

## MAUPOIL, B.

1943 *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris, Institut d'Ethnologie. (Rééd. 1988.) (« Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie » 42).

## MOTTA, R.

1988 *Meat and Feast: The Xangô Cult of Recife Brazil*. New York, Columbia University, Department of Anthropology, thèse inédite.

## VERGER, P.

1954 *Dieux d'Afrique*. Paris, Paul Hartmann.

1957 *Notes sur le culte des Orisha et Vodun à Bahia*. Dakar, Ifan.

1982 *Orisha*. Paris, A.-M. Métailié.

## ABSTRACT

Josée LACOURSE, *Shells of Destiny. A classificatory approach of divination in the candomblé of Bahia*.—Through a social classification analysis of the divinatory representations and practices of the candomblé of Bahia which are described by R. Bastide and P. Verger, it will be possible to establish the characteristics of the priesthood which performs the divination and those of the priesthood in charge of the cult of the Afro-Brazilian divinities. This comparative analysis will demonstrate that the disappearance of the priesthood exercising the divination must be understood as a structural transformation of the social organization of the candomblé.

## RESUMEN

Josée LACOURSE, *Las cascaras del destino. Una aproximación clasificatoria de la adivinación en el candomblé de Bahia*. — Se trata de determinar a través del análisis clasificatorio de las representaciones y las prácticas adivinatorias del candomblé de Bahia descritas por R. Bastide y P. Verger, lo que caracteriza, por una parte, a la sacerdotisa llamada a la adivinación, por otra a la sacerdotisa responsable del culto a las divinidades afrobrasileñas. Un estudio comparativo mostrará como la desaparición del sacerdote adivino debe de ser entendida como una transformación estructural de la organización social del candomblé.

DORIS BONNET

## L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant<sup>1</sup>

Doris BONNET, *L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant*. — Une succession de décès dans la petite enfance suscite chez les Moose du Burkina Faso divers types d'interprétation : il s'agit soit d'un génie incorporé dans l'enfant qui joue de vilains tours à ses parents en allant et venant d'un monde à l'autre, soit d'un ancêtre qui punit tous ses descendants car ils ne se soumettent pas à sa volonté, soit de la re-naiissance du même enfant. Ces différentes catégories conceptuelles ne valent que pour la petite enfance. Lorsque l'enfant a acquis le langage et l'autonomie alimentaire, vers trois ans, ces interprétations ne sont plus à l'œuvre. Le sevrage introduit une rupture symbolique entre l'au-delà d'où est censé venir l'enfant et l'ici-bas. Pour les Moose, accepter notre monde, c'est accepter de quitter l'au-delà, métaphore de la relation à la mère.

*En vain vos anneaux de cheville  
projetent  
Des cercles magiques à mes pieds  
Je suis àbiku, venant à nouveau  
Et pour la première fois.*

W. Soyinka, « Àbiku », in *Idanre and Other Poems*. London, Methuen, 1967 : 28, cité et traduit en français par Christiane Fioupou 1991 : 279.

Les Moose (sing. : Moaga), à l'instar de nombreuses sociétés africaines, considèrent que les conditions de vie et de mort sont déterminées avant la naissance, à l'occasion d'un contrat qu'ils établissent avec dieu avant de venir sur terre. Ce contrat révèle l'existence d'un monde pré-natal d'où sont issus les enfants à naître, êtres surnaturels assimilables à des génies de brousse organisés en groupes familiaux, qui s'introduisent dans l'utérus d'une femme au moment où celle-ci a un rapport sexuel avec son conjoint. On verra plus loin que l'enfant, de la naissance au sevrage, maintient une communication avec ses

1. Je remercie pour leur lecture attentive et leurs remarques D. Paulme, M. Izard et J. Pouillon, ainsi que R. Collignon, M. Dupire et C. Fioupou pour leurs conseils bibliographiques.

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

*L'Homme* 131, juil.-sept 1994, XXXIV (3), pp. 93-110.

N° : 40665 ex 1

27 OCT. 1994

Site : B

P20

M

f2

parents de l'au-delà. La promesse pré-natale, appelée *pulemde* en moore, programme pour chacun ses maladies, le nombre de ses conjoints, sa fécondité, le jour et les circonstances de sa mort. Cette théorie du destin laisserait penser que l'individu n'a guère d'emprise sur sa vie personnelle puisque tout semble fixé avant même la naissance. Pourtant, le rituel divinatoire, tel que l'a montré M. Fortes (1974), permet à tout individu au cours de sa vie de « défataliser » la prédétermination induite par cette théorie. La pratique divinatoire individualise l'événement et offre une autre solution au sujet souffrant et malade. S'écarter du malheur, c'est échapper à son destin, c'est « agir en connaissance de cause ». La liberté est donc d'accéder à la connaissance des causes et non pas de contester l'ordre social.

Cette prédétermination empêche normalement l'être humain de modifier la date de sa mort<sup>2</sup>, c'est-à-dire d'intervenir sur l'ordre biologique de l'existence, ce qui reviendrait à bouleverser l'ordre des choses. Certains vieillards, dont l'âge avancé donne à croire qu'ils ont le pouvoir de reculer la date de leur mort (on dit qu'ils refusent de mourir), risquent ainsi de provoquer un désordre climatique (une sécheresse) ou biologique (la mort du dernier né de la dernière génération<sup>3</sup>). Inversement et symétriquement, l'enfant peut, avant le sevrage, avancer sa disparition en décidant de retourner auprès de dieu s'il ne s'estime pas satisfait de ses conditions terrestres d'existence. Au plus fort de sa dépendance vitale à l'égard de sa mère, l'enfant est paradoxalement le plus libre. L'acquisition du langage et l'autonomie alimentaire lui feront quitter définitivement l'ordre du divin et introduiront une rupture dans le système interprétatif de la maladie et de la mort.

Certes, ces représentations de la mort dans la petite enfance témoignent de la précarité de la vie biologique, surtout au moment du sevrage, si l'on sait que les Moose ont un taux de mortalité infantile parmi les plus élevés d'Afrique (et même du monde)<sup>4</sup>. On peut donc penser que cet ensemble de représentations est une rationalisation de cet état de fait. Néanmoins, l'idée que l'enfant peut à son gré repartir et, éventuellement, revenir est commune à de nombreuses sociétés ouest-africaines (Bambara, Wolof, Lebou, Sereer, Evhé, Yoruba) et a aussi pour fonction de résoudre un ensemble de questions d'ordre ontologique (origine de la vie, théorie de la naissance, rôle du destin). Maintes représentations relatives à la procréation et à l'interprétation de la maladie de l'enfant s'inscrivent dans des théories auxquelles de nombreux Moose, à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, se réfèrent toujours, même lorsqu'ils ont intégré d'autres systèmes de pensée en adhérant à des religions dites nouvelles (islam, christianisme) ou en étant passé par l'école. Quel est donc le statut actuel de ces croyances ? En zone rurale, elles se présentent comme un patrimoine commun où chacun est

légitimement en mesure de puiser lorsqu'il veut donner un sens à un événement, ici les morts successives d'enfants. La croyance, associée à des comportements et des rituels, est partagée et active. Dans les villes, les idées et comportements ne sont pas homogènes mais ils ne sont pas non plus en rupture avec ceux des campagnes. Dans certains cas, la croyance se morcelle : elle ne représente plus un fait social total. Par exemple, on se réfère à la théorie de la procréation mais pas à celle de la réincarnation ; ou bien on peut donner un sens à l'événement en fonction d'une croyance sans effectuer de rituel. Dans d'autres cas, il n'y a pas de discours interprétatif explicite sur l'événement mais le comportement individuel (consultation du devin, observance des rituels, etc.) renvoie implicitement à la croyance.

