correspondance ou un lien est ainsi reconnu entre un ancêtre et un enfant mais ceci n'implique pas, pour autant, une ressemblance physique entre les deux (88).

On va, dans un premier temps, présenter le processus du *segre* et son mode de transmission. Puis, on exposera comment il peut intervenir dans l'interprétation de la maladie infantile.

*SEGRE* ET DATION DU NOM

Quelques jours après la naissance de l'enfant, la famille décide de déterminer le *segre* de l'enfant. Dans le premier cas le père du nouveau-né (ou celui qui est habilité à sacrifier sur le *segre*) se rend chez le devin qui identifie l'ancêtre revenu chez l'enfant. Parfois, l'époux peut même consulter le devin durant la grossesse de sa femme si celle-ci a des douleurs jugées inexplicables. Une grossesse difficile comme un accouchement distocique sollicitent d'emblée le recours au devin. Lorsque l'évolution de la grossesse et l'accouchement ne présentent aucun signe pathologique, quelques jours après la naissance, une fois la réclusion de la parturiente terminée, une tante paternelle (*pugdba*) — sœur du père de l'enfant — se place munie d'unealebasse d'eau à l'extérieur de la case de la mère de l'enfant tandis que celle-ci se tient à l'intérieur avec son enfant. La tante énumère alors la généalogie de l'enfant (consanguins patrilatéraux et alliées), puis est censée s'arrêter sur un nom d'ancêtre selon les réactions de l'enfant (gémissements, cessation de pleurs). L'enfant prend alors le nom (*sondre*) (89) de cet ancêtre, *segre* et dation de nom sont ainsi en étroite liaison.

Nous ne parlons pas ici du nom individuel (*yure*) (90) — bien que celui-ci puisse évoquer le « retour de l'ancêtre » — mais du nom lignager. Dans le cas où le nom individuel de l'enfant exprime explicitement ce « retour de l'ancêtre », il s'agit d'une marque de naissance qui vise à distinguer particulièrement cet enfant des autres et plus encore de ceux de sa fratrie. Prenons pour exemple l'histoire de l'enfant nommé l' « Ancêtre est venu » afin de bien repérer la différence entre un nom individuel qui se réfère à un *segre* et un nom lignager qui est celui du *segre* de l'enfant. Nous verrons que dans le premier cas il s'agit d'un événement lié ou consécutif à sa naissance (91).

« Quelque temps après sa naissance un petit garçon attrapa un mal aux yeux. On le conduisit chez un guérisseur mais celui-ci ne parvint pas à le soigner. On le conduisit à l'hôpital des Blancs, mais ils ne purent rien pour lui. Finalement on consulta un devin. Celui-ci révéla que l'enfant représentait son grand-père. Ce grand-père nommé « vieil homme » possédait de son vivant un bracelet auquel il tenait beaucoup. Or à sa mort ses enfants ne purent se mettre d'accord pour savoir qui prendrait le bracelet. Ils finirent par le vendre, ce que « vieil homme » avait interdit. Cette faute avait motivé le retour de « vieil homme » dans l'enfant; et les problèmes de yeux de ce dernier exprimaient la contrariété de « vieil homme ». Mise au courant de cette situation par le devin, la mère partit en quête d'un bracelet aussi ressemblant que possible à celui du grand-père. Le bracelet une fois trouvé, on le passa au bras de l'enfant et les maux de yeux s'arrangèrent progressivement jusqu'à disparaître complètement. Pour marquer l'événement, on appela l'enfant « l'ancêtre est venu ». Et son père n'a jamais levé la main sur l'enfant bien qu'il sache que la personne descendue dans un enfant, quand elle a été reconnue, s'en retourne d'où elle vient » (92).

Le nom individuel est donc bien ce qui définit un enfant dans ce qui le distingue des autres individus. Mais encore une fois cette distinction renvoie dans tous les cas à un événement de naissance : un enfant, par exemple, dont la présentation à l'accouchement s'est faite par les pieds aura pour nom individuel *signawa* (« est venu par les pieds »); si la naissance d'un enfant a été « propitiée par une offrande de poule en vue de conjurer les effets qui résultent d'une faute » (HOUS, *op. cit.* : 31) l'enfant se nommera *noaga* (poule). L'évocation d'un ancêtre dans le nom individuel est la marque particulière soit d'une sollicitation (par des sacrifices) des parents vis-à-vis d'un ancêtre afin d'obtenir une meilleure fécondité, soit d'un événement du type de l'histoire évoquée, c'est-à-dire d'un conflit lignager que le nouveau-né manifeste par la maladie.

Le nom lignager (*sondre*) est, avant tout, la marque de l'attachement et de la reconnaissance au lignage. Changer d'identité lignagère (93), en pays mossi, implique de changer de nom. Des *nakombse*, par exemple, (gens du pouvoir politique) qui abandonneraient la prétention au *naam* (chefferie) pour devenir *tengenbiise* (fils de la terre) quitteraient alors le *sondre Wedraogo* pour adopter celui qui est propre aux *tengenbiise*, *Sawadogo*.

## LES DIFFÉRENTS ACTEURS

### *Le nouveau-né*

Le nouveau-né est appelé *bi-pelga* (« enfant blanc ») ou *saana* (« étranger ») : « enfant blanc » car il est de teint clair à la naissance; « étranger » car encore empreint d'un autre monde d'où il est censé venir et vers lequel il est susceptible de retourner par la mort. Après le sevrage le risque s'amoindrit car son *sigá* est considéré comme étant plus solide, moins vulnérable.

### *Celui qui donne le nom*

Un homme acquiert généralement le pouvoir de donner un nom, à un âge

avancé. Ainsi, le porteur (de nom) au fur et à mesure qu'il perd son nom gagne le pouvoir d'en donner aux autres. Il « perd son nom » car son entourage marque une déférence à son égard en ne le prononçant plus. Ne pas énoncer le nom de quelqu'un est un signe de respect et de politesse. Une femme exprime sa soumission (94) à son mari en ne le nommant que par un euphémisme : elle emploie l'expression *zak-soba* (« maître de la cour ») ou *m'sida* (« mon mari »).

*L'ancêtre*

Au début de notre étude nous pensions que l'ancêtre permettait essentiellement la reconnaissance de l'enfant, socialisant ainsi le dernier-né en lui transmettant son nom, en le territorialisant et en l'introduisant dans un réseau de parenté qu'il devrait progressivement assimiler. Certes, s'il accomplit cette tâche, l'ancêtre exprime aussi, par son retour, la marque de sa propre reconnaissance par le lignage. L'histoire précédemment citée nous a montré que la maladie de l'enfant a permis de révéler par l'interprétation du devin que la parole de l'ancêtre avait été bafouée. Il s'agissait donc de la réhabiliter. L'enfant permet alors la résolution de certains conflits passés, toujours susceptibles, selon les Mossi, de perturber la survie du groupe. Conflits et résolutions de conflits sont ainsi présentés comme se réglant sur quatre générations. Faute de quoi toute perturbation de la fécondité ou toute maladie infantile serait interprétée comme une conséquence : celle d'avoir négligé la réparation, par des sacrifices, des erreurs passées.

QUI REVIENT?

Nous avons déjà indiqué que la transmission du *siiga* se faisait en ligne agnatique. Peuvent donc revenir dans le nouveau-né les parents consanguins patrilatéraux à partir de la génération des grands-parents du nouveau-né mais aussi les alliés du grand-père et de l'arrière-grand-père paternels de l'enfant.

Si, selon la théorie, un assez grand nombre de parents sont susceptibles de revenir chez le nouveau-né, à travers nos enquêtes seuls sont cités comme revenant les parents suivants :

1. le père du père d'ego;
2. le frère du père du père d'ego (considéré par le père d'ego comme son père suivant la nomenclature du système omatha à laquelle appartiennent les Mossi);
3. la sœur du père du père d'ego (soit la tante paternelle du père d'ego);
4. la mère du père d'ego (soit la grand-mère paternelle d'ego);
5. le père du père du père d'ego (soit l'arrière-grand-père paternel d'ego);
6. la mère du père du père d'ego (soit l'arrière-grand-mère paternelle d'ego).

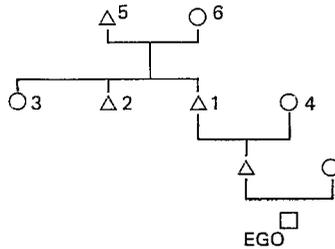


FIG. 17. — Parents-ancêtres d'Ego revenants le plus souvent chez le nouveau-né

Souvent, la famille de l'enfant adopte comme terme d'adresse vis-à-vis du nouveau-né celui que son père utilisait envers l'ancêtre revenu, de son vivant. Par exemple, si 1 revient chez l'enfant, son père (et par extension toute la cour) l'appellera *ba* (père); si 3 revient, on appellera l'enfant *pugdba* (tante paternelle).

Toute femme — de par sa double appartenance lignagère (épouse dans le lignage de son mari, sœur dans le lignage paternel) — peut revenir comme ancêtre et dans le lignage du mari et dans le lignage paternel (chez l'enfant du fils de son frère). Une femme peut donc revenir en tant que consanguine et en tant qu'alliée.

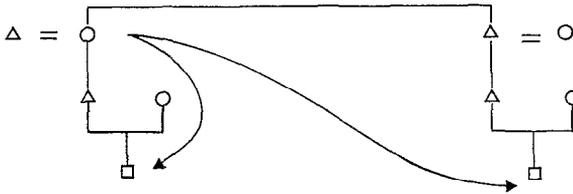


FIG. 18. — Double possibilité de « retour » d'une femme en tant qu'alliée et consanguine

En tant qu'alliée, ce droit est octroyé à la femme qui d'une part a donné au lignage de son mari une descendance importante, du fait de sa propre vie génésique, d'autre part a donné au lignage de son mari plusieurs femmes en mariage issues de son propre lignage (95).

Ce retour de l'alliée entraîne le fait qu'il puisse y avoir plusieurs patronymes *sonda* (pluriel de *sondre*) dans un même lignage. Nous avons vu que *sondre* et *segre* étaient en étroite liaison. Si, par exemple, un enfant a pour *segre* celui de la mère de son père, son *sondre* sera celui de cette femme. L'enfant n'aura donc pas le même *sondre* que son père. Néanmoins, cette situation semble provisoire jusqu'à la mort du père de l'enfant (96). Ainsi, si un homme se nomme X et que son fils a pour *sondre* Y, à la mort de X, Y se nommera X. Si plus tard, le fils de X se nomme Z, il devra, lui aussi, attendre la mort de son père pour se nommer X (97).

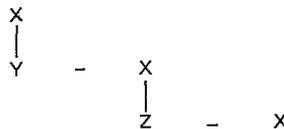


FIG. 19. — Changements de *sondre* au cours de trois générations

Le *siiga* de l'ancêtre peut revenir successivement dans plusieurs enfants d'un même lignage et d'une même génération. Ainsi, puisque toute femme peut revenir à la fois comme consanguine et comme alliée, Suzanne LALLEMAND (98) cite le cas d'une personne qui serait revenue deux fois dans le lignage de son mari et une fois dans son lignage paternel.

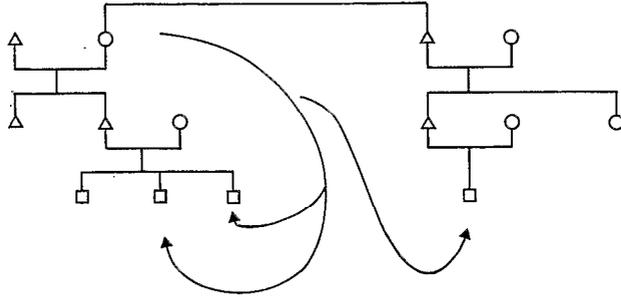


FIG. 20. — Retour d'une femme à deux reprises dans le lignage de l'époux et dans le lignage paternel

Dans le cas où l'ancêtre est de sexe masculin, il peut également revenir dans les enfants d'un même homme, mais uniquement, bien sûr, dans son propre lignage.

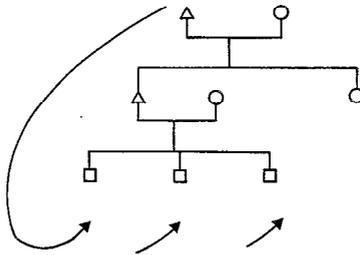


FIG. 21. — Retours successifs d'un ancêtre masculin au sein de son propre lignage

Un ancêtre ne revient pas nécessairement dans un descendant de même sexe que lui. C'est la raison pour laquelle nous avons, à chaque exemple représenté les nouveau-nés avec le signe de sexe indifférencié. Cette indication peut-elle être considérée comme une preuve supplémentaire qu'il ne s'agit pas de réincarnation puisque tout corps est précisément sexué? Un ancêtre de sexe masculin ou féminin peut donc revenir dans un enfant de sexe masculin comme féminin. Le père du père de l'enfant peut revenir dans un enfant de sexe féminin et la sœur du père du père de l'enfant peut revenir dans un enfant de sexe masculin. Nous prenons ces deux exemples à dessein car ils représentent les deux cas les plus fréquents de retour d'ancêtres. Sur 113 personnes interrogées dans un même village (Noaka, région de Kaya), 66 ont pour *segre* le père du père, 27 la sœur du père du père, 12 la mère du père, 4 le frère du père du père, 3 le grand-père du père, 1 la grand-mère du père. On voit que le père du père est l'ancêtre qui « revient » le plus souvent. Pourtant dans les interrogatoires, il est présenté comme étant en constante rivalité avec sa sœur. Cette compétition entre le frère et la sœur est une interprétation fréquente de la maladie et de la mort des nouveau-nés.

#### SEGRE ET MALADIE INFANTILE

Le *segre* est censé pouvoir faire mourir l'enfant ou tout au moins le rendre malade dans trois circonstances particulières :

1. le *segre* fait l'objet d'une dispute entre le frère et la sœur;
2. l'ancêtre qui revient n'est pas mort;
3. le *segre* de l'ancêtre a été mal défini (l'enfant est mal nommé).

Ce sont ces trois cas que nous allons reprendre et analyser.

### *1. Le segre fait l'objet d'une dispute entre le frère et la sœur*

Lorsque l'enfant est malade, le père se rend chez le devin pour que l'origine de la maladie lui soit révélée. Dans le cas où le devin annonce qu'un ancêtre et sa sœur cherchent à revenir chez le même enfant et qu'« aucun ne veut céder sa place », un neveu utérin (*yagenga*) du père de l'enfant vient alors « demander le pardon » à l'un des deux ancêtres. « Le neveu utérin, les tantes paternelles et les hommes âgés, nous dit-on, demandent généralement aux ancêtres que le cadet cède sa place à l'aîné ». Cette situation se rencontre fréquemment dans l'interprétation de la maladie ou de la mort de l'enfant. Si l'enfant meurt, le devin peut déclarer qu'aucun ancêtre n'a voulu céder sa place. La non-résolution du conflit s'est donc soldée par la mort du nouveau-né.

Une grossesse pénible peut donner lieu à la même interprétation. Les douleurs de la femme manifestent alors la rivalité des deux ancêtres et un avortement spontané en traduit l'échec.

Ce type d'interprétation de la maladie ou de la mort de l'enfant semble présenter le frère et la sœur dans une relation d'équivalence. La rivalité dans la mort serait-elle la marque d'une égalité vécue lorsque les deux protagonistes sont en vie ou bien exprime-t-elle, au contraire, sous forme d'inversion, l'impossibilité à vivre cette égalité?

Cette relation frère/sœur s'observe uniquement dans le cas où la sœur est aînée et le frère cadet. Un homme n'entretient pas avec une sœur cadette des relations de cet ordre. Mais tandis qu'un homme est obligatoirement le cadet d'un frère aîné, les Mossi le présentent comme l'égal d'une sœur aînée.

Rappelons, d'après les travaux de Françoise HÉRITIER (*op. cit.* 1981), que la relation frère/sœur dans le cas omaha repose « sur un vecteur orienté allant du frère vers la sœur » (: 50) autrement dit où « la valence différentielle des sexes » exprime « la dominance du principe masculin sur le principe féminin ». L'équivalence frère/sœur apparemment contraire à ce principe de dominance serait alors justifiée par le décalage de la sœur aînée placée à une génération au-dessus de son frère, les sœurs aînées étant d'ailleurs appelées « tantes paternelles ». Ainsi, écrit F. HÉRITIER, « le rapport aînés/cadets (...) peut être traduit en termes de générations » (: 51), la sœur aînée n'étant plus une sœur mais une « tante paternelle ».

Ce dérèglement du *segre* nous permet de nous rendre compte que le thème de la génération est au cœur de notre sujet. Conflit de génération, à la même génération qui, non résolu stoppe la descendance, puisque l'enfant peut en mourir. Et l'interprétation se munissant d'une parole à rebours nous dira : l'enfant meurt parce que n'avait pas été résolu un conflit de cet ordre.

### *2. L'ancêtre qui revient n'est pas mort*

Il peut arriver que le *siiga* de l'arrière-grand-père paternel de l'enfant revienne chez l'enfant alors que cet arrière-grand-père est toujours vivant, donc non « ancestralisé ». Cet homme étant fort âgé et considéré comme sur le point de mourir, selon les Mossi son *siiga* peut déjà le quitter. L'homme a un statut proche de celui de l'ancêtre qu'il est en passe de devenir. Il a donné au lignage une certaine descendance et est reconnu pour ses valeurs morales (son sens de la justice, sa pondération dans les cas de conflits).

Lorsque cette situation se présente, les Mossi considèrent que l'enfant ne peut survivre car quatre générations ne peuvent coexister. Lorsque le devin donne cette interprétation, la mère très souvent éloigne son enfant du vieillard en partant dans sa famille paternelle parfois jusqu'au sevrage, puisqu'après cette période « les ancêtres ne reprennent plus les enfants ». Une fois sevrés, ils sont censés avoir un *siiga* plus résistant. Cet éloignement peut durer jusqu'à 2 à 3 ans. Dans certains cas, la mère ne quitte pas la cour conjugale mais doit éviter que « le regard de l'enfant ne croise celui du vieillard ». « Si les regards de ces deux parents se croisaient l'un des deux devrait mourir ». Généralement, c'est l'enfant qui meurt (autre interprétation d'un décès juvénile) car il est jugé plus vulnérable que le vieillard. Certaines personnes indiquent même qu'au cas où l'un des deux ne mourrait pas, un des membres de la chaîne des quatre générations risquerait de perdre la vie.

Il est fréquent, en pays mossi, qu'un individu soit soupçonné de retarder sa mort. On dit qu'un tel « refuse de mourir ». C'est ainsi que certaines sécheresses peuvent être interprétées car la logique symbolique crée une réciprocité entre les représentations de l'ordre climatique et celles de l'ordre biologique. Ainsi, le « refus de la mort » — refus de se plier à l'ordre temporel des générations — a pour conséquence de nuire à l'ordre climatique en privant la région de pluie et en apportant consécutivement la sécheresse. Fertilité de la terre, fécondité lignagère nécessitent l'acceptation de l'ordre temporel des générations. Ne pas vouloir se soumettre à l'un, c'est en fait nuire à l'autre.

On voit que ce cas — celui de l'ancêtre qui n'est pas mort — évoque, lui aussi, cette « succession naturelle de génération », la non-acceptation de ce cycle entraînant un déséquilibre démographique : succession de morts-nés, avortements spontanés, décès d'enfants en bas âge.

### 3. Le *segre* de l'ancêtre a été mal défini

Dans certains cas, toujours lorsque l'enfant est malade, le devin peut déclarer au père de l'enfant que le *segre* a été mal défini, autrement dit qu'il « y a eu erreur sur la personne ». Il s'agit alors de « demander le pardon » (toujours par l'intermédiaire des neveux utérins, maîtres du pardon, *sugri soramba*) aux ancêtres offensés (principalement celui qui a été nommé par erreur) et de redonner à l'enfant son véritable *segre*, puisqu'il a été mal nommé.

On reconnaît ainsi qu'il y a eu erreur de la part du donneur de nom. Il est parfois recommandé, du reste, de consulter plusieurs devins car certains peuvent avoir une « mauvaise vue ». De toutes façons, l'erreur ne provient pas du *segre* car « si l'on peut se tromper de *segre*, le *segre*, lui, ne se trompe pas ».

Ce type de représentation fait valoir l'importance d'être « bien nommé » pour un enfant. Lorsqu'il sera malade, on pourra entendre dire que l'enfant « demande son nom ». Le nom comme le *siiga* est la transmission d'une valeur collective. L'enfant mal nommé n'a pas sa place dans la lignée; il n'accède pas pour les Mossi à un statut lignager et le manifeste ainsi par la maladie.

