



## Des mœurs et des coutumes chez les Lyéla du Burkina Faso

Mariage, pratiques relatives à la naissance, aux jumeaux,  
à l'onomastique personnelle et à la mort des enfants

Pierre Bamony

**Abstract.** – According to the mythology of the Lyéla of Burkina Faso, the purpose of a marriage is to provide sexual satisfaction to both partners rather than – and contrary to the widely spread assumption – procreation. Still, the Lyéla have a number of customs related to marriage, childbirth, and the death of the infant. Those customs are more complex in relation to twins, as they attend to such issues as immortality of the soul, the destiny of individuals, and the conceptions concerning life after death [West Africa, Burkina Faso, the Lyéla, mythology, afterlife, marriage, childbirth]

**Pierre Bamony** est titulaire d'un Doctorat de 3<sup>è</sup> cycle de Philosophie (Paris-IV Sorbonne), d'un Doctorat d'Anthropologie Sociale et d'Ethnologie (Université Blaise Pascal – Clermont II). – Professeur de Philosophie et chercheur indépendant en Anthropologie et Socio-Anthropologie dont les investigations ont donné lieu à un certain nombre de publication d'ouvrages ; voire d'articles scientifiques dans diverses revues spécialisées et dans *Anthropos*, en particulier.

### 1 Introduction

Si on s'en tient aux définitions données par le dictionnaire (Rey 1998), on peut dire, d'abord, que le mot mœurs (du latin : *mores, mos, moris*) “désigne la manière de se comporter, la façon d'agir (physique et morale) déterminée non par la loi, mais par l'usage”. Ainsi entendu, on l'emploie vulgairement au sens de coutumes : il désigne le caractère propre à une communauté ou à un individu. Contrairement à l'opinion fort répandue<sup>1</sup> parmi les anthropologues, dans les sociétés à structure communautaire comme les Lyéla, les individus qui ont une person-

nalité propre, malgré l'emprise du groupe, peuvent avoir des comportements éthiques en contradiction avec la morale du clan, de la famille. L'anomalie qu'ils introduisent dans la morale du clan, est l'une des causes fondamentales de la mortalité : la condamnation à mort par annihilation biopsychique étant la sentence définitive prononcée par les gardiens “nyctosophes”<sup>2</sup> du *kwala*, ce qui fait ainsi

1 A titre d'exemples, on peut citer deux auteurs du début de ce siècle qui se sont fondés sur la littérature anthropologique pour penser les autres humanités en soulignant leur différence et leur infériorité par rapport aux Européens. Il s'agit, d'abord, de Lucien Lévy-Bruhl. Son volumineux ouvrage en plusieurs tomes, “La mentalité primitive” (1922) a été, en grande partie écrit grâce à une vaste enquête poursuivie à l'aide des témoignages des voyageurs, des explorateurs, des coloniaux, des missionnaires, des ethnographes, sans aucune prise de distance ni exercice d'esprit critique. Ceci l'autorise à parler, chez ses “primitifs” qu'il n'a jamais vus, mais représentés à travers les schèmes colorés de nuances péjoratives de sa science, d'esprit de communauté qui écrase ou nie l'individu. Ensuite, dans un registre un peu plus fin et supérieur, les analyses auxquelles se livre Henri Bergson dans “Les deux sources de la Morale et de la religion”, ne font pas non plus l'économie de ces considérations péjoratives. Il parle de “société close” où l'absence d'affirmation individuelle ne permet guère l'évolution des mentalités ni de la moralité en sa figure individuelle et collective. Il montre ainsi la différence qualitative entre “morale close et morale ouverte” (1984 : 1024).

2 Dominique Zahan : “Religion, spiritualité et pensée africaines” (1970). Dans cet ouvrage, à propos des pratiques sorcellaires spécifiques aux peuples africains, l'auteur use de ce terme dont il précise ainsi le sens : “L'anthropophagie des

l'économie des prisons. La figure emblématique d'*emabi* montre, à l'évidence, qu'il est souvent injustifié de penser, de façon abstraite, les peuples et les individus qui les composent comme s'ils étaient des espèces d'entités mathématiques, statiques qui se conformeraient volontiers aux exigences et aux nécessités d'analyse d'un certain nombre de chercheurs.

Ensuite, entre mœurs et coutumes, il y a une nuance que l'on ne doit pas négliger. En effet, le dictionnaire "Le Robert" (Rey 1998) définit les coutumes comme "genre, manière d'agir propre à un peuple". Mais, ces manières d'agir sont fixées par ou résultent (de) l'usage. Une collectivité se reconnaît en celle-ci et s'y conforme. En tant qu'usages, on peut admettre que les coutumes n'ont pas forcément un caractère contraignant ni universel : elles comportent des diversités, voire des nuances infinies dans les modes et les pratiques. Elles changent également dans le temps. Ainsi, chez les Lyéla, le mariage entre autres coutumes, s'inscrit dans ce registre.

En revanche, la tradition a une dimension plus fondamentale et qui transmue le moins possible. Ce terme, qui vient du latin *traditio*, selon le dictionnaire, "désigne proprement l'action de remettre ... la remise de quelque chose" (Rey 1998). Toutefois, c'est en son sens figuré que nous allons l'employer dans cette recherche car la tradition, c'est "la transmission, l'enseignement". Enseigner et transmettre renvoient à des modalités orales et écrites par lesquelles les générations, dans une société donnée, reçoivent les unes des autres des récits (mythes, légendes), des pratiques fondatrices de la société (la religion), voire son passé, son histoire. Cette façon de recueillir les legs du passé, en l'occurrence, les pratiques ou lois instaurées par les membres fondateurs (pères ou mères selon l'esprit des groupes humains) de la société, ne supporte pas beaucoup de transformations. Tout se passe comme si les sociétés humaines accordent un espace de liberté aux individus, dans les coutumes mais dans les traditions, en raison de leur dimension rigide, du moins chez les Lyéla, elles tracent une zone où elles excluent, voire tolèrent peu le libre arbitre des individus, pour pouvoir se maintenir sur leur

socle séculaire. Ainsi, un Lyél ne peut, au risque de perdre sa vie, se permettre d'édifier, sans la scrupuleuse observance des normes, l'autel de son père défunt. La construction d'un tel lieu de culte exige une cérémonie particulière qu'il doit suivre rigoureusement sous l'œil vigilant des gardiens des traditions.

## 2 Le mariage et les échanges matrimoniaux

L'institution du mariage chez les Lyéla ne peut mieux se comprendre qu'à travers la manière dont eux-mêmes ont pensé son institution en se fondant sur les récits "mythiques". Nous retiendrons trois récits assez semblables mais complémentaires par les nuances qu'ils comportent. Les deux premiers, celui de l'Abbé Nicolas Bado et celui des anciens du village de Goundi ont trait à l'origine du mariage. Quant au troisième récit, il porte sur la raison fondamentale qui incline l'homme à s'attacher à la femme.

### Mythe des épousailles (mariage)<sup>3</sup>

Autrefois, les hommes et les femmes ne vivaient pas ensemble. Ils ne se rencontraient pas non plus. Quand les femmes surprenaient un homme chez elles, elles le tuaient.

Dieu avait établi deux lieux distincts : les femmes occupaient exclusivement le lieu qui leur était réservé et les hommes le leur.

Dieu voulait tester la capacité d'abstinence (sexuelle) des uns et des autres et voir ainsi qui, parmi eux, céderait le premier.

Un homme, malgré ses efforts, ne parvint pas à une continence durable. Il imagina un stratagème pour rejoindre les femmes. Il chercha du miel dont il remplit un petit canari. Au cours d'une nuit, il se rendit au lieu réservé aux femmes et frappa à la porte. Une femme demanda : "Qui est-ce ?" Il répondit qu'il s'agit d'un homme. La femme demanda à nouveau : "Qu'attends-tu ? Que cherches-tu ? Que veux-tu ?" L'homme répondit : "Je vous apporte quelque chose". Les femmes reprirent ensemble : "Qu'est-ce que c'est ?" Il raconta qu'il avait du jus de la verge [du jus de verge d'homme] qui est fort succulent. Il en donna aux femmes.

Une femme trempa le doigt dans le miel et en goûta. Elle vit que c'était très bon ; elle en donna aux autres femmes. Toutes en goûtèrent et se rendirent compte que la chose était très bonne. Elles en distribuèrent les unes aux autres, et consommèrent tout, absolument tout. Elles

nyctosophes ne doit pas s'entendre comme une manducation pure et simple. Le sorcier n'est pas censé manger réellement la chair de ses victimes. Dans sa tentative d'appropriation du double, il ne s'empare, chez ces derniers, que de ce même élément qui lui fait défaut à lui : seul le dya correspond à ses possibilités d'assimilation. De plus, une telle opération ne s'avère possible qu'à la suite d'une transformation du double en un animal généralement domestique et comestible" (151). C'est dans ce sens que nous entendons aussi ce mot.

3 Nous avons corrigé la forme de ce récit tel que son auteur nous l'a transmis : il comportait des maladroites grammaticales.

se lavèrent les mains, s'essuyèrent la bouche et rendirent à l'homme son canari.

L'homme retourna chez lui. Il attendit quelque temps, puis ramena encore du miel aux femmes. Comme elles en avaient goûté et savouré auparavant, elles ne le chassèrent pas ; elles prirent le miel et le consommèrent. Lorsqu'elles eurent fini de consommer, elles posèrent la question à l'homme : "Si la matière que nous avons consommée, qui est le jus de la verge, est très bonne, est-ce que ce serait meilleur si c'était la verge elle-même ?" L'homme leur révéla que si elles obtenaient la verge elle-même, elles verraient qu'elle est plus succulente que son jus. Les femmes le prirent avec elles dans leur chambre. L'homme s'arrangea pour féconder l'une d'elles.

Dieu vit que l'une d'elles était enceinte, et il ne savait pas comment cela avait pu avoir lieu. Il voulut alors savoir qui, le premier, s'était rendu dans l'un des lieux distincts. Il répandit dans l'espace, entre les deux lieux d'habitation, de la cendre. Le matin, Dieu vit que c'était les pas de l'homme qui se dirigeaient vers le lieu des femmes et en repartaient dans le sens inverse, vers le lieu des hommes.

Alors Dieu dit : "Puisqu'il en est ainsi, désormais, c'est l'homme qui ira le premier chez la femme pour causer avec elle avant de l'emmener chez lui".

C'est pour cela que la femme ne parle pas la première ou ne fait pas la première démarche vers l'homme. C'est l'homme qui cherche la femme. Depuis lors, c'est avec du miel qu'on fait la demande de la main d'une femme. Car le mariage est aussi agréable que la douceur du miel.

Le deuxième récit change quelque peu de forme, mais le contenu demeure le même. Nous verrons quelles en sont les raisons implicites.

### L'origine des couples

Autrefois, les hommes et les femmes ne s'entendaient pas et ne se voyaient pas du tout. Chaque groupe s'installa, chacun de son côté. Or, parmi les hommes il y avait un apiculteur. Et le groupe des femmes, chaque fois qu'il rencontrait un homme, par hasard, le pourchassait pour le tuer.

Un jour, des femmes appréhendèrent l'apiculteur. Elles le ramenèrent auprès de leur reine. Il dit alors à la reine de tremper un doigt dans une des Calebasses (gourdes) qu'il portait. La reine goûta le miel du doigt et elle le trouva bon. L'apiculteur lui fit remarquer que cela est loin d'être comparable à la véritable et réelle succulence (douceur). Car le miel n'est rien d'autre que la succulence altérée de l'authentique qui est la verge.

Pour la lui faire goûter, il invita la reine dans sa propre chambre. L'homme fit l'amour avec elle (la connut) ; et elle fut à ce point enchantée qu'elle décida de le garder auprès d'elle comme compagnon définitif.

