



La symbolique des rites funéraires dans une société ouest-africaine

Mohamed Abdou

Abstract. – The article concerns the ritual “dance of a corpse” and the transfer of the spirit (*bunu*) of a deceased *kaawo* official among the Baatombù people of northern Benin. It shows that mortuary practices observed in that part of West Africa are extremely complex and go beyond the simple framework of an ambivalent relationship between the living and the dead. These funeral rites present a universe of codes, objects, postures, gestures, and speeches consisting of prayers, incantations, supplications. During that ritual process, certain plants are considered as allies of the heir of the deceased in assuming his new function as soothsayer of the village community. [*Bénin, Baatombù, kaawo, corpse’s dance, heir of the spirits, funeral rites, initiation, divination, materiae medica*]

Mohamed Abdou, docteur en sciences économiques et sociales (Université de Genève). – Depuis 1996 il est professeur à l’École Nationale d’Administration et de Magistrature ENAM, à l’Université d’Abomey-Calavi et à l’Université de Parakou (Bénin). – Thématiques de recherche : études fondamentales de classes sociales et de sciences politiques, études socio-économiques et sectorielles, lutte contre la pauvreté etc. – Publications : voir références citées.

Introduction

Les rites funéraires ont fait l’objet d’importantes études sociologiques et anthropologiques dans plusieurs sociétés africaines. Ces rites sont maintenant bien documentés et discutés à travers des travaux scientifiques spécifiques d’envergure, comme entre autres ceux de Séverin C. Abéga (1984), Alfred Adler (1994), Louis Vincent Thomas (1982, 1990) et Jean Ziégler (1975). Mais le constat fait, est que la plupart des descriptions consacrées à ces rituels, se limitent généralement aux cultes des morts et des

ancêtres, retraçant parfois d’un point de vue ontologique et théologique, la dynamique des relations que les vivants entretiennent avec les morts. Ainsi pour Thomas (1982), dont les travaux font autorité en cette matière, en Afrique, les relations entre les morts et les vivants aboutissent le plus souvent à la consécration ancestrale. Pour cet auteur, cette consécration ancestrale obéit à un certain nombre de principes, comme par exemple la célébration par les héritiers, des rites funéraires et l’accomplissement du culte d’entretien. Ziégler (1975) qui, à la suite de Bastide, a examiné les cosmogonies légitimatrices dans les sociétés nago-yoruba du Brésil, souligne que les relations que les vivants entretiennent avec les morts, sont constituées d’un échange permanent, voire d’un dialogue ininterrompu entre les vivants et les morts. Abéga (1984), dont les travaux portent sur les Béti du Sud-Cameroun montre pour sa part que les relations entre les Béti et leur morts s’inscrivent dans un climat de tension et de peur réciproque qui peut – selon les circonstances – aller jusqu’aux représailles et à des bastonnades physiques entre les morts et les vivants.

Dans son analyse du rituel des funérailles chez les Moundang du Tchad, Adler (1994) a pu montrer qu’une des phases du rituel consiste à installer et à consacrer l’héritier du défunt, lequel va désormais occuper la position sociale de la personne à laquelle il succède, et hériter par la même occasion de la plénitude de son statut.

Suivant cette approche, Adler ouvre sans nul doute une nouvelle piste dans le développement des travaux portant sur les rites funéraires en Afrique.

Dans cette perspective, les rites funéraires sont désormais envisagés, non plus seulement en termes de relations entre les vivants et les morts, mais aussi, en termes de succession et de transmission des pouvoirs entre le défunt et un héritier présomptif ou réservataire. Mais si l'approche d'Adler constitue une véritable avancée du point de vue anthropologique, il apparaît toutefois qu'elle reste encore limitée et largement tributaire du mode classique de succession du pouvoir traditionnel, donc de la dévolution du pouvoir temporel dans une société traditionnelle, qui se borne à la simple transmission du pouvoir politique.

La présente étude s'inscrit dans une perspective voisine de celle envisagée par Adler, mais elle se propose d'aller un peu au delà des modes de succession du pouvoir politique traditionnel. L'étude concerne les adeptes d'un culte de possession appelé *kaawo*, pratiqué par les Baatombù du Nord-Bénin. Elle porte sur un processus rituel visant au transfert des pouvoirs magiques et spirituels incarnés par les génies (*bunù*), suite à la mort d'un dignitaire du culte. Les rituels montrent que la symbolique des rites funéraires décrits, dépasse le simple cadre de la relation aux morts et aux ancêtres, pour nous introduire dans une succession complexe faite de paroles codifiées, d'objets rituels, de gestes et d'éléments du règne végétal et animal.

Les premières données recueillies pour réaliser cette étude remontent à 1995. Ces données ont été actualisées et complétées récemment par une enquête comprenant une observation participante, des entretiens informels, et des entretiens en profondeur avec les différents dignitaires du culte, certains adeptes, et des personnes ressources parmi nos informateurs profanes. L'essentiel des données a été recueilli directement au cours des cérémonies funéraires au quartier Gah, dans la ville de Parakou auprès des officiants et membres du clergé du culte *kaawo*, notamment la *gnon seema* (prêtresse sacrificatrice) et le *bah gôgé* (violoniste), ainsi que dans le village de Kokobè, situé à près de vingt kilomètres de Parakou, où nous avons rencontré le chef de terre dépositaire des génies du culte *kaawo*, des divinités de la royauté de Kika, des cultes de la fécondité, du culte des jumeaux et autres divinités,¹ ainsi qu'auprès du *gôgé* (violoniste) des lieux. Les entretiens menés avec les différents acteurs se sont déroulés en langue baatonù retranscrite en français avec l'aide d'un linguiste local.

1 Le système religieux baatonù

Les Baatombù sont aujourd'hui estimés à environ 900.000 individus, qui se distribuent dans le nord-est du Bénin. Ils cultivent la plupart du temps, des céréales (maïs, millet, sorgho) et des tubercules (ignames, manioc, patates douces). La division sexuelle du travail repose sur le modèle classique des sociétés qui pratiquent les techniques de cultures sur brûlis, qui impliquent que les hommes se consacrent aux travaux champêtres et les femmes aux travaux domestiques, en dehors de la période des récoltes. Chez les Baatombù, Dieu (Gusunon) est l'Esprit des esprits. Il est omniprésent, mais on ne l'invoque qu'en dernier ressort, car Dieu est simplement senti ou supposé contrairement aux génies qui eux, sont invoqués en toutes circonstances. On distingue les génies des cultes familiaux (*bunù*) réservés aux lignages. Les cultes qui leur sont voués sont présidés par le chef de lignage ou par le chef de famille. Ceux-ci se limitent à des sacrifices périodiques, à des offrandes (*kinrù*), voire à des prières (*donmarù*) et à des incantations (non-*mwinrù*), visant à réactiver le pacte primordial conclu entre les premiers occupants et les génies des lieux. Les génies des cultes familiaux se distinguent par leur faible degré d'incarnation. Ils ne se manifestent guère par la possession. Ils sont les premiers occupants des lieux et servent d'intermédiaires entre les morts et les vivants. À côté des génies des cultes familiaux, on rencontre les génies de la brousse (*wérékù*) qui mènent une vie semblable à celle des hommes. Ils ne disposent ni de sanctuaires ni d'autels, et peuvent posséder un individu. On reconnaît les adeptes de ce culte grâce à leurs habits faits de peaux d'animaux et de bracelets ornés de cauris, ou à la bande de tissu blanc ou rouge qu'ils portent autour de la tête. Les génies de la brousse (*wérékù*), sont une parfaite réplique des *zin* et des *atakurma*, que l'on rencontre dans le monde arabe et chez les Songhaï-zarma.

Mis à part les cultes autochtones, il existe d'autres cultes d'origine étrangère, comme le *bori haussa*, le *kaawoo*, ou le *naa* ou *nènè* (Abdou 2007, 2011). Mais ces cultes ont été unifiés, et font désormais partie intégrante de la culture religieuse baatonù. Le système religieux baatonù était si immuable – que pendant une longue période – il fut difficile pour les religions comme l'Islam ou le Christianisme, d'imposer leur influence en milieu baatonù (Bré-gand 1998). Les développements récents montrent toutefois, que l'Islam touche de nombreux vieillards dans les villages et que les Baatombù qui migrent vers les villes, sont plus facilement convertis à l'Islam, devenu pour eux, un moyen d'élévation sociale.

¹ Le chef de terre de cette localité est à la fois dépositaire de tous les cultes en milieu baatonù.

Par contre, l'influence du Christianisme s'étend de plus en plus parmi les jeunes baatombù, mais cette influence reste encore faible.