Le but de cette étude est de présenter les différentes catégories conceptuelles relatives à l'enfant en bas âge — l'enfant non sevré, l'enfant-génie, l'enfant-ancêtre, l'enfant-revenant — dont certaines servent à interpréter sa disparition. Chaque catégorie regroupe des représentations dont plusieurs sont communes à celles d'une autre catégorie, chacune fonctionnant comme un sous-système d'un système plus général ; en outre, telle catégorie peut renvoyer à telles représentations appartenant aussi à une catégorie propre à une population autre que les Moose.

### La procréation par métamorphose

Pour les Moose, toute procréation provient de la métamorphose d'être surnaturels introduits dans la matrice d'une femme à l'occasion d'un rapport sexuel (il ne s'agit ni d'une parthénogénèse ni d'une relation sexuelle entre une femme et un dieu). Cette théorie induit la représentation d'un monde d'où sont censés venir les enfants. Elle s'observe dans plusieurs sociétés ouest-africaines (notamment les Agni de Côte-d'Ivoire, les Kabiye togolais, les Evhé du Ghana et du Togo). Dans les sociétés sahéliennes, il s'agit le plus souvent de la transformation d'un poisson (une espèce animale) en fœtus (cas dogon) ou, conjointement, d'une théorie des humeurs corporelles (cas samo et lobi). Les Moose cumulent les différentes croyances : le génie assure la procréation mais les « eaux » des deux partenaires doivent correspondre, et l'état fœtal est symbolisé par le poisson. Dans tous les cas, il y a métamorphose, c'est-à-dire changement de forme, de nature et d'identité d'une catégorie au profit d'une autre, entre un génie ou un animal et un être humain.

L'accouchement n'introduit pas de facto un changement d'identité. En effet, ce n'est pas parce qu'on franchit l'étape de la naissance et qu'on a l'apparence d'un être humain qu'on est pour autant une personne. Un nouveau-né jusqu'au sevrage est plus proche de la catégorie « génie » ou même de l'animalité que de la catégorie « personne »<sup>5</sup>. La relation symbiotique qu'il entretient

5. Dans le même ordre d'idée, le vieillard a un statut qui peut le rendre assimilable à la catégorie « ancêtre ».

2. En zone rurale on constate très peu de suicides pour des motifs psychologiques personnels. Il s'agit surtout de suicides d'origine sociale en cas de déshonneur (un chef de famille durant la famine peut se suicider par honte de ne pouvoir nourrir sa famille).

3. « Refuser de mourir » fait coexister quatre générations. Or, cette configuration est considérée comme dangereuse et devant entraîner la mort d'un membre de l'une d'entre elles.

4. Un enfant sur quatre n'atteint pas l'âge de cinq ans, selon les enquêtes effectuées à l'ORSTOM par P. DUBOZ et J. VAUGELADE (1990).

avec sa mère prolonge, en quelque sorte, sa vie intra-utérine et l'assimile davantage au génie ou même à l'animal qui, comme lui, n'obéissent pas aux lois de l'ordre social.

L'ensemble de ces représentations témoigne de l'idée d'une « création progressive de la personne » (Bastide 1973 : 40). Le nouveau-né est encore un embryon non socialisé. S'il meurt, son enterrement est une « affaire » domestique. Les tombes des enfants non sevrés, comme chez les Dagari, dépendent de l'univers maternel (près de l'enclos familial, sous les ordures ménagères). « An unweaned child is only a potential human being ; he has not yet achieved a social personality. [...] An infant of this age is considered to be without two of the basic attributes of humanity—the capacity to walk and to talk » (Goody 1962 : 149). Chez les Moose, la marche est aussi un critère d'humanisation mais elle n'introduit pas une rupture symbolique entre les deux mondes comme le font l'accès au langage et le sevrage. L'accent est mis sur la libération de la mère qui, à cette étape du développement moteur, acquiert une plus grande indépendance physique pour accomplir ses tâches domestiques (l'enfant étant la plupart du temps porté sur le dos avant qu'il puisse marcher).

### Une parenté spirituelle

La théorie de la procréation précédemment évoquée modèle un type de parenté où les « véritables » parents sont du côté de l'au-delà tandis que ceux d'ici-bas — les parents biologiques — sont présentés comme des parents de substitution : dieu est l'unique créateur et la cause ultime de toutes choses. La véritable mère de l'enfant que les Moose nomment *ma-menga* (mère/elle-même) est un génie de sexe féminin demeurant auprès de dieu, dans un espace appelé *wend yiri* (cour de dieu), localisé, à l'instar des Gourmantché voisins, en zone terrestre non cultivée et non pas céleste comme pour les Evhé togolais. Les « parents de la cour de dieu » sont donc les géniteurs de l'enfant qu'ils acceptent de confier à des parents d'ici-bas, appelés *ma* ou *ba-wubgda* (« mère » ou « père qui élève »). Les Moose métaphorisent cette situation en disant que la femme moaga est comparable à la poule sous laquelle on aurait placé les œufs d'une pintade<sup>6</sup>. Autrement dit, elle élève les enfants d'une autre. Ce système de représentations dissocie deux fonctions, engendrer et éduquer, soit la parenté biologique et la parenté sociale.

À cette dissociation entre les parents de l'au-delà et ceux d'ici-bas répond « sur terre », après le sevrage de l'enfant, celles des parents géniteurs et des parents éducateurs. La parenté biologique (enfantement et allaitement) est sous la responsabilité de la femme — de nombreuses maladies infantiles sont, du reste, attribuées au comportement de la mère durant la grossesse ou les pre-

6. Notons que la poule est un animal qu'on sacrifie davantage aux ancêtres qu'aux génies à qui l'on offre plus généralement des pintades. La poule est un animal domestique alors que la pintade est, pour les Moose, un animal sauvage domestiqué.

mières années de la vie de l'enfant —, tandis que la parenté sociale (socialisation, éducation) est prise en charge par un groupe d'âge, le père et/ou une mère éducatrice (pratique du fosterage). Les travaux de S. Lallemand (1976) ont mis en évidence cette dissociation des fonctions entre la « mère qui allaite » (« celle qui m'a enfanté ») et la « mère de case » (« celle qui m'a élevé ») tant au niveau de l'éducation que de la mobilité des enfants. La théorie définit ainsi les rôles parentaux (des géniteurs et des éducateurs) et un modèle de socialisation et d'éducation. La construction sociale du modèle éducatif prend la théorie de la procréation comme fondement.

### Un système d'interprétation de la maladie et de la mort de l'enfant

La « cour de dieu » représente, pour les Moose, une instance extra-parentale qui normalise les rapports parents/enfants et surtout la relation mère/enfant. Lorsque les parents mythiques considèrent que les parents nourriciers ne s'occupent pas correctement de leur enfant, ils sont en mesure de le rappeler dans l'au-delà, ce qui se traduit par la mort terrestre de celui-ci. Dans certains cas de maladie infantile, le symptôme de l'enfant témoigne du mécontentement de la mère de l'au-delà, révélé à la mère d'ici-bas par le devin. Les sacrifices accomplis par la mère terrestre visent à solliciter l'indulgence de l'autre mère afin que celle-ci ne reprenne pas son enfant. Dans d'autres cas, l'enfant est présenté comme pouvant retourner de lui-même dans l'autre monde s'il ne s'estime pas satisfait de ses conditions terrestres d'existence. La maladie de l'enfant peut être alors interprétée comme le signe d'une hésitation de l'enfant à rester sur terre, et la mort comme la marque du choix de son retour. On considère alors qu'il rejoint ses compagnons, réintégrant son milieu d'origine et retournant à l'état prénatal, c'est-à-dire dans la condition de potentialité génésique.