## SÉGRE ET RÉAPPARITION DU MÊME ENFANT (99)

Dans certains cas, un enfant meurt, puis un second, et un troisième. Face à une telle série, les parents s'interrogent et vont consulter le devin. Celui-ci peut déterminer l'origine de cette anomalie de la manière suivante : il s'agit soit du même enfant qui revient mais qui, à chaque venue, ne paraît pas satisfait de l'accueil qui lui est réservé, soit du même ancêtre qui revient puis repart, soit encore des deux situations conjuguées.

L'accoucheuse de Damane (région de Kaya) nous raconte l'histoire sui-

vante : « Un enfant de sexe masculin vient de naître avec les oreilles percées comme pour mettre des boucles d'oreilles. On suppose qu'une vieille est revenue en lui? Cet enfant, même s'il vit après la naissance, ne « durera » pas.

— Mais pourquoi? je demande.

— Parce que les autres n'ont pas duré. C'est la même vieille qui doit revenir.

— Mais pourquoi fait-elle cela?

— Pour « flatter » (100) la femme, répond l'accoucheuse, les ancêtres peuvent duper les femmes en leur donnant le bonheur d'être mère, puis ils repartent.

Cette histoire nous donne plusieurs informations :

1. toute l'argumentation de l'accoucheuse repose sur la série des malheurs observés dans le passé;
2. la mise en relation de la mort des enfants et d'un même *segre*;
3. le marquage de l'enfant;
4. l'interprétation de l'attitude de l'ancêtre.

### 1. La répétition de l'événement

Toute interprétation de morti-natalité n'intervient qu'à la suite d'une série de morts-nés ou de troubles génésiques (mort-né précédé ou suivi d'avortement spontané, etc.). L'inquiétude naît de la répétition. Un trouble isolé n'est pas considéré comme une anomalie. Et c'est du rapprochement fait entre les éléments d'une série que naît l'interprétation.

### 2. La mise en relation de la mort et du *segre*

Si l'enfant meurt (dans l'histoire précitée) c'est parce que les précédents étaient supposés avoir le même *segre* et n'avaient pas survécu. Si un enfant meurt et que l'enfant suivant a le même *segre* que le premier, on craint aussitôt que l'ancêtre ne « joue le même tour » à la femme en décidant de « s'en retourner ». Si l'ancêtre n'a pas voulu rester chez le premier enfant pourquoi resterait-il dans le second?

### 3. Le marquage de l'enfant

Dans l'histoire relatée, le marquage est « naturel »; il s'agit d'un signe repéré sur les lobes des oreilles de l'enfant.

Lorsque les Mossi considèrent qu'il s'agit du même enfant qui revient, ses parents le marquent avant l'enterrement d'une incision à l'oreille (101). Si le prochain enfant naît avec une marque à l'oreille on est assuré qu'il s'agit bien du même. De nombreux sacrifices sont alors exécutés afin de demander à l'ancêtre de ne plus reprendre l'enfant. On peut également demander à un ancêtre de revenir à la place de celui qui apporte trouble et perturbation dans la fécondité du groupe. Parfois, nous dit-on, « l'ancêtre revient dans l'enfant d'une coépouse ». Une femme peut avoir quelque rancune envers son mari lorsque tous ses enfants meurent à cause du *segre*. En effet, celle-ci peut juger que son mari ne fait pas suffisamment de sacrifices ou bien qu'il ne les accomplit pas correctement.

### 4. L'interprétation de l'attitude de l'ancêtre

La frontière entre les deux mondes (celui du « regard à l'endroit » et du « regard retourné » soit de la vie et de la mort) est présentée comme extrêmement fragile. L'ancêtre « va et vient » d'un monde à l'autre comme certains génies qui ont, eux aussi, le pouvoir de provoquer la mort des enfants.

Pour les génies comme pour les ancêtres, lorsqu'on demande aux Mossi pourquoi ceux-ci cherchent à venir sur terre, la réponse est « pour boire de l'eau » (ainsi disent les Dogon, cf. G. DIETERLEN, *op. cit.* : 63), puisque l'autre monde est, pour les Mossi, un monde du sec.

Lorsqu'il y a avortement ou mort-né — qu'il s'agisse de l'action des génies ou de celle des ancêtres — la réponse est « pour flatter la femme », soit pour lui donner l'illusion d'être mère. Cette apparente cruauté se retrouve dans toute l'éthique mossi : « Celle qui croit avoir des colliers, enfile les graines du *welba* (102) » autrement dit, il ne faut jamais être assuré de ce que l'on ne possède pas encore. L'attitude des génies et des ancêtres rappelle ainsi aux humains la précarité de leurs désirs et de leurs conditions de survie. Il ne faut pas se réjouir de ce que l'on ne détient pas encore sinon le destin (ou Dieu, ou les ancêtres, ou encore les génies) se chargera de nous retirer ce bien avant même qu'on ait eu le plaisir de le posséder. La femme qui se réjouit d'être enceinte fait un avortement spontané, celle qui est heureuse d'arriver à terme fait un mort-né, celle qui proclame la naissance de son dernier-né se le fait prendre par une sorcière, etc. Aussi, la prudence recommande-t-elle aux femmes de feindre l'indifférence voire le mépris : la femme enceinte ne parle pas de sa grossesse pour ne pas attirer à elle les mauvais génies, la parturiente ne se réjouit pas outre mesure et garde avec vigilance un petit balai auprès d'elle pour se défendre elle aussi des génies aux humeurs étranges, la jeune mère dont la plupart des enfants sont morts en bas âge simule la vente de son dernier-né au marché à un étranger (la logique sociale ne s'appliquant, pour les Mossi, qu'aux membres de leur société, quel génie s'attaquera à un enfant étranger ou acheté par un Peul?), la femme dont l'enfant vient de mourir laisse les femmes de sa cour (tantes paternelles ou sœurs aimées de son mari) enterrer le petit cadavre sous un tas d'ordures afin de montrer aux génies le peu d'intérêt qu'on lui porte. « Si nous ne nous intéressons pas à lui, pourquoi vous y intéresseriez-vous? Semblent-elles vouloir dire. Ainsi aura-t-il peut-être la vie sauve la prochaine fois ». « Si j'avais su », c'est pour le prochain enfant, dit le proverbe.

#### UNE RUPTURE DE FILIATION

Pour conclure, on voit que les différentes situations de dérèglement du *segre* renvoient toutes à une désorganisation de l'appartenance lignagère. Conflit de génération, incompatibilité biologique sur plusieurs générations, substitution d'ancêtres (un ascendant ayant pris la place d'un autre), dans tous les cas, il s'agit d'une mauvaise inscription dans le lignage dont l'enfant subit les conséquences par la maladie. Celle-ci prend alors sens par l'histoire lignagère qui précède la naissance de l'enfant. Ce qui permet de dire que la place fixée dans le lignage ne peut être changée sous peine d'entraîner une rupture de filiation par la maladie et souvent la mort du dernier-né.

Dans l'interprétation de la maladie de l'enfant, il existe, indépendamment du *segre*, certains autres cas où le devin détermine l'origine du trouble biologique par une reprise de l'enfant par les ancêtres. Mais pour la plupart d'entre eux, ils sont toujours consécutifs à des situations de deuil, de séparation ou d'abandon, soit de rupture de lien.

#### ***De la contagion symbolique***

Nous avons présenté, jusqu'à présent, les maladies et décès des enfants interprétés, soit par un désir de l'enfant à retourner dans l'autre monde, soit par la reprise de l'enfant par les génies ou les ancêtres, c'est-à-dire à partir de la dichotomie « est repris par un tiers » ou « s'en retourne de lui-même ».

Dans d'autres cas, les maladies sont expliquées comme provenant d'une contagion principalement par l'intermédiaire de la mère. Il s'agit généralement d'une maladie provoquée par un événement pathogène vécu par la mère au cours de sa grossesse ou durant l'allaitement de l'enfant. Il peut, donc, s'écouler deux à trois ans entre l'événement pathogène (cf. les tableaux III et IV ci-dessous) et la maladie de l'enfant.

TABLEAU III

Liste d'événements pouvant survenir au cours d'une grossesse et considérés comme pathogènes pour l'enfant

ÉVÈNEMENT PATHOGÈNE	NOM DE LA MALADIE
1. La femme a découvert un lapin près de sa natte	<i>somviiga</i> (lapin vivant)
2. La femme a rencontré les traces d'un serpent en brousse et a marché dessus	<i>waafo</i> (serpent)
3. La femme a été survolée par un oiseau de nuit en dormant dehors	<i>liula</i> (oiseau)
4. La femme a croisé des caméléons ou des serpents accouplés (103)	
5. La femme a tué une musaraigne ou une mante religieuse, un écureuil (rat palmiste), un lièvre, un varan, ou encore des fourmis	
6. La femme a enfreint l'interdiction de pénétrer à l'intérieur du grenier familial	
7. La femme a cassé des œufs	
8. La femme a brûlé un <i>lugri</i> (104)	

TABLEAU IV

Liste de quelques déséquilibres corporels pouvant intervenir durant l'allaitement et susceptibles d'être pathogènes pour l'enfant

ÉVÈNEMENT PATHOGÈNE	NOM DE LA MALADIE
1. La mère a mangé trop de viande	
2. La mère a mangé trop de sucre ou de « nourritures douces » (sauces)	<i>sabga</i>
3. La mère a eu un rapport sexuel avec son mari et ne s'est pas lavée après	<i>sabga</i>

Dans certains cas le père de l'enfant est susceptible d'être à l'origine de la maladie de l'enfant mais il s'agit alors d'une relation de contiguïté symbolique

entre le père et la mère : le père a rencontré les traces d'un serpent en brousse, par exemple. Dans ce dernier cas, le père contamine la mère qui, elle-même, communique à son enfant la maladie. Un complément d'information pourrait déterminer l'agent de transmission symbolique entre le père et la mère, ainsi qu'entre la mère et l'enfant (sperme, lait, par exemple).

Ces maladies, par contagion symbolique, ne sont pas toutes transmises par la mère ou par le père de l'enfant, ni même par un consanguin ou un parent de l'enfant. Il peut s'agir d'une contiguïté avec toute personne considérée comme entachée d'impureté. Ainsi toute femme qui vient de faire une fausse-couche doit s'abstenir de toucher un enfant tant que l'impureté ne s'est pas éloignée d'elle. De même tout individu qui touche un enfant sans s'être lavé après un rapport sexuel peut donner à cet enfant la maladie du *sabga*. Ce terme de *sabga* semble regrouper un certain nombre de maladies (troubles hépatiques, jaunisse) toutes issues d'une « défaillance », pour les Mossi, de l'appareil digestif ou à la suite d'un contact après un rapport sexuel. Notons l'analogie faite entre digestion et sexualité.

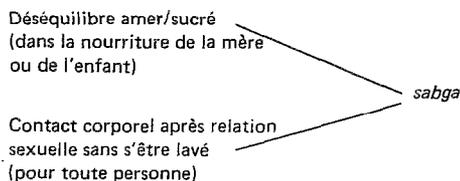


FIG. 22. — Origines déclarées de la maladie appelée *sabga*

Une femme dont la fille avait la bilharziose affirmait qu'aucun traitement ne pourrait soigner celle-ci tant qu'elle ne saurait pas distinguer « la bonne et la mauvaise nourriture ». L'interrogeant sur cette distinction, la femme insista sur la nécessité d'un équilibre alimentaire entre amer et sucré. L'enfant, selon la femme, ne parvenait pas encore à faire d'elle-même cette distinction et ne pouvait donc guérir.

Cette symbolique amer/sucré est commune à de nombreuses sociétés ouest-africaines. Un article de J. CAPRON (1976-1977) sur la place du miel chez les Bwa montre précisément l'opposition faite entre les nourritures sucrées et les nourritures acides (105) et, par ailleurs, l'association faite entre sucré et stérilité (de la terre comme de la femme). J. CAPRON cite l'interdiction qu'ont les femmes Bwa de consommer du miel durant leur grossesse alors que cet aliment est, au contraire, recommandé après l'accouchement « pour faire sortir le sang coagulé ». Le sang de la femme ne doit donc pas contenir trop de sucre durant la grossesse sinon la femme risque une fausse-couche, par contre le sucre est recommandé lorsque la femme cherche à faire évacuer le sang de son corps. Ce rapport entre le sucre et le sang, et consécutivement entre le sucre et la grossesse ainsi que l'accouchement, est présenté de la même manière chez les Mossi. Les interdits sont les mêmes que ceux des Bwa au cours de la grossesse. Même association également entre sucre et stérilité et entre amer (acide, pour J. CAPRON) et fécondité.

De même les traitements administrés aux enfants malades sont fréquemment réalisés à base d'amertume. On y constate aussi l'interdiction de consommer du sucré. Voici quelques exemples tirés de récits biographiques d'enfants :

— « Le guérisseur donnait aussi à ma mère de la *poudre noire* (déclarée amère) qu'elle devait mélanger à de la sauce de *gombo* ».

- « Je prenais la calebasse, buvais longuement l'eau noire et très amère qui s'y trouvait ».
- « Les racines que ma mère faisait bouillir avaient un goût très amer ».
- « Mon père recommandait à ma mère de ne pas me donner les plats que j'aimais (autrement dit sucrés) ».
- « On me défendait toujours de prendre certains repas tels que les repas huileux et sucrés ».

**De l'anthropophagie symbolique**

S'il existe, dans cette société, des sorciers comme des sorcières, ce sont principalement (pour ne pas dire dans la plupart des cas) les femmes qui sont accusées de « manger » les enfants. Les hommes, quant à eux, exercent plutôt leur pouvoir sur les adultes, cherchant à détruire à travers ces individus l'expression de toute forme de production. Ainsi, peuvent être soupçonnés d'une pratique de sorcellerie des hommes réputés pour leur richesse, leurs bonnes récoltes, leurs nombreuses femmes, etc. Les sorciers opèrent donc au niveau de la production de la société tandis que les sorcières agissent sur la reproduction. Étant donné le thème de cet ouvrage, notre propos concernera uniquement les cas d'anthropophagie symbolique où l'accusation se porte sur les femmes.

UN DISCOURS SILENCIEUX

Enquêter sur la sorcellerie implique d'adopter un type de discours dit « silencieux ». Affronter le phénomène de face serait un comportement voué à l'échec. En effet, « on » ne peut parler que de ce qu'« on » connaît. Parler de sorcellerie revient ainsi à se considérer comme ayant appartenu ou appartenant à un des membres de la relation accusateur/accusé (106). L'accusé, s'il parle, avoue ainsi son crime tandis que l'accusateur risque la vengeance de la sorcière qui peut s'attaquer à ses autres enfants. « Lorsqu'on sait qu'une femme est sorcière, on préfère se taire car elle peut faire encore plus de mal », nous dit un villageois. Mais avant de prononcer cette phrase, cet homme nous avait soutenu pendant plusieurs entretiens qu'il ignorait tout de la sorcellerie. Aussi, n'est-ce qu'en parlant de sorcières exerçant dans des villages éloignés du sien que le dialogue devint possible.

Ces quelques réflexions sur la pratique d'enquête visent à montrer que l'approche du phénomène est riche d'indications sur son fonctionnement. Il faut savoir que la suspicion est toujours latente. Il ne faut donc donner aucune arme à son adversaire si l'on ne veut pas être accusé de sorcellerie. On peut dire qu'il y a, en quelque sorte, plusieurs « niveaux » de suspicion. Il y a la suspicion « apparemment » générale : le risque règne de manière quotidienne, chacun y pense et sait que cela peut lui « tomber » dessus. Il y a la suspicion de statut : une femme de chef se voit ainsi rarement accusée de sorcellerie. On a vu aussi que les accoucheuses ne s'occupent pas des avortements spontanés afin de ne pas être soupçonnées et accusées de sorcellerie. Puis, il y a la suspicion de situation : par exemple, à la fin d'un accouchement où j'étais présente, l'enfant fut déclaré mort-né (en moore, *bumbande* : chose différente). Il fut donc déposé sur une natte à 1,50 mètre de la mère environ et recouvert d'un linge blanc. Regardant avec regret cette « chose différente » alors que toutes les femmes

étaient autour de la mère, j'ai vu le linge se soulever par à-coups à la hauteur de la poitrine de l'enfant. J'ai signalé en moore que l'enfant semblait vivre encore. L'accoucheuse se précipita, souleva le linge mais l'enfant après quelques secousses thoraciques ne survécut pas. Aussitôt, une des femmes présentes dit qu'il y avait une sorcière (*yaa sweya*). « C'est une sorcière », le terme est vague. A-t-elle opéré de loin? Est-elle dans la pièce? parmi nous? La suspicion fut très dure à soutenir : une coépouse (jalouse, bien sûr)?, une vieille femme stérile? , ou celle dont tous les enfants sont morts avant l'âge de cinq ans? L'étrangère présente? Quittant le village je n'ai jamais su si la désignation avait été faite ou pas. Dans de nombreux cas on ne désigne pas, on suspecte. On ne nomme pas une sorcière dans les cas où l' « on ne se sent pas suffisamment fort pour la combattre », autrement dit si l'on n'est pas sûr de pouvoir soutenir l'accusation (107). « Que celle qui n'est pas plus forte qu'une sorcière éloigne d'elle son enfant », dit un proverbe mossi.

Enfin, il y a la suspicion de parenté, la plus « sérieuse » pourrions-nous dire (étudiée ci-dessous), puisque c'est généralement à partir de cela que la suspicion se transformera en accusation. La suspicion s'insère plutôt dans un climat fantasmatique imaginaire tandis que l'accusation est d'ordre symbolique et social.

#### CAPTURE, CACHETTE ET INGESTION

Pour comprendre le fonctionnement de la sorcellerie présentons d'emblée une histoire, celle des « jeunes vendeurs de poisson » (108).

« Un groupe de jeunes gens vendaient du poisson près d'un barrage. De temps en temps, une femme venait leur en acheter. Parfois, elle leur apportait des galettes ou de la sauce (pour accompagner la nourriture de mil). Un jour, un des jeunes gens tomba malade. Puis, un second. Inquiets, les jeunes gens partirent consulter un devin. La consultation leur coûta un poulet et 465 F CFA. Le devin dit aux jeunes gens qu'une femme leur avait jeté un sort, une femme qui leur apportait à manger de temps en temps.

Les jeunes gens retournèrent au barrage et attendirent la venue de la femme. Lorsque celle-ci arriva, les jeunes gens l'interpellèrent : « Nous avons été consulté un devin. Il nous a fait savoir que tu nous as attrapés et gardés dans une marmite. Si tu ne nous lâches pas, tu es une personne morte. Lorsque tu nous as donné à manger, tu nous as attrapés ».

Les jeunes gens se saisirent de la femme, partirent chez elle et détruisirent toutes les marmites et tous les canaris (cruches) qu'elle possédait. Ils fouillèrent les chambres aidés par une population qui avait assisté au début de la querelle au barrage. Ne trouvant rien, ils conduisirent la femme chez le divin. Celui-ci dit à la femme « étant donné que tu es mère, il faut lâcher les deux jeunes gens que tu veux manger » (autrement dit : tu connais la douleur d'une mère qui perd ses enfants).

L'assistance avait suivi les différents partenaires de ce drame jusque chez le devin. Certaines personnes jetaient des pierres sur la femme. L'épouse du devin est alors intervenue pour que l'affaire ne prenne pas trop d'importance. L'affaire fut, en effet, saisie en justice sur la plainte de la femme. Elle plaida en tant que « victime de violence et menace de mort ». Elle gagna son procès et le devin fut condamné pour « charlatanisme » (109) ».

On voit que cette histoire n'a pas le même épilogue qu'elle aurait eu quelques dizaines d'années auparavant. La femme aurait été chassée du village comme une paria après avoir été fouettée, exposée aux bêtes fauves et à l'absence de nourriture, autrement dit à l'exil hors du groupe et à la mort.

Lorsque les jeunes gens consultent le devin, ils apprennent — ce que l'histoire ne dit pas explicitement — que leur *siiga* (force vitale) a été capturé par une sorcière. Précisons qu'un Mossi ne dirait jamais, dans le langage courant, « la sorcière a pris le *siiga* de l'enfant » ou « a mangé le *siiga* de l'enfant » ; il dirait « la sorcière a pris l'enfant » ou « a mangé l'enfant ». S'agissant d'une destruction métonymique (la destruction du *siiga* provoquant la destruction du sujet) le discours fait une synecdoque en parlant uniquement du sujet et non plus du *siiga*. Cette assignation linguistique a pour conséquence d'insister essentiellement sur l'effet et non plus sur l'origine du méfait. Le processus est montré comme déjà engagé.

La sorcière, comme le devin ou un clairvoyant ou encore un enfant en bas âge a la particularité de « voir des deux côtés ». Elle « voit » le *siiga* qu'elle est censée attraper, cacher et manger (110). L'action de la sorcière se déroule, en effet, en trois temps : dans une première phase, il y a la capture du *siiga*; puis s'effectue la cachette du *siiga*, et enfin, son ingestion. La capture provoque la maladie; le temps de la cachette, la durée de la maladie; et l'ingestion, la mort.

