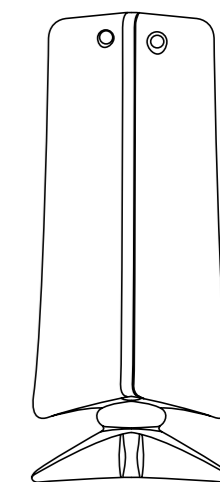


LES BOIS QUI MURMURENT

WHISPERING WOODS

THE GREAT LOBI STATUARY
LA GRANDE STATUAIRE LOBI





LES BOIS QUI MURMURENT
WHISPERING WOODS

**LA GRANDE STATUAIRE LOBI
DE LA
COLLECTION FRANÇOIS & MARIE CHRISTIAENS**

*THE GREAT LOBI STATUARY
FROM THE
FRANÇOIS & MARIE CHRISTIAENS COLLECTION*

Texte / *Text*

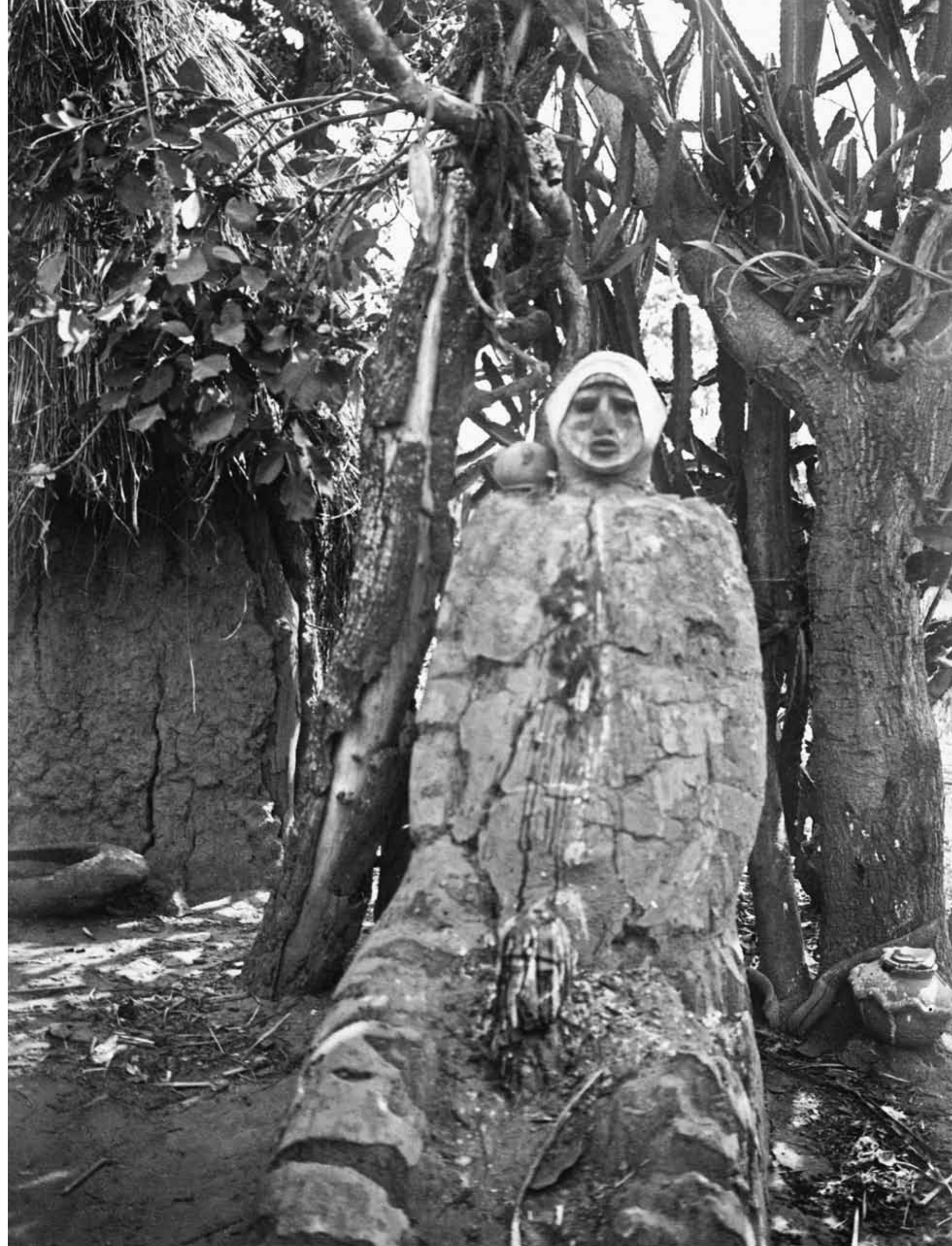
LES SUPPORTS SCULPTÉS DE LA PENSÉE LOBI
THE SCULPTED SUPPORTS OF LOBI THOUGHT

par / *by* Viviane Baeke

UNE EXPOSITION / *AN EXHIBITION* BRUNEF 

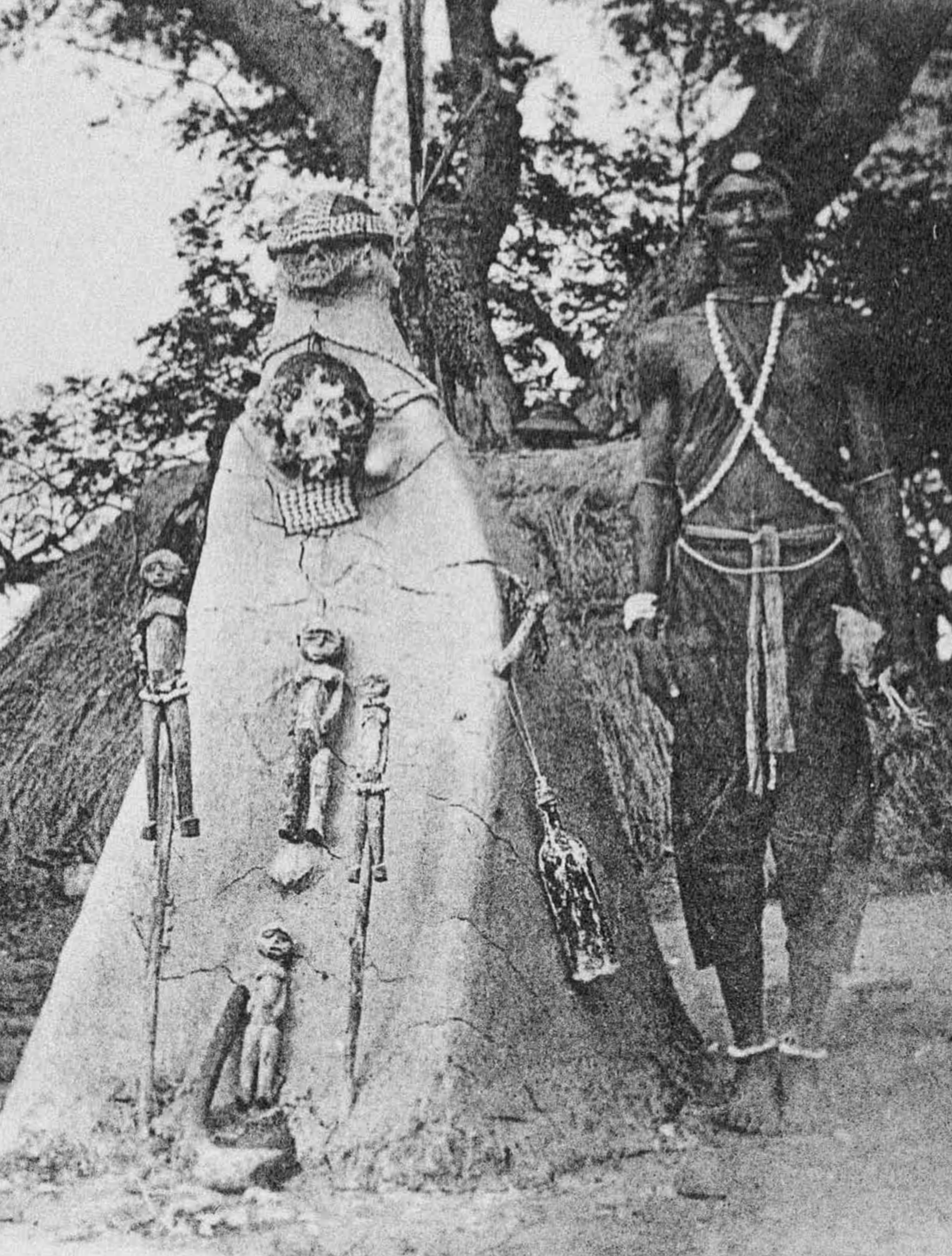
COMMISSAIRE ET ÉDITEUR / *CURATOR AND PUBLISHER*
SERGE SCHOFFEL ART PREMIER

PRÉSENTATION	9
Serge Schoffel	
ITINÉRAIRE DE COLLECTIONNEURS	15
François et Marie Christiaens	
LES SUPPORTS SCULPTÉS DE LA PENSÉE LOBI	23
Viviane Baeke	
Avant-propos	23
INTRODUCTION	27
Un peu d'histoire	27
Le franchissement du fleuve ou la création d'une nouvelle identité	27
Flèches contre armes à feu : la rencontre avec les colonisateurs français	31
Organisation sociale et gestion des espaces	35
Pourquoi épouser celle-ci plutôt que celle-là?	35
Terre, territoire, habitat	43
<i>De la maison au territoire</i>	45
<i>De l'espace social à l'espace rituel</i>	46
SYSTÈME DE PENSÉE	50
Les hommes et le monde qui les entoure : mythes et traditions orales	50
La notion de personne et la mort : du <i>thuú</i> au <i>thíl</i>	65
Entre <i>bii</i> , premières funérailles, et <i>bobuúr</i> , secondes funérailles : le temps de la métamorphose du <i>thuú</i>	68
Le temps du <i>bobuúr</i> : du <i>thuú</i> au <i>thíl</i> , et de la germination du mil à la bière	68
De la clôture du <i>bobuúr</i> à l'installation du père-ancêtre <i>thirè</i>	71
De la canne de l'ancêtre à sa représentation anthropomorphe	73
Les autres <i>thíla</i> d'ancêtres	76
Morts errants, « ancêtres inachevés »	80
LA STATUAIRE : DU HIÉRATISME À LA GESTUELLE, EN PASSANT PAR LE MURMURE	88
Les figures d'ancêtres <i>thilkòtina</i>	88
La sémiotique du geste des figures <i>bùthiba</i>	92
L'ancêtre inachevé	92
Les <i>bùthiba</i> ou la mise en scène du malheur à écarter	95
Thérapeutes, morts errants et génies de brousse	96
<i>Que « masque » la peinture corporelle du buúr?</i>	98
<i>Retour aux ritualistes</i>	109
Les monstres sacrés : des enfants « réincarnés » aux jumeaux dédoublés	110
Du murmure au geste, de l'initiation à la consultation	116
La mort, le sang et le <i>khèlè</i> ou comment naissent les figures céphalomorphes	124
La mort violemment perpétrée, par le sang répandu, libère le <i>khèlè</i> de la victime	124
<i>Lors d'un homicide</i>	125
<i>Lorsqu'un animal sauvage khaà, « amer », est abattu durant la chasse</i>	125
<i>Lorsqu'une femme meurt en couches d'une hémorragie</i>	128
La naissance du <i>mìkuúrdaar</i>	132
Le sculpteur est aussi un ritualiste	134
EN GUISE DE CONCLUSION	140
<i>Entre la prière et l'injonction : la ruse</i>	141
Bibliographie	142

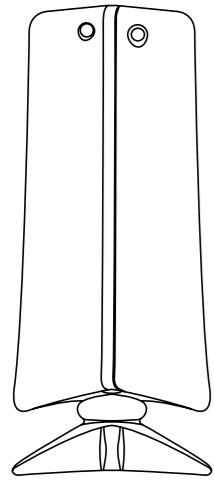


Autel extérieur « lobi » au village de Bissicouli
À noter la sculpture en bois positionnée entre les jambes

"Lobi" outdoor altar in the village of Bissicouli
Note the wooden sculpture positioned between the legs



PRESENTATION	9
<i>Serge Schoffel</i>	
A COLLECTORS' ITINERARY	15
<i>François et Marie Christiaens</i>	
THE SCULPTED SUPPORTS OF LOBI THOUGHT	23
<i>Viviane Baeke</i>	
Foreword	23
INTRODUCTION	27
A brief history	27
<i>The crossing of the river and the creation of a new identity</i>	
<i>Arrows against firearms: the encounter with the French colonials</i>	
Social organization and the management of spaces	35
<i>Why marry this one instead of that one?</i>	
<i>Land, territory, habitat</i>	
<i>From the House to the Territory</i>	
<i>From the Social Space to the Ritual Space</i>	
BELIEF SYSTEM	50
Man and the world around him: myths and oral traditions	50
The notions of the person and of death: from thuù to thíl	65
<i>Between bii, the first funerary rites, and bobuùr, the second funerary rites: the time of the thuù's metamorphosis</i>	
<i>The time of the bobuùr: from the thuù to the thíl, and of the germination of millet to beer</i>	
<i>From the closure of the bobuùr to the installation of the father-ancestor thirè</i>	
<i>From the ancestor's walking stick to his anthropomorphic representation</i>	
<i>The other thíla of ancestors</i>	
<i>The Errant dead, "uncompleted ancestors"</i>	
THE STATUARY: FROM HIERATISM TO THE GESTURE, BY WAY OF THE WHISPER	88
The thilkòtina ancestor figures	88
The semiotics of the bùthiba's gestures	92
<i>The uncompleted ancestor</i>	
<i>The bùthiba, or the staging of the misfortune to be dispelled</i>	
<i>Therapists, the errant dead and bush spirits</i>	
<i>What does the buùr body painting "mask"?</i>	
<i>Return to the ritualists</i>	
<i>The sacred monsters: from "reincarnated" children to spilled twins</i>	
From the whisper to the gesture, from the initiation to the consultation	116
Death, blood and the khèlè, or how the cephalomorphic figures come to exist	124
<i>A violently perpetrated death, with spilled blood, liberates the victim's khèlè</i>	
<i>When a homicide occurs</i>	
<i>When a wild khaà animal, "bitter", is killed in the hunt</i>	
<i>When a mother dies of a hemorrhage in childbirth</i>	
<i>The birth of the milkuurdaar</i>	
The sculptor is also a ritualist	134
IN LIEU OF A CONCLUSION	140
<i>Between prayer and injunctions: the ruse</i>	
Bibliography	142



PRÉSENTATION

Serge Schoffel

L'installation, avec cette publication qui l'accompagne, avait pris corps comme une évidence dans mon esprit, en latence depuis toujours. Elle a l'ambition d'orienter le regard parmi les sculptures nombreuses produites au sein de cette large population que constituent « les tribus du rameau Lobi »¹. Figures essentiellement anthropomorphes, elles sont nommées selon leur usage *thilkôtina*, *thilbià*, ou *bùthiba* ; ce dernier terme est parfois traduit par « les bois qui parlent » ou « les médicaments qui murmurent », ce qui a inspiré le titre de l'exposition : « Les bois qui murmurent ». Parce qu'elles parlent aussi ici et maintenant, ces représentations portent un code, une sémiotique. Elles murmurent encore et toujours que l'esprit de l'art a soufflé, celui-là même qui peut rendre universellement magistrale toute œuvre humaine. Autrefois, lors des cycles rituels et d'initiations, ou en activant le patrimoine mythologique, chaque culture « première » pouvait atteindre un climax et générer une puissante émulation intellectuelle que reflète et transporte jusqu'à nous les plus belles œuvres d'art produites ; ceci indépendamment du degré de complexité technologique ou social hérité. L'art lobi, au contraire d'une idée largement répandue, s'inscrit pleinement dans cette perspective, et c'est ce que cette exposition propose de démontrer.

La grande statuette lobi, au premier abord, est discrète : dépouillée dans ses lignes, sans apprêt, la patine sèche. C'est majoritairement parmi les *thilkôtina* que se rencontrent les œuvres les plus remarquables, figures d'« ancêtres accomplis » issues vraisemblablement de paires dissociées au cours du temps car ce mot, *thilkôtina*, semble ne pas exister au singulier. On le comprendra en lisant l'étude de synthèse de Viviane Baeke qui suit, elles sont l'aboutissement d'un long processus d'ancestralisation et un achèvement dans la carrière d'un sculpteur ritualiste. Il est intéressant de noter que parmi ces œuvres les plus accomplies se trouvent aussi souvent celles qui offrent l'apparence de la plus grande ancienneté. Davantage éphémères, de multiples autres figures ne devaient donc pas nécessairement être abouties. Sobre parmi les sobres, la fulguration artistique chez les Lobi reste dissimulée : dissimulée à l'origine dans la pénombre d'un *thilduù*, autel-sanctuaire familial où seul le chef de maisonnée pouvait pénétrer ; et dissimulée encore aujourd'hui au regard d'un grand nombre, encore quasi absente des anthologies sur les arts africains ; le temps est révolu de considérer l'art lobi comme mineur, il doit maintenant compter avec ceux des arts africains qui sont déjà entrés au panthéon des arts classiques.

1 - C'est ainsi que l'administrateur colonial Henri Labouret dénommait subtilement le congrégat ethnique qui occupe principalement le sud-ouest du Burkina Faso et auquel on se réfère sous le terme générique de « Lobi ». Voir p. 27.

PRESENTATION

Serge Schoffel

This installation and the publication that accompanies it represent the realization of longstanding goals I have always had in mind and have always wanted to attain. Their purpose is to hone our understanding of the many sculptures produced by the various peoples who make up the «tribes of the Lobi branch».¹ Their figures are essentially anthropomorphic, and their names, such as thilkôtina, thilbià, or bùthiba, are derived from the uses which are made of them. The term bùthiba is sometimes translated as “speaking woods” or “whispering medicines”, and that has inspired the exhibition’s title “Whispering Woods”. The sculptures still speak here and now, in a language replete with semiotic meaning. They continue to whisper of that which the spirit of art has infused them with, and of the universal greatness that human works have the potential to achieve. In former times, when ritual cycles and initiations took place or when a mythological patrimony was activated, every “tribal” culture could reach a climax and generate a powerful intellectual emulation, and that fact ultimately brought us some of the most beautiful art works mankind ever produced, independently of any level of technological complexity that a culture had attained, or of any other inherited social characteristics. Lobi art, unlike widespread ideas about it suggest, adheres to this perspective fully, and that is what this exhibition intends to prove.

Major Lobi statuette is discrete at first glance. Its lines are pure and simple, embellishments are absent, and the patina is dry. The thilkôtina are usually the most remarkable works. They are representations of “accomplished ancestors”, and survive now as individual parts of the couples they once were and that time separated. Indeed, the word thilkôtina does not appear to exist in the singular. Upon reading the text by Viviane Baeke which follows, one comes to understand that these figures are the culmination of a long process of ancestralization, whose completion also represented a milestone in the careers of the ritualist sculptors who created them. It is interesting to note that the most outstanding examples of such figures are also most often those that appear to be the oldest. There were many figures - some were more ephemeral, and did not have to be so flawlessly executed. Supremely subtle and spare, Lobi art’s brilliance stays hidden - hidden as it originally was in the shadows of a thilduù, the altar sanctuary to which only the head of household had access, and hidden today from the eyes of most people,

1 - This is the expression colonial administrator Henri Labouret subtly used to designate the ethnic conglomerate which primarily inhabits Southwest Burkina Faso, and which we use the generic term «Lobi» to refer to. See p. 27.

La perfection artistique portée à la sculpture ancestrale n'était donc percevable que dans le secret d'un autel-sanctuaire, souvent masquée par d'autres éléments disposés à l'entour, vue par une personne d'une génération à la fois, et puis par l'esprit de l'aïeul même se présentant dans la statue. Un art maîtrisé, un geste, pour accompagner et célébrer la réussite d'une vie et dont la descendance a su assumer les rites, pour entretenir un lien filial qualitatif avec l'ancêtre. Quoi de plus désintéressé semble-t-il, et de plus contradictoire, avec l'usage que fait de l'art la culture occidentale. La sculpture lobi, même la moins élaborée, exhale cet état d'esprit. Pour de jeunes collectionneurs et amateurs d'art en proie au doute et en quête de sincérité comme le furent François et Marie Christiaens, la rencontre avec la statuaire lobi « sans artifice » fut décisive. Aujourd'hui, leur collection, pour ce qui concerne seulement les « Lobi », est sans conteste la plus importante au monde, elle comprend plusieurs milliers de pièces. Et comme toute grande collection elle porte en elle plusieurs « sous-collections » : une, par exemple, est axée sur les écoles ou les mains reconnaissables, une autre encore sur la recherche de la plus grande variété de thèmes possibles, et puis il y a la grande statuaire, celle qui inclut quelques incontournables chefs d'œuvres historiques ainsi que des œuvres magnifiques encore inconnues, présentées ici pour la première fois.

Dans leur art, les peuples représentent l'homme tel qu'ils se voient eux-mêmes, et l'on se surprend à reconnaître des caractéristiques physiologiques dans le travail de chacun. À quoi pouvaient bien ressembler les Lobi alors que leurs statues sont si sobres ? Curieusement, dans la conception que je me faisais d'un travail sur ce sujet, je ne me voyais pas faire autrement que de mettre en évidence la statuaire avec en parallèle les gens qui l'avaient produite. Mais rares sont les photographies des instants les plus proches de leur découverte par l'Occident, avant que certaines caractéristiques, vestimentaires par exemple, inévitablement ne changent leur aspect originel, et elles ne sont pas toujours très intéressantes. Nous en avons finalement trouvé un petit nombre, mais suffisant toutefois pour illustrer notre propos : dans des anciens récits de voyage rocambolesques parfois, et puis dans les ouvrages publiés dans les années 1930 d'Henri Labouret et d'Arnold Heim qui restent les meilleures sources d'illustrations dans la littérature ; mais surtout la fortune nous a gratifié de quelques très beaux clichés originaux et inédits pris par le lieutenant Alfred Greigert aux alentours de 1900.

Le choc attendu par cette confrontation entre l'art et les gens est au rendez-vous : les Lobi sont sobres et beaux, et l'on retrouve dans leurs belles œuvres leurs postures et certains de leurs traits ; leurs codes sociaux aussi sont présents : coiffures, labrets, scarifications, ils sont reproduits avec concision.

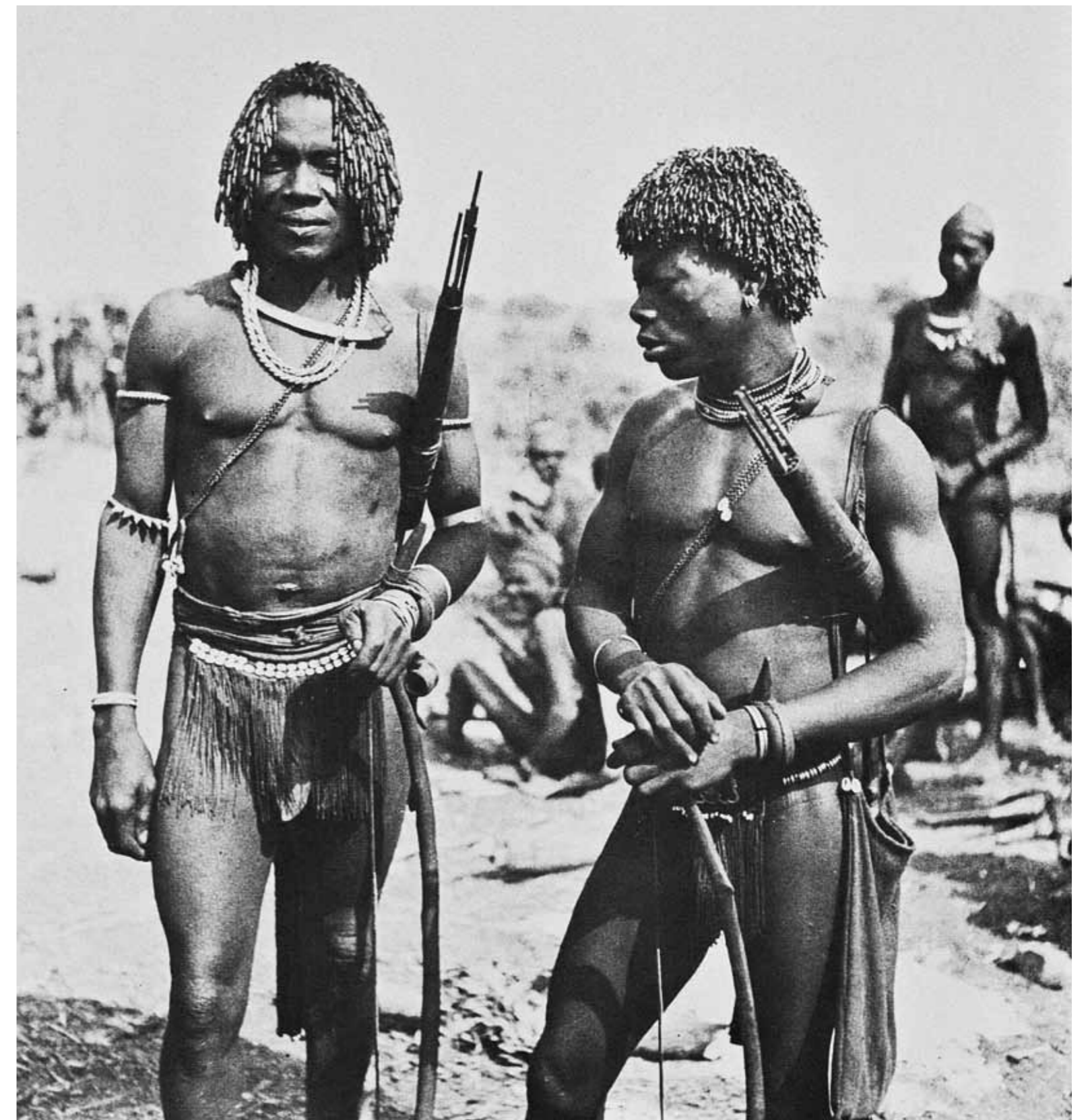
having remained nearly entirely ignored by anthologies and publications on African art. The times in which Lobi art was considered relatively minor have come to an end, and it now deserves to accede to its rightful place in the pantheon of recognized classical African art forms.

The artistic perfection of these ancestor sculptures could only be perceived in the secret environment of an altar-sanctuary, and was often further concealed by other elements around the sculptures. It could be seen by only one person and one generation at a time, as well as by the ancestor which the figure actually presentified. An art of mastery, a gesture, to accompany and celebrate a successful life whose ritual aspect its descendants took over in order to maintain a qualitative relationship with this ancestor. What could be more disinterested it would seem, and more in contradiction with the ways in which Western culture uses art? Lobi sculpture, even in its simplest forms, exudes this state of mind. For young collectors and aficionados like François and Marie Christiaens were when they discovered it, an encounter with this Lobi statuary, "without artifice", proved decisive. Today, their Lobi collection is undoubtedly the most important of its kind in the world, and includes several thousand pieces. And like all great collections, it has several "sub-collections" in its ranks: one, for example, is focused on workshops or recognized hands, another on the search for the greatest possible variety of subjects, and then there is the major statuary, which includes several historical masterpieces as well as some magnificent hitherto unknown works, presented here for the first time.

In their art, peoples represent man as they see themselves, and one is surprised to recognize physiological characteristics in each one's work. In light of how sober their artworks are, what could the Lobi have been like? Curiously, in the concept I originally had for a work on this subject, I did not really see more to it than creating a presentation of the statuary along with a study of the people that produced it. There are however very few photographs of the moments that immediately followed the Lobi's first contacts with the West, taken before some characteristics, such as those related to apparel for instance, had not been changed and influenced by those contacts, and those photographs are not always very interesting. We were finally able to locate just a few worthwhile contact period photographs, enough at any rate to support our ideas. We found them in sometimes fanciful voyage accounts, and in works published in the 1930s by Henri Labouret and Arnold Heim which remain the best sources in the literature for illustrations. We are moreover especially gratified to have had the good fortune of finding a number of very beautiful hitherto unpublished photographs taken by Lieutenant Alfred Greigert around 1900.

Deux jeunes hommes « lobi »

Two young "Lobi" men



Les œuvres s’inscrivent aussi dans un système symbolique et de pensée. La beauté interpelle, et en ce qui me concerne, elle m’aiguillonne et me donne envie de pénétrer plus avant le terreau mental qui lui a permis d’émerger des mains de l’homme, elle me donne envie d’appréhender la poésie des images dont la mythologie s’empare pour raconter l’univers. Ma conception est aussi que cet aspect soit pris en compte et apparaisse autant que possible en rapport avec les œuvres choisies. On a beaucoup raconté les « arts premiers » par rapport aux arts modernes et à l’influence qu’ils ont eue sur eux, on les a aussi rapportés au lieu géographique devenu leur pays d’origine ; j’envisage cependant une voie de redécouverte de ces arts, une mise en exergue de leur positionnement symbolique dans leur matrice culturelle imagée, berceau d’une forme de raisonnement, d’élargissement de la pensée, d’émulation intellectuelle, de sublimation créatrice d’œuvres d’art au sens plein.

C’est avec cet état d’esprit que j’ai demandé à Viviane Baeke si elle pouvait, en peu de temps, faire une recherche et écrire une synthèse des connaissances que l’on pouvait rassembler sur l’art, le système symbolique et de pensée des Lobi. Elle a relevé ce difficile défi et est allée au-delà de ce que j’aurais pu rêver. Je voudrais rendre ici un vibrant hommage à son courage et à sa puissance de travail impressionnante. Je crois qu’elle puise des forces dans la passion même que ce sujet a éveillée en elle. De prime abord j’aimais la rigueur scientifique dont elle faisait montre dans les textes que j’ai pu lire d’elle, sa maîtrise de concepts anthropologiques difficiles comme les systèmes de parenté et la notion de personne. Je partage aussi avec elle un goût profond de l’analyse structurale, une manière de réfléchir le monde à laquelle l’avait initiée Luc de Heusch, un africaniste Belge de renommée mondiale.

J’ai imaginé cette exposition et cette publication qui l’accompagne en faisant un parallèle avec une composition à plusieurs instruments. Chacun possède sa ligne musicale propre, court de part et d’autre de la pièce et se positionne de façon harmonieuse, sans dissonance. Le choix des œuvres opéré parmi un nombre impressionnant de pièces correspond à mon goût, mais il forme aussi un ensemble éclectique et cohérent. J’ai relégué des œuvres de grand intérêt parce qu’elles ne s’inséraient pas harmonieusement dans cet ensemble. Le tout a été photographié en un seul tenant et par un seul photographe, et pas des moindres : que soit remercié ici Frédéric Dehaen pour son très beau travail, son écoute et sa rigueur professionnelle toujours impeccables. Les photos *in situ* proviennent de différentes sources mais devaient aussi avoir une homogénéité de thèmes et d’époque tout en faisant écho aux œuvres exposées et au texte. Ce texte riche et difficile pour le novice joue sa partie avec virtuosité, merci encore à Viviane Baeke pour sa gentillesse et sa disponibilité. Je loue vivement notre ami et

The correspondence one would expect from this confrontation between people and their art is manifest: the Lobi are sober and beautiful, and their poses, postures and some of their traits are clearly apparent in their artworks. Elements of their social codes are also represented in those works: coiffures, labrets, scarifications are all reproduced faithfully and accurately.

These artworks are also a part of a system of symbols and thought. Their beauty is arresting. It challenges me and gives me the desire to penetrate into the state of mind which gave men’s hands the power to produce it, and to understand the poetry of the images which mythology uses to explain the universe. My concept is also that this aspect should be taken into account and be related to the greatest extent possible to the selected objects. Much is said and written about “tribal art” in relation to modern Western art, and about the influences the former had on the latter, and tribal arts have even been placed into their geographical contexts of origin. But I envisage a path of rediscovery of these arts that places emphasis on their symbolic positioning within the matrix of the culture they come from, as the cradle of a form of reasoning, of thought expansion, of intellectual emulation, and of the process of creative sublimation they represent in the fullest sense.

It was in this spirit that I asked Viviane Baeke if she would, in very little time, be willing to do the necessary research and write a summary of the knowledge we have of the art, symbolic system and thought of the Lobi. She accepted this daunting challenge and in fact exceeded my expectations to an extent I could never have imagined she would. I would like to honor her courage and her capacity for tireless work, and express my deep appreciation for those qualities of hers here. I think she drew her strength from the powerful passion that the subject aroused in her. From the first, I admired the scientific rigor which the texts of hers I have read manifest, and her mastery of difficult anthropological concepts like systems of kinship and the notion of the person. I share a strong predilection for structural analysis with her, a way of thinking of the world that Luc de Heusch, a Belgian Africanist of international repute, introduced her to.

I imagined this exhibition and its accompanying publication as a metaphor for a composition written for several instruments. Each has its own musical line which runs from one end of the piece to the other and unfolds in consonant combination with the others. The selection of works, and there were many to choose from, reflects my own taste, but it also forms an ensemble which is both eclectic and coherent. I had to omit many very interesting works because they could not be inserted harmoniously into

traducteur David Rosenthal qui nous fournissait chaque matin la traduction des textes que nous lui remettons le soir, sans lui l’opération aurait été un fiasco. Je remercie aussi Julie Gusman, Eric Hemeleers, Jacques Lebrat, Jean-Michel Rostoker et Julien Volper. Je remercie bien sûr chaleureusement l’ensemble du Comité de BRUNEF, c’est à dire Didier Claes, Marc Félix et Patrick Mesdagh, pour m’avoir accordé leur totale confiance.

Ce projet est né dans un premier temps d’une riche et belle discussion avec François et Marie Christiaens qui, aussi en tant qu’amateurs d’art contemporain, avaient estimé mon travail de mise en valeur de l’œuvre du sculpteur primitiviste belge Joseph Henrion. Je leur confiais que j’avais toujours eu en moi une vision très personnelle sur la façon de montrer la statuaire lobi, et que leur collection comportait en elle d’une manière unique les ingrédients pour la réaliser. Ils m’ont donné « carte blanche », j’avais toute leur confiance, je pouvais sélectionner les œuvres que je voulais, je pouvais les exposer comme je l’entendais, et éditer une publication dont j’aurais la totale maîtrise. Qu’ils en soient allègrement remerciés et puissent-ils en retour se sentir honorés et récompensés par ce travail accompli.

this ensemble. Everything was photographed at once and by a single photographer, and an outstanding one. We thank Frédéric Dehaen for his beautiful work, his willingness to listen and his consistent excellence and professionalism. The in situ photographs come from a variety of sources, but also have a certain homogeneity in that they relate to specific subjects and periods, and are all relevant to the artworks which appear in the exhibition and this book. The rich text, perhaps challenging for the neophyte, is in every way a truly virtuosic achievement, and I cannot thank Viviane Baeke enough for her kindness and for making herself available. A word of praise is also in order for our friend and translator David Rosenthal, who every morning supplied us with the translations of the texts we had given him to work on the prior evening. Without him, the project would have been a fiasco. I also wish to extend my gratitude to Julie Gusman, Eric Hemeleers, Jacques Lebrat, Jean-Michel Rostoker and Julien Volper. I also wish to thank deeply the members of the BRUNEF committee, which is to say Didier Claes, Marc Félix and Patrick Mesdagh, for their willingness to put their complete faith and trust in me.