L'enfant moaga a donc la capacité de choisir entre le monde des humains et celui des génies puisque son statut est encore marqué d'ambivalence. Il est, selon une expression d'A. Zempléni, dans un état « potentiellement suicidaire » (communication personnelle). Dès la grossesse, cette ambivalence est affirmée. À tout moment, il peut « s'en retourner » (interprétation de l'avortement spontané). À la naissance, l'art de l'accoucheuse comme de la parturiente est un appel à l'enfant pour l'inciter à rejoindre ceux d'ici-bas. Par la suite, lorsque l'enfant sera sur terre, sa mère comme son entourage immédiat devra lui donner le goût d'y rester. Les pratiques de maternage sont le produit de ces faits de représentation. En aucun cas il ne faut négliger un enfant ou le laisser pleurer puisque les pleurs, les babillages expriment une communication entre les génies et l'enfant. La mère ne doit pas le laisser parler avec ceux qui seraient susceptibles de lui donner l'envie de repartir. L'enfant est territorialisé, humanisé (bijoux, talismans divers) et surtout nommé afin de quitter le statut d'étranger qu'il conserve tant que cette ambiguïté de résidence n'est pas levée. C'est ainsi du reste qu'il sera appelé : l'étranger.

Au sevrage, l'enfant, proche jusqu'alors du « génie », va définitivement acquérir le statut de « personne humaine ». Il est devenu indépendant de sa mère terrestre (accès à l'autonomie alimentaire) et aussi de sa mère tutélaire (accès au langage). Il perd, de ce fait, la capacité de communication linguistique qu'il avait avec l'au-delà. Les Moose disent d'ailleurs que « ceux de derrière lui ont fermé la bouche ». À leurs yeux, le passage réussi à l'autonomie alimentaire et l'accès au langage témoignent donc de la volonté de l'enfant de rester ici-bas.

De la fécondation au sevrage, d'une même logique de pensée découle un même système d'interprétation des troubles de la grossesse, de la maladie et de la mort de l'enfant en bas âge, et les mêmes catégories causales sont avancées par le devin, alors qu'après le sevrage certaines seront abandonnées au profit d'autres étiologies.

### L'enfant *kinkirga* ou enfant-génie

L'enfant appelé *kinkirga* est un enfant dont le comportement est atypique ou qui est apparu malformé à la naissance ou encore qui est né avec diverses tares biologiques ou sociales (y compris la jumeauté). Selon les mères interrogées, l'enfant identifié comme étant un génie n'a généralement pas accès au langage. « Depuis la naissance, il crie », « il entend parfois son nom mais il n'a pas la même façon d'écouter qu'un autre enfant », « on dirait qu'il veut parler mais la parole ne sort pas », « il parle quand il veut ». De nombreuses mères évoquent les plaintes et cris incessants ou des colères brutales : « il s'effraie lui-même » ; « quand l'enfant sent qu'on parle de lui, il pleure » (l'enfant a 10 mois). Les troubles du comportement alimentaire sont aussi fréquemment évoqués ; refus de têter ou difficulté à effectuer le passage du lait maternel à une alimentation solide : « si je le force, il vomit ».

Deux types de causalité sociale peuvent se rencontrer. Dans certains cas, il s'agit de la conséquence d'une faute maternelle commise par inadvertance durant la grossesse. Une relation est établie entre l'attitude de la mère et le symptôme de l'enfant. La femme responsable<sup>7</sup> devient le lieu d'interprétation du groupe, support de la faute et de la réparation. L'histoire est généralement la suivante : la femme part de la bois ou puiser de l'eau à la pénétration du village et, non intentionnellement, importune un génie sur sa route en l'obligeant à changer de place ou en l'amputant d'un membre alors qu'il se reposait sur la branche de l'arbre qu'elle a coupée avec sa hache. Le génie agacé ou blessé suit la femme et pour la punir la pénètre à l'occasion d'un rapport sexuel conjugal ; il devient ainsi l'enfant nerveux, hydrocéphale ou malformé qu'elle mettra au monde. Dans d'autres cas, il s'agit d'enfants « échangés ». Le génie peut se

substituer à l'enfant car l'un et l'autre sont dans un principe d'équivalence. Le scénario est alors celui-ci : la mère dépose son enfant sur le sol sans avoir étendu de natte (symbole de la socialisation) entre lui et la terre, et le génie se substitue à l'enfant. De retour au domicile familial, la mère constate que son enfant n'est plus comme avant, il change de comportement. La mère dit alors que « ce n'est plus son enfant ». Cette interprétation présuppose aussi une faute maternelle car il est déconseillé de laisser à même le sol, isolé, un enfant qui ne marche pas. Il doit être porté sur le dos ou assis parmi d'autres personnes. La nuit, il doit dormir près de sa mère. Une citadine m'a déclaré que son enfant était un génie qui s'était substitué au sien car elle l'avait laissé à l'intérieur de la maison durant la chaleur, alors qu'elle s'était installée sur la terrasse pour dormir.

Ces deux types d'interprétation renvoient en fait à deux catégories distinctes selon que les troubles de l'enfant apparaissent à la naissance (ou tout au moins dès l'observation des premiers retards psychomoteurs par la mère)<sup>8</sup> ou plusieurs mois après. Dans le premier cas, l'événement pathogène intervient durant la grossesse ; dans le deuxième, il est post-natal. L'interprétation lorsqu'elle est individualisée est plus riche, plus « romancée » que celles que j'ai présentées de manière archétypale ci-dessus, mais les motifs narratifs sont les mêmes. Une femme me rapporte ainsi une consultation divinatoire qui lui a révélé que son enfant sourd-muet était en fait un enfant-génie chassé par son père-génie de l'autre monde. Aîné de la fratrie, l'enfant-génie avait la responsabilité de la garde des troupeaux. Distract, il s'est éloigné des bœufs. L'enfant a été sévèrement réprimandé par un autre génie (dont elle ne donne pas la relation de parenté avec notre héros) qui l'a giflé. Le père de l'autre monde, par le voix du devin, déclare que cette gifle a rendu son fils sourd-muet et que dépit il n'a plus voulu de cet enfant. Aussi l'a-t-il envoyé dans notre monde. On voit, par cet exemple, que la femme peut échapper à la faute (et aussi qu'on peut être chassé de l'autre monde), mais l'histoire ne dit pas pourquoi l'enfant-génie l'a choisie.

L'enfant-esprit est parfois qualifié d'enfant-serpent lorsque les personnes interrogées le décrivent comme ne pouvant maintenir sa tête droite, bavant et la langue pendante. La nuit, il peut prendre la forme d'un serpent (on a vu la capacité des génies à se transformer en être humain ou en animal) et s'enrouler autour de sa mère durant son sommeil<sup>9</sup>.

Le destin d'un enfant *kinkirga* était autrefois l'exposition en brousse : il était rendu à son lieu d'origine. On le déposait à l'intérieur d'une termitière ou dans le creux d'un tronc d'arbre. Aujourd'hui, l'exposition de l'enfant est

8. Les mères sont très attentives à l'évolution de leur enfant. Les premiers signes de retard psychomoteur sont rapidement observés : l'incapacité à tenir un objet dès l'âge de cinq mois, à s'asseoir et à marcher — la marche devant être acquise à un an —, ainsi que tout retard de langage.