La femme du barrage est accusée par les jeunes gens, suite à la consultation du devin, d'avoir capturé et caché leur *siise*. D'où l'apparition de la maladie. Dans un premier temps, le devin a donc identifié la capture des *siise*. Ceux-ci sont cachés mais non encore détruits puisque les jeunes gens ne sont pas morts. Cette révélation est immédiatement suivie d'une demande de libération. La femme doit rendre ce qu'elle a capturé. Il s'agit alors, pour les malades comme pour leur entourage, de retrouver, le plus rapidement possible (d'où la course effrénée du barrage à la concession de la femme), le *siiga* caché afin d'une part d'éviter la mort, et d'autre part d'interrompre la maladie. Si la femme parvient à détruire les *siise* des jeunes gens avant qu'ils ne soient retrouvés, les jeunes gens, selon les Mossi, devront inévitablement mourir. Les Mossi disent que la sorcière « cogne » le *siiga* contre un arbre ou contre une pierre. Si elle ne cogne pas trop fort, l'enfant saigne du nez; si elle cogne très fort, il meurt. Précisons que les lieux de cachette des sorcières se réfèrent à une symbolique matricielle : dessous un tas d'ordures (là où l'on enterre les morts-nés), dans un tronc d'arbre (considéré, par les Mossi, comme un ventre féminin), dans une marmite, une cruche ou un panier (particulièrement fréquent pour les femmes accusées de sorcellerie au marché), dans un trou de terre — là où l'on retire la terre d'argile pour la construction des maisons ou la fabrication des poteries — enfin sous une grosse pierre ou un grenier à mil.

Le procédé consiste donc à faire passer symboliquement l'objet de la prise d'un ventre topographique (la cachette) à un ventre corporel (l'ingestion). Mais nous avons vu que dans certains cas (mort subite, mort rapide) le lieu et le temps de cachette n'existent pas, la sorcière ingérant directement le *siiga* après la capture.

Jusqu'à présent, il était question de l'ingestion comme issue finale pour le *siiga* capturé. On a vu dans l'histoire des vendeurs de poisson qu'il y avait, de la part du devin et de la population, demande de libération. Le *siiga* peut en effet être délivré par la sorcière ou par un devin ou encore par tout autre clairvoyant. Dans d'autres cas, le *siiga* peut s'enfuir de lui-même.

Voyons tout d'abord un cas où intervient une clairvoyante : souvent c'est par le rêve que les femmes révèlent des attaques de sorcellerie. On nous raconte ainsi l'histoire d'une femme qui, la nuit, avait « vu » l'enfant de sa voisine être « attrapé » par une sorcière. Cette dernière selon la narratrice avait frappé l'enfant (entendons le *siiga* de l'enfant) et l'avait cogné à terre (signe de mort). La femme était, alors, accourue en rêve mais elle était arrivée trop tard pour sauver l'enfant. Au matin, elle raconte cet événement à son entourage qui l'avertit que l'enfant de sa voisine était effectivement mort dans la nuit.

La femme ne relate pas cet événement comme un rêve prémonitoire, tel qu'en Occident il serait possible de le présenter. Pour elle, il s'agit, bien évidemment d'un rêve, mais d'un rêve durant lequel la sortie du *siiga* a valeur d'acte « réel » (111). La femme ne s'est pas réveillée pour aller sauver l'enfant; c'est dans son rêve qu'elle a tenté de délivrer le *siiga* prisonnier. Mais l'histoire ne relate aucun temps de cachette; tout est exécuté avec une extrême rapidité. La femme, au matin, révèle à son entourage ce qu'elle a tenté de faire durant son rêve.

Cette histoire permet donc d'observer le mode d'intervention par lequel un (ou une) clairvoyant(e) tente de délivrer le *siiga* devenu prisonnier d'une sorcière.

Une autre histoire évoque un cas de délivrance par la sorcière, elle-même, ainsi qu'une tentative de fuite de *siiga* :

« Des enfants, raconte la narratrice, étaient en train de jouer sous des arbres situés près de la concession d'un chef. Une femme, aveugle de son état, était partie capturer plusieurs de ces enfants et cacha leur *siise* sous la tombe de l'ancien chef. A midi, elle retourna vérifier si les *siise* étaient bien restés à cet emplacement, car ils auraient pu s'enfuir. La nuit suivante, une femme qui voit les esprits a vu la sorcière agir en rêve. Le lendemain matin, elle se rendit chez l'aveugle et la menaça : « On t'a coupé les mains (la femme avait été lépreuse), on t'a rendu aveugle et tu continues à faire des histoires. Tes trois enfants sont morts et tu continues à faire cela. On t'a pris tes enfants et tu as mangé encore. Tu es malheureuse. Tu ne vaux plus rien ». Lorsque l'aveugle s'aperçut que la femme qui voit les esprits l'avait « vue », elle s'en alla « ramasser les enfants et les jeter » (traduction littérale). La mère des enfants, prévenue, leur dit alors de rentrer dans leur cour. D'ailleurs, ajoute la narratrice (pour confirmer la suspicion de sorcellerie sur l'aveugle) une de ses filles, lors de l'excision des filles du village de son mari, a voulu attrapper le *siiga* des excisées. On l'a menacée et son mari a voulu l'abandonner ».

Cette histoire évoque la possibilité d'une issue : celle de la délivrance du *siiga* à la suite d'une fuite (« lesquels auraient pu s'enfuir »), possibilité qui ne se réalise pas. Par contre, la sorcière, sous la pression de la femme « qui voit », soit de la clairvoyante, est conduite à « ramasser les enfants et à les jeter » autrement dit à libérer leur *siise*. On s'aperçoit, dans un cas comme dans l'autre, que la fuite ou la délivrance sous la pression d'un tiers exprime un rapport de forces entre deux personnes (la sorcière et la clairvoyante) symbolisé par la puissance ou la fragilité de leurs *siise*. Le rapport entre le *siiga* de la sorcière et celui de l'enfant devient un combat entre la sorcière et la clairvoyante.

Lorsque l'interprétation déclare que les *siise* ont fui, l'explication qui s'ensuit révèle que les *siise* étaient protégés par l'absorption de nombreux remèdes (*tim*). Lorsque la mère d'un enfant a fait boire à celui-ci de nombreux remèdes (plantes et autres ingrédients fournis par le devin et certains guérisseurs et absorbés sous forme de tisanes), on dit que celui-ci est « lourd », c'est-à-dire chargé de nombreuses protections contre les sorcières. Son *siiga* bien que diminué, fragilisé tant qu'il n'est pas sevré, autrement dit autonome, est plus à même de s'affronter à un autre *siiga* (celui de la sorcière en l'occurrence). Le remède permet de rétablir un rapport de forces où l'enfant est défavorisé d'avance. Il a donc pour effet de revitaliser le *siiga*. Ceci est du reste valable pour tout individu. Ce qui conduit de nombreux médecins européens à s'interroger sur la demande excessive de médicaments. Il s'agit en effet de s'alourdir au maximum afin d'être dans un rapport de forces équitable avec la maladie ou l'agresseur. L'enfant protégé par tous ses remèdes (les colliers et ceintures portés par ceux-ci en contiennent à cet effet) mais néanmoins attaqué par une sorcière ne tarde pas à voir son *siiga* réintégrer son corps. Le *siiga* « s'en retourne »

dit-on, « il va dans la case de sa mère » (où repose l'enfant malade) et « rejoint l'enfant » (autrement dit le corps de l'enfant). Le rapport de forces a joué en sa faveur. Le tiers (clairvoyante, devin) est donc sollicité pour sa puissance et son influence. Les devins « chargés » de nombreux remèdes et dotés du pouvoir qu'on leur connaît sont donc fréquemment consultés dans les cas d'accusations de sorcellerie.

Si l'on se réfère à l'histoire des vendeurs de poisson, on peut constater que le devin est parvenu à identifier le lieu de la cachette (la marmite) mais par contre n'a pas réussi à libérer les *siise* prisonniers. Dans l'histoire du rêve, le tiers n'a pas eu le temps d'intervenir; le rapport de forces se situe là aussi du côté de la sorcière. Enfin, dans l'histoire qu'on pourrait appeler « la tombe du chef », « celle qui voit les esprits » était présentée comme maîtrisant très bien la sorcière.

A partir de ces différents cas, on peut dresser un tableau.

TABLEAU V  
Situation de la force vitale (*siiga*) de la personne  
au cours d'une attaque de sorcellerie

ACTION DE LA SORCIÈRE		INTERVENTION DU TIERS	ISSUE POUR LE <i>SIIGA</i>	ISSUE PHYSIOLOGIQUE
Capture			Ingestion	Mort rapide
Capture	Cachette		Ingestion	Mort
Capture	Cachette	Découverte	Ingestion	Mort
Capture	Cachette	Découverte	Libération	Guérison
Capture	Cachette		Fuite	Guérison

SORCIÈRE ET MÈRE ÉDUCATRICE

Les accusées de sorcellerie ont souvent pour accusateur un membre du groupe de leurs alliés matrimoniaux. Pour donner un exemple, est souvent accusée la coépouse de la mère d'égo masculin (l'accusateur). D'autres situations présentent l'agresseur comme étant le fils du frère cadet du mari décédé de l'accusée, soit une femme que le père de l'accusateur était en droit d'hériter après la mort de l'aîné et qui pouvait donc devenir une coépouse de sa mère (112).

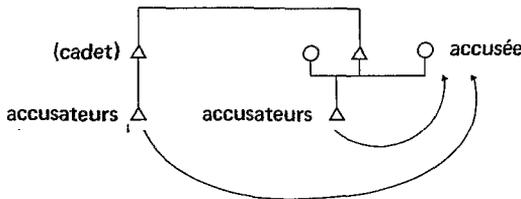


FIG. 23. — Relations de parenté entre accusées  
et accusateurs de sorcellerie

D'après S. LALLEMAND, le scénario le plus fréquent est le suivant :  
 « Une femme du groupe des alliés matrimoniaux d'égo féminin perd ses enfants. Les alliés font une enquête (consultation divinatoire). L'accusateur principal est souvent le fils d'une coépouse d'égo féminin, ou le fils d'un cadet du mari décédé d'égo féminin. Les patriarches, alliés d'égo, se solidarisent avec l'accusateur » (113).

D'autres études de cas ont pour agresseur le mari de l'accusée. Mes propres relevés ethnographiques font état de cette dernière possibilité mais il s'agit souvent d'époux qui accusent leur conjointe après maints stratagèmes des coépouses pour prouver la sorcellerie de la femme (souvent préférée du chef de famille). Le mari est alors présenté comme devant céder devant les preuves accablantes des coépouses de la « sorcière ».

Pour résumer, on voit que l'accusée est dans la plupart des cas une alliée, souvent la coépouse de la mère de l'accusateur.

Or la coépouse d'une femme peut avoir deux fonctions (qui n'en constituent sans doute qu'une seule) au sein du groupe familial : d'une part, elle peut occuper un rôle d'éducatrice pour l'enfant de sa coépouse; d'autre part, elle peut permettre à Ego masculin de prendre une épouse dans son propre lignage (114). Elle introduit donc deux castrations symboliques, la première par une rupture biologique, la seconde par l'alliance.

La circulation des enfants en pays mossi se conforme à des règles très précises. Ce fait social, étudié en détails par S. LALLEMAND (115), peut se résumer de la façon suivante.

Tout d'abord, on peut retenir deux types de circulation. Celui qui se soumet au droit d'adoption et celui qui correspond au droit de captation. Le premier consiste en une « redistribution des descendants entre épouses des consanguins de la demeure » (: 191) autrement dit n'impliquant pas, généralement, pour l'enfant, un changement de résidence, alors que le second entraîne une circulation de l'enfant non seulement « au sein du groupe des consanguins paternels » mais également avec les alliés de l'enfant, soit dans une unité résidentielle parfois très éloignée de celle de ses parents géniteurs (: 211). Dans le droit de captation, les solliciteurs proviennent dans la majeure partie des cas :

- soit du « lignage utérin et grands-parents maternels » de l'enfant;
- soit des « lignages extérieurs et sœur du père ».

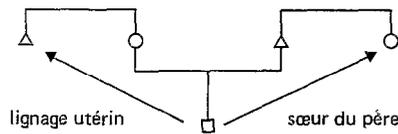


FIG. 24. — Circulation des enfants dans des pratiques de « captation »

La circulation des enfants doit aussi s'effectuer au bénéfice des femmes qui ne sont plus dans le cycle de la reproduction et au détriment de celles qui assurent au contraire la fécondité du lignage. Plus précisément, la distribution des enfants s'observe selon les trajectoires suivantes :

1. « Des plus jeunes femmes vers les plus âgées », les premières se voyant confisquer dans les premiers temps de leur vie génésique leur progéniture et ne pouvant revendiquer la « garde » d'un enfant que vers la période qui approche la ménopause. Cette situation crée un décalage, d'après S. LALLEMAND, entre le moment où la femme s'acquitte de sa fonction de génitrice et celui où elle exerce son rôle d'éducatrice (116).

2. « Des femmes les plus fécondes à celles dépourvues d'enfants » (soit des femmes stériles ou ménopausées).

3. « Des femmes les moins bien situées dans la hiérarchie familiale aux femmes occupant les meilleures positions ».

4. Enfin, « des femmes nouvellement introduites aux femmes acceptées », catégorie relativement proche de la précédente.

Prenons pour exemple une famille où la première épouse avait une fille qui, bien que mariée depuis une dizaine d'années, n'avait toujours pas d'enfant. La quatrième épouse venait de sevrer son premier enfant et était à nouveau enceinte. Le père de famille décida alors de confier l'enfant sevré de sa dernière épouse à la fille de la première. Cette situation permettait à la fois de satisfaire la femme stérile et de sevrer définitivement l'enfant qu'on jugeait encore un peu trop attaché à sa mère (117). De ce fait, le sevrage d'un enfant s'accompagne souvent d'un éloignement de celui-ci de la cour parentale et d'une nouvelle grossesse pour sa mère : sevrage, garde et nouvelle grossesse de la mère se réalisent donc souvent simultanément.

Dans l'exemple évoqué, les quatre possibilités sont rassemblées :

1. L'enfant a été donné par une femme jeune à une femme âgée car s'il a été confié à une femme de trente ans (la fille de la première épouse) on peut supposer que l'acte a été fait pour satisfaire la mère de la femme stérile.

2. L'enfant a été donné par une femme féconde à une femme stérile.

3. La donatrice était effectivement nouvellement arrivée dans la concession (depuis cinq ans alors que les trois premières épouses étaient présentes depuis vingt à trente ans).

En bref, qu'il s'agisse d'adoption comme de captation, dans les deux cas il y a :

1. Retrait de l'enfant de sa mère génitrice vers une mère éducatrice.

2. Circulation au bénéfice de femmes retirées ou exclues de cycle de la reproduction.

3. Possibilité pour l'enfant d'obtenir par l'intermédiaire de sa mère éducatrice un lignage d'alliance (118).

Or ce sont précisément ces femmes qui sont soupçonnées ou accusées de sorcellerie.

## INCORPORATION ET ALLIANCE

La sorcellerie est donc supposée provenir d'un lignage allié aux paternels. Les Mossi redoutent d'ailleurs les attaques de sorcellerie lorsqu'ils sont au marché qui est le lieu par excellence où se jouent les projets matrimoniaux. Plusieurs informateurs disent aussi que « chez les Mossi on n'est pas mangé chez soi ». Enfin, un proverbe illustre aussi ce propos en déclarant : « Je ne peux pas manger la chair d'un ami pour en sentir la douceur mais je peux lui offrir un des membres de ma famille en mariage » (119).

Ces dernières informations corroborent les faits ethnographiques relatés à partir de nombreuses sociétés africaines. En effet, selon l'organisation sociale et le système de parenté, soit le sorcier est à l'intérieur du lignage, soit à l'extérieur, comme dans le cas des Mossi (alliés matrimoniaux au lignage agnatique) (120).

Dans les mêmes termes que ceux employés au cours de l'échange matrimonial, la sorcière agit souvent chez les Mossi à la suite d'un endettement. Par exemple, une femme rend service à une autre (121), lequel service n'est pas de nature domestique mais magique et plus ou moins maléfique (don ou vente de remèdes magiques difficiles à se procurer). La débitrice doit alors remercier la

donatrice en lui offrant le *siiga* d'un enfant. Parfois, la sorcière lui demande le *siiga* de son propre enfant. Elle refuse et propose (ou se fait suggérer par la sorcière) le *siiga* de l'enfant de sa coépouse. Citons pour illustrer ce cas de figure l'histoire suivante (122).

« Une femme demande à une amie le *siiga* de l'enfant de sa coépouse. Acculée, la femme prit le *siiga* de sa coépouse et le remit à la sorcière. La coépouse tomba malade. Le mari partit consulter un devin qui déterminait l'origine de la maladie. On accusa la femme; elle fut battue et avoua avoir donné le *siiga* de sa coépouse à la sorcière. Le mari prit contact avec la famille de l'accusée pour la tenir informée. Puis les deux femmes (la sorcière et son amie) furent conduites dans la case du devin et furent frappées d'un coup de fouet à la tête. On les déshabilla, précise le rapport, afin de vérifier si elles n'avaient pas de queue à l'anus. Puis, on perquisitionna la case de la femme accusée pour chercher le *siiga* de la coépouse.

L'affaire fut portée en justice et la femme accusée d'avoir livré le *siiga* de sa coépouse reconnut à l'interrogatoire que :

— « Le *siiga* de Binta (la coépouse) était avec Nongma (la sorcière) ».

Puis elle se rétracta :

— « J'ignore si j'ai pris le *siiga* de Binta pour le donner à Nongma ».

Quant à la sorcière elle affirma qu'elle « pratiquait la sorcellerie depuis une date inconnue ».

L'interrogatoire permit néanmoins d'apprendre que la femme accusée avait été « obligée », selon elle, de donner le *siiga* de sa coépouse car elle se trouvait dans une situation d'endettement par rapport à Nongma ».

Si d'un point de vue fantasmatique on présente la sorcière comme une rivale jalouse des privilèges accordés par le mari à l'autre épouse et envieuse de la bonne fécondité de sa concurrente, ce qui est opérant d'un point de vue symbolique c'est la nécessité exprimée au niveau théorique d'avoir recours à cette coépouse pour ouvrir le lignage à des alliances matrimoniales.

L'ogresse qui rompt la relation fusionnelle de la mère et de l'enfant, qui « cherche à s'approprier la fécondité d'une autre » (123) peut aussi manger son propre enfant, exprimant par ce cannibalisme symbolique le refus de laisser partir l'enfant, soit le refus de l'alliance. Les Mossi l'évoquent lorsqu'ils disent qu'une sorcière peut manger « par mégarde » son propre enfant si elle avait le projet de s'attaquer à celui d'une clairvoyante qui, s'apercevant des intentions malveillantes de la sorcière, échange les deux enfants et conduit celle-ci par cette substitution à manger son propre enfant (124).

Le choix affirmé par ce système symbolique est celui de l'alliance, exigence maintes fois évoquées par d'autres faits de représentation (notamment les théories de la procréation). L'alliance est présentée comme cruelle et dangereuse, menaçante pour le groupe allié mais dont le refus conduirait à la mort et à l'absence de reproduction. La théorie exprime alors l'« opposition idéologique fondamentale entre les relations qui assurent à un individu l'appartenance à un groupe, à un « nous » (relations d'incorporation), et les relations différentes des premières, qui lient « notre groupe » à d'autres groupes du même genre (relations d'alliance) » (125).

## Conclusion de la deuxième partie : le temps de l'oubli

*Deux frères partaient cultiver;  
sur le chemin qui les conduisait aux champs,  
l'un des deux dit : « c'est doux ».  
Un hivernage passa.  
Retournant aux champs, au même endroit que l'an dernier,  
le deuxième frère dit : « quoi? ».  
Le premier répondit : « Le miel ».  
Le conte demande lequel des deux frères a le plus de mémoire?  
Conte mossi*

Ces derniers chapitres nous ont permis d'identifier différentes théories causales de la maladie de l'enfant. On a vu que les thèmes soulevés par toutes ces interprétations permettaient, pour la communauté, de poser un certain nombre de problèmes et surtout d'y répondre d'un point de vue symbolique : notion d'individualité, relation avec la mère, représentation de la mort (thèmes du retour, de l'inversion, etc.), notion de droit collectif, de destin lignager, nécessité d'un ordre temporel des générations, thème de l'alliance et de l'incorporation, etc. Dans tous les cas, est fait valoir l'importance de l'appartenance lignagère et les risques encourus par la rupture du lien de filiation (maladie, mort).

L'interprétation de la maladie par le devin crée un temps écoulé entre l'événement pathogène originel (le conflit, la transgression) et le premier symptôme de la maladie. Les Mossi rappellent souvent que « les ancêtres prennent leur temps ». Ainsi, entre la transgression de la femme enceinte et la maladie de l'enfant, peuvent s'écouler trois à quatre années.