The original idea for this project goes back to an intense and wonderful discussion I had with François and Marie Christiaens, as collectors of contemporary art, who had appreciated the efforts I had made to promote the work of Joseph Henrion. I confided in them that I had always harbored a very personal vision of how Lobi art should be presented, and that I felt their collection had the ingredients that made it uniquely suited to realizing that vision. They gave me “carte blanche” - I had their complete confidence, I could select the works I wanted, I could exhibit them as I wanted to, and produce a publication over which I would have complete control. I am profoundly grateful to them for this, and sincerely hope that they in return will feel fittingly honored and rewarded by the work we have done.



Jeune garçon arborant la coiffure de cauris et de plumes caractéristique du rite d'initiation septennal du jòrò
Région de Batié-Gaoua

Young boy wearing the cowrie shell and feather coiffure characteristic of the septennial jòrò initiation rite
Batié-Gaoua region

ITINÉRAIRE DE COLLECTIONNEURS

François et Marie Christiaens

L'art africain s'est offert à nous. Un ami nous fit cadeau d'un livre du Musée Dapper « Le Grand Héritage ». Ce fut une révélation, une fascination, un vrai cadeau.

Certes, le terrain était propice. Nous étions prêts à nous engager dans un parcours d'apprentissage, d'initiation et de découvertes.

Un véritable goût des objets nous avait déjà conduits vers quelques pièces d'art africain, masques et statues glanées ici ou là, qui n'étaient alors pour nous que des objets de curiosité, détachés de toute histoire. Mais surtout, amateurs d'art contemporain, nous remettions en question l'authenticité d'une démarche intellectuelle d'un art pour l'art dans un marché organisé.

L'art africain dans sa pureté d'intention et d'expression créatrices nous régénérait. En nous ouvrant à d'autres civilisations il élargissait le champ de notre regard, de notre plaisir et de nos connaissances. Son socle spirituel rejoignait nos questionnements fondamentaux sur le sens de l'existence. Le parallélisme ou les divergences de réponses entre les civilisations du livre et celles de l'oralité nourrissaient nos réflexions.

Le rituel colle à la peau de l'art africain. La dimension plastique et esthétique de l'objet ne doit pas nous faire oublier sa fonction originelle qui est d'accueillir un esprit agissant.

« Objets inanimés avez vous donc une âme
Qui s'attache à votre âme et la force d'aimer ? »¹

Cette interrogation de Lamartine se révèle fulgurante devant l'objet rituel africain.

Chez les Lobi l'âme est préalable à l'objet. Elle est son essence même : L'objet est animé, les statues vivent et communiquent, les bois parlent. Avant d'être une collection, c'est un peuple d'esprits incarnés et d'ancêtres « mis au monde ».²

1 - Alphonse de Lamartine, *Harmonies poétiques et religieuses*, Livre troisième - Milly ou la Terre Natale, 1830.

2 - Daniela Bognolo, *La figure de l'ancêtre : Mémoire et sacralisation, Images d'Afrique et Sciences Sociales*, Les pays lobi, birifor et dagara, Karthala Orstom, 1993, p. 448.

A COLLECTORS' ITINERARY

François and Marie Christiaens

African art came to us. A friend gave us a Dapper Museum book called *Le Grand Héritage*. It was a real gift, a revelation to us from which a fascination was born.

It's true that the ground was fertile. We were ready to engage in an apprenticeship, and to embark on a path of initiation and discovery.

Our taste for objects had already led us to the acquisition of a few pieces of African art, masks and figures which we had picked up here and there, but were little more than curios to us, and without any real history. Certainly, as contemporary art aficionados, we do question the authenticity of the intellectual process of art for art's sake in an organized market.

Through the purity of its intentions and creative expressions, African art regenerated us. As it opened us up to other civilizations, it also enlarged our field of perception, heightened our pleasure and enhanced our knowledge. Its spiritual foundation answered to our interest in exploring the fundamental questions surrounding the meaning of existence. The parallels and divergences between the answers offered by the civilizations of "The Book", and those of oral traditions nourished our reflections.

Ritual is at the heart of African art. The sculptural and aesthetic dimensions of an object must not make us forget its original function as a receptacle for an active spirit.

"Inanimate objects, do you thus have a soul
Which attaches itself to your soul, and compels it to love?"¹

Lamartine's question imposes itself immediately in the face of an African ritual object.

Among the Lobi, the soul is a prerequisite for the object. It is its very essence. The object is animate, figures live and communicate, and wood speaks. More than a collection, it is a people of incarnated spirits and of ancestors "brought into the world".²

1 - Alphonse de Lamartine, *Harmonies poétiques et religieuses*, Livre troisième - Milly ou la Terre Natale, 1830.

2 - Daniela Bognolo, *La figure de l'ancêtre : Mémoire et sacralisation, Images d'Afrique et Sciences Sociales*, Les pays lobi, birifor et dagara, Karthala Orstom, 1993, p. 448.

Le choix de la sculpture Lobi, par sa force, son intériorité et sa densité, s'est imposé à nous comme une évidence : point de décor, point de détour, point d'artifice. Il nous semblait accéder à l'essentiel et retourner aux sources. L'art africain avait participé à la naissance de l'art moderne et celui-ci de l'art contemporain, et notre œil exercé à ces derniers était prêt à accueillir et apprécier la tension expressive de la sculpture originelle, hiératique, brute et dépouillée de l'art Lobi que seuls quelques artistes ou sculpteurs contemporains avaient reconnue mais qui avait encore largement échappé aux collectionneurs et aux marchands d'art. Ce fut aussi notre chance.

L'art africain et l'art Lobi en particulier sont des sources inépuisables qui alimentent jour après jour notre parcours passionné. Mus par la quête et la découverte de l'objet, nous le sommes aussi par le plaisir de la rencontre du galeriste, du bourlingueur, du collectionneur, du savant ou de l'esthète qui partagent une même passion, et par le désir d'apprendre, de comprendre et de s'émerveiller.

Ils nous mènent de musées en galeries, d'expositions en expositions. Ils nous emmènent en Afrique parfois, à Bruxelles souvent, à Paris, Anvers ou Amsterdam, Zürich ou Ramatuelle et nous ramènent, à la nuit tombée, à tous les ouvrages qui nous attendent, revues, catalogues d'expositions ou de ventes, livres d'histoire de l'art, d'ethnologie, de philosophie ou de religion.

Enfin, ils nous permettent de partager et de transmettre à notre tour en accueillant régulièrement les amateurs ou initiant les néophytes qui souhaitent découvrir notre collection.

Conscients que ces objets rituels se sont métamorphosés en objets d'art, nous nous retrouvons plein de gratitude dans le silence religieux de notre sanctuaire Lobi pour une contemplation.

Au delà de notre plaisir, quel sens peut prendre aujourd'hui une telle collection ?

Les objets nous survivent, nous n'en sommes que dépositaires, ils appartiennent à l'histoire et au patrimoine humain. Quelques personnes se sont plu à nous le rappeler : le 28^{ème} roi des Gans nous recommanda de « montrer » les objets, et plus récemment un éminent connaisseur de l'art africain nous interpella : « Vous avez un devoir envers les Lobi ».

Il nous revient aujourd'hui de les montrer dans l'espoir qu'ils accèdent enfin à une légitime reconnaissance et que donnant à voir, nous donnions aussi à écouter ces « bois qui murmurent ».

C'est la raison de cette exposition que nous dédions à la mémoire de Maine Durieu qui participa à la reconnaissance de la sculpture Lobi, de Madeleine Père qui voua sa vie à ce peuple, du roi des Gans (ethnie du rameau Lobi)

Its power, its inwardly directed nature and its density made Lobi sculpture an obvious choice for us. There are no elaborate decoration, no detour, and there is no artifice. We felt we were acceding to the essential and returning to origins. African art had participated in the birth of modern art, and modern art gave rise to contemporary art, and our eyes, honed as they were by our experience with these latter two, were ready to embrace and appreciate the expressive tension of this original sculpture - the hieratic, stark and pure Lobi art works that only contemporary artists and sculptors had initially recognized, at a time when collectors and art dealers were still largely ignoring them. This was our chance.

African art and Lobi art in particular are inexhaustible sources which nourish our adventure day after day. We are motivated by the joy we derive from the search for objects and their discovery, but also by the pleasures we draw from our encounters with gallery owners, travelers, collectors, scholars and aesthetes who share the same passion, and by our desire to learn, understand and be amazed.

Our interest leads us to museums and galleries and from exhibitions to yet other exhibitions. Sometimes it takes us to Africa, and often to Brussels, Paris, Antwerp, Amsterdam, Zurich or Ramatuelle. And at the end of a long day, our library of periodicals, exhibition and auction catalogs, and of books on art history, ethnology, philosophy and religion awaits us.

Lastly, our interest also allows us to share and transmit it in turn to other aficionados or neophytes who wish to discover our collection, and whom we regularly receive.

We remain ever-conscious that these ritual objects have been transformed into works of art, and we experience a deep sense of gratitude in the religious silence of our Lobi sanctuary as we contemplate them.

Above and beyond the pleasure we derive from it, what meaning can such a collection have?

The objects survive us. We are but their guardians, and they belong to the history and patrimony of mankind. Some have reminded us of our responsibility: the 28th king of the Gan urged us to "show" the objects, and more recently, an eminent African art connoisseur told us that we "have a duty to the Lobi".

We have the opportunity now to show the pieces, in the hopes that this will enable them to achieve the legitimate recognition they deserve. We also hope that in addition to providing a means for these works to be seen, this will make it possible for this "whispering wood" to be "heard".

These are the reasons for this exhibition, and we dedicate it to the memory of Maine Durieu, who did so much to promote the recognition of Lobi

qui en février 2000 nous remercia de sauver des pièces dont la conservation sur place est menacée et nous invita à les exposer : « Ne les laissez pas sur des étagères ou dans des armoires, montrez-les ».

Nous voudrions ici témoigner notre reconnaissance à tous ceux qui de près ou de loin ont participé à notre aventure :

À l'ami à l'origine de notre passion, qui se reconnaîtra, à tous les marchands petits ou grands, qui en amont des collections effectuent un travail de sélection et d'excellence indispensable, au premier rang desquels Guy Montbarbon, qui nous initia à la grande statuaire Lobi ; aux antiquaires du Sablon, en particulier à Roger Lefèvre, qui fut l'un des premiers en Belgique à promouvoir l'art Lobi. Tous nous ont vu arpenter le pavé de Bruxelles pendant des années, nous accueillant, partageant avec nous leurs découvertes, créant de riches moments d'échanges, d'émotion et d'amitié. Aux galeristes parisiens de St-Germain-des-Prés, à Alain et Rosemarie Dufour qui ont aussi participé avec le même bonheur à notre collection. Aux amis collectionneurs, experts des maisons de vente, conservateurs, chercheurs et passeurs de savoir, aux éditeurs et libraires.

Enfin nos plus chaleureux remerciements vont à Daniela Bognolo, éminente ethnologue et spécialiste des Lobi pour l'immense travail, la transmission de ses connaissances et pour son amitié ; à BRUNEAF, événement incontournable de l'art africain, qui fédère et promeut inlassablement et où nous nous sommes procurés quelques très beaux spécimens ici exposés ; à Viviane Baeke, pour son implication passionnée, son goût de la recherche et son professionnalisme et surtout à Serge Schoffel, qui nous fit l'honneur et le plaisir de proposer cette exposition, d'opérer la sélection avec le goût et l'exigence du puriste et de s'y investir avec l'enthousiasme et le perfectionnisme qui le caractérisent.

statuary, of Madeleine Père, who devoted her life to this people, and of the King of the Gan (a Lobi ethnic group), who thanked us in February of 2000 for saving pieces whose survival in situ was threatened, and urged us to exhibit them: "Do not let them sit on shelves or in closets" he said, "show them".

We would like to express our gratitude to all those, near and far, who have been a part of our adventure:

To our friend who started it all, and he who will know who he is, to all of the dealers, small and big, who do so well at the indispensable job of selecting material, and especially to Guy Montbarbon, who introduced us to major Lobi statuary, and to the dealers on the Sablon, particularly Roger Lefèvre, who was among the first in Belgium to promote Lobi art. All of them have seen us traipsing up and down the cobblestone streets of Brussels for years, have welcomed us graciously, keen to share their discoveries with us, and left us with countless memories of wonderful exchanges, emotions and friendship. In Paris, we wish to thank the gallery owners of the Saint-Germain-des-Prés neighborhood, and Alain and Rosemarie Dufour who have also shared in the joys of our collection. And we also thank all of our collector friends, the specialists at auction houses, curators, researchers, those who have been willing to transmit their knowledge, as well as publishers and book dealers.

Our warmest thanks go to Daniela Bognolo, the eminent ethnologist and Lobi specialist for her extraordinary work, her willingness to share her vast knowledge, and her friendship; to BRUNEAF, Brussels' must-attend African art event, which tirelessly promotes the art we love, and at which we obtained a number of the most beautiful works shown here; to Viviane Baeke for her impassioned participation, her appetite for research and her professionalism, and especially to Serge Schoffel, who honored us and pleased us greatly by proposing this exhibition, selected works for it with the refined taste and high standards of the purist that he is, and invested himself in this project with the enthusiasm and perfectionism that are so characteristic of him.

Groupe de chasseurs
À noter les pendentifs komé en ivoire emblèmes des initiés du culte de Bâba et les tonsures de postulants à un buür ►

Group of hunters
Note the komé ivory pendants and the half-calabash baba gnounkpour coiffures, emblems of the initiates of the Bâba cult, as well as the buür postulant tonsures



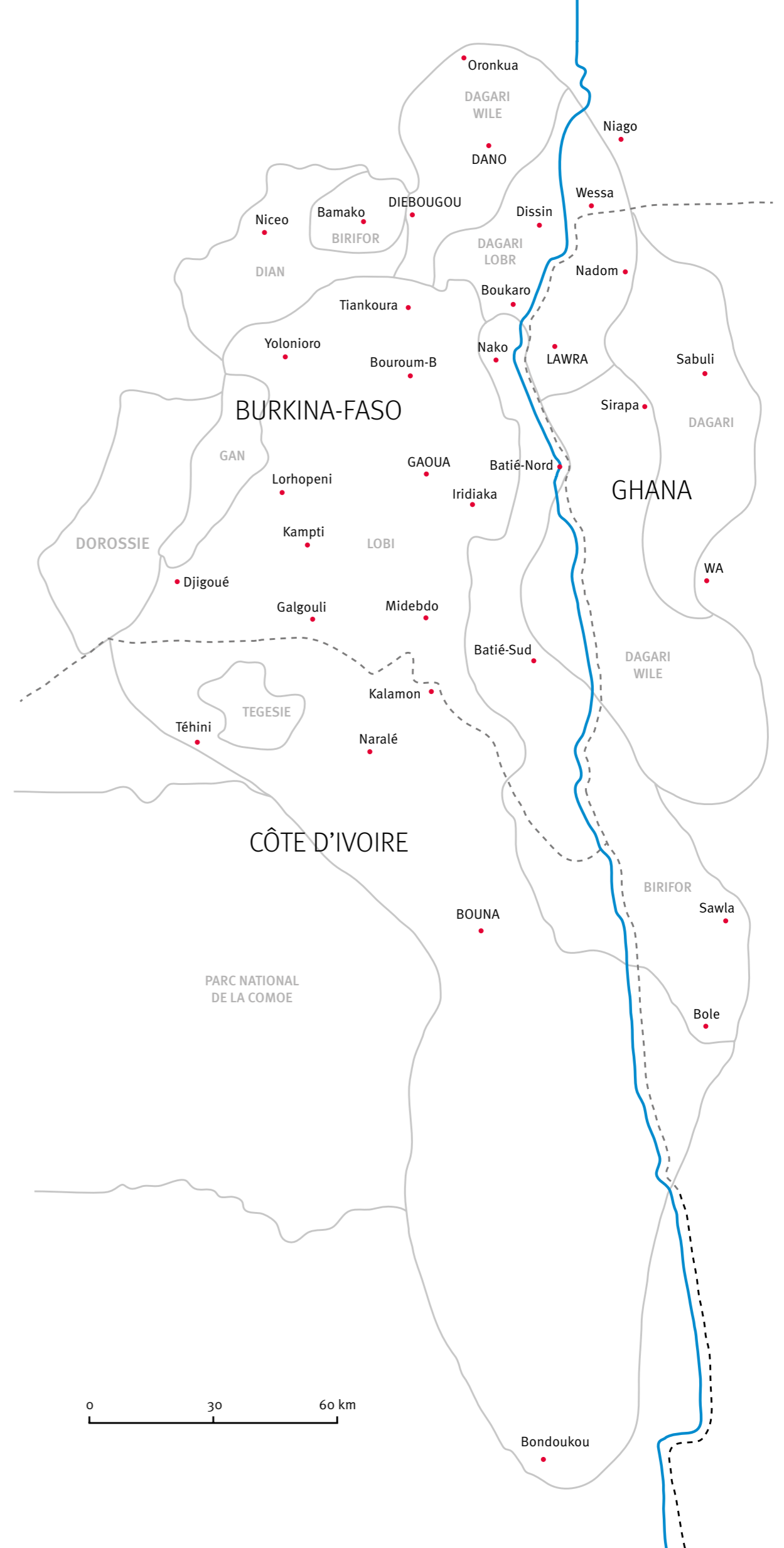
Nous avons dû opter pour une transcription simplifiée de certains des caractères utilisés en lobiri (langue des Lobi). Toutefois, la tonalité a été entièrement respectée, et si l'on excepte quelques caractères spéciaux remplacés par des lettres plus courantes, l'orthographe des mots en langue lobiri se base sur celle utilisée par Madeleine Père (1988, pp. 831-896).

- [u] se prononce comme dans « froufrou »
- [e] se prononce comme dans « été »
- [a], remplacé par [e], se prononce comme dans « chambre ».
- [ɛ], remplacé par [e], se prononce comme dans « ancêtre » ou « cèdre »
- [k] se prononce comme dans « cable »
- [c] se prononce « tch », comme dans « tchèque »
- [o] se prononce comme dans « rose » ou « pause »
- [ɔ], remplacé par [o], se prononce comme dans « cosse »
- [ˀ] marque le ton haut
- [ˁ] marque le ton bas
- [~] qui marque la nasalisation d'une voyelle n'a pas pu être retranscrit.

Nous avons également omis, pour des raisons similaires, la distinction entre les voyelles u (postérieure) et ʉ (centrale), ainsi qu'entre les voyelles i (antérieure) et ɨ (centrale).

We had to opt for a simplified transcription for some of the characters used in Lobiri (the Lobi language). The tonalities have nonetheless been carefully respected, and with the exception of a few special characters which have been replaced by more usual ones, the spelling of the words in the Lobiri language is based on that used by Madeleine Père (1988, pp. 831-896).

- [u] is pronounced as in "pool"
 - [e] is pronounced as in "say"
 - [a], replaced by [e], is pronounced as in "ugly" or "unto"
 - [ɛ], replaced by [e], is pronounced as in "essay" or "enemy"
 - [k] is pronounced as in "kangaroo"
 - [c] is pronounced as in "chat" or "chase"
 - [o] is pronounced as "rose" or "goes"
 - [ɔ], replaced by [o], is pronounced as in "loss"
 - [ˀ] denotes a high tone
 - [ˁ] denotes a low tone
 - [~] which denotes the nasalization of a vowel was not possible to transcribe.
- For similar reasons, we also omitted the distinction between the vowels u (posterior) and ʉ (central), as well as between the vowels i (anterior) et ɨ (central).*





LES SUPPORTS SCULPTÉS DE LA PENSÉE LOBI

Viviane Baeke

Avant-propos

Au mois de janvier de cette année 2016, Serge Schoffel me proposa d'écrire un texte consacré aux Lobi. Cette contribution devait constituer le catalogue d'une exposition dédiée à la statuaire lobi, et dont les œuvres proviendraient toutes de la magnifique collection de François et Marie Christiaens.

Mon premier réflexe fut de refuser. Les Lobi ne vivaient-ils pas à des milliers de kilomètres des Mfumte du Cameroun, auxquels j'avais consacré ma thèse de doctorat ? Et les structures religieuses des populations de la République Démocratique du Congo dont je côtoyais les œuvres depuis plus de 27 ans, n'étaient-elles pas trop différentes des populations de l'Afrique de l'Ouest ? Oui, mais les cultures congolaises ne sont-elles pas aussi dissemblables des Mfumte du Cameroun qu'elles ne le sont des Lobi ? Et puis, en 1977, n'avais-je pas, à l'instigation de Luc de Heusch, et sous l'égide de Michel Cartry, entamé une recherche de terrain au nord-est des Lobi, chez les Kassena ? Ce ne fut qu'une brève mission mais j'en avais gardé une furieuse envie d'y retourner. Il résonne encore en moi les éclats de rire des enfants devant la rapacité de jeunes pintades qui le matin tôt, se régalaient des termites enfouies sous une poterie renversée¹.

Mais cette même année de 1977, le destin, sous la forme du Colloque de Viviers sur l'expansion bantoue, a voulu que le Cameroun devienne finalement mon terrain de recherche privilégié ; mon entrée au sein du Musée de Tervuren acheva de m'orienter vers l'Afrique centrale.

1 - Je ne savais pas encore que c'était dans les termitières souterraines de ces mêmes insectes que l'on enterrait jadis les enfants lobi nés avant terme (Bognolo 2003 : 152).

Baàthil

Sculpture détenue par les initiés de *Milkuùr*

H 29,5 cm

Baàthil

Sculpture held by the *Milkuùr* initiates

H 29.5 cm

THE SCULPTED SUPPORTS OF LOBI THOUGHT

Viviane Baeke

Foreword

In January of this year, Serge Schoffel approached me about writing a text on the Lobi. My contribution would be part of a catalog devoted to Lobi statuary, and the works in it would all come from the magnificent collection of François and Marie Christiaens.

My first instinct was to refuse. The Lobi did after all live thousands of kilometers from the Mfumte of Cameroon, on whom I had written my doctoral thesis. And I was concerned that the religious structures of the peoples of the Democratic Republic of Congo, whose works I have been familiar with for more than 27 years, were too different from those of West Africa. On the other hand, Congolese cultures are as unlike the Mfumte culture as they are unlike the Lobi culture. Moreover, in 1977, at Luc de Heusch's request and under the aegis of Michel Cartry, I had done field research northeast of the Lobi area, among the Kassena. I had only a little time there, but have always had a fervent desire to return. The laughter of children as they observed rapacious young guinea fowl furiously picking at termites emerging from an upside-down piece of pottery early in the morning still resonates in my head.¹

But in that same year of 1977, fate, in the form of the Viviers Colloquium on the Bantu expansion, would have it that Cameroon would become my primary area of research. My entry into the Tervuren Museum was the final event that oriented me towards Central Africa.

1 - I did not know yet at the time that the subterranean termite nest were where prematurely born Lobi babies were buried in former times (Bognolo 2003: 152).

Hésitations, tergiversations, réticences... Serge Schoffel, on l'ignore généralement, a étudié l'ethnologie et a une vraie expérience de terrain ; il comprit immédiatement mes craintes et mes réserves, mais maintint sa proposition. Il voulait que je tente une synthèse sur la société lobi, comme celle que j'avais proposée en 2004 sur les Songye². Et c'est vrai qu'écrire le catalogue des œuvres d'une société dont on n'est pas le spécialiste, constitue un exercice auquel, tôt ou tard, se livrent nombre d'historiens de l'art ou d'anthropologues lorsqu'ils sont aussi conservateurs de musée.

J'acceptai finalement de relever le défi, étant entendu que je n'aborderais dans mon texte ni les aspects strictement stylistiques, ni celui de l'identité des artistes, un domaine de recherches que je savais être celui d'une chercheuse de talent, Daniela Bognolo.

Et je ne regrette pas d'avoir accepté. Explorer un système de pensée aussi éloigné de mon propre domaine de recherche fut une aventure diablement passionnante. De nombreuses sources de qualité existent sur cette région du Burkina faso et leur lecture attentive m'a permis d'en extraire les données nécessaires à la rédaction d'une synthèse sur la société lobi.

Pourtant, exceptée Daniela Bognolo, la plupart des auteurs de publications de haut niveau sur cette région ignorent, ou n'évoquent que furtivement l'art lobi. A l'inverse, et bien qu'il y eut des exceptions, la plupart des catalogues consacrés à l'art lobi ont témoigné d'un niveau anthropologique proche du zéro.

Le constat est singulier. Daniela Bognolo est réellement la seule à avoir mené dès la fin des années 80, une recherche sérieuse sur l'art de l'aire culturelle lobi, et plus récemment elle s'est consacrée à l'étude des figures d'ancêtres (Bognolo 2007, 2015).

Son approche originale fut d'entreprendre cette étude, si j'ose dire, par les deux bouts. Sans négliger l'analyse des œuvres conservées dans les musées et les collections occidentales, elle est partie « dans l'autre sens », à la recherche en pays « lobi » des ancêtres de bois qui à l'abri des sanctuaires familiaux continuent à protéger leurs descendants. Partant des multiples traditions orales des familles qui les détiennent et des récits de migrations (lesquelles font partie intégrante de l'histoire des Lobi depuis la fin du 18^{ème} siècle), elle a établi la liste des différentes « lignées » de sculpteurs qui ont façonné ces œuvres de génération en génération. Qui plus est, en tenant compte des données sur ces sculpteurs et en y intégrant certains impératifs religieux - lesquels exigent que les figures d'ancêtres se succédant dans le sanctuaire d'un même patrilignage doivent « se ressembler » - cette auteure a réussi à rendre compte de la multiplicité des courants stylistiques qui parcourent le pays « lobi »³.

Hesitation, procrastination, reticence... Not many people know that Serge Schoffel studied ethnology and has real field experience. He understood my fears and reservations, but he stuck by his proposal. He wanted me to produce an overview of Lobi society similar in nature to my 2004 work on the Songye.² It is also true that writing the text for a catalog on works from a society in which one is not specialized is an activity which, sooner or later, many art historians or anthropologists will engage in once they have also become museum curators.

I finally accepted the challenge, with the understanding that my text would touch neither on the subject of strictly stylistic considerations, nor on that of the artists' identities, areas of investigation which I knew to be the special interest of very talented researcher Daniela Bognolo.

And I do not regret having accepted. The exploration of a system of thought so far from my own area of research proved to be an incredibly stimulating adventure. Many outstanding sources on this area of Burkina Faso exist, and my attentive reading of them made it possible for me to extract the information I needed to write this overview of Lobi society.

Surprisingly, with the exception of Daniela Bognolo, most authors of high-level publications about this area ignore, or only briefly acknowledge, Lobi art. Inversely, although there have been exceptions, most catalogs devoted to Lobi art, provide no anthropological information whatsoever.

That fact is very unusual. Daniela Bognolo, starting in the late 1980s, is really the only one to have done serious work on the art of the Lobi cultural area, and she has more recently focused her attention on the study of ancestor figures (Bognolo 2007, 2015).

Her original approach was to undertake her study, if I may put it that way, from both ends. Without neglecting the analysis of works in Western museums and collections, she also went "the other way", and sought out the wooden ancestors that still exist in family sanctuaries that continue to protect their descendants in the Lobi region. Using the many oral traditions of the families that have them, and accounts of migrations (which are an integral part of the history of the Lobi since the end of the 18th century), she was able to establish a list of different "lineages" of sculptors which produced works generation after generation. Moreover, taking into account data available on these sculptors, and combining it with certain religious imperatives (which require that ancestor figures in the sanctuary of a same patrilineage must "resemble" one another), she succeeded in giving a thorough account of the multiple stylistic currents which exist in the "Lobi"³ area.

Il eut été insensé, à partir de ces travaux, de tenter une analyse stylistique des figures illustrées dans cet ouvrage, du moins de celles que cette chercheuse, qui connaît bien l'importante collection Christiaens, n'aurait pas encore analysées. Une entreprise qui me paraissait non seulement impossible en aussi peu de temps – on ne s'improvise pas expert de l'art lobi - mais aussi éthiquement inopportune et incorrecte.

Dans les pages qui suivent, avec une approche essentiellement anthropologique, je me consacre surtout à décrire ceux des traits de la culture lobi qui m'ont paru essentiels pour en appréhender le système de pensée, un ensemble de symboles, de croyances et de rites qui clarifient le sens que les « Lobi » confèrent à leur statuaire. Pour ce faire, j'ai mis à profit, certes les nombreuses publications de Daniela Bognolo, mais aussi l'ouvrage incontournable qu'Henri Labouret publia en 1931 ainsi que la thèse de Madeleine Pèrre parue en 1988, et dont le lexique fut pour moi le plus précieux des dictionnaires lobi. Le traité d'hématologie symbolique de Michèle Cros, à partir d'une anthropologie du sang, fait le lien entre l'univers du microcosme corporel et celui du macrocosme de la brousse peuplé de génies facétieux mais implacables. Ses recherches, ainsi que celles de Michèle Fiéloux sur les funérailles et le processus d'ancestralisation, se conjuguaient étroitement aux données publiées par Daniela Bognolo. J'ai tiré profit de cette complémentarité en tentant de fondre ces matériaux en un ensemble pertinent ; le temps m'a cependant manqué pour l'affiner. Les ouvrages et articles de Giovanna Antongini, Tito Spini, Cécile de Rouville, Jeanne-Marie Kambou-Ferrand et Joseph-Antoine Kambou, pour ne citer qu'eux, furent également d'un apport précieux.

Le système religieux lobi, complexe, semblait sans cesse me braver. J'eus souvent l'impression que des pièces du puzzle manquaient, que Daniela Bognolo n'avait publié qu'une partie de ses données, ou qu'elles se trouvaient dans sa thèse à laquelle je ne réussis malheureusement pas à avoir accès. Je lui posai quelques questions auxquelles elle me répondit avec gentillesse. Quelques indices venaient alors s'ajouter au tableau. Ce ne fut que très progressivement, parfois en relisant plusieurs fois un même texte, ou en comparant plusieurs auteurs entre eux, que certaines données précieuses se révélèrent, parfois cachées entre les lignes d'un texte trop concis. La fièvre me gagnait doucement, je commençais enfin à comprendre.

Tout au début de ce passionnant processus, lorsque j'entamai mes lectures, je ne savais pas encore que Daniela Bognolo était la seule parmi tous ces auteurs à avoir véritablement tissé les liens précis qui relient les multiples figures sculptées des Lobi à leurs conceptions sur la mort et l'univers des défunts. Elle aura donc été la principale source de tout ce qui dans le texte qui suit, évoque la signification des figures que les « Lobi » sculptent, et l'usage rituel qu'ils en font. Puisse-t-elle considérer avec indulgence les erreurs qui s'y seraient glissées, et envisager la manière dont j'ai synthétisé, analysé ou commenté ses données comme un hommage à son travail.

It would have been senseless, in light of her work, to engage in a stylistic analysis of the pieces in this publication, even of those pieces which she (and she knows the important Christiaens collection very well), might not yet have analyzed. An analysis of this kind was not only impossible due to time constraints - and one cannot improvise a specialty in Lobi art - but would also have been ethically inopportune and incorrect.

In the pages which follow I take a fundamentally anthropological approach, and I dwell mainly on those characteristics of Lobi culture which seem essential to me to understand in connection with apprehending the thought system, the ensemble of symbols, the beliefs and the rites which clarify the meaning that the "Lobi" attribute to their statuary. To do that, I took advantage of information provided not only by Daniela Bognolo's many publications, but also of material from Henri Labouret's seminal work, published in 1931, and Madeleine Pèrre's doctoral thesis published in 1988, which includes what I consider to be the best dictionary of the Lobi language. The work by Michèle Cros on symbolic hematology, based on the anthropology of blood, provides the link between the universe of the microcosm of the body and that of the macrocosm of the bush, inhabited by the mischievous but implacable bush spirits. Her research, along with Michèle Fiéloux's on funeral rites and the process of ancestralization, worked together with data published by Daniela Bognolo. I benefited from this complementarity as I attempted to meld the information into a pertinent whole, but there was not enough time to refine it as well as I should have liked to. Works and articles by Giovanna Antongini, Tito Spini, Cécile de Rouville, Jeanne-Marie Kambou-Ferrand and Joseph-Antoine Kambou, to mention but a few, were also extremely helpful.

The very complex Lobi religious system seemed to challenge me at every turn. I often had the impression that pieces of the puzzle were missing, that Daniela Bognolo had only published parts of her findings, or that those missing pieces might be found in her thesis, to which I unfortunately did not have access. I asked her questions which she answered with kindness. Some additional clues then came to light. It was only very progressively, sometimes through the repeated reading of a same document, or by comparing the observations of several authors, that precious information emerged, sometimes hidden between the lines of an overly concise text. The fever gradually took hold of me, and I began to understand.

At the very beginning of this fascinating process, as I began my reading, I was not yet aware that Daniela Bognolo was the only one of all of these authors who had really established the precise connections that relate the many figures the Lobi sculpt to their conceptions of death and the universe of the deceased. She will thus have been the main source for everything in the text which follows that has to do with the significance of these figures the "Lobi" create, and with the ritual uses they make of them. I sincerely hope that she will take the way in which I have presented, analyzed, and commented on her findings as the fitting homage to her work I intend it to be, and ask for her indulgence for any errors that may have slipped into my work.

2 - Baeke Viviane 2004, «La force. Statuaire rituelle songye», in Baeke V., Bouttiaux A.-M. et Dubois H. (éds) : *Le Sensible et la Force. Photographies de Hughes Dubois et sculptures songye*, Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, pp. 13-37.

3 - Par convention le terme Lobi (sans guillemets) désigne les Lobi stricto sensu, tandis que le vocable « Lobi » désigne l'ensemble des groupes de cette région, Lobi, Birifor, Dagara, ainsi que les Teèsè (ou Téguessié), les Dorrossié, les Gan, les Dian, les Pwa et les Jaa.

2 - Baeke Viviane 2004, «La force. Statuaire rituelle songye», in Baeke V., Bouttiaux A.-M. et Dubois H. (éds) : *Le Sensible et la Force. Photographies de Hughes Dubois et sculptures songye*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, pp. 13-37.

3 - By convention, the term Lobi (without quotation marks) designates the Lobi stricto sensu, while the term "Lobi" refers to all of the region's groups, including the Lobi, the Birifor, and the Dagara, as well as the Teèsè (or Téguessié), the Dorrossié, the Gan, the Dian, the Pwa and the Jaa.