9. Une étude effectuée chez les Senufo nanerge qui les appellent « enfants-pythons » précise que la nuit ils partent en brousse avaler des crapauds et du petit mil. À leur retour, ils s'endorment auprès de leur mère dont la peau se couvre progressivement de plaies irritantes (QUATTARA 1991).

7. Une mère déclare que le handicap de sa fille (paralysie du côté gauche) est survenu après une hospitalisation de l'enfant (pour une méningite). Celle-ci a été perfusée et est restée longtemps allongée sur le côté gauche. La mère dit avoir eu tellement peur qu'elle s'est éloignée en laissant l'enfant dans cette position. Depuis, l'enfant est paralysée du côté gauche.

encore pratiquée dans certaines campagnes. Dans le cas des Senufo nanerge, l'enfant-génie est souvent déposé dans un marigot ou une rivière, lieux d'habitation des génies. Lorsqu'une grave malformation est décelée dès la naissance, l'enfant est étouffé, étranglé ou empoisonné. Certaines accoucheuses senufo déclarent même les enterrer vivants. Les Moose ont plutôt recours à la noyade ou à l'empoisonnement. Dans tous les cas, il ne s'agit pas, pour les personnes à l'origine du décès, d'un crime puisque l'enfant n'est pas considéré comme une personne. On ne fait que reconduire (exposition) cet être surnaturel à son lieu d'origine ou le renvoyer (infanticide) auprès des siens.

### Le *yewaya* ou l'enfant qui ré-apparaît

Lorsqu'une femme perd successivement plusieurs enfants en bas âge, on considère qu'il s'agit du retour du même enfant. Celui-ci est appelé *yewaya* (*ye* : encore ; *wa* : venir ; *ya* : forme emphatique), soit littéralement : « il va revenir »<sup>10</sup>. Le devin consulté ou même l'entourage familial peut interpréter cette série d'événements dramatiques comme provenant d'un génie incarné dans l'enfant qui va et vient entre deux mondes sans pouvoir se fixer. On dira qu'il « flatte »<sup>11</sup> ses parents. L'identité du génie et de l'enfant n'est pas constante comme dans le cas du *kinkirga*. Le terme moose *yewaya* met davantage l'accent sur le processus répétitif et sur le destin funeste de l'enfant que sur son identité même. Il n'est jamais exposé et renvoyé à la brousse comme l'enfant *kinkirga*. S'il survit, progressivement, on ne fait plus cas de son identité de génie. On affirmera que les génies l'ont laissé tranquille, autrement dit qu'il a quitté tout lien d'avec le monde « numineux », comme l'appelait Maurice Houis (1963). Le *yewaya* est un être à l'identité ambivalente. Il est, selon W. Soyinka (1984), un « être du passage » qui symbolise « un espace de transition » entre l'ailleurs et l'ici. En cela, le *yewaya* est comparable à l'*àbiku* des Yoruba décrit précisément par le même auteur (*ibid.* : 38) dans son autobiographie, à travers le personnage de la petite Bukola : « Elle faisait partie des habitants de cet autre monde [...]. Des amulettes, des anneaux de chevilles, de minuscules crécelles et des bagues de cuivre sombre torsadé l'attachaient à la terre par les jambes, les doigts, les poignets et la taille. [...] Les deux petites cicatrices qu'elle portait au visage faisaient partie des nombreux stratagèmes utilisés pour s'opposer aux séductions de ses compagnons de l'autre monde. Comme tous les *àbiku* elle était choyée, elle avait ses petits privilèges. Ses parents n'osaient pas la gronder trop fort ni trop longtemps. »

L'*àbiku* comme le *yewaya* est un être émotif qui peut facilement « repartir » s'il ne s'estime pas satisfait de ses conditions d'existence terrestre. Il n'est pas

10. Ces enfants sont appelés *ogbanje* chez les Igbo, *àbiku* chez les Yoruba, *tshaakuor* ou *lewa* chez les Dagari (GOODY 1962), *kossomah* chez les Fanti (VERGER 1968).

11. Cette expression se rencontre également dans les avortements spontanés ou à l'occasion de grossesses nerveuses (c'est-à-dire lorsque le génie est le principal acteur de la formation de l'enfant dans la matrice), et tend à signifier que le génie donne à la femme l'illusion du bonheur d'être mère.

rare d'entendre dire que « l'enfant ne veut pas rester » (emploi de verbes d'intention) alors qu'il ne sait pas parler. À ce titre, le *yewaya* fait aussi songer au *nit-ku-bon*<sup>12</sup> des Lebou et des Wolof et au *burdo* (« celui qui surpasse ») des Peuls de Haute-Casamance. Selon A. Zempléni et J. Rabain (1965), le *nit-ku-bon* est un être étrange, soumis à des pulsions suicidaires, à des manifestations de type hystérique (évanouissements, crises de nerfs, caprices). Il est triste, maladif, solitaire, considéré comme doué de voyance et dangereux pour sa fratrie, « pouvant mourir d'un instant à l'autre », etc. ; ce tableau fait songer à des psychoses infantiles, ce que les auteurs se gardent bien d'étiqueter comme tel.

La différence principale entre le *nit-ku-bon* wolof et le *yewaya* des Moose semble être la période de reconnaissance de l'identité<sup>13</sup>. En milieu wolof, le *nit-ku-bon* n'est identifiable qu'après le sevrage. Les informateurs peuls déclarent qu'on ne reconnaît le *burdo* qu'après l'âge de cinq ans. Les données moose n'introduisent pas, me semble-t-il, cette barrière temporelle. Cela dit, chez les Moose, l'identification est indispensable pour que le processus répétitif de la mort soit interrompu. « L'enfant, une fois reconnu, ne peut plus partir » (Houis 1963 : 83). Selon J. Goody (1962 : 150), qui évoque cette croyance dans son ouvrage sur la mort chez les LoDagaa, « si 'l'enfant errant' sait qu'on l'a reconnu, il ne cherchera plus à tourmenter sa mère ». La reconnaissance du *yewaya* s'effectue par la mutilation post mortem de l'enfant (incision du lobe de l'oreille, coupure d'une phalange de l'auriculaire). Si l'enfant qui naît ensuite possède ces marques corporelles, on considère qu'il s'agit bien du même. Cette mutilation vise aussi à signaler aux génies que celui-ci n'est plus un des leurs et qu'ils doivent le laisser définitivement résider dans le monde des humains. L'identification est immédiatement suivie d'une nomination. Voici quelques exemples de noms individuels (*yure*, plur. *yuya*) cités par M. Houis : *bagaba* « je le reconnais », *lebende* « celui qui est revenu », *lebsba* « dieu l'a fait revenir », *payade* « il n'est pas fatigué » (de revenir), etc.

Si, à la naissance suivante, l'enfant meurt, on pratique parfois une vente simulée. L'enfant est exposé et « vendu comme un beignet », c'est-à-dire assimilé à une marchandise. Quelques jours après la naissance, les femmes de l'entourage de la mère (les coépouses et/ou les femmes de son quartier) déposent le nouveau-né dans un panier qu'elles recouvrent d'un couvercle de vannerie. Elles déambulent dans le village et proposent à qui veut les entendre l'achat de l'enfant. Une vente, à laquelle j'ai inopinément assisté, était effectuée par la mère de l'enfant sur un marché villageois. Elle circulait en disant « il y a quelque chose à vendre ». Les voisins et amis de la femme proposaient des sommes d'argent en lui tendant, comme dans les jeux enfantins, un caillou.