2 Le culte *kaawo* en milieu Baatonù

Le culte *kaawo* que l'on rencontre chez les Baatombù, touche aussi bien les hommes que les femmes et s'exprime par une transe de possession et la visite d'un génie ou d'une divinité,² qui s'impose aux possédés et qui se substitue à leur personnalité. De nombreuses études ont été consacrées aux phénomènes de possession et de transe, mais les plus systématiques viennent entre autres, des auteurs comme Georges Devereux (1970), Georges Lapassade (1976), Gilbert Rouget (1979). Faut-il rappeler que Devereux (1970) est un des premiers ethno-psychanalystes à avoir proposé une interprétation des désordres psychologiques, à partir du débat culturalisé animé par les grandes figures de l'anthropologie américaine comme Franz Boas (1966), Margaret Mead (1970), Ruth Benedict (1934), Abram Kardiner (1969) et Ralph Linton (1977). Devereux (1970) a tenté, à la suite de Linton, de lever la confusion souvent entretenue entre la normalité culturelle et la santé mentale. Il fait remarquer que l'adaptation sociale n'est pas un signe de stabilité. Dans une société malade, dit Devereux, l'individu qui s'en démarque fait preuve d'équilibre. Dans le développement de ses travaux, Devereux considère que la possession commence généralement par une maladie pour aboutir à l'extase et que la transe consisterait en une absence temporaire de l'âme du sujet accompagnée ou non de la possession. Dans son "Essai sur la transe" (1976), Lapassade formule pour la première fois une hypothèse originale visant à inverser la tendance qui consiste à expliquer l'hystérie, par une simple question symptomatologique. Pour Lapassade, plutôt que d'assimiler la transe rituelle à une forme d'hystérie, il conviendrait de comprendre l'hystérie comme une transe. Pour soutenir ses thèses, Devereux décrit la généalogie de la transe et du chamanisme depuis les sociétés dites primitives, jusqu'à la psychanalyse moderne, en se servant de l'hypnose et de l'hystérie.

C'est avec les travaux de Bourguignon (1968), que les études sur la possession en lien avec la divination ont connu leur couronnement. Dans son

effort de systématisation des types de possession à partir d'une enquête de grande envergure en Afrique, Bourguignon se propose de dissocier la transe simple de la transe accompagnée d'une possession. En effet pour Bourguignon, cette dernière forme de transe présuppose une société qui reconnaît dans sa théogonie, la possibilité d'une possession. L'auteur ajoute que cette distinction est méthodologiquement importante, dans la mesure où elle change radicalement la modalité de divination chez le sujet. Ainsi, en cas de possession, la personne en transe sert de support pour le génie ou l'esprit qui, par la bouche ou la gestuelle du possédé, communique directement avec la communauté, sans laisser de souvenir au sujet. Par contre, précise Bourguignon, en cas de transe simple, le souvenir devient l'élément essentiel de la divination, car, le sujet doit se souvenir de ce qu'il a vu et entendu pendant que son âme était en voyage hors de son corps, pour pouvoir le relater à la communauté. Rouget (1979) pour sa part, a pu mettre en évidence la nature polysémique des concepts de transe, d'extase et de possession et établir une corrélation entre la musique et la transe. Dans ses analyses, Rouget (1979) s'est particulièrement efforcé de préciser lesdits concepts, puis d'assigner à chacun d'eux, un contexte d'utilisation bien défini. Rouget considère que l'état de transe s'accompagne généralement de musique, de chants, de danses et se manifeste plus souvent par une sur-stimulation sensorielle dans des contextes publics, contrairement à l'extase qui elle, ne se manifeste que dans le silence, l'immobilité, la solitude et l'absence de crise. Selon Rouget, la musique prise dans le sens large de phénomène sonore, réglé par le rythme et par la combinaison mélodique et harmonique, n'est qu'un élément parmi d'autres, dans le déclenchement de la transe. L'auteur en vient à la conclusion que la transe de possession est un véritable changement d'identité, accepté socialement grâce aux vertus identificatoires de la musique.

La recherche qui fait l'objet de la présente étude rejoint en grande partie les positions de Rouget et de Bourguignon. Chez les Baatombù du Nord-Bénin, le culte de possession *kaawo* consiste en des danses collectives qui s'accompagnent d'une musique rituelle. Le clergé comprend trois personnages clés : le prêtre sacrificateur *seema*, ordonnateur, autour de qui gravite tout le processus rituel *kaawo*. C'est le *seema* qui prend soin des esprits *kaawo* et des personnes qui en sont possédées. Il est à la fois prêtre et guérisseur (*tim guii*). Il détient les formules magiques, les secrets des plantes et des minéraux qui entrent dans le processus initiatique. Mohamed Abdou (2007) a particulièrement souligné la

2 Dans les développements qui suivent, nous employons les termes esprit ou divinité dans un contexte plus général et le terme génie dans le contexte du culte décrit chez les Baatombù.

dimension thérapeutique du culte *kaawo* chez les Baatombù, au cours duquel le prêtre *seema* joue un rôle déterminant. Le *seema* se distingue souvent lors des cérémonies rituelles par son bonnet en feutre rouge (*fūroo swaan*) et la cravache (*sinà*) en lanière de cuir, qu'il tient dans la main. Il dispose souvent d'un petit bol fermé qui contient l'essentiel de sa science : têtes et plumes d'oiseaux séchées (*gunô-wiirui*), cheveux (*sérii*), poudres magiques contre les sortilèges (*tim*), osselets divers (*yàa kukunu*), cauris (*gubii*), parfums (*turare*). La fonction de *seema* est héréditaire, mais il faut tout de même avoir des dispositions particulières, qui permettent d'entrer en contact avec le monde des génies. Le violoniste *gôgé*, est le personnage clé qui joue l'intermédiation entre les membres de la communauté et les génies des lieux ou de la brousse à la mort d'un responsable *kaawo* et lors du rituel de transfert de ses génies vers un héritier. C'est le *gôgé* qui, aidé de la prêtresse *kumba* et d'autres responsables du cultes à divers niveaux, préside et organise toute la médiation entre les génies et les initiés adeptes du culte, puis entre les initiés et les profanes, au cours du rituel animé par l'orchestre sacré composé du *gôgé* (violoniste), des *gassou* (joueurs de calebasse) et du *gankou* (joueur de tambour). Le *gôgé* connaît la généalogie (*marù-tusiarù*) et les louanges (*taagi*), propres à chaque génie. Il détient tous les secrets du culte et du rituel de la danse du cadavre et du transfert des génies qui fait l'objet de la présente étude. La prêtresse *kumba*, souvent une adepte du culte *kaawo* d'âge mûr, est chargée de l'initiation des novices du culte, les (*kaawo-biibu*), et assiste de près le *gôgé*. Elle appelle la plupart du temps les génies par leur nom à la suite du *gôgé* et peut communiquer avec eux. Elle connaît parfaitement leur ordre d'apparition au cours du rituel. Dans ses offices, la *kumba* est généralement secondée d'une première adjointe appelée *kumba-yérìma*. C'est souvent la sœur cadette de la *kumba*. Elle assure l'intérim de la *kumba* en cas de besoin. La *kumba-yérìma* est généralement aidée par la *kpé kpasi*. *Mèyari* et *tan nan*, sont en général des adeptes du culte qui initient les novices aux danses rituelles. Elles sont généralement les premières à entrer en piste pour entraîner les novices. La *bara songu* et la *monso* sont les intendantes du culte ; elles sont chargées de la gestion et de la distribution des biens mobilisés lors du rituel.

A la mort d'un responsable du culte *kaawo*, les officiants organisent le rite de la danse du cadavre et du transfert de ses génies (*bunù*) vers un héritier. Les rituels visent à faire descendre (*sarasia*) les génies *kaawo* (*kaawoo-turarù*), du défunt (*goori*) et à le faire porter (*sobe*), par la personne qui en aura

manifesté les signes caractéristiques lors de la cérémonie rituelle organisée pour la circonstance. Le terme *sarasia* en baatonù signifie "faire descendre", "décharger" et traduit l'idée de transfert. Il s'agit en quelque sorte de déresponsabiliser le défunt au profit d'un héritier, au moyen d'un procédé complexe qui mobilise un ensemble de gestes, de codes, de signes, de paroles et de *materia medica*, destinés à aider le défunt à transmettre son statut social et ses pouvoirs de possession et de vision, à un autre membre de la famille, du lignage ou du clan.

3 La toilette mortuaire et la mise en place du dispositif rituel (*niin-wisiarù*)

Quelques heures après la mort d'un dignitaire du culte *kaawo*,³ sa dépouille (*gorù*) est déposée à l'écart des personnes non membres du culte, donc du public profane, dans une case funéraire (*goori-diirù*), au milieu des adeptes du culte réunis pour la circonstance. Les adeptes fredonnent une série de courtes strophes de chants funèbres à la mémoire du défunt et en l'honneur de ses génies. Les grands officiants conduits sur les lieux par le *gôgé* (violoniste) et assis calmement autour du cadavre, demandent à la famille du défunt de leur fournir pour entrer en matière, une natte neuve, un pagne traditionnel neuf, un coq blanc, un cabri noir et du henné. Dès que ces éléments rituels sont réunis, tous les adeptes se retirent de la case funèbre à la demande du violoniste (*gôgé*), laissant sur place les grands officiants. De jeunes gens vigoureux sont ensuite invités par le *gôgé* à entrer dans la case funèbre pour transporter la dépouille mortelle dans une douche spéciale faite de paillasons (paille tressée) et située dans un coin de la maison mortuaire. Maintenant, on procède à la toilette mortuaire, en maintenant le cadavre assis, sur le cabri noir encore vivant, mais qui est supposé mourir à la fin de la toilette du défunt. Selon un informateur, la mort du cabri communiquée publiquement par le *gôgé*, chef des officiants, est interprétée comme un signe de réussite du rite de "lavage" (*niin-wisiarù*) du défunt.

