



Systèmes de pensée en Afrique noire

13 (1994)

Le deuil et ses rites III

Michèle Fiéloux

Le retour du père

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Michèle Fiéloux, « Le retour du père », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 13 | 1994, mis en ligne le 17 février 2014, consulté le 04 mars 2014. URL : <http://span.revues.org/1398> ; DOI : 10.4000/span.1398

Éditeur : École pratique des hautes études. Sciences humaines

<http://span.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://span.revues.org/1398>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© École pratique des hautes études

LE RETOUR DU PÈRE

par

Michèle Fiéloux

Le rite lobi des secondes funérailles ou *bobuür*¹ est célébré pour les hommes et les femmes qui, au moment de leur décès, remplissent un ensemble de conditions dont la plus déterminante est l'accès au sixième grade initiatique². On y parvient à un âge avancé, c'est-à-dire vers 55-60 ans, les femmes après la ménopause, les hommes lorsqu'ils sont devenus des chefs de maison à part entière, responsables de leur unité de production, au niveau économique et religieux. On célèbre un rite particulier, *bobuür khaà*, pour les doyens du lignage qui ont atteint ou dépassé le neuvième grade. La complexité des rites funéraires

¹ Nous avons systématiquement utilisé le lexique établi par Madeleine Père (1988). Elle donne pour *bobuür* (p. 166) la composition suivante : *bo* "deviner", *buür* "fonction de".

² L'initiation, *jòrò*, est célébrée tous les sept ans. L'enfant se fait initier pour la première fois entre 7 et 10 ans. A l'initiation suivante, quand il a environ 14-17 ans, il devient l'éducateur (ou, en lobi, le "berger") des néophytes de la promotion qui suit la sienne. Il devra suivre six autres initiations pour accéder au statut d'ainé (*kòtin*) qui lui donne droit au rite du *bobuür*.

Le deuil et ses rites III

Systèmes de pensée en Afrique noire, 13, 1994

traduit la multiplicité des niveaux de différenciation sociale³. Entre le sixième et le neuvième grade, les variantes du *bobuür* sont déterminées par le sexe, l'âge, le statut familial, la personnalité, les activités, les talents, la richesse du défunt. D'autres spécificités résultent de son appartenance à des unités territoriales précises et à différents groupes - patri et matriclans, confréries de chasseurs ou de devins, etc. Malgré cette grande diversité sociale et culturelle, on peut repérer trois dimensions essentielles dans ce rituel; nous nous attacherons plus particulièrement à la troisième d'entre elles, liée à la notion de culte des ancêtres.

1) Une dimension théorique qui permet de décrire le passage d'un monde à un autre. Passage particulièrement délicat et dangereux où progressivement le défunt perd la parcelle de vie qu'il détenait encore au moment de son enterrement pour devenir un mort achevé, prêt à entrer dans "le pays des morts", *khǐdidu*. Parallèlement, les proches du défunt, en particulier les veufs qui sont traités pendant toute la période du veuvage comme les "jumeaux du mort"⁴, se détachent progressivement de lui; ils retrouvent une pleine vitalité, et la veuve, sa véritable capacité de procréation. La logique qui est ici à l'œuvre emprunte au processus de transformation du mil en bière. Les états successifs: graine germée, graine écrasée, bière de mil non fermentée

³ Nous décrivons exclusivement les rites réservés aux hommes décédés alors qu'ils étaient entre le sixième et le neuvième grade initiatique. Les enquêtes ont été menées dans les cantons d'Iridiaka et de Boussera, dans le sud-ouest du Burkina Faso, principalement dans les villages de Vourbira, Gomboulora, Pleingua, Korogho, Tyorgbalandi, Sewera et Boussera. Notre analyse est principalement fondée sur l'observation des secondes funérailles organisées en 1988 pour Binduté Da. En collaboration avec J. Lombard, nous avons réalisé un film sur ce rite (Fiéloux et Lombard, 1990). Nous présentons les conditions du tournage ainsi qu'une description de ce rite dans *Les Mémoires de Binduté Da* (sous presse). Certains passages de cet article sont extraits de ce dernier ouvrage.

L'ouvrage de référence sur les rites funéraires (Goody, 1962) est consacré à une population culturellement proche des Lobi, les Dagara.

⁴ Cette notion de gémellité se comprend par rapport aux liens unissant les doubles, celui du défunt et celui de la veuve. On considère qu'au bout de plusieurs années de vie conjugale, les doubles sont comme "ajustés" l'un à l'autre, que la femme ait eu ou non des enfants. Nous avons développé cet aspect dans la description du rite réservé à Binduté Da.

et fermentée, résidus de la première et de la seconde cuisson, correspondent à autant d'étapes de la construction de l'ancêtre et dans un mouvement concomitant, à celles de la levée de deuil. L'ensemble de ces transformations constitue la cérémonie dans son unité de temps. Alors que la germination amorce la première étape de la levée de deuil, la consommation collective de la bière de mil du défunt, *khĩditaàn*⁵, ultime moment de convivialité, signifie la séparation définitive des deux mondes, celui des vivants et celui des morts, et l'achèvement du rituel.

2) Une dimension que nous appellerons celle de l'épopée, qui s'exprime par des mimes, des chants, des danses s'appuyant sur des images, des objets, des reliques, des évocations de la vie du défunt, pour libérer les imaginaires tout en les canalisant, et qui va permettre l'élaboration d'une représentation définitive du futur ancêtre. Ces évocations qui, pour la plupart, ont déjà été mises en scène au cours des premières funérailles (*bii*, de *biir*: pleurer) constituent un bilan, jamais dressé au hasard, qui établit de fait une véritable hiérarchie entre les morts et dévoilent les valeurs stéréotypées de la société lobi. Ces scénarios sont en partie réalisés par ceux là même qui pourront, d'une manière ou d'une autre, prendre la place laissée vacante, et poursuivre l'œuvre du défunt ou de la défunte. Les acteurs sont recrutés parmi ses propres descendants, ou dans le "groupe de ses semblables", membres des mêmes confréries, comme celle des guerriers honorifiques, encore appelés "hommes amers", *kuunkhaà*⁶, ou des mêmes communautés: chasseurs d'éléphants initiés au même culte, orpailleuses originaires du même village, devins partageant des savoirs communs, etc.

3) En troisième lieu, le rite du *bobuür* peut apparaître comme un code qui permet de décrire le système d'organisation sociale et d'en assurer la reproduction. Il met en œuvre un double jeu de représentations. Le premier renvoie aux conceptions relatives à la personne, *tibil*,

⁵ L'origine du mil est une donnée importante. Ici, la bière de mil du défunt, faite avec le mil provenant du grenier du défunt, ou acheté avec ses revenus propres, est utilisée à des moments très précis du rite.