INTRODUCTION

UN PEU D'HISTOIRE

Le franchissement du fleuve ou la création d'une nouvelle identité

Les Lobi vivent actuellement dans la pointe sud-ouest du Burkina Faso, mais il n'en fut pas toujours ainsi. Originaires du nord-ouest de l'actuel Ghana, ils traversèrent le fleuve Mouhoun (l'ex Volta Noire) par petits groupes vers la fin du 18^{ème} siècle pour s'installer progressivement dans l'actuel Burkina Faso. Sur place, se trouvaient déjà les Gan et surtout les Teésè ; ces derniers, en tant qu'anciens occupants de la région⁴, jouèrent vis-à-vis des migrants lobi le rôle de « prêtres des puissances de la terre et des eaux » (Bognolo 2007 : 9).

Suivis d'abord par les Birifor, puis par les Dagara qui à leur tour traversent la Volta Noire, les Lobi vont se diriger progressivement vers l'ouest, puis vers le sud pour, en deux siècles, occuper leur territoire actuel, un peuplement qui se poursuit encore à l'heure actuelle sur le sol ivoirien.

Ces mouvements de populations ont fait que cette région du sud-ouest de l'actuel Burkina Faso, bien qu'elle soit appelée « Le Lobi », constitue en réalité une zone multiethnique. Outre les Lobi « proprement dits », y vivent aussi les Birifor et les Dagara (Lobr et Wile), ainsi que quelques groupes moins nombreux, comme les Teésè (ou Téguessié), les Gan, les Dian, les Pwa et les Jaa, ainsi que les Dorrossié (cf. carte p. 21).

L'appellation « Lobi » fut adoptée par les autorités coloniales françaises pour désigner l'ensemble de ces communautés, à l'instar d'ailleurs des populations voisines qui, jusqu'en pays mossi, utilisaient aussi cet ethnonyme pour nommer les habitants de cette région. Malgré des différences linguistiques certaines, et de sensibles variations au plan des systèmes de parenté, tous ces groupes sont culturellement fort proches et partagent bon nombre d'institutions, ce qui a incité Henri Labouret à désigner cette mosaïque ethnique du vocable de « rameau lobi »⁵. Mis à part les Gan, qui forment une petite royauté, tous les « Lobi » sont politiquement « acéphales » et ignorent donc toute forme de pouvoir centralisé.

4 - En réalité, ni les Gan, ni les Teésè ne sont les véritables autochtones de la région, mais ce sont eux que les Lobi rencontrent sur place, et c'est en vertu de cette occupation plus ancienne qu'ils détiennent des droits sur la terre (de Rouville 1987 : 39).

5 - Henri Labouret, 1931. *Les Tribus du Rameau Lobi*, Institut d'Ethnologie, Paris. Seuls les Dagara ne sont pas inclus dans le « rameau lobi » défini par Labouret.

INTRODUCTION

A BRIEF HISTORY

The crossing of the river and the creation of a new identity

The Lobi now live in the extreme southwest corner of Burkina Faso, but that has not always been the case. Originally from what is now Northwestern Ghana, they crossed the Mouhoun River (formerly the Black Volta) in small groups towards the end of the 18th century and settled progressively in what is now Burkina Faso. The Gan, and especially the Teésè, already inhabited this area. The latter were the most longstanding occupants of the region⁴, and played the role of "priests of the powers of the earth and the waters" vis-à-vis the Lobi migrants (Bognolo 2007: 9).

The Lobi were followed by the Birifor and then by the Dagara, who crossed the Black Volta later, and began to move progressively to the west and then to the south over a period of two centuries to finally occupy the territory they are now in. The peopling of the region is still in progress in the Ivory Coast.

As a result of these movements of peoples, this part of Burkina Faso, although referred to as "The Lobi", is in fact a multi-ethnic zone. The Lobi "properly speaking" share it with the Birifor and the Dagara (Lobr and Wile), as well as with some smaller groups like the Teésè (or Teguessie), the Gan, the Dian, the Pwa, the Jaa and the Dorrossie (cf. map p. 21).

The name "Lobi" was adopted by the French colonial authorities to designate all of these communities together, following the practice of neighboring groups as far away as Mossi territory which also used this ethnonym for them. In spite of certain linguistic differences and significant variations in the systems of kinship, all of these groups are very closely related culturally and share a number of institutions – a fact which led to Henri Labouret's introduction of the term "Lobi branch" to describe this ethnic mosaic.⁵ Apart from the Gan, who live in a small kingdom, all of the "Lobi" groups are "acephalous" and have no form of centralized power.

4 - In reality, neither the Gan nor the Teésè are really autochthonous peoples of this region, but they are the people whom the Lobi encountered there when they arrived. It is because they were there earlier that they enjoyed certain land rights (de Rouville 1987: 39).

5 - Henri Labouret, 1931. *Les Tribus du Rameau Lobi*, Institut d'Ethnologie, Paris, 510 pp., 31 plates. Only the Dagara are not included in the "Lobi branch" as defined by Labouret.



Figure masculine
portant la coiffure *yuú-bílámí*
H 80 cm

*Male figure wearing
the *yuú-bílámí* coiffure
H 80 cm*



Le franchissement du fleuve, que les Lobi nomment Mīr, a constitué pour plusieurs de ces groupes migrants une césure historique et symbolique radicale ; s’ils retracent facilement les différentes étapes de leur progression au sein du territoire burkinabé, leurs traditions sont quasi muettes à propos des événements antérieurs à la traversée, une époque reléguée au temps du mythe.

Selon Madeleine Père, une des raisons de cette migration vers l’ouest, mais sans doute pas la seule ⁶, fut la chasse aux esclaves opérée par les Gondja et les Dagomba. Ces deux royaumes nord ghanéens, conquis vers le milieu du 18^{ème} siècle par les Ashanti, devaient fournir aux vainqueurs un tribut de deux mille esclaves par an. Ces exactions durèrent jusqu’en 1876, date à laquelle le chef Abdoulaï refusa d’honorer encore ce lourd tribut (Père 1988 : 73). Or, c’est durant cette période de razzia, dans la deuxième moitié du 18^{ème} siècle, entre 1740 et 1800 environ, que les Pwa, Dian, Lobi, Birifor et Dagara, traversèrent le fleuve (Père 1988 : 104, fig. 43). Oubliant leur passé de la rive gauche, la plupart de ces groupes immigrants se forgèrent une nouvelle identité placée sous le signe de la grande initiation au jòrò, une institution multiethnique qui organise tous les sept ans un grand rassemblement sur les berges du fleuve, chaque famille, chaque segment parental refaisant à l’envers l’itinéraire de sa propre expansion territoriale.

Et c’est là, sur les berges de la Mouhoun, où il y a près de deux cent ans leurs ancêtres accostèrent, que jusqu’à aujourd’hui, les enfants, garçons et filles, qui participent pour la première fois à ce rituel obligatoire, sont pleinement intégrés à leur groupe social et familial. C’est là aussi que les défunts qui deviennent des ancêtres accomplis sont censés traverser dans l’autre sens le fleuve pour rejoindre le village des ancêtres, l’espace mythique des origines.

Mais cette grande communion interethnique que constituait et constitue toujours le jòrò n’a pas empêché que par ailleurs une hostilité latente quasi permanente régnât au sein de ces communautés composées de groupes familiaux et résidentiels farouchement indépendants, au point que les conflits armés n’étaient pas rares. Des enquêtes approfondies montrent d’ailleurs que les guerres inter-villageoises, la vengeance et la mésentente entre co-villageois furent dans 60 % des cas, et bien avant l’épuisement des sols, à l’origine des mouvements migratoires qui eurent lieu sur la rive droite de la Mouhoun (Fiéloux 1974).

The crossing of the river, which the Lobi call the Mīr, constituted a radical historical and symbolic break for several of these migrant groups. While they can easily retrace the steps of their progression towards the heart of Burkinabe territory, their traditions say next to nothing about events that preceded the crossing, and that time has been relegated to a mythical level.

According to Madeleine Père, one of the reasons for the westward migration, but undoubtedly not the only one,⁶ was the slave trade operated by the Gondja and the Dagomba. These two Northern Ghanaian kingdoms, conquered by the Ashanti in the 18th century, had to pay a tribute of two thousand slaves a year to their victors. This went on until 1876, at which time chief Abdoulaï refused to continue making this onerous remuneration (Père 1988: 73). It was during the time of these raids in the second half of the 18th century, between about 1740 and 1800, that the Pwa, the Dian, the Birifor and the Dagara, crossed the river (Père 1988: 104, fig. 43). Leaving their past on the left bank behind, most of these immigrant groups forged a new identity for themselves by adopting the multi-ethnic jòrò initiation customs, which involved the organization of large gatherings on the banks of the river every seven years, at which every family and related lineage would retrace the story of its own itinerary and territorial expansion backwards.

It is there, on the banks of the Mouhoun River, where their ancestors landed nearly two hundred years ago, that still today, the children, boys and girls, who are participating in this mandatory ritual for the first time, become fully integrated into their social and family group. It is also the place where the deceased who will become venerated ancestors are believed to cross the river in the other direction to rejoin the village of the ancestors, the mythical place of origin.

While the jòrò did function as a kind of large-scale inter-ethnic communion, it did not prevent nearly permanent latent hostilities between these communities, made up of fiercely independent family and residence groups, from erupting and sometimes resulting in armed conflicts. Research has shown that migratory movements which took place on the Mouhoun River’s right bank were caused in 60% of cases as a result of inter-village warfare, acts of vengeance and misunderstandings between fellow villagers, well before the exhaustion of soils (Fiéloux 1974).

6 - Les futurs « Lobi » furent également attirés par les terres de la rive droite du Mouhoun, bien plus fertiles que celles, latéritiques et assez pauvres, de la rive orientale (Père 1988 : 17).

6 - The future "Lobi" were generally more attracted to the lands on the right bank of the Mouhoun River, which are more fertile than the laterite-laden and relatively poor soils of those on the river's eastern side (Père 1988: 17).

Flèches contre armes à feu : la rencontre avec les colonisateurs français

« Ainsi devant l’impuissance des arcs et des flèches, face aux fusils, voire aux canons, les Lobi ont eu recours aux armes spirituelles » (Madeleine Père 1995 : 161).

Entre leur arrivée fin du 18^{ème} siècle sur la rive droite de la Mouhoun et actuellement, un autre événement capital décida du destin des peuples du « Lobi » : la colonisation française.

Après le traité de partage franco-britannique du 14 juin 1898 établissant dans la région qui nous occupe la Volta Noire comme frontière entre les possessions coloniales britanniques et françaises, les autorités coloniales se préoccupèrent d’administrer une région qui n’avait auparavant jamais encore été conquise. Et comme le relève Madeleine Père, « les ethnies du Lobi n’étant soumises à qui que ce soit, les Européens ne purent, ici, se présenter en « libérateurs » ou en « protecteurs » et furent dès le départ, perçus en usurpateurs » (Père 1988 : 343). Henri Labouret, le 15 septembre 1915, faisait déjà le même constat : « Des instructions pressantes et contradictoires, ordonnaient (aux commandants de cercle) d’administrer des gens qui n’étaient ni battus ni conquis »⁷.

En outre, constatant l’inexistence de tout pouvoir un tant soit peu centralisé parmi les « Lobi », et donc l’absence de « structure pouvant servir de courroie de transmission avec la hiérarchie coloniale » (Somda 2003 : 797), les Français nommèrent des « étrangers », et notamment des Ouattara, considérés (à tort) comme les anciens chefs de la région. L’expérience, qui dura de 1898 à 1903, fut lamentable, ces « étrangers » se servant de leur titre pour rançonner les populations et s’enrichir à leurs dépens. Devant les nombreuses exactions commises, tous furent démis de leurs fonctions à plus ou moins brève échéance (*idem* : 801-803).

Malheureusement, les « Lobi » qui furent ensuite désignés aux postes de chefs de Canton, malgré leurs connaissances de la tradition, ne réussissaient à remplir qu’un rôle de collecteurs d’impôts. Et bien que l’on considère généralement que vers 1920, le commandant Henri Labouret ⁸ réussit enfin à mettre une structure administrative en place, un rapport remarque qu’en 1945 encore, chaque chef de maisonnée « reste toujours maître chez lui » (Père 1988 : 344). A cette ingérence de type politique, il faut ajouter toutes les contraintes imposées par les autorités coloniales, comme l’instauration de l’impôt qui engendra le travail forcé, les cultures imposées et la saisie de troupeaux ; l’introduction de l’argent vint concurrencer l’usage des cauris dans les échanges ; ces autorités forcèrent aussi le regroupement en villages alors que l’habitat traditionnel était fort dispersé ; quand à la confiscation des armes, elle fut un échec, car les Lobi reconditionnaient sans cesse leurs arcs et carquois qui matérialisaient leur condition d’hommes libres (Père 1988 : 343-354).

7 - H. Labouret, Extrait du rapport n° 67 du 15.09.1915 sur la situation politique et les moyens de discipliner et de pacifier la région, Abidjan, Archives nationales de la Côte d'Ivoire, 5-E.E.-10 ; cité par Père 1995 : 158.

8 - Henri Labouret commanda la région de Gaoua entre 1914 et 1924 ; malgré la poigne de fer avec laquelle il administrait la région, il eut l’immense mérite de s’intéresser aux sociétés qu’il gouvernait, et a publié les résultats de ses investigations ethnographiques en 1931 sous le titre devenu célèbre *Les tribus du rameau lobi*.

Arrows against firearms: the encounter with the French colonials

“In the face of the powerlessness of their bows and arrows, and in the face of rifles and cannons, the Lobi had recourse to spiritual weapons” (Madeleine Père 1995: 161).

Between the time of their arrival on the right bank of the Mouhoun River in the end of the 18th century and today, another event of major importance influenced the destiny of the “Lobi” people: French colonization.

After the Franco-British division treaty of June 14th 1898, which established the then Black Volta River as the border between British and French colonial possessions, colonial authorities set about managing a region that had never before been conquered. As Madeleine Père observed, “the Lobi ethnic groups did not submit to anyone, and the Europeans had no success here in their attempts to present themselves as “liberators” or “protectors”. They were viewed as usurpers from the beginning.” Henri Labouret had already made the same observation on September 15th 1915, when he wrote: “Insistent and contradictory instructions given [to commanders] ordered them to be administrators of people that had been neither beaten nor conquered.”⁷

Moreover, noting the complete absence of any centralized form of power among the “Lobi”, or of any “structure that could be used as a means for enforcing the colonial hierarchy” (Somda 2003: 797), the French erroneously identified and named foreigners, notably members of the Ouattara group, as the legitimate traditional chiefs of the region. The experience, which lasted from 1898 through 1903, was a disaster, and these foreigners used their titles to ransom populations and to enrich themselves at their expense. They were all relieved of their responsibilities on account of the many infractions they committed after a relatively brief period of time (idem: 801-803).

Unfortunately, in spite of their knowledge of traditions, the “Lobi” who were subsequently appointed to positions of local authority succeeded in doing nothing more than collecting taxes. While it is generally recognized that around 1920 Commander Henri Labouret ⁸ was finally successful in putting an administrative structure in place, in a report observes that even in 1945 every chief of household “remained the master of his home” (Père 1988: 344). Colonial authorities did not only intrude politically, but also introduced many other constraints, including forced labor, the mandatory growing of certain crops, and taxes (the corollary of which was the seizing of livestock). They also forcibly introduced the use of money, which competed with traditional cowrie shells as a means of exchange, ordered the relocation of villages which had traditionally been dispersed over large areas, and sought to disarm peoples who had always considered bows and quivers a vital part of their identity (Père 1988: 343-354).

7 - H. Labouret, Excerpt from the report of September 15th 1915 on the political situation and the means of disciplining and pacifying the region. Abidjan, Archives nationales de la Côte d'Ivoire, 5-E.E.-10 ; quoted by Père 1995: 158.

8 - Henri Labouret was the commander of the Gaoua region from 1914 through 1924. In spite of the iron-fisted ways in which he administered the area, he did have the important merit of taking interest in the peoples he governed. He published the findings of his ethnographic research, with the now famous title *Les tribus du rameau lobi (The Tribes of the Lobi Branch)*, in 1931.

Tous ces bouleversements et innovations, ainsi que l'injustice, la brutalité et les maladresses avec lesquelles les autorités coloniales tentèrent de les mettre en œuvre, provoquèrent la rébellion des populations du sud-ouest voltaïque, et plus particulièrement des Lobi qui pendant plus de vingt ans, et jusque dans les années trente, opposèrent une résistance farouche, souvent par les armes, non seulement à l'autorité coloniale, mais également à tout changement prôné par l'Occident, comme la religion chrétienne, ou encore la scolarité. En outre, et cela même Henri Labouret l'ignorait, les Lobi et les Birifor avaient secrètement mis « la bouche » c'est-à-dire l'interdit sur « la voie des Blancs » : dans quasi tous les villages ils jurèrent sur les autels de la terre (*dithil*) de s'opposer à toute innovation sociale et culturelle apportée par les Français, telles l'Église, l'école ou l'armée, sous peine de subir les foudres des ancêtres. Ils jurèrent également d'offrir à ces autels un sacrifice spécifique si leur village était préservé de toute répression (Père 1988 : 366 ; Père 1993 : 67).

Vers les années 1970, constatant que ce serment mettait un frein à la modernisation et au développement, les Lobi, poussés par les nouvelles générations, commencèrent à le lever village après village, en réunissant (difficilement) le bétail destiné aux offrandes appropriées ; mais les enquêtes menées par Madeleine Père (1993:70-73) révèlent que quelques-uns de ces engagements rituels n'étaient toujours pas annulés en 1990.

Si la « bouche » entrava le développement à l'occidentale de cette partie de l'Afrique, elle fut aussi une des raisons essentielles pour laquelle les Lobi préservèrent longtemps leur système de pensée et leur mode de vie ; ce qui permit à plusieurs générations d'ethnologues de pouvoir encore en décrire le fonctionnement et d'y observer nombre d'institutions toujours en activité.

All of these upheavals and innovations, along with the injustices, the brutality and the missteps with which colonial authorities attempted to introduce them, provoked a rebellion among the peoples of the southwest Volta region, and more specifically among the Lobi, who for over twenty years and until the 1930s, put up a fierce and often armed resistance not only to colonial authority, but to any kind of change the West sought to install, including the Christian religion and school attendance. Moreover, and even Henri Labouret had not been aware of it, the Lobi and the Birifor had formally put an interdiction on "the ways of the Whites": in nearly all of their villages, they swore on altars (dithil) to stand in opposition to all cultural and social innovations the Whites brought, such as the church, schools and the army, under penalty of being struck by ancestors' anger. They also swore to make a specified gift to these altars if their village was spared repression (Père 1988: 366; Père 1993: 67).

Around the 1970s, observing that their oath was impeding modernization and development, and incited to do so by their more recent generations, the Lobi began to lift these interdictions village by village, by gathering together (with difficulty) the livestock destined for the appropriate sacrifices. Nonetheless, research done by Madeleine Père (Père 1993: 70-73) reveals that even in 1990, some of these ritual commitments had not been canceled.

While the ban on "the ways of the Whites" was long an impediment to a Western-style development of this part of Africa, it was also one of the essential reasons why the Lobi lifestyle and its thought system endured for as long as it did ; which gave the opportunity to several generations of anthropologists to still be able to describe its functioning, while observing many institutions still at work



Hommes « lobi » arborant des peintures rituelles autour d'un joueur de xylophone
À droite, le chef de canton Arkaté

*"Lobi" men wearing ritual paintings, gathered around a xylophone player
At right, the canton chief Arkaté*



Bùthìb kòtin
Figure masculine d'ancêtre inachevé
La main au menton évoque
la violation d'un interdit
H 108 cm

Bùthìb kòtin
Male figure of an uncompleted ancestor
The gesture of holding the hand
to the chin evokes the violation
of an interdiction

ORGANISATION SOCIALE ET GESTION DES ESPACES

Pourquoi épouser celle-ci plutôt que celle-là ? ⁹

Le système de parenté d'une société, où s'entremêlent filiation, règles de mariage et mode de résidence des conjoints, constitue toujours une matière assez compliquée. Chez les Lobi, cette structure parentale, outre ses règles de descendance et d'héritage assez complexes, se conjugue intimement avec la manière dont ils construisent et agencent leurs maisons, décident de ceux qui y demeurent, et comment elles s'inscrivent dans l'espace villageois. Et, dans tous ces domaines, comme dans d'autres, les Lobi n'ont pas opté pour les formes les plus simples.

On ne peut cependant faire l'économie d'une description succincte de cette construction sociale et spatiale si l'on veut réellement comprendre la manière dont les vivants communiquent avec leurs défunts, seule clé d'accès à l'univers symbolique et religieux au sein duquel se meuvent les figures anthropomorphes qui font l'objet de cet ouvrage.

Les Lobi sont à la fois patrilineaires et matrilineaires, en ce sens que certains droits s'héritent en ligne masculine et d'autres en ligne féminine; selon les conventions anthropologiques, un tel système est qualifié de filiation bilinéaire¹⁰; mais en réalité, les choses ne sont pas aussi simples, nous y reviendrons.

⁹ - Expression quelque peu plagiaire en hommage à mon directeur de thèse, le professeur Luc de Heusch, qui publia un texte portant ce titre (in *Pourquoi l'épouser* 1971) et qui m'enseigna tout ce que je sais sur les systèmes de parenté.

¹⁰ - Rappel de quelques définitions indispensables : dans une société patrilineaire les droits sociaux (nom, titre, héritage, etc.) se transmettent par les hommes : les fils et les filles héritent de leur père, mais seuls les fils transmettront ces droits à leur tour à leurs enfants. Dans une société matrilineaire, les droits sociaux se transmettent au travers des femmes, certes de mère à fille et fils, pour certaines prérogatives, mais comme ce sont surtout les hommes qui détiennent et disposent des biens et des privilèges, l'héritage se transmettra en réalité du frère de la mère (oncle maternel) à ses neveux utérins (enfants de sa sœur).

Lorsque l'ensemble de ces droits peuvent se transmettre indifféremment par les hommes ou par les femmes, on parlera de filiation indifférenciée, comme c'est le cas dans la plupart des sociétés occidentales, où seul le nom de famille se transmet encore en ligne patrilineaire. Par contre, dans une société bilinéaire, certains droits se transmettent par les hommes, tandis que d'autres droits se transmettent par les femmes.

SOCIAL ORGANIZATION AND THE MANAGEMENT OF SPACES

Why marry this one instead of that one? ⁹

A society's system of kinship, in which affiliations, rules of marriage and the ways in which people live together are all considered, is always a fairly complex matter. Among the Lobi, this family structure, in addition to the rules of descent and inheritance it imposes, is also intimately related to how their buildings are constructed and arranged, who will live in them, and how they are inscribed into the village space. In all of these arenas, as in others, the Lobi did not opt for the simplest choices.

One cannot however forego at least a succinct description of this social and spatial construction if one wishes to gain any real understanding of how the living communicate with the deceased, which is the real key giving access to the symbolic and religious universe that is the motivating force for the creation of the anthropomorphic figures that are the subject of this catalog.

The Lobi are simultaneously patrilineal and matrilineal, insofar as some rights are inherited through the male line and others through the female one. According to anthropological convention, a system of this kind is referred to as bilinear filiation.¹⁰ In reality however, things are not so simple, and we will revisit this subject later.

⁹ - A somewhat plagiaristic expression in homage to Prof. Luc de Heusch, who published a text with this title in *Pourquoi l'épouser*, 1971, and who taught me everything I know about kinship systems.

¹⁰ - Reminder of a few indispensable definitions: in a patrilineal society, social rights (name, title, heritage, etc.) are transmitted through men. The sons and daughters both inherit from their fathers, but only the sons transmit these inherited rights on to their children. In a matrilineal society, social rights are transmitted through women, certainly from mother to daughter or son in the case of certain prerogatives, but since it is primarily men that hold and own goods and privileges, the inheritance in reality passes from the mother's brother (the maternal uncle) to his uterine nephews (his sister's children).

When all of these rights can be transmitted indifferently by men or by women, one speaks of undifferentiated filiation, the system in place in most Western societies, and in which only the father's name is still transmitted patrilineally. On the other hand, in a bilinear society, certain rights are transmitted by men while others are transmitted by women.

En résumant vertigineusement, l'ensemble de la société « lobi »¹¹ est composée de quatre grands matriclans ou *càrà* (sg. *caâr*) dont deux se subdivisent en fractions portant des noms différents, mais forment bien un seul et même matriclan :

1. Kambou/Kambire
2. Hien
3. Some/Pale
4. Da

En outre, l'ensemble de ces matriclans se divise en ce qu'il faut bien appeler deux moitiés, disons A et B. Les deux matriclans d'une même moitié (A_1+A_2 et B_1+B_2) sont l'un pour l'autre des *meeldárá* ou alliés, et entretiennent ensemble des relations dites « à plaisanterie ». Les matriclans appartenant à deux moitiés différentes (A_1/B_1 , A_1/B_2 , A_2/B_1 et A_2/B_2) sont des *sódárá* (ennemis potentiels) l'un pour l'autre :

meeldárá (clans alliés A) : | Kambou/Kambire (A_1) | Hien (A_2)
 | sont les *sódárá* (ennemis potentiels) de :
meeldárá (clans alliés B) : | Some/Pale (B_1) | Da (B_2)

Cette structure n'entraîne cependant aucun interdit matrimonial entre clans potentiellement ennemis. Par contre, on sait que la guerre et les représailles du type vendetta, étaient jusque dans les années 1930 des manières courantes de régler les conflits, et lorsqu'une bataille survenait entre deux clans *sódárá*, les *meeldárá* de chacun des clans combattants intervenaient pour servir de médiateurs entre les belligérants.

L'appartenance de la mère à un matriclan et à un certain groupe ethnique (Lobi, Birifor ou Dagara) entraîne pour ses enfants l'appartenance non seulement à ce même matriclan mais aussi à la même ethnité; de sorte que si un homme birifor du clan *Kambou* épouse une femme lobi du clan *Hien*, l'enfant sera lobi du clan *Hien* et n'appartiendra donc pas à la même ethnité que son père. Chacun de ces quatre clans se subdivise en plusieurs sous-matriclans, eux-mêmes se scindant en matrilignages. Les mariages sont possibles entre membres d'un même clan, mais impossibles entre personnes d'un même sous-matriclan¹².

In quick summary, the whole of "Lobi"¹¹ society is made up of four matriclans, or càrà (singular caâr), two of which are subdivided into two groups with different names, but in spite of that do form a single matriclan:

1. Kambou/Kambire
2. Hien
3. Some/Pale
4. Da

In addition, all of these matriclans are divided into what must be called two moieties, which we will call A and B. The two matriclans in a same moiety (A_1+A_2 and B_1+B_2) are meeldárá, or allies, to one another, and have relations which are said to be "kin's joke linkage". The matriclans belonging to two different moieties (A_1/B_1 , A_1/B_2 , A_2/B_1 and A_2/B_2) are sódárá (potential enemies).

meeldárá (allied clans A) : | Kambou/Kambire (A_1) | Hien (A_2)
 | are the *sódárá* (potential enemies) of:
meeldárá (allied clans B) : | Some/Pale (B_1) | Da (B_2)

This structure does not imply any interdiction of marriage between potential enemies. However, we know that war and vendetta-like reprisals were, until the 1930s, commonly engaged in to resolve conflicts, and that when there was a battle between two sódárá clans, their respective meeldárá would intervene and attempt to act as mediators between the warring parties.

A mother's belonging to a matriclan and to a particular ethnic group (Lobi, Birifor or Dagara) has the implication for her children that they will belong to not only the same matriclan, but to the same ethnic group as well. So if a Kambou clan Birifor man marries a Hien clan Lobi woman, their child will be a Hien clan Lobi, and will thus not belong to the same ethnic group as its father. Each of these four clans is further divided into several sub-matriclans, which are again split into matrilineages. Marriages are possible between members of a same clan, but not between people of a same sub-matriclan.¹²

¹¹ - Ceci concerne en effet aussi bien les Lobi que les Birifor et les Dagara, pour ne citer que les principaux groupes.

¹² - Sauf entre personnes de statuts différents, c'est-à-dire entre woð (« libres ») et deè (descendants de captifs ou d'esclaves); de même les deè d'un même sous-matriclan peuvent se marier, leur groupe exogame étant le matrilignage.

¹¹ - This is indeed true not only of the Lobi, but of the Birifor and the Dagara, to name but the most important other groups, as well.

¹² - Except between people of different status, that is to say between woð ("free") and deè (descendants of captives or slaves). Similarly, the deè of a same sub-matriclan may marry, their exogamous group being the matrilineage.

Figure masculine
 H 78 cm
 Male figure
 H 78 cm





Chasseur coiffé de la demi calabasse *bàba gnounkpour*, emblème du culte de *Bàba*

Hunter wearing the half-calabash *bàba gnounkpour* coiffure, emblem of the *Bàba* cult

Par ailleurs, chaque personne appartenant à un matriclan fait également partie d'une lignée patrilinéaire. Les unités maximales de ces lignées appelées *kuòn*¹³ sont beaucoup plus nombreuses que les matriclans; en 1980 Madeleine Père en recense cent vingt-sept (1988 : 701-706). Ces patrilignages majeurs se divisent à leur tour en lignées mineures appelées *thikuòn*. Beaucoup d'auteurs n'ont donc pas hésité à ranger le système de filiation lobi dans la catégorie des systèmes de filiation bilinéaire¹⁴. Sans nier l'importance de la patrilinéarité, Daniela Bognolo a cependant attiré mon attention sur l'énorme asymétrie existant entre les deux groupes de descendance, l'empreinte matrilinéaire l'emportant largement sur les aspects patrilinéaires.

Car il faut bien comprendre que chaque *kuòn* ou patrilignage forme une lignée agnatique qui «relève» en fait d'un sous-matriclan bien défini (*caleéré*), donc d'un même matriclan (*caàr*), celui auquel appartenait l'ancêtre agnatique de ce *kuòn*, quels que soient par ailleurs les différents sous-matriclans auxquels les agnats successifs de cette lignée ont appartenu. En clair, si un patrilignage, majeur ou mineur, se réfère et rend un culte à un ancêtre en ligne agnatique, il s'adresse en réalité à l'aïeul qui, en sa qualité de membre d'un certain matriclan, a traversé le fleuve Mîr et a fondé son patrilignage (Père 1988 : 142).

Tous les sept ans, lors de l'initiation au *jòrò*, les membres d'une même lignée patrilinéaire rendent hommage à leurs ancêtres dans les «grandes maisons» (*còkòtina*), lieux de mémoire des fondateurs de leurs lignées patrilinéaires, et qui jalonnent le parcours migratoire qu'ont accompli leurs ascendants; c'est dans le sanctuaire (*thilduú*) de ces habitations initiatiques que sont conservées les figures de ces ancêtres importants. Cependant, chaque groupe agnatique (*còdaàr*) s'adresse à ces présentifications sculptées davantage en leur qualité d'aïeux appartenant au sous-matriclan qui a fondé leur groupe de descendance, qu'en tant qu'ascendants patrilinéaires de leur *kuòn*. D'ailleurs, ce n'est que lors de leur première initiation, vers 7-10 ans, qu'un enfant apprend qu'il fait partie d'un *kuòn*. Tout ceci se comprend mieux si nous suivons l'hypothèse de Madeleine Père «la traversée de la Volta Noire elle-même se serait effectuée dans le cadre de la parenté utérine et les «*kuòn* n'auraient été constitués qu'à partir du moment où l'initiation s'est organisée»¹⁵, à l'époque où plusieurs groupes «lobi», arrivés sur la rive droite du fleuve, décidèrent de l'organisation en commun de ce rituel commémoratif.

13 - Certains auteurs les appellent patriclans (de Rouville 1987) et d'autres les nomment patrilignages (Père 1988), ce qui semble davantage pertinent, eu égard à leur faible profondeur généalogique.

14 - Père 1988 : 109; de Rouville 1987 : 135, 173; Fiéloux 1974 : 48.

15 - Père 1988 : 142; selon les propos recueillis auprès de Biduthé Da, le 20 août 1982)

Every person who belongs to a matriclan is moreover also part of a patrilinear lineage. The maximum number of these lineages, called kuòn,¹³ is much greater than the number of matriclans. In 1980, Madeleine Père counted 127 of them (1988: 701-706). These major patrilignages were in turn subdivided into minor lineages called thikuòn. Many authors have thus not hesitated to classify the Lobi system of filiation as a bilinear one.¹⁴ Without denying the existence of a patrilinear lineage, Daniela Bognolo nonetheless drew my attention to the enormous asymmetry which exists between the two descent groups, and to the fact that the matrilineal imprint is quite more important than the patrilinear one.

One must understand that every kuòn or patrilineage forms an agnatic lineage which is in fact associated with a well-defined sub-matriclan (caleéré), in other words a same matriclan (caàr), to which this kuòn's agnatic ancestor belonged, no matter what different sub-matriclans the subsequent agnates of this lineage belonged to. In short, if a patrilineage, whether minor or major, refers to and worships an ancestor in the agnatic line, it is in fact addressing itself to an ancestor, who, by virtue of his belonging to a certain matriclan, crossed the Mîr River and founded his patrilineage (Père 1988: 142).

Every seven years, at the jòrò initiations, the members of a same patrilineage honor their ancestors in the "great houses" (còkòtina), the places which commemorate the founders of their patrilineages and define the migratory path their forebears completed. It is in the sanctuary (thilduú) of these initiation houses that the figures of important ancestors are kept. However, each agnatic group (còdaàr) addresses itself to these sculpted presentifications more for their quality of being ancestors which belonged to the sub-matriclan that founded their descent group, than for their having been members of their kuòn's patrilineage. Moreover, it is not until their first initiation, which they experience about 7 to 10 years of age that a child begins to understand that he is part of a kuòn. All of this is more easily understood when one follows Madeleine Père's hypothesis that the crossing of the Black Volta took place within the framework of uterine relatedness, and that "the kuòn were only constituted at the time of the initiation's organization",¹⁵ when the several "Lobi" groups, having arrived on the river's right bank, decided together to institute this commemorative ritual.

13 - Some authors call them patriclans (de Rouville 1987) while other call them patrilineages (Père 1988), which would appear more to the point, due to their shallow genealogical depth.

14 - Père 1988: 109; de Rouville 1987: 135, 173; Fiéloux 1974: 48.

15 - Père 1988: 142; according to information obtained from Biduthé Da on August 20th 1982.

Une observation attentive, longue de plus de trente ans, a permis à Daniela Bognolo de déceler que derrière des règles explicites de résidence virilocale (les femmes viennent habiter chez leur mari) et de cession des terres de père en fils, structure qui semble privilégier la concentration de noyaux patrilinéaires, se dessine en fait une stratégie sous-jacente destinée à privilégier et à renforcer le regroupement matrilineaire de la société¹⁶. Une configuration qui ne peut se comprendre qu'en envisageant, outre la filiation et le mode de résidence que nous venons d'évoquer, les préférences matrimoniales.