Après la toilette mortuaire (*niin-wisiarù*), le corps du défunt, habillé d'une manière simple, est sorti de la douche et déposé au milieu de la cour devant un public venu nombreux assister au rituel. Des auteurs comme Louis-Vincent Thomas (1990), Jean Ziegler (1965) et Mary Douglas (1966) ont parti-

³ Il s'agit en général des grands officiants du culte. Le *gogé* (violoniste), la *kumba* (prêtresse) ou ses adjointes *kumba-yérìma*, *kpé kpasi mèyari* ou *tan nan* ou encore des intendantes du culte (*bara songu* ou la *monso*).

culièrement étudié les rites funéraires en Afrique. Pour Thomas (1990) qui a consacré une bonne partie de son œuvre à la mort africaine, tout cadavre étant présumé impur, les rites de “lavage” visent à préparer le mort, pour son exposition devant la communauté et son passage dans l’au-delà. Dans ce contexte, dit Thomas, le rite funéraire a une fonction d’embellissement du défunt. Mais l’objectif du rite de lavage, est surtout de purifier le mort, en procédant à sa toilette funèbre. Ziégler (1965), qui s’est intéressé à la mort dans la diaspora africaine du Brésil, arrive aux mêmes conclusions. C’est à Mary Douglas (1966), que nous devons les premières analyses des rites de purification en Afrique. Partant des travaux d’Evans-Pritchard sur la sorcellerie chez les Azande du Soudan, elle s’interroge sur la notion de souillure et son lien avec la morale. Douglas fait une analyse minutieuse des rites de purification, de rangement, puis développe une théorie générale de l’efficacité symbolique des rites. D’après cet auteur, l’efficacité symbolique des rites de purification relève presque toujours de l’ordre d’une structure sociale particulière. Ces rites ont pour rôle d’effacer le danger qui provient d’une souillure, considérée comme une pollution. En effet, pour Douglas, ce danger est toujours corrélé à une situation sociale faisant partie d’un système plus global de représentations et de code moral. Douglas en conclut que la meilleure symbolisation de ce danger, c’est d’établir une métaphore entre le corps social et le corps physique humain.

La toilette funèbre qui accompagne le rite de la danse du cadavre chez les Baatombù du Nord-Bénin ne peut être interprétée en dehors de ce contexte particulier. Dès que le corps du défunt est déposé au milieu de la cour, le *gôgé* trempe le henné dans un peu d’eau mélangée à du jus de citron, pour le rendre indélébile avant de le passer sur la paume des mains et la plante des pieds du défunt. Le *gôgé* lui coupe ensuite les ongles, et lui rase la tête, puis il le pare de ses plus beaux habits traditionnels. Dans certaines sociétés africaines, certains éléments corporels, tels les rognures d’ongles, les cheveux, mais aussi parfois les vêtements, considérés comme étant imprégnés de “l’âme” du défunt, sont considérés comme ses doubles (Bidima 2008). Chacun de ces éléments renvoie aux représentations sociales du corps, à partir duquel une personne peut être atteinte au moyen de procédés magiques. Marcel Mauss 1950 ; et avec Henri Hubert 1902–1903), a pu montrer la force spécifique de la magie, de la prière, des rites et du sacrifice à la suite des travaux de Franz Boas (1966) et de Bronislaw Malinowski (1922). Pour Mauss, ces rituels se présentent comme des phénomènes affectifs sociaux, créateurs

de lien social largement partagé par les membres de la communauté. C’est pourquoi – soutient Mauss – le “Mana” qui se trouve au fondement de la magie et de la religion, est l’émanation de la puissance spirituelle du groupe et contribue de ce fait, à le rassembler. C’est dans ce contexte que les éléments de toilette et de mise en place mobilisés lors du rituel de la danse du cadavre chez les Baatombù font l’objet d’une attention particulière. Pour finir la toilette, le *gôgé* fait coiffer le défunt d’un turban blanc, exactement comme lors de l’intronisation d’un roi ou d’un chef en pays baatonù. Le *gôgé* demande ensuite à ses assistants d’étaler la natte neuve et le pagne traditionnel à même le sol. Sur ceux-ci, on pose un mortier en position renversée en lieu et place d’un tabouret. C’est sur ce mortier que l’on fait asseoir le cadavre, retenu au niveau des épaules par quelques adeptes *kaawo-biibù*. C’est alors que l’orchestre sacré entonne les chants liturgiques au moyen des instruments sacrés, louant les génies ou les esprits qui habitent encore le corps. Pendant ce temps, le *seema*, chargé en la circonstance du maintien de l’ordre et de la sécurité des lieux, empêche le public de perturber les cérémonies, n’hésitant pas à user de sa lanière pour disperser et contenir une foule devenue trop curieuse.

4 Le moment solennel de la danse de cadavre. L’interrogation des génies et l’enterrement du défunt (*kùsa*)

Quelques instants après la mise en place rituelle, le cadavre se met à bouger d’abord doucement. La tête s’agite de plus en plus frénétiquement, à l’écoute des louanges des génies. L’agitation gagne tout le corps au rythme de la musique. On parle alors de la danse du cadavre (*baat. : kùsa*). Le *gôgé* qui est entré dans un état de concentration maximale saisit le coq blanc, qu’il pose d’abord sur la tête du cadavre, puis qu’il déplace ensuite à sept reprises des pieds à la tête du défunt, en prononçant une série de prières (*kanarù*), d’incantations (*non-mwinrù*) et de supplications (*suru-kanarù*), à l’intention des génies du défunt. Ce geste du prêtre est destiné à transférer (*sarasia*) provisoirement le génie ou les génies concernés dans le gallinacée, en attendant leur transfert vers un humain, en l’occurrence l’héritier. C’est pourquoi, peu de temps après, le coq se met à frissonner avant de mourir doucement dans un mouvement convulsif. Selon nos informateurs, ce comportement du volatile signifie qu’il a été bien pénétré par le ou les génies identifiés. C’est alors que le *gôgé* demande à nouveau à la famille du défunt d’organiser le rituel qui conduira à la dé-

signation de son successeur. Cette demande se fait en ces termes : “*Been tonù wee ‘n maa bese baa, bese sa besen bun wuna u dona yakasu guida*” (Voici votre homme, le reste ne nous concerne plus ; nous avons enlevé notre génie, ce dernier est parti vers la brousse). Le *gôgé* fait intervenir pour la première fois les parents du défunt pour leur remettre la dépouille mortelle en prononçant ces mots : “*guiso ndi a wunin tubi dio kasuo ; wii da wunin bunù so-waa kun ma wan yén sona sa bun wi sarasia ; wuna ka tin wunin Kpié kasù*” (à partir d’aujourd’hui, cherche ton successeur, celui qui portait ton génie n’est plus, c’est pourquoi on le fait descendre. A toi de désigner ton *kpié* [successeur] qui va porter ton génie). Les parents du défunt emportent la dépouille mortelle (*gooru*), sous la responsabilité du chef de famille. Contrairement aux rites d’interrogation du cadavre étudiés par Marc Augé (1965) chez les Alladians de Côte d’Ivoire, et ceux étudiés par Yamba Bidima (2008) chez les Lobi du Burkina Faso, le rituel de la danse du cadavre et de l’interrogation des génies chez les Baatombù du Nord-Bénin ne consiste pas en un processus de révélation – par quelque procédé divinatoire – des causes de la mort d’un responsable du culte, pouvant venir d’un éventuel esprit malveillant ou d’un quelconque sorcier. Chez les Alladians de Côte d’Ivoire, le protocole aboutit généralement à la mise en place d’un système de mise en accusation dont la sentence irréfragable est prononcée par un juge considéré comme un contre-sorcier. Bidima (2008), pour sa part, a pu montrer que chez les Lobi, les Moose, les Bwaba, les Bissa et les Dagara, l’interrogatoire du corps du défunt (*khi-kpièr*), vise à déterminer la cause de la mort : mort naturelle ou non, mort attribuable à d’autres causes, ou encore à la sorcellerie. Thomas et Luneau (1980 : 77–89), avaient fait la même observation chez d’autres peuples africains et indiqué que, lors de l’interrogatoire, le cadavre est secoué en tous sens, et promené dans le village, souvent au milieu de l’hostilité générale, et ceci jusqu’à ce que, “fatigué”, il se décide à avouer.