⁶ Voir P. Bonnafé et M. Fiéloux, 1984.

dont l'un des constituants, le *thuù*, que nous traduirons tout au long du texte par le terme "double", survit après la mort, dissocié du corps considéré alors comme une enveloppe vide. On suppose que cette dissociation s'est opérée avant la mort réelle, trois ou quatre ans avant selon le sexe du défunt⁷. Pendant la période intermédiaire entre les premières funérailles (ou rites d'enterrement) et le *bobuùr*, le double du défunt change d'apparence comme le cadavre lui-même. Il subit aussi les signes de l'altération, de la décomposition, et passe de l'image concrète d'un être humain, *tibil*, que les "clairvoyants" peuvent identifier par ses traits, sa démarche, son allure générale, à l'image abstraite, "épurée", d'un cadavre sec, détaché du monde des vivants et privé de toute capacité à s'immiscer dans ce "bas-monde" pour se venger. Plus le *bobuùr* approche et moins l'on se protège du défunt. Les rites de levée de deuil confirment cette séparation et écartent tous les dangers apportés par le mort qui se trouvait jusque là davantage du côté des vivants que du côté des morts. Le double, *thuù*, peut alors entreprendre le voyage qui fera de lui non plus l'image d'une personne, *tibil*, mais la représentation d'une puissance invisible, *thil*⁸. Voyage conduisant selon des itinéraires précis sur l'autre rive de la Volta Noire, d'où sont venus les premiers immigrants lobi dans la deuxième moitié du 18^{ème} siècle.

Le second jeu de représentations engage un mouvement inverse qui assure le passage de cette puissance *thil* du monde des morts à celui des vivants par sa représentation ou sa "présentification"⁹ dans un lieu de culte approprié. La construction d'un véritable ancêtre implique une longue gestation, comme le laisse supposer l'esquisse du futur lieu de culte, première image de l'ancêtre, commencée pendant le rite du *bobuùr*, mais qui ne sera achevée qu'au moment de "la construction définitive", plusieurs années après la fin du *bobuùr*.

⁷ La différence des sexes est marquée par le chiffre 3 masculin et 4 féminin.

⁸ Il existe des *thila* (sing. *thil*) claniques, sous-claniques, lignagers et individuels. C'est à la fois l'autel concerné, la puissance et son support ancestral (Bonnafé & Fiéloux, 1984: 83).

⁹ Ce terme a été emprunté au travail de J. P. Vernant, *Figures, idoles et masques*, Paris, Julliard, 1990.

Toute l'histoire post-mortem se résume dans le nom attribué au lieu de culte définitif, qui installe le défunt à sa juste place dans l'ordre généalogique, et l'investit d'une force supplémentaire comme "père", *thîre*, pour ses descendants, réaffirmant ainsi la prééminence du rôle paternel.

Toute personne est identifiée, dans sa parenté, par une triple relation (Père, 1988: 149): l'une à son propre matriclan, *caâr*, et à ses segmentations (sous-matriclan localisé, matrilignage), l'autre au matriclan de son père, *thicaâr*, à l'intérieur duquel se recrutent, selon la terminologie de parenté, les "pères classificatoires" ou les substituts du "père", et la troisième à son patriclan. Ce troisième groupe de référence, connu par le terme générique *kuon*, accorde une place prépondérante au "père" (et à ses ancêtres agnatiques) qui, selon les conceptions lobi, peut "donner naissance" (*kuon*¹⁰) en affiliant par un rite spécifique¹¹ tout enfant à son propre patrilignage. De même, la grande initiation (*j'ôrð*), étape indispensable pour l'acquisition de l'identité lobi, s'effectue selon des rites propres à chaque groupe patrilinéaire. Par ailleurs, "un médicament", *thiikuon*, provenant de l'arbre sacré, symbole du *kuon* et dont une branche, plantée devant la porte de la maison, sert d'emblème identitaire, *thilkhað*, concrétise le concept "biens du père", *thitië*, utilisé pour définir les différents domaines d'intervention des ancêtres agnatiques. Par l'intermédiaire du "père", le *kuon* intervient, avec des rites propres, à toutes les étapes de la vie: naissance, initiation, acquisition de l'autonomie économique, construction de maison, éventuellement migration, et par l'intermédiaire d'un père "classificatoire", à l'enterrement, au départ vers l'au-delà et à la construction du lieu de culte du père ancestralisé, *thîre*. On doit souligner enfin le rôle prépondérant joué dans les activités économiques par

¹⁰ *Kuon* peut être traduit par engendrer, procréer, donner naissance. Le même terme est employé pour désigner le patrilignage (Père, 1988: 108).

¹¹ Le rite du *nuokhati*: "médicament amer de la bouche" (Père, 1988: 147).

le *kuon* qui impose des règles très strictes concernant la production, la consommation et l'utilisation des revenus¹².

Au cours du *bobuùr* sont mises en scène certaines des fonctions propres à ces groupes de parenté. Ainsi le groupe matrilinéaire d'ego, dans lequel se transmet la richesse (bétail, cauris, argent, volaille, produits récoltés) et les personnes (droit de garde des enfants, remariage des veuves sans compensation matrimoniale), constitue un groupe solidaire de défense armée. Ce principe est illustré, à la fin du rite, par le partage "des affaires du *bobuùr*" (*bobuùr tië*): chaque proche parent utérin reçoit une flèche provenant de l'un des carquois du défunt¹³. A l'intérieur de ce même groupe, se recrutent un ou plusieurs pères adoptifs, qui prennent en charge les jeunes enfants d'ego, car la répartition des biens ne coïncide pas nécessairement avec celle des enfants ou des veuves.

Le rôle du matriclan du père, *thicaàr*, consiste à intervenir à travers l'un de ses membres, reconnu comme "père" du défunt, pour l'aider à franchir les différentes étapes de son voyage vers l'au-delà. Par exemple, il intervient pendant les premières funérailles, lors de l'interrogatoire sur les causes de la mort, puis "ouvre la tombe" en fournissant la poule et les cauris au fossoyeur, et pendant le *bobuùr*, "donne accès au pays des morts" en prononçant les dernières salutations.

Le groupe patrilinéaire, *kuon*, est omniprésent. Il se manifeste par de nombreux signes, souvent très discrets, comme le médicament, *thiikuon*, déposé sous la jarre installée face à la porte de la maison qui représente la personne pour laquelle on célèbre le *bobuùr*. Il commande également certains rites dont celui de la levée de deuil.

¹² Les Lobi font une distinction fondamentale entre produits "amers" et produits "froids", variable selon les patriclans et qui concerne les produits de l'agriculture, de la chasse, de l'artisanat, etc. Voir Fiéloux, 1980, Père, 1988 et Bonnafé, 1993.

¹³ L'exclusion d'un matriclan, *caàr*, prononcé par exemple en cas d'homicide d'un utérin, s'appliquera dans ces circonstances, puisque l'exclu ne peut aucunement se mêler à ses parents utérins et recevoir la flèche, image emblématique du guerrier qu'il doit incarner pour prêter assistance (ou pour se substituer) à ses utérins, ses "semblables", *biel*.

Enfin, comme nous le verrons, les espaces rituels choisis pour opérer la transformation du double *thuù* en puissance *thil* sont particulièrement investis par le patrilignage, puisque s'y trouvent toutes choses venant "du père": autel du père d'ego, grenier de mil, bétail, etc.