La règle de résidence virilocale, qui fait que les femmes, porteuses de la filiation matrilineaire, viennent vivre dans la maison de leur mari, pourrait conduire à une certaine dispersion des différents segments matrilineaires à travers le territoire, et à une concentration des unités patrilinéaires, mais en réalité, comme me l'a fait remarquer judicieusement Daniela Bognolo¹⁷, cette tendance centripète est compensée par la trajectoire centrifuge inverse qu'induit le type de mariage préférentiel avec la cousine croisée patrilatérale. En effet, un homme – appelons le Ego¹⁸ – épousera toujours sa cousine croisée patrilatérale (cxp) en première noce, c'est-à-dire une des filles des sœurs utérines de son père¹⁹; cette première épouse appartient donc au matrilineage (*nīkuòṅ*) et matriclan du père d'Ego, un groupe qui pour ce dernier est son *thicaàr* (litt. « père-matriclan »), Ego appartenant évidemment au matriclan de sa mère. Cette union préférentielle, de type restreint, induit un cycle alterné entre deux groupes lignagers; toutes les deux générations, de grand-père en petit-fils, c'est un homme du même segment matrilineaire qui se retrouve à la tête d'une maisonnée. Et, comme le souligne Madeleine Père, « à chaque génération, le petit-fils naît dans les lignages paternel et maternel de son grand-père (Père 1988 : 126), ce que montre clairement le schéma ci-dessous.

Attentive observation over a period of thirty years enabled Daniela Bognolo to discover that, beneath the explicit rules pertaining to virilocal residency (the women going to live with their husbands) and the handing down of lands from father to son, a structure which would appear to favor a greater concentration of patrilineal nuclei, an underlying strategy is present which privileges and reinforces the matrilineal organization of society.¹⁶ It is a configuration which can only be understood by considering, apart from the system of filiation and the modes of residence we have just described, matrimonial preferences.

*The rules of virilocal residence, which result in women, the carriers of matrilineal filiation, living in the houses of their husbands, could lead to a certain dispersion of different matrilineal segments throughout the territory, as well as to a concentration of patrilineal units, but in reality, as Daniela Bognolo¹⁷ astutely pointed out to me, this centripetal tendency is compensated for by an inverse centrifugal trajectory which is caused by the fact that patrilateral cross-cousin marriage is favored. Indeed, a man - we will call him Ego¹⁸ - will always marry his patrilateral cross-cousin in a first marriage, that is to say one of the daughters of his father's uterine sisters.¹⁹ This first wife thus belongs to the matrilineage (*nīkuòṅ*) and the matriclan of ego's father, a group which is the latter's *thicaàr* ("father-matriclan"), Ego obviously belonging his mother's matriclan. This restricted kind of preferred union engenders an alternating cycle between two lineage groups. Every two generations, from the grandfather to the grandson, a man from the same matrilineal segment will be the head of a household, and, as Madeleine Père points out, "each generation, the grandson is born into the paternal and maternal lineages of his grandfather", as the chart below shows.*

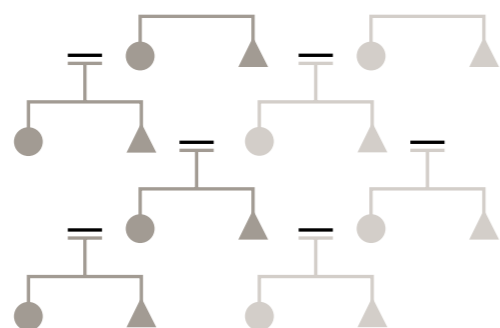
Figure masculine
H 74,5 cm

Male figure
H 74.5 cm



Alliance matrimoniale entre le matrilineage A (en gris foncé) et le matrilineage B (en gris clair):

Grâce au mariage avec la cousine croisée patrilatérale, les hommes, qui héritent de la maison de père en fils, et y forment un noyau patrilinéaire, appartiennent successivement et alternativement à chacun de ces deux matrilineages (A, B, A, B) et donc petit-fils et grand-père sont non seulement du même patrilignage, mais aussi du même matrilineage.



Matrimonial alliances between matrilineage A (in dark grey) and matrilineage B (in light grey):

Because of their marriages to their patrilateral cross-cousins, the men, who inherit the house from father to son and form a patrilineal nucleus in it, belong successively and in alternation to each of these two matrilineages (A, B, A, B), so that grandfather and grandson not only belong to the same patrilineage but to the same matrilineage as well.

16 - Daniela Bognolo, communication personnelle, mars 2016.

17 - Daniela Bognolo, communication personnelle, mars 2016

18 - Dans les schémas ou les descriptions de nomenclatures de parenté, Ego (je, moi) est par convention la personne de référence à partir de laquelle les différentes positions généalogiques qu'occupent les autres sont décrites.

19 - Ou si l'on préfère, lorsqu'on envisage cette union sous l'angle féminin, Ego étant une femme, elle épousera toujours un de ses cousins croisés matrilatéraux, fils d'un des frères de sa mère (ses oncles maternels).

16 - Daniela Bognolo, personal communication, March 2016.

17 - Daniela Bognolo, personal communication, March 2016.

18 - In sketches or descriptions of relational nomenclature, Ego (I, me) is by convention the person of reference from which different genealogical positions which others occupy are described.

19 - Or, if one prefers, when this union is considered from a female point of view, ego being a woman, she will always marry one of her matrilateral cross-cousins, the sons of her mother's brothers (her maternal uncles).

Il s'ensuit que pour un homme, outre son patrilignage, *kuòn*, et son matriclan, *caàr*, le groupe le plus important à ses yeux est le matriclan de son père, *thìcaàr*, dont il appelle tous les membres du terme classificatoire de *thì* (diminutif de *thìrè*, père), quels que soient leur âge et leur sexe.

Comme l'a bien analysé Daniela Bognolo, la politique matrimoniale d'un chef de famille est, tout en préservant le noyau patrilinéaire et patrilocal, de ramener les femmes de son matrilignage sous son toit et d'ainsi renforcer le segment de matriclan local. Elle précise que cette politique matrimoniale permet au matriclan de concentrer son hégémonie dans des zones bien circonscrites et d'y contrôler la circulation des biens nécessaires aux échanges matrimoniaux (1990 : 24). Une des autres raisons de cette stratégie parentale doit sans doute être mise en parallèle avec l'hostilité latente qui régnait jadis, et plus spécifiquement entre matriclans *sódàrá* potentiellement ennemis. La cohésion du noyau patrilinéaire local est également fragilisée par le mode d'héritage ainsi que le destin résidentiel des fils du chef de famille lors de son décès.

En effet, seuls ses fils « émancipés » résident à proximité, ceux qui ont reçu la houe symbolique les rendant autonomes et leur permettant de fonder à leur tour une maison sur la terre que leur père leur a octroyée. Les fils encore dépendants du défunt iront vivre chez un oncle maternel ou un neveu, où ils travailleront désormais pour cette nouvelle maisonnée, jusqu'à ce que ce tuteur leur accorde l'autonomie.

La terre, la maison, les autels religieux et les biens de subsistance destinés à nourrir ceux qui restent dans la maison du défunt, ainsi que ceux destinés à des fins rituelles (mil, bétail), se transmettent en ligne patrilinéaire (de père en fils), et c'est généralement celui qui est resté près de son père jusqu'à sa mort qui en héritera. Par contre, la plus grande partie du bétail, des surplus de récoltes, et d'autres biens « meubles », comme l'argent ou les cauris, se transmettent en ligne matrilinéaire, aux frères et sœurs utérins du défunt, s'ils sont encore en vie, sinon à son neveu utérin, généralement le fils aîné de sa sœur aînée²⁰. Madeleine Père qualifie les biens qui s'héritent en ligne patrilinéaire de biens sacrés et biens de subsistance, tandis qu'elle définit ceux qui passent en ligne utérine de biens de reproduction et de prestige (Père 1988 : 200-201).

Le fonctionnement réel de cette structure familiale constitue, comme nous le verrons, une des clés qui a permis à Daniela Bognolo de définir les liens de parenté réels qui unissaient les membres d'une maisonnée aux couples de statues d'ancêtres qu'abritent leurs sanctuaires. Ces liens sont de nature identique, et participent de la même complexité, que ceux que nous avons déjà évoqués, et qu'entretiennent les membres d'un lignage patrilinéaire avec leurs ancêtres fondateurs et les statues qui les représentent.

20 - ... et frère de l'épouse potentielle d'un des fils du défunt.

The result is that, in a man' eyes, the most important group outside of his patrilineage (kuòn) and his matriclan (caàr), is his father's matriclan (thìcaàr), and he uses the classificatory term thì (diminutive of thìrè, father) to designate them whatever their age or sex.

Daniela Bognolo's analysis shows that the matrimonial policy of a family head is formulated in such a way as to bring the women of his matrilineage under his roof, and thus to strengthen the local matriclan, while still preserving the patrilinear and patrilocal nucleus of the family. Bagnolo further points out (1990: 24) that this matrimonial policy enables the matriclan to concentrate its hegemony in clearly delineated zones, and to control the exchange of goods required for matrimonial exchanges in those areas. One of the other reasons for this family strategy must undoubtedly also be related to the latent hostility which used to be prevalent, specifically between potentially adversarial sódàrá matriclans. Other elements that can contribute to the fragility of the cohesion of the local patrilineal nucleus are the mode of inheritance and the residential destiny of the sons of the household head after his death.

Indeed, only the "emancipated" sons, who have received the symbolic hoe that makes them autonomous and enables them to found a household on their own, live nearby on land given to them by their fathers. The sons that still depend on their deceased father will go to live with a maternal uncle or nephew, and they will work in that household until such time as their tutor grants them autonomy.

The land, the house, the religious altars, and the goods destined both to nourish those who remain in the deceased's house and those intended for ritual purposes (millet, livestock) are transmitted patrilineally (from father to son), and it is generally the son who stayed closest to his father until his death who will inherit from him. On the other hand, most of the livestock, surplus crops and other commodities like money or cowries, will be transmitted matrilineally to the deceased's uterine brothers and sisters if they are still alive, and to a uterine nephew, generally the oldest nephew²⁰ of his oldest sister, if not. Madeleine Père identifies the goods which are passed on patrilineally as sacred items and subsistence items, and those which are passed on along uterine lines as goods related to reproduction and prestige (Père 1988: 200-201).

The real functioning of this family structure constitutes, as we shall see, one of the keys which enabled Daniela Bognolo to define the real family relationships which united the members of a household to the figures of ancestor couples found in their sanctuaries. These relationships are of an identical nature, and as complex as those we have already discussed, which members of a patrilineal lineage have with their founding ancestors and the figures which represent them.

20 - ... and the brother of the potential wife of one of the deceased's sons.

Terre, territoire, habitat

Le *cuòr*, nom donné à la maison lobi traditionnelle, définit également l'ensemble des personnes qui y habitent et qui forment une famille étendue ou élargie. Le chef de maisonnée y vit avec ses épouses et leurs enfants. Ses filles célibataires y restent jusqu'à leur mariage; ses fils mariés y habitent avec leurs épouses et leurs enfants. Rappelons que ce n'est que lorsque le père confère l'autonomie économique à l'un de ses fils, en lui remettant symboliquement une houe²¹, qu'il aura le droit d'avoir ses propres champs et de quitter le *cuòr* paternel pour construire le sien, généralement proche de celui de son père.

Cette maison peut donc abriter un grand nombre de personnes. Elle ressemble d'ailleurs à une vaste et belle forteresse, ou plus exactement une ferme fortifiée, selon la formule heureuse de Jean-Camille Haumant²² (cf. photo pages 48-49). Car cette vaste structure n'abrite pas que des hommes, elle contient également les greniers, et jadis le bétail y était parqué la nuit. Les murs sont aveugles et l'ensemble ne comporte qu'une seule porte, facile à barricader. La manière dont le *cuòr* est construit permet d'en modifier le plan en permanence pour l'agrandir au gré des fluctuations démographiques de la maisonnée. Par ailleurs, il est évident que son architecture fortifiée, avare d'ouvertures et pouvant regrouper un grand nombre de personnes, assurait la sécurité de ses habitants aussi bien durant la période précoloniale où les conflits n'étaient pas rares que durant la période d'occupation française, où l'armée, lorsqu'elle poursuivait les opposants à l'autorité coloniale, a dû mettre au point des stratégies complexes, faisant intervenir l'artillerie pour en venir à bout (Kambou-Ferrand 1993 : 90-97).

Le *cuòr* ne comporte pas d'étage, mais le toit plat, en terrasse, constitue un lieu de vie où de multiples activités ont lieu, et durant la saison sèche, on y dort. Tous les murs de séparation intérieurs entre les différentes pièces de la maison se prolongent sur cette terrasse formant ainsi un parapet dont le cheminement reproduit exactement le plan interne de la maison. L'entrée et la grande partie centrale constitue un espace masculin mais aussi semi-public; les femmes y cuisinent, y réduisent le grain en farine sur des meules dormantes et surtout, y accouchent, face à l'autel du patrilignage qui de l'extérieur les protège. Sur cet espace s'ouvrent différentes pièces. Chacune des femmes de la maisonnée – les épouses du chef de famille, ses filles aînées et ses belles-filles – y a sa propre chambre (et sa terrasse juste au-dessus), un espace qu'elle partage avec ses enfants en bas âge. Chacune accède à sa terrasse à l'aide d'une échelle par une ouverture ronde pratiquée dans le plafond de sa chambre.

21 - Dans une grande partie de l'Afrique, la houe représente l'outil féminin par excellence, mais chez les Lobi elle constitue un symbole masculin, car ce sont les hommes qui se chargent de la plupart des travaux des champs; ils défrichent, binent, sarclent et récoltent; les femmes ne font que semer et aider leur mari à ramener le grain vers les greniers. Comme l'écrit Madeleine Père, « Tout ce qui touche à la terre est affaire d'hommes » (Père 1988 : 41).

22 - Cet auteur semble être le premier à avoir fait une description fort détaillée de ces maisons, de l'extérieur comme de l'intérieur, ce qui est plus rare dans les descriptions existantes; c'est ainsi qu'il note que le niveau du sol est plus bas d'une marche à l'intérieur de la maison, la terre prélevée au sol ayant servi à édifier le toit (Haumant 1929 : 23-26).

Land, territory, habitat

The cuòr, or Lobi traditional house, also defines the ensemble of people who live in it and form an extended or enlarged family. The head of the household lives there with his wives and their children. His young daughters will remain there until they are married. His married sons live there with their wives and their children. It must be remembered that it is not until a father bestows economic autonomy on a son, by giving him a symbolic hoe²¹, that he has the right to his own fields and to leave the paternal cuòr to build one of his own, generally in proximity to his father's.

A house of this kind can thus be home to substantial number of people. It resembles a vast and beautiful fortress, or more exactly a fortified farm as Jean-Camille Haumant²² puts it (cf. photo pages 48-49). This vast structure does not house only men, it also has granaries, and in former times, livestock spent the night there as well. The walls are windowless and there is only one door, which can be easily barricaded. The way in which the cuòr is built enables it to be perpetually modified and enlarged to suit the household's fluctuating demographic needs. It is moreover obvious that the house's fortified architecture ensured the security of its inhabitants not only during the pre-colonial period during which conflicts were hardly rare, but also throughout the period of the French occupation, during which the army, in its pursuit of resistors to colonial authority, had to develop complex strategies and resort to the use heavy artillery, to gain control of these structures (Kambou-Ferrand 1993: 90-97).

The cuòr has only one covered level, but the flat terrace roof is also a living space where many kinds of activities take place. During the dry season, it may be used for sleeping. All of the interior walls which separate the various rooms extend onto this terrace, thus forming a parapet whose outline follows the exact layout of the rooms inside the house. The entryway and the large central space are a men's area but is also semi-public. Women cook and beat grain into flour on stationary millstones. Other rooms open onto this space. Each of the women of the household – the wives of the head of the household, his eldest daughters and his daughters-in-law – has her own room (along with the terrace immediately above it), a space which she shares with young children. Each can accede to her terrace by means of a ladder and through a round aperture in the ceiling of her room.

21 - In much of Africa, the hoe represents the quintessential female tool, but among the Lobi it is a male symbol because men do most of the work in the fields. They clear ground, hoe, pull weeds and harvest. Women only seed and help their husbands bring grain to the granaries. As Madeleine Père writes: "Everything that has to do with the land is man's affair" (Père 1988 : 41).

22 - This author appears to have been the first to have given a very detailed description of these houses, both of their exteriors and interiors, the latter being rare in extant writings. He notes that ground level is one step lower in the interior of the house than the outside, and that the earth removed in that process was used to create the roof (Haumant 1929: 23-26).



Figure féminine
H 85 cm

Female figure
H 85 cm

De la maison au territoire

Chaque maisonnée fait partie d'une entité sociale et géographique plus large appelée *dīi*, un terme que l'on pourrait traduire approximativement par communauté villageoise. Le *dīi* regroupe l'ensemble des personnes, des maisons et des terres placées sous la juridiction d'un même autel de la terre, le *dīthīl*. L'officiant ou prêtre de la terre, le *dīthīldaár*, est le descendant en ligne patrilinéaire du fondateur du village (*dīhi*), l'homme pionnier qui construisit la première habitation sur ce terroir, après en avoir demandé la permission au *dīdaár*, le représentant des « premiers détenteurs de la terre », le plus souvent des Teésè ou des Gan.

Soulignons que la terre en tant qu'élément physique sur lequel « repose » le *dīi*, est appelée *thiī*²³. Alors que le *dīi* revêt une dimension à la fois sociale, spatiale et spirituelle, le *thiī*, outre sa dimension matérielle, est considéré comme une puissance surnaturelle (Père 1988 : 152, note 165). Cette double dimension de la terre/*thiī*, se révèle d'ailleurs dans les règles d'héritage que nous avons déjà évoquées :

- « en tant que puissance spirituelle » et surnaturelle, la terre du *dīi* (terre du territoire villageois) ou *dīthiī*²⁴, appartient à la lignée paternelle du fondateur, et à ce titre, elle est transmise de père en fils, comme toute autre divinité.
- en tant que « moyen de productions », cette même terre appartient à la lignée maternelle du fondateur et à ce titre les produits de la terre reviennent aux utérins du fondateur » (Père 1988 : 153).

Nous reviendrons sur cette dimension surnaturelle de la terre, notamment en examinant les mythes d'origine.

L'habitat est fortement dispersé, éclaté, en ce sens que les maisons ne forment pas d'agglomérations mais sont éparpillées au sein du *dīi*, à un « jet de flèche » au moins les unes des autres, soit parfois plusieurs centaines de mètres. Giovanna Antongini et Tino Spini, qui ont particulièrement bien analysé ces « îlots clairsemés », préfèrent d'ailleurs parler d'« organisme d'habitations » plutôt que de village (Antongini et Spini 1993 : 144). Malgré l'éparpillement de leurs maisons, tous les occupants d'un même « village » ou terroir sont solidaires et forgent leur identité autour de leur autel de la terre, le *dīthīl*²⁵.

Aux frontières entre deux territoires villageois, surtout lorsque ces villages sont des ennemis potentiels (*sódará*), une bande de terre forme un no man's land appelé *pèlè*, et qui au contraire de la brousse contenue au sein du *dīi*, n'est jamais mise en culture ; cette zone échappe à la juridiction des autels de la terre des deux villages frontaliers et jadis c'était là qu'avaient

23 - Les Lobi disent d'ailleurs que « la terre, *thiī*, est censée porter l'espace villageois, *dīi*, sur son dos » (Père 1988 : 152).

24 - *Dīthiī* : litt. « terre de l'espace villageois », « terre d'un espace géographique délimité » ou encore « terre du territoire » (Père 1988 : 152, note 166). A la suite de Madeleine Père, je traduirai *dīthiī* par « terroir » pour le distinguer de la terre (*thiī*) et du territoire ou espace villageois (*dīi*).

25 - La traduction littérale de *dīthīl* est « autel ou divinité de l'espace villageois » (Père 1988 : 836), mais la plupart des auteurs le nomment autel de la terre, et à juste titre, car en réalité, cet autel est celui de la divinité de la « Terre » de cet espace villageois (*dīthiī*), le terme *dīthīl* s'apparentant dès lors à une expression métonymique. D'ailleurs, lors d'une séance de divination, ce n'est pas au territoire *dīi*, mais bien à la Terre *thiī*, que s'adresse le devin (Meyer 1981 : 44).

From the House to the Territory

Every household is part of a larger social and geographic entity called dīi, a term that can be roughly translated as meaning "village community". The dīi includes all of the people, houses and lands placed under the jurisdiction of a same altar of the land called dīthīl. The priest of the land, the dīthīldaár, is the descendant on the patrilineal line of the village founder (dīhi), the pioneer who built the first dwelling on this territory, after having been granted permission by the dīdaár, the representative of the "original owners of the land", most often Teésè or Gan.

It must be emphasized that the land as a physical element on which the dīi lies is called thiī.²³ While the dīi has a social, spatial and spiritual dimension, the thiī, above and beyond its material dimension, is considered a supernatural power (Père 1988: 152, note 165). This double dimension of the land/thiī is moreover revealed in the rules of inheritance we have already mentioned:

- *As a "spiritual and supernatural power", the land of the dīi (the village territory land) or dīthiī,²⁴ belongs to the paternal lineage of the founder, and is for that reason, transmitted from father to son, like any other divinity.*
- *As a "means of production", this same land belongs to the maternal lineage of the founder, and for that reason, its products belong to the uterine relatives of the founder (Père 1988: 153).*

We will revisit the supernatural dimension of the land in our discussion of the myths of origin.

The habitat is very dispersed and broken up to the extent that houses do not occur in agglomerations but are spread out on the dīi, at least an arrow's trajectory from one another, and often several hundred meters apart. Giovanna Antongini and Tino Spini, who did a particularly thorough analysis of these "scattered islets" prefer to call them "organisms of dwellings" rather than villages (Antongini et Spini 1993: 144). In spite of how scattered their houses are, all of the inhabitants of a same "village" or territory forge their identity around their common dīthīl land altar.²⁵

At the border between two village territories, especially when those villages are potential enemies (sódará), a strip of land forms a no man's land called pèlè, which unlike the bush inside the dīi, is never cultivated. This zone is outside the jurisdiction of the land altars of both villages and was formerly the location where battles between the communities took place. That is because the shedding of blood is forbidden on the land of the dīi, one of the dīthīl's essential interdictions. Other transgressions of the

23 - *The Lobi say that "the land, thiī, carries the village area, dīi, on its back." (Père 1988: 152).*

24 - *Dīthiī: literally "land of the village space", "delimited land space", or also "land of the territory" (Père 1988: 152, note 166). Following Madeleine Père's idea, I would translate dīthiī as "territory" to distinguish it from the land (thiī) and the village space (dīi).*

25 - *The literal translation of dīthīl is "altar or divinity of the village space" (Père 1988: 836), but most authors call it the altar of the land, and rightfully so, because in reality, this altar is that of the divinity of the "land" of this village space (dīthiī), and the term dīthiī then becomes a metonymic expression. Moreover, in a divination séance, the diviner does not address himself to the dīi territory, but to the land, thiī (Meyer 1984: 44).*

lieu les batailles entre deux communautés, car sur le sol même du *dîl*, il est interdit de répandre le sang, l'un des interdits essentiels édictés par le *dithîl*. Les autres transgressions aux lois du *dithîl* sont la sorcellerie, l'adultère et le rapt d'une femme mariée du village, le vol, et de manière générale tous les actes violents risquant d'entraîner le meurtre ou la guerre (Père 1988 : 171). Actuellement, la guerre n'étant plus possible, ces no man's land sont cultivés, mais aux risques et périls de leurs utilisateurs qui ne sont protégés par aucun *dithîl*. Seul Thàgba, Dieu, protège l'endroit (Père 1988 : 184).

Les « Lobi » sont agriculteurs, chasseurs et élèvent des volailles, des ovins, des caprins et des bovins, ces derniers étant essentiellement utilisés dans le circuit des échanges matrimoniaux. Ils cultivent principalement du mil, du sorgho et du maïs ; les hommes s'occupent des champs et chassent tandis que les enfants font pâturer le cheptel. Les femmes sèment, contribuent aux récoltes, s'occupent des enfants, ramassent le bois, vont chercher de l'eau et font la cuisine. En outre, elles sont potières et, la région étant aurifère, elles se livraient jadis à l'orpaillage, extrayant de l'or alluvionnaire ; cet or était uniquement destiné à la vente, car pour les Lobi, ce métal est réputé maléfique (Schneider 1993).

De l'espace social à l'espace rituel

Le *dithîl*, autel de la terre, est la pièce maîtresse d'un vaste réseau de *thîla* dispersés sur son terroir qui se concentrent sur, dans et autour des maisons. Placés sur les toits, dans certaines chambres, ou aux alentours du *cuòr*, ils transforment cette forteresse en une formidable machine rituelle destinée à protéger ses habitants et en assurer la prospérité et la fécondité. Ces autels sont dédiés à une série de puissances invisibles émanant pour la plupart de défunts, ancêtres dont seuls les devins sont capables de prévoir les intentions. Chaque réseau familial est connecté, par l'intermédiaire du *dithîl*, à l'ensemble du village et de son terroir. Ce dernier est peuplé d'entités surnaturelles, démiurges du début des temps, morts errants et génies qui résident ou errent en brousse, dans les termitières, les arbres, les rivières, sous la terre et dans les grottes.

En parsemant d'autels la maison et ses alentours, ainsi que les champs et la brousse, et en y « posant » divers objets, statues d'argile ou de bois, fers forgés, branches d'arbres, poteries et autres charmes, objets sur lesquels de fréquents sacrifices ont lieu, les hommes cherchent à s'assurer les bonnes grâces de ces puissances bienveillantes ou dangereuses. Ces entités peuvent se montrer tour à tour bénéfiques ou maléfiques, car leur attitude envers les hommes dépend la plupart du temps des transgressions ou ruptures d'interdits que ceux-ci ont commises.

Ainsi se tisse un formidable réseau de communication entre les vivants et les morts d'une part, entre les hommes et les génies de la brousse d'autre part, un univers magico-religieux que nous allons tenter de décrire dans les pages qui suivent, et où culture, nature et surnature sont en étroite interaction. Toutefois avant d'aborder les dimensions spirituelles et rituelles de cet univers que nous venons de décrire, un petit détour par la mythologie va nous permettre encore davantage de comprendre les origines du monde surnaturel dans lequel les hommes se meuvent. L'univers tel que les « Lobi » l'appréhendent aujourd'hui est en effet, d'après les mythes d'origine, en grande partie le résultat de bouleversements provoqués aux débuts des temps.

dithîl's laws include sorcery, adultery, the abduction of a married woman of the village, theft, and more generally all violent acts which could risk causing murder or war (Père 1988: 171). Nowadays, war being out of the question, these no man's lands are cultivated, but at the risk and peril of those who use them, as they are not protected by any dithîl. Only Thàgba, God, protects the place (Père 1988: 184).

The Lobi are farmers and hunters, and they raise chickens, sheep, goats and cattle, the latter being used essentially in the circuit of matrimonial exchanges. They grow mainly millet, sorghum and corn. The men work the fields and hunt, while the children watch over the grazing livestock. The women sow, contribute to harvests, take care of the children, gather wood, fetch water and do the cooking. They are also potters, and since there is gold in the area, they formerly also panned for it in alluvial areas. The gold they obtained was only for sale, because for the Lobi, gold is reputed to be maleficent (Schneider 1993).

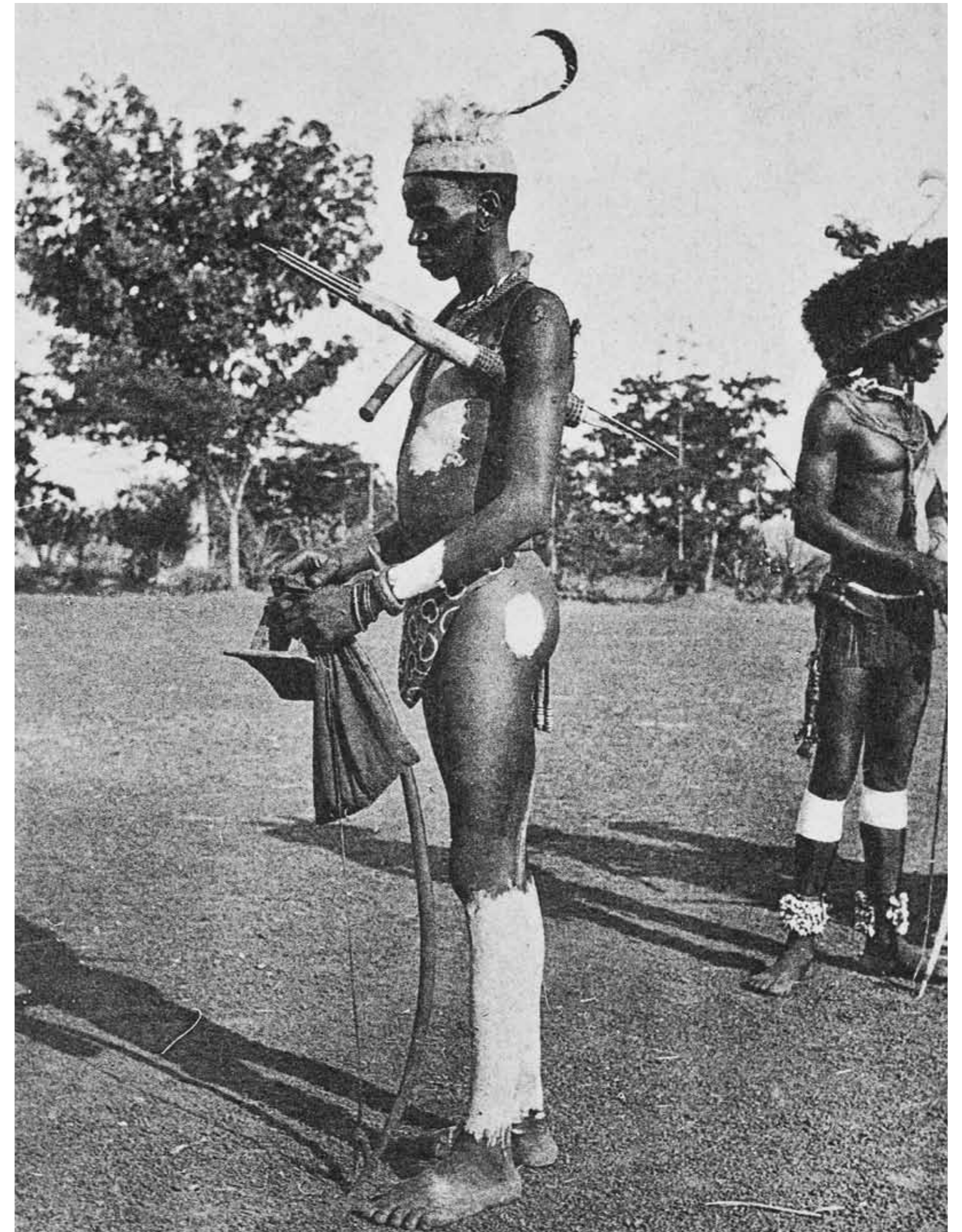
From the Social Space to the Ritual Space

The dithîl is the primary altar in a vast network of ritual altars scattered over its territory, but are concentrated in, on, and around the houses. Placed on the roofs, in certain rooms, and around the cuòr, they transform this fortress into a formidable piece of ritual machinery designed to protect its inhabitants and to ensure their prosperity and fertility. These altars are dedicated to an ensemble of invisible powers which emanate mainly from the deceased, benevolent ancestors or erring malevolent ones, whose intentions can only be found out by diviners. This family network is connected to the entire village and its territory by means of the dithîl, the altar of the land. The territory is inhabited by supernatural entities, demiurges from the beginning of time, errant deceased and bush spirits who wander and reside in the bush, underground, and in the trees, rivers and caves.

By scattering altars in the house and its environs, as well as in the fields and the bush, and through the placement of various wooden, clay, and forged iron objects, or tree limbs, pieces of pottery or other charms - which are all objects on which sacrifices are frequently made - men seek to secure the good graces of these benevolent or dangerous powers. These entities can alternate between being beneficent or maleficent, because their attitude towards men mostly depends on the transgressions or violations of interdictions that the latter commit.

A formidable network of communication is thus established - between the living and the dead on the one hand, and between men and the spirits of the bush on the other. It is a magical and religious universe, which we will attempt to describe in the pages which follow, and in which culture, nature and the supernatural are inextricably linked.

However, before we begin our examination of the spiritual and ritual dimensions of the universe we have begun to describe, a brief digression into mythology will be helpful in enabling us to better understand the origins of the supernatural world in which man exists. The universe such as the "Lobi" conceive of it is indeed, according to the myths of origin, in large part the result of upheavals that took place at the beginning of time...



Homme « lobi » arborant les peintures liées à un rite funéraire

"Lobi" man wearing the paintings associated with funerary rites



SYSTÈME DE PENSÉE

LES HOMMES ET LE MONDE QUI LES ENTOURE : MYTHES ET TRADITIONS ORALES

Plusieurs auteurs ont recueilli les différentes versions d’un mythe d’origine où il est question d’un Dieu tout-puissant assimilé au Ciel et qui abandonne les hommes à leur sort en se détachant de la Terre. En voici quatre variantes, qui s’enrichissent mutuellement.

Dans la version recueillie par Henri Labouret chez les Dian, un groupe « lobi », il est question du premier couple d’humains apparus sur terre et qui s’avèrent être des géants. Ici le mythe se termine clairement par l’apparition de l’agriculture ; en voici le récit résumé :

M1. La séparation du ciel et de la terre (version Labouret)²⁶

Le premier homme se nommait Olkon et sa femme Helignanou. On ignore d’où ils venaient, de sous la terre, ou du ciel. Ils eurent beaucoup d’enfants qui se marièrent entre eux. Ces premiers hommes étaient d’une taille gigantesque. Ils ignoraient la culture et ne bâtissaient point de maisons. A cette époque, le ciel descendait très bas et lorsque les enfants d’Olkon avaient faim, ils coupaient un morceau du ciel, et le faisaient cuire sur un feu dans une poterie soigneusement fermée. Dieu (Houmpa) leur avait révélé qu’aucun regard humain ne devait atteindre le [morceau de] ciel avant qu’il ne fut cuit. Un jour, Olkon, qui préparait le repas, s’éloigna pour uriner ; Helignanou profita de son absence pour accomplir le geste défendu et ouvrir la poterie.²⁷ Une fumée épaisse s’en échappa aussitôt, le tonnerre retentit, et le ciel remonta brusquement ; il était désormais inaccessible aux hommes. Ceux-ci, privés de leur nourriture habituelle, se mirent à manger de l’herbe et des feuilles. Or, un jour, Olkon se rendit en brousse pour récolter ces aliments-là mais lorsqu’il vit des fourmis rapporter des grains dans leur demeure souterraine, il les vola aux insectes. C’est ainsi que les hommes découvrirent le mil, le maïs, les arachides et les haricots. Mais bientôt ces provisions furent insuffisantes à nourrir tout le monde, et les hommes implorèrent Dieu. Le fils de ce dernier montra alors aux hommes une houe et les enjoignit à l’utiliser pour travailler et butter la terre, puis semer les graines aux premières pluies. La houe était gigantesque et la terre en fut transformée ; maniée par Olkon et ses fils la houe éleva des collines et creusa des vallées que l’on remarque encore aujourd’hui.