Chez les Baatombù du Nord-Bénin, le *gôgé* (violoniste) insiste, non pas sur les causes de la mort de la personne comme chez les Alladians et les Lobi, mais plutôt sur l’identité du génie ou des génies qui habitent le défunt et sur leur intention de remettre leurs pouvoirs à un héritier membre de la famille, du lignage ou du clan. C’est pour bien marquer cela, que le *gôgé* dit : “*hunm wiin yanro waa gù a kpùnnon siin, hunm maan goo naan hun nun goo, a daa yinro déma i koo yé sa kin à yunim kpié suwo*” (lit. : “si c’est ton souffle qui est éteint, alors dors en paix, mais si c’est quelqu’un qui t’a endormi cela ne concerne pas la présente cérémonie. Nous te deman-

ons simplement de choisir ton héritier”). Après quoi, le cadavre est remis à la famille du défunt qui se chargera de son inhumation. Les membres autorisés de la famille du défunt lui enlèvent aussitôt ses habits d’apparat et les remplacent, soit par un linceul traditionnel blanc (*bekù kpikurù*), s’il s’agit d’un noble Wansangari (gens du pouvoir), soit par une natte (*koon*) ou un pagne noir (*beku wonkurù*), s’il s’agit d’un roturier baatonù (gens de la terre). La forme de la tombe varie également selon le statut social du défunt. Elle est de forme rectangulaire pour le noble Wassangari et de forme cylindrique pour le roturier baatonù. Le *gôgé* termine sa liturgie en lançant à la foule que le génie vient de quitter le corps du défunt, et que sa mission a ainsi pris fin. C’est alors que le défunt est enterré en toute discrétion par les membres de sa famille, selon les rites propres au lignage. Après l’enterrement, tous les officiants se retirent et les spectateurs venus assister à l’enterrement retournent chez eux, laissant le soin à la famille du défunt de se concerter pour fixer la date des cérémonies d’identification de l’héritier du génie ou des génies.

5 Le rituel d’identification et de fixation des génies du défunt (*kpié suabù*)

Ce rituel commence après l’enterrement du défunt. Dès que le génie ou les génies quittent le corps du cadavre, il va errer (*bosù*) pour quelque temps, dans la nature (*yakasù*). Or, il n’est pas du tout sécurisant pour la famille du défunt de le laisser longtemps dans cet état erratique. Le cas échéant, ses génies se sentiront négligés et, en conséquence, agiront négativement sur les membres de la famille. La colère du génie ou des génies peut se traduire par des échecs individuels, ou collectifs, par des faillites dans toute entreprise, par une stérilité des hommes et des femmes, ou – ce qui est plus grave – par des morts subites dans la famille ou plus généralement tout autre événement néfaste (improductivité des champs, mauvaises récoltes, épidémies ...). On dit que les génies errent dans la nature tant que leur héritier (*kpié*) n’a pas été identifié. S’ils venaient à être longtemps laissés sans héritier, ils pourraient abandonner définitivement la famille et élire domicile dans un autre lignage.⁴

Or, en l’absence prolongée d’héritier, la succession risque de tomber en déshérence, avec pour conséquence l’aliénation totale des biens et des pou-

⁴ Certains pensent qu’en cas de négligence, le ou les génies peuvent aller choisir l’héritier (*kpié*), en dehors de la famille, du lignage ou du clan du défunt.

voirs du défunt, y compris ses génies. La perte des génies occasionnerait alors des troubles perpétuels pour les membres de sa famille. C'est pourquoi il convient de trouver sans trop tarder, par des procédés appropriés, la personne qui héritera du génie ou des génies du défunt. Ainsi, peu de temps après le rituel de la danse du cadavre et de l'interrogation des génies, sur l'initiative du chef de lignage, la famille du défunt reprend contact avec le prêtre *gôgé* et les autres officiants pour leur demander d'organiser les rites d'identification de l'héritier des génies (*kpié-suabù*). Les protagonistes s'entendent sur un jour déterminé, de préférence un soir, pour entamer le rituel qui est supposé durer en principe sept jours. Le jour convenu, conduits à une heure précise par le chef du lignage, qui tient dans la main un coq blanc et un chapelet fait de petites gourdes, quelques membres de la famille se rendent à l'orée du village à la rencontre des prêtres. Les officiants quant à eux, sont accompagnés de plusieurs adeptes et de l'orchestre sacré. Dès que les membres de la famille rencontrent les officiants, le chef de lignage leur remet le coq blanc et le chapelet de gourdes contenant les insignes sacrés des pouvoirs magiques (*tim bwanrù*), pour la protection des individus et de toute la communauté, ainsi que quelques sous (*goobi*) aux prêtres. Une fois à l'intérieur de la maison mortuaire, l'orchestre sacré entame des mélodies en l'honneur des génies qui habitaient le défunt et ce, jusqu'au crépuscule. Cette première journée s'achève par des danses exécutées par les adeptes du culte *kaawo*, sur la tombe et autour d'elle. Le lendemain, en fin d'après-midi, tous les parents du défunt se réunissent dans la maison mortuaire. Les absents à ce grand rendez-vous sont immédiatement soupçonnés de vouloir se dérober et tenter d'échapper à un éventuel choix du génie ou des génies. Mais les personnes qui agissent de la sorte, ne sont en aucun cas soupçonnées d'être responsables de la mort du défunt car, comme souligné plus haut, le rituel n'a pas pour objet la recherche des causes du décès du défunt, ou celles d'éventuels responsables, mais plutôt l'identification et le transfert de ses génies vers un héritier. Les personnes qui ne se rendent pas aux cérémonies risquent, tout au plus, de s'attirer du fait de leur comportement, quelque tracasserie de la part des génies. Mais personne ne veut courir ce risque, même s'il entretient l'espoir secret de ne pas se faire désigner comme héritier. Car, devenir l'héritier des génies n'est pas chose aisée, surtout considérant que l'élue ne peut renoncer à cet héritage. Dès qu'il est désigné par le ou les génies, il devient héritier et cette qualité d'héritier est irrévocable.

Une fois tout le monde réuni, le *gôgé* demande au chef du lignage de lui désigner au hasard les

deux membres de la famille qui le conduiront vers la tombe du défunt. Là, le prêtre dépose près de la tête du défunt un petit pot en terre cuite contenant de la bière de mil, et près des pieds unealebasse contenant un tissu blanc. Le *gôgé* ramasse ensuite quelques grains de sable de chaque côté de la tombe, qu'il jette aussitôt dans le petit pot en terre cuite et dans laalebasse en prononçant des incantations (*noon mwinrù*). Ce geste constitue une étape importante du rituel de transfert des génies. Le prêtre prend ensuite le pot qu'il pose sur la tête de l'une des deux personnes désignées par le chef de lignage, laalebasse sur la tête de l'autre personne. Il ramène les deux objets à leurs places respectives sur la tombe, pour les porter à nouveau sur la tête des deux personnes. Le même geste est répété sept fois et les deux objets rituels demeurent finalement sur la tête des porteurs jusqu'à la fin des cérémonies rituelles. Pendant ce temps, l'orchestre joue de manière rythmée, les panégyriques (*tômarù ; tara, ou tagi*) se succèdent en l'honneur du génie ou des génies du défunt. Les deux porteurs des objets rituels commencent à exécuter doucement des pas de danse (*yaabù*) tout autour de la tombe immédiatement suivis de nombreux adeptes *kaawo-biibù*. Cette phase du rituel dure des heures et peut s'étendre sur plusieurs jours. Elle se poursuit jusqu'au moment où le génie ou les génies jettent leur dévolu sur un membre de la famille venu assister au rituel.

Un informateur nous apprend que la durée du rite d'identification de l'héritier dépend de la seule volonté des génies. Selon cet informateur, le génie peut désigner l'héritier dans les heures qui suivent le rituel de la danse du cadavre (*kusa*), comme il peut le faire après des jours, des mois, voire dans l'année qui suit.⁵ La durée du rite est un indicateur précieux pour déterminer si le défunt "légataire" s'était bien conformé à sa vie d'adepte. Une longue durée est généralement signe d'impiété du défunt, tandis qu'une désignation rapide de l'héritier traduit une existence exemplaire de l'adepte. Pendant ce temps, l'orchestre joue de plus en plus fort devant une foule à genoux réunie autour de la tombe du défunt. Après un long moment, on aperçoit dans la foule une personne qui se met à s'agiter et à trembler de façon frénétique. La personne se met à courir de façon hésitante et vient tomber au milieu de la tombe du défunt en se tortillant frénétiquement sous l'effet de la musique. Rouget (1979) a pu mon-

5 Si l'héritier n'a pu être désigné dans l'intervalle de sept jours, les officiants mettent fin à la cérémonie rituelle. Elle sera par la suite organisée périodiquement de commun accord avec les membres de la famille du défunt, jusqu'au jour où l'héritier sera désigné.