Alors, elle ordonna à ses compagnes d'organiser une chasse à courre pour capturer les hommes. Quand une femme prenait un homme, elle se le gardait ; et quand un

groupe de trois ou quatre femmes, voire plus, en prenait un, elles se l'accaparaient également. C'est ce qui explique l'origine des couples humains et de la polygamie".<sup>4</sup>

La nuance essentielle, entre ces deux récits, introduite dans le premier, consiste dans l'intervention de Dieu. Cette singularité traduit la manière spécifique dont chaque région du Lyolo, chaque groupe, voire chaque clan appréhende et s'approprie la culture commune. Ici, même si la forme de ces mythes change, ces derniers insistent néanmoins sur la séparation originiaire des deux genres de sexes ou groupes d'êtres humains : le fond demeure identique.<sup>5</sup> Ce qui change également en ceux-ci, c'est la démarche première et institutive du couple humain. Ces récits fonctionnent à l'inverse l'un de l'autre par leur teneur : dans le premier cas, c'est l'homme qui rompt la séparation par un acte volontaire. Dans le second cas, l'homme est quelque peu victime d'une situation qui le dépasse et dont il tire néanmoins profit, grâce au miel, pour sauver sa vie, d'abord, et, ensuite, pour faire sauter le verrou de la distance. Celui-ci n'était nécessaire que dans la mesure où les groupes humains, en particulier, celui des femmes, ignoraient le plaisir de l'existence, voire la raison essentielle qui attache l'homme à la femme. On remarque que le deuxième récit va plus loin que le premier, même s'il est moins analytique. Si le premier montre la démarche de l'homme par rapport au pouvoir d'attrait de la femme,<sup>6</sup> en revanche, le second montre l'origine des figures diverses dans le mariage : la monogynie et la polygynie, qui sont des formes de

4 Ces récits sur l'origine du mariage sont connus ou très répandus, à quelques nuances près, dans la région de l'Afrique de l'Ouest, au moins. Il nous a semblé intéressant de les mentionner ici en raison des nuances qu'ils introduisent et de l'idée que c'est d'abord le plaisir seul qui est cause de l'union des sexes.

5 Ceci montre à l'évidence que, lorsqu'il s'agit de l'enseignement des mœurs et, à plus forte raison, des traditions, les nuances n'invalident pas le fond. Il démontre aussi que même sans l'écriture, la mémoire des hommes, et donc la tradition orale, a quelque fidélité et mérite du respect. Car les lacunes de l'oral peuvent également se retrouver dans l'écrit.

6 On peut souligner ici l'absence de notion de faute ou de mal, comme c'est le cas dans le premier livre de la Genèse (Bible de Jérusalem), à propos du mythe adamique. Dieu, dans le récit lyel, est à la fois acteur et spectateur : d'abord, il sépare l'homme de la femme afin de tester la résistance de l'un et de l'autre par rapport à l'attrait de l'amour. Il n'en fait pas une interdiction. Ensuite, il constate le fait, en l'occurrence la faiblesse de l'homme, et il se contente de prendre acte et d'instituer le mariage. Nous verrons, dans un autre mythe, que le mal est advenu au monde, par l'acte de la femme, mais d'une autre façon.

mariage que l'on trouve chez les Lyéla. C'est ce que montre, à l'évidence, la suite de ce récit fondateur du mariage :

L'homme qui a pu échapper aux femmes reste célibataire toute sa vie. En revanche, l'homme qui a fait goûter le miel à la reine des femmes pour lui signifier que ce dernier avait un doux secret, celui de procurer l'orgasme à la femme grâce à son sexe, est destiné à être monogame. Le type de relation de la reine et de l'apiculteur reflète donc l'image de la monogynie. En effet, elle trouva le coït avec cet homme, si bon, qu'elle l'aima beaucoup, s'en est contentée et ne le laissa plus repartir ni songer à une autre femme.

Quant au troisième récit, qui nous a été donné également, comme le précédent, par les anciens du village de Goundi, tout en tenant compte de l'attrait mutuel des sexes, celui de l'homme et de la femme, il insistera davantage sur l'origine du coït humain.

Un jour, un homme et une femme allèrent au marché. Or, à cette époque, l'homme et la femme s'ignoraient encore. L'homme acheta du sel. Sur la route du retour, un orage s'abattit sur eux. Ils n'avaient pas d'endroit sûr pour mettre le sel à l'abri de l'eau. La femme dit à l'homme qu'elle avait une poche et qu'elle pouvait y préserver le sel de l'eau. C'est pourquoi, depuis lors, le vagin de la femme est devenu une cachette du sel que l'homme, depuis l'origine des temps, cherche sans arrêt à goûter. Au lieu de retrouver le sel en elle, il féconde la femme et donne naissance à une progéniture. C'est pourquoi aussi, les enfants appartiendront toujours aux hommes parce qu'ils sont le fruit de sa semence que la poche de la femme mature.

Dans ce dernier récit, la recherche du sel en la femme ou le coït apparaît comme la cause première de l'attachement de l'homme à la femme. Dès lors, la finalité de l'union des sexes n'est pas la procréation, d'abord, mais bien la recherche du plaisir. Ensuite, la procréation apparaît comme une conséquence, voire le fruit de cette recherche de l'agrément de la vie du couple.

### 3 Les différentes formes d'alliance matrimoniale

#### 3.1 Les modalités de mariage

Ces "mythes" sur l'origine du mariage introduisent aux modalités de cette institution chez les Lyéla. La société lyel est organisée en clans. Les membres de ceux-ci doivent se marier en dehors de leur *kwala*. Comme le souligne Françoise Héritier dans son étude sur les Samo, peuple voisin des Lyéla dont

certains en sont même issus,<sup>7</sup> "le lignage est l'unité exogamique ; chacun forme un quartier résidentiel nettement individualisé, possède collectivement une identité et un stock de noms individuels ..." (1981 : 83 s.). Certes, l'auteur parle ici de "lignage" qui est une unité beaucoup plus petite que le clan. Néanmoins, nous retiendrons ici l'idée de l'exogamie, qu'on retrouve également chez les Lyéla. En outre, Françoise Héritier insiste sur d'autres faits culturels semblables aux deux groupes, entre autres, la filiation patrilinéaire. Ce dernier point a d'ailleurs fortement été souligné par le troisième récit mythique : les enfants appartiennent au père et non à la mère dont le sein a pour fonction de permettre à la semence paternelle de germer et d'arriver à son achèvement.

Chez les Lyéla, les alliances matrimoniales ne relèvent ni de l'arbitraire, ni de la fantaisie des individus. Elles se fondent sur un impératif quasi absolu : éviter la consanguinité qu'autorise l'extension presque indéfinie du *dwî* ou famille élargie. En réalité, les deux points se ramènent à un même principe originaire, fondateur de l'essence d'un *kwala*. Dès lors que les membres d'un même clan se réfèrent à un ancêtre mythique ou historique commun, l'existence de ce père fondateur implique ses descendants dans une relation de fraternité ou de sororité. Elle instaure aussi la notion de *dwî* non seulement à l'intérieur de chaque unité lignagère, mais même, grâce à un réseau de relations et d'échanges matrimoniaux extrêmement complexe, entre les membres de divers clans inclus dans les liens du *dwî*. Ainsi, pour chaque membre en âge de se marier, le choix du conjoint rentre dans un ensemble d'interdits qui n'ont pas toujours un caractère de prohibitions rigides.<sup>8</sup>

7 Le Père Emmanuel Bayili, dans sa thèse de troisième cycle (1983) a établi ce lien de quelques clans Lyéla avec les Samo, comme il l'écrit à juste titre : "Le pays Samo paraît, au départ, avoir fourni un tout petit peu plus de migrants que la région Mossi ; l'on constate en effet un nombre relativement élevé de clans fondateurs, en provenance de cette zone (19 villages contre 15 Mossi). Ces clans ont été à l'origine de la fondation, non seulement d'un grand nombre de villages Nord-Nuna et du Nord-Ouest, mais aussi de quelques-uns du Sud et de l'Est, proches de la région des Mossi" (208).

8 Le seul cas qui ne relève pas d'alliance matrimoniale où l'interdit est formel et sans sanction, sans appel, concerne la codification des relations sexuelles à l'intérieur du *kwala* : tout homme qui a une relation avec la femme d'un frère de clan est condamné à mort par les gardiens du *kwala* selon le mode de destruction sorcellaire de l'âme. Autrement, des figures de transgression des prescriptions matrimoniales peuvent avoir lieu pour diverses raisons. Dans ce cas, elles impliquent toujours une cérémonie onomastique pour le premier enfant d'une telle union, voire pour les autres selon les clans.

Les unités constitutives des clans lyéla, au sein desquelles un homme ne peut prendre une épouse, varient en fonction de l'extension du *dwī* de ce dernier. Une telle complexité est décrite de la manière suivante par Blaise Bayili, dans le seul ouvrage qui ait été écrit sur les Lyéla en tant que peuple spécifique par rapport à l'ensemble des groupes dits Gourounsi :

les règles matrimoniales lyéla s'inscrivent dans les systèmes semi-complexes si l'on considère le nombre et les catégories assez étendues de parents et d'anciens alliés qui sont exclus du champ des conjoints disponibles pour ego, et en même temps l'étendue du champ vaste indiquant les individus épousables par Ego.

... Ego ne peut choisir son conjoint ni dans le patrilignage de sa mère (P. M), ni dans celui de son père (P. P). Les interdits, à ce niveau sont symétriques et l'exogamie ne différencie nullement les cousines croisées patrilatérales et matrilatérales.

... Ego ne peut prendre conjointe ni dans le lignage de la mère de sa mère (M. M) ni dans celui de la mère de son père (M. P). Il en va de même des lignages de la grand-mère paternelle de la mère (M. P. M), de la grand-mère maternelle de la mère (M. M. M). Du côté du père, la prohibition s'étend aux lignages de la grand-mère paternelle (M. M. P). Ainsi, le système lyélé tient compte de l'ensemble tant des quatre lignages fondamentaux de la mère de Ego (M. M. M., M. P. M., M. M. M) que des quatre lignages fondamentaux du père de Ego (P. M. P, M. P. P., M. M. P.). En d'autres termes, la règle d'exogamie pour Ego masculin concerne, outre son propre patrilignage, les lignages de ses quatre arrières grands-pères en passant par ceux de ses grands-pères et de son père (1998 : 95).

Cependant, même si nous abondons dans le sens de cet auteur en admettant l'idée de "systèmes semi-complexes" dans les échanges matrimoniaux, nous ne pensons pas, comme lui, que l'observance relative des règles prohibitives matrimoniales dans les rapports entre clans aient un caractère aussi strict ou, du moins, ne comportent quelques souplesses. En ce sens, leur violation ou leur non respect sont perçus comme une infraction "des valeurs claniques et sociales" (B. Bayili 1998 : 95). En fait, dès lors que leur violation n'est pas considérée comme un anathème ou pouvant conduire à une sanction suprême, de telles règles jouent un rôle fondamental dans la conscience morale individuelle. Il les pense et les vit au même degré d'aversion que celles qui le mettent à distance de tout rapport sexuel avec sa sœur du même père et de la même mère. En outre, il n'a aucun arbitre par rapport à ces alliances matrimoniales ; ce qui nous conduit à mettre en évidence deux aspects de cette question : d'abord, pour reprendre

la formule de Michel Izard : "Ego ne peut épouser alter que si aucune relation de parenté commune n'existe entre l'un et l'autre" (1983 : 228). Ensuite, comme conséquence de cette remarque, ces liens ne peuvent être établis qu'aussi loin que peut remonter la mémoire des anciens du *kwala*. Dès lors, les éventuelles lacunes de celle-ci, quand il s'agit d'une femme venant d'un village éloigné de celui du conjoint, et à défaut de trouver des liens de *dwī* certains, on permet le mariage comme si on admettait implicitement qu'une erreur (ou un oubli) est toujours possible. Mieux, on admet qu'une telle alliance réalisée dans le doute comporte un certain avantage, du moins, pour son clan : elle contribue à la richesse et à l'élargissement du *dwī*. Ce qui milite en faveur de notre thèse réside dans l'existence même des enfants au prénom révélateur : "Bégiou", qui signifie littéralement : "ce qui ne se mange pas". Car, marier et manger sont des termes qui ont le même sens chez les Lyéla. Ainsi en est-il des expressions : *gi kè* ou "épouser une femme" et *gi kôn* ou "manger quelque chose". En d'autres termes, Bégiou signifie : enfant d'une mésalliance matrimoniale confinant au statut d'enfant incestueux.

Les alliances matrimoniales, outre les prohibitions, comportent aussi des règles prescriptives, c'est-à-dire qui recommandent, ordonnent, plus exactement, permettent. Ce que Blaise Bayili appelle "le mariage sororal" est une pratique assez courante qui s'est développée dans le cadre de la polygamie ou qui peut la générer par nécessité. En effet, "le principe du sororat permet à un homme d'épouser plusieurs 'sœurs', soit en les gardant pour lui-même, soit en les donnant à ses 'frères' ou à ses 'fils', à moins que son épouse ne préfère disposer elle-même de ses 'sœurs' pour les offrir en mariage à d'autres personnes (des bienfaiteurs,<sup>9</sup> par exemple)" (1998 : 97). Cette coutume, parmi tant d'autres, peut donc expliquer des formes de

9 Dans un ouvrage commun sur la polygamie en France, chez les Soninké et Toucouleur originaires de la Mauritanie, du Sénégal et du Mali, Sylvie Fainzang et Odile Jourmet rapportent des témoignages de femmes qui se sont retrouvées en situation polygamique malgré elles. Nous retiendrons un bref passage de l'un d'entre eux : "Mon premier mariage, c'était à 15 ans. Lui, habitait avec la sœur de mon père. Il avait une première femme dont tous les gosses étaient décédés, une deuxième et une troisième : cette dernière n'avait pas d'enfants. Ma tante lui a dit : 'je vais te donner une jeune fille pour que tu aies d'autres enfants'. Elle est allée à Kaolak, et elle a dit à mon papa : 'J'ai un ami à qui je cherche une femme'. Il a répondu : 'mes filles, ce sont tes filles, prends celle que tu veux'. La tante est revenue avec le gars, il m'a choisie. Ici, tu ne discutes jamais pour le premier mariage, ce sont tes parents qui choisissent. Le jour du mariage, tu n'es même pas au courant ..." (1998 : 52).

la polygynie chez les Lyéla. Car celle-ci n'est pas toujours ni voulue, ni souhaitée.