BELIEF SYSTEM

MAN AND THE WORLD AROUND HIM: MYTHS AND ORAL TRADITIONS

A number of authors have noted several versions of a creation myth which involves an all-powerful God, associated with the heavens, who abandoned man to his own destiny by detaching himself from the earth. Four variants which complement one another follow.

In the version noted by Henri Labouret among the Dian, a “Lobi” group, a primordial human couple, apparently giants, were the first to appear on earth. In this case, the myth clearly ends with the appearance of agriculture. Here is the synopsis of this story:

M1. The separation of the sky and the earth (Labouret

version)²⁶

The first man was named Olkon and his wife was Helignanou. We know not from whence they came, from beneath the earth, or from the heavens. They married and had many children. These first people were gigantic. They did not know agriculture and did not build houses. At the time, the sky was very low, and when Olkon’s children were hungry, they cut off a piece of it, which they cooked in a carefully sealed piece of pottery. God (Houmpa) had revealed to them that no human gaze should fall on that [piece of] sky before it was cooked. One day, while Olkon was preparing the meal, he excused himself to urinate. Helignanou took advantage of his absence to do the forbidden, and opened the pot.²⁷ A thick smoke escaped from it immediately, thunder sounded, and the sky rose abruptly. It would henceforth be inaccessible to men. The latter, deprived of their customary food, took to eating grass and leaves. One day Olkon was searching in the bush for those foods when he saw ants bringing grains into their subterranean nest, and he stole those grains from them. This is how men discovered millet, maize, peanuts and beans. But these foods were soon not enough to nourish everyone, and men beseeched God for help. The latter’s son then showed men the hoe, enjoined them to work with it and to use it to turn the soil, and to sow seeds when the first rains came. The hoe was gigantic and the land was transformed. When Olkon and his sons used it, hills and valleys were formed, and one sees them still today.

La deuxième variante, publiée par Giovanna Antongini et Tito Spini, fut recueillie dans le contexte du récit de la fondation du culte appelé Dibè et dédié à la foudre. Diempite Kambu, qui en 1980 en était le responsable, raconte comment Djinasuon Kambu, l’aïeul qui en fut le fondateur aux alentours de 1875-1880, découvrit la grotte qui allait devenir le sanctuaire et qui contenait déjà des objets culturels, telles les poteries qui s’y trouvent toujours ; ce fut la foudre elle-même qui lui révéla pourquoi le ciel et la terre se séparèrent.

M2. Entre le ciel et la terre : la foudre (version Antongini et Spini)²⁸

Jadis, le ciel et la terre se touchaient. Thàgba vivait parmi les hommes qui étaient immortels comme lui. En ce temps-là, une femme accoucha d’un fils. Personne ne lui donna à manger et à boire. La femme souffrait beaucoup ; alors avec un couteau elle coupa un bout de ciel pour nourrir son fils. Le Ciel s’est alors soudain éloigné. Thàgba étant désormais loin des hommes, seul Dibè (la foudre) unit désormais le firmament au sol, et peut faire redescendre le ciel sur terre comme aux origines.

Voici maintenant deux versions, recueillies respectivement par To Joseph Kambu et Piet Meyer, et où le ciel et la terre se séparèrent également à la suite d’un événement malheureux. Mais ici, en exégèse, les deux auteurs suggèrent que le départ du ciel fut la cause de l’apparition de certains êtres surnaturels :

M3. La séparation du ciel et de la terre (version Kambu)²⁹

En ce moment-là le firmament [Thàgba] et la terre [Tyi] se touchaient. L’homme pour se nourrir ne se donnait point de peine. Mais à force de vouloir faire à sa guise, il s’éloigna du droit chemin. Conséquence immédiate, une grande famine se déclara sur terre. Les femmes qui venaient d’accoucher en souffraient le plus. Elles implorèrent Thàgba de leur procurer à manger. Le Ciel écouta leur appel et leur révéla que pour se nourrir, elles devaient mettre à chauffer un pot rempli d’eau, couper au couteau des fragments de nuages et les mettre dans la marmite puis en fermer le couvercle. Sous aucun prétexte, elles ne pouvaient ouvrir le pot avant que le tout ne se mette à bouillir avec grand bruit et que les vapeurs s’en échappent abondamment. Toutes firent comme Thàgba l’avait enjoint jusqu’au jour où une nouvelle accouchée, affamée, n’attendit pas l’ébullition et ouvrit le couvercle prématurément. Le firmament alors s’éloigna avec fracas très, très loin de la terre et la souffrance s’abattit sur les hommes. Depuis lors, c’est à la Terre Tyi qu’ils doivent s’adresser. Car c’est le firmament, de là-haut, qui envoie à Tyi la fécondité pour entretenir la vie sur terre (information recueillie auprès de Noufé Housofité, ancien combattant à Bouna, enquête janvier 1973).

²⁸ - Antongini et Spini 1981 : 183. Les différents éléments de ce court récit se trouvent quelque peu dispersés dans le corps du texte des auteurs ; je les ai rassemblés en un seul tenant, tout en respectant strictement le sens et le contenu.

²⁹ - To Joseph Kambu, circa 1973 : 35.

The second version, published by Giovanna Antongini and Tito Spini, was taken from context of an account of the origins of a cult devoted to lightning. Diempite Kambu, who was in charge of the Dibè (lightning) sanctuary, tells how Djinasuon Kambu, the ancestor who founded the Dibè cult around 1875-1880, discovered a cave which would become its sanctuary, and already contained cult objects, like pottery, which still remain there. It was lightning that revealed to him why the earth and the sky had separated.

M2. Between the sky and the earth: lightning (Antongini and Spini version)²⁸

Long ago, the sky and the earth touched one another. Thàgba lived among men, who were immortal like him. At that time, a woman bore a son. No one offered the child food or drink. The woman suffered greatly, so she cut off a portion of the sky with a knife to nourish the child. The sky then suddenly rose. Thàgba was henceforth far from men, and only dibè (lightning) can now unite the heavens with the earth, and make the sky come back down close to the earth like it once was.

Two more versions, gathered by To Joseph Kambu and Piet Meyer respectively, also relate that the sky and the earth separated as result of an unfortunate event. In these however, the two authors emphasize the suggestion that the departure of the sky was the reason for the apparition of certain supernatural beings:

M3. The separation of the sky and the earth (Kambu version)²⁹

“At that time, the firmament [Thàgba] and the earth [Tyi] touched one another. Men could nourish themselves without having to make any effort. But they began to do as they pleased and they strayed from the proper path. The immediate consequence of this was that a great famine broke out on earth. Mothers who had just given birth suffered the most. They implored Thàgba to provide food for them. The Sky heard their plea and revealed to them that to obtain food, they must heat a pot filled with water, cut off pieces of the clouds with a knife, put them in the pot, and seal them in with a lid. Under no circumstances were they to open the pot until such time as abundant amounts of steam were seen escaping from it. All did as Thàgba instructed them to until the day when a mother who had just given birth, and was starving, removed the lid too soon. The firmament then distanced itself tumultuously, moving very, very far away from the earth, and suffering descended on mankind. Ever since then, it has been the earth (Tyi) which man must address for his needs. But it is the firmament which from its heights sends Tyi the fertility which maintains life on earth” (information obtained in January 1973 from Noufé Housofité, veteran of the battle of Bouna).

²⁶ - Labouret 1931 : 137 ; l’auteur en avait déjà publié une version quelques années auparavant (Labouret 1916 : 356 ; cité par Haumant 1929 : 54, note 1).

²⁷ - Les versions lobi et birifor sont identiques, sauf que c’est une femme en couches qui ouvre la marmite (Labouret 1931 : 137).

²⁶ - Labouret 1931: 137. The author had already published a version several years before this (Labouret 1916: 356; cited by Haumant 1929: 54, note 1).

²⁷ - The Birifor and Lobi versions are identical, except that it is a woman who has just given birth who opens the pot (Labouret 1931: 137).

²⁸ - Antongini and Spini 1981: 183. The different elements of this short account are somewhat dispersed throughout the authors’ text. I put them all together, taking care to respect their meaning and content very exactly.

²⁹ - To Joseph Kambu, circa 1973: 35.



Figure masculine
d'un couple d'ancêtres *thilkötina*
H 59,5 cm

*Male figure from a thilkötina
ancestor couple
H 59.5 cm*

Figure féminine
d'un couple d'ancêtres *thilkötina*
H 80 cm

*Female figure
from a thilkötina ancestor couple
H 80 cm*



L'auteur paraphrase le récit de Noufé Housofité en ajoutant : « L'être humain, jamais satisfait de son sort, se mit à douter et à désirer autre chose que ce que Thàgba lui donnait. Devant cette ingratitude, Thàgba se retira pour éviter de sévir » (Kambu *circa* 1973 : 35). Il conclut en outre que c'est l'éloignement de Thàgba qui « a provoqué l'apparition d'une multitude d'esprits habitant la terre et dont l'activité est d'aider ou de tourmenter l'homme. Dans les bosquets, les collines, les trous ou crevasses naturelles ces esprits abondent » (*ibid.* 40).

M4. La séparation du ciel et de la terre (version Meyer)³⁰

A l'origine les hommes ne connaissaient ni querelles, ni guerre, ni maladie, ni mort prématurée (on ne mourait que de vieillesse). Comblés par les largesses de Thàgba qui les nourrissaient de viande, ils vivaient heureux et respectaient les grands interdits (soser kontina) que ce Dieu édictait : ne pas voler, ne pas prendre la femme d'autrui, ne pas tuer, rester unis. Mais la population s'accrut et les hommes se mirent à kidnapper les femmes, provoquant disputes et guerres. Dieu se détourna alors des humains, les priva de viande et leur donna une houe pour déterrer les racines à manger (les Lobi ne connaissaient pas encore le mil). Après avoir aussi introduit la maladie et la mort, Thàgba s'éloigna pour toujours. Livrés à eux-mêmes, les hommes connurent désormais la tristesse, la pauvreté et la souffrance.

Meyer ajoute que Dieu, pour ne pas complètement abandonner les hommes à leur sort, leur donna les *thîla*, « des êtres qui pouvaient leur venir en aide » à condition que les humains respectent leurs nombreux interdits et satisfassent à leurs exigences. Dieu envoya aussi aux hommes les « génies de la brousse (*kuontorsi*)³¹, de petits êtres aux cheveux roux, qui vivent en brousse (*hon*) en pratiquant l'agriculture; ils sont en général invisibles. Ils ont appris aux Lobi l'art de la divination, la façon d'interroger le mort sur les causes de son décès, l'art d'enterrer les morts, la manière d'organiser les fêtes appelées *buur*³², l'art de fabriquer et de jouer du balafon, et bien d'autres choses encore » (Meyer 1981 : 21-22; trad. Voltz : 8-9).

30 - Meyer 1981 : 21; traduction manuscrite inédite de Michel Voltz : 8.

31 - *Kõtórsi* (sg. *kótó*) est le terme qu'utilisent les Birifor et les Dagara pour désigner ces génies de brousse roux. Ceci donne à penser que les interlocuteurs auprès desquels Piet Meyer a recueilli ce récit étaient birifor ou dagara. En lobiri ces génies de brousse sont appelés *kôteé-biè* (sg. *koteé-buù*, « petit *koteé* », *koteé* signifiant de manière plus générique « êtres extraordinaires, non humains » (Père 1988 : 841).

32 - Ces « fêtes » ou *bùrà* (sg. *buùr*) sont en réalité des rituels initiatiques préparant, entre autres, au statut de devin, nous y reviendrons.

The author further paraphrases Noufé Housofité's account by adding: "The human being, never satisfied with his destiny, began to doubt and to desire things other than those that Thàgba had provided him with. In response to this ingratitude, Thàgba withdrew to avoid inflicting punishment" (Kambu circa 1973: 35). He moreover concludes that it was the distancing of Thàgba that "provoked the appearance of a multitude of spirits inhabiting the earth, whose activities consist of both helping and tormenting mankind. These spirits abound in the vegetation, the hills, and the holes and natural crevasses" (ibid.: 40).

M4. The separation of the sky and the earth (Meyer version)³⁰

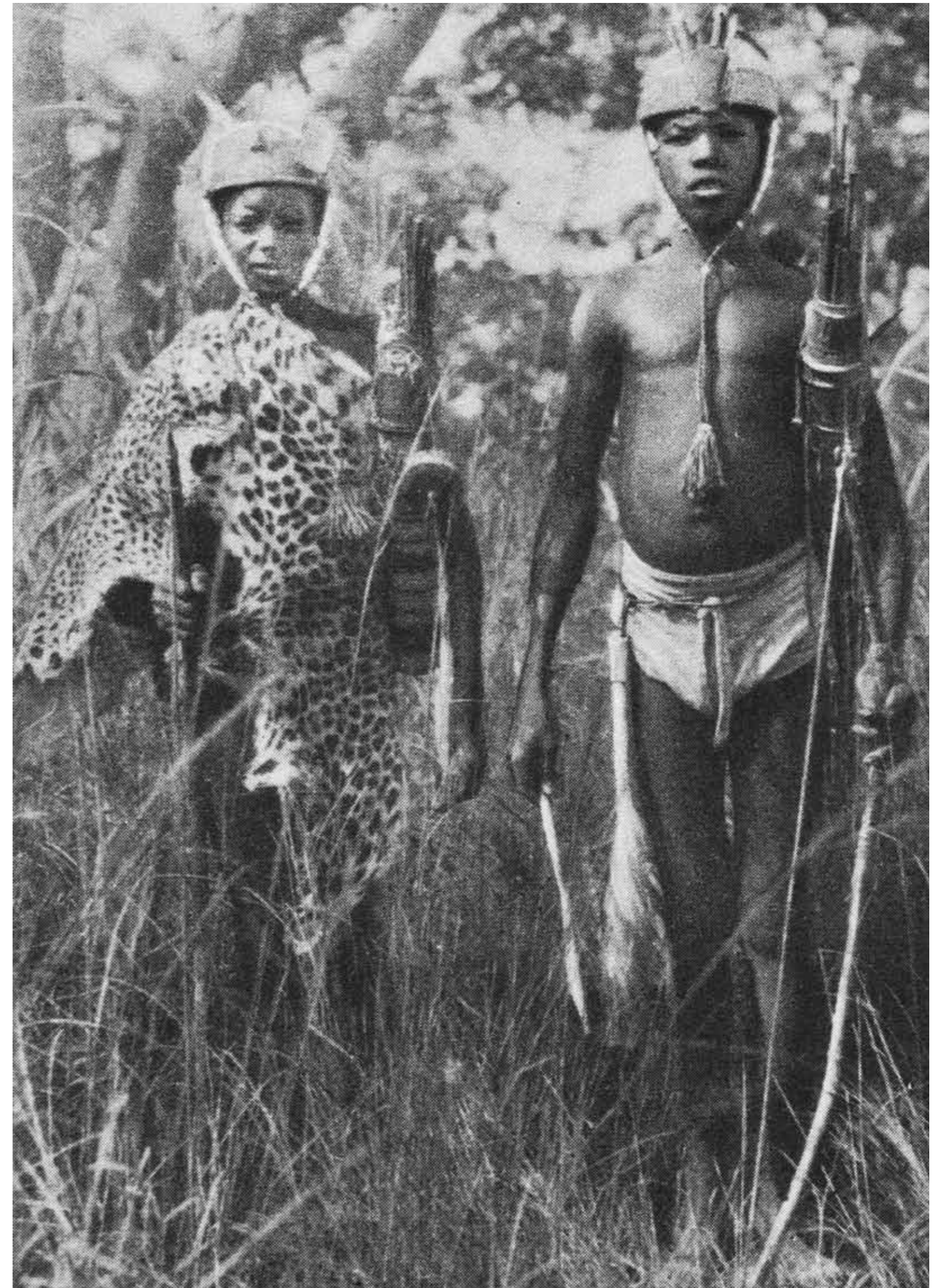
In the beginning, men did not know quarrels, war, sickness, or premature death (one died only of old age). Fulfilled by the generosity of Thàgba, who nourished them with meat, they lived happily and respected the important interdictions (*soser kontina*) which this God had ordained: there should be no theft, no taking of the women of others, and no killing, and all men were to remain united. But the population grew and women began to be kidnapped, which provoked conflicts and wars. God then shunned humans, deprived them of meat, and gave them a pick with which to unearth roots for food (the Lobi did not yet know millet). Having also introduced sickness and death, Thàgba distanced himself forever. Left to their own devices, men would henceforth know sadness, poverty and suffering.

Meyer adds that God, not wishing to abandon and leave men altogether to their own destiny, gave them thîla, "beings which could come to their aid", on the condition that they respect those beings' interdictions and demands. God also sent them "bush spirits (kuontorsi)"³¹, little beings with red hair, who lived in the bush (hon) and practiced agriculture. These beings were generally invisible. They taught the Lobi the art of divination, how to question a deceased individual about the causes of his death, the art of burying the dead, how to organize the ceremonies called buùr³², the art of making and playing the balafon, and many other things" (Meyer 1981: 21-22; Voltz translation: 8-9).

30 - Meyer 1981: 21; handwritten manuscript translation by Michel Voltz: 8.

31 - *Kõtórsi* (singular *kótó*) is the term which the Birifor and the Dagara use to designate these red-haired bush spirits. This leads one to believe that the informants from whom Piet Meyer obtained this account were Birifor or Dagara. In the Lobiri language, these bush spirits are called *koteé-biè* (singular *koteé-buù*), "little *koteé*", *koteé* meaning "extraordinary non-human beings" in a more generic way (Père 1988: 841).

32 - These "ceremonies", *bùrà* (singular *buùr*) are in reality initiation rituals, which, among other things, prepared individuals for the status of diviner. We will revisit this.



Ces quatre récits ont un point commun : le monde actuel s’est formé par la séparation du ciel et de la terre, à la suite de transgressions commises par les hommes. Dans deux versions, c’est une femme qui rompt un interdit singulier édicté par *Thàgba* (ne pas ouvrir la marmite de nuages/nourriture avant que son contenu ne soit cuit), poussée par l’impatience et la curiosité (M1) ou la faim (M3). Dans M2, c’est le fait même, tout aussi singulier, de manger un fragment du ciel qui constitue la transgression et provoque le départ de ce dieu « égratigné ». Enfin dans M4, et dans la première partie de M3, ce qui provoque l’éloignement de *Thàgba*, c’est la rupture, plutôt par la gent masculine, des interdits d’ordre moral « conventionnels », les mêmes qui sont en vigueur encore dans la société lobi actuelle (vol, meurtre, rapt des femmes du village, etc.).

M3 semble être l’amalgame de M1 et M4, puisqu’il réunit les deux types de transgressions, celle d’ordre moral, des hommes (M4), et celle de l’acte prématuré d’une femme, dicté par l’impatience, la curiosité ou la faim (M1). Il s’ensuit que Dieu, ou le ciel, s’éloigne des hommes par deux fois dans ce récit (M3), une première fois de manière implicite, en provoquant la famine (donc en ne faisant pas tomber la pluie), une deuxième fois en s’éloignant matériellement de la terre.

Les quatre récits baignent dans un contexte de nourriture raréfiée ; que la faim soit la cause de la transgression, ou qu’au contraire elle en constitue la punition. Tous se situent (ou commencent) explicitement ou implicitement dans un temps lointain où l’homme ignorait l’agriculture : avant que ciel et terre ne se séparent, ils recevaient de la viande de Dieu, ou mangeaient du Ciel. Après la rupture entre terre et firmament, ils durent se contenter d’herbes, de feuilles et de racines. M1 se termine explicitement par l’apparition de l’agriculture, un thème qui n’est qu’esquissé dans M4, où Dieu donne aux hommes une houe pour extraire les racines.

Les traditions orales viennent compléter ces récits pour nous dépeindre un tableau assez complet de la structure de l’univers tel que le vivaient et le comprenaient les « Lobi » encore à la fin du siècle dernier.

D’après les traditions recueillies par Henri Labouret (1931 : 397-398), l’univers serait constitué de plusieurs « couches », chacune comportant sa population respective. Dans le ciel, vit le Dieu-Atmosphère, un chef de famille très puissant. Appelé *Thàgba* par les Lobi, *Houmpa* par les Dian, et *San* par les *Birifor*, il est entouré de ses descendants qui vivent comme les hommes sur terre, sauf que pour les Dian et les Gan, ils sont rouges, tandis que pour les Lobi et les *Birifor*, ils sont noirs. La terre serait la femme de ce Dieu-Atmosphère, « elle serait fécondée par la pluie tombant du ciel et engendrerait des enfants qui sont l’herbe et les autres végétaux » (*ibid.* : 398).

These four accounts do have one point in common: today’s world was created by the separation of the earth and the sky, which occurred as a result transgressions men committed. In two of the versions, it is a woman who violates an interdiction ordered by Thàgba (not opening the pot of clouds/ food before its contents are cooked), pushed to the act by impatience and curiosity (M1), or hunger (M3). In M2, it is the very fact of consuming a piece of sky that constitutes the transgression and provokes the departure of the “scratched” god. Finally in M4, and in the first part of M3, it is rather by masculine agency that interdictions of a “conventional” moral nature, such as are in place in contemporary society (theft, murder, abduction, etc.), cause Thàgba’s departure.

M3 appears to be an amalgam of M1 and M4, since it unites both types of transgressions, that of a moral nature committed by men (M4), and that of the premature act by women, provoked by impatience, curiosity or hunger (M1). God or the sky thus distance himself two times in this account (M3), firstly in an implicit way by provoking a famine (thus by withholding rain), and secondly by materially distancing himself from the earth.

All four of these accounts unfold in the context of a scarcity of food, whether hunger is the cause of the transgression or on the contrary the punishment for it. All are situated (or begin in) an explicitly or implicitly faraway time at which man did not know agriculture. Before the sky and the earth separated, God provided meat, or men ate the sky. After the break between the firmament and the earth, they had to make do with grasses, leaves and roots. M1 ends explicitly with the introduction of agriculture, a subject which is only touched upon in M4, in which God gives man a hoe to extract roots.

The oral traditions complete these accounts and paint a quite complete picture of the structure of the universe as it was experienced and understood by the “Lobi” as late as the end of the last century.

According to the traditions as described by Henri Labouret (1931: 397-398), the universe was made up of several “layers”, each with its own respective population. The Atmosphere-God, a very powerful head of family, lived in the sky. He was called Thàgba by the Lobi, Houmpa by the Dian, and San by the Birifor. He was surrounded by his descendants who lived as men on earth, except that for the Dian and the Gan they were red, and for the Lobi and the Birifor they were black. The earth was believed to be this Atmosphere-God’s wife, and “she was fertilized by the rain falling from the sky, and produced children which are the grass and other vegetal matter.” (ibid.: 398).

Ceux du ciel « s’appuient » sur les hommes qui vivent sur terre, et ces derniers reposent à leur tour sur un autre monde souterrain, et où les habitants, noirs ou rouges, vivent eux aussi exactement comme les hommes sur terre. Certains disent qu’il s’agit du monde des défunts, mais, précise l’auteur, cet avis n’est pas partagé par tous, car pour d’autres « le pays des morts serait situé dans un lieu très éloigné »³³.

Mais les humains partagent aussi la terre avec d’autres habitants, les génies de brousse que Labouret appelle *konnton’* et qui sont à l’origine de l’initiation des hommes aux secrets de la fabrication du feu et de la fonte du fer (Labouret 1931 : 62-66). Enfin, « L’univers abrite encore les gens qui vivent dans l’eau. Au fond des fleuves et des rivières, une calotte solide isole des créatures semblables aux hommes mais de couleur blanche » (*loc. cit.*).

Les propos recueillis par Cécile de Rouville et Madeleine Père viennent pour la plupart confirmer ceux d’Henri Labouret. La terre est considérée comme l’épouse de *Thàgba*, le Dieu suprême mais lointain. C’est lui qui la féconde pour qu’elle donne aux hommes les récoltes, en lui envoyant la pluie, appelée d’ailleurs *Thàgba nyòn*, « eau de *Thàgba* ». C’est à cet « acte de *Thàgba* » que se réfère explicitement le « rite de l’aspersion » destiné aux femmes dont les premiers signes de grossesse deviennent évidents : une personne du patrilignage de son mari verse de l’eau du marigot dans unealebasse contenant du kaolin et en asperge la femme enceinte (Cros 1990 : 88 ; Antongini et Spini 1981).

Offenser la Terre, c’est offenser *Thàgba*, et c’est des bonnes relations avec celle-ci que dépendent l’abondance des pluies, les bonnes récoltes, ainsi que la fécondité générale du groupe (de Rouville 1987 : 111-112).

D’après Madeleine Père, *Thàgba* est en outre un véritable demiurge ; c’est lui qui a créé la terre et tout ce qui vit. Il « est » le ciel lui-même et la terre est son épouse : « il la féconde par la pluie et elle donne les récoltes. Mais pour recevoir cette fécondation elle ne doit jamais être souillée par aucune faute. C’est pourquoi, il ne faut jamais verser sur elle le sang humain de façon injuste, ni commettre l’acte sexuel à même le sol ou en brousse, toutes choses qui souillent la terre et la rendent incapable de recevoir la pluie fécondante » (Père 1988 : 208). De fait, lorsque la pluie tarde à tomber, c’est parce que les hommes ont enfreint l’un ou l’autre interdit lié à la terre, ou encore que les génies de brousse s’en prennent aux hommes ; et si la sécheresse s’installe, le *dithildaâr*³⁴ doit impérativement présider aux rites de purification, généralement un sacrifice sur l’autel de la terre (Père 1988 : 177).

*Those in the sky “relied” on the men who lived on the earth, and the latter relied in turn on another and subterranean world whose red or black inhabitants lived exactly as men on the surface. Some say this is the world of the dead, but the author states that this opinion is not shared by everyone, and that some believe that “the land of the dead is in a very faraway place”.*³³

But humans also share the world with other inhabitants, the bush spirits which Labouret calls konnton’, which were responsible for teaching men about the secrets of fire and metal casting (Labouret 1931: 62-66). Finally, “the universe also includes the people of the water. At the bottom of the rivers and streams, solid calottes isolate creatures which are similar to men, but white in color” (loc. cit.).

Information received by Cécile de Rouville and Madeleine Père mostly confirms Henri Labouret’s. The earth is seen as the wife of Thàgba, the supreme but distant God. It is he who ensures its fertility and gives man his harvests by sending him rain, incidentally called Thàgba nyòn, or “Thàgba’s water”. It is to this “act of Thàgba’s” that the “rite of aspersion”, performed on women when their pregnancy begins to show, refers – an individual from her husband’s patrilignage pours swamp water from a calabash which also contains kaolin onto her (Cros 1990: 88; Antongini and Spini 1981).

To offend the earth is to offend Thàgba, and it is on good relations with this divinity that the abundance of rains, good harvests and the group’s fertility in general depend (de Rouville 1987: 111-112).

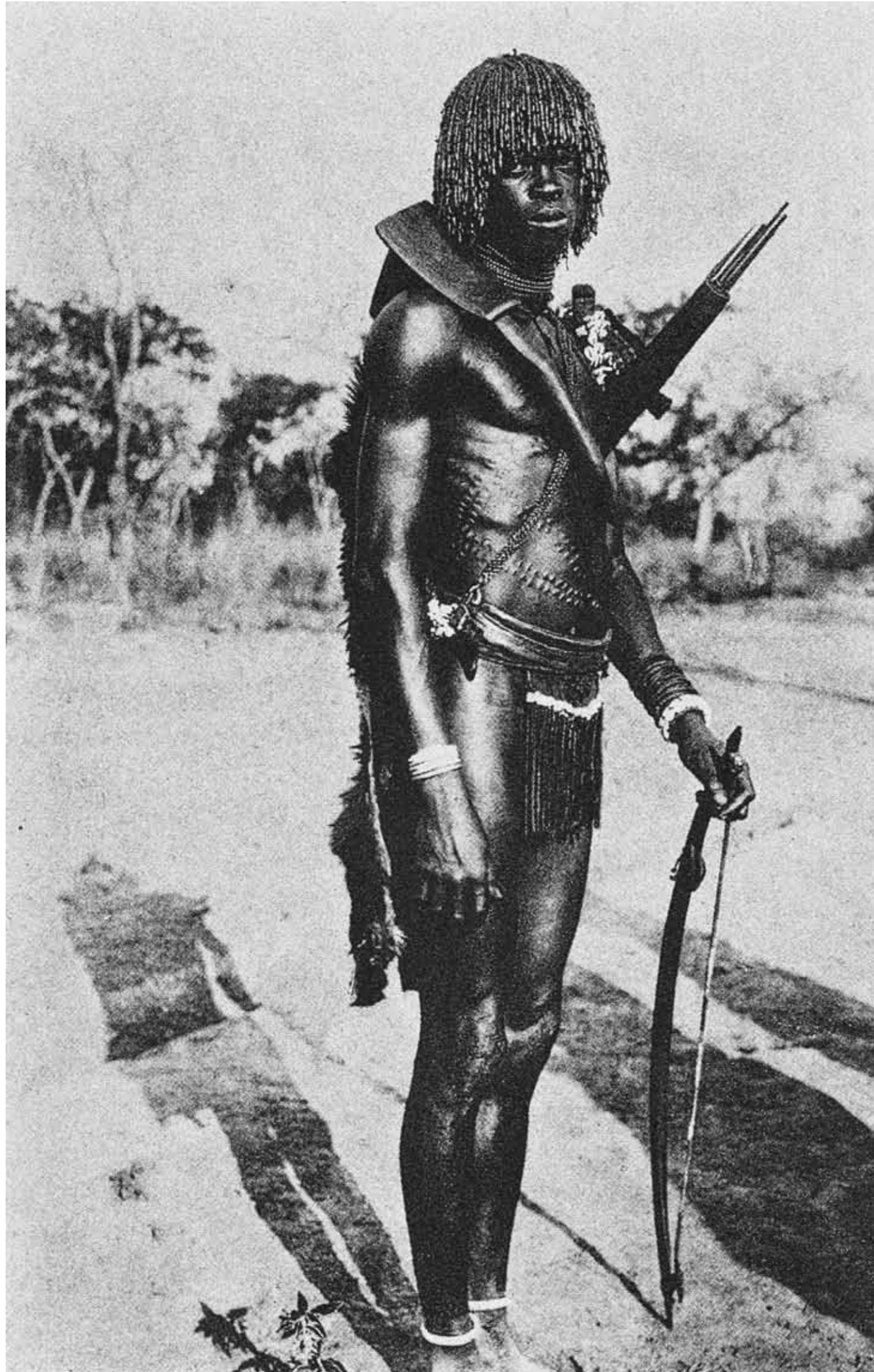
According to Madeleine Père, Thàgba is a veritable demiurge. It is he “who created the earth and everything that lives. He is the sky, and the earth is his wife. He fertilizes the earth with rain and it yields harvests. But for this fertilization to be successful, the earth cannot be sullied by transgression. That is why human blood must never be shed onto the earth unjustly, and why the sexual act must never be consummated on the ground or in the bush, as these are all things which stain the earth and render it incapable of receiving the fertilizing rain” (Père 1988: 208). Indeed, when rain is late in falling, it is because men have violated one or another of the interdictions associated with the earth, or because bush spirits have been offended. If a drought ensues, the dithildaâr³⁴ must preside over purification rites, generally involving a sacrifice on on the altar of the land (Père 1988: 177).

33 - Les interlocuteurs de Madeleine Père sont également partagés quant à l’endroit où demeurent les défunts. Selon les propos recueillis par maints auteurs, pour la plupart des Lobi, le pays des ancêtres, celui que les défunts doivent atteindre, est situé sur la rive gauche du fleuve *Miir* (Mouhoun, ex Volta Noire) (Père 1988 : 209). Quel que soit son emplacement, le « village des morts » est appelé *khidí duò* (*ibid.* :152).

34 - Ritualiste, guérisseur détenteur de *thiila*.

33 - Madeleine Père’s informants were also divided on the subject of where the deceased were. According to the data gathered by many authors, most of the Lobi believe that the land of the ancestors, which the deceased must reach, is located on the left bank of the *Miir* (the Mouhoun River, formerly the Black Volta) (Père 1988 : 209). Whatever its location, the “village of the dead” is called *khidí duò* (*ibid.*: 152).

34 - Ritualists, and holders of the *thiila* power.



Un homme lobi scarifié
Il porte son siège trépied toôpâr à l'épaule

A scarified Lobi man
He carries his three-legged toôpâr stool over his shoulder

A la lumière de ce qui précède, ne serait-il pas possible de déchiffrer le sens des mythes précédents d'une autre manière. Examinons-en les éléments récurrents : une mère qui accouche, une marmite dont le contenu est un fragment du ciel, principe divin masculin qui féconde la terre ; enfin l'importance de la cuisson de cette substance masculine qui ne peut se dévoiler que cuite, et l'évitement soudain entre le ciel et la terre. Nous n'avons pas vraiment les clés pour déchiffrer le sens de cet ensemble d'éléments, mais il se pourrait que derrière le code culinaire se cache celui du processus de gestation des enfants, avec en arrière-plan, les multiples interdits liés à la condition des femmes en âge de procréer.

Si la pluie féconde la terre, la foudre, évoquée dans M4, entretient des liens autrement plus violents avec la terre et les hommes. La foudre tombant sur terre est d'abord vue comme l'image d'une relation sexuelle entre ciel et terre. « Thàgba est [...] le maître du ciel et de la foudre, celle-ci symbolisant le mâle qui pénètre la femelle (terre) » (Père 1988 : 206). D'après Antogini et Spini, les Lobi voient la foudre comme une sorte de « cordon ombilical » qui permet au ciel et à la terre de se toucher à nouveau occasionnellement. Mais elle est aussi l'arme avec laquelle Thàgba punit l'humanité en foudroyant les arbres, en brûlant les greniers ou en frappant les hommes (1981: 181).

La plupart des Lobi affirment qu'on ne voue aucun culte ni sacrifice à Thàgba, un Dieu désormais lointain et inaccessible ; et les autels ou cultes qui sont apparemment voués à Thàgba, s'adressent en réalité à la foudre en tant qu'avatar ou émissaire de Dieu (Labouret 1931 : 398-399 ; Père 1988 : 206). Le symbole matériel qui la représente sur l'autel qui lui est consacré comprend d'ailleurs, outre une branche de bois creusée de larges stries circulaires, des fragments d'un arbre foudroyé (Père 1988 : 206-207, fig.58).

D'après les commentaires des auteurs qui ont recueilli les mythes M3 et M4, le départ de Thàgba coïncide avec l'apparition d'entités surnaturelles destinées à épauler les humains ou à les tourmenter. Qui sont exactement ces entités ?

In light of what has just been explained, might it not be possible to decipher the meaning of the myths in a different way? Let us examine their recurring elements: a mother giving birth, a cooking pot whose contents are a piece of the sky, being the divine masculine principle which fertilizes the earth, the importance of cooking this masculine substance which can only be seen when fully cooked, and the sudden distancing of the sky from the earth. We don't really have the keys that would enable us to unlock the meaning of this ensemble of elements, but it could be that the culinary code conceals something to do with the gestation of children, and, in the background, the many interdictions associated with pregnancy, and the condition of women of child-bearing age.