trer que la transe de possession souvent déclenchée par la musique, est un véritable changement d'identité accepté socialement par la communauté du sujet. La personne saisie par le génie roule à terre et entre aussitôt en transe. Ce comportement signifie que le génie qui habitait le défunt vient de se transféré sur son nouveau "support", désignant son héritier (*kpié*). Mais à ce stade, la liaison entre le génie et son porteur reste encore instable. En effet, ce dernier est en général une personne qui a le droit de succéder au défunt et d'hériter de son statut. Mais il ne s'agit pas forcément d'un héritier présomptif ou réservataire, c'est-à-dire d'une personne qui du vivant du dignitaire du culte *kaawo* a le droit de lui succéder. L'héritier peut venir du lignage ou du clan. Par la suite, l'héritier choisi par le génie ou les génies du défunt adoptera un comportement aberrant caractéristique (*fanfankurù*), tant que le génie ou les génies ne se seront pas définitivement "fixés" (*guiré*) sur sa tête, au moyen du rituel de lavage du corps (*niin-wisiarù*). Pour ce faire, on amène près de l'intéressé encore en transe, un bélier et un coq blanc. L'héritier présumé pince aussitôt une patte du bélier entre son majeur et son index. Si le génie ou les génies ont achevé leur transfert, il sera difficile de libérer la patte du bélier ainsi pincée. Ce geste est la preuve de l'accomplissement du transfert du génie. C'est pourquoi le *gôgé* demande dans une langue codifiée, si le comportement de la personne saisie est bien dû à l'appel d'un génie : "*hunm tom-boko been nan a bindio sù waa*" (s'il s'agit vraiment des génies du défunt, montre-le nous, en roulant par terre). Le cas échéant, l'héritier couché à même le sol, se met à rouler à nouveau sur la tombe du défunt, tantôt à droite tantôt à gauche. Il continuera de rouler ainsi jusqu'à ce que le *gôgé* décide de l'interrompre. Il interrogera alors le ou les génies sur leur réelle identité, sur leur choix et leur demandera de confirmer leur transfert définitif vers l'héritier.

Le lendemain matin, le *gôgé* procède au rituel de relèvement du sol de l'héritier et à sa purification (*niin-wisiarù*). Ce rituel se déroule en pleine brousse où tous les officiants et les adeptes du culte se rendent tôt le matin sous la conduite du *gôgé*, pour y rechercher les plantes et les racines entrant dans la composition des diverses préparations (tisanes, décoction, lavements, mixtures ...), devant servir à la purification de l'héritier. Ceux-ci sont munis de quatre cauris, d'un œuf, d'unealebasse de mille, d'unealebasse de maïs, d'un pot de miel et d'un pot de lait. A chaque lieu de prélèvement, ils laissent un bout de ces différents éléments après de longues prières (*donmarù*) et incantations (*non-mwinrù*), faites à genoux – au pied de certains arbres ou arbustes, dont les feuilles, les racines ou

les écorces serviront à la préparation des médicaments (*tim*) et autres remèdes (*bukataa*), contre d'éventuelles maladies (*baranù*), dont pourrait souffrir l'héritier. De retour dans la maison mortuaire, le *gôgé* demande une éponge neuve en fibres végétales, un pot de savon traditionnel neuf, un œuf de poule, un poussin, un gros coq blanc, deuxalebasses de tisanes préalablement préparées qui serviront à laver l'héritier. Selon nos informateurs, une fois ces éléments réunis, le *gôgé* prend l'œuf qu'il passe sur tout le corps de l'héritier présumé pour balayer – disent-ils, les éventuels mauvais esprits (*tom-konsobù*), qui pourraient encore habiter son corps afin que les génies du défunt puissent s'installer dans un corps sain. Nos informateurs ajoutent que l'œuf est ensuite jeté vers le coucher du soleil, comme pour enterrer la vie antérieure de l' élu. Le *gôgé* se saisit ensuite du poussin qu'il passe sur la tête et le corps de l' élu en guise de purification, pour s'assurer de l'authenticité du génie et qui sera normalement confirmée par la mort du poussin. Le poussin mort est également jeté à l'ouest. La mort du poussin assure également que le mauvais esprit est définitivement écarté. Pour finir, le *gôgé* procède à la fumigation de l'héritier au moyen d'un encens (*dugù*). Il fut difficile d'obtenir des informations sur cet ingrédient rituel hautement symbolique. Toutefois, selon le chef *gôgé* de Kokobé, ledit encens est obtenu à partir des feuilles et racines d'une plante appelée *baanfoura*, qui a la vertu de guérir les maladies psychosomatiques et favoriser l'induction des facultés paranormales et de divination chez le sujet. En effet, un esprit ou un génie peut tourmenter un héritier et perturber ses capacités de voyage cosmique. Dans maintes sociétés africaines, l'usage de l'encens est répandu. Il est utilisé lors des cérémonies rituelles en signe d'offrande et d'adoration. Au cours de ces cérémonies, il est souvent brûlé pour produire une fumée à l'odeur caractéristique pouvant favoriser la venue des génies. Ainsi, suite à la purification de l'héritier qui s'achève par la fumigation, le génie ou les génies sont installés sur son corps. Il ne reste qu'à renforcer ses pouvoirs de divination par une série d'initiations, avant qu'il pénètre définitivement dans l'univers des esprits et des génies. C'est l'étymologie du monème *baanfoura* qui nous a permis d'émettre l'hypothèse que la plante dont les racines ont servi à la fabrication de l'encens, n'est autre que le *Borassus aethiopum* Mart (fr. : palmier rônier). En langue baatonù, le mot *baanfoura* se décompose en */baan/* et */foural/*. La racine */baan/* signifie palmier. L'origine de cette dénomination en pays baatonù reste incertaine, et la racine */baan/* (palmier) pourrait venir de la région de Bobo-Dioulasso au Burkina-Faso. En effet, dans

une étude ethnologique menée par Louis Tauxier (1933) dans cette région et consacrée aux Gouin et aux Tourouka, l'auteur rapporte que la flore comprend comme principale essence, le rônier, une espèce très courante dans le Banfora. La prononciation */banfora/* non conforme à la phonétique baatonù, se serait modifiée pour donner */baan/*. C'est pourquoi on retrouve */baan/* en composition avec */doorù/* pour désigner le palmier rônier en pays baatonù. *Baandoorù* et *baanfoura* pourraient désigner, respectivement, le palmier rônier femelle et le palmier rônier mâle. Pour nos informateurs, en plus de ses propriétés thérapeutiques, l'encens extrait des racines de cette plante aurait un effet puissant d'induction et d'actualisation des facultés de précognition et de rétrocognition chez l'héritier des génies du défunt. Faut-il rappeler ici que l'usage de l'encens dans les pratiques de la voyance et de la magie est très ancien et remonterait à l'ère de la découverte du feu. Le mot encens, du latin *incensus* vient d'*incendere* qui veut dire brûler. Dans maintes sociétés africaines l'encens est utilisé lors des cérémonies rituelles en signe d'offrande et d'adoration. L'encens est alors brûlé pour produire une fumée à l'odeur caractéristique favorisant la venue des génies de sorte que les pouvoirs spirituels et magiques de l'encens en ont fait un ingrédient majeur des cérémonies sacrées, magiques ou ésotériques. Jean de L'Hosanière (2001), Aldous Huxley (2001), Mikhaël d'Estissac (2002), Luc Pecquet (2007a, 2007b), Romuald Leterrier (2004, 2008), ont tour à tour consacré l'essentiel de leurs travaux à la dimension magique et cosmique de l'encens. Selon eux, on l'utilise souvent pour méditer, pour organiser des rencontres à caractère spirituel, pour l'obtention d'une guérison, pour purifier un lieu sacré où pour purifier le corps et l'esprit, ou encore pour enlever les pensées obsessives, voire calmer l'esprit, apporter la paix, ou aider à la concentration et favoriser les voyages intérieurs. C'est pourquoi on attribue à l'encens, le pouvoir d'établir le lien entre le divin et l'humain par la stimulation des facultés psychiques. C'est aussi pour cette raison que l'intervention de l'encens dans le processus rituel de la danse du cadavre chez les Baatombù prend une dimension particulière. La purification (baat. : *niin-wisiarù*) de l'héritier (*kpié*), qui s'achève par la fumigation (*dugù*) signifie que son génie est maintenant installé au moyen d'un procédé magique sur son corps et qu'il reste juste à le consolider par une série d'initiations, avant son entrée définitive dans l'univers des esprits et des génies.