12. Dans les deux cas, le *nit-ku-bon* et le *kinkirga* sont appelés « étrangers », terme également utilisé pour tout nouveau-né moaga ; mais alors que le *kinkirga* est un génie, le *nit-ku-bon* est un esprit ancestral *rab*.

13. Dans le cas wolof cette reconnaissance est importante car un enfant *rab* identifié par erreur comme étant possédé et subissant le rituel *n'doep* doit mourir. Un *rab* ne doit pas subir un *n'doep*. Cette distinction n'existe pas chez les Moose.

un morceau de chiffon ou un brin de paille : « Tiens voici 5 000 francs » disait l'un, « voilà 3 000 francs » criait l'autre. Je n'ai jamais vu qui était le véritable acquéreur : l'acheteuse définitive était précisément celle qui simulait la vente, c'est-à-dire la mère de l'enfant. Celle-ci le rachète non pas directement aux génies mais simule l'achat à un tiers de façon à tromper les génies. L'intervention d'un tiers est nécessaire. Eschliman (1982) relate une scène en pays baoulé où une vieille femme simule le rachat d'un enfant. Elle est l'intermédiaire entre les génies et la mère et dit à l'enfant : « Tu vois, je t'ai acheté ta tête, je t'ai sauvé avec une banane. Donc, ne bouge pas et demeure avec moi. » Dans le cas baoulé, le rachat s'accompagne d'injures (l'enfant est comparé à une banane, c'est-à-dire à une marchandise) et de mauvais traitements plus ou moins simulés. L'agressivité à l'égard de l'enfant s'observe, chez les Moose, lorsque mort il est traîné par les pieds ou mutilé avant d'être enterré. L'enfant, au cours du rituel, est assimilé à un « étranger absolu », « fiction d'un individu non né » (Meillassoux 1986 : 105, 139). Par son rachat aux génies, la mère lui donne une nouvelle naissance et donc une nouvelle chance de survie. On ne rencontre pas, à ma connaissance, l'expression « mauvais enfant » tel qu'on peut le lire dans les études relatives aux Sereer, Wolof, Lebou, Senoufo et Lobi. Chez les Moose, l'expression « mauvais enfant » s'applique plutôt aux enfants-génies (*kinkirse*).

Maurice Houis (1963) s'interroge sur les raisons qui déterminent les parents à considérer qu'il s'agit du « retour du même » et à le nommer « je te reconnais » plutôt que d'avoir recours à la procédure qui annihile l'enfant et le rejette en dehors de l'ordre des humains ou de la société (dans l'ordre des choses ou des esclaves), soit en le dénigrant par un nom de naissance de type « esclave » ou « ordure », soit en l'assimilant à une marchandise et en simulant sa vente et son rachat aux génies. Autrement dit, quand nomme-t-on cet enfant « ordure » ou « je t'ai reconnu » ? Quand est-il vendu comme une marchandise ou mutilé ? La re-naissance de l'enfant concerne les cas où le décès intervient avant la naissance du cadet et/ou lorsqu'un signe physique de reconnaissance est repéré à la naissance (marque à l'oreille, malformation de la main). La « chosification » de l'enfant s'effectue lorsqu'on n'a pas repéré, à la naissance, des signes physiques de réincarnation.

### L'enfant-ancêtre

En milieu moaga, la catégorie du *yewaya* doit aussi être distinguée de l'interprétation de la mort de l'enfant par la volonté d'un ancêtre<sup>14</sup> préalablement identifié comme ayant un lien spécifique (*segre*) avec l'enfant. D'aucuns y voient une réincarnation, terme qui me paraît impropre. En effet, il s'agit plutôt

14. En moore, l'ancêtre se nomme *kina* (plur. : *kimse*), mais dans le cas qui nous intéresse, on considère que c'est le *segre* qui a tué l'enfant, c'est-à-dire l'ancêtre patrilinéaire qui a transmis une parcelle de son énergie vitale à l'enfant et la lui retire en cette occasion.

de la transmission d'une parcelle de l'âme (ou du principe vital) du défunt chez un de ses descendants en ligne agnatique. Peut-être faut-il parler de « transmigration » si l'on s'en tient à la définition qu'en donne J. Goody (1962 : 363) : « passage de l'âme à la mort de la personne dans un autre corps ». Le *segre* correspond donc à l'âme ancestrale transmise en ligne agnatique, qu'on doit distinguer de l'âme individuelle appelée *siiga* en moore, appartenant en propre à l'individu, symbole de la force physique et spirituelle et qui se différencie du *kinkirga*, symbole du destin individuel. Ces trois éléments sont les principaux fondements de la personne moaga. D'autres composantes s'y ajoutent qu'il n'est pas nécessaire de développer ici.

L'ascendant agnatique peut en effet exprimer à ses descendants, par la maladie d'un enfant, son mécontentement ou sa désapprobation concernant un comportement qu'il considère comme hostile à son égard et que le devin est seul en mesure de révéler (non-observance d'un rite concernant l'ancêtre ou d'une promesse faite de son vivant). Dans le cas où il n'y a pas réparation vis-à-vis de l'ancêtre, on dira que l'enfant a été tué par son *segre*. Si la réparation n'est toujours pas effectuée après le décès de l'enfant, l'ancêtre tuera un autre de ses descendants. Une succession de décès d'enfants au sein d'une même famille peut donc être attribuée à une faute commise à l'égard d'un ancêtre.

Les deux types d'interprétation (enfant-ancêtre, enfant-revenant) semblent parfois associés dans la littérature ethnographique. Cela peut s'expliquer par le fait que certaines sociétés notamment du Sénégal opèrent une fusion entre le génie et l'ancêtre fondateur (M. Dupire, communication personnelle, 1992), alors que chez les Moose et, semble-t-il, au sein des sociétés fortement agnatiques la distinction génie/ancêtre est très marquée. H. Colomb (1974) montre que l'enfant sereer peut, lui aussi, « décider de ne pas rester ». Il est appelé *o kin o paher* « la personne qui est mauvaise » ou *o kon o paf* « la mort qui passe » et la causalité de ces décès successifs est attribuable à une « faute commise à l'endroit des ancêtres » (Guedeny 1985 : 85). Dès lors, à quelle catégorie de notre typologie appartient l'*o kin o paher* des Sereer ? Il est difficile de savoir si c'est un génie qui s'incarne dans l'enfant ou si la cause du décès est véritablement due à un ancêtre qui réapparaît. Chez les Lobi, le *bi ki mbiri* « enfant mort qui retourne » peut être le retour d'un mort ou d'un dieu (Labouret 1931 : 302). La littérature yoruba et ibo (Soyinka, Achebe) différencie, à la manière des Moose, *babatunde* « papa est revenu » et *àbiku* « né pour mourir ». « Les âmes des morts, selon P. Verger (1968 : 63), sont censées revenir sur terre dans certaines familles sous forme d'*egungun* ». *Egungun* se différencie d'*àbiku* comme le *segre* du *yewaya* des Moose. La relation entre les génies et les ancêtres est-elle en rapport avec le système de filiation des sociétés ? En effet, les Moose à filiation agnatique différencient génies et ancêtres alors que les Sereer bilatéraux les associent au niveau du mythe. Chez les Moose, on observe des différences très significatives. Ainsi, le *segre* mortifère revient chez les femmes d'un même segment de lignage (*ba-pende*) alors que le *yewaya* est considéré comme étant le même enfant d'une femme. Le décès par

le *segre* se répercute donc entre des germains tandis que le *yewaya* ne s'applique qu'aux enfants utérins.