While rain fertilizes the earth, the lightning in M4 has violent connections with it and men. Lightning striking the earth is first of all seen as the image of a sexual relation between the sky and the earth: "Thàgba is [...] the master of the sky and of lightning, and the latter symbolizes the male penetrating the female (earth)" (Père 1988: 206). According to Antogini and Spini, the Lobi see lightning as a kind of umbilical cord which enables the sky and the earth to come into contact with one another again. But it is also the weapon with which Thàgba punishes men, by unleashing it on trees, setting fire to granaries, or even striking him directly (1981: 181).

Most Lobi affirm that no cult or sacrifice is dedicated to Thàgba, a now distant and inaccessible god, and the altars and cults which appear to be devoted to him are in reality dedicated to lightning seen as an incarnation or an emissary (Labouret 1931: 398-399; Père 1988: 206). The material symbols that represent him on the altar are, moreover, apart from a wooden branch into which large circular bands have been incised, fragments of a tree that has been struck by lightning (Père 1988: 206-207, fig. 58) (ill. xx).

According to the commentaries of the authors who give accounts of myths M3 and M4, Thàgba's departure coincides with the appearance of supernatural entities who both support and torment humans. Who exactly are these entities?

Labouret décrit des petits génies qui ont transmis aux hommes un certain nombre de savoirs. D'après les interlocuteurs de Madeleine Père, « La terre est peuplée d'une multitude de puissances chtoniennes, sortes de diabolins appelés *kòtéé-biè* [sg. *konteé-buù*]³⁵. Les habitants les décrivent comme étant de petite taille, pourvus d'une abondante chevelure de couleur rouge » (Père 1988 : 208). Ils hantent certains lieux bien particuliers liés à la manière dont Dieu a engendré la terre. En effet, Thàgba « a créé la terre par bandes successives qu'il a ensuite reliées les unes aux autres à la manière de bandes de cotonnade que l'on rassemble en les cousant les unes aux autres.³⁶ » Or les *kòtéé-biè* affectionnent particulièrement les endroits où précisément se rejoignent deux bandes de terre « cousues » par Dieu et qui leur servent de route. Ces « passages des esprits » (*kápàrà*) doivent être évités tout particulièrement ; on n'y construit surtout pas sa maison et on n'y cultive pas. Ces génies ont la réputation d'être facétieux mais redoutables. Véritables propriétaires de la terre, ils la soutiennent pour qu'elle ne tombe pas (Père 1988 : 161-162 et 169). Outre leur réputation d'avoir initié les hommes à certains rituels, et de leur avoir enseigné divers procédés techniques, ils jouent un rôle important au sein du circuit de communication que les hommes entretiennent avec une autre catégorie d'entités, les *thîla* (sg. *thîl*), et que Meyer évoque à la fin de M1.

Mais qu'est-ce qu'un *thîl*? Pour appréhender réellement ce que recouvre ce concept, il faut se tourner vers la manière dont les Lobi conçoivent la personne humaine, et surtout ce qu'il en advient après la mort. Et nous touchons ici à ce qu'il y a de plus essentiel à leurs yeux, le destin *post-mortem* des défunts, et les relations que les vivants entretiennent avec ces derniers.

35 - Cf. note 31.

36 - Père 1988 : 169. Cette façon de voir la terre formée de bandes cousues ensemble, à la manière des textiles traditionnels d'Afrique de l'Ouest, pose question, dans la mesure où les Lobi ne connaissaient pas le tissage. Peut-être le mythe évoque-t-il des bandes tressées en vannerie, telles les nattes, ou encore les paniers cubiques dont la technique consiste justement à « coudre » ensemble des bandes de raphia tressées (Labouret 1931 : 88). A moins qu'il ne s'agisse d'un récit inspiré par ceux de communautés connaissant le tissage.

Labouret describes little spirits who transmit certain forms of knowledge to men (cf. above). According to Madeleine Père's informants "the earth is populated by a multitude of chthonian powers, kinds of little devils called konteé-biè (singular konteé -buù).³⁵ The inhabitants describe them as being of small stature, and as having abundant red hair" (Père 1988: 208). They haunt very particular places associated with the way in which God created the earth. Indeed, Thàgba "created the earth in successive bands, which he then joined to one another like bands of cotton sewn together".³⁶ Moreover the konteé-biè especially and specifically frequent those places where two of these bands "sewn" together by God meet, and they serve as paths for them. These "passages of spirits" (kápàrà) are to be avoided. One must not build a house there, nor cultivate the land. These spirits have a reputation for being mischievous, but fearsome nonetheless. They are the true owners of the land, and hold it up so that it does not fall (Père 1988: 161-162 and 169). Apart from their reputation for having initiated men to certain rituals, and for having taught them a number of skills, they play an important role at the heart of the communication network which men maintain with another category of entities, the thîla (singular thîl), which Meyer mentions at the end of M1.

But what is a thîl? In order to really grasp what this concept covers, one must look at the manner in which the Lobi conceive of the human person, and especially of what happens to him after death. And here we touch on what is most essential in their eyes, the post-mortem destiny of the deceased, and the relationships which the living maintain with them.

35 - Cf. note 31.

36 - Père 1988: 169. This way of seeing the earth as made up of sewn together bands, like traditional West African textiles, poses questions, since the Lobi do not know the use of weaving loom. It could be that the myth evokes plaited bands woven into wickerwork, or cubic baskets manufactured with a technique that involves "sewing" together bands of plaited raffia (Labouret 1931: 88). Or it could be that the story was inspired by others from communities that knew weaving.

Figure masculine ornée de scarifications
dites *bièl-luòlé*
H 88 cm

Male figure with scarifications
called *bièl-luòlé*
H 88 cm







Figure masculine
H 81,5 cm

Male figure
H 81.5 cm

LA NOTION DE PERSONNE ET LA MORT : DU THUÚ AU THÍL

« Un peuple n'est vivant que parce qu'il est habité par ses morts »
(François Warin 2007 : 11).

Seuls Cécile de Rouville et Henri Labouret évoquent explicitement ce que le vocabulaire anthropologique a appelé « la notion de personne » ou, pour utiliser l'expression de Labouret, « les éléments de l'individu », c'est-à-dire l'ensemble des différents constituants d'un être humain.

Selon de Rouville, « Pour les Lobi, la personne est constituée principalement d'un corps (*tombir*), de sang (*tômin*), d'une ombre portée (*gyere*), d'un double (*thu*), de souffle (*fiewe*) et d'un principe appelé *khèlyè*, dont la conception est très semblable à celle du *nyama* des Bambara et des Dogons » (de Rouville 1987 : 173).

D'après Labouret, parmi les « éléments de l'individu », seuls importent vraiment le double, *thuú* et le principe vital, que certains assimilent à la respiration « *fewe* ». Le double a l'apparence exacte de la personne et peut se détacher du corps durant le sommeil. Le principe vital, indispensable pour animer le corps, s'introduit dans le fœtus en même temps que le double et se loge dans le foie ; sans lui le double ne pourrait créer l'embryon à naître (Labouret 1931 : 480-482).

C'est le *thuú* encore qui, se détachant du corps de celui ou celle qui possède le pouvoir de sorcellerie *sír*, s'empare du double de sa victime, pour la faire souffrir, ou pour la tuer. Être sorcier, c'est surtout posséder un double plus fort que celui des autres, au point d'être capable de capturer le *thuú* des autres (Père 1988 : 134).

Quant au principe que de Rouville appelle « *khèlyè* », Labouret lui accorde une grande importance et y consacre un chapitre entier sous le nom de « *kélé* », mais il n'en fait pas un principe constitutif de la personne. D'autres auteurs que Labouret et de Rouville se sont penchés sur cette notion fort complexe, mais j'y reviendrai plus tard, car pour en comprendre tout le sens, il faut d'abord examiner ce qu'il advient du double *thuú*, sans conteste le constituant principal de la personne lorsqu'elle meurt. Au décès non seulement le double survit mais encore va subir une lente métamorphose depuis le moment où, déjà quelques temps avant la mort³⁷, il quitte définitivement le corps, jusqu'à ce qu'il prenne quelques semaines plus tard le chemin du village des morts ; une métamorphose en trois phases que décrit de manière précise Michèle Fiéloux (1994) :

37 - On suppose que le double quitte la personne trois ou quatre ans avant sa mort, et qu'après l'enterrement, il reste encore dans les parages quelques temps jusqu'aux secondes funérailles (Fiéloux 1994 : 162).

▲
Groupe de chasseurs
À noter les pendentifs *komé* en ivoire et les coiffes *bàba gnoukpour* en demi calebasse
Emblèmes des initiés du culte de *Bàba*

Group of hunters
Note the *komé* ivory pendants and the half-calabash *bàba gnoukpour* coiffures
Emblems of the initiates of the *Bàba* cult

THE NOTIONS OF THE PERSON AND OF DEATH: FROM THUÚ TO THÍL

"A people is only alive because it is inhabited by its dead"
(François Warin 2007: 11)

Only Cécile de Rouville and Henri Labouret explicitly mention what the anthropological vocabulary calls "the notion of the person", or, to quote Labouret's expression, "the elements of the individual", that is to say the various constituents of a human being.

According to Rouville, "for the Lobi, the person is mainly made up of a body (*tombir*), blood (*tômin*), a thrown shadow (*gyere*), a double (*thu*), a breath (*fiewe*), and a principle called *khèlyè*, the idea of which closely resembles that of the *nyama* of the Bambara and the Dogon (de Rouville 1987: 173).

Labouret maintains that among these "elements of the individual", only the *thuú* and the vital principle, which some liken to the breath, "fewe", have real importance. The double has the exact same appearance as the person and can detach itself from the individual during his sleep. The vital principle, which is indispensable to animate the body, works its way into the fetus at the same time as the double does and lodges itself in the liver. Without it, the double could not create a viable embryo (Labouret 1931: 480-482).

It is again the *thuú* which, in detaching itself from the body of the person who has the *sír* power of sorcery, seizes its victim's double, and makes it suffer or kills it. Being a sorcerer especially involves having a double that is stronger than that of others, and strong enough to capture their *thuú* (Père 1988: 134).

Labouret assigns major importance to the principle that de Rouville calls "khèlyè", and devotes an entire chapter to it (he calls it *kélé*), although he does not identify it as a constituent principle of the person. Authors other than de Rouville and Labouret have analyzed this very complex notion, but I will revisit it later, since to fully comprehend its meaning, one must first examine what happens to *thuú*, the double, which is without a doubt the most important component of the person, when that person dies. Upon death, not only does the person's double survive him, but the latter will undergo a slow metamorphosis from that moment onwards, already some time before death,³⁷ when it leaves the body definitively, and some weeks later begins its journey towards the village of the dead, in a three-phase metamorphosis which Michèle Fiéloux (1994) describes very precisely:

37 - It is believed that the double leaves the person three or four years before his death, and that after his burial, it stays in the environs for some time, until the time of the second set of funeral rites (Fiéloux 1994: 162).



Figure masculine
H 48,5 cm

Male figure
H 48.5 cm



Figure masculine
H 61 cm

Male figure
H 61 cm

Entre *bii*, premières funérailles, et *bobuùr*, secondes funérailles : le temps de la métamorphose du *thuú*

Durant les semaines ou les mois qui séparent l’inhumation et les secondes funérailles ³⁸, le double *thuú* du défunt va subir les même altérations que le corps : de la réplique exacte de la personne qu’il était, il va se décomposer et progressivement, se détacher du monde des vivants pour devenir l’image abstraite du mort ; processus qui donnera, à la clôture de la levée de deuil, naissance à une puissance invisible et dont la manifestation est appelée *thíl* ; durant toute cette première étape, le double est représenté symboliquement par une relique (dont des fragments de la natte-linceul) appelée *bii* (pleurs) et associée à un mort « encore présent ». Nul ne peut y toucher et son importance est telle que si cette relique était amenée à disparaître, le *bobuùr* ne pourrait avoir lieu, faisant du défunt un éternel errant.

Le temps du *bobuùr* : du *thuú* au *thíl*, et de la germination du mil à la bière

Tout au long des quatre jours que durent les secondes funérailles – pendant que le mil destiné au rituel germine, fermente et se transforme en bière – le *thuú* poursuit sa transformation en *thíl* et se prépare à entamer son chemin vers l’au-delà, vers le village des ancêtres. Mais simultanément, un mouvement inverse va s’amorcer également « qui assure le passage de la puissance *thíl* du monde des morts vers celui des vivants », un processus qui ne s’achèvera que plusieurs années plus tard « par sa représentation ou sa « présentification » dans un lieu de culte approprié » (*ibid.* : 162). En d’autres termes, tout au long des quatre jours que durent le *bobuùr*, le défunt passe progressivement du statut de « mort encore un peu vivant » à celui de « mort intégral » (Fiéloux 1994 : 167).

Durant les trois premiers jours, le *thuú*, symbolisé par la relique *bii* est toujours présent.

- Dès le premier jour, alors que le mil entame sa germination, les ancêtres venus de l’au-delà rejoignent les vivants.
- A l’aube du deuxième jour du rite, pendant que le mil fermente, ces ancêtres font subir au double *thuú* une métamorphose qui va le rendre semblable à eux (couleur de braise ardente) (*ibid.* 166- 167).
- Le troisième jour, la bière de mil est bonne à boire et dès qu’on juge que « le statut du double *thuú* le situe davantage du côté des morts que du côté

Between *bii*, the first funerary rites, and *bobuùr*, the second funerary rites: the time of the *thuú*’s metamorphosis

In the weeks or months which separate the burial and the second set of funerary rites³⁸, the deceased’s double, thuú, will undergo the same transformations as the body. As the exact replica of the body it was, it will decompose like it, and will progressively detach itself from the world of the living to become the abstract image of the deceased. At the closure of the period of mourning, this process will give birth to an invisible power whose manifestation is called thíl. Throughout this entire first phase, the double is symbolically represented by a relic (including fragments of the plaited shroud) called bii (tears) which is associated with a deceased individual who is “still present”. No one may touch it, and its importance is such that if this relic were to disappear, the bobuùr could not take place, and the deceased would be condemned to err eternally.

The time of the *bobuùr*: from the *thuú* to the *thíl*, and of the germination of millet to beer

During the four days of the second set of funerary rites – while the millet to be used for the ritual germinates, ferments and becomes beer – the thuú pursues its transformation into thíl and prepares to begin its journey to the beyond, towards the village of the ancestors. Simultaneously however an inverse movement “which assures the passage of the thíl power from the world of the dead to the world of the living”, will also get underway, and this process will not reach completion until several years later, “through its representation or its “presentification” in an appropriate place of worship” (ibid.: 162). In other words, for the four-day duration of the bobuùr, the deceased passes from the state of being “dead but still somewhat alive” to that of being “entirely dead” (Fiéloux 1994: 167).

For the first three days, the thuú symbolized by the bii relic, is always present.

- *From the first day, as the millet begins its germination, the ancestors from beyond rejoin the living.*
- *At dawn on the second day of the rite, while the millet is fermenting, these ancestors will cause the thuú to undergo a double metamorphosis which will make it similar to them (of a red ember color) (ibid.: 166-167).*
- *On the third day, the millet beer is ready to drink, and as soon as it is*

des vivants », on prépare et nettoie un objet familier qui lui appartenait, sa canne de marche *gbuù*, qui va bientôt représenter le futur aïeul ; retravaillée, elle va côtoyer ce jour-là la relique *bii* sur un autel provisoire, mais il est alors encore impossible de communiquer avec cet ancêtre, encore en gestation.

- Dans la nuit qui suit ce troisième jour, cet autel est détruit et la relique *bii*, devenue un objet insignifiant, sera jetée sur la route, à l’instar du double qui quitte la maison pour entreprendre le voyage qui le conduira au pays des ancêtres, sur l’autre rive du Mouhoun. La canne passe alors du statut de *gbuù*, « défunt dont le double est encore présent, le *bobuùr* n’étant pas achevé », à celui de *gbàl*, un « défunt dont le *thuú* est parti dans l’au-delà et qui constitue dorénavant une puissance *thíl* » (*ibid.* : 168).
- Le quatrième jour est consacré à la consommation collective de la bière de mil, tandis que la canne est « inhumée » dans la maison, en attente.

« Alors que la germination amorce la première étape de la levée de deuil, la consommation collective de la bière de mil du défunt, *khiditaàn*, ultime moment de convivialité, signifie la séparation définitive des deux mondes, celui des vivants et celui des morts, et l’achèvement du rituel » (Fiéloux 1995 : 161).

generally believed that the status of the double, thuú, is closer to the side of that of the dead than to that of the living, one cleans and prepares a familiar object that belonged to him, his walking stick, gbuù, which will soon represent the future ancestor. After it has been thusly prepared, it will on this day be placed next to the bii relic on a provisional altar, but it remains impossible to communicate with this still gestating ancestor.

- *In the night which follows this third day, this altar is destroyed and the bii relic, which has now become an insignificant object, will be thrown onto a path, like the double who leaves the house to begin the journey to the land of the ancestors on the other side of the Mouhoun River. The walking stick then passes from the status of gbuù (“deceased whose double is still present”) to that of gbàl (“deceased whose thuú has left for the beyond, and henceforth constitutes a thíl power”) (ibid.: 168).*
- *The fourth day is devoted to the collective consumption of the millet beer, while the walking stick is “interred” in the house, waiting.*

“While the germination begins the first phase of the lifting of mourning, the collective consumption of the millet beer of the deceased, khiditaàn, is the ultimate moment of conviviality, and signifies the definitive separation of the two worlds, that of the living and that of the dead, and the completion of the ritual.” (Fiéloux 1995: 161).

38 - Ces secondes funérailles sont réservées à ceux qui, à dater de leur deuxième initiation au *jòrò* (cf. Introduction), auront atteint ensuite au moins le sixième degré initiatique. Le rituel ayant lieu tous les sept ans, ils atteignent ce statut vers l’âge de 55-60, les femmes ont dépassé l’âge de la ménopause, et les hommes sont des chefs de famille accomplis (Fiéloux 1994 : 160). On célèbre cependant aussi les secondes funérailles des plus jeunes initiés, mais de manière collective et donc moins personnalisée (Fiéloux et Lombard 1998 : 25).

38 - *This second set of funerary rites is reserved for those who, after their second initiation to the jòrò (see Introduction), have reached at least the sixth degree of initiation. As the ritual is performed every seven years, they attain this status around the age of 55 to 60, the women having reached menopause, and the men having established themselves as accomplished heads of household (Fiéloux 1994: 160). The second set of funerary rites is also celebrated for younger initiates, but collectively and thus in a less personalized manner (Fiéloux et Lombard 1998: 25).*



Figure féminine
arborant la coiffure *yuú-bílámí*
H 91 cm

*Female figure
wearing the *yuú-bílámí* coiffure
H 91 cm*

De la clôture du *bobuùr* à l'installation du père-ancêtre *thirè*

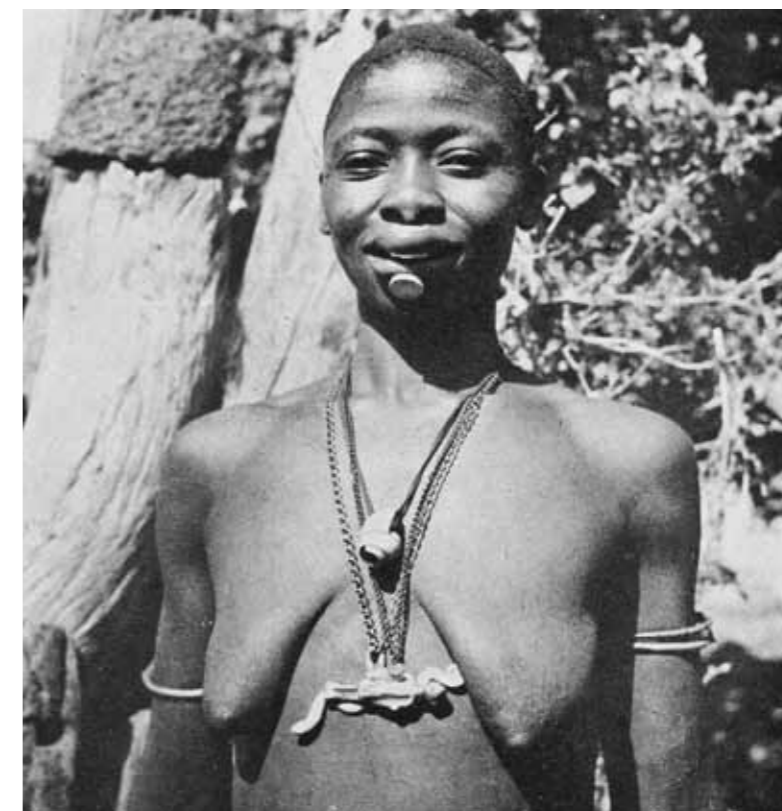
La canne *gbâl*, ancêtre toujours en gestation, reste « inhumée » dans la maison jusqu'à ce que quelques dix, vingt ans plus tard, elle soit installée sur un autel appelé *thirè* et dédié au père devenu enfin ancêtre, généralement dans le grand vestibule central de la maison.

Etant donné la faible profondeur généalogique, le nom de cet ancêtre disparaîtra peu à peu des mémoires et « au bout de quatre à cinq générations, le double *thuú*, élément vital impérissable, participera à la conception d'un enfant » (*ibid.* 168). Voici, selon Michèle Fiéloux, fortement résumé, le processus qui donne naissance au *thil* d'un défunt et à la transformation de ce dernier en ancêtre accompli.

From the closure of the bobuùr to the installation of the father-ancestor thirè

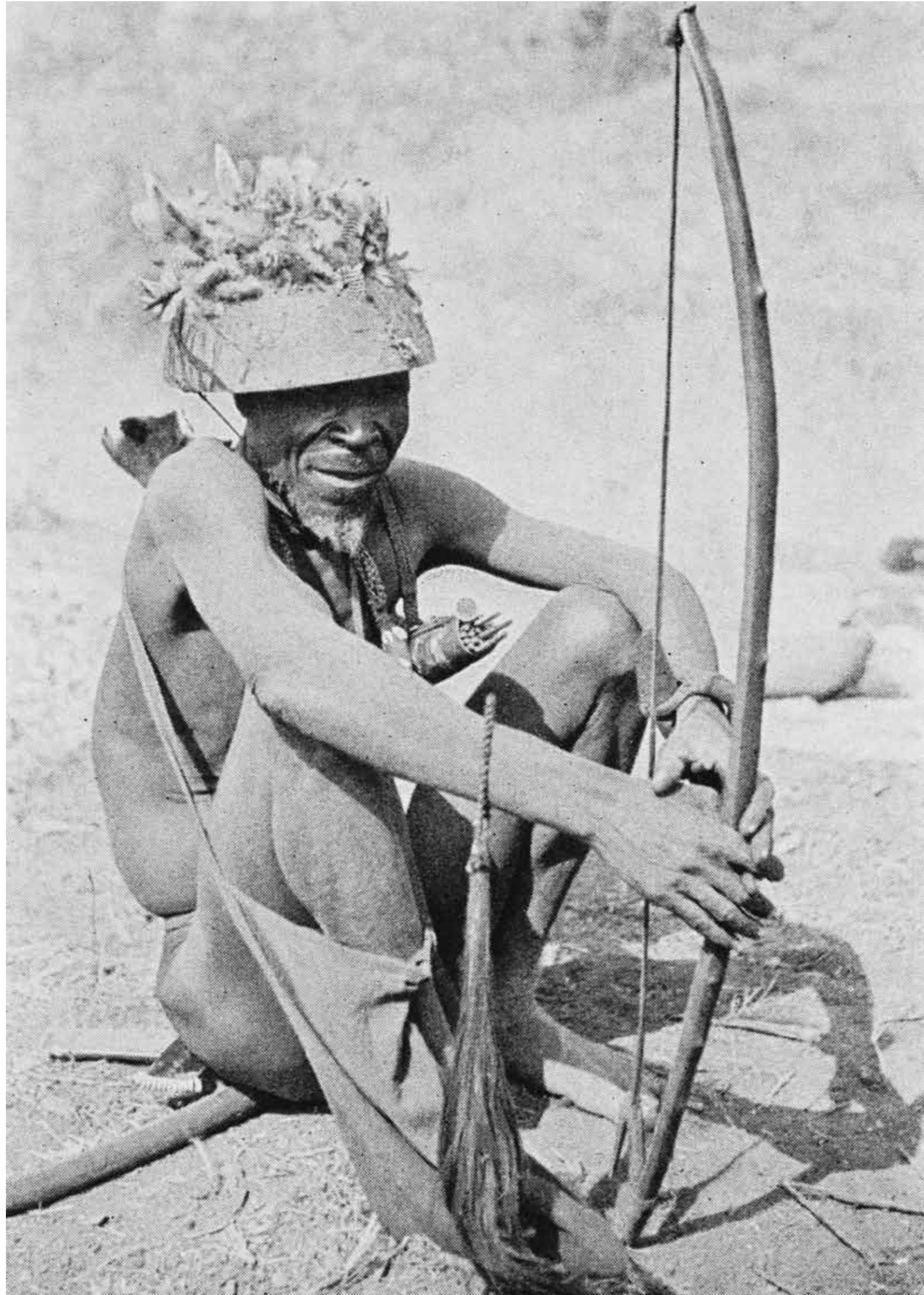
The gbâl walking stick, the still gestating ancestor, remains "interred" in the house until, some ten to twenty years later, at which time it is placed on an altar called thirè, dedicated to the father now finally become an ancestor and generally located in the great central vestibule of the house.

Given the very limited time frame of genealogy, the name of this ancestor will gradually fade from memories, and, "after about four or five generations, the double, thuú, the vital imperishable element, will participate in the conception of a new child" (ibid.: 168). The above is a very abbreviated synopsis, of the process through which a deceased individual's thil is born, and to the latter's transformation into an accomplished ancestor, as explained by Michèle Fiéloux.



Femme aux lèvres ornées de labrets
Nord de Bouna, Côte d'Ivoire

*Woman wearing labrets
Northern Bouna, Ivory Coast*



Chasseur « lobi » portant la demi calebasse *bàba gnounkpour*, emblème du culte de *Bàba*

"Lobi" hunter wearing the half-calabash *bàba gnounkpour*, emblem of the *Bàba* cult

De la canne de l'ancêtre à sa représentation anthropomorphe

Daniela Bognolo nous révèle qu'il existe une étape supplémentaire importante dans ce chemin vers le statut d'ancêtre. Reprenons donc le fil de ce processus tel que le relate cette auteure, à partir du moment où le *bobuùr* est clôturé. Dans les trois ans qui suivent ces secondes funérailles, le fils du défunt construit l'autel appelé *thirè* (père) à partir du fragment de canne *nguù*³⁹. Tous les problèmes de la maison seront dorénavant réglés sur cet autel installé dans un coin de l'espace commun de la maison, proche de l'endroit où les femmes écrasent le mil (Bognolo 1993b : 447). Cet emplacement n'est certainement pas choisi au hasard; la veuve, au moment du décès de son mari recouvre «les cavités de la meule avec des poteries renversées car «elle n'écrasera jamais plus le grain de son mari.»» (Antongini et Spini 1993b : 151). Ajoutons que l'on peut également mettre ce geste de la veuve en lien avec sa crainte, avant la fin de la période de deuil, des avances sexuelles que pourrait lui prodiguer le double du défunt. Antongini et Spini ont par ailleurs relevé la dimension hiérogamique de la maison lobi, où ce vestibule, espace de vie éminemment masculin, serait «comme» un pénis englobé dans un sexe féminin constitué par les chambres des femmes, avec au fond les meules dormantes, seul élément féminin du vestibule; l'association semences-graines-sperme a dès lors semblé évidente aux auteurs (*op. cit.*).

L'étape ultime aura lieu des années plus tard, le temps nécessaire au défunt pour parachever sa transformation en ancêtre accompli, en *kòtin*⁴⁰. C'est lui alors qui se manifestera par un rêve ou une maladie inexplicable pour indiquer à son fils ou son neveu utérin⁴¹ qu'il désire être «mis au monde», «ce qui signifie que sa force sera désormais représentée par une statuette» (*ibid.* : 448).

39 - Relevons que dans le processus relaté ici, la canne ne passe pas du statut de *nguù* à celui de *gbàl* (cf. la version précédente de Michèle Fiéloux).

40 - Michèle Fiéloux évoque une période de quinze à vingt ans pour la transformation de la canne *gbaal* en *thirè*; Daniela Bognolo découpe en somme cette longue période en deux séquences : la première, de trois ans maximum, pour que la canne soit animée du *thil* du père et devienne *thirè*, puis un temps plus long pour sa «mise au monde» sous forme de statue d'ancêtre. Il est vraisemblable que cette ultime étape du processus d'ancestralisation, qui doit être demandée par le défunt lui-même, ne se concrétise que rarement. Par ailleurs, se peut-il que les interlocuteurs de Michèle Fiéloux lui aient tu l'existence des *thilkòtina*? Le *thilduù* fut naguère une chambre aussi sacrée que secrète, à laquelle seul le chef de la maisonnée avait le droit d'accéder.

41 - Car il ne faut pas oublier que, biniléarité oblige, ce père est également honoré en tant que descendant agnatique du sous-matricié (Père 1988 : 225).

From the ancestor's walking stick to his anthropomorphic representation

Daniela Bognolo reveals to us that there is an important additional phase in this path towards the status of ancestor. Let us return to this process, as the author relates it, to the moment when the *bobuùr* has ended. The deceased's son constructs an altar called *thirè* (father), using a piece of the *nguù*³⁹ walking stick, in the three years following the second set of funerary rites. All of the household's conflicts will henceforth be dealt with on this altar, which is placed in a corner of the vestibule, close to where the women crush the millet (Bognolo 1993b: 447). The choice of this location for it is no accident. At the moment of her husband's death, the widow covers the millstone's cavities with upside-down pieces of pottery, because "she will never again crush her husband's grain" (Antongini and Apini 1993b: 151). This action can also be associated with the widow's fear that her deceased husband's double might make sexual advances towards her before the end of the mourning period. Antongini and Spini also note a hierogamic dimension to the Lobi house, in which this vestibule, an eminently male living space, can be likened to a penis inside a vagina made up of the women's rooms, with millstones in the background being the only female elements in the vestibule. The association of seeds and grains with sperm appeared obvious to the authors, in light of the widow's practice of covering the millstones as she does (*op. cit.*).

The last phase will take place several years later, after the time needed for the deceased to become an accomplished ancestor (*kòtin*) has passed.⁴⁰ The latter will manifest himself in a dream or through an inexplicable illness, to indicate to his son or his uterine nephew⁴¹ that he wishes to be "put into the world", "which means that his power will henceforth be represented by a statuette" (*ibid.* : 448).

39 - Note that in the process discussed here, the walking stick does not pass from the status of *nguù* to that of *gbàl* (cf. preceding page).

40 - Michèle Fiéloux suggests that the transformation of the *gbàl* walking stick into *thirè* takes fifteen to twenty years; Daniela Bognolo divides this long period into two sequences. The first, a maximum of three years long, is the time in which the walking stick is animated by the father's *thil* and transforms into *thirè*, and the second and longer time is for "bringing it into the world" in the form of an ancestor figure statue. It is probable that this final phase in the process of ancestralization, which must be requested by the deceased himself, rarely actually materializes. Moreover, could it be that Michèle Fiéloux's informants did not divulge to her the existence of the *thilkòtina*? The *thilduù* was after all a room that was as secret as it was sacred, and only the chief of the household had the right to access it.

41 - Because it must not be forgotten that the bilinear system requires that this father will also be honored as the agnatic descendant of the sub-matricié (Père 1988: 225).

Bùthìb
 Figure féminine
 Assises au sol ou sur un siège,
 ces figures symboliseraient le danger de la non intervention
 H 50,5 cm

Bùthìb
 Female figure
 Seated on the ground or on a stool,
 these figures symbolized the danger of non-intervention
 H 50.5 cm

Cette figure, dûment sculptée par l'artiste « lié au thicaàr (matriclan du père) de l'ancêtre », sera posée dans le thilduù, la chambre sacrée de la maison, laquelle devra à cette occasion être « réorganisée » selon un processus rituel complexe, mais dont le principe est de la désacraliser temporairement, afin de pouvoir y faire entrer cet ancêtre nouvellement sculpté (ibid. : 449). Notons que l'effigie de cet aïeul peut être destinée au thilduù d'une autre maisonnée, plus importante que celle où il a vécu, la « grande maison » ou còkòtín, un lieu où les jeunes appartenant au même kuòn (lignée patrilinéaire) sont conduits durant l'initiation au jòrò (loc. cit.). C'est là, en compagnie d'autres effigies, celles des ancêtres fondateurs du patrilignage qui l'ont précédé, qu'il reposera désormais⁴². Cette effigie d'aïeul ou d'ancêtre - qu'elle soit posée dans la maison d'un chef de famille ou « plantée »⁴³ dans la « grande maison » d'un doyen de lignage - sera toujours accompagnée d'une autre figure, de sexe opposé, car la puissance des ancêtres est toujours présentifiée par une statue masculine et son pendant féminin, lesquels forment, quel que soit le groupe sur lequel ils veillent ensemble⁴⁴ un couple indissoluble nommé thilkòtína (cf. pages 52,53 et 94). Nous y reviendrons.

This figure, duly sculpted by the artist "linked to the ancestor's thicaàr (father's matriclan)", will be placed in the thilduù, the sacred room of the house, which will have to be reorganized for the occasion according to a complex ritual process (ibid.: 449). It is to be noted that this sculptural effigy of the ancestor can also be destined for the thilduù of another household, more important than the one in which he lived, that of the "great house" (còkòtín), a place where young people of a same kuòn (patrilineal lineage) are brought to the jòrò for initiation (loc. cit). It is there that he will henceforth rest, in the company of other effigies of the lineage's founder ancestors which have preceded him.⁴² This effigy of the ancestor, whether placed in the house of a head of household, or "planted"⁴³ in the great house of the doyen of a lineage, will always be accompanied by another figure of the opposite sex, because the power of the ancestors is always presentified by a male figure along with its female "match". Together, whatever group they watch over, they form an indissoluble couple called thilkòtína⁴⁴ (cf. pages 52,53 et 94). We will return to this point.

42 - Chaque autel d'une grande maison, est « issu de la démultiplication de l'autel principal » (Bognolo 1993c : 90), dont le premier fut construit après la traversée du fleuve par l'ancêtre fondateur. Il représente cet aïeul et tous ceux qui l'ont suivi, le patrilignage s'étant segmenté lors des différentes étapes de la migration ; chaque étape importante donna naissance à la fondation d'un nouveau village où une grande maison fut érigée, tout en gardant la mémoire de la maison originelle sur les rives du fleuve Miir. Rappelons que cette « grande maison » du patrilignage est aussi intimement liée au matriclan auquel appartenait ce premier ancêtre fondateur.