Les conceptions relatives à la construction d'un ancêtre et du lieu de culte correspondant s'expriment à travers les manipulations, le plus souvent interdépendantes, de deux types d'objet: une relique et un objet familier.

Du double à la puissance, du *thuù* au *thil*, du monde des vivants à celui des morts.

Au terme des premières funérailles (*bii*, "pleurs"), on établit une représentation du double du défunt à l'aide d'une relique appelée également *bii*, qui est composée d'objets associés à un certain état du mort (cadavre sur le point d'être enterré), dont un morceau de la natte-linceul et du brancard ayant servi lors de l'interrogatoire, et des cauris, offrandes viatiques, donnés pour le voyage du défunt dans l'au-delà. Cette relique, soigneusement gardée pendant la période intermédiaire, est si fortement associée à l'idée d'un mort "encore présent", et donc du côté des vivants, qu'on ne peut ni la toucher directement, ni abandonner la maison qui l'abrite. Tout est fait pour empêcher qu'elle serve d'objet magique pour nuire aux parents utérins du défunt, conformément aux pratiques de vengeance exercées entre matriclans, *caàr*. De plus, le vol de la relique, qui empêcherait la célébration du rite du *bobuùr*, équivaldrait à faire du défunt un errant, privant les siens de son influence bénéfique. Ce sont, en effet, les multiples manipulations de cette relique et la transformation de ses propriétés au cours du rituel funéraire, qui vont réaliser la séparation du mort d'avec les vivants. Elle va ainsi passer du "chaud", *puù*, au "froid", *yii*, termes utilisés dans d'autres contextes pour indiquer le passage du "sacré", *khaàr*, toujours potentiellement dangereux, au profane. A cette transformation correspond un changement de statut de la relique *bii*, qui tout d'abord "présentifie" le double *thuù* du défunt pour devenir à la

fin des secondes funérailles un objet insignifiant, comparable à n'importe quel déchet ou objet abîmé, cassé, inutilisable dont on souhaite se débarrasser. Ainsi on rend présent le double du défunt dans sa propre maison en y déposant le *bii*, trois ou quatre jours après l'enterrement, ce qui correspond au début de la prise de deuil. Inversement, on rend manifeste son absence, à la fin du *bobuür*, en transportant la relique hors de la maison, de telle façon qu'elle représente "un homme sortant de chez lui". On lui imprime un mouvement de marche, en la soulevant et en la reposant à terre jusqu'au chemin conduisant au "pays des morts". Tant que le double est encore parmi les vivants, on déplace l'objet-relique, mais on ne le bouge plus quand le double a commencé son voyage vers l'au-delà.

De la Puissance à l'Ancêtre-Père, du *thil* au *thîre*, du monde des morts à celui des vivants.

Le passage de la puissance *thil* à l'ancêtre père *thîre* se fait par la manipulation d'un objet familier rappelant que le défunt était un homme âgé, ayant normalement des descendants de la seconde et même de la troisième génération. On utilise sa canne de marche, *gbuù*, tout au long du rite du *bobuür* pour mettre en scène la gestation de l'ancêtre et son futur retour comme puissance-père, nommément invoquée et individualisée, dans sa propre famille. Cette canne n'est pas assimilable aux objets emblématiques conservés après l'enterrement, comme les armes pour un homme ou certains ustensiles ménagers pour une femme, et distribuées, nous l'avons vu, à la fin du *bobuür*, à titre de *bobuür tië*, comme des insignes d'appartenance à tel groupe de parenté. L'objet *gbuù* relève d'un autre type de représentation. On pourrait le décrire comme une image abstraite, un simulacre de la présence future de l'ancêtre. Lors du *bobuür*, on commence les opérations rituelles sur la canne, notamment en découpant le pommeau, dès que le statut du double *thuù* le situe davantage du côté des morts que de celui des vivants. Le double du défunt subit, à l'aube du second jour du rite, une véritable métamorphose, et donc un changement d'identité, qui le fait "ressembler" aux ancêtres. Le processus de la

transformation du mil en bière et le code des couleurs constituent l'essentiel des outils symboliques utilisés pour cette transmutation. On dit ainsi que les proches ancêtres du défunt venus de l'au-delà à cette occasion rendent le double semblable à eux en lui donnant la couleur des vrais morts, rouge braise, visible la nuit, au lieu de blanc, couleur des "cadavres vivants", comme le sont notamment les veuves encore liées au défunt. La modification du goût de la bière de mil ayant servi à "laver" le défunt sera interprétée comme l'accomplissement de la métamorphose du double. Aussi, ce changement de goût, de doux à aigre, jugé nécessaire à la fermentation du liquide, est la condition de la poursuite du *bobuür*. Dès lors, le *gbuù* va figurer un "père" qui "ressemble" par sa couleur à un ancêtre mais qui ne vit pas encore dans l'au-delà et n'est pas investi du pouvoir reconnu à l'ancêtre. Ajoutons que l'on ne sait pas quel genre d'ancêtre il deviendra. Cette incertitude est clairement exprimée dans le *bobuür*, puisque les proches du défunt, avant le départ du double dans l'au-delà, vont le supplier de devenir un bon ancêtre, de prendre soin de sa maison et des siens.

Sous cette première forme, l'objet *gbuù* sera associé à la représentation du double du défunt, la relique *bii*, pour constituer un lieu de culte provisoire, appelé précisément "défunt", *khīdi*, ou "pleurs", *bii*. Les proches, suivant un ordre précis - "père classificatoire", parents utérins, veuves, enfants - feront face à cet autel pour demander au défunt de devenir "un bon ancêtre". Puis les deux éléments seront définitivement dissociés. Le double *thuù* poursuivra son chemin vers l'au-delà, départ exprimé par le fait de jeter la relique *bii* sur la route des morts, pendant que l'objet-*gbuù* sera progressivement transformé en une représentation "achevée" du futur ancêtre, à l'image du défunt qui est passé de l'état de "mort-encore un peu vivant" à celui de "mort intégral". Le traitement de l'objet *gbuù*, qui commence le troisième jour du *bobuür* et prend fin plusieurs années après le rite, reproduit les grandes scansion du cycle funéraire: premier rite funéraire, période intermédiaire, second rite funéraire avec construction du lieu de culte "père", *thīre*. Ainsi, dès le départ du double *thuù* dans l'au-delà, on traite le *gbuù* comme le défunt le jour de son enterrement, en lui prodiguant des soins équivalents: toilette, représentations honorifiques de sa vie, salutations, inhumation. En revanche, on ne mime pas