Les deux catégories d'interprétation n'impliquent pas la même composante de la personne. Dans le premier groupe, c'est le *kinkirga*, symbole de l'individuation et de la relation mère/enfant qui provoque le décès, dans le second c'est le *segre*, symbole de l'appartenance lignagère et donc du rapport lignage agnatique/enfant. Enfin, dans un cas, il n'y a pas de faute déclarée alors que dans l'autre il y a reconnaissance d'une faute au niveau familial. Dans les deux configurations, on considère que l'âme (*siiga*) de l'enfant décédé erre dans le domicile familial jusqu'au retour de son « propriétaire ». Cette idée témoigne de la nécessité, maintes fois répétée, d'une ancestralisation des âmes. Un petit enfant décédé ne pouvant être ancestralisé, il est condamné à rechercher un autre réceptacle (corps humain) jusqu'à ce qu'il accomplisse la durée d'une existence humaine.

Pour rompre la chaîne des décès, des rituels sont effectués afin d'éloigner l'ancêtre qui ne cesse de tuer ses descendants. On sollicite son changement auprès du devin. Chez les Bassar du nord Togo, une succession de mort-nés par « retour » de l'ancêtre nécessite un rite de séparation où un poulet est coupé en deux. À la fin de l'opération on considère qu'il y a deux corps différents et non pas deux parties d'un même corps (Dugast 1991 : 176). Là encore, il s'agit de séparer deux mondes.

Qu'ont alors de commun les différentes catégories anthropologiques inventoriées tout au long de cet article ? Pour J. Rabain (1979 : 169), « retour de l'ancêtre et réincarnation du même enfant appartiennent au même cycle de croyances ». En ce qui concerne les représentations de l'enfant-ancêtre, de l'enfant-génie et de l'enfant *nit-ku-bon*, elles sont liées entre elles par le motif de l'accès à la connaissance<sup>15</sup> et de la communication avec l'au-delà. Dans le cas moose, on a vu que l'enfant non sevré a des dons de voyance comme le devin et le vieillard ; il est liminaire et « sent la mort » (*ibid.* : 178). Cette communication avec l'au-delà pose en fait la question de l'identité de ces enfants. Certains d'entre eux sont considérés comme des « embryons mythiques » qui se transforment progressivement en personnes sociales. D'autres ont une identité qui les maintient du côté d'un monde mythique, ce qui va les exclure du groupe social de manière rédhibitoire. Enfin, d'autres encore ont une identité ambivalente, et on imagine que cette ambivalence peut perdurer à l'âge adulte. Tous posent la question de leur identité et de la nécessité de rompre un lien mortifère avec l'au-delà.

15. L'accès à la connaissance dans la société en général est soit magique (par exemple, le génie donne la connaissance des plantes ou la divination à la suite d'une maladie ou d'une errance en brousse), soit héréditaire (transmission d'un savoir par un ancêtre à l'occasion d'un rêve ou apprentissage d'une technique par un « ancien » dans la vie quotidienne). Pour les thérapeutes, elle peut s'adjoindre un itinéraire individuel initiatique (voyage de plusieurs années avec apprentissage auprès de nombreux guérisseurs).

### L'enfant mortifère

L'enfant moaga, dans certains cas, peut être considéré comme dangereux pour ses parents. Généralement la menace s'applique au parent de même sexe. Une étude de cas collectée dans la région de Koudougou révèle l'existence d'une relation mortifère entre un nouveau-né et le *segre* de son père.

Un homme a un *segre* qui refuse tout enfant de sexe masculin. À chaque naissance, le nouveau-né de sexe masculin décède peu de temps après. Un jour, à la suite d'une maladie chronique de cet homme, le devin de famille identifie la cause : son *segre* (c'est-à-dire son ancêtre tutélaire). Sur les conseils du devin et de la famille de l'homme, mais à l'insu de celui-ci, son épouse décide d'éloigner de l'enclos familial le prochain enfant masculin. À la naissance suivante, avec la complicité de la famille du mari, la femme s'enfuit avec l'enfant et prend même un autre époux. Au sevrage de l'enfant, la femme revient au premier domicile conjugal (le mari n'étant toujours pas informé des révélations du devin) et confie l'enfant au frère aîné de son époux. À la mort de ce frère, l'enfant est confié à un cadet du mari, malgré les revendications de ce dernier quant à l'aide que l'enfant pourrait lui apporter dans ses activités agricoles. Mais la famille continue de faire pression pour que l'enfant ne réside pas chez son père. Celui-ci cependant insiste. La mère de l'enfant menace alors de s'enfuir avec l'enfant si son mari ne cède pas. L'homme se doute enfin de ce que cache cette attitude. On aboutit à un compromis : l'enfant cultivera avec son père et dormira dans une autre cour.

Un registre de justice de Ouagadougou relatif aux homicides rapporte l'histoire d'une femme accusée d'avoir noyé son nouveau-né (de sexe masculin) à la suite d'une consultation divinatoire motivée par une maladie chronique du mari. Le devin aurait décelé une incompatibilité entre le père et son enfant. Ce dernier devait mourir pour permettre à son père d'exister. On n'eut pas alors recours à la séparation physique par l'éloignement mais par l'homicide. La personne en danger n'est pas la même dans les deux cas. Dans la première histoire, l'enfant risque de mourir tandis que dans la deuxième, c'est le père qui est en danger.

Chez les Lobi, Michèle Cros (1991) nous apprend que l'enfant-revenant revient dans l'intention de se venger d'une mère ou d'un père anthropophage. Ayant été dévoré durant sa première vie par ses parents sorciers, il revient les tuer au moment de sa re-naissance. On le nomme *nibo* « qui a refusé sa mère » ou *tibo* « qui a refusé son père » s'il parvient à réaliser son dessein. Selon l'auteur, ces enfants refusent souvent le sein car ceux de l'au-delà ne boivent pas le lait de femme (interprétation de certaines psychoses infantiles ?). Les enfants-revenants lobi ont la capacité de se transformer en serpent la nuit comme les enfants génies moose. On voit, là aussi, que les traits d'une catégorie se retrouvent dans une catégorie d'un autre groupe ethnique. Il s'agit donc bien d'un même système de croyances qui regroupe plusieurs catégories, raison

pour laquelle il n'est pas possible de traiter de l'enfant-revenant sans aborder les catégories qui lui sont sémantiquement associées.

À la question posée aux informateurs yoruba : « l'enfant qui revient est-il dangereux ? », A. Lainé (1990) affirme que cela suscite le rire et qu'on lui répond par la négative. Le rire est plutôt une dénégation ; on constate en outre que l'idée de danger n'est pas présente dans la vie quotidienne : elle se révèle dans les contes ou les mythes ou encore à l'occasion de maladies chroniques.