6 Le rituel d'internement de l'héritier et de confirmation de l'assise du génie (*diirù dokébù*)

Ce rituel est essentiellement destiné au marquage du corps de l'héritier du génie et au développement de ses dons extrasensoriels et de voyance. Dès la fin du rituel d'identification et de fixation du génie ou des génies, de préférence un dimanche matin, pour permettre au public d'assister nombreux à la cérémonie, l'héritier est introduit dans une case initiatique (couvent). Pour commencer, les officiants demandent à la famille de l' élu de leur fournir une natte neuve sur laquelle on pose une éponge neuve, deux pains de savon traditionnel neuf, du beurre de karité, une pommade ordinaire pour le corps, quatre mètres de tissu blanc et du coton à filer. Le *gôgé* procède à la toilette de l'héritier au moyen de l'éponge et du savon et masse son corps avec du beurre de karité pour le rendre en condition pour incarner les génies. De nombreux auteurs ont déjà insisté sur l'importance du corps et des techniques corporelles dans les rites initiatiques et les rituels funéraires : Baudrillard (1970), Boltanski (1971), Rauch (1983), Bonnet (1988), Le Breton (1990), Thomas (1990), Vigarello (1993). Pour eux, le corps est perçu comme une métaphore. Ainsi, pour bien marquer le cheminement opéré par le ou les génies lors de leur transfert vers l'héritier du défunt, le prêtre *gôgé* noue des bouts de fil de coton autour des parties vitales de son corps, considérées comme des lieux de passage obligé des flux énergétiques du génie ou des génies : la tête, le cou, les poignets, les chevilles, la hanche et autant de points marquant la nouvelle identité de l'héritier et les lieux de transmission des pouvoirs magiques. C'est pourquoi le rituel d'internement (*diirù dokébù*) se présente comme une structure sémiotique qui se traduit chez l'héritier par une langue codifiée non accessible aux profanes. Cette langue composée essentiellement de la parole, de gestes, du choix des ornements, de l'organisation de l'espace et des objets cérémoniels, est l'élément fondamental du rituel qui agit à son tour sur le corps et les organes de l'héritier. Son corps devient alors le lieu de transition, voire l'instrument de passage entre le profane et le caractère sacré des génies. C'est donc ce corps tout entier qui reçoit le message du défunt et s'y conforme. Le corps de l'héritier se présente alors comme le lieu de transfert de toutes les représentations sociales et symboliques, c'est-à-dire comme un moyen de communication privilégié. Pour le nourrir et l'entretenir, on prépare quatre repas rituels à base de différents ingrédients pour consolider l'assise du génie ou des génies et conférer à l'héritier des pouvoirs spéciaux.

Un premier repas est préparé à base de viande de bœuf. La consommation de ce repas permet de prévenir contre toute éventuelle maladie physiologique ou psychosomatique et permet d'éliminer toutes les maladies (*baranù*) que l'héritier aurait dans son corps. Il est interdit (*yinaa*) à toute femme enceinte de manger ce repas du fait de sa composition spécifique. Un second repas préparé à partir de la viande de poulet est supposé conférer des pouvoirs de divination ou de rétro-cognition (*sororù*) à l'héritier. Ce repas rituel contiendrait des propriétés qui permettent à l'élú d'actualiser son potentiel de précognition et de rétro-cognition, c'est-à-dire sa capacité à révéler les événements à venir ou passés, au moyen de procédés propres à la divination. L'héritier peut prévenir le cas échéant, la survenue d'un éventuel malheur ou d'un danger encouru par la communauté, et est capable d'indiquer par avance, les sacrifices qu'il y a lieu d'entreprendre, pour réparer et apaiser les génies. L'élú peut aussi annoncer les différentes causes qui sont à l'origine d'une calamité qui sévit dans la communauté, et prodiguer des conseils pour y remédier. Une fois initié, l'héritier peut, par des moyens propres physiquement incontrôlables, entrer dans le monde des génies (*bunù*) pour s'approprier et contrôler leur mode d'action. Il devient capable de lire les choses cachées, la pensée intime des hommes et des génies et son rôle désormais dans la société consiste à dévoiler les causes d'un mal ou des faits inexplicables. De ce point de vue, les systèmes divinatoires africains ont fait l'objet d'importants travaux, notamment dans le champ de l'anthropologie et dans le domaine de la description et de l'analyse formelle des systèmes divinatoires particuliers. Un troisième repas avec de la viande de poulet joue un rôle supplémentaire à celui du second, sauf qu'il se limite strictement à la protection des membres de la famille et du lignage. Il permet à l'élú de révéler les dangers qui guettent les membres de la famille et du lignage, ou d'indiquer les endroits où sont enterrés voire cachés les sortilèges (*tim*), de manière à déjouer les éventuels complots et à éviter les pièges contre la famille par quelque esprit malveillant. Tout comme le second repas, un quatrième repas fait de viande de pintade favorise la clairvoyance et de précognition. Ainsi, après le marquage du corps de l'héritier, un breuvage spécial est préparé à base de feuilles, d'écorces et de racines d'une plante appelée "Gandugi" ou "Gangouro", selon le *gôgé* de Kòkòbè. A cette mixture est ajoutée du miel et du sucre que l'héritier doit boire pendant sept jours. Le breuvage (*noora*) ainsi ingurgité par l'héritier est destiné non seulement à lutter contre les éventuelles maladies physiologiques et psychosomatiques, mais sert aussi à

éloigner les mauvais esprits de la brousse. Selon le dignitaire des tradithérapeutes du Bénin rencontré, la plante nommée "Gandugi" a surtout pour vertu de favoriser la fécondité. Cet informateur précise que son usage est cité dans le Coran. Elle entrerait dans la composition d'un charme destiné à la séduction et à la recherche de la fortune. Selon lui, ce breuvage serait préparé à partir de feuilles du "Gandugi" ou "Gangouro" des tiges d'un arbuste appelé "Simbar-gù" et une partie du feuillet de l'estomac du mouton (*gnan bosso pibù*), le tout pilé (*sunì*) pour obtenir une poudre qui sera mélangée avec du miel (*tiim*). Cette poudre sera mangée en récitant certaines sourates du Coran.

Un autre tradithérapeute nous apprend que la plante existe en deux "espèces" : l'une, mâle, *gandirirù*, produit des fruits blancs en petite quantité ; l'autre, femelle, *ganyinsimarù*, produit de nombreux petits fruits rouges. Ces essences seraient très recherchées non seulement pour leurs propriétés thérapeutiques, mais surtout pour leurs pouvoirs magiques favorisant les facultés paranormales et les capacités extrasensorielles chez un individu. D'après nos investigations, les essences en question appartiennent à la famille des *Ficus* (Moraceae). Celle dite femelle (*ganyinsimarù* ou *ganswamb*) correspond au *Ficus platyphylla*, et celle dite mâle (*gandirirù* ou *gankpikaa*) au *Ficus sycomorus*. Leurs pouvoirs de guérison et de voyance sont à associer à ce que les officiants du rite de transfert des génies du défunt sont dans l'obligation, avant de cueillir leurs feuilles ou leurs écorces, de demander trois fois pardon en récitant des prières et des incantations, et dans celle de tapoter trois fois le sol avant de creuser et de couper leurs racines. La veille de l'opération, on répand de la cendre (*torom*) autour de l'arbre (*danrù*), en ménageant une entrée en direction du soleil levant. On y dépose des noix de cola blanches (*goro kpika*), en prononçant des incantations. Le lendemain matin, le préleveur se rend auprès de l'arbre sans ouvrir la bouche. On dit que c'est la condition nécessaire pour que les génies qui habitent l'arbre acceptent que l'on prélève son écorce. Par la suite, les écorces (*kokosù*) recueillies sont séchées puis moulues et ajoutées à une poudre obtenue à partir d'un petit oiseau desséché appelé "Demadù" ou "Todoribù", qui appartient à la famille des Lybiidae et a été identifié comme étant *Pogonius chrysoconus* (fr. : Barbion à front jaune). La mixture est ensuite mélangée à du miel produit par de petites mouches à miel (mélipones), sur un karité (*Vitellaria paradoxa* ; baat. : *sombù*). Elle sera conservée dans une boîte de peau et servira de filtre, notamment pour charmer les femmes ou pour chercher la fortune. Pour ce faire, il suffit d'y tremper

son majeur en formulant des vœux. Christian Seignobos (1997) avait déjà rapporté qu'en certaines ethnies de la région du Lac Tchad et du Nord-Cameroun les morts dont on n'a pu rapporter le cadavre au village en raison de l'infortune qui les a frappé, ou qui a frappé les membres de leur famille (éloignement excessif du corps, disparition par noyade, mort au combat ...), sont remplacés par un fragment symbolique du *Ficus platyphylla*, considéré comme un véritable substitut du corps du défunt, et qui subira les différentes phases du rite funéraire (préparation, bain symbolique, purification, exposition, enterrement ...). À partir de ce moment-là, dit l'auteur, l'arbre devient le symbole protecteur de la famille du défunt. Ses feuilles et fruits peuvent être cueillis, mais on ne porte pas la hache sur les représentants de l'essence concernée. Chez les Guiziga du Nord-Cameroun, est-il précisé, si on ne ramène pas le cadavre au village la famille du défunt se réunit sous un *Ficus sycomorus* pour pleurer le mort. Par la suite, l'arbre sera respecté et vénéré par la famille du disparu : on ne pourra, sauf accident, ni l'abattre ni couper ses branches ou ses racines. Transgresser cette norme, au sein du clan ou du lignage, engage l'accomplissement immédiat d'un sacrifice et d'un rite de réparation. C'est précisément cette même symbolique que nous avons retrouvée chez les Baatombù du Nord-Bénin. Selon les guérisseurs traditionnels rencontrés, l'usage de ces espèces, seules ou en combinaison avec d'autres plantes ou d'autres éléments, comme des parties d'animaux, des minéraux, permettent de diagnostiquer, de soigner ou de prévenir les maladies et préserver la santé dans le cadre des thérapies spirituelles. Plusieurs recherches réalisées en Afrique dans le domaine de l'ethnopharmacologie et de l'ethnomédecine ont été également consacrées au *Ficus platyphylla* et au *Ficus sycomorus*. Celles-ci signalent leurs grandes vertus contre la prostate, la faiblesse sexuelle, le lombago, et le pouvoir de fécondité chez la femme.⁶