Tout cet espace de la maladie repose sur un lien établi entre les événements avec leurs fréquences et leurs successions, restitués au devin par la mémoire du consultant sous la forme d'un récit. L'importance de la parole durant la consultation du devin vise, en partie, à restituer cette mémoire, ce temps de l'oubli de l'événement pathogène et la maladie. Le devin peut même restituer ce que la mémoire lignagère avait stocké durant plusieurs générations. « Lorsque la mémoire va chercher du bois mort, elle rapporte le fagot qui lui plaît », reconnaît le proverbe, marquant ainsi la fonction primordiale de l'oubli ou du souvenir en fonction de l'investissement du présent. La maladie s'appuyant sur

une expérience antérieurement vécue, l'espace parcouru entre l'événement initial et la maladie implique un temps inscrit sur plusieurs générations.

La maladie de l'enfant, espace parcouru entre les luttes passées des ancêtres et le temps du maintenant devient alors un repère temporel dans la perception qu'a le lignage de son histoire. Les transgressions d'hier resurgissent tragiquement par la maladie des derniers-nés, la maladie faisant reconnaître dans le lignage les erreurs passées.

On voit combien le destin, dans ce type de société, est présenté de manière contraignante, l'individu étant inéluctablement marqué par ce que lui ont légué ses ancêtres.

#### DE L'EFFET THÉRAPEUTIQUE

Guérir, c'est donc donner sens à la maladie. On est confronté à un discours interprétatif qui, d'une part présente l'origine de l'événement-maladie (le génie, l'ancêtre, etc.) et qui, d'autre part en révèle son sens (transgression de la mère, par exemple). Le devin détermine l'instigateur de la mort et le motif de la mort (ou de la maladie).

Ce discours interprétatif renvoie à une théorie de « l'après-coup qui permet (...) de comprendre comment se déroule une causalité dont le sens n'apparaît qu'après la survenue de l'événement » (G. ROSOLATO, 1978). Peut s'élaborer alors, tout système prévisionnel de type « Si une femme enceinte croise les marques d'un serpent en brousse, l'enfant qui naîtra tombera malade », forme de raisonnement qui induit une suite logique sans chercher à effectuer, pour autant, une théorie de la démonstration. Nous sommes alors en présence d'un raisonnement de type anacyclique, c'est-à-dire qui présente toujours un sens. Il est entendu que le discours prévisionnel (« à transgression commise, maladie promise ») et le discours interprétatif n'ont, tous deux, d'effet, que s'ils existent de manière intégrée pour le sujet.

#### L'INTERPRÉTATION « PERSÉCUTIVE »

Lorsque le devin détermine l'origine de la mort il révèle, en fait, l'objet persécuteur de l'enfant. Si le devin a jugé qu'il s'agissait, par exemple, d'un ancêtre, jamais la communauté ne culpabilisera les parents de l'enfant malade ou décédé. Les conflits comme la cause seront ainsi extériorisés par le jeu des ancêtres. Notons que dans toutes les autres origines de la maladie, les ancêtres sont censés donner leur caution. Si la maladie n'est pas identifiée comme provenant directement d'un ancêtre (cas de la reprise par un génie ou de la capture d'une sorcière, par exemple) on entendra dire que l'enfant a été repris ou mangé parce qu'il avait perdu la protection des ancêtres à la suite d'une transgression de ses parents. Et pour confirmer cette idée, les Mossi disent que « les sorciers sont les chiens de chasse des ancêtres », autrement dit qu'ils sont envoyés par les ancêtres lorsqu'une transgression a déjà été commise. Ainsi les maladies qui ne sont pas interprétées comme provenant directement de l'action des ancêtres ne font qu'introduire un maillon supplémentaire dans la chaîne symbolique de l'interprétation. Ce qui signifie qu'il s'agit toujours, à l'origine, d'un dérèglement social symboliquement exprimé par les ancêtres.

Dans ce système, la cause du mal n'est donc jamais le sujet mais « l'autre » : le génie, la sorcière, l'ancêtre, etc. Ce qui nous conduit à présenter cette

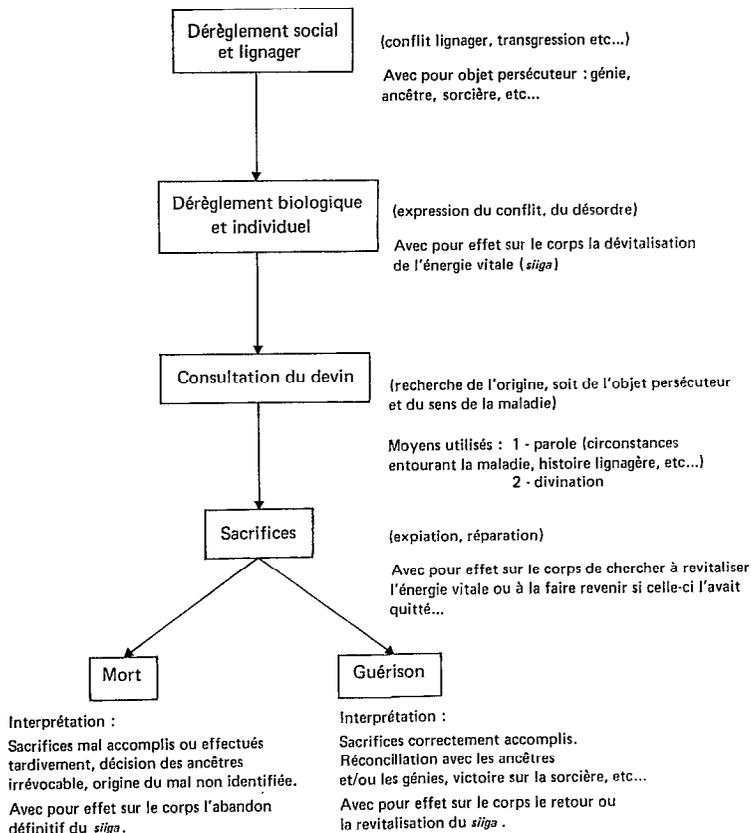


FIG. 25. — Déroulement chronologique  
(*a posteriori* d'un événement-maladie)

interprétation comme étant de type « persécutif », devenant « la matière la plus courante et la plus chargée d'effets que les agents spécialistes ou non (le devin, le guérisseur, mais aussi le simple chef de famille) ont à leur disposition pour convertir l'infortune (au fil de l'interprétation et de la « thérapie ») en moyen d'étayage ou de manipulation des liens sociaux institués » (ZEMPLENI, 1975 : 212-213).

Cette idée ne signifie pas, pour autant, que toute notion de culpabilité soit exclue de cette société. Elle traduit simplement qu'elle n'est pas intégrée de manière morbide, délirante ou névrotique comme elle peut l'être en Occident. Elle n'ôte absolument pas la notion de faute comme celle de responsabilité.

## CONCLUSION

Les représentations de la procréation et des troubles de la fécondité nous ont conduit à délimiter trois instances que l'on pourrait représenter sous la forme d'un atome de parenté.

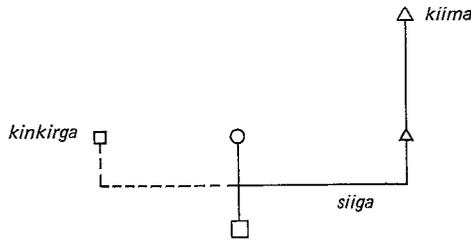


FIG. 26. — Représentation graphique des trois principales instances de la personne

Nous avons tenté de cerner la logique de ces signifiants, particulièrement la place que le *kinkirga* et le *siiga* occupent au moment de la constitution de la personne durant la grossesse.

L'univers des jumeaux de la brousse représente le potentiel génésique de la femme, le destin individuel, là-venir de tout être humain. Il évoque un savoir en gésine qui prend forme par l'arrivée du *siiga*. Dès l'instant où l'on considère que la conception a pris (foetus) on parle de *siiga*. Avant, nos interlocuteurs ne décrivent qu'un *kinkirga*, qu'une masse de sang coagulé (*regdo*). D'une grossesse nerveuse on dit que les jumeaux de la brousse ont cherché à flatter la femme mais qu'elle n'a rien gagné. On la nomme *kinkirs-puga* (grossesse de génie). Autrement dit, sans *siiga* il n'existe pas de personne.

Le *siiga*, principe vital de la personne, représente aussi une « parcelle ontologique d'ancêtre » (126). Il est sujet et objet de sorcellerie, et joue un rôle déterminant dans la représentation de la maladie.

Il intervient au niveau de l'étiologie puisqu'il peut être un agent persécuteur dans les cas de sorcellerie. Il apparaît au niveau du mécanisme pathologique puisque sa sortie du corps humain peut altérer les fonctions organiques de la personne. Enfin, il transmet au corps des variations thermiques (fraîcheur, chaleur) qu'il subit hors de son enveloppe corporelle.

Le *kinkirga* et le *siiga* présentent deux univers distincts. Le premier se réfère aux esprits de lieux et aux agents procréateurs, le second aux ancêtres. L'un est l'expression de la pensée individuelle tandis que l'autre fait valoir la nécessité de l'inscription sociale et territoriale. Dans un cas il s'agit d'une production imaginaire en miroir qui fait fonction de double spéculaire, dans un autre d'un dispositif symbolique lié au nom et à la lignée, qui fait fonction de double nominal. L'énergie qui passe entre le monde des *kinkirse* et celui des humains puis des ancêtres témoigne du processus cyclique de reproduction de la vie, la naissance et la mort étant deux événements qui introduisent de la discontinuité dans cette a-temporalité.

L'ensemble de cette production nous révèle que :

1. Il faut toujours du double (l'image et le nom) pour que se constitue la personne.

2. La gémellité n'est pas viable. Elle est abiotique parce qu'elle induit le risque de la fusion des deux en un, soit l'union des identiques (l'inceste) et consécutivement la perte du double.

Dans la société mossi, chacun connaît l'existence de l'autre monde. Tout le monde peut parler de son organisation. A chaque fois que quelque chose est vu ici, quelque chose de non-vu lui correspond. Nombre d'occasions sont exploitées pour témoigner de la dualité « visible » des choses : le placenta, les enfants jumeaux, l'ombre. Le devin a pour fonction sociale de rappeler l'existence de ces deux mondes. Il singularise le lien entre ces deux mondes à l'occasion d'un événement comme la maladie ou le malheur. Cette situation est privilégiée puisqu'elle situe le devin proche des origines et de la gémellité.

Les informations recueillies ici l'ont été essentiellement auprès de spécialistes (devins, accoucheuses). Il m'a été souvent difficile de distinguer celles qui étaient issues des sociétés autochtones de celles qui étaient l'émanation des guerriers Moose du XV<sup>e</sup> siècle d'origine Dagomba (actuel Ghana).

Le discours des représentations religieuses donné à l'ethnologie présente la culture des Moose du XX<sup>e</sup> siècle comme relativement homogène alors que l'étude de leur organisation sociale révèle un ensemble de sociétés hétérogènes. Cette problématique culture/sociétés fait donc écho à Michel IZARD lorsqu'il écrit dans la préface que « le discours des représentations ne rend pas compte de ces distinctions nées de l'histoire, jouant ainsi la culture contre la société ».

## BIBLIOGRAPHIE

### Articles et ouvrages sur les Mossi

- ALEXANDRE (Rév. p.), 1953. — *La langue more*, tome II, mémoires de l'IFAN, Dakar.
- BADINI (A.), 1974-1975. — *La conception de la mort dans la pensée traditionnelle négro-africaine (l'exemple des Mossi de Haute-Volta)* », mémoire de maîtrise, Université de Dakar, Dépt. philosophie.
- BADINI (A.), 1977-1978. — *Les représentations de la vie et de la mort chez les Moose de Haute-Volta*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, UER de philosophie, Université de Lille III.
- BADINI (A.), 1979. — « Les éléments de la personne humaine chez les Moose », *Bulletin de l'IFAN*, 41, série B, n° 4 : 787-818.
- BENOIT (D.), LACOMBE (B.), LEVI (P.), LIVENAIS (P.), SODTER (F.), 1980. — *Kongoussi-Tikare. Enquête de sources complémentaires en milieu rural mossi (Haute-Volta 1978). Méthodologie et premiers résultats*, ORSTOM, Section de démographie, Document de travail n° 10.
- BENOIT (M.), 1972. — « Genèse d'un espace agraire mossi en pays bwa », in : *Espaces géographiques*, n° 4 : 239-250.
- BENOIT (M.), 1973. — « Le champ spatial mossi dans les pays du Vounhou et de la Volta Noire (Cercle de Nouna, Haute-Volta) », *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, vol. X, n° 1 : 115-137.
- BENOIT (M.), 1982. — *Oiseaux de mil. Les Mossi du Bwomu (Haute-Volta)*, Mémoires ORSTOM n° 95, Paris, 117 p.
- BILGHO (L.), 1971. — *De l'âme ou personne humaine chez les Mossi de Haute-Volta*, mémoire de l'EHESS, Paris.
- BOGNONNOU (O.) et QUEDRAOGO (C.), 1975. — « Contribution à l'inventaire des plantes médicinales africaines au pays mossi », *Notes et Documents voltaïques*, 8 (4), Ouagadougou, Haute-Volta : 50-56.
- BONNET (D.), 1982. — *Le proverbe chez les Mossi du Yatenga*, SELAF, Paris, 193 p.
- BONNET (D.), 1984. — « Occultation, ommissions, Quelques problèmes soulevés par l'enquête quantitative en matière de santé », *Medicus Mundi*, 11<sup>e</sup> année, n° 1, Paris : 1-8.
- BONOGO (D.), 1978. — *Transmission orale des contes voltaïques*, mémoire de maîtrise, Paris VIII.
- BOUTILLIER (J.-J.), QUESNEL (A.), VAUGELADE (J.), 1977. — « Systèmes socio-économiques mossi et migrations », *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, vol. XIV, n° 4 : 361-381.

- CAPRON (J.) et KOHLER (J.-M.), 1976. — *De quelques caractéristiques de la pratique matrimoniale mossi contemporaine*, XV<sup>e</sup> séminaire international de recherche sur la famille, ORSTOM, Lomé, Togo.
- CHERON (G.), 1924. — « Traditions relatives au cercle de Kaya », *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, Tome VII, n° 4.
- COMPAORE (M.), s.d. — *Le sort de la femme mossi*, mémoire de l'ENA, Ouagadougou, Haute-Volta.
- DELAISI de PARSEVAL (G.) et LALLEMAND (S.), 1981. — « Essais de mise en perspective psychanalytique de certaines données ethnologiques mossi », *Perspectives psychiatriques*, n° spécial, « Ethnopsychiatrie en société dite traditionnelle », V, n° 59, Paris.
- DELOBSOM (D.), 1932 a. — *L'empire du Mogho-Naba : coutumes des Mossi de la Haute-Volta*, VII, Domat-Montchrestien, Paris, 303 p., ill., cart.
- DELOBSOM (D.), 1932 b. — « Les danses mossi et leur signification », *Revue anthropologique*, 42, Paris.
- DELOBSOM (D.), 1933. — « Les procédés divinatoires des Bagba au Mossi », *Revue anthropologique*, 43, Paris.
- DELOBSOM (D.). — 1934, *Les secrets des sorciers noirs*, Nourry éd., Paris.
- DJIGMA (P. R.), s.d. — *Essai sur l'origine et la signification des tatouages*, mémoire de l'ENA, Ouagadougou, Haute-Volta.
- GADIAGO (S. M.), 1971-1972. — *Le mariage coutumier en milieu rural mossi*, mémoire de l'ENA, Ouagadougou, Haute-Volta.
- GRUENAI (M.-E.), 1981. — « Aînés, aînées; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du Centre (Burkina Faso) », Marc Abélès et Chantal Collard éd., in : *Age, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 332 p. (Hommes et sociétés) : 219-245.
- GUIRMA (R.), 1970. — *L'homme et la femme chez les Moose dans la tradition et dans la vie actuelle*, mémoire de l'EHESS, Paris.
- HOUS (M.), 1963. — *Les noms individuels chez les Mossi*, IFAN, Dakar.
- ILBOUDO (P.), 1966. — *Croyances et pratiques religieuses traditionnelles des Mossi*, Recherches voltaïques, Paris/Ouagadougou, CVRS.
- IZARD (M.), 1965. — *Traditions historiques des villages du Yatenga. Cercle de Goucy*, Paris, CNRS (Recherches voltaïques, 1), 226 p. *multigr.*
- IZARD (M.), 1966. — « Mission chez les Mossi du Yatenga », *L'Homme*, VI (1) : 118-120.
- IZARD (F.), 1967. — *Bibliographie générale de la Haute-Volta 1956-1965*, avec la collaboration de BONNEFOND (Ph.) et d'HUART (M.), Recherches voltaïques, 7, Ouagadougou, CVRS-CNRS, Paris.
- IZARD (M.), 1970. — *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, CNRS-CVRS, Paris-Ouagadougou (Recherches voltaïques, 12 et 13), 2 vol., 434 p.
- IZARD (M.), 1971. — « La formation de Ouahigouya », *Journal de la Société des Africanistes*, XLI (2), Paris : 151-187.
- IZARD (M.), 1973 a. — « Remarques sur le vocabulaire politique mossi », *L'Homme*, XIII (1-2) : 193-206.
- IZARD (M.), 1973 b. — « La lance et les guenilles », *L'Homme*, XIII (3) : 139-149.
- IZARD (M.), 1974. — « Les Mossi de Haute-Volta, hommes du mil », *L'Afrique littéraire et artistique*, 33 : 13-16.
- IZARD (M.), 1975. — *Espaces et temps rituels dans le Yatenga (Haute-Volta)*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, séminaire de M. Georges BALANDIER, 6 p., *multigr.*
- IZARD (M.), 1976. — « Changements d'identité lignagère dans le Yatenga », *Journal des Africanistes*, tome 46 (1-2) : 69-81.
- IZARD (M.), 1978. — « La nature, les hommes, le roi », in : *Systèmes de signes*, Paris, Hermann, 520 p. (Actualités scientifiques et industrielles, 1381) : 299-305.
- IZARD (M.), 1979 a. — « Naaba Kango, souverain du Yatenga », *Notes et documents voltaïques* : 3-26.

- IZARD (M.), 1979 b. — « Transgression, transversalité, errance », in : *La fonction symbolique*, Essais d'anthropologie réunis par Michel IZARD et Pierre SMITH, Gallimard, 350 p. (Bibliothèque des sciences humaines) : 289-306.
- IZARD (M.), 1980. — *Les archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatenga*, Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale, thèse de doctorat d'État, Université Paris V René Descartes, 2 tomes en 7 vol., 1 618 p. + 686 p.
- KABORE (G. V.), 1962. — « Caractère féodal du système politique mossi », *Cahiers d'études africaines*, 2 (8) : 609-623.
- KABORE (L.), s.d. — *L'élevage de la poule au pays mossi (village de Sourgou)*, mémoire de l'ENA, Ouagadougou, Haute-Volta.
- KAWADA (J.), 1967. — « Le Zitenga - Rapport de mission dans le cercle de Ziniaré », *Recherches voltaïques*, 6, Ouagadougou.
- KAWADA (J.), 1979. — *Le panégyrique royale tambouriné mossi : un instrument de contrôle idéologique*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, dactyl., 29 p.
- KOHLER (J.-M.), 1971. — *Activités agricoles et changements sociaux dans l'Ouest mossi*, Mémoires ORSTOM, n° 46.
- KOHLER (J.-M.), 1972. — *Les migrations des Mossi de l'Ouest (Haute-Volta)*, Travaux et documents de l'ORSTOM, n° 18, Paris, 106 p.
- KYELEM (B.), 1977-1978. — *Le divorce en droit traditionnel mossi*, Mémoire de maîtrise, Yaoundé.
- LAFFITE (N.), 1938. — « La hiérarchie mossi », *Bulletin d'information et de renseignement*, 193 : 159-165, 199 : 306-307.
- LAHUEC (J.-P.), 1970. — « Une communauté évolutive mossi : Zaongho, Haute-Volta, *Études rurales*, nos 37, 38, 39 : 150-170.
- LAHUEC (J.-P.), MARCHAL (J.-Y.), 1979. — *La mobilité du peuplement mossi et bissa*, Travaux et documents de l'ORSTOM, n° 103, 150 p.
- LALLEMAND (S.), 1971. — « La relation mère-enfant en milieu mossi traditionnel. Rapport de mission », *Documents voltaïques*, notes 8-5 (1).
- LALLEMAND (S.), 1973. — « Symbolisme des poupées et acceptation de la maternité chez les Mossi », *Objets et Mondes*, tome XIII, fasc. 4, Paris.
- LALLEMAND (S.), 1975. — « Têtes en loques : insulte et pédagogie chez les Mossi », *Cahiers d'études africaines*, 15 (4), Paris : 648-667.
- LALLEMAND (S.), 1976. — « Génitrices et éducatrices mossi », *L'Homme*, XVI (1), Paris.
- LALLEMAND (S.), 1977. — *Une famille mossi*, Recherches voltaïques, 17, CVRS-CNRS, Ouagadougou, Paris, 380 p.
- LALLEMAND (S.), 1978. — « Le bébé-ancêtre mossi », in : *Systèmes de signes*, Paris, Hermann : 307-316.
- LALLEMAND (S.), 1982. — « Respect des ancêtres et amour du père chez les Mossi de Haute-Volta », in : *La première fois*, Paris, Ramsay : 356-372.
- LANGLUME, 1910. — « Deux légendes des Mossi », *L'Anthropologie*, 21 : 614-615.
- LIVENAIS (J.-P.), 1982. — *Déclin de la mortalité dans l'enfance, stabilité de la fécondité dans une zone rurale mossi*, Essais d'interprétation d'un régime démographique, Mexico, ORSTOM, multigr.
- MANGIN (E., Rév. p.), 1914-1915. — « Essais sur les us et coutumes du peuple mossi », *Anthropos* : 121-123.
- MARCHAL (J.-Y.), 1974. — « Un espace régional nord-soudanien : les Pays du Yatenga », *L'Espace géographique*, n° 2 : 93-109.
- MARCHAL (J.-Y.), 1974 a. — *Récoltes et disettes en zone nord-soudanienne : chronique des saisons agricoles au Yatenga (Haute-Volta), 1907-1973* », ORSTOM-DGRST, « action urgente au Sahel », 67 p., multigr.
- MARCHAL (J.-Y.), 1974 b. — « Note sur l'émigration familiale dans la subdivision centrale d'Ouahigouya 1970-1973 », *Notes et documents voltaïques*, 8 : 28-39.
- MARCHAL (J.-Y.), 1977. — « Système agraire et évolution de l'occupation de l'espace au Yatenga », *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, vol. XIV, n° 2 : 141-149.