La menace de mort n'est pas toujours liée à l'enfant-revenant. La naissance de jumeaux (assimilés d'ailleurs à des génies) est souvent considérée comme étant mortifère pour la mère ou pour l'un des enfants, quelle que soit la société étudiée. Chez les Nzakara, écrit É. de Dampierre (1984 : 14), « tout jumeau veut la mort de l'autre et l'un des deux mourra vraisemblablement ». Enfants-revenants ou jumeaux, ces différents exemples témoignent de la menace d'une relation en miroir soit entre deux enfants, soit entre un enfant de sexe masculin et son père ou l'ancêtre tutélaire de son père, soit entre un enfant et son propre *segre*. Ces croyances illustrent l'idée développée par F. Héritier-Augé (1979) à partir du modèle samo, selon laquelle l'union ou la fusion des semblables est mortifère car renvoyant dans l'imaginaire culturel à l'interdit de l'inceste. L'être humain, pour exister, ne peut être la reproduction exacte d'un autre, qu'il soit humain, génie ou ancêtre.

### Pour une définition sociale de l'enfance

Les croyances et rituels relatifs à l'enfant-revenant favorisent, selon certains psychiatres, une « anesthésie » affective des endeuillés. Ce déni de la mort opère « une psychothérapie du deuil pathologique des multipares » (Amani *et al.*, s.d.) et permet à la mère de désinvestir l'objet perdu pour reporter l'investissement sur le nouvel enfant à naître : la femme n'a pas perdu trois enfants, elle est le réceptacle d'un génie instable. De plus, ces croyances lui évitent la culpabilité en lui proposant une étiologie exogène (génie, ancêtre). H. Collomb (1974) relie la représentation de l'enfant-revenant à la malnutrition, en l'occurrence le kwashiokor, syndrome d'une carence en protéines responsable de nombreux décès dans la petite enfance. Plus récemment, S. J. Edelstein (1988), biochimiste américain qui a travaillé chez les Ibo où « l'enfant né pour mourir » est appelé *ogbanje*, y voit la marque d'une maladie génétique, la drépanocytose. Edelstein associe les malformations congénitales de la main des enfants atteints de cette maladie à la « réapparition » des mutilations effectuées sur les enfants-revenants. Mais il y a hélas encore tellement de raisons de mourir pour un enfant africain qu'il ne me paraît guère possible d'établir une relation aussi univoque. Edelstein lui-même a l'honnêteté de reconnaître que ses enquêtes n'ont pas permis d'apporter la preuve de cette hypothèse.

Pour l'anthropologue, ces croyances représentent une théorie de la personne humaine, une définition sociale de l'enfance et un modèle d'éducation. La

représentation du monde moaga s'organise autour de trois univers : ceux qui sont à naître, les vivants et les morts, respectivement représentés par les génies, les humains et les ancêtres. Cette organisation tripartite est transposable au niveau de l'espace (*weogo*-espace non cultivé et non habité/*tenpelem*-espace cultivé/*tenga*-espace habité), au niveau de l'organisation du pouvoir (*bugo*-devin/*tengsoba*-maître de la terre/*naaba*-chef politique) et enfin au niveau des composantes de la personne humaine (*kinkirga*-destin individuel/*segre*-âme ancestrale/*siiga*-énergie vitale), dont l'analyse a été développée ailleurs (Bonnet 1988). Au niveau de la personne, cette articulation s'organise différemment selon les âges de la vie. On a vu qu'à la naissance l'enfant est considéré comme un être plus ou moins mythique, plus proche du génie que de la personne humaine. Son énergie vitale (*siiga*) est fragile jusqu'au sevrage ; mais au fur et à mesure qu'il grandit et que son développement psychomoteur évolue positivement, son *siiga* se renforce et son *kinkirga* s'efface (tout au moins au niveau du discours). Qu'est-ce alors qu'un enfant pour les Moose ? Celui qui a choisi de rester, celui qui a accepté la perte de l'au-delà, métaphore de la relation à la mère, celui qui s'est résolu à parler au terme d'une période d'« humanisation » (2-3 ans) où il devient une personne sociale accédant à une alimentation solide, au langage, à une éducation morale, à un univers socialisé. Identité individuelle et identité sociale sont donc indissociables. Ceux qui n'ont pas d'identité sociale entrent dans la catégorie des génies, des captifs, des étrangers qui relèvent d'un autre ordre, d'une autre identité. Ceux qui ne parviennent pas à faire ce choix vont aller et venir d'un monde à l'autre (interprétation des décès à répétition), conservant, s'ils survivent, cette ambivalence tout au long de leur existence, ou étant exposés à la folie. Celle-ci est d'ailleurs présentée comme une mort manquée. Elle est un mauvais compromis entre la vie et la mort. Le désir d'exister doit s'exprimer avant l'intégration sociale du sujet, c'est-à-dire au sevrage : rester, c'est accepter les normes sociales, génies et ancêtres étant les chiens de garde contre la déviance.

Paris, ORSTOM

### BIBLIOGRAPHIE

- ACHEBE, C.  
1983 *Le Monde s'effondre*. Trad. franç. par Michel Ligny. Paris, Présence africaine. (Éd. orig. : *Things Fall Apart*. London, Heinemann, 1958.)
- AMANI, N., G. DURAND, R. C. J. DELAFOSSE  
s.d. « Houphouet ou l'enfant qui meurt et qui revient : son rôle dans la dynamique psychologique du groupe », multigr.
- AUGRAS, M.  
1990-1991 « Les Jumeaux et la mort. Notes sur les mythes des Ibeji et des Abiku dans la culture afro-brésilienne », *Psychopathologie africaine* 23 (1) : 5-17.

- BASTIDE, R.  
1973 « Le Principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine) », *La Notion de personne en Afrique noire*. Paris, CNRS : 33-43.
- BELMONT, N.  
1971 *Les Signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*. Paris, Plon (« Recherches en Sciences humaines » 29).
- BONNET, D.  
1981 « Le Retour de l'ancêtre », *Journal des Africanistes* 51 (1-2) : 133-147.  
1981-1982 « La Procréation, la femme et le génie », in *Médecines et santé : Cahiers des Sciences humaines*, sér. Sciences humaines XVIII (4) : 423-431. Paris, ORSTOM.  
1988 *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays Mossi, Burkina Faso*. Paris, ORSTOM (« Mémoires » 110). [Cf. compte rendu par Michèle DACHER dans *L'Homme* 116 : 159-160.]
- COLLOMB, H.  
1974 « L'Enfant qui part et qui revient ou la mort du même enfant », in *L'Enfant dans sa famille*, 2. Paris, Masson : 354-362.
- CROS, M.  
1990 *Anthropologie du sang en Afrique. Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*. Paris, L'Harmattan (« Connaissance des hommes »).  
1991 « Les Nourritures d'identité ou comment devenir lobi », in *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*. Paris, L'Harmattan (« Connaissance des hommes ») : 103-118.
- DAMPIERRE, É. DE  
1984 *Penser au singulier. Étude nzakara*. Paris, Société d'Ethnographie (« Recherches thématiques » 3).
- DUBOZ, P. & J. VAUGELADE  
1990 *Mortalité dans l'enfance dans les provinces du Passore et du Yatenga (1987-1988)*. Ouagadougou, ORSTOM, multigr.
- DUGAST, S.  
1991 « Ouvrir la bouche de l'ancêtre : le processus d'ancestralisation à travers quelques séquences des rites funéraires chez les Bassar du Nord-Togo », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 11 : 131-180.
- 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.
- DURKHEIM, E.  
1979 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF. (1<sup>re</sup> éd. 1912.)
- EDELSTEIN, S. J.  
1988 *Biologie d'un mythe. Réincarnation et génétique dans les tropiques africains*. Paris, Sand.
- ESCHLIMANN, J.-P.  
1982 *Naitre sur la terre africaine*. Paris, INADES-ÉDITION.
- EUBA, F.  
1972 *Abikù in Five African Plays*. London, Pieterse C. Heinemann.
- FIUPOU, C.  
1991 *La Route : réalité et représentation dans l'œuvre de W. Soyinka*. Thèse de doctorat d'État, Université Paul Valéry, Montpellier III.
- FORTES, M.  
1974 *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*. Paris, Mame (« Repères »). (Éd. orig. : *Œdipus and Job in West African Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1959.)
- GOODY, J.  
1962 *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*. London, Tavistock Publications.