l'interrogatoire du mort, phase importante du premier rite funéraire, puisque l'objet figurant le père correspond à un mort déjà purifié, pour lequel il n'est plus nécessaire d'expliciter les causes de la mort. L'objet-canne passe donc de l'état de *gbuù* (défunt dont le double *thuù* est encore présent ici-bas, le *bobuùr* n'étant pas achevé) à celui de *gbâl* (défunt dont le *thuù* est parti dans l'au-delà et qui constitue dorénavant une puissance, *thil*). L'état du *gbâl* est relativement figé pendant toute la période intermédiaire (entre la fin du *bobuùr* et la construction du lieu de culte "père") qui correspond à la gestation de l'ancêtre. Ainsi on "enterre" symboliquement le *gbâl* dans la maison où sera construit le lieu de culte définitif, le moment de l'inhumation se faisant parallèlement à "la naissance" de la puissance, *thil*, dans l'au-delà, destination ultime du parcours du double *thuù*. La durée de la période intermédiaire (dix à vingt ans) renvoie peut-être au cycle initiatique: l'ancêtre franchirait dans l'au-delà le dernier grade de l'initiation pour atteindre sa totale plénitude. La fin du cycle est généralement indiquée par un rêve, mode de communication entre les deux mondes, fait par le fils aîné du défunt, son successeur désigné. Dans une dernière métamorphose, le défunt devient un ancêtre, l'objet-canne cesse d'être nommé *gbuù* ou terme dérivé, *gbâl*, pour devenir un "père", *thîre*.

Etant donné la faible profondeur de la mémoire généalogique, le "père" disparaîtra comme ancêtre nommé de la mémoire de ses descendants au bout de trois ou quatre générations pour se fondre dans le groupe des ancêtres anonymes, autre étape de son histoire. Au bout de quatre à cinq générations, le double *thuù*, élément vital impérissable, participe à la conception d'un enfant par lequel il entreprend une nouvelle existence sociale.

Nous allons maintenant tenter de démonter les mécanismes par lesquelles ces conceptions relatives à la personne et à son devenir comme ancêtre sont mises en œuvre dans différentes opérations rituelles relevées dans le rite du *bobuùr* et dans les rites ultérieurs de construction de l'autel-père.

La canne du défunt: *gbuù*

Au cours du rite du *bobuür*, la première étape consiste à déterminer le lieu où résidera l'objet-canne *gbuù* pendant la période comprise entre la fin du rite du *bobuür* et la construction du lieu de culte dénommé "père". Tout commence donc le troisième jour du rite dès l'instant où le double *thuù*, ayant changé de couleur, est devenu "semblable" aux ancêtres. On procède, à ce moment-là, à une opération divinatoire conduite symboliquement par le défunt lui-même, puisqu'on dépose tout-à-côté du devin, la relique *bii* ("pleurs"). On attend du défunt qu'il indique sa propre maison, comme s'il prouvait ainsi son attachement aux siens et sa volonté de devenir un bon ancêtre. Il peut également cohabiter avec des parents agnatiques, y compris dans la "grande maison" de l'initiation ou *cor kōtin*¹⁴, ce qui renvoie, dans les deux cas, au rôle joué par le patrilignage dans les différentes activités économiques. En revanche, il paraît inconcevable qu'il "trouve sa place" dans son propre matriclan, compte tenu des fonctions assignées à ce groupe de parenté.

Dans un deuxième temps, un musicien, spécialiste du balafon des funérailles¹⁵, construit l'autel provisoire, "défunt" ou "pleurs", en plantant le pommeau de la canne dans une motte de terre élevée dans un coin sombre de la chambre de la première épouse, pièce qui sert de reliquaire depuis l'enterrement. Toute la distinction entre l'ébauche de l'autel et son achèvement comme "lieu du culte du père" tient à la manière de formuler les invocations. On ne dialogue pas avec le défunt, *khīdi*, comme on le fera plus tard avec son "père", *thīre*. On accompagne la première intervention d'offrandes correspondant au statut, au sexe, à l'âge, des donateurs: cauris, volaille, bœuf, etc., viatiques pour l'ultime voyage. Aucun animal n'est utilisé comme objet divinatoire. Au moment de l'égorgeage, le donateur doit tenir la volaille fortement serrée entre ses mains pour empêcher qu'on puisse

¹⁴ "La grande maison" est la maison de l'ancêtre du patrilignage, ou plus souvent les ruines qui en restent. M. Père, 1988: 110.

¹⁵ Il existe plusieurs catégories de balafons. Voir D. Branger, 1993.

lire dans ses mouvements le moindre signe. Le défunt n'a pas encore droit à la parole, dans ce contexte précis. Il ne transmet des messages au cours du *bobuùr* que par l'intermédiaire du devin dont la présence exclut celle de l'autel provisoire: le devin doit avoir quitté les lieux pour que le musicien commence sa tâche.

Ce premier dialogue est qualifié par le terme *jéfy*, utilisé pour ce seul rite, qui évoque l'idée de séparation, puisqu'il indique le geste d'enlever prestement quelque chose qui vient de se poser sur soi. Il ne peut être accompagné de pleurs, tout particulièrement de la part des veuves. De nouvelles relations avec le défunt devenu "sec" doivent être établies. Ce changement coïncide avec le début des opérations rituelles de levée de deuil ayant en commun l'idée "de rupture de liens": lavage abondant, rite de l'arc brisé, etc. L'offrande du bélier faite, au nom des veuves, sur l'autel provisoire, *khīdi*, est sous-tendue par la même idée de séparation. Elle ne doit laisser, comme trace matérielle, qu'un bout d'oreille et non du sang. L'animal est tué et dépecé sur la partie de la terrasse réservée au chef de maison et donc au défunt. La consommation d'une part de viande est obligatoire pour toute personne ayant été mise en contact, d'une manière ou d'une autre, avec le défunt ou ses représentations, les objets-reliques. Elle permet aux veuves d'être déliées de leur alliance avec le patriclan de leur mari et marque la levée de deuil. De même, elle purifie les principaux acteurs des deux rites funéraires: fossoyeur, joueur de balafon, responsable du rite de levée de deuil. A un autre niveau, le partage des nourritures, dont la viande, entre les parents utérins, les enfants et les alliés claniques, préfigure le mode de transmission et de dispersion des biens du défunt, et en ce sens traduit l'accomplissement du deuil. Enfin, "la consommation d'une partie de la viande" par le défunt lui-même permet de parachever la mise à distance du défunt. On pourrait dire "que le défunt mange" lorsque les rites de levée de deuil sont entièrement accomplis, autorisant les veuves, purifiées, "dé-gemellisées", à reprendre le cours normal de la vie. Face à l'autel provisoire, *khīdi*, on dispose les plats préparés par chacune des veuves. Ils sont composés de bouillie de mil à peine cuite et d'un bout d'intestin et de foie dans une sauce au sang. Le musicien nourrit le défunt comme on le ferait pour un *thil*, en prenant trois morceaux dans chacun des plats,

dont le foie, organe vital, élément des nourritures sacrificielles. On signifie alors que le défunt a véritablement perdu son aspect de cadavre et qu'il est en train de se transformer en puissance *thil*. A ce moment, son double *thuù* est prêt à gagner l'au-delà. Déjà, au moment du repas, on devine des signes annonciateurs de la séparation définitive, les veuves murmurent en pleurant des messages à transmettre aux parents et amis réunis dans l'au-delà. L'enchaînement des séquences indique que le processus doit suivre son cours dès qu'il est enclenché. Aussitôt le rite du repas au défunt terminé, la responsable de la cérémonie détruit l'autel provisoire, réunissant dans une vieillealebasse la terre mélangée aux plumes et au sang des animaux sacrifiés et la relique *bii*¹⁶, figure du double *thuù*, mais elle en retire ce qui représentera le défunt revenu chez lui comme ancêtre, la canne *gbuù*.