- MARCHAL (J.-Y.), 1978. — « Vestiges d'occupation ancienne du Yatenga (Haute-Volta). Une reconnaissance du pays Kibga », *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, vol. XV, n° 4 : 449-484.
- MARCHAL (J.-Y.), 1980. — *Chronique d'un cercle de l'AOF. Ouahigouya (Haute-Volta) 1908-1941*, Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 125, Paris, 215 p.
- MARCHAL (J.-Y.), 1983. — *Yatenga. Nord Haute-Volta. La dynamique d'un espace rural soudano-sahélien*, Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 167, Paris, 873 p., cartes.
- OUEDRAOGO, 1950. — « Les funérailles au pays mossi », *Bulletin de l'IFAN*, B, 12, 2 : 44.
- OUEDRAOGO (J.), 1968. — « Les kinkirse », *Notes et documents voltaïques*, 1-2, Ouagadougou : 3-6.
- OUEDRAOGO (N.), 1960. — *Le nom et l'imposition du nom en pays mossi*, Mémoire de l'ENA, Ouagadougou, Haute-Volta, 34 p., ill.
- OUEDRAOGO (T. H.), 1965-1966. — *Le mariage mossi dans la région de Nousse*, Mémoire de l'ENA, Ouagadougou, Haute-Volta.
- PAGEARD (R.), 1962. — « Réflexion sur l'histoire des Mossi », *L'Homme*, II (1) : 111-115.
- PAGEARD (R.), 1963. — « Recherches sur les Nioniossé », *Études voltaïques*, 4 : 5-71.
- PAGEARD (R.), 1965. — « Une enquête historique en pays mossi », *Journal de la Société des Africanistes*, 35 (1) : 11-67.
- PAGEARD (R.), 1966. — « Contribution à l'étude de l'exogamie dans la société mossi traditionnelle », *Journal de la Société des Africanistes*, 36 (1) : 109-140.
- PAGEARD (R.), 1969. — *Le droit privé des Mossi. Tradition et évolution* », CVRS, Recherches voltaïques, nos 10 et 11, Ouagadougou.
- PAGEARD (R.), 1970. — « Mangeurs et mangeuses d'âmes chez les Mossi », *Penant*, 80 (729) : 301-342.
- PALLIER (G.), 1978. — « Les hommes », *Géographie générale de la Haute-Volta*, ch. III, Limoges, UER des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Limoges : 61-118.
- PASQUIER (A.), 1975. — « Interprétation symbolique d'un conte mossi », *Cahiers d'études africaines*, 15, 4 : 669-698.
- POULET (E.), 1970. — *Contribution à l'étude des composantes de la personne humaine chez les Mossi*, Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle de Philosophie, Université de Poitiers.
- PROST (A., Rév. p.), 1983. — « Notes sur l'origine des Mossi », *Bulletin de l'IFAN*, B, 15 (3) : 1933-1938.
- PROST (A., Rév. p.), 1971. — « Principales plantes du pays mossi », *Notes et documents voltaïques*, 4 (4) : 3-49.
- REMY (G.), 1970. — « L'étude d'un terroir en zone soudanienne : l'exemple de Donsin (Haute-Volta) », *Études rurales*, nos 37, 38, 39 : 480-500.
- REMY (G.), 1972. — « Donsi. Les structures agraires d'un village mossi de la région de Nobere (cercle de Manga) », *Recherches voltaïques*, 15, Ouagadougou - Paris.
- REMY (G.), 1973. — *Les migrations de travail et les mouvements de colonisation mossi*, Colloque, Travaux et documents de l'ORSTOM, n° 20, Paris, 128 p.
- REMY (G.), CAPRON (J.), collaboration KOHLER (J. M.), 1977. — « Mobilité géographique et immobilisme social : un exemple voltaïque », *Tiers Monde*, Fr., 18, n° 71 : 617-653.
- REY (P.-Ph.), 1977. — « Le système politique mossi et les migrations : à propos de trois textes de J. CAPRON et J.-M. KOHLER », *Journal des Africanistes*, 47 (1), Paris : 115-124.
- SANON (J.), 1970-1971. — *Le mariage coutumier en pays mossi*, Mémoire de l'ENA, Ouagadougou, Haute-Volta.
- SAVONNET, 1979. — « Structures sociales et organisation de l'espace (exemples empruntés à la Haute-Volta) », in : *Maîtrise de l'espace agraire et développement en Afrique tropicale*, Actes du colloque de Ouagadougou (4-8 déc. 1978), Paris, ORSTOM : 39-44.
- SCHWEEGER-HEFEL (A.-M.), 1966. — « L'art nioniosi », *Journal de la Société des Africanistes*, 36 (2), Paris : 251-332.

- SKINNER (E. P.), 1960 a. — « The mossi pogsioire », *Man*, 60.
- SKINNER (E. P.), 1960 b. — « Labour migration and its relationship to sociocultural change in mossi society », *Africa*, 30 (4) : 375-401.
- SKINNER (E. P.), 1964. — *The Mossi of the Upper-Volta*, Stanford University Press, California.
- SKINNER (E. P.), 1968. — « Processus de l'incorporation politique dans les sociétés africaines traditionnelles : le cas des Mossi », *Notes et documents voltaïques*, 1 (4) : 29-47.
- SOME BOZI (B.), 1970 a. — « La religion traditionnelle mossi comme source de valeur de civilisation politique », *Notes et documents voltaïques*, Ouagadougou.
- SOME BOZI (B.), 1970 b. — « Quelques composantes de la personne humaine chez deux populations de souche Dagomba. Les Mossi et les Dagara », *Notes et documents voltaïques*, 5 (7) : 16-24.
- SONGRE (A.), SAWADOGO (J.-P.), 1972. — « Les effets de l'émigration massive des Voltaïques dans le contexte de l'Afrique occidentale », *Notes et documents voltaïques*, 5 (3), Ouagadougou : 14-31.
- TAUXIER (L.), 1912. — *Le Noir du Soudan. Mossi et Gourounsi*, Larose, Paris.
- TAUXIER (L.), 1917. — *Le Noir du Yatenga*, Larose, Paris.
- TIENDREGEOGO (Y.), PAGEARD (R.), 1974. — « Génies de la nature en pays mossi », *et documents voltaïques*, 7 (4).
- TOUGOUMA (N. E.), s.d. — *La vie coutumière dans un groupement mossi de Haute-Volta*, Mémoire de l'ENA, Ouagadougou.
- VERNEAU, 1923. — « Curieuses croyances des Nègres de la Haute-Volta relatives aux haches en pierre polie », *L'anthropologie*, 33 : 294-295.
- VOGLER (P.), 1971. — « Structuralisme et théologie : La divinité chez les Mossi », *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série F., n° 3, 231/334, bibliogr.
- ZAHAN (D.), 1950. — « L'habitation mossi », *Bulletin de l'IFAN*, B, 12 (1) : 223-291.
- ZAHAN (D.), 1954. — « Notes sur les marchés mossi du Yatenga », *Africa*, 24, London : 370-377.
- ZAHAN (D.), 1961. — « Pour une histoire des Mossi du Yatenga », *L'Homme*, I (2), Paris : 5-22.
- ZAONGO BIGTARMA (J.), 1970. — *Sens de l'autorité chez les Mossi*, Mémoire de l'EHESS, Paris.

## Articles et ouvrages généraux

- ACKERKNECHT (E. H.), 1952. — « Maladies et sociétés », *Archives internationales d'histoire des sciences*, V, 20-21 : 309-319.
- ADLER (A.) et CARTRY (M.), 1971. — « La transgression et sa dérision », *L'Homme*, XI (3) : 5-63.
- ADLER (A.) et ZEMPLENI (A.), 1972. — *Le bâton de l'aveugle : divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris, Hermann, 223 p.
- Annales de démographie historique*, 1973. — *Enfant et sociétés*, Mouton, Paris, 488 p.
- AUGE (M.), 1972. — « Les métamorphoses du vampire », *Destins du cannibalisme, Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 6, Gallimard : 129-146.
- AUGE (M.), 1974. — *La construction du monde, religion, représentations, idéologie*, (sous la dir. de) F. Maspéro, Paris.
- AUGE (M.), 1974. — « Les croyances à la sorcellerie », *La construction du Monde*, Maspéro, Paris, 136 p.
- AUGE (M.), 1975. — *Théorie des pouvoirs et idéologie : étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris, XXIII, 140 p.

- AUGE (M.), BUREAU (R.), PIAULT (C.), ROUCH (J.) *et al.*, 1975. — *Prophétisme et thérapeutique : Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, publié sous la direction de C. PIAULT, Paris, Hermann, 324 p.
- AUGE (M.), 1977. — *Pouvoirs de vie, Pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris, 216 p.
- AUGE (M.), 1979. — *Symbole, fonction, histoire : Les interrogations de l'anthropologie*, Hachette littérature, Paris, 213 p.
- AUGE (M.), 1980. — « Anthropologie de la maladie », *Encyclopedia Universalis*, supplément n° 2, Paris : 902-904.
- BARNES (J. A.), 1973. — « Genitrix : Genitor : Nature : Culture? », in : *The character of kinship*, J. Goody, London : 61-73.
- BARTELS (L.), 1969. — « Birth customs and birth songs of the Macha Galla », in : *Ethnology*, vol. VIII, n° 4 : 406-422.
- BELMONT (N.), 1963. — « Rites et coutumes de la naissance dans le monde occidental », *Vie médicale*, 44, n° spécial Noël : 104-112.
- BELMONT (N.), 1971. — *Les signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Plon, Paris, 219 p. ill.
- BELMONT (N.), 1978. — « Conception, grossesse et accouchement dans les sociétés non occidentales », *Confrontations psychiatriques*, n° 16, Paris.
- BELMONT (N.), 1980. — « L'enfant exposé », *Anthropologie et sociétés*, vol. 4, n° 2 : 11-17;
- BENOIST (J.), 1981. — « Sur la contribution des sciences humaines à l'explication médicale », in : *Anthropologie et société : la dynamique bio-sociale*, vol. 5, n° 2 : 5-135.
- BENOIST (J.), 1983. — « Quelques repères sur l'évolution récente de l'anthropologie de la maladie », *Bulletin de l'ethnomédecine*, Laboratoire du Museum d'histoire naturelle, n° 19, Paris : 51-58.
- BRADBURY (R. E.), 1972. — « Les pères, les aînés et les esprits des morts dans la religion "Edo" », in : *Essais d'anthropologie religieuse*, par BRADBURY (R. E.), GEETZ (C.), SPIRO (M. E.), TURNER (V. W.), WINTER (E. H.), introduction de Luc de HEUSCH, les Essais CLXXC, Gallimard, Paris.
- BUREAU (R.), HALLAIRE (J.), 1967. — « Sorcellerie, prophétisme et "initiation" en Afrique », *Études*, Paris : 467-494.
- CALAME-GRIAULE (G.), 1965. — *Ethnologie et langage*, Gallimard, Paris.
- CALAME-GRIAULE (G.), 1969. — *Le thème de l'arbre dans les contes africains*, SELAF, 16, Paris.
- CALAME-GRIAULE (G.), 1972. — « Une affaire de famille », *Destins du cannibalisme*, Nouvelle revue de psychanalyse, n° 6, Gallimard, Paris.
- CANTRELLE (P.) et LERIDON (H.), 1974. — « A prospective of birth interval dynamics in rural Bengla Desh », *Population studies*, 28 (2) : 277-297.
- CAPLAN (A. M.) *et al.*, eds, 1981. — *Concepts of health and disease. Interdisciplinary perspective*. Reading, MA, Addison-Wesley, XXXII, 756 p.
- CAPRON (J.), 1976-1977. — « La place du miel dans le système de représentation Bwa », *Notes et documents voltaïques*, n° 10, C.V.R.S.T., Haute-Volta.
- CARTRY (C.), 1978. — « Jeux d'enfants Gourmantche », in : *Systèmes de signes*, hommage à G. DIERTERLEN, Hermann, Paris : 73-78.
- CARTRY (M.), 1966. — « Attitudes familiales chez les Gourmantche », *L'Homme*, VI (3) : 40-67.
- CARTRY (M.), 1973. — « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantche », in : *La notion de personne en Afrique noire*, coll. intern. du CNRS, n° 544, ed. du CNRS.
- CARTRY (M.), 1978. — « Les yeux captifs », in : *Systèmes de signes*, hommage à G. DIERTERLEN, Hermann, Paris : 79-110.
- CARTRY (M.), 1979. — « Du village à la brousse ou le retour de la question », in : *La fonction symbolique*, Essais d'anthropologie réunis par Michel IZARD et Pierre SMITH, Gallimard, Paris : 265-288.

- CLAIRIN (R.), CANTRELLE (P.), 1961. — *La situation démographique en Haute-Volta. Résultats partiels de l'enquête démographique 1960-1961*, INSEE, Service de coopération.
- CLIGNET (R.), 1975. — « Distribution et fonctions de la polygamie en milieu africain : ses effets sur les rôles familiaux », *Psychopathologie africaine*, vol. 11, n° 2 : 157-177.
- CLIGNET (R.), 1977, « Rôles matrimoniaux et fécondité en Afrique noire », *Revue Française de Sociologie*, vol. 8, n° 3 : 439-464.
- COLLOMB (H.), 1974. — « L'enfant qui part et revient, ou la mort du même enfant », in : *L'enfant dans la famille*, publié sous la direction de E. U. ANTHONY et C. COUPERNIK, Paris, Masson : 354-362.
- COLLOMB (H.), 1979. — « Le lignage, le groupe et la psychose », *Psychanalyse à l'Université*, tome 5, n° 16, République, Paris : 621-638.
- COLSON (A. C.) et SELBY (K. E.), 1974. — « Medical anthropology », *Annual Review of Anthropology*, vol. III, Palo Alto (Calif.) : 245-262.
- CORIN (E.), 1971. — « Le père comme modèle de différenciation dans une société classique matrilineaire », *Psychopathologie africaine*, VIII, n° 2.
- CROS (M.), 1987. — *Anthropologie du sang chez les Lobi (Burkina Faso - Côte d'Ivoire). Mise en scène d'un tabou*. Université Paris V René DESCARTES, Sorbonne, Paris.
- DARMON (P.), 1977. — *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, J.-J. PAUVERT, Paris.
- DAVID et VOAS, 1981. — « Les causes sociologiques de l'infécondité et du déclin démographique chez les Peul du Nord-Cameroun », *Man*, n° 4 : 664-684.
- DELMET (Ch.), 1975. — « Interdits " animaux " liés à la grossesse au Djebel Guli, Dar Fung, Soudan », in : *L'homme et l'animal : 1<sup>er</sup> colloque d'ethnozoologie*, Paris.
- DEVISCH (R.), 1984. — « Space-time and bodiliness : A semantic praxiological approach », in : R. PINXTEN (ed.), *New perspectives in Belgian anthropology*, Göttingen, Herodot : 13-35.
- DIETERLEN (G.), 1947. — « Mécanisme de l'impureté chez les Dogon », *Journal de la Société des Africanistes*, 17, Paris : 81-90.
- DIETERLEN (G.), 1951. — *Essai sur la religion bambara*, PUF, Paris, 240 p.
- DIETERLEN (G.), 1965. — « La réincarnation chez les Dogon », *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*, Colloque de Strasbourg, Paris, PUF : 53-68.
- DIETERLEN (G.), 1973. — « L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon », in : *La notion de personne en Afrique noire*, Colloque international du CNRS, n° 544, ed. du CNRS.
- DIXON (R. M. W.), 1968. — « Virgin birth », *Man*, n. 5.3 : 653-4.
- DOUGLAS (M.), 1969. — « Virgin birth », *Man*, n. 5.4. : 133-4.
- DOUGLAS (M.), 1981. — *De la souillure*, Maspéro, Paris, 193 p.
- DUPIRE (M.), 1978. — « Rôle rituel du père et de la mère chez les Serer sin bilinéaires du Sénégal », *Système de signes*, Paris, Hermann : 111-120.
- DUPIRE (M.), 1982, « Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire? Un mode de survie. L'exemple des Serer Ndout (Sénégal) », *L'Homme*, XXII (1) : 5-31.
- DURAND-COMIOT (M. L.), 1979. — « Accouchement et psychose puerpérale au Sénégal », *Génitif*, vol. 1, n° 2.
- DYSON (T.), 1977. — « Aperçu des niveaux, tendances, différences et causes de mortalité de l'enfance », OMS, *Rapport de statistiques sanitaires mondiales*, 30 (4).
- EKALLE (S.), s.d. — « Croyances et pratiques obstétricales des Duala », *Bulletin de la société d'études du Cameroun*, 19-20 : 61-62.
- ERNY (P.), 1969. — « Placenta et cordon ombilical dans la tradition africaine », *Psychopathologie africaine*, vol. 1, Paris.
- ERNY (P.), 1972. — *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Petite bibliothèque Payot, Paris.
- EVANS-PRITCHARD (E. E.), 1937. — *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Clarendon Presse, Oxford (Trad. française par L. EVRARD, 1972, Gallimard, Paris).