- GRATIOT-ALPHANDÉRY, H. & R. ZAZZO  
1970 *Traité de psychologie de l'enfant*. Paris, PUF.
- GUEDENEY, A.  
1985 « Le grand sommeil. Essai sur la proximité des approches en psychosomatique et en ethnopsychiatrie », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* 4 : *L'enfant ancêtre* : 83-92.
- HÉRITIER, F.  
1979 « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition », in M. IZARD & P. SMITH, eds., *La Fonction symbolique*. Paris, Gallimard : 209-243. (« Bibliothèque des Sciences humaines »).
- HOUIS, M.  
1963 *Les Noms individuels chez les Mossi*. Dakar, Institut français d'Afrique noire (« Initiations et Études africaines » XVII).
- ILECHUKWU, S. T. C.  
1990-1991 « Ogbanje/Abiku : A Culture-Bound Construct of Childhood and Family Psychopathology in West Africa », *Psychopathologie africaine* 23 (1) : 19-60.
- IZARD, M.  
1985 « Le Sexe des ancêtres », *Journal des Africanistes* 55 (1-2) : 85-92.
- L'ABOURET, H.  
1931 *Les Tribus du rameau lobi*. Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et Mémoires » 15) : chap. 5.
- LAINÉ, A.  
1990 « Mythe et réalités : les enfants-nés-pour-mourir en Afrique de l'Ouest », *Épistémè* 1 : 87-95.
- LALLEMAND, S.  
1976 « Génitrices et éducatrices mossi », *L'Homme* XVI (1) : 109-124.
- MEILLASSOUX, C.  
1986 *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris, PUF (« Pratiques théoriques »).
- MOORE, C.  
1982 *Fela Fela, cette putain de vie*. Paris, Karthala.
- OUATTARA, F.  
1991 *Conceptions et attitudes des Senuso nanerye face à l'« enfant-génie » : Yakange ou la « chose qui fatigue »*. Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.
- RABAIN, J.  
1979 *L'Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*. Paris, Payot.  
*Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*. Paris, PUF, 1965.
- SOYINKA, W.  
1981 *Ake, The Years of Childhood*. London, Rex Collings Ltd. Trad. franç. par Étienne Galle : *Aké, les années d'enfance*. Paris, Belfond, 1984.
- TUTUOLA, A.  
1982 *My Life in the Bush of Ghosts*. London, Faber. (1<sup>re</sup> éd. 1954.) Trad. franç. par M. Laforest : *Ma Vie dans la brousse des fantômes*. Paris, Belfond, 1988.
- VERGER, P.  
1968 « La Société Egbé Orun des *àbiku*, les enfants qui naissent pour mourir maintes fois », *Bulletin de l'IFAN* 30, sér. B : 1448-1487.  
1973 « Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba », in *La Notion de personne en Afrique noire*. Paris, CNRS.
- ZEMPLÉNI, A. & J. RABAIN  
1965 « L'Enfant *nit-ku-bon*. Un tableau psycho-pathologique traditionnel chez les Wolof et Lebou du Sénégal », *Psychopathologie africaine* 1 (3) : 329-441.

## ABSTRACT

Doris BONNET. *Cyclical Return, or the Child's Outstanding Destiny*.—The Moose (Burkina Faso) provide several kinds of interpretations for a series of deaths during infancy: a spirit may indwell a child, who plays tricks on his parents by going back and forth from one world to another; or an ancestor may be punishing all his descendants because they have not complied with his wishes; or the same child may be re-born. These conceptual categories only apply to infancy. When an infant has acquired language and can feed himself (about the age of three), these interpretations no longer hold. Weaning marks a symbolic break between the other world (whence the infant is thought to come) and the here below. For the Moose, accepting our world means accepting to leave the other world, a metaphor of the relationship with the mother.

## RESUMEN

Doris BONNET. *El Eterno retorno o el singular destino del niño*. — Entre los Moose del Burkina Faso una serie de fallecimientos en la primera infancia suscita diversos tipos de interpretación: o bien se trata de un genio incorporado al niño que hace bromas pesadas a sus padres yendo y viniendo de un mundo a otro, o de un ancestro que castiga a todos sus descendientes porque no se someten a su voluntad, o del renacimiento de ese mismo niño. Estas diferentes categorías conceptuales solo son aplicables en la primera infancia. Las interpretaciones dejan de ser válidas hacia los tres años, cuando el niño ha aprendido el lenguaje y adquirido la autonomía alimenticia. El destete introduce una ruptura simbólica entre el más allá, de donde se considera llegar el niño, y el aquí abajo. Para los Moose, aceptar nuestro mundo, es aceptar dejar el más allá, metáfora de la relación con la madre.

## A Propos

CLAUDINE FABRE-VASSAS

## La part embaumée du christianisme\*

*Tout le monde il pue  
Il sent la charogne  
Y a que le p'tit Jésus  
Qui sent l'eau de Cologne  
N'a qu', n'y a qu', n'y a qu'le doux sauveur  
Qui sent bon la bonne odeur.*

Comptine  
Paris, 1930.

Honneur donc aux parfumeurs. Il y a bien sûr les Rois mages chargés d'offrandes odorantes et Marie de Magdala qui dans la maison de Simon répand sur la tête de Jésus un baume précieux, enfin Joseph d'Arimathie — un nom qui sonne comme aromate — venu embaumer le cadavre du Seigneur selon le rite juif. C'est ce moment que la liturgie pascale du X<sup>e</sup> siècle fixe dans l'*Officium Sepulchri*. On y voit les trois Marie, chacune porteuse d'un pot d'onguent, s'avancer vers le tombeau. Très vite la scène prend vie, des personnages apparaissent: l'*unguentarius*, le marchand de parfums, qui fait son boniment et devient le clou du spectacle. On rit, dans l'église d'abord puis dehors, quand le *ludus paschalis* est devenu théâtre<sup>1</sup>.

\* À propos de Jean-Pierre ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*. Paris, Éd. de l'EHESS, 1990, 379 p., bibl., ill. (« Recherches d'histoire et de sciences sociales » 42). Cet ouvrage a déjà fait l'objet de présentations et de comptes rendus critiques dont ceux de Jean-Claude SCHMITT dans le journal *Liberation* (13 déc. 1990) et d'Alain BOUREAU dans *Annales, E.S.C.*, nov.-déc. 1991, 6 : 1301-1304 : une émission des « Lundis de l'Histoire » lui a été consacrée en octobre 1991. Plutôt que de restituer le contenu du livre dans l'ordre des chapitres et de manière exhaustive, j'ai choisi de tirer un fil dans le tissu serré de sa composition. Par ailleurs, au delà de la culture médiévale dont l'auteur explore des aspects décisifs, il m'a semblé que son ouvrage pouvait heureusement dialoguer avec d'autres travaux.

1. Pour une synthèse récente sur l'apparition et le développement de ce thème et de ce personnage dans le *ludus paschalis*, voir Blandine-Dominique BERGER, *Le Drame liturgique de Pâques*. Paris, Beauchesne, 1976.