

LA PROCRÉATION, LA FEMME ET LE GÉNIE (les Mossi de Haute-Volta)

Doris BONNET

Ethnologue

Pour les Mossi la procréation est due à la pénétration de la femme par un être surnaturel appelé *kinkirga* (au pluriel *kinkirse*). Ce « génie » est présenté comme exclusivement gémeilaire. Les individus nés jumeaux sont d'ailleurs considérés durant toute leur vie comme des génies. Ils sont même censés avoir des rapports privilégiés avec ceux-ci; certains d'entre eux font de la divination par communication avec les génies (*kinkirs-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 que « les *kinkirse* cherchaient une mère » (GUIRMA, 1970, p. 79). La description par les Mossi des *kinkirse* se présente de la manière suivante : ce sont des êtres invisibles pour 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 (*puqla*). 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 leur lieu 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 haricots, arachide).

Les génies reproduisent donc un modèle de société tout à fait anthropomorphique. Ils sont d'ailleurs selon les Mossi constitués en groupes, chacun de ces groupes 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), *tanga* (montagne), *kaongo* (buisson), *bulsa* (marigot), *pusga* (tamarinier)... Leur légende d'origine, citée par Dim DELOBSON (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 ayant, comme les êtres humains, 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 le génie 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 génie, 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 (les génies peuvent parcourir de très grandes distances en un temps très court), espace visible/espace invisible. Le monde visible en moore se dit *nen-neere* (regard à l'endroit), le monde invisible *nen-lebende* (regard retourné). La gauche *goabqa* signifiant également le sud, et la droite *rilgo* le nord, nous pouvons dire

que les génies sont de l'univers de l'invisible, du chaud, de la gauche et du sud, alors que les humains sont de l'univers 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 ses différents enfants de venir partager son monde à elle et celui de tous les humains. Précisons 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. Cette idée de fécondité lignagère nous permet de comprendre 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 eût été légitime s'ils avaient été décédés (pratique du lévirat). Ainsi il entache de souillure, donc de stérilité, toutes les femmes de son lignage.

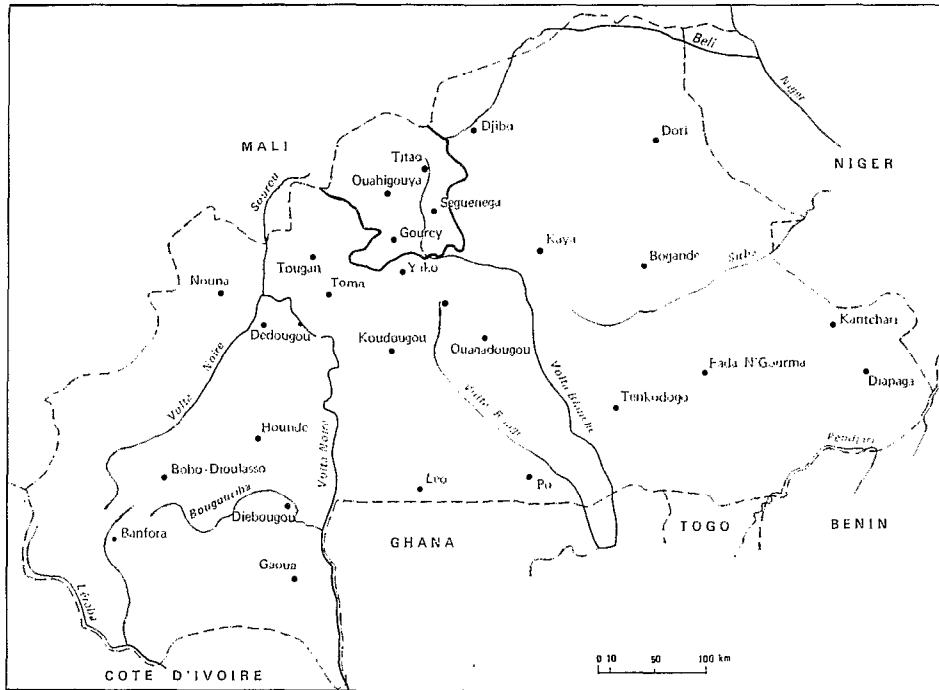
L'acceptation de cet ordre temporel des générations, et par conséquent de cet autre monde, est la garantie de survie du lignage. Accepter la mort, mais ne point la solliciter car devancer la mort, comme la retarder peut rendre son lignage ou la terre stérile (1).