En fait, le fond du problème est le suivant : dès lors qu'une femme est en âge de se marier, il faut qu'elle le soit absolument. Les mœurs interdisent qu'elle reste définitivement dans sa famille à laquelle sa puberté la rend désormais étrangère.<sup>10</sup> Dans le quartier, sa puberté peut être cause d'anomalie ou de perturbation. Elle devient un attrait sexuel générant le désordre et pouvant conduire à la naissance d'un enfant qui n'aurait pas de *kwala* (clan) déterminé et qui ne pourrait appartenir à celui de sa mère. Une femme ne peut être économiquement autonome qu'auprès d'un mari. La structure des villages ne lui permet pas de mener une vie de célibataire avérée. En outre, les Lyéla redoutent la femme, parce qu'ils reconnaissent qu'elle est la seule finalement à être totalement libre. Ils lui attribuent même une supériorité intrinsèque sur l'homme. Selon les anciens de Goundi : "La femme est un être dangereux et à la fois mauvais parce qu'elle est nettement plus astucieuse et plus intelligente que l'homme". Elle peut user de cette liberté, voire de son pouvoir de séduction pour mettre en danger la sécurité et la vie des membres du *kwala* où elle est mariée. Dans toute famille ou communauté lyel, les parents ne se sentent en paix qu'autant que les filles en âge de se marier puissent trouver un époux. D'où la tentation, pour une épouse, de proposer en mariage des petites sœurs de clan à son mari.

Certes, dans le cadre du mariage des sœurs cadettes d'une épouse, le fils de celle-ci ne peut prétendre à une proposition d'union matrimoniale avec l'une d'elles qu'à la condition d'être né d'une mère d'un clan différent de celles-ci. En effet, les membres d'un même *kwala*, en vertu du principe du *dwî* et de la référence au même Père Fondateur, se reconnaissent appartenir à la même souche familiale et s'appellent "frères" ou "sœurs" de clan (il s'agit d'une fraternité classificatoire). C'est donc une appellation ou une institution sociale dont le but, encore une fois, est d'éviter la moindre forme de consanguinité. Parmi les "sœurs" cadettes des

épouses légitimes, on peut compter les filles de ses frères aînés ou cadets.

Dès lors, chaque épouse acquise dans les conditions de mariage normal, qu'elle soit féconde ou non,<sup>11</sup> désire avoir une *nyeïn* (petite sœur) parmi les filles de ses frères de clan. Tout se passe comme si une telle modalité devient une nécessité dans le cadre des alliances générales entre les diverses unités lignagères. Dans un tel cas, qu'il s'agisse d'une ou de plusieurs petites sœurs, elles lui sont proposées dès le plus jeune âge : entre sept et quinze ans. À l'âge de la puberté, la sœur aînée offre sa sœur en mariage à quelqu'un dont le domicile est le plus proche possible du sien de manière à continuer d'exercer sa gouvernance sur celle-ci. Le mariage le plus courant se fait à l'intérieur de la même enceinte familiale selon les modalités indiquées plus hauts. Une fois la désignation faite par la famille de l'épouse légitime (les membres de son *kwala* ou ses parents), la "petite sœur" peut soit quitter ses parents pour aller vivre avec "sa sœur aînée" jusqu'à l'âge de la puberté, soit effectuer des visites périodiques dans sa famille. Dans l'enceinte familiale de sa sœur aînée, elle est considérée comme *kan nyeïn* (la petite sœur de l'épouse). Après son mariage, elle change de statut et aussi d'appellation : elle n'est plus appelée *kan nyeïn* ("petite sœur de notre épouse"), mais *né kan* (notre épouse) par les frères de son mari et *nā* par les enfants de ces derniers. Elle appelle ses beaux-parents successivement *dā* (père) et *nā* (mère). Quant à ceux-ci, ils l'appelleront *né bekwo* (notre fille).

Comme il est quasiment recommandé à une épouse légitime de donner sa petite sœur en mariage soit à un membre de la cour qu'elle habite, soit à un membre du *kwala* de son mari, il arrive, néanmoins, qu'elle use de son libre arbitre pour disposer de l'avenir matrimonial de celle-ci. Plusieurs raisons justifient une telle décision, entre autres, celles-ci : quand elle juge qu'elle n'est pas très bien traitée par la famille de son époux ou par ce dernier, ou encore par les membres de son lignage, elle peut manifester son mécontentement en refusant la main de sa petite sœur à un membre quelconque de ce clan ; même si c'est la famille de son mari qui s'en est occupée matériellement. Elle peut aussi agir de la sorte si elle constate que ses parents ne sont pas suffisamment respectés par ses maris (la famille de

<sup>10</sup> Lorsqu'une femme se retrouve absolument seule, sans aucune structure familiale d'accueil, pour diverses raisons (procès en sorcellerie, stérilité etc.), elle peut être accueillie dans sa cour d'origine. Cela suppose qu'elle n'a plus l'âge d'être désirable par un homme ou qu'elle a été mariée auparavant. Mais, même dans ce cas d'ultime accueil, la porte de la maison qu'elle occupe doit se situer dehors. Cette ouverture vers l'extérieur indique bien qu'elle est étrangère dans sa propre famille. Elle mène une vie presque de moniale, gérant sa vie comme elle l'entend et ne dépendant d'aucune autorité.

<sup>11</sup> Dans un cas comme dans l'autre, la *nyeïn* (sœur cadette) apparaît comme une aubaine pour la sœur aînée : en cas d'infécondité, elle aspire à consacrer sa vie au service des enfants de sa petite sœur plus heureuse qu'elle ; et dont elle s'occupera comme les siens. Si, en revanche, elle est féconde, elle prétendra à une petite sœur pour l'aider à élever ses enfants qui sont aussi les siens.

son époux ou ses membres masculins). Ce peut être le signe de son intention de quitter le clan de son conjoint.

Dans ce type d'alliance matrimoniale, on le voit, les femmes décident et elles agissent en fonction de leurs intérêts personnels. Selon Blaise Bayili (1998 : 99),

en tant que “donneuse” de femmes, l'épouse aînée assoit sa position au sein du lignage de “ses maris” tout en y imposant l'importance et le respect de plus en plus grand de son patrilignage. Elle construit également, par le même fait, au sein de l'unité domestique de son mari, un groupe d'agnats, d'alliés et d'enfants sur lesquels elle a une influence qui frise l'autorité car elle devient “sœur aînée” (pour ses cadettes) “épouse aînée” (pour les alliés : époux) et “mère aînée” pour les enfants de ses cadettes ...

Cependant, cet auteur n'analyse ici que l'aspect avantageux de l'autorité de la sœur aînée sur sa cadette et la progéniture de celle-ci. Cette suprématie morale a un inconvénient qui n'est pas toujours lisible lorsqu'on n'a pas été impliqué dans ce réseau complexe et ambivalent de relations humaines.

En effet, lorsque la sœur aînée est supposée dotée d'une puissance sorcellaire, elle est, du fait de cette situation visible, autorisée, la nuit, en cas de nécessité, à user de la biopsyché (ou substance vitale) des enfants de sa sœur cadette pour résoudre ses problèmes de dettes vis-à-vis de ses congénères de la nuit. Ainsi, l'autorité du jour, qui peut être agréable quand celle qui est appelée mère par ses neveux et nièces les comble de sources de joies, de tendresse, d'amour, de dons variés en nature. Mais, l'autre versant d'une telle autorité, celle du monde invisible, est plutôt amère lorsqu'elle est supposée causer la mort des enfants de sa sœur cadette. Elle serait aussi en mesure, par pure jalousie, de porter atteinte à leur santé mentale ou physique par des empoisonnements, lorsqu'ils réussissent, par exemple, dans les études. Toutefois, les relations de ces deux sœurs, solidaires, affectueuses, entre elles comme vis-à-vis des enfants de l'une ou de l'autre, sont susceptibles de s'inverser – la structure inapparente n'obéit pas aux mêmes règles de fonctionnement que celles du jour, la visible – lorsque la sœur cadette elle-même est douée d'une telle inclination psychique mortifère. Ce qu'elle ne peut faire le jour – elle doit du respect, de l'obéissance à sa sœur aînée – elle se l'autorise la nuit sous la pression de ses semblables. Au nom du *dwi*, elle peut porter non seulement atteinte à la substance biopsychique des enfants de sa sœur aînée quand ceux-ci sont eux-mêmes dépourvus d'un tel pouvoir – même dans ce cas, en bas âge, elle fait ce qu'elle veut de leur

vie, l'enfant étant supposé dépourvu de meilleurs moyens de défense – mais aussi à celle de sa sœur aînée. En ce sens, chez les Lyéla, l'alliance matrimoniale elle-même n'échappe guère à cette double structure ambivalente du fonctionnement humain.

### 3.2 Les diverses figures de mariage

Nos diverses sources concordent pour reconnaître qu'il existe trois sortes de mariage. Qu'il s'agisse de Yomboué Vincent Négalo, de Joseph Bado de Sienkou, ou des anciens du village de Goundi, entre autres, ils reconnaissent tous ces trois figures :

- a) le *swé kè* “séduire une femme” qui s'accompagne de *ké kwō*, “voler ou enlever une femme” ;
- b) *ké k'èl*, “fiançailles” ou “prestations pour obtenir une femme” ;
- c) le mariage catholique.

a) La première forme de mariage, c'est-à-dire le *ké kwō*, est moins onéreux reconnaît-on généralement. Elle est brève, rapide et peu approuvée par les familles car cette pratique, qui est répandue dans tout le Lyolo, provoque encore, parfois, des disputes entre membres de clans différents. Le mariage est perçu comme un contrat établi entre deux familles ou deux *kwala*. Dès lors, la parole donnée à une famille, concernant la promesse d'une femme à quelqu'un, engage l'honneur de tout un clan. Cependant, que fait-on quand on enlève une femme à un clan d'un autre village ? Selon Joseph Bado de Sienkou, l'amant doit, en tout premier lieu, informer le chef de son village en ces termes : “J'ai conquis une compagne pour me servir à boire”. Cette formule imagée est de rigueur. En effet, on ne doit pas dire ouvertement les choses, comme, par exemple, “j'ai enlevé (volé) une femme”. Ensuite, il avertit le chef de son *kwala*. Dès lors, ces deux autorités bénissent et conseillent l'amant ; et, dans la discrétion, ils attendent que le mari de l'amante se manifeste.

Il advient, mais rarement, qu'une femme d'un clan courtise une femme appartenant à un autre village pour le compte de son mari ou pour celui d'un membre de son clan. Dans ce cas, elle n'est pas elle-même chargée d'avertir le chef du village ni le chef du *kwala* ; mais une telle démarche est laissée à l'initiative de l'homme qui partagera la couche de la femme enlevée. Cette entreprise de la part d'une femme du clan amène les membres de celui-ci à la porter aux nues et à lui témoigner beaucoup de reconnaissance pour ce geste qui permet à l'un d'entre eux de se marier et ainsi de l'agrandir. En

revanche, il n'est pas rare qu'une femme courtise les filles de son propre clan pour les membres de la famille de son mari. Quand la femme enlevée est découverte, et s'il est impossible de la garder, on doit la rendre à son mari légitime.