43 - On dit qu'elles sont « plantées sur place » car ces supports de la mémoire du lignage ne pourront plus en bouger (Bognolo 1993a : 382).

44 - Ce terme thilkòtína, formé de thil (puissance) et de kòtína, pl. de kòtín (ancêtre), n'a d'ailleurs pas de singulier, puisqu'il désigne toujours un couple de figures (communication personnelle Daniela Bognolo, avril 2016).

42 - Each altar of a great house "exists as the extension or multiple of the main altar" (Bognolo 1993: 90). Thus, the first altar was erected after the founding ancestor's crossing of the river. It represents this ancestor and all that followed him, the patrilignage having been segmented in the course of the different phases of migration. Each major phase led to the founding of a new village in which a great house was erected, while still retaining a memory of the original one on the banks of the Miir River. We remind that this "great house" of the patrilignage is also intimately associated with the matriclan to which this original founding ancestor belonged.

43 - They are spoken of as being "planted in place", because these mnemonic aids for the lineage can no longer be moved

44 - The term thilkotina, made up of thil (power) and kòtína (ancestors, sg. kòtín), does not moreover have a singular form because it always designates this figural couple (personal communication with Daniela Bognolo, April 2016).



Les autres *thíla* d'ancêtres

Le mécanisme que nous venons de décrire, où le *thîl* d'un père ou d'un grand-père défunt se retrouve progressivement présentifié dans un fragment de canne⁴⁵, puis une figure anthropomorphe, n'est qu'une des voies par lesquelles les familles ou les personnes entrent en possession de l'esprit ou *thîl* d'un aïeul ou ancêtre bienveillant.

Au niveau supra-territorial, chaque matriclan honore son ancêtre tutélaire féminin sur un autel appelé *wáthîl kòtin*⁴⁶ et qui selon les régions, est démultiplié au niveau des sous-matriclans, voire des maisons, comme « en montagne »⁴⁷ où il est alors appelé *wáthîl* (Père 1988 : 218). Ce dernier, un autel religieux honoré par toute une communauté, ne doit surtout pas être confondu, malgré l'homonymie, avec la puissance que Daniela Bognolo nomme *wáthîl thágbá*, et que Madeleine Père appelle *Thágbá* pour les garçons et *wáthîl* pour les filles (rare). Cet autel représente aussi un *thîl* dédié aux aïeux maternels, mais que chaque garçon ou adolescent acquiert à titre individuel (Père 1988 : 711 ; Bognolo : 1993c : 88). C'est généralement par le biais d'un « signe » particulier (objet de fer trouvé en brousse, maladie, rêve) que ce *thîl* se manifestera à un jeune garçon ou adolescent, que nous appellerons Ego.

C'est le devin qui lui confirmera que ce signe, *jîne*, est bien la manifestation de la volonté d'un *thîl* de devenir sa puissance protectrice ; il indiquera à Ego et à son père où édifier son autel et de quoi il devra être composé. Le père l'installera, généralement sur la terrasse de la maison, au-dessus de la chambre de la mère d'Ego. Cet autel, le premier qu'un homme peut détenir dans sa vie, ne constitue encore qu'« un premier pas, une ‹pré-initiation› à la ‹possession› d'un *thîl*» (Père 1988 : 711). D'après Daniela Bognolo, il comprend, outre divers objets, un couple de petites figurines *thîlbià* (sg. *thîlbuù*, « petit *thîl*»), figurines anthropomorphes à peine esquissées.

⁴⁵ - D'après Madeleine Père, selon les régions, il peut s'agir, plutôt que d'un fragment de la canne du défunt, une partie de son arc, d'une de ses flèches ou encore de son carquois ; d'autres utilisent un morceau de l'arbre sacré *síí* (*Diospyros mespiliformis*) (Père 1988 : 226-227).

⁴⁶ - Le préfixe du mot *wáthîl* vient du terme *woò* (en « montagne ») ou *wàyì* (en plaine) et se réfère à « la racine du matriclan du Lobi authentique », par opposition au descendant de captifs ou d'esclaves, *deà* (Père 1988 : 216-217 et 90).

⁴⁷ - L'ensemble des Lobi ont été distingués, du sud au nord, en Lobi de la « Montagne » (*Gògòdàrá*), et Lobi de la plaine (*Pabúlódàrá*) ; ils se distinguent les uns des autres surtout par la localisation différente pour chaque groupe de l'endroit où ils ont traversé le fleuve lors de leur arrivée au Burkina Faso, et donc de l'endroit où a lieu le rituel du *jòrò*. D'autres disparités les distinguent, comme les variantes dialectales du lobiri qu'ils parlent, ainsi que quelques différences au niveau de l'architecture et de l'organisation sociale et rituelle (Père 1988 : 96-97, carte fig. 39 et 108).

The other thíla of ancestors

The mechanism which we have just described, that of the thîl of a deceased father or grandfather becoming progressively presentified in a piece of a walking stick,⁴⁵ and then in an anthropomorphic sculpted figure, is only one of the ways in which families or individuals achieve possession of the thîl, or spirit, of a benevolent deceased ancestor.

On the supra-territorial level, each matriclan honors its tutelary female ancestor on an altar called wáthîl kòtin⁴⁶, which, depending on the area, may be augmented by other altars in sub-matriclans, or houses, as in the “mountains”⁴⁷, where it is simply called wáthîl (Père 1988: 218). In spite of the homonym, this religious altar, honored by the entire community, must not be confused with the power that Daniela Bognolo calls wáthîl thágbá and Madeleine Père calls thágbá for the boys and wáthîl for the girls (rare). This altar also represents a thîl devoted to the maternal ancestors, but which each boy or adolescent acquires individually (Père 1988: 711; Bognolo: 1993c: 88). It is generally by means of a particular “sign” (such as an iron object found in the bush, an illness, or a dream) that the thîl manifests itself to a young boy or adolescent, whom we will call Ego.

A diviner will confirm that this sign, or jîne, is indeed the manifestation of the will of a thîl to become the youth’s protective power. The diviner will indicate to Ego and to his father where they should erect his altar and what it should be made of. The father will put it in place, generally on the house’s terrace, above Ego’s mother’s room. This altar, the first of a man’s life only however constitutes “a first step, a “pre-initiation” to the “possession” of a thîl” (Père 1988: 711). According to Daniela Bognolo, it includes, along with a variety of other objects, a pair of very roughly hewn thîlbià (singular thîlbuù, “little thîl”) anthropomorphic figurines.

⁴⁵ - According to Madeleine Père, in some regions, a part of the deceased’s bow, of one of his arrows or his quiver may be used instead of the fragment of his walking stick. In yet other places, a piece of the sacred sii tree (*Diospyros mespiliformis*) may be used (Père 1988: 226-227)

⁴⁶ - The prefix of the word wáthîl comes from the term woò (in the “mountains”) or wàyì (in the “plains”), and refers to “the root of the matriclan of the authentic Lobi” (as opposed to the descendants of captives or slaves, deà (Père 1988: 216-217 et 90).

⁴⁷ - The Lobi in their entirety have been divided, from north to south, into the “Mountain” Lobi (Gògòdàrá), and the Plains Lobi (Pabúlódàrá). They are distinguishable from one another mostly by the different groups’ locations, and the place where they crossed the river upon their arrival in Burkina Faso, which is to say the place where the jòrò ritual is held. Other disparities distinguish them as well, like the dialectic variants of the Lobiri language that they speak, and some differences in architecture and systems of social and ritual organization (Père 1988: 96-97, map fig. 39 and 108).

Lorsqu'Ego grandit, se marie et devient père de famille, cet autel « descend » dans la chambre de sa première épouse où le père d'Ego lui reconstruit un autel. Grâce au devin, l'identité précise de ce *thîl* est alors révélée, et son autel est désormais un *wáthîl kòtin*. Une nouvelle présentification en sera sculptée, de taille moyenne et de facture plus élaborée que les *thîlbià* du *wáthîl thàgbà* (Bognolo : 1993c : 88-89, ill. 2).

Puis Ego vieillira, son père décédera, et lorsqu'il sera lui-même le grand-père d'un jeune garçon en âge d'être initié au *jòrò*, il pourra édifier le *thîlduù*, la chambre sacrée de son *cuòr* (Bognolo 2007 : 10). Le processus d'ancestralisation du père d'Ego se termine, et les *thîlkòtína* qui vont le représenter dans cette chambre sacrée seront sculptées par un artiste possédant l'expérience et le talent requis pour que ces figures soient parfaites, et surtout qu'elles « rejoignent stylistiquement » les effigies de leurs prédécesseurs qui sont posées dans le même *thîlduù* (cf. ci-dessous : tableau reprenant les degrés initiatiques menant au statut de maître-sculpteur, (cf. page 136). Pour que la communication des vivants vers les ancêtres plus éloignés puisse se faire au travers de celui qui vient juste d'être ancestralisé, il faut que son style soit « reconnu » d'eux.

Tout au long de la vie d'Ego, les sculptures anthropomorphes qui ont partagé son destin auront connu une progression formelle qui, de statuettes à peine ébauchées que sont les *thîlbià* liés à sa mère et surtout à son oncle maternel, donc à son propre matriclan, aboutiront à la perfection esthétique des *thîlkòtína*. Par le biais de la figure de son père défunt, son *thîrè*, Ego se relie également aux ancêtres de son *thìcaàr*, le matriclan de son père, dont chaque membre est pour lui un *thì*, un « père » classificatoire.

Par ailleurs, l'espace d'une maisonnée est parsemé d'autres autels encore, la plupart dédiés aux ancêtres des différents groupes de parenté qui structurent la société lobi ; celui du patrilignage majeur (*kuòn*) est appelé *kòthîl*, celui du patrilignage mineur (*thìkuòn*) porte le nom de *thîlkhaà*. Ces autels pourtant très importants ne sont parfois constitués, comme le *thîlkhaà*, que de quatre branches assemblées pour porter une poterie rituelle contenant le médicament ou charme, *thîi*, propre à cette structure parentale, et qui en forge l'identité.

When Ego grows up, marries and becomes head of household, this altar “descends” into his first wife’s room where Ego reconstructs an altar for her. The diviner reveals this thîl’s exact identity and its altar is henceforth a wáthîl kòtin. A new presentification is sculpted, of medium size and more elaborately manufactured than the thîlbià of the wáthîl thàgbà (Bognolo: 1993c : 88-89, ill. 2).

Then Ego will age, his father will die, and when he himself becomes the grandfather of a boy of a suitable age for initiation into the jòrò, he will be able to construct the thîlduù, the sacred room of his cuòr (Bognolo 2007: 10). The process of ancestralization of Ego’s father ends, and the thîlkòtína which will represent him in this sacred room will be sculpted by an artist with the requisite talent and experience for making them aesthetically perfect, and especially stylistically “compatible” with the effigies of predecessors already in place in the same thîlduù (see page 137) – evolution of a sculptor). Indeed, if the communication of the living with the most distant ancestors through the most recently placed one is to be successful, the latter’s style must be “recognized” by the older ones.

All throughout Ego’s life, the anthropomorphic sculptures which have shared his destiny will have undergone a formal progression, from the roughly hewn thîlbià figurines associated with his mother and especially his maternal uncle, in other words his own matriclan, finally reaching the aesthetic perfection of the thîlkòtína. Through the figure of his deceased father, his thîrè, Ego also connects himself with the ancestors of his thìcaàr, his father’s matriclan, each member of which is a thî to him, and classified as a “father”.

Other altars are moreover placed throughout the house, most of which are dedicated to the ancestors of different related groups which structure Lobi society. That of the major patrilineage (kuòn) is called kòthîl, and that of the minor patrilineage (thìkuòn) is called thîlkhaà. Although they may be very important, these altars, like the thîlkhaà, may be made up of only four branches holding up a piece of ritual pottery containing the ritual medicine or charm, thîi, which is associated with this familial structure and forges its identity.

D'autres autels encore qui parsèment le territoire du village, sont dédiés à des puissances dont il n'est pas toujours évident de connaître l'origine exacte. Lorsque l'on parle d'un autel dédié à la terre, *dithîl*, à la brousse, *huònthîl*, ou à la foudre, *phéthîl*, s'agit-il encore de *puissances* issues de la transformation des doubles d'humains décédés en *thîla*, comme l'étymologie des noms de tous ces autels nous y invite ? Mais quelles seraient alors les catégories de défunts invités à investir ces autels ? A propos d'un autel dédié à la foudre, une entité dont on a vu qu'elle était l'émissaire du Dieu-Ciel sur terre, Madeleine Père écrit clairement, que lorsqu'un arbre se fait foudroyer, « le devin dira, après sacrifice d'un poulet, si le dieu désire être « possédé » par l'intéressé » (Père 1988 : 206). Voici semble-t-il un autel, nommé *phéthîl* et qui malgré le suffixe renvoyant clairement à une puissance de même nature que les *thîla* issus de défunts humains, semble renvoyer à une puissance d'origine supra-humaine.

Ces entités qui, nous l'avons vu, partagent sur terre, dans l'eau et au ciel, l'univers des hommes, pourraient-elles être assimilées à des puissances de même nature que les *thîla* ancestraux ? Ou le concept que traduit le terme *thîl* recouvre-t-il un champ de significations plus large que celui qui le limiterait à ces derniers ? Je n'ai pas découvert de réponse vraiment explicite à cette question au cours de mes investigations sur le système de pensée lobi, mais j'espère que des publications ou recherches futures y répondront.

Mais revenons aux *thîla* d'essence humaine, pour en explorer une catégorie importante que nous n'avons pas encore évoquée jusqu'ici.

Yet other altars, which are scattered throughout the village, are dedicated to powers whose origins may not be easily ascertainable. When one speaks of an altar dedicated to the earth, dithîl, or the bush, huònthîl, or to lightning, phéthîl, are we dealing with powers born of the transformation of deceased human doubles into thîla, as the etymology of the names of all these altars suggests? But what then would be the categories of the deceased invited to be invested in these altars? In connection with an altar dedicated to lightning, an entity which we have seen is the emissary of the God-Sky on earth, Madeleine Père clearly states that when a tree is struck by lightning "the diviner, after sacrificing a chicken, will say whether or not that place desires to be "possessed" by the interested party" (Père 1988: 206). This apparently is a case of an altar, called phéthîl, which in spite of the suffix that suggests it can be associated with a power of the same nature as that of the thîla born of deceased humans, appears to be connected with a power of supra-human origin.

Could these entities which we have seen share the human universe on earth, underwater and in the sky, be assimilated to powers of the same nature as that of the thîla born of humans? Or does the concept that the term thîl represents simply cover a larger field of meaning than one that would limit it to describing the manifestation of a power that was strictly of a human nature? I was unable to obtain an explicit answer to this question in the course of my studies of the Lobi belief system, but I am hopeful that future publications and research will find one.

But let us return to the thîla of human essence, in order to explore an important category of them which we have not yet examined.

Bùthìb kòtin
Figure féminine
Ancêtre inachevé
qui renvoie à une forme de folie
H 95 cm

Bùthìb kòtin
Female figure
Uncompleted ancestor
associated with a form of insanity
H 95 cm



Morts errants, « ancêtres inachevés »

Les *thîla* émanant des ancêtres accomplis, ou en voie d'ancestralisation sont, on vient de le voir, intégrés au sein du réseau de communications sociales de la communauté⁴⁸ par le truchement d'autels et d'objets qui leur sont dédiés et auxquels on offre des sacrifices. Qu'il s'agisse d'autels placés sur la terrasse, dans le sanctuaire intérieur ou encore devant l'unique porte du *cuòr*, qu'ils soient faits de terre, de branches, de poteries, de figurines, de charmes multiples, ces aïeux bienveillants veillent sur la maisonnée ou le lignage, répondent positivement lorsqu'ils sont sollicités ou sévissent devant les interdits transgressés. Mais le chemin qui mène de la vie à la mort, puis au statut d'aïeul accompli, est un chemin semé d'embûches, et on le devine, tous les défunts ne deviennent pas des ancêtres.

Voici quelques-unes des raisons pour lesquelles, ce processus peut s'enrayer :

- Il se peut que l'interrogatoire de la dépouille, qui a lieu lors de l'enterrement, révèle les transgressions et manquements dont le défunt s'est rendu coupable, ce qui rend impossibles les secondes funérailles, indispensables on l'a vu, pour qu'il se transforme en ancêtre et puisse entamer le chemin vers le village des morts.
- Les personnes victimes d'une mort considérée comme non naturelle, par morsure de serpent ou noyade, par exemple, signe que les ancêtres les ont punis, n'auront pas droit au *bobuùr*.
- Durant la période qui va de l'inhumation aux secondes funérailles, il suffit que la relique *bií*, qui représente le double du défunt, soit détruite ou volée, pour qu'il ne soit désormais plus possible de célébrer la levée de deuil.
- On n'érige pas non plus d'autel pour un homme qui meurt sans enfants ou n'a jamais eu que des filles (de Rouville 1987 : 178).
- Enfin, si une personne a été assassinée, ou tuée au combat, on ne célébrera les rites funéraires complets que si sa mort est vengée par un meurtre de représaille.

48 - Un réseau généralement suivi de près par les membres du matriclan qui doit assurer le bien-être de ses membres, même si c'est au sein de la maisonnée patrilocale que sont détenus les autels rituels.

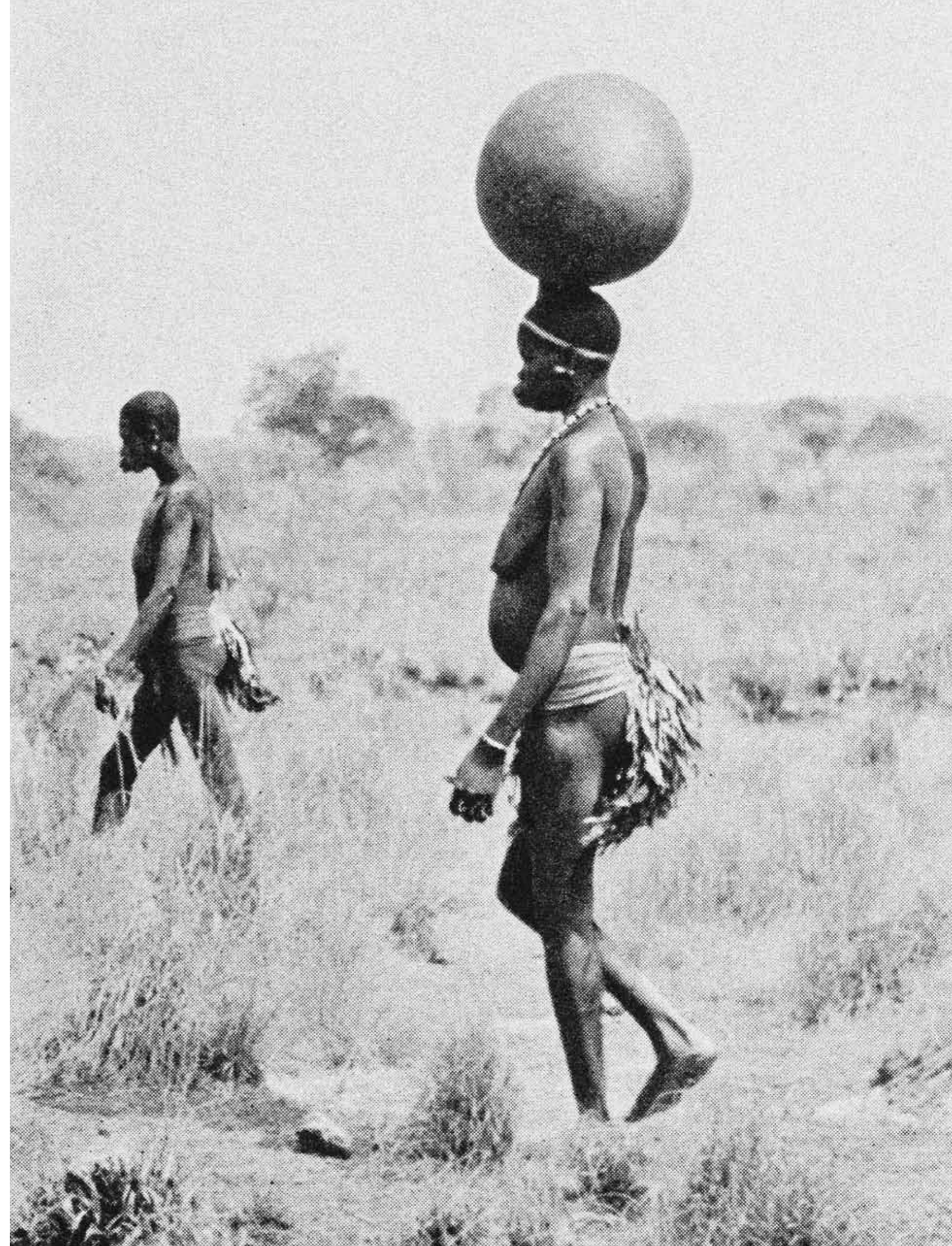
The Errant dead, "uncompleted ancestors"

As we have just seen, the thîla which emanate from accomplished ancestors, or those on the path to ancestralization, are integrated into the heart of the community's network of social communication⁴⁸ through altars to which objects are dedicated and sacrifices are made. Whether these are altars placed on terraces, in the interior sanctuary or in front of the single door of the cuòr, and whether they are made of earth, branches, pottery or figurines, or multiple charms, these benevolent ancestors watch over the house or the lineage and respond positively when they are solicited, or punish when transgressions of interdictions have occurred. But the path which leads from life to death, and then to the status of accomplished ancestor, is a path strewn with pitfalls, and not all of the deceased become ancestors.

Here are some of the reasons for which the process may be interrupted:

- *It can be that the interrogation of the deceased which takes place at his burial reveals transgressions or failures of which he is guilty, which will make the second and indispensable set of funerary rites impossible. As we have seen, in the absence of the performance of those rites, the deceased individual cannot become an ancestor or set off on the path towards the village of the dead.*
- *If a person succumbs to a non-natural form of death (snakebite, or drowning for instance), it is taken as a sign that the ancestors have punished him. He will also not have the right to the bobuùr.*
- *During the period between the burial and the second set of funerary rites, it is enough for the bií relic, which represents the deceased's double, to be destroyed or stolen, for it to become henceforth impossible to celebrate the lifting of mourning.*
- *One moreover does not erect an altar for a man who dies childless, or has had only female children (de Rouville 1987: 178).*
- *Finally, if a person has been assassinated or fallen in combat, his funerary rites will only be celebrated after his death has been avenged by a reprisal killing.*

48 - This network is generally very closely followed by the members of the matriclan which must assure its members' future, even if it is in the heart of the patrilocal household that the ritual altars are physically kept.





Bùthìb Kòpèma
Figure féminine
H 72,5 cm

Bùthìb Kòpèma
Female figure
H 72.5 cm

Figure féminine
H 85 cm

Female figure
H 85 cm



Il reste que si tous les *thuú* ne parviennent pas à accomplir leur mutation en ancêtres achevés, tous les doubles, par contre se transforment en *thíla*. Privés du support et de la protection des autels domestiques, ils sont condamnés à l'errance, et sont susceptibles de devenir des puissances dangereuses. Les Lobi font cependant une distinction entre les « ancêtres inachevés », qui sont des défunts honorables, mais dont le processus d'ancestralisation n'a pas, pour une raison ou une autre, été mené à bien, et les défunts qui par leurs erreurs ou manquements, se sont vu refuser l'accès aux secondes funérailles. Les uns comme les autres sont condamnés à l'errance, mais les premiers, en compagnie des ancêtres accomplis, deviennent des interlocuteurs privilégiés des devins (Bognolo 2007 : 14).

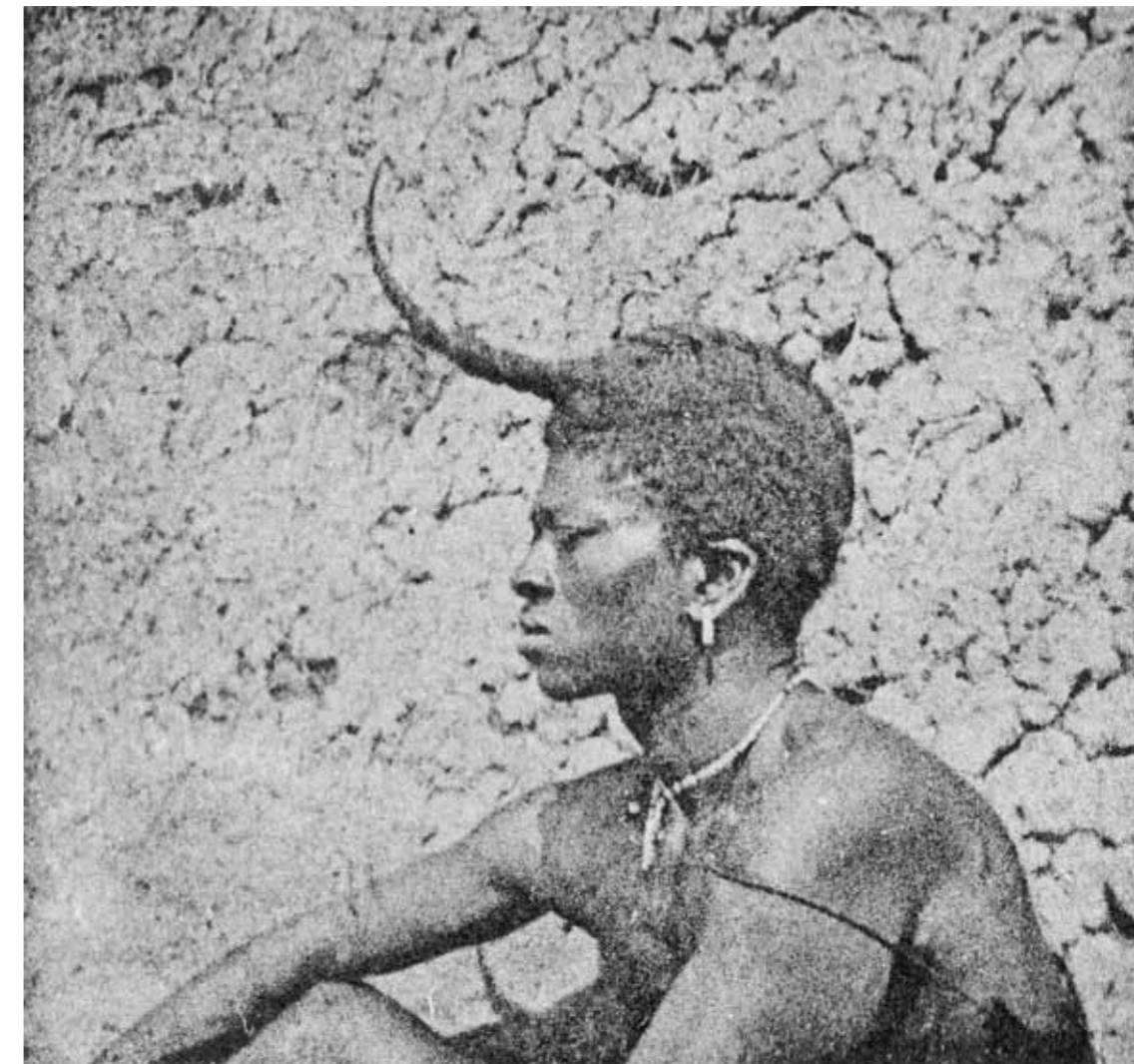
En parallèle à l'univers bienveillant des ancêtres honorés au sein des maisonnées, se dévoile donc un tout autre monde, celui des *thíla* qui errent à jamais. Avides de se glisser dans un support qui leur convienne, ils vont intervenir dans la vie des vivants de manière intrusive, en tentant véritablement de les posséder. Généralement animés d'intentions malveillantes ou poussés par des sentiments de vengeance destructrice, ils vont causer des maladies, et répandre le malheur.

La nature de leurs projets, percés à jour par les devins, va déterminer la manière dont les vivants vont réagir. Ceux qui se trouvent en première ligne de ce combat contre les *thíla* des morts errants et des ancêtres inachevés, sont bien sûr les devins, qui établissent le diagnostic, mais surtout les thérapeutes *thíldárá* (sg. *thíldaár*) qui effectuent les rites de réparation et administrent les traitements.

However, while all of the thuú thus do not complete their mutation into ancestors, all doubles are on the other hand transformed into thíla. Deprived of the support and protection of the domestic altars, they are condemned to err, and may become dangerous powers. The Lobi nonetheless make a distinction between incomplete ancestors who may be honorable deceased whose ancestralization was for one reason or another not successfully brought to term, and those deceased who, due to their transgressions or failures, were refused the second set of funerary rites. Both are condemned to err eternally, but the former will become, in the company of accomplished ancestors, the privileged intermediaries of diviners (Bognolo 2007: 14).

A completely different world - that of the eternally errant thíla - thus exists in tandem with that of the benevolent ancestors honored in the households. Eager to slip into a form which suits them, they will intervene in the affairs of the living in an intrusive manner, and will actually attempt to possess them. Generally motivated by evil intentions or destructive feelings of vengeance, they will cause illness and spread misfortune.

The nature of their projects, which diviners may shed light on, will determine the way in which the living will react. The diviners do of course represent a front line of defense in this combat against the thíla of the errant dead and the incomplete ancestors, but an equally or even more important role is played by the thíldárá (singular thíldaár) ritualists who perform rites of reparation and administer treatments.



Coiffure masculine lobi

Lobi male coiffure

À noter le pendentif *komé* en ivoire et la coiffe *bàba gnounkpour* en demi calebasse
Emblèmes des initiés du culte de *Bàba* ▶

Group of hunters
Note the *komé* ivory pendants and the half-calabash *bàba gnounkpour* coiffures
Emblems of the initiates of the *Bàba* cult



LA STATUAIRE : DU HIÉRATISME À LA GESTUELLE, EN PASSANT PAR LE MURMURE

LES FIGURES D’ANCÊTRES *THÍLKÒTÍNA*

Les travaux menés par Daniela Bognolo sur l'histoire et la composition des chambres sacrées lobi, montrent que les *thílkòtína* représentent généralement un défunt et son épouse principale⁴⁹. Mais, comme le souligne l'auteure, le duo symbolique que forme ces deux personnages va bien au-delà de celui de la notion de couple : les caractéristiques formelles de ces supports de puissances reflètent la complémentarité de principes opposés, une dialectique inhérente à la sphère du sacré. Et c'est généralement dans les coiffures que s'exprime cette complémentarité.

Les statues masculines arborent habituellement une coiffure raffinée, « étroitement liée à la gestion du sacré, domaine interdit aux femmes », tandis que les représentations féminines en sont dénuées (Bognolo 2007 : 42). Beaucoup d'entre elles ont le crâne rasé. Cette « coiffure », la plus usitée parmi les vieilles femmes, représente un signe corporel rituellement important. Les cheveux sont en effet en rapport étroit avec le double *thuú* de la personne, « aussi prend-on soin de raser la chevelure dans toutes les situations dangereuses qui nécessitent de rompre temporairement le nœud vital reliant l'individu à son *thuú* » (Bognolo 2007 : 47). Or, ce sont les femmes ménopausées qui se chargent de cette opération rituelle lors de situations liminaires dangereuses comme l'initiation, les funérailles, ou encore l'entrée d'une jeune épouse dans la maison de son mari. Arborer un crâne rasé est donc synonyme, pour ces femmes ménopausées de leur accession au domaine du sacré⁵⁰, et les représenter avec cette marque corporelle dans la statuaire traduit l'importance qu'elles avaient acquises avant de mourir. Pour celle qui fut *kher kòtín*, femme donnée par le père, et qui lorsque son mari construisit sa propre maison devint *còdaárkher*, l'épouse principale du chef de famille, la ménopause ne l'a pas seulement rapprochée d'un statut quasi-masculin, mais lui a permis également, certains interdits étant désor-

49 - Comme par exemple, les deux couples de *thílkòtína* « posés » dans le sanctuaire *thílduù* de la « grande maison » du village de Holly (d'origine birifor) et dont Daniela Bognolo, en même temps qu'un grand nombre d'autres sanctuaires, a analysé le contexte historique et stylistique (Bognolo 2015b).

50 - Les interdits que doivent observer les femmes en état de procréer lorsqu'elles sont menstruées leur bloquent tout accès à certaines fonctions rituelles ; plusieurs de ces interdits, ayant trait à la manipulation des *thíla* ou des objets réputés sacrés (« amers », *khaa*), sont levés lorsqu'elles ont les « reins clôturés » (fin définitive des menstruations) et les Lobi les considèrent désormais « comme des hommes », des *khér kuùn*, sauf que le sacrifice sanglant leur reste interdit (Bognolo 2007 : 45-50 ; Cros 1990 : 168 et 170-171).

THE STATUARY: FROM HIERATISM TO THE GESTURE, BY WAY OF THE WHISPER

THE THÍLKÒTÍNA ANCESTOR FIGURES

*Research*⁴⁹ *done by Daniela Bognolo on the history and composition of “Lobi” sacred rooms, shows that the thílkòtína generally represent a deceased individual and his principal wife. Nonetheless, as the author emphasizes, the symbolic duo that these two individuals forms goes well beyond that of simply the notion of a couple. The formal characteristics of these entities of power reflect the complementarity of opposing principles, an inherent dialectic in the realm of the sacred. And it is generally in coiffures that this complementarity is expressed.*

The male sculptures usually have a refined coiffure, “closely associated with the management of the sacred, a realm which is forbidden to women”, while the representations of females do not have one (Bognolo 2007: 42). Many of them have a bare scalp. This “coiffure”, or lack of it, is the most frequent one among older women, and represents a ritually important corporeal sign. Hair is indeed in a close relationship with the person’s thuú double and one thus “takes care to shave one’s hair off in all of the dangerous situations in which it is necessary to temporarily break the vital knot that connects the individual to his thuú” (Bognolo 2007: 47). It is moreover post-menopausal women who perform this operation, when a potentially dangerous situation, such as an initiation, funerary rites, or the entry of a young wife into her husband’s house, arises. For these post-menopausal women, a shaven head is thus synonymous of their accession to the sacred,⁵⁰ and to represent them with this corporeal attribute in statuary is an indication of the importance they had achieved prior to their death. For a wife that was kher kòtín, a woman given by the father, and who had become còdaárkher, the head of household’s main wife after he had built his own house, menopause not only brought her nearer to a quasi masculine status, but also allowed her, certain

49 - For example on the two thílkòtína couples “placed” in the thílduù of the great house in the village of Holly (of Birifor origin) whose historical and stylistic contexts Daniela Bognolo masterfully analyzed, along with those of large number of other houses (Bognolo 2015b).

50 - The interdictions which women of child-bearing age had to observe during menstruation forbid them access to certain ritual functions. Some of these interdictions, having to do with the manipulation of thíla or of objects deemed sacred (“bitter”, *khaà*) are lifted when their “kidneys are closed” (the definitive end of menstruation), and the Lobi henceforth consider them “as men”, *khér kuùn*, except that any sacrifice involving blood remains forbidden to them (Bognolo 2007: 45-50; Cros 1990: 168 and 170-171)

mais levés, d’assister plus étroitement son mari dans ses activités rituelles, surtout si celui-ci était un guérisseur renommé manipulant de dangereux *thíla* reconnus pour abhorrer le sang cataménial. Mais dès lors que cette femme, généralement l'épouse principale, devient l'assistante rituelle de son mari, tous deux « partageront nombre de connaissances, ils seront liés pour la vie » (Cros 1990 : 166-167).