Nous avons vu que les génies — qui font partie de cet autre monde — se rattachent au thème de 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 symbolique) de la vie à la mort. Amadée BADINI (1977-1978, p. 111) cite cette parole mossi : « *La femme au cours de sa grossesse et au moment de la délivrance surtout a son tombeau ouvert* ». 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 expliquerait, 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 ne parlerons pas ici, pourrait être également une façon de lutter contre la mort en « sortant des paroles » (pratique de défense).

Le regard retourné

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

(1) Certains cas de sécheresse sont interprétés par les devins comme étant consécutifs au « 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 de la communauté villageoise. Ce désordre biologique peut donc créer un déséquilibre climatique pour le village, la logique de l'appareil symbolique créant un lien de réciprocité entre l'ordre biologique et l'ordre climatique.



Carte de la Haute-Volta
(réalisée par le Service de Cartographie du C.N.R.S.T., Ouagadougou, Haute-Volta).

A l'accouchement, lorsqu'une femme tarde à expulser son enfant, une femme de l'assistance (généralement une tante paternelle du mari) part laver le pied *gauche* du mari de la parturiente (BADINI, 1977-1978, p. 112, citant GASTINEL, 1945). 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, p. 451), est répété par la fille aînée ». La toilette du mort est entièrement effectuée de la main *gauche* (OUEDRAOGO, 1950, p. 443, citant le R. P. MANGIN, 1921, p. 68).

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*.

Au moment des funérailles, la fille aînée du défunt 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.

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 cet autre monde ont également des pratiques initiatiques basées sur l'inversion. Les *nionionse* qui font partie des *tengbiise* (1) (« gens de la

(1) *tengbiise* : population qui regroupe selon M. IZARD (1979 : 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 leur pays d'origine ». Devraient donc être uniquement considérés comme *Mossi* d'après cette définition de M. IZARD (1979 : 194) « tous les descendants en ligne masculine de l'ancêtre commun Naaba Wedraogo ». Mais, actuellement, le terme « *mossi* » regroupe l'ensemble des *tengbiise* et des anciens conquérants.

Quant aux *nionionse* certains auteurs les associent aux *tengbiise*. D'autres prétendent que les *nionionse* constituent une société à l'intérieur des *tengbiise*. Il ne s'agit pas d'une société secrète mais d'un groupe initié au *nioniore* soit par « achat » (demande suivie

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*. 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 ses pouvoirs afin de rétablir l'ordre social si celui-ci est menacé. Il peut s'agir, par exemple, d'un cas de rapt de femmes. 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 (1).

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 génies-jumeaux et l'inversion ?

Les génies 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, le génie représente lui aussi le dédoublement du même. Tout enfant étant considéré comme un génie 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 jumeau. 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 (2). 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.

Nous avons déjà souligné combien 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 » génies. Aussi, on pourrait se demander si la gémellité de l'enfant ne représente pas la garantie symbolique de sa séparation d'avec sa mère ? Être gémellaire, l'enfant subirait à l'accouchement l'impératif du détachement pour se disjoindre de son « compagnon » génie, c'est-à-dire de son jumeau.

La représentation de l'espace défini précédemment à partir des repères droite/gauche, dehors/dedans renvoie aux limites corporelles de la femme et à sa fonction procréatrice.