- EVANS-PRITCHARD (E. E.), 1971. — *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, PUF, Paris.
- EVANS-PRITCHARD (E. E.), 1974. — « Conception zande de l'hérédité et de la gestation », in : *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, PUF (coll. Sociologie d'aujourd'hui).
- FABREGA (H.), 1971. — Medical anthropology, *Bien. Rev. Anthropological* : 167-229.
- FABREGA (H.), 1974. — *Disease and social behavior : an interdisciplinary perspective*, Cambridge, Mass. - London, MIT Press, XVII, 341 p., bibliogr.
- FAINZANG (S.), 1982. — « La cure comme mythe », in : *Médecines et santé, Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, vol. XVIII, n° 4 : 415-421.
- FEIDA (P.), 1980. — « L'arrière-mère et le destin de la féminité », *Psychanalyse à l'université*, (5), 18, République, Paris : 195-212.
- FIDER (K. B.), 1967. — « Kinship and Culture Affinity and the Role of the Father in the Trobriand », *Southwest Journal of Anthropology*, 23 : 90-109.
- FORTES (M.), 1974. — *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, (préf. E. ORTIGUES), trad. de l'anglais par R. RENAUD, Mame, Tours (bibli. Repères, n° 15), 125 p.
- FORTES (M.), DIETERLEN (G.), 1965. — *African systems of thought*, London, Oxford University.
- FOSTER (G. M.), ANDERSON (B. G.), 1978. — *Medical anthropology*, New-York, John Wiley, X, 354 p.
- GELBERI (T.), 1980. — « Psychopathologie de la paternité », *Génitif, La part du père*, vol. 2, n° 4-2, Paris.
- GOLDENWEISER (A.), 1911. — « Primitive paternity : a review », *American anthropologist*, n.s., 13 : 598-606.
- GOODY (J.) ed., 1973. — *The Character of Kinship*, London Cambridge University, XX, 251 p., bibliogr., index.
- GRACCHUS (F.), 1980. — *Les lieux de la mère dans les sociétés afroaméricaines*, éd. Caribéennes, Paris.
- GRANET (M.), 1922. — « Le dépôt de l'enfant sur le sol, rites anciens et ordales mythiques », in : *Revue archéologique*, 5<sup>e</sup> série, tome 14, E. LEROUX, Paris : 305-361.
- GUYOTAT (J.), 1979. — « Grille pour un repérage des singularités de la filiation », *Psychanalyse à l'université*, Tome 4, n° 16, République, Paris : 639-652.
- GUYOTAT (J.), 1980. — « Remarques à propos de la psychose puerpérale et de la filiation », in : *Mort, naissance et filiation*, études de psychopathologie, Masson, Paris.
- HARREL (B. B.), 1981. — « Lactation and menstruation in cultural perspective », *American Anthropologist, Journal of the American Anthropological Association*, vol. 83, n° 4 : 796-823.
- HARRINGTON (J. A.), 1971. — « The effect of high infant and childhood mortality and fertility : the West African case », *Concerned demography*, 3 (1) : 22-35.
- HÉRITIER (F.), 1973 a. — « La paix et la pluie : rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo », *L'Homme*, XIII (3), Paris : 121-138.
- HÉRITIER (F.), 1973 b. — « Univers féminin et destin individuel chez les Samo », *La notion de personne en Afrique noire*, coll. intern. du CNRS, Paris : 243-254.
- HÉRITIER (F.), 1978 a. — « La femme dans les systèmes de représentation » (entretien avec E. Sullerot), in : *Le fait féminin*, sous la direction de E. SULLEROT, Fayard, Paris.
- HÉRITIER (F.), 1978 b. — « Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique », in : *Le fait féminin, op. cit.*
- HÉRITIER (F.), 1979. — « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition », *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris : 209-243.
- HÉRITIER (F.), 1981. — *L'exercice de la parenté*, Hautes Études, Gallimard, Seuil, Paris, 199 p.

- HILL (A. G.), RANDALL (S. C.), 1983. — *Explication des différences de taux de mortalité juvénile. Perception et traitements des maladies infantiles au Mali central*, Center for population studies, London School of Hygiene and Tropical Medicine, communication au 1<sup>er</sup> colloque d'anthropologie médicale du CNRS, Paris, *multigr.*
- HORTON (R.), 1964. — « Ritual Man in Africa », *Africa*, vol. XXXIV, n° 2, Dawson and Sons, London : 85-105.
- HORTON (R.), 1967. — « African traditional thought and western science », *Africa*, XXXVII, Oxford University Press, London : 50-71.
- LAGET (M.), 1982. — *Naissances : l'accouchement avant l'âge de la clinique*, préface de Ph. ARIÈS, Paris, Seuil, 347 p.
- La notion de personne en Afrique noire*, 1971. — Colloques internationaux du CNRS, Paris, éd. CNRS.
- LEACH (E.), 1968. — *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 238 p.
- LEACH (E.), 1980. — « Les vierges-mères », in : *L'unité de l'homme*, Gallimard, Paris : 77-107.
- LEBEUF (J.-P.), 1939. — « Sur la naissance en général et sur celle des jumeaux en particulier, chez les Kotoko », *Bulletin du Museum*, 2<sup>e</sup> série, tome 10, n° 6.
- LECCEUR (M.), BAROIN (C.), 1974. — « Rites de la naissance et de l'imposition du nom chez les Azza du Manga (République du Niger) », *Africa*, vol. XLIV, sc. E. : 361-370.
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1949. — *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris (2<sup>e</sup> édition, 1968, La Haye, Mouton).
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1958. — *Anthropologie structurale*, Plon, Paris (2<sup>e</sup> édition : 1974), 452 p.
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1962. — *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris (5<sup>e</sup> édition : 1980), 159 p.
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1978. — « Une préfiguration anatomique de la gémellité », in : *Systèmes de signes*, Hermann, Paris, 369-375.
- MAKARIUS (L.), 1967. — « Les jumeaux : de l'ambivalence au dualisme », in : *L'année sociologique*, 3<sup>e</sup> série, vol. 18, Paris.
- MALLART (G. J.), 1971. — *Magie et sorcellerie evuzok*, EPHE, VI<sup>e</sup> section, Paris.
- MALLART (G. J.), 1977. — « La classification evuzok des maladies », in : *Journal des Africanistes*, 1 : 9-51, 2 : 9-47.
- MARUANI (G.), 1981. — « Psychologie de la fertilité », *Génitif*, vol. 3, n° 5, Paris.
- MAUSS (M.), 1968. — « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de " moi " », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF (1<sup>re</sup> édition : 1950) : 333-362.
- MAUSS (M.), 1968. — « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF (1<sup>re</sup> édition : 1950) : 363-386.
- MICHEL-JONES (Fr.), 1974. — « La notion de personne », in : *La construction du monde* (sous la direction de M. AUGÉ), Paris, Maspéro : 33-50.
- MITRANI (P.), 1982. — « Aspects de la recherche dans le domaine des sciences sociales et de la médecine », *L'Homme*, XXII (2) : 93-104.
- MONBERG (T.), 1975. — « Fathers were not genitors », *Man* : 34-40.
- MONDOT (J.), 1975. — *Les relations en Afrique entre la fécondité, la mortalité aux jeunes âges et la nutrition. Essai d'analyse*, Centre de développement de l'OCDE, VIII, Paris, 101 p.
- MONTAGUE (S.), 1971. — « Trobriand kinship and the virgin birth controversy », *Man*, 63 : 353-368.
- NEEDHAM (R.), 1969. — « Virgin birth », *Man*, n.s. 4 : 457-458.
- RABAIN (J.), 1979. — *L'enfant du lignage*, Payot, Paris, 237 p.
- RADCLIFFE-BROWN (A. R.), 1912. — « Beliefs concerning childbirth in some Australian tribes », *Man*, 12 : 180-182.
- RANK (O.), 1968. — *Le traumatisme de la naissance*, Payot (petite bibliothèque), Paris.

- RENTOUL (C. A.), 1931. — « Physiological Paternity and the Trobriendais, *Man*, n° 31 : 152-154.
- RETEL-LAURENTIN (A., Dr), 1974 a. — *Infécondité en Afrique noire et conséquences sociales*, Masson, Paris, 188 p.
- RETEL-LAURENTIN (A., Dr), 1974 b. — *Sorcellerie et ordales. L'épreuve du poison en Afrique noire. Essai sur le concept de négritude*, Anthropos, Paris.
- RETEL-LAURENTIN (A., Dr), 1979. — *Un pays à la dérive. Les Nzakara de l'est centrafricain*, J.-P. DELARGE, Paris, 277 p.
- ROHEIM (G.), 1970. — *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, Gallimard, Paris.
- ROSOLATO, 1969. — *Essais sur le symbolique*, Gallimard, Paris.
- ROSOLATO, 1978. — *La relation d'inconnu*, Gallimard, Paris.
- RUELLAND (S.), 1973. — *La fille sans mains*, SELAF, Paris.
- SAINTYVES (P.), 1908. — *Les vierges mères et les naissances miraculeuses*, Paris, Ed. Nourry, 280 p.
- SAMI-ALI, 1979. — *L'espace imaginaire*, Gallimard, Paris.
- SANGREE (W. H.), 1971. — « La gémellité et le principe d'ambiguïté. Commandement, sorcellerie et maladie chez les Itigwe (Nigeria) », *L'Homme*, XI (3) : 64-70.
- SILBERBAUER (G. N.), 1983. — « Mariage and the girl's puberty ceremony of the G/Wi Bushmen », *Africa*, vol. XXXIII, n° 1, Oxford university press, London : 12-14.
- SINDZINGRE (N.), ZEMPLENI (A.), 1982. — « Anthropologie de la maladie », in : M. GODELIER (ed.), *Les Sciences de l'homme et de la société en France*, Paris, La documentation française.
- SINDZINGRE (N.), 1983. — « L'interprétation de l'infortune : un itinéraire senufo (Côte d'Ivoire) », *Sciences sociales et santé*, n° 3-4, Paris, Erès : 7-36.
- Systèmes de pensée en Afrique noire, 1976-1978-1979-1981. — Le sacrifice, I, II, III, IV, cahiers 2-3-4-5*, L.A. 221, CNRS, Ivry.
- Systèmes de signes, textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen, 1978. — Paris, Hermann, 519 p.*
- TAIR (D.), 1963. — « A sorcery hunt in Dagomba », *Africa*, vol. XXXIII, n° 2, Oxford university press, London : 136-148.
- VAN DE WALLE (E.) et (F.), 1972. — « Allaitement, stérilité et contraception : les opinions jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle », *Population* : 685-701.
- VERDIER (Y.), 1979. — *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 347 p.
- WILLIAM (S.) and CALVER (J.), 1887. — « Notes on the tradition and customs of the natives of Fidji in relation to conception grossesse and parturition », *Glasgow Medical Journal*, n° 28 : 176-186.
- ZEMPLENI (A.), 1975. — « De la persécution à la culpabilité », *Prophétisme et thérapeutique*, coll. Savoir, Hermann, Paris : 153-218.

## NOTES

- 1 (page 15) : M. AUGÉ, 1980 : 903.
- 2 (page 15) : Consulter l'article de synthèse (1982) de Nicole SINDZINGRE et A. ZEMPLENI (cf. bibliographie) où les auteurs déterminent le champ épistémologique de la discipline ainsi que l'éventail des recherches menées en France actuellement. Ils définissent aussi ce qu'on entend par « ethno-médecine », « anthropologie médicale » et « anthropologie de la maladie ». Les lecteurs intéressés peuvent aussi consulter en bibliographie M. AUGÉ (1980), J. BENOIST (1981), S. GENEST (1981), P. MISTRANI (1982), YOUNG (1982).
- 3 (page 15) : Les chercheurs de l'ORSTOM ont publié un ouvrage collectif en 1983 sur le thème « Médecines et santé » (cf. bibliographie).
- 4 (page 15) : Remarque faite par N. SINDZINGRE et A. ZEMPLENI (cf. bibliographie).
- 5 (page 15) : Ce terme englobe les recherches qui ont non seulement une problématique anthropologique mais bio-médicale.
- 6 (page 16) : Soutenue en mai 1983 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).
- 7 (page 16) : L'enquête démographique comportait des questions sur les relations sexuelles et sur les menstruations.
- 8 (page 17) : L'emploi fréquent au cours de cet ouvrage de l'expression « représentation symbolique » fait initialement référence à la façon dont LÉVI-STRAUSS a défini la culture dans l'introduction à l'œuvre de Marcel MAUSS, à savoir par « un ensemble de systèmes symboliques parmi lesquels il range indifféremment le langage, les règles matrimoniales, les relations économiques, la science, l'art, la religion » (Marc AUGÉ, 1977 : 83). Le terme de « représentation symbolique » fait aussi référence aux travaux de Marc AUGÉ lorsque l'auteur nous montre que « tout ordre est simultanément organisation concrète et représentation » (AUGÉ : 5). Ainsi, selon M. AUGÉ, toute représentation symbolique fonctionne au sein d'une logique qui pose la question de son efficacité (à quoi et à qui cela sert?). Envisagée de cette façon, toute représentation symbolique peut être appréhendée en tant que « condition et instrument d'une pratique (d'interprétation) », elle-même du ressort de l'idéologie, de l'idéo-logique.
- 9 (page 23) : Certains cas de sécheresse sont interprétés par des devins comme étant provoqués par « le refus de la mort » d'un vieillard du village. Les Mossi considèrent que quatre générations ne doivent pas coexister. Cette

situation est censée pouvoir provoquer la mort du dernier né de la dernière génération ou encore la sécheresse dans les terres avoisinantes du village. Ce désordre biologique peut donc créer un déséquilibre climatique pour le village, la logique sociale créant un lien de réciprocité entre l'ordre biologique et l'ordre climatique.

- 10 (page 24) : *Tengenbiise* : population qui regroupe selon Michel IZARD (1973 : 196) des Kurumba (*fulse*, en moore), des Samo (*ninise*), des Dogon (*Kibse*) ainsi que « des gens venus du sud après la conquête (Mossi) mais de souche pré-mossi dans leurs pays d'origine ». Devraient être uniquement considérés comme Mossi d'après cette définition de M. IZARD (1973 : 194) « tous les descendants en ligne masculine de l'ancêtre commun Naaba Wedraogo ». Mais, actuellement, le terme « mossi » regroupe l'ensemble des *tengenbiise* et des anciens conquérants. Quant aux *nionionse* certains auteurs les associent aux *tengenbiise*. Il ne s'agit pas d'une société secrète mais d'un groupe initié au *nioniore* soit par « achat » (demande suivie d'épreuves initiatiques auprès d'un *nionioğa*) soit par descendance patrilinéaire. Selon leur mythe d'origine, les *nionionse* seraient issus de deux ancêtres qui seraient descendus du ciel en formant une bande de cotonnade. Il s'agirait de *gissiga* « fil de chaîne » et de son épouse *pande* « fil de trame » (Dominique NACANABO, enseignant en histoire à l'Université de Ouagadougou, com. pers.).
- 11 (page 24) : Actuellement, sont censés détenir ce pouvoir ceux qui possèdent dans leur lignage une « pierre de pluie » (identifiée par Bertrand GERARD, archéologue-ethnologue à l'ORSTOM, comme étant une pierre polie du néolithique) soit par descendance patrilinéaire. Selon l'obscurité d'une case et dont G. CHERON fait état (1924). Voici ce qu'il nous en dit : « Pour se procurer une de ces pierres, le *baga* (devin) se rend, les jours d'orage, à l'endroit où la foudre vient de tomber. Il sacrifie tout d'abord sur les lieux un poulet et, quelquefois aussi, un mouton ou une chèvre, puis, dans le but d'éloigner le fluide électrique, il asperge la terre avec une sorte de liquide lustral qu'il répand à l'aide d'un goupillon en paille. Il peut alors creuser le sol sans danger. Ce n'est guère à plus de cinquante centimètres de profondeur qu'il découvre généralement la hache; il la saisit avec une pince car elle est, paraît-il, brûlante et il l'immerge dans l'eau afin de pouvoir la manipuler à son aise. Tout près de la pierre, se trouve fréquemment une substance que les Mossi déclarent être de la poudre de tonnerre agglomérée. »
- 12 (page 25) : La période de l'hivernage représente le moment où la justice sociale s'accomplit. Les Mossi disent d'ailleurs : « Lorsque la pluie vient, chacun doit être en règle. » La justice s'exerce donc d'hivernage en hivernage (périodes annuelles). Une sécheresse, une mauvaise récolte, les maladies (plus fréquentes en saison des pluies qu'en saison sèche), sont ainsi considérées comme la manifestation des ancêtres à la suite des transgressions commises depuis le dernier hivernage.
- 13 (page 25) : Il semblerait que les naissances gémellaires soient redoutées dans les lignages de *nionionse*, et recherchées dans les autres lignages. Mais cette hypothèse devrait être confirmée. Néanmoins, de nombreuses personnes nous ont signalé que les *nionionse* considéraient les naissances gémellaires comme attirant la maladie ou la foudre. Ainsi les jumeaux étaient soit empoisonnés, soit noyés (comme les « bâtards »), soit généralement exposés en brousse ou sur une termitière comme les enfants fous.
- 14 (page 28) : Voici une des narrations de la légende présentée par E. POULET (1970) : « Il était une fois à Gambaga un puissant roi du Dagomba du nom de *Nédéga*. Il n'avait pas de fils mais seulement des filles dont l'une, d'une rare beauté, s'appelait *Yennenga*. Il l'aimait beaucoup : c'était une excellente cavalière qui n'hésitait pas à participer aux expéditions militaires aux côtés de son père et de ses cavaliers. L'absence de garçon dans la famille et les qualités guerrières de la jeune fille expliquerait le célibat prolongé que son père lui avait imposé.

Au cours d'un raid au nord de Bittou son cheval s'emballa. Elle perdit de vue ses compagnons d'armes. Son cheval, épuisé et ralenti par la forêt, finit par s'arrêter devant une case habitée par un jeune et beau chasseur d'éléphants nommé *Riale* (« mange n'importe où »).

Les deux jeunes gens s'éprouvèrent l'un de l'autre. Un enfant leur fut donné : un garçon qu'ils appelèrent *Wedraogo* (« étalon ») en souvenir de l'étalon qui avait permis la rencontre. Quand *Wedraogo* eut sept ans, l'amazone le présenta à son grand-père à Gambaga. L'enfant fut comblé de présents : guerriers, chevaux, bœufs et moutons. Quand *Riale* mourut, *Wedraogo* s'installa dans la région de Tenkodogo. Ce fut le point de départ de l'empire des Mossi. »

D'autres variantes sont présentées dans : TAUXIER (1971 : 98), DELAFOSSE (1912), DELOBOSOM (1932).

- 15 (page 28) : La légende présentée ci-dessus indique que *Wedraogo* fonde l'État à la mort de son père, le chasseur *Riale*.
- 16 (page 30) : Une femme qui a terminé sa vie génésique compte en moyenne 7 à 8 enfants. En Europe, une femme a actuellement entre 1,4 et 2,6 enfants, et le dernier recensement effectué en France donne 1,96 enfant par femme alors qu'il faut, selon les démographes, 2,1 naissances par femme « pour que la population d'une société, avec les standards de mortalité européens, reste constante » (Davidson GWATKIN et Sarah BRANDEL, « La croissance dans le Tiers monde » in : *Pour la Science*, n° 57, juillet 1982 : 14-23).
- 17 (page 30) : Il est important de distinguer l'allaitement pur (lait maternel exclusivement) dont la durée moyenne est de 8,4 mois chez les Mossi, de l'allaitement mixte (lait maternel et petites sauces végétales, bouillies, céréales) dont la durée moyenne est de 29,6 mois soit deux ans et demi environ.
- 18 (page 32) : Voir à ce sujet les maladies de l'enfant ayant pour origine une erreur ou une faute commise par la mère durant la grossesse (deuxième partie, chap. 2, p. 96).
- 19 (page 32) : Les génies sont non seulement symboliquement associés au sucré mais également au chaud et au sec.
- 20 (page 32) : Dans le cas des jumeaux chacun aurait son placenta. « S'ils ont le même placenta, ce sont des choses différentes », autrement dit des malformés.
- 21 (page 33) : Voir en bibliographie les références de l'article de J. OUEDRAOGO sur la description des funérailles en pays mossi.
- 22 (page 34) : Cette vision de la femme est fréquemment présentée dans la littérature orale africaine. « La femme est un être senti comme ambigu, à la fois redoutable et délicieux, bénéfique et maléfique » (D. PAULME, 1976 : 282).
- 23 (page 34) : « Si Dieu a fait que tu vas avoir un ventre, il te le fait avec ta respiration (*Vussom*). »
- 24 (page 34) : Cette représentation du fœtus-poisson est commune à toute l'Afrique de l'Ouest. Consulter particulièrement G. DIERTERLEN pour les Dogon du Mali et F. HÉRITIER pour les Samo du Burkina (cf. bibliographie).
- 25 (page 35) : *Tuule* pourrait provenir de *tulga*, chaud. L'« autre monde » est associé au chaud.
- 26 (page 35) : Ce retour de l'ancêtre est étudié plus en détails dans la deuxième partie de cet ouvrage (chap. 2, p. 88).
- 27 (page 35) : L'étude des composantes de la personne humaine chez les Mossi a bénéficié des contributions suivantes (cf. bibliographie) : A. BADINI (1977-1978) (1979); D. DELOBOSOM (1933), M. GHISLAIN (1961); R.-P. GRANIER (1956); P. ILBOUDO (1966); Capt. LAMBERT (1907); Marie LEROY LADURIE (1965); R.-P. MANGIN (1914-1915); H. MAURIER (1964); R.-P. METAYER (1952); Abbé R. OUEDRAOGO (1973); E. POULET (1970).