Dans le cas de l'enlèvement d'une épouse,<sup>12</sup> c'est cette dernière qui décide de choisir entre son mari légitime et un amant qui promet de l'éloigner de la famille de son mari et de son propre clan. Car une telle pratique ne doit pas avoir lieu dans le même village, en d'autres termes, sur le même autel de terre. Même quand le mari réussit à reprendre son épouse ou sa fiancée, elle peut elle-même se sauver pour aller rejoindre son amant. En effet, lorsqu'une jeune fille est promise en mariage à l'époux de sa sœur aînée, en général plus âgé qu'elle, coutume qui a encore cours de nos jours dans les zones du Lyolo moins christianisées, elle cherche un moyen de l'éviter. Et comme les jeunes migrants qui reviennent de la zone côtière sont beaux, frais, séduisants, voire riches, elle se laisse séduire quand elle en rencontre ; et emmenée dans ces pays dont elle rêve. Ce faisant, elle met en péril sa vie et ceci à un double titre : si elle est déjà mariée, le mari peut l'empoisonner pour se venger ; mais, mariée ou non, ses propres parents, qu'elle a déshonorés, cherchent à l'appréhender pour la remettre à la famille ou au clan auquel elle était destinée. Au pire, ils peuvent la remplacer et dans ce cas, annihiler son âme par le procédé sorcellaire des biopsychophages.

La liberté que la femme lyel s'octroie,<sup>13</sup> même dans le cadre d'une institution aussi importante que le mariage, en raison de ses enjeux sociaux majeurs, se manifeste aussi quand il y a un désaccord

important entre elle et sa sœur aînée. Dans une telle situation, elle sait qu'elle n'aurait point raison si elle ose porter la nature du désaccord sur la place publique de leur propre *kwala*. Un tel cas de figure a lieu quand la sœur aînée fait preuve d'une rare méchanceté à son égard ; ou bien lorsque ses pratiques sorcellaires portent atteinte à la santé ou à la vie de ses enfants, qui sont aussi les siens à part entière, puisque la sœur aînée a une grande autorité morale, maternelle sur les enfants de sa ou de ses sœurs cadettes. Cependant, en cas de fugue pour aller épouser un autre homme, elle ne peut emmener ses enfants ; et son mari légitime n'a aucun droit d'aller réclamer à sa belle-famille le prix des animaux sacrifiés ou le montant des prestations matrimoniales. Certes, rien ne lui interdit absolument d'effectuer une telle démarche. Mais, s'il le fait, les frais qu'il avait engagés peuvent lui être remboursés. Toutefois, si une telle opération se réalise, désormais, un membre de son clan ne peut plus obtenir de femmes de l'ensemble du *kwala* de son épouse fugueuse. Ce geste pourrait donc lui causer beaucoup d'ennuis de la part des membres de son propre clan dont il obstrue la voie d'accès à des femmes potentielles de ce clan allié.<sup>14</sup>

b) La deuxième modalité d'alliance matrimoniale peut être qualifiée de mariage régulier. Celui-ci nécessite des approches multiples, des qualités morales des conjoints recherchés, des types de prestations matrimoniales dont la nature change selon les clans.

L'approche ou les médiations qui conduisent à la conclusion d'un mariage prennent des figures multiples dont nous examinerons les plus courantes. Selon Guel Zila (1972–1973), les démarches en vue d'un mariage peuvent être précoces. Pour l'illustrer, Guel Zila met en scène un jeune couple, la famille Nébié, qui vient de se marier, et un jeune homme, Nignan Bebou, encore adolescent. Lorsque Madame Nébié tombe enceinte, le jeune adolescent commence à effectuer une démarche en vue

12 Cette pratique était tellement courante dans tout le Lyolo qu'elle constituait, autrefois, un *casus belli* fréquent entre les différents villages. Lorsque le voleur d'une femme était appréhendé par des membres de la famille de son mari, il pouvait être tué ; ce qui provoquait aussi une autre raison de conflit.

13 Cette manifestation de la liberté contre les institutions sociales montre, à l'évidence, qu'on se méprend beaucoup sur le compte des femmes de l'Ouest africain. On établit des considérations générales en les comparant aux femmes occidentales et on conclut rapidement à une absence de liberté chez les Africaines. En réalité, les analyses s'effectuent à partir de schèmes généraux, souvent préjudiciables qui n'ont pas toujours de rapport avec le réel concret. Nous verrons que chez les Lyéla, la femme est un être non seulement incontrôlable, mais même la plus libre qu'on puisse imaginer dans une société où domine l'esprit de communauté. Cette liberté, qui confine au courage en vertu des risques encourus, dont jouit la femme fait peur à l'homme. En étant une des intermédiaires incontournables dans les alliances entre clans, elle occupe une place où le libre arbitre est toujours possible dont certaines n'hésitent pas à en faire usage naturellement.

14 Nous avons longuement analysé, dans notre manuscrit "Sorcellerie et violence en Afrique noire" de telles figures de mariage et leurs problèmes sous-jacents dès lors que notre propre père, suite à son mariage légal, catholique (la première épouse) est devenu polygame par l'enlèvement d'autres femmes. Ce qui peut sauver de telles femmes, ce sont leurs propres enfants. Ils deviennent des *nekwo-bia* (neveux de clan du clan) de leur mère qui ne peuvent être ni rejetés ni refusés en vertu des privilèges que les Lyéla leur accordent. Ils adoucissent la tension dans les relations de leur mère avec son clan d'origine, favorisent certains échanges même s'ils ne peuvent obtenir qu'elle y retourne. Cependant, dans certains cas, ce raccord, par les neveux du clan, peut être mis à distance par le père de la femme fugueuse jusqu'à sa mort.

d'une éventuelle alliance matrimoniale. Le prétendant raisonne de la manière suivante : "Si Madame Nébié accouche d'une fille, je demanderai sa main (elle sera ma future épouse) ; si c'est un garçon, ce serait mon ami". Dans ce cas précis, dès la naissance d'une fille, le prétendant se rend chez ses futurs beaux-parents avec quarante cauris, selon la coutume des clans, et les offre à la mère du nourrisson en disant : "Prenez cette modeste somme, achetez du beurre de karité pour frotter [oindre] les lèvres de la nouvelle née". Ce geste indique le sens explicite de son intention et il scelle, ainsi, le début des fiançailles.<sup>15</sup>

En effet, jusqu'à seize ou dix-huit ans, âge indicatif du mariage traditionnel chez les Lyéla, le fiancé ne reste pas inactif. Chaque année, pendant la période des cultures, il doit aller sarcler seul dans le champ de sa future belle-mère ou bien en compagnie des jeunes de sa génération dans celui de son futur beau-père. Il est aussi de bon ton de leur apporter de temps en temps des cadeaux en nature : poulets, pintades, paniers de mil, etc. En saison sèche, aussitôt après les récoltes de mil, il est tenu de confectionner des *sekos* ou portes en pailles pour la maison de sa future belle-mère. Si le chef de famille est un polygyne, il doit en faire autant pour les autres épouses afin d'éviter leur jalousie. En définitive, le futur gendre engage des dépenses continues pour sa belle-famille jusqu'à la puberté de sa fiancée. Les deux gardent, cependant, une stricte distance jusqu'au jour du mariage. On comprend, dans ces conditions, que l'enlèvement d'une fille ou d'une femme soit une perte considérable pour le gendre ou pour son lignage.

Dans un autre contexte culturel, en l'occurrence les Goin du Burkina Faso, les auteurs du "Prix des femmes", Michèle Dacher et Suzanne Lallemand ont montré que ces prestations constituent une véritable dette. Certes, celles-ci sont fort élevées pour les prétendants au mariage d'une femme. Les auteurs de ce livre parlent, à juste titre, de remboursement en cas de fugue ou de divorce. Le prix d'une femme goin est estimé autour de 300.000 F CFA. Il est vrai que les épouses, par leur travail au quotidien, sont tenues de rembourser ces frais, ce qui peut durer plus de dix ans. Même en cas de sé-

paration, elles n'échappent guère à cette nécessité de remboursement. Ceci est inconcevable chez les Lyéla dès lors que "la dette matérielle des preneurs de femmes se trouve transférée du groupe des donneurs à la femme elle-même" (Dacher et Lallemand 1992 : 68). Chez ce peuple, il est permis de parler de tractations dans ce cas de figure. Ainsi, le mari permet même à son épouse d'aller avec son amant, s'il est étranger à son propre village, à condition naturellement que ce dernier veuille bien "rembourser la compensation matrimoniale" (1992 : 71) selon la convenance du mari.

Chez les Lyéla, le *ké k'olo* se contracte aussi soit avec le concours du neveu de la famille (*nekwobi*), soit avec celui de la tante de la famille (*nékan*), soit enfin avec l'aide d'un ami de la famille. L'intervention des intermédiaires, eux-mêmes membres de la famille, dans les liens du mariage, rend impossible toute idée de remboursement des frais matrimoniaux. Ainsi, dans le premier cas, le neveu est chargé de jouer la médiation entre le clan de ses oncles maternels et le sien pour trouver une femme à un des membres de celui-ci ou à un ami. Dans le deuxième cas, une femme dont la famille ou le lignage apprécie la manière dont elle est traitée par ses maris (membres du lignage allié) et dont ses parents eux-mêmes sont soignés, voire pris convenablement en charge peut obtenir, sans difficulté, une "petite sœur" : ce peut être une nièce ou une cousine qu'elle peut fiancer à son propre mari ou bien à un membre, selon son choix libre, de la famille de son mari ou du clan de celui-ci. Le dernier cas de figure a lieu pour la raison suivante : un homme trouve grâce aux yeux d'une famille qui le juge digne en vertu de son courage, sa confiance, son honnêteté, voire pour des services rendus à la famille. Et le plus grand bien qu'on puisse lui offrir, est de choisir à son intention une fiancée parmi les filles pubères de la famille. Dès ce moment précis, le futur gendre commence les prestations des fiançailles qui peuvent durer quelques années. Ces dernières sont de même nature que celles mentionnées plus haut. Les cadeaux sont nombreux ; et lors de chaque visite de la fiancée, on doit tuer quelques volailles, un porc, un caprin ou un ovin qui accompagnent des bassines de galettes de mil. Cet ensemble de nourriture est véhiculé chez ses parents par les jeunes filles du clan de son fiancé.<sup>16</sup>

15 Cette démarche suppose que le prétendant a déjà consulté l'avis des anciens de son lignage pour vérifier si un tel mariage est possible. Autrement dit, il n'entreprendrait rien. Même à ce niveau, rien n'est encore acquis : la personnalité future de la fiancée décidera de la faisabilité du mariage ou non. Car si elle fait preuve de légèreté au niveau des mœurs sexuelles, les membres de la famille du fiancé pourraient s'y opposer en vertu du danger auquel elle pourrait exposer ultérieurement sa vie.

16 Selon sa quantité, cette nourriture est répartie de la manière suivante : quand son importance est moindre, elle est partagée de façon égale entre les familles de la cour ; à l'inverse, elle doit être distribuée entre les cours éclatées qui se réclament d'un même père. Dans tous les cas, la mère de la fiancée, encore moins son père, ne peut rien garder à titre exclusif. On part du principe qu'un enfant (fille ou garçon)

Joseph Bado de Sienkou mentionne, dans ses documents écrits que nous avons consultés, l'existence d'une relation particulière entre un homme et une femme, laquelle était susceptible de fournir une épouse à l'homme par sa médiation. On appelait celle-ci une *etwarnà* ou conseillère. A son sujet, notre instructeur dit ceci : "Autrefois, chaque homme considérait une femme soit dans sa propre famille, soit dans son clan, comme conseillère (*etwarnà*) ou amie. Leurs rapports privés étaient plutôt emprunts de camaraderie, de confiance, d'amitié ; ils avaient un caractère sain et innocent même s'ils s'appréciaient ou s'aimaient mutuellement".

Pendant la période de l'hivernage, elle lui préparait tout ce dont il avait besoin. Pendant la période sèche, quand elle faisait du *mune nan*, "eau dans laquelle on a dilué de la farine de millet" (Bon et Nicolas 1953), elle en versait dans une belle calebasse très propre pour lui offrir et donnait le reste à son mari. En contrepartie, si l'ami revenait de la chasse avec du gibier, il lui offrait une cuisse de sa proie. En outre, il l'aidait dans ses travaux champêtres. En cas de besoin, l'*etwarnà* pouvait chercher une femme pour son ami ; ce qui renforçait leurs liens d'amitié.

Ainsi, le mariage n'est pas toujours laissé au gré des individus. Selon plusieurs de nos instructeurs, avant l'influence du christianisme, lorsqu'un jeune homme célibataire rencontrait une jeune fille qui lui plaisait et dont il tombait amoureux, il ne lui adressait pas directement la parole. Il allait demander la médiation soit d'un neveu de sa famille, soit de l'une de ses tantes, soit d'un ami de la famille de la jeune fille. Une fois trouvé, l'intermédiaire devait, d'abord, s'adresser à la mère de la fille et non pas à son père, à ce niveau du désir d'alliance matrimoniale.