La canne du défunt: *gbàl*

On met en scène, selon un certain ordre, le départ du double dans l'au-delà et celui de la figure du père pour la maison désignée. Tout d'abord, on place le double du défunt sur la route conduisant au "pays des morts". Dès son départ, signalé par le cri de l'initiation propre au patriclan du mort, qui ouvre "la route des morts", on s'occupe du *gbuù*, comme s'il s'agissait du défunt le jour de ses premières funérailles, en suivant les différentes séquences déjà indiquées. Selon les mêmes techniques que celles employées pour faire du défunt un mort identifiable par les ancêtres, on lave la canne *gbuù* dans la bière de mil. Cependant, le mil ne provient pas du grenier du défunt comme dans le premier cas, mais a été prélevé dans les paniers offerts par les veuves, les enfants et certains parents utérins. On prépare cette bière à côté de celle du défunt, *khíditaàn*, et non à proximité des foyers

¹⁶ Il arrive que l'on ne jette pas la relique *bii* sur la route, notamment pour les personnes qui avaient des ennemis connus de leur vivant, même si, après le rite du *bobuùr*, cette relique est normalement devenue inutilisable pour des pratiques magico-religieuses. On peut rattacher ce fait à l'ensemble des précautions prises pour se défendre des ennemis potentiels depuis l'interdiction des conflits armés.

réservés aux veuves et aux enfants, inscrivant de cette façon une frontière symbolique entre le monde des vivants et celui des morts. Ce feu particulier interdit tous les autres. Une seule cuisson suffit pour faire une bière non fermentée qui ne doit pas servir de boisson mais de détergent pour désincruster le *gbuù* de toutes traces de sang, de plumes et de terre. Une fois purifié, ou "mis propre" selon l'expression lobi, l'objet-*gbuù* sera entreposé dans un lieu intermédiaire entre l'intérieur et l'extérieur de la maison. Il ne peut être reposé à l'endroit qu'il occupait dans la chambre de la première épouse, et n'est pas assez transformé pour qu'on l'expose à l'extérieur, comme le cadavre l'avait été, adossé à côté de la porte, le premier jour des funérailles. Cependant, il se rapproche davantage de ce qu'il deviendra dans l'étape rituelle suivante. Aussi le met-on à proximité d'une voie d'accès à l'extérieur de la maison, près de l'escalier principal, c'est-à-dire sur l'espace masculin de la terrasse. A ce moment, le *gbuù* est posé sur le tabouret du défunt, recouvert d'une couche de feuilles de karité, plante aux vertus apaisantes utilisée en de nombreuses circonstances¹⁷.

Au cours de la phase suivante, on reconstruit une "image" du futur ancêtre en organisant une série de scènes où l'on mime ses principales activités, en faisant ressortir les traits les plus singuliers de sa personnalité. Le défunt *gbuù* assiste depuis la terrasse au spectacle de sa vie, comme il l'avait fait assis à l'ombre d'un arbre pendant le rite des premières funérailles. Remarquons que le spectacle commence après le départ du *thuù* dans l'au-delà et concerne donc les "vivants", famille, voisins immédiats, habitants d'une même région. Puis, on fait franchir au *gbuù* une étape de plus dans l'itinéraire du retour en le plaçant à l'extérieur de la maison, sur le seuil de la porte. A cet endroit très particulier de l'espace habité, le *gbuù*, image du défunt

¹⁷ Le karité, le plus souvent associé à de la cendre, est d'une part utilisé pour atténuer, ou même pour annihiler une action jugée destructrice ou incontrôlable: possession, conflit armé, querelle violente dans un lieu public comme le marché, etc. D'autre part, cette plante sert de protection contre l'esprit du défunt pendant toute la période du veuvage; on n'en fait plus usage dès le début de la levée de deuil. On retrouve le karité parmi les objets cultuels de l'arbitre clanique (*moldaàr*) dont le rôle est d'empêcher les dérèglements de l'ordre social.

rendue dès lors publique, devient *gbâl*¹⁸. Ce changement de nom, procédure utilisée dans l'initiation pour qualifier une modification de statut ou d'état, est associé au double départ du défunt.

Les rites funéraires sont l'occasion d'exprimer la singularité de la personne. Des éléments subtils sont utilisés pour affiner l'image que donnent les scènes mimées. Ainsi faut-il que le *gbâl* soit déposé sur une peau de bœuf, comme l'avait été le *gbuû* sur le tabouret du défunt, situation analogue à celle d'une personne assise sur un siège (pierre, natte, etc). Le contact direct avec la terre renvoie à l'état de souillure mais peut être jugé nécessaire dans les périodes précédant certains rites de purification: homicide, "meurtre" de certains grands animaux, veuvage. On peut associer le *gbâl* posé à même la terre au dénuement, à la pauvreté, à l'infortune, à un destin peu glorieux. Pour suppléer à cette image dévalorisante, il arrive que l'on tue un bœuf, même s'il ne provient pas du troupeau du défunt, afin de témoigner que ce dernier fut, malgré son apparente pauvreté, quelqu'un de respectable. La peau d'un bœuf immolé pendant les premières funérailles évoque un ensemble de valeurs liées au travail et de relations entretenues avec les ancêtres patrilignagers auxquels on attribue, nous l'avons vu, un rôle déterminant dans la réussite des activités économiques. De préférence, on représente le défunt comme agriculteur, en prenant la peau du "bœuf de la houe", victime dont on entrave les pattes avec une houe au moment du sacrifice. On peut également l'honorer comme commerçant, forgeron, chasseur, devin, etc., en prélevant l'animal dans le stock correspondant, puisque toute activité économique doit se traduire, à un moment donné, par une accumulation spécifique de bœufs.

En présence de ce *gbâl* très personnalisé, chacun peut intervenir en associant l'évocation d'un souvenir à une offrande de cauris-viatique, comme pendant les premières funérailles (une partie de ces cauris ayant servi à fabriquer la relique *bii*). Comme toute chose mise en contact avec la mort, les cauris changent de propriété, passant du froid *yii*, à l'amer, *khaâr*, du profane au sacré, et ne peuvent en tant que tels être utilisés impunément. Trois anciennes veuves sont chargées

¹⁸ Jusqu'à présent, le terme *gbâl* n'a pu être traduit par aucun informateur.

de "les refroidir" en les plongeant dans le pot de bière de mil du défunt, *khīditaàn*, récipient qui a déjà contenu la bière utilisée pour la purification du *gbuù*. La répartition des cauris est faite entre les trois responsables et la spécialiste du rite de levée de deuil.