La fécondité du génie

Lorsqu'une femme désire être enceinte, elle dépose dans les lieux considérés comme occupés par les génies (marigot le plus souvent) des aliments sucrés. Le génie 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

d'épreuves initiatiques auprès d'un *nionioga*) 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 NAGANABO, enseignant en Histoire à l'Université de Ouagadougou, *communication personnelle*).

(1) 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. Une sécheresse, une mauvaise récolte, une maladie, sont ainsi interprétées comme étant l'intervention justicière des ancêtres à la suite des transgressions commises depuis le dernier hivernage.

(2) 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 foudre ou la maladie. Ainsi, les jumeaux étaient soit empoisonnés, soit noyés (comme les « bâtards »), soit introduits au centre d'une termitière creuse (BILGHO, 1971).

« séduction » du génie généralement 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 génie 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 au génie qui néanmoins n'accorde sa fécondité que durant la pénétration sexuelle de l'homme. Pour qu'il y ait fécondité, même si elle n'est 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 génies. 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. Expliquons-nous : pour une femme mossi, sont considérées comme fécondes les périodes où la femme a ses règles soit à la lune montante soit à la lune descendante. Sont au contraire considérées comme infécondes les périodes où la femme a ses règles soit à la pleine lune soit à la nouvelle lune. La femme doit donc — si elle a ses règles en lune montante ou descendante — avoir un rapport sexuel avec son mari dans la semaine qui suit ses menstrues. Précisons que tout écoulement de sang à la pleine lune est considéré comme néfaste. Par contre, il est jugé 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 considérée par son entourage sur la voie de la guérison. Ajoutons à ceci que ces positions de la lune renvoient à la bipolarité Nord/Sud, Est/Ouest étant donné que 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.

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* » (LEACH, 1980, p. 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 E. LEACH. Nous ne nous attacherons pas ici à développer ni la thèse de l'ignorance ni sa critique par E. LEACH. Précisons seulement par rapport à ceci, qu'ayant interrogé au cours d'une enquête ethnomédicale 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 C. LÉVI-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, p. 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 » — tel 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 génie (issu de l'autre monde) il est aussi le retour d'un ancêtre (issu lui aussi de l'autre monde). Il s'ensuit, nous dit LEACH, toute une symbolique du temps (temps cyclique et non plus linéaire) et une « topographie imaginative de l'au-delà » (que nous avons souligné dans la présentation du génie sur la base d'une organisation bi-dimensionnelle de l'espace).

Si nous nous accordons avec les propos de LEACH sur le 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, semble ne reconnaître 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 du génie 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 LÉVI-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

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* (chef étalon). 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 (le Dagomba, à l'actuel 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 case de brousse où elle rencontra un chasseur. De cette union, donc, naquit *naaba Wedraogo*, premier ancêtre reconnu par les Mossi (1). 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 segmentation 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 génies *kinkirse*) avant de se rendre à la chasse. Le chasseur est en prise avec la terre des génies, avec cet espace sauvage non maîtrisé par les hommes mais par contre bien maîtrisé par les génies, décrit par M. IZARD (1979, p. 300) comme étant un « espace inconnu, dangereux, porteur d'incitation à la transgression ». Cette figure de « transgression poten-

(1) « 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 expliqueraient 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'éprirent 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 (1917 : 98), DELOBSON (1932).



Femme mossi (région de Kaya).

tielle», 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 cultivée par l'homme. Le chasseur représente donc « l'irruption

du choix individuel » (IZARD, 1979, p. 301), face à la hiérarchie et à l'ordre de la société. Il est, par le fait même, une « figure d'avant l'État » (IZARD, 1979, p. 302). Et la légende le confirme en faisant de son fils le premier fondateur de l'État (1).