Le premier geste des fiançailles débute par l'offre de quatre volailles à la future belle-famille, à l'insu du futur beau-père.<sup>17</sup> Pour le deuxième acte des fiançailles, on tue un animal. C'est à la suite de ce deuxième geste que l'intermédiaire ose enfin informer directement le père de la fille. Celui-ci porte à son tour la nouvelle à l'ensemble de la famille. Dès lors, les membres de la famille vont chercher

ensemble à savoir s'il n'y a pas un lien quelconque de *dwi* avec le clan du futur gendre. Ils enquêtent aussi pour savoir si un membre de son *kwala* n'a pas enlevé (volé) une femme de leur clan. Si ces obstacles sont levés, alors l'intermédiaire remet des noix de kolas et une poule au père de la fille au nom du futur gendre. Cette offre est accompagnée, dans certains cas, d'un *canari* (pot en terre cuite) de bière de mil. Dès ce moment, le beau-fils est autorisé à effectuer les prestations de fiançailles, qui sont les mêmes que celles-ci que nous avons indiquées ci-dessus.

Il n'y a pas d'interdits particuliers concernant les filles pubères. Elles doivent être toutefois surveillées scrupuleusement par leur mère afin de leur éviter le risque d'une grossesse avant le mariage. Cependant, il y a des filles qui tombent sur le coup d'interdits particuliers. Il s'agit de toutes celles qui se prénomment Eli, Ebou, Nébila, Epio, etc. En effet, elles apparaissent comme des enfants miraculeux : suite à un problème de risque de stérilité, leurs mères ont dû se rendre sur des autels de théurgies pour demander la possibilité d'être fécondes. Dans ce cas, elles promettent à la déité que leur premier enfant (fille ou garçon) portera le nom de la théurgie. Donc, pour une fille née à la suite de cette promesse, au cours d'une cérémonie particulière sur l'autel du dieu qui a exaucé le souhait de la mère, elle doit être rasée, à l'âge de la puberté, avant d'avoir des relations avec un partenaire sexuel. Autrement, elle risque de perdre la vie si elle enfreint cette interdiction ; ou, à tout le moins, la raison.

Les recherches, pour éviter la consanguinité entre clans, s'accompagnent, d'un côté comme de l'autre, d'autres enquêtes portant sur la moralité des individus qui ont conçu un projet de mariage. En effet, les belles-familles tiennent à accueillir une jeune fille ou un jeune homme susceptible d'avoir une bonne nature. A titre d'exemple, une fille d'excellente nature doit savoir écouter son père et sa mère, faire preuve de courage auprès d'eux en cas de nécessité. Les femmes de la cour, voire du quartier où elle sera appelée à vivre attendent qu'elle fasse preuve de bonté, du sens de l'aide aux uns et autres en acceptant de faire les commissions de chacune. Il est recommandé qu'elle évite (ou qu'elle s'efforce de le faire) de se mettre en colère contre les coépouses de son père, de répliquer aux paroles ou aux remontrances des personnes âgées. On lui conseille d'avoir toujours le sourire aux lèvres, de soigner, de façon discrète, sa beauté, de savoir accueillir les étrangers de la famille, d'être charitable envers les malades ; et, surtout de s'abstenir des sorties nocturnes avec les garçons, ce qui pourrait

n'appartient pas à ses parents géniteurs seulement, mais à tout le *kwala* ou clan. On peut perdre la vie si on néglige cette donnée fondamentale.

17 Tout se passe comme si le père ignore tout. En fait, ceci est quasiment impossible dès lors qu'en tant que chef de la cour, rien ne peut entrer ou sortir de chez lui sans qu'il n'en soit informé. Tant qu'il n'est pas lui-même informé – ce qui doit conférer aux démarches leur caractère officiel – il considère que c'est une affaire de femmes qui ne mérite pas encore une attention sérieuse. Son ignorance est donc feinte.

conduire à toutes les tentations et aux médisances quant à sa conduite.

Lorsqu'elle se rend, pendant la période des fiançailles, dans sa belle-famille, les membres proches de son lignage lui recommandent de suivre des règles de conduite strictes suivant les canons des coutumes pour être bien jugée ou appréciée comme, par exemple, se défier des jeunes gens de la cour et même du quartier. Elle doit montrer à ses futurs beaux-parents qu'elle est réellement courageuse en balayant, chaque matin, la maison qui l'accueille et en remplissant la réserve d'eau à boire. Mieux, il faut qu'elle s'empresse de s'acquitter des travaux à faire dans la journée. Elle doit apprendre à se maîtriser face à l'hostilité de certains membres de la cour et à s'abstenir d'ouvrir son cœur en répondant, de façon naïve, aux questions des individus curieux. Il faut qu'elle évite d'aller dormir ailleurs que chez sa belle-mère. En raison de la promiscuité dans les maisons et dans la cour, on lui recommande, en journée, de s'asseoir, et la nuit, de se coucher de façon toujours décente. Il est de bon ton de demander la permission à sa belle-mère pour rendre visite, le cas échéant, à un membre de sa famille ou de son lignage qui habite dans le quartier, voire dans le village. Il vaut mieux qu'elle ne s'y rende pas en cas de refus ; et s'il y a accord, y aller accompagnée d'un membre (en général une fille) de sa belle-famille et en revenir aussitôt les salutations d'usage accomplies. Toutefois, notons au passage que ces règles traditionnelles de vertu morale et de courtoisie n'ont plus cours aujourd'hui dans les zones du Lyolo fortement christianisées ou "occidentalisées". Mais elles sont encore de rigueur dans les communautés éloignées de cette région, lesquelles sont encore attachées au respect des traditions et aux valeurs morales des coutumes ancestrales.

Quant au jeune homme de bonne nature, les critères de qualité morale qu'on lui demande se ramènent presque tous à la nécessité de prendre soin de ses parents ; ce qui renvoie, au-delà de ceux-ci, aux beaux-parents eux-mêmes. Car il doit aimer sa mère et son père en demeurant le plus souvent possible auprès d'eux pour écouter surtout leurs paroles. Il importe qu'il sache devancer leurs désirs et les servir en toutes circonstances. Savoir les défendre en cas de conflit, voire leur épargner l'humiliation sous toutes ses formes sont des devoirs qu'on exige de lui ; et quand ses parents décèdent, leur faire de grandes cérémonies funéraires pour honorer leur mémoire.

Il y a même des règles édictées à l'intention de la jeune fille et du jeune homme afin de leur éviter d'errer quant au choix du conjoint de bonne na-

ture. Dès lors, pour trouver un bon mari, il convient qu'une jeune fille bien élevée se méfie des propos mielleux et flatteurs des garçons ; ce qui la conduit à une attitude prudente vis-à-vis de ce genre de jeunes gens. Elle ne doit guère se soucier de leur beauté plastique ni du niveau de leurs "richesses" pour choisir quelqu'un comme futur époux. Il convient même de les fuir quand ils font étalage de leurs "biens". Il s'agit, en dernier ressort, de savoir choisir un bon mari – un mari de cœur et d'âme – plutôt qu'un riche mais dénué de l'intelligence du cœur. En d'autres termes, une fille de bonne nature doit rechercher un mari qui sait respecter une femme et assumer ses responsabilités de chef de famille, ses devoirs d'époux.

Concernant le jeune homme, il doit savoir qu'en vertu des règles coutumières matrimoniales, un seul homme, selon sa seule initiative, ne peut pas chercher à épouser une femme et vouloir qu'elle soit de bonne qualité morale. L'aide des autres, leur coopération apparaît alors nécessaires pour trouver la femme qui convient le mieux aux attentes de sa famille.

Chez les Lyéla, les dépenses durant le temps des fiançailles sont nettement plus lourdes à porter pour les fiancés et leur famille que les prestations matrimoniales elles-mêmes. Nous retiendrons deux exemples pour montrer l'insignifiance de celles-ci. D'abord, le mariage traditionnel en lui-même consiste toujours à immoler quelques animaux sur le *kwala* de la fiancée, puisque ces communautés envisagent toutes les figures de prestations possibles sous la forme de choses pouvant être manducquées. Même de nos jours, les sacrificateurs de l'autel du *kwala* refusent l'argent en guise de prestations matrimoniales. Celui-ci n'a pas de valeur à leurs yeux parce qu'il ne peut pas se manger. Son acquisition se ramène finalement au même but matériel : acheter des choses pour consommer. Ainsi, dans le *kwala* des Bado auquel Joseph Bado de Sienkou appartient, la compensation matrimoniale se résume en l'apport de deux boucs et une grande chèvre. Leur usage se fait de la manière suivante : le premier bouc est immolé pour demander aux théurgies du *kwala* une nombreuse progéniture aux mariés ; le second pour obtenir un heureux départ de la fille hors de sa famille ; la chèvre pour remercier la mère de la mariée pour toutes les peines que l'éducation de sa fille ont pu lui causer. Ces animaux sont accompagnés de tines de mil rouge (*sorgho*) pour préparer la bière à base de cette céréale. Cet ensemble de produits est nécessaire à l'alimentation des personnes présentes au mariage.

Selon Yomboué Vincent Négalo, chez les Négalo de Batondo, la compensation matrimoniale

s'élève à quatre animaux, s'il s'agit d'une première épouse ou *egikwo* ou trois pour une épouse cadette ou *egikwo n'è*. Ce peut être essentiellement des boucs, de chèvres ou des moutons. En revanche, les autres espèces d'animaux sont exclues, comme le porc ou encore le chien. Beyon Barthélémy Négalo précise que lorsqu'un chien fait partie de ces compensations matrimoniales, la cérémonie ne peut se faire à Batondo. Cet homme explique ce fait de la manière suivante : lors de l'installation du *kwala* Négalo dans cet espace qui comprend, en fait, deux villages, Kalio et Batondo, le groupe des aînés *inter pares* décida de s'installer dans le premier. Il y fixa aussi l'autel de terre et l'autel du *kwala*. Le groupe des aînés ordonna à celui des cadets d'aller occuper un autre espace voisin qui est devenu, à la longue, un village autonome, en l'occurrence, Batondo. Comme la population de ce dernier croissait de façon considérable, le village des aînés, Kalio, convint d'accorder aux familles du village cadet l'autorisation de disposer d'un couteau et d'une écuelle pour officier en son nom en faisant tous les sacrifices et tous les actes rituels relatifs au *kwala*.<sup>18</sup> C'est ce qui explique qu'il n'y a pas à proprement parler d'autel de *kwala* à Batondo.

Ces animaux sont donc immolés sur l'autel du *kwala* comme chez les Bado de Réo ; puis on les dépouille et on fait appel à toutes les femmes des quatre lignages du *kwala* Négalo fondateur du village de Batondo. Il s'agit des cours suivantes : Ouénédo, Béfolodo, Puludo, Nawaryodo (le suffixe *do* signifie "chez"). Il faut nécessairement que chacune des femmes de ces quatre enceintes familiales ait sa part, aussi minime soit-elle. On divise la viande des animaux en quatre parts pour respecter la lignée des quatre branches qui constituaient autrefois une même enceinte familiale. Leur division actuelle ne nie pas leur unité constitutive originaire. Chez le clan Bamouni de Réo, il s'agit, comme chez les Bado, de trois animaux seulement.

Les Lyéla n'interdisent pas à une fille d'un clan de se marier à qui elle veut, par exemple, à un non-Lyéla, à un non-Burkinabé, à condition qu'elle ne soit pas déjà fiancée à quelqu'un par sa famille. Ils exigent seulement que le futur mari de celle-ci s'acquitte, selon leurs coutumes, des animaux à sacrifier sur le *kwala*, soit trois, soit quatre. Il est possible, selon Vincent Yomboué Négalo, de donner

de l'argent qui sera distribué, en vertu de la même modalité, à toutes les femmes. Cependant, celles-ci perçoivent mal une telle initiative puisqu'elles se sentent frustrées de n'avoir rien ni à manger ni à boire ; ce qui peut les incliner à rechercher une forme de compensation de cette frustration, par exemple, en capturant la biopsyché de la fille en question pour la soumettre aux méthodes sorcellaires de la destruction de la vie humaine. Ainsi, l'acte de manducation est accompli comme de coutume.

c) La dernière forme publique et reconnue du mariage chez les Lyéla est le mariage catholique.<sup>19</sup> Selon la majeure partie de nos informateurs, ce type d'alliance semble résulter, en général, de l'orgueil des jeunes gens d'aujourd'hui, c'est-à-dire les années post-indépendance, et du désir de faire montre de leur enrichissement à l'étranger. Il dépasse, en effet, par son ampleur le cadre des compensations matrimoniales coutumières et apparaît comme un mariage de luxe. Il se déroule de la manière suivante : la cérémonie religieuse se fait généralement le matin à l'église. Le soir, vers 17 heures, en fonction des moyens financiers de la famille du marié ou des moyens de ce dernier, quand il s'agit d'un migrant, une grande colonne de femmes ou de jeunes filles chargées de *canaris* (pot en terre cuite) de bière de mil, de bassines de pâte de mil de diverses variétés, de viande de porc, de volailles, de caprins, d'ovins, voire de bovins achemine toute cette alimentation à la famille de la mariée.