On peut opposer cette séance publique d'adieux à la cérémonie familiale intime célébrée devant l'autel provisoire, *khīdi*, bien que les relations de parenté y soient mises en scène de la même manière. L'ordre des premiers intervenants fait apparaître le rôle imputé au "père" du défunt, qui dans les deux cas, doit "ouvrir la parole", une parole qui a toute son efficacité, puisqu'elle induit presque simultanément une progression dans la transformation du défunt. On considère que le véritable départ du double *thuù* coïncide avec les dernières salutations du "père" mettant "son fils sur la route". Ce "père" classificatoire, membre du matriclan du père du défunt, *thicaàr*, sera choisi parmi les plus proches parents¹⁹.

Les mouvements contraires: les voyages du double, *thuù* et de sa représentation, *gbàl*.

Ces deux voyages qui doivent aboutir à des destinations diamétralement opposées, le double rejoignant l'au-delà, et son image "père" restant ici-bas parmi les siens, dessinent des itinéraires qui renvoient à une représentation de l'espace de la maison, du territoire villageois, de la frontière entre culture et nature, des axes reliant les mondes des morts et des vivants.

Dans un premier temps, l'axe migratoire passe d'abord par l'espace "masculin" d'une maison²⁰ puis par l'espace identifié comme *khīdihuo*, route des ancêtres, situé en direction de la Volta Noire,

¹⁹ M. Père (1988: 137) donne la liste des membres du matriclan du père (*thicaàr*) appelés à jouer un rôle de substitut de père.

²⁰ Nos informations sur l'organisation de l'espace sont principalement tirées des travaux de Antongini et Spini (1981, 1993).

fleuve-frontière au-delà duquel on situe, de manière imprécise, le lieu d'origine des Lobi et le séjour des morts.

Dans un second temps (associé à celui de la parole paternelle), le *thuù* suit un itinéraire lié à l'histoire de ses ancêtres agnatiques. En effet, le "chemin des morts" correspond, nous l'avons vu, aux axes migratoires dessinés au 18ème siècle depuis les lieux historiques de la traversée de la Volta Noire. Ces migrations sont périodiquement remémorées, en principe tous les sept ans, grâce à l'initiation, qui amène néophytes et initiés à remonter le temps en parcourant en sens inverse les trajets bien définis suivis par leurs propres ancêtres. Il faut noter la complexe imbrication de ces trois niveaux, histoire clanique du peuplement, initiation, ancestralisation, qui font appel au même axe mort/vie, ancêtre/ descendant, que l'on doit parcourir pour acquérir aussi bien l'identité lobi grâce à l'initiation que le statut d'ancêtre grâce aux rites du *bobuùr* et de la construction de l'autel du père.

Des travaux récents (Père, 1988 et 1993) sur l'histoire du peuplement et des groupes de parenté font ressortir la grande diversité des patriclans et donc la multiplicité des trajets "initiatiques" et assimilés. Ces mouvements s'inscrivent dans la division du pays lobi en différentes unités territoriales: "village, réseau de villages, région" (Bonnafé, Fiéloux & Kambou-Ferrand, 1982). Comme nous l'avons noté, "les habitants d'une même région (comprenant une moyenne de 12 villages) observent quel que soit leur clan des règles cérémonielles et des fêtes communes", dont le jour de clôture du rite du *bobuùr*. Ce jour doit correspondre à celui du plus ancien marché de la région, qu'il soit ou non encore en activité. Par exemple, le marché de Tyol, dans la région d'Iridiaka, fondé à la fin du 19ème siècle, ne s'anime plus actuellement qu'à l'occasion de l'initiation et, dans l'imaginaire, pour le départ des aînés dans l'au-delà. Le marché, lieu de rencontre entre ces unités sociales dispersées et séparées, est conçu comme étant à la charnière entre les deux mondes. Il est un passage obligé d'un changement de statut, qu'il s'agisse de la reconnaissance publique du néophyte devenu "grand", ou du double qui, dans l'itinéraire inverse de celui de l'initié, passe par ce point pour rejoindre le "pays des morts", et devenir une puissance, *thil*.

Dans le même temps, le *gbàl* est l'objet d'un dernier rite funéraire, "l'inhumation". Un gendre, le mari de la fille aînée, est chargé de transporter le *gbàl* dans la maison désignée, généralement la propre maison du défunt. Cette mission est jugée périlleuse, puisque le *gbàl* représente à ce moment-là un mort "que l'on met dans une maison" et se trouve investi d'une force funeste. Pour écarter tout risque de contagion, on cherche à neutraliser l'objet en prenant comme première victime expiatoire le messenger lui-même, à qui l'on tente de rendre l'objet en le lui lançant avec énergie, ou bien en le pourchassant pour le battre, lui faisant ainsi courir un danger de mort. Le gendre sacrifie ensuite une poule sur le *gbàl* jeté à terre dans le vestibule de la maison, rite qui évoque un sacrifice du même type effectué par le fossoyeur avant d'ouvrir la tombe. Normalement, l'objet-*gbàl*, réintroduit dans la maison du défunt, sera ensuite disposé par les gens de la famille à la place qu'il occupera plus tard comme ancêtre-père, tout-à-côté de l'autel dédié au propre père du défunt. Cette proximité physique du père et du fils est une représentation du patrilignage et des modes de résidence dans l'au-delà.

Le transfert du *gbàl* est une étape importante du rite puisqu'il signifie que tout s'est passé comme convenu, que le défunt est désormais à sa place, et qu'à leur tour les survivants peuvent exister socialement comme héritiers, pères adoptifs, veuves autorisées à se remarier, etc. On signale le départ du *gbàl* d'un coup de fusil autorisant le partage des "affaires du *bobuùr*" qui préfigure, nous l'avons vu, les modes de dispersion des biens du défunt et symbolise la solidarité nécessaire entre les membres du même groupe matrilineaire. Signalons que le fils aîné reçoit à cette occasion une flèche, qui représente d'une certaine façon l'emprise du père sur son fils.

La maison démolie et reconstruite.