⁶ Kerharo et Bouquet (1951) ; Tapsoba et Deschamps (2006) ; Bah et al. (2006) ; Adjanohoun (1980) ; Adjanohoun et al. (1989) ; Amos et al. (2002). – Pour ce que est du *Ficus platyphylla* les auteurs signalent leurs effets thérapeutiques contre l'extraction et la chute des dents malades, la prévention de la schistosomiase urinaire et intestinale, le poison de flèche, leurs effets analgésiques et anti-inflammatoires. Pour le *Ficus sycomorus*, les effets notoires contre la conjonctivite, la cataractes, les trachomes, les diarrhées, les inflammations des glandes, la dysenterie, les maux de ventre, le prurit, les cholagogues, l'eczéma, les dermatites allergiques, l'anémie, etc.

7 Le rituel de la prise de bague et de la sortie du couvent (*taabù-suabù*)

Ce rituel sert à sceller définitivement le pacte entre l'héritier et le génie ou les génies qui l'habitent puis à le préparer à réintégrer sa famille et à retrouver la communauté des humains. Il débute très tôt un matin après la confirmation de l'assise du génie ou des génies, autour d'un grand repas rituel composé de plusieurs mets (*diyannù*). L'un des mets est fait à base d'igname (*Dioscorea bulbifera* ; baat. : *taasu*), pilée et accompagnée d'une sauce à base de viande de poulet, une pâte de mil (*Pennisetum glaucum* ; baat. : *doobi*) ou de maïs (*Zea mays* ; baat. : *gbérenu*) accompagnée d'une sauce de poisson noir (*silure*). S'y ajoutent une calebasse de bouillie mélangée à du lait de vache, une calebasse de bouillie de mil mélangée à du miel, une calebasse de maïs cuit et mélangé à du miel, une calebasse de maïs cuit mélangé à du beurre de karité et à du sel, un bol de riz, accompagné d'une sauce de pintade, un bol de beignets de haricot (*swii*), un bol de beignets de maïs (*masa*), un bol d'igname frite, et un bol contenant des œufs.

Après avoir vérifié que tous les mets qui composent le repas sont bien réunis, le *gôgé* mélange le tout dans un grand récipient dont il prend le contenu par petits morceaux, qu'il jette vers les quatre points cardinaux, pour embrasser le savoir cosmogonique et maîtriser les eaux primordiales⁷ qui servent à purifier les rois, les chefs de terre, ainsi que des détenteurs des pouvoirs spirituels chez les Baatombù lors de leur intronisation. Le *gôgé* remet le reste du repas aux adeptes présents sur les lieux du culte qui le mangeront immédiatement. C'est alors que commence l'épreuve de la prise de bague, souvent aux environs de seize heures. L'héritier resté dans la case initiatique, est habillé en habit traditionnel baatonù (*tako*) et assisté d'une adepte. Avant que l'héritier sorte de la case initiatique pour l'épreuve de la prise de bague cachée, le *gôgé* prépare une eau sacrée à base de racines dans un petit bol en laiton, qu'il asperge au sol sur le passage de l'héritier, au moyen d'un épi de mil. Cette eau sacrée (*yinkùnîm*), permet de neutraliser les éventuels effets d'un mauvais sort (*gaari-konsii*) ou de quelque produit (*tim-konsii*), qu'un esprit mal intentionné tenterait de jeter (*yinkaa*) sur le passage de l'héritier porteur de génies, afin de briser son destin (*yanroo*) et le détourner (*fûca*) de sa vocation.

⁷ En pays baatonù, chaque chef politique ou détenteur des pouvoirs spirituels doit nécessairement passer dans un lieu-dit, pour se faire purifier par un chef de terre qui détient une eau, qui serait à l'origine de la création du monde.

En général, les esprits capables d'agir de la sorte sont des sorciers (*yôndobu*). Ces derniers se servent de leur savoir occulte à des fins essentiellement maléfiques. Parmi eux, on remarquera les *dobobu* (envoûteurs), qui disposent d'un pouvoir qu'ils utilisent pour procéder à des "envoûtement à distance". Ces derniers peuvent tuer (*goo*), envoûter (*doobe*) leur victime, soit au moyen de substances faites à base de plantes (*tim*), ou par des paroles incantatoires et maléfiques (*noon mwinrù*). Pour ce faire, il suffit de prononcer quelques paroles magiques et le nom de l'individu visé sur un objet fait d'une queue d'animal (*yaasirù*), ou un cadenas revêtu d'une peau d'animal, pour l'éliminer physiquement en lui retirant son âme (*téra*). En effet, chez les Baatombù, le corps humain est composé de trois éléments : le cœur (*worù*), qui est la partie héréditaire d'où se manifeste soit la peur (*bèrum*), soit le courage (*worugorù*), le corps-matière (*wasi*) fait de sable (*yanim*), qui est incarné et habité par le souffle (*wunde*). Le souffle est composé d'une partie invisible (*yaro*) qui descend du ciel et qu'aucune action humaine ne peut atteindre. Le souffle peut toutefois connaître des perturbations et des déséquilibres passagers, sous l'action des génies. L'autre partie du souffle plus visible (*téra*) correspondant à l'âme, est la partie du corps qui disparaît à la mort de l'individu. C'est cet élément qui peut être attaqué et détruit à tout moment par un sorcier ou un empoisonneur. C'est après s'être assuré que le passage de l'héritier est exempt d'embûches que le *gôgé* ordonne à ce dernier de sortir de la case initiatique. Il sort alors à petits pas au son de la musique accompagné de l'adepte qui lui sert de guide. Une fois dehors, le *gôgé* s'adresse à lui en ces termes : "J'ai emprunté quelque chose auprès du roi et je l'ai égaré. Je compte sur toi pour m'aider à le retrouver partout où il sera. Sinon le roi promet de me couper la tête". Alors l'héritier, dans un état de tremblement caractéristique, se dirige vers le lieu où l'objet est censé être caché. La foule curieuse lui emboîte le pas et le suit jusqu'à l'endroit de la cache. Là, il donne quelques coups de griffes au sol pour déterrer l'objet qui est généralement une bague, qu'il exhibe aussitôt sous les applaudissements et les cris de joie des membres de sa famille, des amis et de l'assistance ; puis, il entre aussitôt en transe.

Quelques jeunes gens le prennent sur leurs épaules pour le ramener sur les lieux de l'animation. Le *gôgé* fait venir aussitôt un bélier noir, quatorze bouts de tissu traditionnel blanc, quatorze bouts de tissu traditionnel blanc/noir, puis il demande à l'héritier d'enjamber trois fois par devant et quatre fois par derrière le bélier avant de l'immoler (*sankaa*) publiquement, en prononçant des incantations. Le

gôgé demande ensuite à ses assistants de découper la chair de l'animal en petits morceaux. Selon nos informateurs, la tête du mouton sera remise à l'héritier qui vient ainsi de réussir son alliance avec le ou les génies symbolisée par la prise de bague (*baat* : *taabù-suabù*). Il dispose désormais du statut social et de la plénitude des pouvoirs magiques de son prédécesseur. A part la tête du mouton qui servira de repas et que l'héritier partagera avec son génie ou ses génies, on considère que le reste de la viande de l'animal est impropre à la consommation humaine. Elle sera donc soit jetée dans la brousse, soit entermée dans la cour qui a servi de cérémonie rituelle, ou encore elle servira à la préparation de quelques charmes de protection pour les adeptes du culte.

Après l'épreuve de la prise de bague, le *gôgé* procède à la séance de rasage de l'héritier et de l'adepte qui l'accompagne, puis demande aux autres officiants de le réintroduire dans son environnement social, donc de le ré-initier (*sonsii*) aux activités de la vie quotidienne, avant de le remettre à sa famille. C'est alors que l'héritier du génie ou des génies est renvoyé dans son univers quotidien et aux différents rites de passage : réapprentissage de la parole, des incantations, des prières, des codes musicaux, de la vie en société, ainsi que des gestes, des postures, des mouvements et des objets culturels. Les nœuds de fil de coton, qui servaient à marquer son corps pour faciliter le passage des flux énergétiques du génie ou des génies et des vibrations intérieures, sont défaits (*kusia*) pour lui permettre non seulement de se préparer physiquement aux éventuelles hostilités qu'il pourrait rencontrer dans l'univers des génies, mais aussi pour lui permettre d'assumer pleinement son nouveau statut de chef de culte et exercer ses nouveaux pouvoirs, en réintégrant doucement sa communauté. A sa sortie de la case initiatique (couvent), l'héritier des génies ne pourra pas avoir de rapports sexuels avant trois mois s'il s'agit d'un homme, et quatre mois s'il s'agit d'une femme. C'est à la fin de cette période d'abstinence que le rite du transfert des génies du défunt prend fin. L'héritier devenu devin, pourra alors retourner à sa vie ordinaire.