- 28 (page 36) : Le *siiga* semble jouer un rôle déterminant dans le marquage des sexes. Par son arrivée, il révèle le sexe de l'enfant à naître (un garçon pour 3 mois, une fille pour 4).
- 29 (page 36) : Nous pensons qu'il s'agit d'une interprétation de la grossesse nerveuse et non pas d'une fausse-couche car les femmes interrogées commentaient cette « grossesse de génie » en ces termes « tes seins changent, ton ventre grossit et il ne se passe rien ». Elles n'évoquaient pas d'écoulement de sang.
- 30 (page 36) : L'étude du retour des ancêtres chez les enfants (en deuxième partie de cet ouvrage) a confirmé ces informations. Ainsi, un habitant de Rambo (région du Yatenga) nous dit que « le *segre* (processus du retour) donne le *siiga* et qu'avant ce n'est qu'un *kinkirga* ».
- 31 (page 36) : Le retour de l'ancêtre vise à communiquer à l'enfant les qualités du défunt agnatique sagesse et sens de la justice pour un homme, bonne fécondité pour une femme.
- 32 (page 37) : L'intervalle représente le cycle normal car il exclut les événements intercalaires (avortement spontané, mort-né) et les cas où le premier enfant décède puisque l'interdit sexuel est considérablement raccourci. Dans plusieurs cas les femmes nous ont déclaré avoir repris les relations sexuelles environ un mois après le décès de leur enfant.
- 33 (page 37) : L'équipe de l'ORSTOM obtient sur un effectif nettement supérieur au nôtre (6 958 femmes) une moyenne de 32,1 mois ce qui est loin de constituer un écart véritablement différent de notre résultat.
- 34 (page 37) : Au cours de l'enquête, une femme s'est déclarée en interdit sexuel depuis 5 ans alors que son interrogatoire génésique révélait 3 grossesses. Ne parvenant pas à saisir cette contradiction c'est en entamant une longue discussion avec elle que j'ai compris que prévalait pour elle durant toutes les dernières années de sa vie un sentiment d'interdit sexuel infini.
- 35 (page 37) : Ce dernier chiffre n'a pas été calculé lors de l'enquête chez les Mossi car le questionnaire qui s'adressait aux hommes ne portait que sur les migrations effectuées durant les cinq dernières années et sur la pathologie uninaire pour repérer les cas de bilharziose.
- 36 (page 38) : Sources des données de l'ORSTOM :  
1. transcription des registres paroissiaux,  
2. enquête sur le terrain.  
L'effectif était de 1 646 femmes âgées de plus de 25 ans au moment de l'enquête.
- 37 (page 38) : Peut-être faut-il voir dans cette pratique une référence symbolique à l'assimilation faite chez les Mossi comme dans de nombreuses sociétés africaines entre sang et liquide séminal, le sperme semblant se transformer en sang dans le ventre de la femme. Les rapports sexuels sont recommandés les trois-quatre premiers mois de la grossesse, période qui correspond symboliquement, il faut le rappeler, à celle du *regdo* (masse de sang coagulé). Pour les Mossi, le développement du fœtus à cette première étape de la grossesse nécessite l'apport du liquide séminal. Un homme qui a le projet de partir en voyage et qui apprend la grossesse de sa femme reporte son départ afin, dira-t-il, de « protéger la santé de l'enfant ». L'analogie effectuée entre le sang et le sperme existe également au moment de la ménopause lorsqu'il y a coïncidence entre la mort du mari et l'arrêt des menstrues. L'interruption de l'un (sperme) est censée avoir provoqué celle de l'autre (sang). Au moment du post-partum une reprise rapide des relations sexuelles est censée faire revenir trop vite les menstrues et consécutivement de raccourcir le délai de conception et l'intervalle génésique, alors qu'on souhaite précisément le contraire. Dans de nombreux cas, lors de l'enquête démographique et médicale, les dates de retour des menstrues et de reprise de rapports sexuels coïncident.

Ces thèmes sont évoqués pour les Mossi dans la thèse de A. BADINI (p. 67). Consulter aussi F. HÉRITIER (1976 b) pour les Samo du Burkina, A. RETEL-LAURENTIN (1963 : 95-193 et 1979 : 115) pour les Nzakara de Centrafrique, M. CROS (1987) pour les Lobi du Burkina.

- 38 (page 39) : A toutes fins comparatives, les Bwa — société burkinabè à faible fécondité — ont pour durée d'allaitement *pur* (pas de chiffres sur l'allaitement total) 12,7 mois (chez les Mossi : 8,4), d'aménorrhée 13,7 (Mossi : 17) et d'interdit sexuel post-natal 18,9 (Mossi : 21,6). La durée de l'interdit sexuel et celle de l'aménorrhée sont plus courtes chez les Bwa mais par contre la durée de l'allaitement est plus longue.
- 39 (page 39) : Cette information va pourtant dans le sens des données démographiques du Dr CANTRELLE et de H. LERRIDON au Sénégal, « A prospective of birth interval dynamics in rural Bangladesh », *Population Studies*, July 1974, 28 (2) : 277-297.
- 40 (page 40) : Elle a été relevée aussi par les historiens de l'Europe depuis la Grèce antique jusqu'aux croyances populaires du dernier siècle. Les médecins de l'antiquité, selon N. BELMONT (1980), voyaient une incompatibilité entre l'allaitement et les rapports sexuels : soit le sperme gêne le lait, soit les rapports sexuels favorisent le retour de la menstruation (p. 12).
- 41 (page 41) : Consulter la très intéressante étude de Michel CARTRY sur les rites liés à l'accouchement chez les Gourmantche de Haute-Volta (1978).
- 42 (page 41) : Marcel MAUSS dans *Sociologie et anthropologie* parle des « techniques de la naissance et de l'obstétrique » (1968 : 376). Il les inclut dans « l'énumération biographique des techniques du corps » avec les techniques de l'élevage des enfants, des soins du corps, de danse, de reproduction, etc.
- 43 (page 41) : « Les mouvements du corps montrent une absence d'intervalle entre social et biologique » (MAUSS, *op. cit.* : 285).
- 44 (page 41) : Il est nécessaire de distinguer accoucheuse traditionnelle et matrone. Africains comme Français ont souvent tendance à désigner ces deux qualités sous l'unique traduction de matrone. Alors que l'accoucheuse doit être ménopausée, la matrone est une jeune femme formée par le gouvernement burkinabè et qui n'a, bien souvent, pas d'enfant. Cette distinction est importante car de nombreuses femmes, en brousse, n'acceptent pas de se faire accoucher par une femme jeune qui n'a pas encore d'enfant. De plus, ces dernières, dans la plupart des cas, ne tiennent guère compte des pratiques symboliques qui se rattachent à l'accouchement. Nous parlerons donc, dans cette étude, des accoucheuses traditionnelles et non des matrones. Aujourd'hui, au Burkina, un programme d'intégration des accoucheuses traditionnelles aux soins de santé primaires est en cours. Il vise à informer les accoucheuses des dangers du tétanos ombilical. Un enseignement de courte durée est donné ainsi qu'une petite trousse de stérilisation (alcool, coton...). Malheureusement, dans de nombreux villages où cette information est donnée, la population est persuadée que les accoucheuses reçoivent un salaire du gouvernement alors qu'il n'en est rien. Aussi, alors que traditionnellement les accoucheuses vivaient des dons et cadeaux que leur offraient les parturientes, de nos jours un grand nombre d'entre elles, vivent dans des conditions matérielles (et surtout alimentaires) d'une grande précarité. Quant aux sages-femmes, elles sont rattachées à un hôpital ou à un centre de Protection Maternelle Infantile (PMI). Notons que la distinction accoucheuse, matrone, sage-femme existait autrefois en France (VERDIER, 1979 : 88).
- 45 (page 41) : Une femme qui n'a jamais accouché pourrait être facilement accusée de sorcellerie si l'enfant ne vivait pas à la naissance. Nous verrons ultérieurement que les femmes accusées de sorcellerie sont souvent des femmes stériles, c'est-à-dire pour les Mossi, en situation d'infécondité (sans enfant à la suite de plusieurs avortements ou mort-nés, ménopausées).

- 46 (page 42) : « La génitrice prend dans sa bouche deux gorgées successives du liquide qu'elle souffle à même l'anus de l'enfant; puis, de la main elle lui fait avaler le restant de l'infusion, contenu dans un petit récipient qui en mesure les doses, plus volumineuses à mesure que le bébé grandit. » (Geneviève DELAISI de PARSEVAL et Suzanne LALLEMAND, 1981 : 371).
- 47 (page 42) : Ont principalement contribué à nous communiquer ces descriptions d'accouchement, les accoucheuses des villages suivants : Baskuda, Noaka, Faka, Gawa, Damane, Silmiougou, Twega et Sian (région de Kaya et de Pissala).
- 48 (page 43) : Le *lengre* est un récipient de bois fabriqué par les Peul rimay-be (appelé *setba*, en moore). Il est communément utilisé par les femmes mossi comme ustensile de cuisine.  
 Cette croyance aurait, d'après les théories psychanalytiques, une valeur symbolique liée à la défécation. Une correspondance paraît établie entre les mouvements musculaires de la femme qui accouche et ceux de la défécation expulsion et rétention et, de ce fait, entre l'enfant et l'excrément. Selon cette hypothèse, « la femme ne posséderait qu'une cavité et qu'un orifice confondu avec l'anus » (LAPLANCHE et PONTALIS, 1971 : 70). L'expulsion de l'enfant devient alors excrémentielle (comme l'unique expulsion de l'homme).  
 Consulter sur ce sujet :  
 — La définition du « stade sadique-anal » (LAPLANCHE et PONTALIS, 1971 : 460-462) et celle de la « théorie cloacale » de FREUD (LAPLANCHE et PONTALIS, 1971 : 70-71).  
 — La « théorie infantile de la naissance anale » de FREUD (O. RANK, 1968. Voir également l'analyse de G. DELAISI de PARSEVAL (psychanalyste) et de S. LALLEMAND (ethnologue) sur les pratiques de maternage mossi (1981 : 372) considérées par les auteurs comme étant à dominante anale (dressage autoritaire à la propreté, lavements abusifs). G. DELAISI de PARSEVAL et S. LALLEMAND vont même jusqu'à poser l'hypothèse que la société mossi « fonctionnerait comme une société à structure anale, (...) c'est-à-dire que les énergies pulsionnelles disponibles ne seraient constituées sous le signe de l'analité et rendraient compte d'une modalité d'investissement spécifique, propre à une certaine fixation à ce stade ». Sans adopter cette analyse de type psychanalytique, nous pensons qu'il est intéressant de la présenter ici à titre d'information.
- 49 (page 43) : Précisons que, d'un point de vue médical, le premier mouvement de descente de la tête de l'enfant se fait vers l'anus. Ce mouvement, qui annonce le début de l'accouchement, peut donner à la parturiente la sensation d'accoucher par l'anus (Dr RETEL-LAURENTIN, com. pers.).
- 50 (page 43) : Les accoucheuses mossi guettent les premiers signes de la vie dès la naissance de l'enfant. Si l'enfant ne crie pas, elles posent une main sur sa poitrine. Si « rien ne bouge », elles prennent de l'eau fraîche, l'introduisent dans la bouche et la soufflent sur le corps de l'enfant. Si l'enfant ne crie toujours pas, il est considéré comme étant une « chose différente » (*bumb bandel*). Les femmes partent aussitôt l'enterrer sous le tas d'ordures de la concession.  
 Cet enterrement a un but bien déterminé : il vise à feinter les esprits. Expliquons-nous. Un enfant décédant à la naissance est, pour les Mossi, un enfant qui a préféré rester dans l'autre monde. On dit que ses « compagnons » *kinkirse* l'ont poussé à rester parmi eux. A la prochaine grossesse, la femme pensera qu'il s'agit peut-être du retour de ce même enfant. L'enterrement du premier sous le tas d'ordures est alors une façon de dire aux esprits « comment pouvez-vous vous intéresser à un enfant dont nous ne nous intéressons pas, nous-mêmes? ». Toute la problématique qui concerne la naissance du deuxième enfant (après décès du premier) réside dans l'ambiguïté de lui simuler un désintérêt (vis-à-vis des *kinkirse*) et de lui donner, en même temps, le désir de « rester ».

- 51 (page 45) : Une locution mossi dit « L'être humain est trois ou quatre, il n'est jamais sept », façon de refuser l'androgynie, symboliquement représentée par le *kinkirga*, être gémeaire par nature.
- 52 (page 45) : Cf. G. CALAME-GRIAULE (1965) pour ce qui concerne le rapport établi par les Dogon entre le remerciement et la symbolique des articulations : « Le remerciement est la réponse à la dix-neuvième parole », parole des articulations (le nombre dix-neuf forme le corps).
- 53 (page 46) : Nous ignorons l'origine du choix symbolique de ce chiffre quatorze. Notons seulement que chez les Dogon, il représente l'ombilic de l'origine du monde (G. CALAME-GRIAULE : 1965).
- 54 (page 46) : « Le terme vient du grec *lokheia* qui signifie accouchement et désigne l'écoulement sanguinolent par le col, venant de la zone de cicatrisation utérine, qui succède à l'accouchement et dure de quinze jours à un mois » (M.-L. DURANT-COMIOT, 1979 : 21).
- 55 (page 46) : Cette conception est à rapprocher de celle des Samo qui considèrent que « la femme qui a ses règles est dangereuse, car elle perd sa chaleur, elle est en processus de refroidissement en perdant son sang » (F. HÉRITIER, 1978 a : 400). Dans un autre article (1978 b : 387-396), l'auteur traite des notions de chaud et de froid (associées aux rapports dualistes mâle/femelle, droite/gauche, haut/bas, guerre/paix, etc.) et analyse la nécessité de leur équilibre symbolique afin de ne pas susciter un déséquilibre biologique (hémorragie, mort) ou climatique (sécheresse).
- 56 (page 46) : A. BADINI (1977-1978) insiste quant à lui, au moment de l'accouchement, sur la reprise de la parturiente par les ancêtres (*Kimse*), soit sa mort. Certes, cette idée est essentielle (rappelons la citation selon laquelle « la femme qui accouche a son tombeau ouvert »), mais il semblerait qu'elle s'exprime particulièrement durant toute la durée du travail. Tandis que nous abordons, ici, les dangers redoutés une fois l'expulsion de l'enfant et celle du placenta effectuées.
- 57 (page 47) : « Il est classique de décrire sous ce nom tous les accidents psychiatriques de la grossesse, de la puerpéralité et de l'avortement. » BALDUZZI (1974 : 788).
- 58 (page 48) : Il semble que le mot « mariage », dans ces dossiers, exprime plus un repère de date plutôt qu'un événement risquant d'avoir eu une répercussion sur la psychologie de la femme. Autrement dit, il n'est pas possible de se fier à ces dossiers (établis selon les déclarations de l'entourage de la malade) pour savoir si l'événement déclencheur est bien le mariage.
- 59 (page 49) : Consulter sur ce sujet mais à propos d'autres sociétés l'étude du Dr RETEL-LAURENTIN sur « la confession des amants » (1974 : 109-112 et : 132-134) ainsi que la bibliographie de l'auteur sur ce thème (1974 : 184-188).
- 60 (page 51) : GRUÉNAIS, 1981 : 26.
- 61 (page 51) : Lorsque ce fils aîné aura un premier enfant elle ne doit plus avoir de rapport sexuel avec son époux. Cette règle, d'après nos questionnaires quantitatifs, semble peu respectée. Elle est à retenir pour sa valeur symbolique (analogie entre le sang et le sperme, l'arrêt de l'un stoppant la venue de l'autre).
- 62 (page 52) : Les Mossi appellent « tante » soit une sœur aînée, soit une tante paternelle. Le système de parenté à classification Omaha auquel appartiennent les Mossi établit un même niveau générationnel entre les enfants des tantes et ceux des sœurs d'ego.
- 63 (page 52) : Les expressions de l'obscénité de la femme dans les sociétés africaines ont été étudiées par E. E. EVANS-PRITCHARD (1971 : 68-92).
- 64 (page 52) : Les propos grivois de la *pugdba* sont évoqués dans un ouvrage de l'auteur sur les proverbes mossi (1982 : 183).

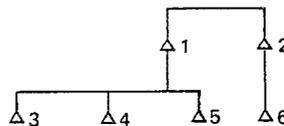
- 65 (page 52) : De nombreux mythes européens étudiés par l'anthropologue N. BELMONT évoquent eux aussi la nécessité « de substituer aux parents biologiques des parents sociaux » (p. 9). L'effet de cette représentation en serait, selon cet auteur, la mise en nourrice si répandue aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Mais tandis qu'en Europe la parenté biologique s'arrête après la mise au monde, en Afrique elle prend fin après le sevrage de l'enfant. L'allaitement s'inscrit dans la parenté biologique. On ne retire jamais un enfant de sa mère durant l'allaitement (même dans les cas de divorce où l'enfant est repris par les paternels à son sevrage).
- 66 (page 52) : Le *buud-kasma* a aussi le droit d'exclure un membre du lignage dans les cas d'inceste, par exemple.
- 67 (page 53) : Ce type de mariage est évoqué pour les Mossi par les auteurs suivants :  
— M. IZARD (1980 : 196) : « On note (...) que Ego masculin peut se remarier dans le lignage de sa femme. » Ce type d'alliance est uniquement un mariage secondaire.  
— F. HÉRITIER (1981 : 98) : « Une femme prie son mari d'épouser la fille de son frère parce qu'elles ne forment qu'une seule chair. »  
« Épouser la fille du frère de sa femme n'est pas à proprement parler le redoublement d'une alliance précédente, puisqu'il ne s'agit, somme toute, dans une optique particulière, que de la même, qu'on renouvelle. » (1981 : 134) : « La sœur du père a fréquemment le droit de disposer en mariage de la fille de son frère. Elle peut en faire profiter son mari » (d'après PAGEARD, 1969 : 287).
- 68 (page 53) : Selon F. HÉRITIER (1981 : 98) cette forme d'alliance est plutôt à considérer comme « le renouvellement de la même épouse ».
- 69 (page 55) : Ces faits participent, semble-t-il, au maintien d'une fécondité élevée puisqu'une femme changeant peu d'époux et exploitant au mieux ses capacités génésiques augmente indéniablement sa reproduction finale (on a vu que chez les Mossi elle est de 8).
- 70 (page 55) : L'étude de ce système est présentée dans la deuxième partie de cet ouvrage.
- 71 (page 57) : Le passage de cette théorie traditionnelle des droits fonciers à la situation actuelle, est expliquée par J.-M. KOHLER de la manière suivante : « Le lot des terres communes dont l'usage était soumis au contrôle direct et permanent des doyens de lignage a été progressivement partagé en parcelles, et leur usage est devenu un droit héréditaire strict à l'intérieur des segments des lignages mineurs. Seuls les champs des ancêtres, *kiims puuto*, ne peuvent pas être partagés. Devant produire le sorgho rouge offert aux ancêtres à la fête annuelle de la nouvelle bière, ces champs restent obligatoirement sous le contrôle direct des chefs de lignage; ils sont le plus souvent de faible superficie » (1971).
- 72 (page 57) : Pour la définition du *tempelem* consulter également J.-M. KOHLER (1971 : 140) : « Le terme *tempelem* désigne l'être de la terre, matérialisé dans l'espace par l'existence de territoires particuliers. Ce concept recouvre à la fois une réalité ontologique et une réalité géographique, déterminée par une organisation politique. »
- 73 (page 59) : Voici la définition qu'en donne Michel IZARD : population qui regroupe « des gens venus du sud après la conquête (mossi) mais de souche pré-mossi dans leur pays d'origine » (1973 : 196).
- 74 (page 59) : Voir la note 93, p. 132 qui donne une définition précise des « changements d'identité lignagère », toujours en référence aux travaux de M. IZARD (1976).
- 75 (page 60) : Plus précisément le pouvoir se transmet du doyen du quartier aîné au doyen du quartier cadet au doyen du quartier puîné (Bertrand GERARD, com. pers.).
- 76 (page 61) : L'étude du cycle du *bæega* a été effectuée à partir d'exposés de M. IZARD au séminaire du professeur BALANDIER « Aspects symboliques de la

souveraineté, l'exemple du Yatenga » et au séminaire « Anthropologie politique » (dirigé par M. IZARD à l'EHESS, année 1981) ainsi qu'à partir des derniers travaux (1980) de cet auteur (cf. bibliographie).