La maison du défunt est soumise au même schéma dynamique de "déconstruction" et de "reconstruction". Soudainement, avec l'annonce de la mort, la maison "tombe en ruine", *koé*²¹, bien qu'on ne puisse dès ce moment l'abandonner. On considère qu'elle est dans un état ambivalent mort/vie, compte tenu des représentations liées à la personne et à ses reliques. Dans un deuxième temps, la maison va subir, du fait de l'héritier et non plus du défunt, une nouvelle "démolition". Provoquée par l'héritage des biens transmissibles en ligne utérine, elle est effectuée quelques mois après le *bobuür*, le jour dénommé "prise des carquois", *togba*²². L'idée de "démolition" correspond au fait qu'il ne reste symboliquement plus "trace du défunt" dans la maison, que l'héritage des biens a pu coïncider avec l'adoption des enfants, le remariage des veuves, la migration des aînés, provoquant de fait l'éclatement plus ou moins important du groupe domestique. Cependant, la disparition totale et irréversible du chef de maison et de son œuvre n'est pas pensable. Devant la famille réunie, l'héritier prendra en même temps les objets personnels y compris les carquois (excepté celui réservé aux fils) et le bétail (bœufs, moutons, chèvres), mais il ne peut faire place vide. Il doit procéder à un échange symbolique en remettant à celui des fils, généralement le cadet, qui est appelé à résider dans la maison paternelle, une génisse appelée "vache des enfants", *bina*, prélevée sur le troupeau hérité afin que le croît de cet animal puisse un jour servir à "construire" le lieu de culte "père", *thîre*. Dès lors, on n'est plus tenu de maintenir la maison dans l'état

²¹ Le terme utilisé (*koé*) qualifie quelque chose de détérioré, d'abîmé, et au sens figuré, une personne atteinte de souillure parce qu'elle a transgressé certaines règles de conduite. L'idée de souillure étant liée à celle de contagion, toute personne dans cet état doit se tenir à l'écart (ce qui équivaut à une sanction).

²² Cette expression renvoie à l'usage de faire emporter un carquois par l'enfant ou la veuve qui va rejoindre l'héritier utérin (ou un membre du même sous-matriclan que le défunt).

où l'avait laissée le père, et l'on peut la "reconstruire" et modifier son agencement intérieur (ce qui est souvent nécessaire quand les veuves remariées ont abandonné leur chambre).

Les agissements prêtés au double du défunt manifestent cette volonté de laisser toujours "quelque chose" qui empêche l'anéantissement absolu. Un père de famille est censé emporter dans l'au-delà tout ce dont il a besoin pour revivre comme chasseur, musicien, forgeron, etc. Il exercera ces activités dans ce monde pensé comme "pacifique", comme l'indique le fait de "désarmer" symboliquement le double juste avant son départ. Il retrouve ceux qui avaient disparu avant lui (parents, chien, bétail, animaux de la brousse tués par lui, etc.), mais il ne peut accumuler de nouveaux biens. De même, le mort ne peut se reproduire ou acquérir de nouvelles puissances, *thila*. Cependant, il n'emporte pas tout ce qui lui appartient. Un père de famille doit laisser aux siens de quoi reconstituer les *thila*, dont il s'était lui-même servi pour garantir paix, entente et santé dans la maison. S'il peut emporter avec lui l'emblème du *thil*, désigné comme étant "l'œil" de la puissance, il ne peut l'anéantir totalement, sauf s'il n'a plus de descendants vivants. Il doit laisser une part vivante, sensible, permettant à ses descendants de lui redonner vie, un jour ou l'autre. Les procédures de renouvellement des *thila*, qui engagent tout un processus de purification, balayage, nettoyage, etc. commencent environ trois ans après le *bobuùr*.

Le retour du père.

Le retour du père comme ancêtre dans la maison prendra plus de temps que le réveil de certaines de ses puissances, *thila*. Pendant une première période qui varie entre dix et vingt ans, le père "reste au soleil", expression signifiant que le lieu où l'on communique avec lui se situe à l'extérieur de la maison, confondu avec le *khīdihu* ou route des ancêtres, terme qui ne renvoie pas à un lieu précis, mais à un

champ de relations entre les deux mondes. La position du corps face à l'est, à la Volta Noire, ouvre la communication avec l'au-delà. Pendant cette période, l'objet-*gbâl* n'est pas utilisable comme médiateur et garde la qualité d'objet insignifiant. Lorsque l'aîné des fils fait le rêve attendu, il transmet le message: "il est temps de me mettre à l'ombre". Ce rêve, dont l'interprétation est confirmée par un devin, a un caractère contraignant. On ne peut refuser l'hospitalité au père qui réapparaît dans la plénitude de son statut d'ancêtre. Aussi on décide d'accomplir le rite nommé de manière métaphorique: *kuthîre*, litt. "construire père", c'est-à-dire l'autel qui lui est dédié.

Les rites de construction de l'autel sont spécifiques à chaque patriclan, mais ont en commun le sacrifice, le plus souvent, d'un taureau, symbole masculin, croît de l'animal fourni au moment de l'héritage, et la présence d'un "père classificatoire" qui reçoit la part de l'animal réservée au père de son vivant. Ces rites prolongent ceux qui ont été réalisés pendant le *bobuûr*. Le jour fixé doit correspondre à celui où se tient le plus ancien marché de la région; le retour du père se fait suivant l'axe qui relie les deux mondes. L'autel *thîre* est le résultat de la dernière manipulation du même objet: la canne du défunt - ou son équivalent²³ - est progressivement passé du statut de *gbuû* à celui de *gbâl*, puis enfin à celui de *thîre*. On distribue aux fils des fragments de l'autel, afin qu'ils puissent établir chez eux un lieu de culte, bien qu'ils ne soient pas obligés de le faire. Dans tous les cas, ils peuvent continuer à dialoguer avec leur père, non plus en faisant face au "pays des morts" mais en se tournant dans la direction de l'autel principal construit dans l'ancienne maison du père (ou celle du fils aîné). On peut supposer que cette nouvelle orientation traduit l'individualisation de l'ancêtre, qui reste un parmi d'autres, mais qui est également celui qu'on invoque nommément dans une place assignée, lieu qui apparaît stratégique à l'intérieur de la maison. De cette

²³ Une branche d'arbre peut être utilisée en lieu et place de la canne. On recherche particulièrement le bambou, avec lequel on fabrique par ailleurs la corde de l'arc.

façon est fixée la mémoire généalogique, puisque le défunt occupe la place qui lui revient comme membre à part entière d'un patrilignage. On l'installe à côté de son propre père, en respectant l'ordre des générations: on doit toujours "bâtir" le grand-père paternel avant le père. Par ailleurs, on assigne aux "pères" la place qui leur revient dans le vestibule, *gbàlanwo*, en mettant l'autel dans un coin sombre de la pièce, quelquefois en face du grenier. Cette partie de la maison, nous l'avons vu, est particulièrement investie par le patrilignage. Tout ce qui appartient à ses domaines d'intervention y est regroupé: grenier (contenant notamment le mil réservé aux rites patrilignagers), meule dormante, jarres pour la fermentation de la bière de mil, instruments agricoles, bétail acquis avec les revenus de l'agriculture. De même, le vestibule, en tant qu'espace sacralisé, est l'un des éléments significatifs des rites qui s'y déroulent. C'est là que, rituellement, se font et se défont les liens qui attachent une personne à un groupe patrilignager. Les enfants y viennent au monde. Lors de la levée de deuil, la veuve ira s'adosser au grenier pour subir le rite par lequel on va la délier de son mari et donc du patriclan de celui-ci. On y résout également les différends qui résultent de la distribution du mil entre co-épouses. On y traite les transgressions graves d'interdits liés au mil, comme l'adultère. Enfin, on y accomplit différents rites agraires, dont le *thitaàn*, "bière de mil du père", et la *thina*, "bœuf du père", termes qui traduisent bien l'importance du principe agnatique. On n'en donnera pas ici une description, mais on peut souligner leur caractère contraignant: chaque année au moment des nouvelles récoltes, la vie de la maisonnée est comme arrêtée. On doit fabriquer la bière *thitaàn* avec les grains de mil de la précédente récolte, restés au fond du compartiment réservé aux rites patrilignagers, ou conservés précieusement dans une poterie sur la terrasse. Pendant tout le temps de la préparation, le chef de maison et sa première épouse, qui l'assiste, ne peuvent sortir de la maison, même s'ils apprennent ces jours-là, cas extrême, qu'un villageois vient de mourir. La célébration de ce rite ouvre un nouveau

cycle, si bien qu'une famille ne peut surseoir à son projet de migration au-delà de cette date. Les migrants partent dès l'offrande faite au père, transportant avec eux l'emblème qui doit accompagner un homme tout au long de sa vie, le *thîre*, la figure du Père.