Conclusion

L'étude présentée a tenté de montrer, à travers une série de rituels spécifiques, comment dans la société baatonù on parvient à transférer les génies d'un défunt à son successeur. L'essentiel des rites porte plus précisément sur le comportement et le traitement de la dépouille mortelle, sur l'identification des génies possesseurs du défunt, sur ses pouvoirs magiques, sur le mode d'intervention des génies, sur les tech-

niques nécessaires à leur transfert d'un porteur à un autre, sur les officiants et leurs principaux rôles dans le processus rituel et dans la société, sur les différentes relations qui se nouent entre les hommes, les génies et les adeptes du culte et sur l'identification et l'utilisation des plantes entrant dans les techniques d'induction des facultés de voyance et de divination chez l'héritier lors de l'initiation. L'étude montre de façon plus générale, la complexité d'une succession magique, qui implique des paroles, des codes, des objets rituels et un parcours initiatique qui amène l'héritier ou l'héritière, à acquérir des dons spéciaux pour entrer dans l'univers extra-sensoriel⁸ et de la divination. Désormais élevé au rang de dignitaire, l'héritier pourra exercer la plénitude de son nouveau pouvoir et consolider son rôle de "chef" de culte, ainsi que son assise sociale, dans la communauté, parmi les autres dignitaires du culte.

Références citées

Abdou, Mohamed

2007 A Healing Cult Met with the Baatombu from the North of Benin. The Kaawo. *Anthropology & Medicine* 14/1 : 27–39.

2011 Rites agraires et cultes de fécondité dans les royautes de Parakou et de Kika. La dialectique du culte des Nan-Kpèlè entre gens de pouvoir et gens de terre. *Annales de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines* (Abomey-Calavi) 17/2 : 315–335.

Abéga, Séverin Cécile

1984 L'Esana des Beti du Sud-Cameroun. Yaoundé. [Thèse de doctorat 3^e cycle, Université de Yaoundé]

Adjanohoun, Edouard J.

1980 Contribution aux études ethnobotaniques et floristiques au Niger. Paris : Agence de Coopération Culturelle et Technique.

1989 Contribution aux études ethnobotaniques et floristiques en République populaire du Bénin. Paris : Agence de Coopération Culturelle et Technique.

Adler, Alfred

1994 Levée de deuil et consécration de l'héritier (Moundang, Tchad). *Systèmes de pensée en Afrique noire* 13 : 89–119.

Amos, S., B. Chindo, I. Edmond, P. Akah, C. Wambebe, and K. Gamaniel

2002 Antinociceptive and Anti-Inflammatory Properties of *Ficus platyphylla* Stem Bark. *Journal of Herbs, Spices & Medicinal Plants* 9 : 47–53.

Augé, Marc

1976 Savoir voir et savoir vivre. Les croyances à la sorcellerie en Côte d'Ivoire. *Africa, Journal of the International African Institute* 46/2 : 128–136.

Bah, Sekou, Drissa Diallo, Seydou Dembélé, and Berit Smetstad Paulsen

2006 Ethnopharmacological Survey of Plants Used for the Treatment of Schistosomiasis in Niono District, Mali. *Journal of Ethnopharmacology* 105/3 : 387–399.

Bastide, Roger

1972 Le rêve, la transe et la folie. Paris : Flammarion.

Baudrillard, Jean

1970 La société de consommation. Ses mythes, ses structures. Paris : Denoël.

Benedict, Ruth

1934 Patterns of Culture. Boston : Houghton Mifflin.

Bidima, Yamba

2008 Corps visible, corps invisible. La symbolique du corps dans les rituels funéraires des Lobi du Burkina Faso. *Journal des anthropologies* 112–113 : 75–110.

Boas, Franz

1966 Kwakiutl Ethnography. (Ed. by H. Codere.) Chicago : University of Chicago Press.

Boltanski, Luc

1971 Les usages sociaux du corps. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 26/1 : 205–233.

Bonnet, Doris

1988 Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso. Paris : Éditions de l'ORSTOM.

Bourguignon, Erika

1968 Divination, transe et possession en Afrique transsaharienne. In : A. Caquot et M. Leibovici, La Divination. Tome 2 ; pp. 331–358. Paris : PUF.

Brégand, Denise

1998 Commerce caravanier et relations sociales au Bénin. Les Wangara du Borgou. Paris : Éd. L'Harmattan.

Devereux, George

1970 Essais d'ethnopsychiatrie générale. Paris : Gallimard.

Douglas, Mary

1966 Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London : Routledge and Kegan Paul.

1971 De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou. Paris : F. Maspéro.

Estissac, Mikhaël d'

2002 De l'usage des herbes, poudres et encens en magie. Paris : Grancher.

Hubert, Henri et Marcel Mauss

1902–1903 Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'Année sociologique* 7 : 1–146.

Huxley, Aldous

2001 Les portes de la perception. Paris : Éditions 10/18. (10/18, 1122)

Kardiner, Abram

1969 L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique. Paris : Gallimard.

Kerharo, Joseph et Armand Bouquet

1951 Sorciers, féticheurs et guérisseurs de la Côte d'Ivoire-Haute-Volta. Les hommes, les croyances, les pratiques, pharmacopée et thérapeutique. Paris: Vigot Frères.

Lapassade, Georges

1976 Essai sur la transe. Le matérialisme hystérique I. Paris : Delarge.

⁸ Il s'agit de rituels qui introduisent l'héritier dans le monde du paranormal, comme la voyance ou la divination. Il devient le devin reconnu par toute la communauté.

Le Breton, David

1990 Anthropologie du corps et modernité. Paris : PUF.

Leterrier, Romuald

2004 Le savoir botanique chez les Shipibo-Conibo. L'ayahuasca et les plantes maîtresses. In : R. Leterrier, L'enseignement de l'ayahuasca. Montigny-le-Bretonneux : Yvelin-édition.

2008 Les plantes psychotropes et la conscience. L'enseignement de l'ayahuasca. Paris : Alphée-J. P. Bertrand.

L'Hosanière, Jean de

2001 Le grand livre des encens. Paris : Éd Trajectoire.

Linton, Ralph

1977 Le fondement culturel de la personnalité. Paris : Éditions Dunod.

Malinowski, Bronislaw

1922 Argonauts of the Western Pacific. London : Routledge.

1963 Les Argonautes du Pacifique occidental. Paris : Gallimard.

Mead, Margret

1970 Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap. Garden City : Published for the American Museum of Natural History, Natural History Press.

Mauss, Marcel

1950 Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité. In : M. Mauss, Sociologie et anthropologie ; pp. 311-330. Paris : PUF.

Pecquet, Luc

2007a Parfums d'Afrique. In : M.-C. Grasse (dir.), Une histoire mondiale du parfum. Des origines à nos jours ; pp. 177-181. Paris : Somogy Éd. d'Art.

2007b Parfums et prophéties. À propos de quelques pratiques religieuses au Sud Bénin et du Togo. In : M.-C. Grasse (dir.), Une histoire mondiale du parfum. Des origines à nos jours ; pp. 192-195. Paris : Somogy Éd. d'Art.

Rauch, André

1983 Le souci du corps. Histoire de l'hygiène en éducation physique. Paris : PUF.

Rouget, Gilbert

1979 La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de musique et de la possession. Paris : Gallimard.

Seignobos, Christian

1997 Les arbres substitués du mort et doubles du vivant. In : D. Barreteau, R. Dognin et C. von Graffenried (éds.), L'homme et le milieu végétal dans le Bassin du lac Tchad ; pp. 23-34. Paris : Éditions de l'ORSTOM.

Tauxier, Louis

1933 Les Gouin et les Tourouka. Résidence de Banfora, cercle de Bobo-Dioulasso. Étude ethnographique suivie d'un double vocabulaire. *Journal de la Société des Africanistes* 3 : 77-128.

Tapsoba, Hadissa et Jean-Pierre Deschamps

2006 Use of Medicinal Plants for the Treatment of Oral Diseases in Burkina Faso. *Journal of Ethnopharmacology* 104/1-2 : 68-78.

Thomas, Louis-Vincent

1982 La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire. Paris : Payot.

1990 Anthropologie de la mort. Paris : Payot.

Thomas, Louis-Vincent et René Luneau

1980 La terre africaine et ses religions. Paris : L'Harmattan.

Travaillot, Yves

1982 Sociologie des pratiques et d'entretien du corps. L'évolution de l'attention portée au corps depuis 1960. Paris : PUF.

Vigarello, Georges

1993 Le sain et le malsain. Santé et bien être depuis le Moyen Âge. Paris : Seuil.