Le génie, symboliquement associé au chasseur, permet alors de résoudre une contradiction évoquée par LÉVI-STRAUSS (1958, p. 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 (1958, p. 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 du génie pour être fécondée la présence de l'homme ne serait donc pas nécessaire, mais il n'y aurait plus de reproduction bi-sexuée. Si l'homme était fécond (et donc le génie inutile), il y aurait reproduction bi-sexuée mais il n'y aurait plus de contradiction puisque plus d'autochtonie, La présence du tiers est donc indispensable. Pour mieux s'en convaincre il suffit d'évoquer le personnage du *mus murgu*, 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 (nous retrouvons l'errance du chasseur), le crâne rasé (symbole de la mort), vêtu uniquement d'un cache-sexe (*benda*) et muni d'un couteau ébrêché 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 quelques temps plus tard. Précisons que les femmes mossi, pour cette raison, ne partent jamais seules en brousse lorsqu'elles vont chercher du bois ou de l'eau, par crainte de rencontrer un *mus murgu*. 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

(1) Nous pouvons lire dans la narration présentée ci-dessus que Wedraogo fonde l'État à la mort de son père, le chasseur Riata.

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 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 toute sa descendance (patrilinéaire) à revivre cette faute.

Un « espace-corps »

Après 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'appropriation 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, p. 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 de son 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, p. 16), l'espace corporel finissant « par coïncider avec tout l'espace » (1974, p. 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 » (1974, p. 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.

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 le lignage de l'homme — par l'intermédiaire des sœurs et tantes paternelles du mari —, n'a de cesse d'affirmer sa légitimité sur l'enfant, de la grossesse de la femme au sevrage de l'enfant. Cette présence 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 ainsi que la durée très prolongée de l'allaitement mixte (lait et bouillie de mil) — qui peut atteindre une durée de trois à quatre ans — ne serait pas une façon d'entretenir cette autonomisation féminine face à la dépendance lignagère consécutive à l'alliance.

*Manuscrit reçu au Service des Éditions de l'O.R.S.T.O.M.
le 18 novembre 1982.*

BIBLIOGRAPHIE

(Ouvrages cités)

- BADINI (A.), 1977-1978. — *Les représentations de la vie et de la mort chez les Moose de Haute-Volta*, thèse de 3^e cycle, U.E.R. de Philosophie, Université de Lille III.
- BILGHO (L.), 1971. — *De l'âme ou personne humaine chez les Mossi de Haute-Volta*, mémoire de l'E.H.E.S.S., Paris.
- 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.
- CASTINEL, 1945. — « Le mariage et la mort dans la région de Yanga », in: *Bulletin de l'I.F.A.N.*, t. VII, n^{os} 1-4.
- DELOBSON (D.), 1932. — *L'empire du Mogho Naaba. Coutume des Mossi de la Haute-Volta*, Domat-Montchrétien, Paris.
- DELOBSON (D.), 1934. — *Les secrets des sorciers noirs*, éd. Nourry, Paris.
- GUIRMA (R.), 1970. — *L'homme et la femme chez les Moose dans la tradition et dans la vie actuelle*, mémoire de l'E.H.E.S.S., Paris.
- IZARD (M.), 1973. — « Remarques sur le vocabulaire politique mossi », in: *L'Homme*, Revue Française d'Anthropologie, vol. XIII, cahier 1-2, École Pratique des Hautes Études, Mouton.
- IZARD (M.), 1979. — « Transgression, transversalité, errance », in: *La fonction symbolique*, Essais d'anthropologie réunis par Michel Izard et Pierre Smith, Gallimard, Paris.
- LEACH (E.), 1980. — « Les vierges-mères », in: *L'Unité de l'Homme*, Gallimard, Paris.
- LEVI-STRAUSS (C.), 1958. — *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris.
- MANGIN (R. P.), 1921. — *Les Mossi*, Paris.
- OUEDRAOGO (J.), 1950. — « Les funérailles en pays Mossi », in: *Bulletin de l'I.F.A.N.*, 12, 2.
- POULET (E.), s.l.n.d. — *Contribution à l'étude des composantes de la personne humaine*.
- SAMI-ALI, 1974. — *L'espace imaginaire*, Gallimard, Paris.
- TAUXIER (L.), 1917. — *Le Noir du Yatenga*, Larose, Paris.