Michèle Fiéloux
C.N.R.S. - URA 94

	Temps	Séquences rituelles	Lieu
1	Fin des premières funérailles (<i>bii de biir</i> : pleurer)	Constitution des objets-reliques dont la relique-pleurs (<i>bii</i>), représentation du double, (<i>thuù</i>) du défunt, les objets emblématiques, la canne (<i>ghuù</i>)	* Mur extérieur de la maison (= emplacement du cadavre) * Pièce-reliquaire (chambre de la première épouse, ou vestibule)
2	Période intermédiaire entre les premières et les secondes funérailles	Les reliques sont gardées à l'intérieur de la maison qui ne peut être abandonnée	Pièce-reliquaire
3	Secondes funérailles ou <i>bobuùr</i>		
3.1	Germination du mil	* Début de la levée de deuil * Cohabitation des morts venus de l'au-delà et des membres de la famille du défunt	Maison du défunt
3.2	Préparation de la bière de mil. Fin de la première cuisson	* Première étape du processus d'ancestralisation. Changement de couleur du double (<i>thuù</i>) du défunt	* Lisière de l'espace habité et cultivé
3.3	La bière fermentée est bonne à boire (3è jour du rite)	* Consultation divinatoire. Déplacement de la relique-pleurs (<i>bii</i>) près du devin. Participation du double du défunt.	* Vestibule ou espace masculin de la maison du défunt
	Fin d'après-midi du 3è jour	* Départ du devin. Construction de l'autel-défunt (<i>khidi</i>) avec la relique-pleurs (<i>bii</i>) et la canne <i>ghuù</i> . Dernier dialogue avec le double du défunt.	* Pièce-reliquaire
	Nuit du 3è jour	* Dernier repas donné au double du défunt	* Autel-défunt (<i>khidi</i>). Pièce-reliquaire
		* Destruction de l'autel-défunt et départ du double sur la route des ancêtres. Cri de l'initiation	* Pièce-reliquaire puis sortie de la relique-pleurs (<i>bii</i>) à l'extérieur de la maison

	Nuit du 3 ^e jour	<ul style="list-style-type: none"> * Traitement de l'objet-relique (toilette de la canne <i>gbuù</i>). 	<ul style="list-style-type: none"> * Extérieur de la maison. Limite de l'espace habité et cultivé * La canne (<i>gbuù</i>) purifiée est placée sur la partie masculine de la terrasse
4	4 ^e jour du rite	<ul style="list-style-type: none"> * Scènes mimées de la vie du défunt * Dernières salutations publiques. Changement d'identité du défunt avec l'invocation du "père". Départ définitif du double. La canne (<i>gbuù</i>) change d'appellation et porte désormais le nom de <i>gbàl</i>. * Le gendre du défunt déplace le <i>gbàl</i>, et "l'enterre" en un lieu désigné par divination * Partage des affaires du <i>bobuùr</i> et consommation collective de la bière de mil. 	<ul style="list-style-type: none"> * La canne est toujours sur la terrasse. * La canne (<i>gbuù</i>) est retirée de la terrasse pour être placée à l'extérieur de la maison, sur le seuil de l'entrée. * Généralement, le <i>gbàl</i> est entreposé dans le vestibule de la maison du défunt. Autel du patrilignage. * Maison et alentours
5	x mois après la fin du <i>bobuùr</i>	<ul style="list-style-type: none"> * Liquidation de l'héritage du défunt, ou "prise du carquois" (<i>tugbà</i>). Démolition symbolique de la maison. Remise par l'héritier d'une génisse à un fils du défunt. 	<ul style="list-style-type: none"> * Maison du défunt
6	x années après la fin du <i>bobuùr</i>	<ul style="list-style-type: none"> * Construction de l'autel du père (<i>kuthirè</i>). Le double <i>thuù</i> est devenu une puissance (<i>thil</i>) et le <i>gbuù</i> transformé en <i>gbàl</i> puis en <i>thirè</i> représente le défunt qui a accédé au statut d'ancêtre. 	<ul style="list-style-type: none"> * Autel du patrilignage. Maison du défunt ou du fils aîné.

Références bibliographiques

Antongini G. & Spini T.

1981 *Il cammino degli antenati. I Lobi dell'Alto Volta*, Laterza, Bari, 239 p.

1993 "La maison lobi: le relevé, méthode et résultats", in *Images d'Afrique et Sciences sociales*, M. Fiéloux, J. Lombard et J. M. Kambou-Ferrand édés, Karthala, 142-157.

Bonnafé P., Fiéloux M. & Kambou-Ferrand J. M.

1982 "Un vent de folie ? Le conflit armé dans une population sans Etat: les Lobi de Haute-Volta", in *Guerres de lignages et Guerres d'Etats en Afrique*, J. Bazin & E. Terray édés, Paris, Ed. des Archives contemporaines, 73-141.

Bonnafé P. & Fiéloux M.

1984 "Le dédain de la mort et la force du cadavre. Souillure et purification d'un meurtrier lobi", *Etudes Rurales*, 95-96: 63-87.

Branger D.

1993 "Le xylophone à résonateurs multiples des Lobi", in *Images d'Afrique et Sciences Sociales*, M. Fiéloux, J. Lombard & J. M. Kambou-Ferrand édés, Karthala, 460-469.

Fiéloux, M. & Lombard, J.

1990 *Les Mémoires de Binduté Da*, film documentaire 16mm couleur, 52'. Producteurs: la Sept/ORSTOM et ATRIA films.
Les Mémoires de Binduté Da, Paris, EHESS (Collection Anthropologie visuelle) (sous presse)

Goody, J.

1962 *Death, Property and The Ancestors: A Study of The Mortuary Customs of The LoDagaa of West Africa*, Standford, California.

Père, M.

1988 *Les Lobi, tradition et changement*, Laval, Siloé, 2 vol, 992 p.

1993 "Chronique des villages de la province du Poni en contribution à l'histoire du peuplement au Burkina Faso", in *Images d'Afrique et sciences Sociales*, M. Fiéloux, J. Lombard & J. M. Kambou-Ferrand édés., Karthala, 57-73.