Cependant, quelle que soit la forme du mariage, aussitôt après la cérémonie qui scelle cette alliance, la mariée n'a plus le droit de rester, cette nuit-là, dans sa famille. Même si elle ne rejoint pas immédiatement sa belle-famille, elle doit aller dormir hors de la cour de ses parents en cachette. Si elle y reste ou si elle passe la nuit dans le quartier de son *kwala*, elle peut perdre la vie. La cérémonie d'alliance scelle aussi son départ définitif de sa famille ou de son clan.

Quant à la vie du couple, elle a subi un changement profond, comme on pouvait s'y attendre, en raison de l'influence du christianisme, voire des migrants et d'autres facteurs complexes ; surtout depuis au moins deux décennies. On comprend, dès lors, que certains de nos instructeurs, dont Joseph Bado de Sienkou, établissent presque toujours des nuances entre la vie d'aujourd'hui et

18 Comme l'explique l'auteur de ces précisions, cette autorisation résulte du désir des anciens de satisfaire aux attentes – viandes et nourritures – des femmes du *kwala* Négalo, premier occupant du village de Batondo. La nécessité de la manducation a donc forcé les anciens à opérer la scission des cultes sacrificiels liés à l'autel du *kwala*.

19 Nous parlons de cette religion spécifiquement parce qu'elle est la plus répandue chez les Lyéla. Cependant, les autres Églises chrétiennes ont la même modalité de mariage que les catholiques chez les Lyéla.

d'autrefois dont il est témoin depuis les années cinquante. C'est ainsi qu'il écrit dans ses notes que "les jeunes d'aujourd'hui ont tendance à mal considérer la femme. Or, Dieu créa l'homme et la femme unis l'un à l'autre. Seule la mort peut vraiment les séparer".

Par ailleurs, pour bien marquer la différence de qualité dans la vie du couple d'autrefois, et de la nature des relations entre conjoints d'aujourd'hui, il reconnaît que "le mari n'avait aucune prise ni aucune autorité sur sa femme devant le père ou le grand frère de celui-ci. Si un conflit éclatait entre les deux, le père ou le frère aîné du mari devait être informé en premier lieu. En général, dans toute querelle conjugale portée devant l'autorité des anciens (père ou frère) on donnait tort au mari. Mieux, sa mère, son père ou son frère aîné pouvait lui faire des remontrances, l'insulter et, dans certains cas, le frapper avec un bâton sans qu'il ne puisse ou ne doive dire un mot. Cela se passait quand on estimait que son tort était inadmissible".

Lors d'un autre entretien portant sur la nature des relations entre conjoints, il remarque que les querelles entre époux et épouses étaient généralement discrètes. Comment ? "L'homme manifestait à son épouse son mécontentement en tardant à se rendre au lieu où elle l'attendait avec sa bassine d'eau pour la douche. Si le père ou le grand frère du conjoint s'en aperçoit, il l'invite vivement à aller se laver. Mais, la femme en pleurs ne peut dire un mot. A la fin de la douche, le père ou l'aîné du conjoint appelle la femme auprès de lui pour avoir des explications. Puis, il lui donne des conseils pour bien s'occuper de son mari et éviter les causes de querelle. On ne battait pas aussi facilement les femmes qu'on aurait tendance à le faire de nos jours car la femme est toujours une mère ; et on ne doit ni répliquer à sa mère ni à son père. Qui ose le faire n'a pas une longue vie".

Avant le changement des esprits aujourd'hui, qui ne peut être forcément considéré en termes d'évolution ou de mutation heureuse ni malheureuse, il y avait des règles qui régissaient la nature des rapports entre conjoints. Le but de celles-ci est de tendre, le plus possible, vers le respect mutuel et la concorde par la mise en valeur de qualités morales qui traduisent la bonne nature de l'un et de l'autre. Ainsi, une femme est d'autant plus appréciée de son conjoint qu'elle évite de regarder droit dans les yeux d'un homme, en particulier de son mari. Quand celui-ci parle, elle doit baisser les yeux ou regarder de côté, la tête baissée. Cette attitude est le signe de la reconnaissance du respect qu'elle lui témoigne. Si elle le rencontre sur la route, elle lui cède le passage. Une femme de cette nature évite

de croiser un homme à l'entrée de la cour à l'inverse d'une mauvaise qui manifeste des qualités contraires. Elle aime son mari avec discrétion et se met à distance de la provocation et du jeu tendancieux des hommes de la cour, voire du quartier ; ce qui n'est possible que si elle est discrète. Elle se montre empressée dans les soins de sa maison, sait accueillir de bon cœur les étrangers de son mari. En fait, l'homme souhaite épouser une femme discrète dans un contexte de vie communautaire où les relations entre les individus sont comme exposées aux regards des autres. Dès lors, pour éviter l'humiliation de son mari, l'épouse s'abstient de lui répliquer devant ses amis ou en présence de tout étranger à la famille. Cette discrétion lui impose le silence sur les propos tenus par les ennemis de son mari qu'elle aurait entendus au-dehors. Elle ne doit ni aimer les promenades nocturnes, ni boire jusqu'à l'excès.

En revanche, un homme de bonne nature doit s'efforcer, lui aussi, de s'en tenir à des qualités semblables, comme tenir sa langue, maîtriser sa virilité, c'est-à-dire éviter l'infidélité. Lui non plus ne doit pas boire de façon excessive de manière à pouvoir suivre fidèlement les traditions de son *kwala*. Il importe également de savoir accueillir les étrangers et fuir le regard des femmes de son clan afin d'éviter le risque des tentations. Il lui est conseillé de ne pas s'adonner aux promenades nocturnes de manière à demeurer le plus possible dans son foyer conjugal et de respecter sa femme devant ses amis ou des étrangers à la cour. C'est ainsi qu'il pourra s'abstenir de divulguer des secrets de la cour, de la famille au dehors.

Malgré ces règles qui régissent la conduite des conjoints, sous l'autorité immédiate du chef de cour, il y a des situations qui peuvent entraîner le divorce. Ses raisons majeures ne sont pas légions. Ainsi, une femme qui fait preuve de légèreté notoire en matière de relations sexuelles extra-conjugales peut amener une famille à trouver la stratégie nécessaire pour la contraindre à partir. Deux motifs expliquent la défiance de la famille de l'époux : d'abord, par son infidélité elle est susceptible d'introduire des bâtards dans le *kwala* de son mari auquel ni le géniteur possible, ni l'enfant lui-même n'appartiennent. Devenu grand, ce dernier pourrait participer à des cérémonies qui relèvent spécifiquement du clan du mari de sa mère. Une telle effraction se saurait ; et elle entraînerait alors une anomalie au sein du *kwala*, du désordre pour la famille de la cour où cette femme est mariée, un risque scabreux pour la vie du mari et les membres de sa famille. En outre, elle serait capable de coucher même avec un frère de clan de son époux ; ce qui cause la mort du mari de la femme infidèle et

du frère de clan coupable de cette relation. Une telle femme est souvent utilisée, si elle est réputée sorcière “mangeuse d’âmes”, par la structure invisible pour détruire la vie des membres de la famille de son mari. Dans cette situation singulière et scabreuse, une femme est alors libre d’aller se marier ailleurs, selon son plein gré.

Ensuite, lorsqu’une femme est accusée de pratiques sorcellaires, la famille s’arrange pour qu’elle puisse s’en aller. Même dans cette situation, dès lors que ses pratiques passent pour avoir entraîné mort d’hommes ou d’enfants, on ne doit pas la renvoyer de façon manifeste : une telle décision entraîne des conséquences plus graves (morts supplémentaires, dispersion de la famille, etc.) que celles causées par la femme coupable. Car une femme occupe une place importante dans le système d’échanges matrimoniaux chez les Lyéla. C’est un médiateur important entre les *kwala*. Elle apparaît comme une main tendue, un pont jeté entre deux clans. Cette alliance engage l’honneur de l’un et de l’autre. Ainsi, elle apparaît comme un précieux lien communautaire. On comprend donc que le divorce doit être effectué avec beaucoup de précautions.

Autrefois, chez les Lyéla, on n’avait pas le droit de se séparer d’une femme de manière directe. Un tel geste risque de priver les membres du clan responsable de la répudiation de futures épouses, car il s’agit d’une atteinte à l’honneur de tout un *kwala*. Comment procède-t-on alors pour se séparer d’une femme en évitant les ennuis possibles ? Dès que la décision est prise de s’en séparer, le mari n’a plus le droit de partager son lit, ni d’entrer dans sa maison.

Enfin, puisque le mariage est un engagement entre deux *kwala*, parmi les trois causes qui peuvent entraîner le départ d’une femme, il y a le vol, car un tel acte apparaît comme une honte pour son mari aux yeux des membres de sa communauté lignagère ou clanique. De même, une femme n’a pas le droit de posséder des médicaments ou de théurgies nuisibles à la vie humaine.

Cependant, les choses ont changé de nos jours comme l’a écrit Joseph Bado de Sienkou, témoin de ces mutations : “Aujourd’hui, les jeunes gens ne répudient pas leurs femmes en vertu des trois causes fondamentales : vol, infidélité, détention d’une mauvaise théurgie. Il advient qu’ils le fassent pour des brouilles, c’est-à-dire sans raison sérieuse ; et ils ont l’outrecuidance de l’avouer publiquement. Or, autrefois, la répudiation était secrète et intime entre l’époux et l’épouse. Le conjoint ne le disait à personne. Et quand la femme s’en allait d’elle-même, elle n’était pas considérée comme répudiée.

Ainsi, les bonnes relations avec le clan de la femme étaient sauvegardées dans l’intérêt du clan entier de l’époux”. Selon lui, la mort précoce des jeunes gens de nos jours résulte, en partie du moins, de l’irrespect des règles de cohésion sociale traditionnelle ; ce qui expose leur vie à tous les prédateurs peu scrupuleux, mais autorisés. La longue vie, dans ce contexte social, est conditionnée par le strict respect des règles et des interdictions dans l’enceinte familiale et au sein de chaque *kwala*. Il en est de même du respect de celles qui régissent le destin des enfants singuliers, comme les jumeaux et de celles qui commandent à leur vie préempirique et postnatale.

#### 4 Pratiques relatives à la naissance, aux jumeaux, à l’onomastique personnelle et à la mort des enfants

Ce paragraphe montre l’ambivalence des modes de fonctionnement sociaux chez les Lyéla. En effet, la structure apparente n’a de sens que par rapport à l’invisible, qui est pensée non seulement comme le lieu de manifestation des sorciers du *kwala*, mais même de résidence de toutes les entités dénuées de corps physique. Or, la naissance, la mort et l’onomastique personnelle<sup>20</sup> des enfants manifeste bien la compénétration des deux réalités visible et invisible. L’enfant, que la jalousie sorcellaire, entre autres raisons, peut éliminer du milieu des vivants, est susceptible de vouloir revenir, par nostalgie du mode de vie physique (corps et âme). Pour s’assurer de rester cette fois-ci, il peut s’entourer du secours des entités servantes de la vie qui constitueront, sur terre, les sources de la puissance intrinsèque de sa biopsyché ; mais à condition qu’il soit appelé, à la naissance, du nom de celles-ci. Dans la structure visible, cet enfant qui veut vivre à tout prix, parviendra à sa fin en employant des moyens pathologiques pour effrayer ses parents et les obliger ainsi à rechercher la source de son prénom réel. Par le couloir de la circulation des âmes ou de l’interférence entre structure apparente et invisible, les esprits des ancêtres trouvent, eux aussi, le moyen de revenir en ce monde. Dans l’âme des enfants dont ils prennent possession, ils se plaindront, au niveau de la structure visible, tant qu’ils ne seront pas prénommés comme il leur sied. En ce sens, cette

20 Nous liions l’onomastique au reste (naissance, mort) dans la mesure où les Lyéla croient en la réincarnation des âmes et en l’influence des entités invisibles (génies) qui auraient une influence directe sur les prénoms des nouveaux-nés. Un nouveau-né réincarné pourrait mourir si ses parents ne lui attribuaient pas celui qui correspondrait à sa personnalité essentielle et qui renverrait à sa vie antérieure.

analyse permet d'avoir quelque intelligence de la réalité des structures de pouvoir et de fonctionnement social chez les Lyéla dans leur ambivalence, même si nous nous attacherons à ne montrer que quelques aspects de ces phénomènes.