- 77 (page 63) : Chez les Dogon, le chiffre 8 symbolise « la parole de la justice » (CALAME-GRIAULE, 1965 : 112). Il représente les huit ancêtres fondateurs qui rendent les jugements. « Cette parole huitième est donc la parole des vieillards rendant la justice au nom des huit ancêtres qui leur ont transmis leur sagesse » (*ibid.*).
- 78 (page 66) : R. GIRARD, 1972, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.
- 79 (page 66) : La transe mystique du *bugo* n'est pas un culte thérapeutique.
- 80 (page 73) : Rôle qui semble être alloué à la circoncision et à l'excision, mais cette hypothèse devrait nécessiter une étude plus approfondie sur le sujet. Notre enquête nous a uniquement révélé que les Mossi considèrent le clitoris comme contraire à la fécondité : « L'enfant à sa naissance ne doit pas toucher avec sa tête le clitoris de sa mère, sinon, il n'aura pas longue vie. » A titre d'information, précisons que les Mossi pratiquent l'ablation du clitoris et des petites lèvres. Seules les femmes *sikobse* (groupes sociaux porteurs de masques, présentés sous forme de société secrète) ne se font pas exciser (et les hommes circoncire) ainsi que les Mossi résidant dans la région limitrophe aux Gurunse (Koudougou) sous influence présumée de ces derniers qui n'effectuent pas d'excision.
- 81 (page 78) : Décès de l'enfant entre 0 et 11 mois.
- 82 (page 78) : CLAIRIN, CANTRELLE (1961).
- 83 (page 86) : Cette idée ne veut pas dire que l'enfant soit encore considéré comme un génie. Elle signifie que l'enfant appartient toujours au monde des génies (il faut distinguer « être » et « appartenir à ») tant qu'il n'a pas acquis l'usage de la langue moore (vers 3 ans), c'est-à-dire son autonomie — terme qui implique différents degrés (marche, langage, etc.) que nous n'avons pas analysé en détails dans cette étude. Il n'est donc pas question que le passage d'un monde à l'autre (par la naissance) abolisse la distinction catégorielle génie/être humain.
- 84 (page 87) : Il est fréquent d'entendre les femmes dire « celui-là, ce n'est pas un enfant c'est un *kinkirga* », autrement dit il se comporte bizarrement, il n'est pas comme les autres (revoir l'expression de l'individualité, dans le chapitre de la formation symbolique de l'enfant in-utero et le rôle que le *kinkirga* y occupe dans la première partie de l'ouvrage).
- 85 (page 87) : Cf. O. RANK, dans *Le traumatisme de la naissance*, p. 40) citant le cas d'Indiens (sans préciser leur nom) qui « dans leurs travaux de tressage ne ferment pas complètement les cercles de leurs motifs ornementaux, afin de ne pas empêcher les femmes d'avoir des enfants ». Cette symbolique des ouvertures demanderait à être développée chez les Mossi.
- 86 (page 88) : Précisons que « celui qui revient » doit être décédé après avoir assuré une descendance à son lignage et, de plus, avoir eu une mort non violente (la pendaison, la noyade et le suicide excluent du *segre* les individus morts de cette façon).
- 87 (page 88) : Cette représentation se rencontre également chez les Dogon : « C'est sa force vitale que transmettra à ses descendants le mort », G. DIETERLEN, 1965, *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*, Colloque de Strasbourg, p. 63.
- 88 (page 88) : Sur le lien établi entre l'ancêtre et l'enfant, consulter A. BADINI (1977/1978 : 107).
- 89 (page 88) : Citons la définition la plus précise que nous ayons trouvée du *sondre* (Michel IZARD, « Changements d'identité lignagère au Yatenga », *Journal des Africanistes*, 46, 1-2 (1976 : 71) : « Le *sondre* est à la fois un nom collectif, puisque le nombre de *sonda* dont un lignage est dépositaire

s'il est souvent supérieur à l'unité, est toujours très petit, et un nom individuel, puisqu'il y a une imposition du *sondre* à la naissance après recherche de l'identité de l'ancêtre du nouveau-né avec lequel celui-ci entretient un lien substantiel qui a sens dans la théorie générale de la personne propre aux Moose. »

- 90 (page 89) : Selon M. HOUIS, « les *yuya* (pluriel de *yure*) servent à distinguer les individus des deux sexes d'une même famille ». Alors qu'un « *sondre* se rapporte à ce vaste ensemble familial qu'on appelle *buudu*, (...) un *yure* ne saurait se rapporter à une autre entité qu'un individu. Il est purement fortuit que deux individus portent le même *yure*; cela signifie seulement que leur choix se réfère à une expérience analogue vécue par ceux qui ont donné le *yure* ». (*Les noms individuels chez les Mossi*, Dakar, IFAN, 1963 : 9).
- 91 (page 89) : L'histoire qui suit nous a été communiquée par D. AVRON. Elle est extraite d'un doctorat d'État en préparation.
- 92 (page 89) : Cette dernière phrase précise le processus du *segre*, l'ancêtre ne se confondant pas avec l'enfant une fois la reconnaissance établie.
- 93 (page 89) : D'après les travaux de M. IZARD, on peut appeler « changement d'identité lignagère » le processus par lequel une unité lignagère (*buudu*) est susceptible d'opérer une mutation qui la fait passer d'un groupe social à un autre, étant entendu que la société reposerait essentiellement sur trois groupes : les *nakombse* (gens du pouvoir politique), les *tengenbiise* (gens du pouvoir religieux) et les *saaba* (forgerons). Ainsi, tandis que le discours social tend à présenter l'appartenance à un groupe comme liée avant tout à une même origine ethnique, historique et géographique, les changements d'identité lignagère nous montrent, au contraire, que cette appartenance se rattache avant tout à un statut social où le nom a valeur de représentativité (pour complément d'informations se référer à l'article déjà cité.)
- 94 (page 90) : A ce propos, cf. D. BONNET (1984).
- 95 (page 91) : Cf. la place occupée par la sœur dans cette société (p. 52).
- 96 (page 91) : Désiré BONOGO, com. pers.
- 97 (page 91) : Peut-être faut-il voir, dans cette pratique, une référence à la situation du fils par rapport au père vis-à-vis de la chefferie. En effet, le fils aîné d'un chef est systématiquement éloigné de celui-ci et élevé chez une tante paternelle. Considéré en situation de rivalité par rapport à son père — à juste titre puisqu'à la mort de celui-ci, il est le premier à hériter de ses terres et de ses femmes — tout sera mis en place pour que cette rivalité ne puisse s'exprimer du vivant du père. Dans la succession à la chefferie un homme ne peut y prétendre tant que son père est vivant. Si 1 par exemple, d'après notre tableau ci-dessous, est chef et décède et que 2 qui peut prétendre à la chefferie la refuse, 3, 4 et 5 peuvent revendiquer la succession tandis que 6 ne peut le faire tant que 2 est vivant.



- 98 (page 91) : S. LALLEMAND (1977).
- 99 (page 94) : Voici la définition donnée par Dim DELORSOM, *Les secrets des sorciers noirs*, NOURRY, 1954 : 205 et citée par M. HOUIS (1963) concernant la « ré-apparition du même enfant : le *siiga*, à la mort de l'enfant rôde encore sur la terre à la recherche de sa mère pour une nouvelle conception ». En fait, il s'agit de la croyance au retour du même enfant

(du même *siiga*) lorsqu'il y a succession de décès des progénitures d'une même femme.

- 100 (page 95) : Le terme « flatter » est ici une traduction de notre interprète, d'emploi franco-burkinabè. Il est employé dans le sens de tromper, nuire, mentir, décevoir, duper.
- 101 (page 95) : Selon M. HOUIS, on peut également lui inciser la poitrine, lui couper un morceau du petit doigt, lui casser une phalange ou encore lui mettre un bracelet au poignet (*op. cit.* : 84).
- 102 (page 96) : *Wëlba* (pluriel de *wëlbre* (*Loranthus sp.*), « plante parasite qui prend sur les autres arbres, en particulier sur les karités. Elle représente la fécondité. C'est avec les graines de cette plante que les petites filles apprennent à faire des colliers », D. BONNET (1982).
- 103 (page 97) : Les cinq derniers cas sont cités dans l'étude de M. HOUIS sur les noms individuels de naissance (1963).
- 104 (page 97) : *Lugri* : poteau de bois qui retient et sert à faire glisser la natte qui sert de porte à une maison.
- 105 (page 98) : Il semblerait que « amer » et « acide » chez les Mossi, soient fréquemment traduits l'un pour l'autre. Une enquête linguistique devrait être effectuée pour clarifier cette confusion de traduction.
- 106 (page 99) : Cf. les travaux de J. FAVRET-SAADA (1977) sur l'enjeu des protagonistes dans toute accusation de sorcellerie et sur la position de l'ethnologue dans ce type de recherche.  
Cf. également, l'article de Marc AUGÉ, « Les croyances à la sorcellerie » (1974) où l'auteur présente différentes approches de la sorcellerie par un certain nombre de chercheurs aussi bien européens (ADLER, ZEMPLENI, L. de HEUSCH, REY) qu'anglo-saxons (BUXTON, MIDDLETON, WINTER).
- 107 (page 100) : Lire la question du « pouvoir d'agression » et de sa transmission par Marc AUGÉ dans « Les métamorphoses du vampire » (1972).
- 108 (page 100) : Signalons dans cette histoire le rapprochement peut-être non fortuit entre l'achat du poisson par la femme et l'accusation de sorcellerie qu'elle subit après, le poisson représentant, rappelons-le, le stade foetal de l'enfant, donc certains fantasmes liés à la fécondité (cf. sur ce sujet l'analyse faite par G. CALAME-GRIAULE (1972 : 196) dans certains contes africains où les femmes mangent un enfant changé en poisson. G. CALAME-GRIAULE, « Une affaire de famille », *Destins du cannibalisme*, Nouvelle revue de psychanalyse, Gallimard, 1972 : 196).  
Les Mossi associent souvent le *siiga* à un poisson. Ils disent que le *siiga* glisse des mains comme un poisson lorsque la sorcière tente de l'attraper et de le conserver.
- 109 (page 100) : Le silence qui entoure la sorcellerie, s'il a toujours existé (pour les raisons précédemment évoquées) est donc, de nos jours, encore plus soutenu par la crainte de la délation vis-à-vis des instances policières et judiciaires. Les accusées de sorcellerie sont aujourd'hui, abandonnées comme les femmes qui ont quitté leur village à la suite d'un trouble mental. Une vaste concession, à la périphérie de la capitale, Ouagadougou, regroupe ainsi plusieurs dizaines de femmes qui se disent pour certaines être là car n'ayant plus « ni mari ni famille » (autrement dit ni allié, ni consanguin). Mais chacun sait que cette situation est quasiment impossible.
- 110 (page 101) : Rappelons que le *siiga* est une des composantes de la personne humaine.
- 111 (page 102) : Cette appréhension du rêve fait songer au « travail du rêve » dans la théorie psychanalytique où, selon FREUD, le principal mobile du rêve est non pas son produit mais l'acte même de rêver.
- 112 (page 103) : Ces informations m'ont été données par S. LALLEMAND, à titre de communication personnelle.
- 113 (page 104) : Com. pers.

- 114 (page 104) : Précisons, en effet, que Ego masculin peut prendre femme dans le lignage d'une coépouse de sa mère et que « l'oncle maternel intervient dans le nouement des alliances, spécialement au bénéfice de ceux de ses neveux utérins vivant auprès de lui » (M. IZARD, 1980 : 235). Il semblerait que Ego masculin ait plus souvent pour mère éducatrice une coépouse de sa mère (c'est-à-dire un membre du lignage où il peut prendre femme) ou une épouse d'oncle maternel, tandis que Ego féminin serait plus souvent confiée à une sœur de son père (c'est-à-dire dans le lignage où elle peut être donnée en mariage). Cette hypothèse demanderait néanmoins à être confirmée.
- 115 (page 104) : S. LALLEMAND (1977 : 189-223).
- 116 (page 104) : Le terme d'éducatrice employé par S. LALLEMAND ne se réfère pas, ici, aux soins quotidiens que nécessite le maternage d'un enfant, mais à une responsabilité d'ordre plutôt social.
- 117 (page 105) : Le sevrage est en effet présenté comme étant une rupture nécessaire pour permettre l'épanouissement et la survie de l'enfant suivant. Il ne faut pas croire que cette situation soit vécue de la part de l'enfant comme de la mère sans douleur ni sentiment de dépossession. Cf. S. LALLEMAND (1977 : 189-223).
- 118 (page 105) : Que la mère éducatrice soit une coépouse de la mère génitrice de l'enfant (cas de l'adoption sans changement de résidence) ou une épouse d'un oncle maternel (cas de captation avec changement de résidence) dans les deux cas la fonction principale de cette tutelle reste « d'ouvrir le lignage vers l'extérieur » (IZARD, 1980 : 236). Ajoutons, même si cela paraît évident, que l'enfant mis sous tutelle ne devient en aucun cas membre du lignage (PAGEARD : 375).
- 119 (page 105) : GADIAGO (1971-1972).
- 120 (page 105) : Cf. AUGÉ, 1982 : 220.
- 121 (page 105) : Les « services rendus » sont de même nature qu'un don d'épouse (cf. p. 53).
- 122 (page 106) : Elle provient des dossiers du ministère de la Justice de Ouagadougou.
- 123 (page 106) : G. CALAME GRIAULE, 1972 : 196.
- 124 (page 106) : On retrouve le personnage de l'ogresse dans de nombreux contes africains (cf. CALAME GRIAULE, 1972, et D. PAULME, 1982).
- 125 (page 106) : AUGÉ, 1972 : 134.
- 126 (page 111) : Cf. L.-V. THOMAS. « Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique », *La notion de personne en Afrique noire* : 387-420.

## INDEX DES MATIÈRES

- Accouchement** 22, 23, 24, 25, 29, 32, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 65, 70, 71, 88, 98, 99, 128, 129.
- Alliance** 12, 30, 37, 38, 51, 52, 58, 60, 67, 73, 103, 104, 105, 106, 107, 130, 133, 134.
- Ancêtre** 12, 13, 14, 25, 26, 27, 28, 35, 36, 51, 55, 57, 58, 60, 66, 69, 70, 72, 73, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 107, 108, 111, 112, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 132.
- Autels** 35, 61, 63, 64, 65, 88.
- Chef, chefferie** 28, 39, 45, 51, 53, 54, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 89, 99, 130, 132.
- Devin, divination** 13, 21, 34, 36, 47, 48, 51, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 109, 112, 123.
- Énergie vitale** 13, 34, 35, 36, 45, 51, 82, 83, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 101, 102, 103, 106, 109, 111, 112, 126, 133.
- Fécondation** 13, 14, 26, 27, 29, 36, 73.
- Fécondité** 12, 14, 15, 23, 25, 26, 30, 34, 36, 37, 38, 47, 57, 58, 61, 62, 64, 66, 67, 71, 72, 73, 78, 79, 90, 94, 98, 104, 111, 126, 127, 130.
- Fœtus** 32, 34, 70, 126.
- Génie** 13, 14, 21, 28, 36, 51, 57, 60, 69, 81, 86, 111, 112, 125, 126.
- Guérisseur** 16, 77, 81, 82, 83, 84, 98, 109.
- Impur, impureté** 33, 42, 43, 45, 46, 70, 98.
- Initiation** 23, 24, 35, 65, 66, 71, 72, 124.
- Interdit** 38, 39, 40, 82, 89, 111, 126, 127.
- Jumeaux** 21, 22, 25, 29, 42, 65, 66, 112, 125.
- Lignage** 23, 25, 26, 29, 31, 32, 36, 37, 38, 49, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 62, 73, 88, 89, 91, 94, 96, 104, 105, 107, 109, 124, 130, 132, 134.
- Maladie** 13, 15, 16, 33, 34, 35, 36, 46, 47, 77, 78, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 96, 97, 98, 101, 107, 108, 109, 111, 112, 123, 125.
- Mort** 13, 14, 15, 23, 24, 28, 29, 33, 34, 35, 41, 46, 51, 52, 60, 64, 69, 70, 71, 72, 78, 79, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 106, 107, 109, 112, 123, 125, 127, 129, 131, 132, 133.
- Naissance** 13, 19, 25, 32, 36, 40, 42, 43, 45, 51, 65, 66, 70, 86, 88, 89, 95, 96, 112, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 133.
- Neveu utérin** 49, 86, 93, 134.
- Personne (notion, composantes de la)** 12, 13, 14, 15, 19, 22, 26, 27, 32, 33, 34, 36, 85, 86, 89, 91, 94, 100, 133.
- Placenta** 19, 32, 42, 45, 46, 49, 112, 125, 129.

**Procréation** 14, 15, 17, 19, 21, 23, 27, 30, 34, 55, 57, 58, 62, 66, 72, 73, 87, 106, 111, 112.  
**Remèdes** 34, 81, 82, 83, 84, 102, 103.  
**Rituels** 61.  
**Sacrifices** 34, 35, 62, 63, 64, 67, 83, 90, 95, 109.  
**Sorcellerie** 12, 19, 34, 42, 45, 47, 82, 85, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 111, 112, 133.  
**Tante paternelle** 24, 30, 31, 45, 49, 52, 53, 55, 56, 88, 90, 91, 93, 129, 130.  
**Terre (maître, gens de la)** 24, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 124, 130, 132.

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

### Figures

1. — Cycles de la lune. Extrait de J. PURCE, <i>la spirale mystique</i> , éd. Chêne .....	26
2. — Représentation visuelle du poisson-fœtus dessiné par une femme sur le sol .....	34
3. — Durées comparées de l'allaitement, l'aménorrhée et l'interdit sexuel post-natal .....	39
4. — Cycle de la reproduction (allaitement, aménorrhée, interdit sexuel) .....	44
5. — Lame de rasoir (utilisée pour la circonsion, l'excision et la coupure du cordon ombilical) .....	44
6. — Alliance matrimoniale appelée en moore <i>Paga yiri paga</i> (la femme de la maison d'une femme) .....	54
7. — Circulation des biens et prestations entre les chefs politiques et les maîtres de la terre à l'occasion d'un rituel de fécondité appelé <i>bega</i> .....	61
8. — Représentation graphique de l'espace des vivants, de celui des ancêtres et de celui des génies .....	62
9. — La consultation divinatoire du devin <i>bugo</i> .....	63
10. — Une cruche appelée <i>tiiga</i> (arbre) contenant des remèdes à base de plantes et de sang d'animaux sacrifiés .....	64
11. — Position mortuaire du devin au moment de la nomination de son successeur .....	64
12. — Représentation graphique des trois espaces : celui des vivants, celui des ancêtres et celui des génies .....	66
13. — Représentation graphique des mondes « visible et invisible » .....	69
14. — Positions de la femme enceinte, de la parturiente, du clairvoyant, du nouveau-né, du malade mental et du devin par rapport à l'« autre monde » .....	70
15. — Configuration de l'espace villageois et de l'espace sauvage par rapport à la fécondité féminine .....	72
16. — Thèmes analogiques, de la fécondation et de la fécondité de la femme ....	73
17. — Parents-ancêtres d'Ego revenant le plus souvent chez le nouveau-né .....	90
18. — Double possibilité de « retour » d'une femme en tant qu'alliée et consanguine .....	91
19. — Changements de <i>sondre</i> au cours de trois générations .....	91

20. — Retour d'une femme à deux reprises dans le lignage de l'époux et dans le lignage paternel .....	92
21. — Retours successifs d'un ancêtre masculin au sein de son propre lignage ..	92
22. — Origines déclarées de la maladie appelée <i>sabga</i> .....	98
23. — Relations de parenté entre accusées et accusateurs de sorcellerie .....	103
24. — Circulation des enfants dans des pratiques de « captation » .....	104
25. — Déroulement chronologique ( <i>a posteriori</i> d'un événement-maladie) .....	109
26. — Représentation graphique des trois principales instances de la personne ..	111

## Tableaux

I. — Statut de quelques composantes de la personne humaine durant la vie et après la mort .....	35
II. — Fréquence des accouchements difficiles (d'après déclarations concernant le dernier accouchement) .....	47
III. — Liste d'événements pouvant survenir au cours d'une grossesse et considérés comme pathogènes pour l'enfant .....	97
IV. — Liste de quelques déséquilibres corporels pouvant intervenir durant l'allaitement et susceptibles d'être pathogènes pour l'enfant .....	97
V. — Situation de la force vitale ( <i>siiga</i> ) de la personne au cours d'une attaque de sorcellerie .....	103

Achévé d'imprimer sur les presses  
de l'Imprimerie de Montligeon  
61400 La Chapelle Montligeon  
Dépôt légal : avril 1988  
N° 13779

Dépôt légal : Avril 1988

**Doris BONNET**, ethnologue, a été l'élève de Denise PAULME et de Marc AUGÉ à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Ses premières recherches en 1975 ont porté sur les proverbes des Mossi du Burkina Faso. Elle s'est spécialisée par la suite en « anthropologie de la maladie » et travaille depuis en collaboration avec des équipes médicales, récemment sur le paludisme avec des chercheurs de l'ORSTOM, actuellement sur la maladie mentale avec le Service psychiatrique de l'Hôpital Général de Ouagadougou. Doris BONNET est chargée de recherches à l'ORSTOM.

Cet ouvrage étudie les conceptions socio-religieuses des Mossi du Burkina Faso en matière de fécondité. Dans une première partie, l'auteur aborde les représentations de la procréation, du corps et de la personne ainsi que les relations entre l'organisation sociale et la fécondité. Dans une seconde partie elle s'attache à l'interprétation de la maladie de l'enfant de l'époque prénatale au sevrage.

A partir d'un bilan de l'acquis des recherches sur la personne chez les Mossi et d'une étude basée sur des informations recueillies auprès de spécialistes (devins, accoucheuses) Doris BONNET cherche à comprendre et à mettre en système « les lois de la pensée symbolique » en matière de reproduction biologique.

ISBN 2-7099-0859-X  
ISSN 0376-1819

ORSTOM, 213, rue La Fayette, 75480 Paris Cedex 10  
Éditions, diffusion : 70, rte d'Aulnay, 93143 Bondy Cedex