#### 4.1 Parturition et soins aux nouveau-nés

Chez les Lyéla, on n'accorde pas à la femme enceinte de conditions particulières de vie. Si on lui reconnaît volontiers la pénibilité de cet état, on ne tolère pas qu'elle en tire occasion pour paresser. Elle est astreinte aux mêmes conditions de travail que les autres femmes, quelles que soient les saisons de l'année. Dès lors, il advient que des femmes soient surprises par le moment de l'accouchement ; ce peut être aux champs, au bord de l'eau, au retour du marché, d'un voyage, etc. Une telle situation est problématique pour les jeunes femmes. Quand elles sont accompagnées de leur mari ou d'autres femmes, il n'est pas rare que l'un ou les autres, même inexpérimentés, fassent les accoucheurs dans l'urgence. Si cette imminence a lieu dans un village, on porte immédiatement secours à la parturiente : elle est accueillie dans la cour la plus proche et l'on fait immédiatement mander une accoucheuse, en général, une personne qui n'enfante plus. En revanche, il est courant qu'une femme ayant déjà connu l'expérience de l'accouchement, accouche toute seule. Cela advient lorsqu'il n'y a plus aucun adulte dans la cour pour aider la mère en travail. Comme les femmes lyéla accouchent dans la position accroupie, une femme dans une telle situation adopte la posture ad hoc et accueille elle-même son bébé.<sup>21</sup> L'assistance des voisins se fait à l'expulsion du placenta ; ce dernier est confié, généralement, à un neveu de la famille pour être enterré.

Ce fait mobilise tout le gynécée de la cour : pendant que les unes s'occupent de laver et masser le bébé, d'autres prennent soin de la mère. Elle est abondamment lavée, massée y compris les seins pour enlever le premier lait, purifiée. Pendant près d'un mois, on la soumet à une règle d'hygiène appropriée (lavement vaginal intensif). Pour qu'elle ait suffisamment de lait, on lui donne de la bouillie à manger trois fois par jour et beaucoup d'eau tiède à boire le plus souvent possible afin d'éliminer toutes les impuretés postaccouchement. Dans certaines familles, la femme en couches doit rester immobilisée ou inactive pendant près de trois mois : elle s'occupe uniquement de l'hy-

giène de son corps. Elle ne prend soin de celle de son enfant qu'au bout d'un ou de deux mois, quand il s'agit, en l'occurrence, d'une jeune fille qui doit apprendre son rôle de nouvelle mère. Pendant ce temps, les autres femmes se chargent de son alimentation. Les sauces qu'on lui prépare comportent une dose importante de potassium et moins de sel. Elle doit se soumettre elle-même, pendant ce temps, à de fréquentes purges comme elle le fait à son bébé pour aider le transit intestinal. Ces lavements contiennent des feuilles écrasées d'une plante gluante ; mais, faute d'une telle plante dans les zones côtières, on ajoute un peu de piment doux à l'eau tiède. Les femmes peuvent utiliser leur bouche pour injecter le produit dans le rectum de leur enfant ; puis, elles le tiennent par les pieds, la tête en bas et le secoue afin de faire circuler le produit et permettre ainsi une bonne évacuation. L'enfant est purgé deux fois par jour. Quant à l'ombilic, il est enduit de produits naturels : nous avons pu remarquer qu'il s'agit d'un mélange de fientes fraîches de poules, d'écorces d'arbre et de feuilles de plantes écrasées après les avoir brûlées.

Quant à la naissance de jumeaux, elle donne lieu, postaccouchement, à des soins particuliers. Mais, les Lyéla ne font pas de mystères autour de cette singularité de la nature. C'est, du moins, l'enseignement des notes de Joseph Bado de Sienkou qui repose sur un certain nombre de données recueillies en divers endroits du Lyolo. En substance, il affirme qu'il y a des mères qui sont prédisposées à accoucher de jumeaux (*nekilsé*) de façon héréditaire. En revanche, une femme qui n'appartient pas à cette dernière catégorie ne pourra sans doute jamais en avoir. Cependant, si un homme n'appartient pas à une telle catégorie de familles prédisposées à la gémellité, il doit s'abstenir d'épouser une femme issue d'une famille de jumeaux.

Quand une femme enceinte ne souhaite pas avoir des jumeaux, notre professeur et instructeur, Joseph Bado de Sienkou avance la conception suivante, qui a cours chez les Lyéla :

si, sur son chemin, elle trouve un lieu touffu ou boisé, elle doit parler aux esprits résidant en cet endroit. Si elle transporte de la nourriture, elle en jette une partie, même minime. Il se pourrait qu'il y ait des âmes jumelles désireuses de s'incarner. Elle doit en faire autant face à un grand arbre, à une grande colline ou à l'égard d'un groupe d'enfants en train de jouer.

Le fait de proposer à manger aux esprits, aux enfants, voire aux adultes, quand une femme transporte de la nourriture, vise à demander, comme une prière adressée à l'âme de la Nature, un accouchement en douceur ; et surtout à ne pas être mère de jumeaux. C'est, du moins, ce que l'on croit. Mais, en réalité, une femme ne peut

<sup>21</sup> Etant enfant, nous avons nous-mêmes été témoin d'un tel accouchement à Réo.

être mère de jumeaux que si elle-même (ou son mari) est issue d'une famille prédisposée (génétiquement).

En fait, les femmes redoutent les jumeaux en raison d'un certain nombre de croyances relatives à leur origine (en général on dit qu'ils sont issus du milieu des êtres sylvestres, les génies des bois ou, notamment des collines) et des coutumes concernant les soins particuliers qu'ils exigent dès leur naissance. Lorsque ces soins, qui sont multiples, ne sont pas assurés par la mère, elle risque d'en perdre un avant un an, voire les deux. On recommande alors de prendre quelques précautions : les parents ne peuvent pas les prénommer comme ils le désirent. Le père doit faire appeler leur âme chez un prêtre initié au pouvoir de communication avec le monde des esprits. Il s'agit généralement de quelqu'un qui pratique le culte des génies sylvestres (*nekilse*). Au cours de cette cérémonie, qui a lieu la nuit, les substances vitales des jumeaux viennent dévoiler leurs prénoms essentiels, leur rang respectif (aîné, cadet), leur totem, leur lieu d'origine et les raisons de leur incarnation. Les parents sont alors tenus de respecter scrupuleusement ces données s'ils désirent que leurs jumeaux vivent.

Il est interdit de raser leur tête jusqu'à un certain âge : trois ans pour le garçon et quatre pour la fille. En outre, on doit leur construire un petit grenier intérieur avec une sorte de double mamelle, *bobokuni*, les symbolisant. Ce grenier est installé sur un socle surélevé dans un endroit de la pièce principale de la maison de leur mère. A la fin de chaque saison agricole, ce grenier recueille toutes les premières productions de l'ensemble des fruits cultivés avant leur consommation par les parents. Enfin, chaque année, on doit immoler un poulet sur la double protubérance de ce grenier qui s'accompagne d'un repas de fête en guise de sacrifice en l'honneur des jumeaux.

Dans la société lyel, il n'y a donc pas de cérémonies particulières entourant la grossesse de la femme et la naissance de l'enfant, hormis le cas des jumeaux, à l'inverse de ce qui se passe, d'après Robert Pageard, chez ses voisins Moosé. Au sujet des "naissances et initiations" chez ce peuple, il remarque que (1969 : 100s.) :

la future mère doit rester trois mois chez la *pug'tiema* gardienne du *tibo* lignager... Une cérémonie a lieu, dans laquelle la sœur du mari joue un rôle important. A défaut, une autre femme du *budu* du mari (tante, nièce) tient sa place. Cette femme a surtout le devoir d'enrouler autour de la ceinture de la future mère quelques fils teints à l'indigo. Cette ceinture de fils noirs sera gardée par la future mère jusqu'à l'accouchement.

La jeune femme reçoit en outre un collier de fils

noirs... Ces colliers sont, en temps normal, gardés par la *pug'tiema*. Après la naissance, le bébé porte, sous forme de collier ou de bracelet, quelques-uns des fils noirs reçus par sa mère au cours de son séjour chez les *pug'tiema* du *bud'kasma*.

Le port du collier et de la ceinture atteste que la nouvelle mère a donné satisfaction aux ancêtres et que sa postérité bénéficie de leur protection. Cela signifie que l'enfant a été conçu des oeuvres du mari.

#### 4.2 Noms, prénoms, surnoms et stratagèmes pour reconnaître un individu

Certes, certains enfants portent soit des bracelets, soit des colliers spécialement confectionnés à leur intention par un prêtre théurgique qu'ils portent autour de la taille. Mais il s'agit d'objets de protection contre le mauvais œil, les sorts porteurs de malheurs dont ils peuvent être victimes de la part d'adultes crapuleux ou malintentionnés. Toutefois, ces objets n'ont aucun sens clanique ni familial. A la limite, ils peuvent avoir un lien avec leur nom personnel ou prénom.

C'est à ce niveau que les choses sont assez compliquées. Le problème est le suivant : chez ce peuple, les noms sont quasiment communs et la reconnaissance des individus n'est pas toujours aisée d'un bout à l'autre du Lyolo. En effet, l'ensemble des membres d'un *kwala* portent le même nom : Bamouni, Badolo, Négalo, Bayala, Bassono, Nébié, Bationo, etc. Dès lors, lorsqu'il s'agit de quelqu'un de bien précis, ils mettent en jeu tout un ensemble de repères mémoriels pour le déterminer de façon exacte. Ainsi, les anciens, avec leur extraordinaire mémoire connaissaient quasiment le nom de tous les individus qui entrent dans le cadre, toujours vaste, de leur *dwî* ; même de la majeure partie des membres des autres *kwala* avec lesquels ils n'ont pas forcément de liens de *dwî*. Mais, aujourd'hui, la question des noms des individus et leur reconnaissance spécifique devient de plus en plus problématique. Les anciens y parvenaient par la collaboration de leur mémoire respective.

Il advient que même cette précaution n'évitait pas toujours des défaillances relatives à la reconnaissance des noms des personnes éloignées de leur *dwî*. Ils s'en sortaient par des compositions complémentaires, des nuances ou des détails soit physiques, soit moraux, soit enfin onomastiques. D'abord, on tâche de se rappeler précisément la physionomie de la personne dont on parle en lui accolant un attribut notoire : ce peut être sa peau très claire, ses cheveux roux ou encore une qualité

négative comme le fait de boiter, d'être borgne ou aveugle, d'être petit, maigre, trapu, grand ou gros. Ensuite, quand un tel détail ne suffit pas, on va chercher du côté de la personnalité : bonté, méchanceté, voyou, délinquant, voleur, séducteur, etc. Enfin, on parvient à se mettre d'accord en ajoutant quelques autres détails relatifs à l'onomastique : "Beyon Négalo bi Pierre" ou le fils de Beyon Négalo. On précise le nom du village du père en question : Réo, Kalio, Batondo, etc. On peut rechercher ce qui singularise cet homme : chef de cour, de terre, de *kwala* ; grand prêtre d'une théurgie, voyant, migrant, commerçant, célèbre chasseur, ancien combattant ou exerçant un métier commun. Tout cet ensemble de détails réunis permet aux gens de parvenir à la reconnaissance de quelqu'un, en particulier, vivant dans le Lyolo ou ayant émigré à l'étranger.

On comprend que les Lyéla s'attachent à faire varier les prénoms. Même sur ce point, ils ne sont pas toujours libres de donner à leur enfant celui qu'ils veulent. Il y en a de plusieurs types : les prénoms ordinaires, ceux liés à une divinité, les prédestinés et les prénoms de devises. Cette diversité résulte du fait que ce qui tient lieu d'une onomastique de l'individu désigne la personnalité profonde de celui qui la porte. C'est en ce sens que le Père François-Joseph Nicolas écrit (1953 : 822) :

Le prénom, dans la pensée des L'éla, n'est plus, comme le patronyme *kwala yil* ou nom de l'autel du clan, un terme emprunté que l'on porte afin de déterminer son appartenance juridique à tel ou tel clan et ainsi d'éviter les alliances endogames jugées incestueuses : il est le nom tout court, c'est-à-dire le terme qui s'impose parce qu'il est le seul adéquat, à telle enseigne que l'enfant pleurera, dépérira, et si, alertés par ces symptômes les parents ne portent pas remède au mal en demandant au devin ou "voyant" d'indiquer le véritable prénom que doit porter l'enfant, il trépassera inéluctablement parce qu'il lui aura manqué de porter ce prénom de "vie", le seul qui eut fait sur l'origine des forces vitales, la lumière que l'on attend de lui.

Ces difficultés à prénommer les enfants passent sous silence des nuances qu'il importe de souligner. En fait, il existe des prénoms ordinaires qu'on peut attribuer à un enfant, même si ces derniers ne sont jamais dénués de sens inhérent : "Bekuli, Békélé, Bessana". La signification du premier (Bekuli) est liée à un accident : le père ou la mère d'un enfant a blessé ou tué un chien pendant la grossesse.<sup>22</sup>

22 Soulignons au passage que ces circonstances qui conduisent à ce genre de prénom ne sont pas spécifiques aux Lyéla seuls. Il en existe également chez leurs voisins Moosè, entre autres peuples, qui donnent lieu à des prénoms liés aux poulets et à toutes sortes d'animaux domestiques ou non.

Après l'accouchement, l'enfant doit porter un prénom rappelant cet animal. Le second (Békélé) souligne que l'enfant est né au milieu de la cour ; ou que les pénates – pour emprunter ce terme aux dieux familiaux de la Rome antique – de l'enceinte familiale ont pris son âme sous leur protection. Le dernier (Bessana) fait peser sur la tête du père de l'enfant la honte, celle d'avoir été incapable de célébrer les funérailles soit de sa mère, soit de son père. Parmi les prénoms ordinaires, il y a beaucoup de noms topographiques qui rappellent, en général, le lieu où l'enfant est né. Ainsi, tous ceux qui sont nés chez leurs oncles maternels s'appellent "Nebon". En définitive, un prénom signifie toujours quelque chose.

Les prénoms liés à une divinité sont également légions. Le contexte est le suivant : en cas de stérilité, une jeune femme peut être conduite par son époux sur l'autel d'une théurgie ou fétiche selon le vocabulaire consacré de l'anthropologie africaine. Le couple fait alors un vœu qui les engage, s'il est exaucé, à revenir sur l'autel du culte en question avec la promesse d'un don à offrir aux *djinns* de celui-ci. C'est presque toujours une volaille ou un animal, selon les moyens matériels de chacun. Mieux, il s'engage aussi à faire porter à l'enfant son nom. Ainsi, "Bek'o" désigne le genre théurgie puisque, dans la composition de chacune, pour obtenir l'efficacité du *djinn*, on mélange toujours une essence d'arbre (*k'o* = arbre en général). Cependant, quand la théurgie a un nom, l'enfant le porte en guise de prénom. Ainsi en est-il de ceux qui se prénomment "Djandjou" du nom même de ce culte. Le prénom "Bekiè" fait penser à l'autel de terre sur lequel un vœu a été fait pour avoir un enfant. Les prénoms "Bebou" (masculin) ou "Ebou" (féminin) très répandus, montrent que l'âme de ceux qui les portent provient d'une étendue d'eau (rivière, puits, ruisseau, lac, fleuve), ou du moins, elle a été parente des *djinns* qui habitent ces lieux avant de s'incarner dans un corps. Cette âme, pour des raisons inconnues, a trouvé grâce aux yeux de ces esprits qui se sont comme engagés à la protéger contre les tentatives de prédation des sorciers biopsychophages en lui conférant une puissance particulière. De tels individus, s'ils ne commettent pas de fautes graves sur leur *kwala*, telles des relations sexuelles avec une femme du même clan, sont appelés à vivre très vieux et mourir de leur propre mort.

Toutefois, un individu peut avoir deux ou trois prénoms "prédestinés", comme on le dit ordinairement chez les Lyéla, indiquant la protection de deux ou trois cultes différents. Il peut être appelé par l'un ou par l'autre prénom. Ainsi, on peut s'appeler "Bebou" et "Nikilu". Les enfants, garçons ou

filles, investis de l'âme d'un ascendant réincarné portent son prénom. Comme l'a fait remarquer le Père François-Joseph Nicolas, il y a toujours une adéquation entre le sens du prénom et la personnalité profonde de l'individu.

Deux autres sortes de prénom l'accompagnent : d'abord, ceux qu'on peut qualifier de proverbiaux, comme par exemple "Lounsour" (le monde est ouvert) ; ensuite, les prénoms qui rendent grâce à Dieu, portés par des enfants dont les parents désespéraient d'en avoir, comme "Ida" (Dieu est grand), "Isso" (Dieu aime ou Amadé), etc. Mais, ces prénoms ne sauraient se substituer à celui qui est essentiel, c'est-à-dire qui rappelle l'origine de l'âme de l'individu.

Il existe également des prénoms-devise. Ce sont plutôt des surnoms que les gens se donnent ou qui leur sont attribués par les autres. Ceux-ci sont utilisés dans des groupes d'activités diverses. Chaque Lyéla a de tels surnoms pour avoir fait partie, dans sa jeunesse et au cours de sa période d'adulte de l'une des réunions ou groupes de travail. Il arrive qu'un individu oublie le sien, mais quelques membres de sa génération s'en souviennent et l'évoquent lors de plaisanteries ou de discussions publiques. Le Père François-Joseph Nicolas (1954) en a recensé quelques-uns :

*ék'ē goro lim du zila* – La colère que l'on ressent à trébucher la nuit dans un trou est plus forte que la confusion (86).

*kwémé ki k'él nāk'é* – La cuisse de l'oiseau inhibe l'ancien (87).

*dwa gulu swi lū ga* – Le tambour de l'orage fait sursauter le monde entier (88).

*k'ékola bo o yo dwe* – Le jour ne se trompe jamais sur son heure (89).

*k'u yé be dur é koné* – On ne peut se blottir pour laisser passer la mort (90).

Quelques longs qu'ils puissent être, les gens sont ainsi interpellés par ces prénoms-devise. Ces derniers sont portés autant par les hommes que par les femmes.

Dès lors, grâce aux prénoms,<sup>23</sup> qui apparaissent comme autant de signes physiques, moraux ou suprasensibles caractérisant la personnalité des individus, les Lyéla parviennent à reconnaître les uns et les autres. Dans cette perspective, on peut dire que ce n'est pas la naissance elle-même des enfants qui exige des cérémonies particulières ; c'est bien

plus le moment où les parents trouvent un prénom adéquat à leur enfant qui en est l'occasion.

#### 4.3 Naissance renaissance : la question de la vie pré-empirique ou croyance en l'immortalité de l'âme humaine

Le souci de trouver un prénom qui corresponde à la personnalité profonde de l'enfant et qui, ainsi, évite des désagréments aux parents, est l'une des causes qui expliquent l'attachement des Lyéla à accorder un soin particulier aux cérémonies mortuaires des défunts. Ils croient, en effet, que leur âme pourrait se réincarner dans le corps du prochain bébé d'une mère. Les mémoires de l'E. N. A. de Ouagadougou (Towé 1972–1973 ; Compaoré 1976–1977), autant que nos propres recherches sur le terrain concordent sur le fait que le décès des enfants donne lieu à des actes spécifiques selon l'âge.

Dès qu'un enfant meurt (de zéro à huit ans environ), on s'occupe de laver son cadavre pendant que sa mère est en pleurs ; puis on fait creuser sa tombe (*goro*). Le corps est enterré de la manière suivante : langé, il est déposé dans la fosse sur le côté droit, le visage tourné vers le levant. L'oreille qui sera en contact avec la terre est bouchée à l'aide d'un morceau de calebasse ou de *canari* afin d'éviter qu'elle ne se bouche, ce qui le rendrait à moitié sourd si l'âme de l'enfant se réincarnait.

Sur la tombe, on brise les effets personnels du défunt : le *canari* qui a servi à bouillir les racines et les feuilles médicamenteuses ; la calebasse qui contenait les potions thérapeutiques. Cet acte signifie non seulement que le défunt doit emporter ses effets personnels, mais même sa rupture définitive avec le monde des vivants.

Selon le sexe de l'enfant, les autres femmes conduisent sa mère hors de sa maison, chez une personne âgée où elle est tenue de rester pendant trois jours s'il s'agit d'un garçon, quatre pour le décès d'une petite fille. Dans cette retraite, on se dévoue entièrement à son service en tâchant de la consoler. A la fin du deuil, on ramène cette mère chez elle. Mais auparavant, on balaie soigneusement sa demeure. On lui rase la tête derrière sa maison. Les autres membres de la famille peuvent aussi le faire à titre de compassion.

Les Lyéla, comme beaucoup d'autres populations de cette zone ouest africaine, en général, et particulièrement les groupes voisins tels les Moosè, les Samo, etc. croient fermement en la possible réincarnation de l'âme d'un enfant défunt dans le corps du futur bébé de sa mère ; voire de l'esprit d'un ancêtre dans celui de son petit-fils, de son

23 Nous avons volontairement omis l'analyse des prénoms liés aux religions importées (Christianisme et Islam). Dans l'une et l'autre, les parents choisissent librement le prénom de leur enfant.

arrière-petit fils, etc. Mieux, la frontière entre les deux réalités, visible et invisible, semble perméable, s'interpénétrant même. En ce sens, les observations de Souleymane Towé (1972–1973 : 10) relatives aux “tortures” infligées au cadavre d'un enfant ne paraissent pas étonnantes outre mesure dans ce contexte social :

il arrive parfois dans certaines familles, qu'une même maman perde successivement des bébés de même sexe. Dans de pareils cas, dès que le second bébé vient à mourir, une marque est faite sur le petit corps sans vie. Souvent il s'agit de deux ou trois légères déchirures à la poitrine juste au-dessus des seins. Après, le corps est enseveli. La marque a pour but de reconnaître le bébé s'il revenait au monde. Et aussi surprenant que cela puisse paraître, il arrive que le bébé suivant de cette femme soit non seulement du même sexe que son frère défunt, mais qu'il porte également les cicatrices des déchirures faites à l'autre, et cela au même endroit. Dans ce cas, dès sa naissance et jusqu'à l'âge du décès de son frère, le nouveau-né est adroitement malmené et négligé. Ses nombreuses mamans et tantes ne cessent de le fesser et de l'insulter. Certaines d'entre elles n'hésitent pas à le déposer dans les ordures ou au milieu des fourmis. Tout cela, pour faire savoir à l'enfant que l'on n'est pas dupe de son jeu et qu'on l'a bel et bien reconnu ... On espère que le bébé, se sentant découvert, restera définitivement.

## Références citées

### Bayili, Blaise

1998 Religion, droit et pouvoir au Burkina Faso. Les Lyéla du Burkina Faso. Paris : L'Harmattan.

### Bayili, Emmanuel

1983 Les populations Nord-Nuwa (Haute Volta) des origines à 1920. Paris. [Thèse de doctorat de troisième cycle ; Université de Paris I Panthéon-Sorbonne]

### Bergson, Henri

1984 Les deux sources de la morale et de la religion. Paris : Presses universitaires de France. (Quadrige, 34)

### Bon, Gilbert, et François-Joseph Nicolas

1953 Grammaire L'ele – Glossaire L'ele–Français. Dakar : Ifan.

### Compaoré, Léon

1976–1977 Rites funéraires léla. Ouagadougou : Mémoire de l'E. N. A.

### Dacher, Michèle, et Suzanne Lallemand

1992 Prix des épouses, valeurs des sœurs suivi de les représentations de la maladie. Paris : L'Harmattan.

### Fainzang, Sylvie, et Odile Journet

1988 La femme de mon mari. Étude ethnologique du mariage polygamique en Afrique et en France. Paris : L'Harmattan.

### Héritier, Françoise

1981 L'exercice de la parenté. Paris : Gallimard.

### Izard, Michel

1983 Les archives d'un royaume africain. Recherche sur la formation du Yatenga. Paris : Sorbonne. [Thèse pour le doctorat ES Lettres et Sciences humaines, Sorbonne, Paris]

### Lallemand, Suzanne

1998 La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique noire. Paris : L'Harmattan.

### Lévy-Bruhl, Lucien

1922 La mentalité primitive. Paris : Félix Alcan.

### Nicolas, François-Joseph

1953 Onomastique personnelle des L'éla de la Haute-Volta. *Bulletin de l'Institut Français de l'Afrique Noire* 15 : 818–847.

1954 Les surnoms-devises des L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.). *Anthropos* 49 : 82–102.

### Pageard, Robert

1969 Le droit privé des Mossi. Tradition et évolution. Tome 2. Paris : CNRS–CVRS. (Recherches voltaïques, 11)

### Rey, Alain (dir.)

1998 Dictionnaire historique de la langue française. Paris : Dictionnaires Le Robert.

### Towé, Souleymane

1972–1973 Rites funéraires en pays lélé. Ouagadougou : Mémoires de l'E. N. A.

### Zahan, Dominique

1970 Religion, spiritualité et pensée africaines. Paris : Payot.

### Zila, Guel

1972–1973 Le mariage en pays gourounsi. Ouagadougou : Mémoires de l'E. N. A.

## Informateurs

Abbé Nicolas Bado  
Yomboué Vincent Négalo  
Joseph Bado de Sienkou,  
Beyon Barthélémy Négalo