Et à y réfléchir de plus près, le lien de complémentarité symbolique qui unit la figure masculine à son *alter ego* féminin, ne serait-il pas le reflet de cette étroite collaboration durant leur vie, et qui a fait, au niveau de la notion même de personne, que « les doubles des conjoints, à force de se côtoyer, de s'unir, de s'imprégner, deviennent indissociables, comme « deux éléments bien ajustés l'un à l'autre » » ? (Fiéloux 1993 : 425). Au point qu'à la mort d'une personne, homme ou femme, le conjoint survivant est considéré « comme » son jumeau ou sa jumelle. La mort seule ne peut rompre ce lien et particulièrement pour une veuve, plus vulnérable, elle devra se protéger, pendant toute la période de deuil, du double de son ex-mari qui pourrait l'entraîner dans l'au-delà ou encore la faire souffrir par ses avances sexuelles. Et ce n'est que lors de la fin du *bobuúr* (secondes funérailles ; *cf.* ci-dessus), lorsque son défunt mari sera sur le point d'être transformé en « mort intégral », qu'aura lieu le rite du *tuon*, dont la fonction est de « dé-gemelliser », dissocier leurs deux doubles. Adossée au grenier de mil qui représente le défunt, elle doit prendre en bouche de la pâte de mil, modelée en forme de pénis, puis la recracher immédiatement, en évitant que ce mil ne vienne ensuite lui souiller le corps. Ce rite signe le retour à une vie normale, et pour une femme encore jeune, lui confère la possibilité de se remarier⁵¹.

Mais pour une épouse âgée, la longue communion intime que les doubles des conjoints ont connue de leur vivant, ne serait-elle pas, malgré les turbulences du deuil, le prélude à une association symbolique d'une autre nature, celle de leurs deux *thíla*, réunis à nouveau dans la mort en une entité complexe au sein de la chambre sacrée de la maison ?

A la coiffure élaborée de l'effigie masculine, symbole de son statut prestigieux, répond donc le crâne rasé de son *alter ego* féminin, métaphore corporelle du statut de *khér kuùn*, « femme-homme », que la défunte a acquis après la ménopause.

51 - Michèle Fiéloux remarque qu'avant ce rituel, la veuve ne peut accomplir aucun des travaux concernant le mil, ni entrer dans les champs de son mari ; elle n'y pénétrera que pour y subir le rite réservé aux jumeaux, et recevoir le grain destiné au *tuon* (Fiéloux 1993 : 425 et 430). Voir aussi pour de plus amples développements du rite du *tuon* : Fiéloux et Lombard 1998 : 84-88.

interdictions having now been lifted, to participate more closely in her husband’s activities connected with the thíla, especially if he was a proficient ritualist who manipulated dangerous thíla, who were known to abhor menstrual blood. As soon as this woman, generally her husband’s main wife, became his ritual assistant, the couple would “share much knowledge and remain associated for life” (Cros 1990: 166-167).

And when one thinks about this more closely, would not the close connection of symbolic complementarity which unites the male figure with his female alter ego be a reflection of this collaboration in their lives and, on the level of the notion of the person, have resulted in a situation in which the “doubles of these spouses, as they lived together, became united, and bore children, becoming inseparable, like “two elements well-adjusted to one another” ”? (Fiéloux 1993: 425). Indeed, the surviving spouse, male or female, is often considered the other’s twin when his or her mate dies. Death alone cannot break their connection, especially for a widow, since she is more vulnerable as, during the entire period of mourning, she has to protect herself against her husband’s double, who could pull her into the beyond, or make her suffer his sexual advances. It is not until the end of the bobuúr (second set of funerary rites - see above), when the deceased husband is on the verge of being “completely dead”, that the tuon rite, whose function is to “un-twin” and dissociate their doubles can take place. With her back to the millet granary that represents the deceased, she must take a mouthful of the millet dough, molded into the shape of a penis, and then spit it back out immediately, taking care that the millet should not stain her body. This rite augurs a return to normal life, and gives a younger woman the possibility of remarrying.⁵¹

For an older woman however, might not the long and intimate communion which the spouses’ doubles knew in life be, in spite of the turbulences of the period of mourning, a prelude to a symbolic association of another kind, one in which their thíla, reunited in death, would become another complex entity in the heart of the house’s sacred room?

The elaborate coiffure of the male effigy, a symbol of his prestigious status, is thus answered to by his female alter ego’s shaven head, a corporeal metaphor of her khér kuùn “male-female” status, which the deceased woman acquired after menopause.

51 - Michèle Fiéloux observes that prior to this ritual, the widow cannot do any work that relates to the processing of millet, nor enter her husband’s fields. She will go there only to undergo the ritual reserved for twins, and to receive the seed used in the tuon (Fiéloux 1993: 425 et 430). For more detailed information on the tuon ritual, see also Fiéloux and Lombard 1998: 84-88.



Figure masculine
H 65,5 cm

Male figure
H 65.5 cm

De fait, la grande majorité des sculptures féminines illustrées dans cet ouvrage représentent des femmes au crâne rasé. En revanche l'effigie d'ancêtre page 70, aux lèvres ornées de labrets, arbore la coiffure *yuú-bílámí*, une coupe aux cheveux courts en forme de calotte, que portait jadis la majorité des femmes. Sans doute a-t-elle fait partie autrefois d'un couple de *thílkòtína* (Bognolo 2007 : 130, Pl. 1). Certaines statues, à l'allure plutôt hiératique, ou du moins celles qui ne semblent pas engagées dans un dialogue gestuel, pourraient d'ailleurs être des présentifications d'ancêtre qui furent isolées, séparées de leur *alter ego*.

De manière plus générale, les coiffures constituent les signatures les plus souvent utilisées dans les *thílkòtína* pour caractériser ou indiquer l'identité de l'ancêtre représenté; les autres types de statues, de facture moins raffinée, comme les *thílbìà*, n'arborent que fort rarement des coiffures élaborées (Bognolo 1990 : 23). Les parures capillaires masculines rappellent le statut et les faits et gestes du défunt présentifié, qu'il s'agisse de ses activités de devin ou de ritualiste, ses faits d'armes glorieux, ou encore son talent de chasseur.

Les figures reproduites dans les pages 37, 61, 64, 66, 67 et 112 portent apparemment la coiffure *yuú-jimàní*, la «tête qui commande» (Bognolo 2007 : 42). Formée d'une crête centrale et de fines tresses ramenées vers l'arrière et formant quelquefois catogan, elle serait l'apanage, surtout chez les Teésè, de certains dignitaires religieux et guérisseurs renommés (*loc. cit.*).

Les effigies féminines faisant partie des deux couples de *thílkòtína* représentées pages 53 et 94 ont elles aussi le crâne rasé; toutes deux arborent une poterie au sommet de la tête. A propos du récipient que porte la figure page 53, Daniela Bognolo suggère qu'il évoque, par sa rondeur, le ventre plein d'une femme enceinte, et que l'analogie des deux formes «permet d'associer la notion de fécondité à celle de la puissance des ancêtres» (Bognolo 2007 : 131, pl. 15). Mais est-ce le cas pour le récipient surmontant l'autre ancêtre féminine page 94 dont les formes sont bien plus anguleuses ? Sans quitter le registre de la fécondité, ne pourrait-il s'agir de la représentation du récipient rituel *búlábìr*, petit autel personnel de l'épouse destiné à protéger sa fécondité? Hérité de mère en fille, il contient du beurre de karité mêlé à d'autres charmes, «un onguent dont elle enduit son mari pendant les préliminaires sexuels» (Bognolo 2007 : 17 et 133). La figure page 83, surmontée d'une poterie de même type, pourrait également présentifier une ancêtre porteuse du même symbole. En revanche, le personnage féminin page 82, qui soutient d'une main le récipient qui la surmonte, porte encore les traces des offrandes sacrificielles qui lui furent dédiées. L'élément clé est ici aussi le récipient rituel *búlábìr*, signe distinctif des effigies de la puissance Kòpèmà, que détenait un *dàmána*, guérisseur spécialisé dans les problèmes de fécondité; elle appartient à une catégorie de sculptures bien différentes de celles des ancêtres; nommées de manière générique *bùthiba* (sg. *bùthib*), elles interviennent dans les rituels de réparation thérapeutiques, que nous allons évoquer maintenant (Bognolo 2007 : 17).

Indeed, most of the female figures illustrated in this catalog represent women with shaved heads. the ancestor effigy page 70, whose lips are adorned with labrets, is an exception, and wears a yuú-bílámí coiffure, a short calotte-shaped hairdo which most women used to wear. It was undoubtedly once the female part of a thílkòtína couple (Bognolo 2007: 130, pl. 1). Some statues of a hieratic appearance, or at least those that do not appear to be engaged in a gestural dialogue, could be isolated presentifications of ancestors, separated from their alter egos.

In a more general way, coiffures functioned as signatures most often used on the thílkòtína to characterize or indicate the identity of the ancestor represented. Other types of figures of less refined manufacture, like the thílbìà, only rarely display elaborated coiffures (Bognolo 1990: 23). Male hair arrangements remind of the status of the presentified individual and of his acts and great deeds, whether in the realm of divination or ritual life, in warfare, or in hunting.

The figures in illustrations pages 37, 61, 64, 66, 67 and 112 are apparently wearing the yuú-jimàní, or "head which commands", coiffure (Bognolo 2007: 42). It is made up of a central crest with fine tresses joined together at the back and sometimes forming a ponytail, wearing this hairdo style was apparently the prerogative of certain religious dignitaries or renowned healers, especially among the Teésè (loc. cit).

The female effigies which are parts of the two thílkòtína ancestor couples illustrated on pages 53 and 94 have shaved heads. Both have a piece of pottery on the top of their heads. Daniela Bognolo suggests that on account of its roundness, the terra cotta worn by the figure page 53 evokes the distended stomach of a pregnant woman, and that the analogy of the two shapes "allows for an association of the notion of fertility with that of the power of the ancestors" (Bognolo 2007: 131, pl. 15). But is that the case for the receptacle atop the other female ancestor page 94 whose forms are far more angular? Without abandoning the idea of fertility, might this not be a representation of the búlábìr ritual receptacle, the wife's small personal altar intended to protect her fertility? Passed from mother to daughter, this object contains shea butter mixed with other charms, "an unguent with which she smears her husband during sexual foreplay" (Bognolo 2007: 17 and 133). Figure page 83, surmounted by a piece of pottery of the same type, might also represent an ancestor carrying the same symbol. On the other hand, the female figure page 82, which is holding the receptacle on top of her with one of her hands, still bears traces of the sacrificial offerings made to it. The key element here is also the búlábìr ritual receptacle, a distinctive sign on the effigies of the Kòpèmà power, which was held by the dàmána, ritual healers specialized in fertility disorders. This figure belongs to a category of sculptures very different from that of the ancestors. Generically called bùthiba (singular bùthib), such figures intervene in therapeutic reparation rituals, which we will go on to examine next (Bognolo 2007: 17).

LA SÉMIOLOGIE DU GESTE DES FIGURES BÙTHÌBA

Il est difficile de parler des figures anthropomorphes *bùthìba* sans d'abord évoquer les spécialistes rituels qui en sont les détenteurs, les *thìldára* (sg. *thìldaár*). La plupart des Lobi détiennent des autels individuels ou collectifs dédiés à des *thìla*, généralement ceux de leurs aïeux proches (père ou grand-père) ou de leurs ancêtres matri- et patrilinéaires. Mais il existe une catégorie d'hommes, les *thìldára* qui détiennent des autels consacrés à des *thìla* malveillants, ceux de ces défunts que nous avons décrits plus haut, et qui errent sur terre, à la recherche d'humains à posséder (cf. pp. 80-84). Les *thìldára*, bravant le danger émanant de ces « mauvais morts », leur rendent un culte afin de juguler leurs pouvoirs, mais aussi les maîtriser, les domestiquer, pour mieux s'en servir et soigner leurs patients (Bognolo 2007 : 11). Lors des rituels de protection et de guérison dont ces thérapeutes ont le secret, ils parviennent à piéger les *thìla* et à contrecarrer leurs attaques; nous verrons que les mécanismes qu'ils mettent en place pour parvenir à leurs fins sont parfois d'une extrême complexité.

L'ancêtre inachevé

Rappelons-nous la distinction que les Lobi opèrent entre les « mauvais *thìla* » et ceux que Daniela Bognolo désigne du joli terme d'« ancêtres inachevés ». Ces derniers, bien qu'ayant vécu une vie honorable, mais leurs funérailles n'ayant pas été complètes, n'ont pu accomplir le chemin qui mène au village des morts et au statut d'ancêtre. Ils peuvent se montrer bien disposés à l'égard des vivants ou au contraire leur être hostiles. Ces ancêtres inachevés jouent un rôle capital dans la divination, car contraints à l'errance ils baignent dans le même univers que les *thìla* des mauvais morts et peuvent alors aider le devin à déjouer leurs plans. Mais ils peuvent aussi « se servir » du potentiel destructeur de ces *thìla* malveillants pour sanctionner leurs descendants ayant commis des transgressions (Bognolo 2007 : 14). Si des signes, corroborés par le devin, montrent que le *thìl* d'un tel défunt a l'intention de se montrer menaçant, le *thìldaar* fera sculpter « une grande statue façonnée la première pour donner au plus vite un support à l'esprit en errance, objet du danger » (Bognolo 2007 : 14). Par ses caractéristiques formelles ou sa gestuelle, cette figure, appelée *bùthìb kòtin* (« grand *bùthìb* »), rappellera les intentions malveillantes qu'on prête à cet ancêtre inachevé, afin de les contrer.

Pour arrêter son influence néfaste, le grand *bùthìb* adoptera, entre autre, le langage gestuel que les femmes accomplissent durant les premières funérailles : lorsqu'elles lèvent les deux bras il s'agit d'« écarter la mort de la scène rituelle » et de demander l'indulgence des ancêtres; le bras droit seul accuse le patrilignage, alors que le gauche met en cause le matriclan (Bognolo 2007 : 16 et 133, pl. 26 et 27).

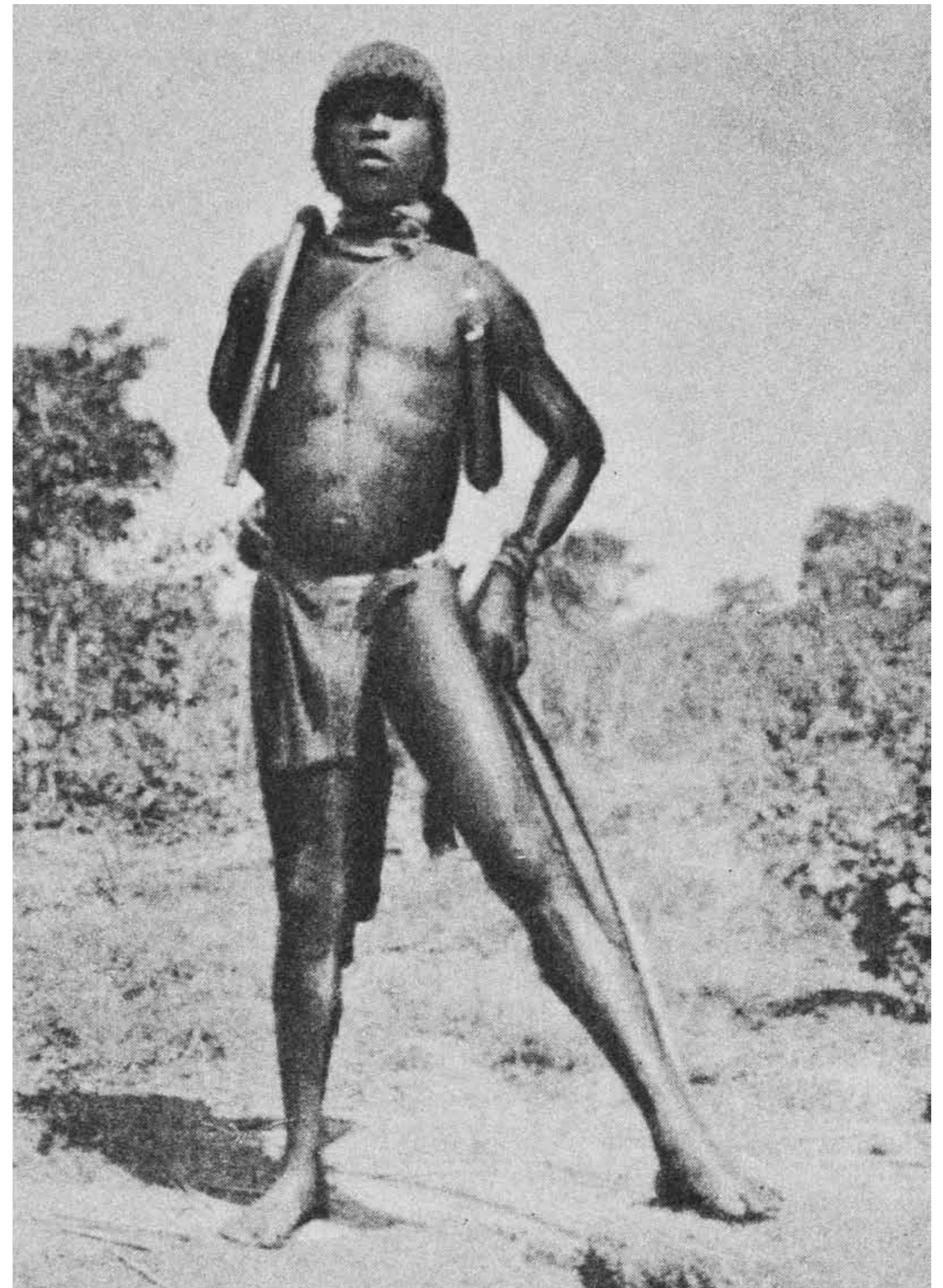
THE SEMIOTICS OF THE BÙTHÌBA'S GESTURES

It is difficult to examine the anthropomorphic bùthìba figures without first mentioning the thìldára ritual specialists who possess them. Most Lobi possess individual or collective altars that are dedicated to thìla, generally those of their close forebears (father or grandfather) or their matrilineal and patrilineal ancestors. But there is a category of men, thìldára (singular thìldaár), who, braving the perils involved in doing so, have altars devoted to maleficent thìla, that is to say to those of deceased persons described above, who roam the earth in search of humans they might possess (cf. pp. 80-84). The thìldára worship them in spite of the danger these "evil dead" emanate, in order to juggle their powers, but also in order to master them, to tame them, and to use them for healing their patients (Bognolo 2007: 11). In the course of the rituals of protection and healing of which these therapists know the secrets, they are able to trap the thìla, and to counter their attacks. We will see that the mechanisms they put into place in order to achieve their ends are sometimes extremely complex.

The uncompleted ancestor

Let us remember here again that the Lobi do make a distinction between the "evil thìla" and those whom Daniel Bagnolo elegantly refers to as "uncompleted ancestors". Despite having lived an honorable life, the latter were unable to complete the journey to the village of the dead, and to achieve the status of ancestor. They can be favorably disposed towards the living, or on the contrary be hostile to them. These uncompleted ancestors play a capital role in divination because, doomed as they are to wander eternally, they share a same universe with the thìla of the evil dead, and are thus well placed to be able to help subvert the latter's plans, or to use the destructive power of those maleficent thìla to sanction descendants who have committed transgressions (Bognolo 2007: 14). If certain signs, corroborated by the diviner, show that the thìl of some deceased individual harbors the intention of becoming a threat, the thìldaar will order the creation of "a large statue, to be made as quickly as possible, that should represent the errant and dangerous spirit" (Bognolo 2007: 14). Through its formal or gestural characteristics, this figure, called bùthìb kòtin ("great" bùthìb) will remind of the evil intentions this uncompleted ancestor is suspected of having, in order to help counter them.

In order to put an end to its nefarious influence, the great bùthìb will adopt the gestural language, among others, that women use at the first funeral rites. The gesture of raising both arms is intended "to dispel death from the ritual scene", and to beseech the ancestors for indulgence. That of raising the right arm alone accuses the patrilineage, and that of raising the left arm implicates the matriclan (Bognolo 2007: 16 and 133, pl. 26 and 27).





Un *bùthìb kòtin* publié par Daniela Bognolo (2007 : 133, pl. 25) porte la main droite à la bouche. L'auteure met ce geste en relation avec la violation d'un interdit (*sòsir*) susceptible d'entraîner un châtement surnaturel. Se pourrait-il que la superbe figure masculine page 34 et qui arbore le même geste, représente également un *bùthìb kòtin* ? Ces deux figures auraient donc été créées pour qu'un ancêtre inachevé cesse d'exorter les mauvais *thîla* qui s'attaquaient à leurs descendants ayant enfreint un interdit.

Selon ce même mécanisme, la figure féminine page 79 exprime « une forme de folie dont l'accès subit et incontrôlable serait provoqué par la colère des ancêtres inachevés ». Les Lobi désignent ces formes de folie par le terme de *Kpaákpuú* (Bognolo 2007 : 134, pl. 40).

La manière dont les hommes se défendent contre l'univers des puissances post-mortem qui se manifestent par leur *thîl*, va différer selon la nature de ce dernier. En effet, si l'ancêtre inachevé est généralement connu, nommé, identifié, et donc son *thîl* en revêt les caractéristiques, il n'en est pas de même pour ceux des mauvais morts, dont l'identité est généralement inconnue. Et ceci constitue une différence essentielle lorsqu'il s'agit de les combattre ou de se protéger contre leurs intentions malveillantes.

Les *bùthìba* ou la mise en scène du malheur à écarter

Le mécanisme à l'œuvre dans la conception des *bùthìba*, esquissé ci-dessus à propos des ancêtres inachevés, révèle toute sa complexité lorsqu'il s'agit de se protéger contre des *thîla* inconnus, et que l'on décide alors de façonner un *bùthìb*, parfois appelé *bùthìb thuú* ou *thîl thuú* (Bognolo 1990 : 26 ; 1993a : 387-388)⁵². Le mécanisme symbolique et rituel par lequel un *thîldaár* opère à l'aide d'un *bùthìb* ne peut pas mieux se comprendre qu'en résumant la description que Daniela Bognolo en a fait (2007 : 15-16). Dans l'univers lobi, la gestuelle est un langage qui fonctionne aussi bien dans l'ordre du social que dans celui du surnaturel. Le guérisseur va donc conférer à la statue une posture qui dans ce répertoire représentera le danger que le devin définit comme celui qui menace son patient, et dont il faut le protéger : « le support *buthib* fait valoir une forme et des attitudes qui préfigurent par analogie, ce que la puissance cherche à obtenir de sa victime » (*ibid.* : 15). Tout ce que recherche le *thîl* dans la personne qu'il tente d'attaquer, comme la maladie ou le malheur qu'il essaie de lui infliger, se retrouvent dès lors « déplacés » vers le *buthib* qui devient « le double », la réplique du patient dans le sens, non pas de ce qu'il vit dans le présent, mais d'une préfiguration de ce qui peut lui advenir si le *thîl* continue à le menacer. Ce langage symbolique « agit comme un écho identifiable par le *thîl* et permet de l'entraîner vers le support-piège qui lui est offert. Le guérisseur peut alors intervenir pour inverser les rôles entre l'objet et le sujet » (*ibid.* : 16). Son intervention est double : en même temps qu'il sépare le patient de la force destructrice qui s'exerçait sur lui, il instaure un lien de dépendance entre le *thîl* et l'objet sculpté. Cette puissance, à condition que son ex-victime lui offre les sacrifices appropriés, deviendra désormais son protecteur.

52 - L'auteure a utilisé ces termes de *thîl thuú* et *bùthìb thuú* dans plusieurs de ses articles (1990, 1993a et 1993c), pour désigner une catégorie de figures rituelles qui n'appartiennent ni à la catégorie du *bùthìb kòtin*, ni à celle du *bùthìb kòtéé* (1990 : 26) lié aux génies de la brousse (cf. ci-dessous). Sauf *bùthìb kòtin*, les autres termes (*thîl thuú*, *bùthìb thuú* et *bùthìb kòtéé*) ont disparu de son vocabulaire dans l'ouvrage *Lobi* (2007), je suppose qu'il se sont révélés incorrects ou inadéquats.

Couple d'ancêtres *thîlkòtína*
H 56,5 et 51 cm

Thîlkòtína ancestor couple
H 56.5 and 51 cm

A *bùthìb kòtin* published by Daniela Bognolo (Bognolo 2007: 133, pl. 25) holds its right hand to its mouth, in a gesture which the author describes as being the expression of a fear of having violated an interdiction (*sòsir*), which might trigger a supernatural punishment. Is it possible that the superb male figure shown in illustration page 37, rendered performing this same gesture, also represents the *bùthìb kòtin* of an uncompleted ancestor? These two figures would thus have been created in order that an uncompleted ancestor should stop maleficent *thîla* from attacking their descendants, who had been guilty of committing an infraction or a transgression.

Along the same lines, the female figure in page 79 expresses "a kind of madness whose sudden and uncontrollable onset would have been provoked by "uncompleted ancestors". The Lobi call this kind of madness *Kpaákpuú* (Bognolo 2007: 134, pl. 40).

The ways in which men defend themselves against the universe of post-mortem powers which are manifested by their *thîl*, will differ according to the nature of the accused *thîl*. Indeed, if the uncompleted ancestor is generally known, named, and identified, his *thîl* is deemed to share his characteristics. The same is however not true of the *thîl* of the evil dead, whose identity is generally unknown. This is an essential difference when it comes to determining what needs to be done to combat and protect against their maleficent intentions.

The *bùthìba*, or the staging of the misfortune to be dispelled

The mechanism at work in the conception of the *bùthìba*, described above in connection with the uncompleted ancestors, reveals all the dimensions of its complexity when protection against unknown *thîla* is required, and the decision is taken to make a *bùthìb*, sometimes called *bùthìb thuú* or *thîl thuú* (Bognolo 1990: 26 ; 1993a: 387-388).⁵² The symbolic and ritual mechanism with which a *thîldaár* operates with the assistance of a *bùthìb* cannot be described any better than it has been by Daniela Bagnolo (2007: 15-16). In the Lobi universe, gestures are a language which functions in the social order as well as in the supernatural world. The healer will thus confer a gestural attitude to the statue; in the Lobi repertoire, this gesture will represent the imminent danger the diviner defines as the one threatening his patient, and against which the latter must be protected. "The *buthib* as a prop asserts a form and attitudes which by analogy prefigure what the power wants to obtain from his victim" (*ibid.*: 15). All of the things, like sickness and misfortune, which the *thîl* wishes to inflict on the person it is attacking, are then "displaced" to the *buthib*, which becomes the patient's double in a sense, although not of what he lives in the present, but rather as a pre-figuration of what could happen to him if the *thîl* were to continue threatening him. This symbolic language "acts as an echo which the *thîl* can identify, and helps lure it to the prop-trap which is offered to it. The healer can then intervene in such a way as to invert the roles of object and subject" (*ibid.*: 16). His intervention is two-fold: at the same time as he separates the patient from the destructive force that was acting on him, he creates a connection of dependence between the *thîl* and the sculpted object. On the condition that the ex-victim should make the appropriate sacrifices, this power will henceforth be his protector.

52 - The author uses the terms *thîl thuú* and *bùthìb thuú* in several of her articles (1990, 1993a et 1993c), to designate a category of ritual figures which belong neither to the *bùthìb kòtin* category, nor to that of the *bùthìb kòtéé* (1990: 26) which are generally associated with bush spirits (see below). With the exception of *bùthìb kòtin*, the other terms (*thîl thuú*, *bùthìb thuú* and *bùthìb kòtéé*) are dropped from her vocabulary in her work *Lobi* (2007), and I assume that is because they turned out to be incorrect or inadequate.

Jeune couple
La jeune femme arbore la coiffure *yuú-bílámí*, son mari porte à l'épaule le siège trépied *toópár*

Young couple
The young woman wears a *yuú-bílámí* coiffure, her husband carries a three-legged *toópár* stool

Thérapeutes, morts errants et génies de brousse

Certains, parmi les plus importants des guérisseurs, comme les *huòthıldará* ou *dámána*, forment une sorte d'élite spécialisée dans la lutte contre une catégorie de *thíla* particulière, ceux qui bénéficient de la collaboration des génies *kòtéé-biè*, ces petits êtres roux, hirsutes et capricieux, capables de ruse et de méchanceté, mais qui sont aussi les dépositaires de savoirs qu'ils transmettent aux hommes. Les esprits des « mauvais morts », chassés par les rituels destinés à les écarter du village et des maisons, s'enfuient en brousse (*huòn*) où ils rencontrent ces *kòtéé-biè* avec lesquels ils nouent des rapports⁵³.

Une sorte de relation triangulaire s'installe. Les *kòtéé-biè*, détenteurs donc de multiples savoirs, peuvent les transmettre aux *dámána* par l'intermédiaire de ces *thíla* malveillants ; de leur côté, les *dámána* contrôlent ces dangereux morts au travers des cultes qu'ils leur rendent (Bognolo 2007 : 11-17). Les esprits des enfants décédés en bas âge avant d'avoir pu être initiés au *jòrò* font partie intégrante de ces défunts errant en brousse. Ces puissances ont pour noms génériques *Thítkuùr*, *Dayiir*, *Kopèmà*, *Hinátaa*, etc. Chacun d'eux présente un danger distinct au sein d'une même catégorie de malheur liée à la maternité et à la prénatalité et fait l'objet d'un culte précis et d'une représentation sculpturale spécifique (dans l'ordre donné ci-dessus : figure à deux têtes, corps et visage en janus, femme tenant un pot sur son chef, femme la tête tournée de côté, etc.). Les *huòthıldará* ou *dámána* qui se consacrent à ces atteintes à la fécondité féminine appartiennent à la sphère rituelle du *bàbisèrè*, qui est certainement l'une des plus importantes que maîtrisent ces grands guérisseurs⁵⁴.

Les thérapeutes en charge de ces cultes spécifiques utilisent donc, entre autres objets, des figures de bois, *bùthiba* aux caractéristiques formelles bien précises, et dont la sémiotique va du geste à la transfiguration corporelle. Nous en examinerons quelques-unes, mais auparavant, j'aimerais aborder le complexe initiatique du *buúr* proche de l'univers des génies de brousse que côtoient régulièrement les guérisseurs et les devins.

53 - Daniela Bognolo, communication personnelle, avril 2016.

54 - Le *bàbisèrè* est l'unique domaine de spécialisation de guérisseurs que Daniela Bognolo décrit en détail dans son ouvrage de 2007, mais cette auteure est probablement la seule à s'être penchée en profondeur sur l'univers de ces thérapeutes particuliers que sont les *dámána*.

Therapists, the errant dead and bush spirits

Some of the most important healers, like the *huòthıldará* or the *dámána*, form a kind of specialized elite in the fight against certain categories of particular *thíla*, those who benefit from a collaboration with the *kòtéé-biè* bush spirits, the little hirsute and capricious red-headed beings who are repositories of knowledge which they transmit to men, but who are also sly and capable of malice. The spirits of the "evil dead", hounded by the rituals intended to distance them from the village and the houses, flee to the bush (*huòn*), where they encounter those who rule there, the *kòtéé-biè* spirits, with whom they establish relationships.⁵³

A kind of triangular relationship ensues. The *kòtéé-biè*, who have many kinds of knowledge, transmit that knowledge to the *dámána* through the intermediary of the maleficent spirits. The *dámána* in turn control the dangerous *thíla* through the cult they devote to them (Bognolo 2007: 11-17). These "deceased wandering in the bush", which also include the spirits of children who died at an early age before having undergone the *jòrò* initiation, are called *Thítkuùr*, *Dayiir*, *Kopèmà*, *Hinátaa* etc. Each of them poses a specific threat to maternity and pre-natal health, is the object of a precise cult, and has its own particular sculptural representation (in the order of the names in the preceding sentence: double-headed figure, janus body and face, woman with a pot on her head, woman with her head turned to the side, etc.). The *huòthıldará* or the *dámána* who deal with these problems of female fertility belong to the *bàbisèrè* ritual sphere, which is certainly one of the most important ritual realms these great healers can master.⁵⁴

The therapists in charge of these specific cults use, among other objects, wooden figures *bùthiba* with precise formal characteristics and whose forms range from gestures to corporal transfiguration. We will examine some of them, but before we do, I should like to delve into the complex subject of the *buúr* initiation complex, which is closely connected with these little bush beings, who regularly associate with the healers and diviners.

53 - Daniela Bognolo, personal communication, April 2016.

54 - The *bàbisèrè* is the only healers' specialty that Daniela Bognolo describes in detail in her 2007 work, but she is probably the only one to have delved in depth into the *dámána*'s highly specialized universe.



Que «masque» la peinture corporelle du *buúr*?

L'accès aux savoirs et aux activités de divination est censé être déterminé par voie surnaturelle. Dans un premier temps, le *wathíl* individuel d'un homme (cf. p. 76), via un devin, exige de son détenteur qu'il organise un rituel initiatique collectif appelé *buúr* (pl. *búra*) ; ces esprits précisent également, toujours via le devin, les noms des personnes qui doivent y participer, de deux, trois personnes, jusqu'à parfois une vingtaine.

Il existe plusieurs types de *búra* portant des noms spécifiques; une personne peut monter en grade au sein de cette institution ; le degré atteint correspondra au nombre de *búra* de types différents auxquels elle aura participé. D'après Daniela Bognolo il en existe quatre formes «mères» : *dàda m̄aar*⁵⁵, *m̄iir*, *gborò* et *w̄ir*; leur exécution étant l'apanage des quatre matriclans lobi «de la plaine» (Bognolo 2007 : 44).

D'après Cécile de Rouville, «*Dada* serait le nom donné aux génies de la brousse vivant dans les grottes» (1984 : 81, note 3). Daniela Bognolo précise que *dàda m̄aar* est un *búur* associé à la fécondité des couples, tandis que Madeleine Père en évoque le processus thérapeutique, sans préciser les maux qu'il soigne; les deux auteures sont cependant d'accord sur le fait que c'est en couple, et avec les enfants qu'il faut s'y faire initier (Bognolo 2007 : 133, pl. 30; Père 1988 : 323-324). Par ailleurs, les termitières en forme de champignons, et qui abritent les espèces du genre *Cubitermes*, sont qualifiées de «termitières de *m̄aar*» et considérées comme «les maisons des génies de brousse quand ils délaissent les arbres amers qui constituent leurs refuges habituels» (Cros 1990 : 164).

55 - Dans un texte plus ancien, elle évoque les *búra* appelés «*dàda (m̄aar ou m̄iir)*» (1993c : 90). Cela sous-entend-il que *m̄aar* et *m̄iir* ne seraient que deux formes de *dàda*?

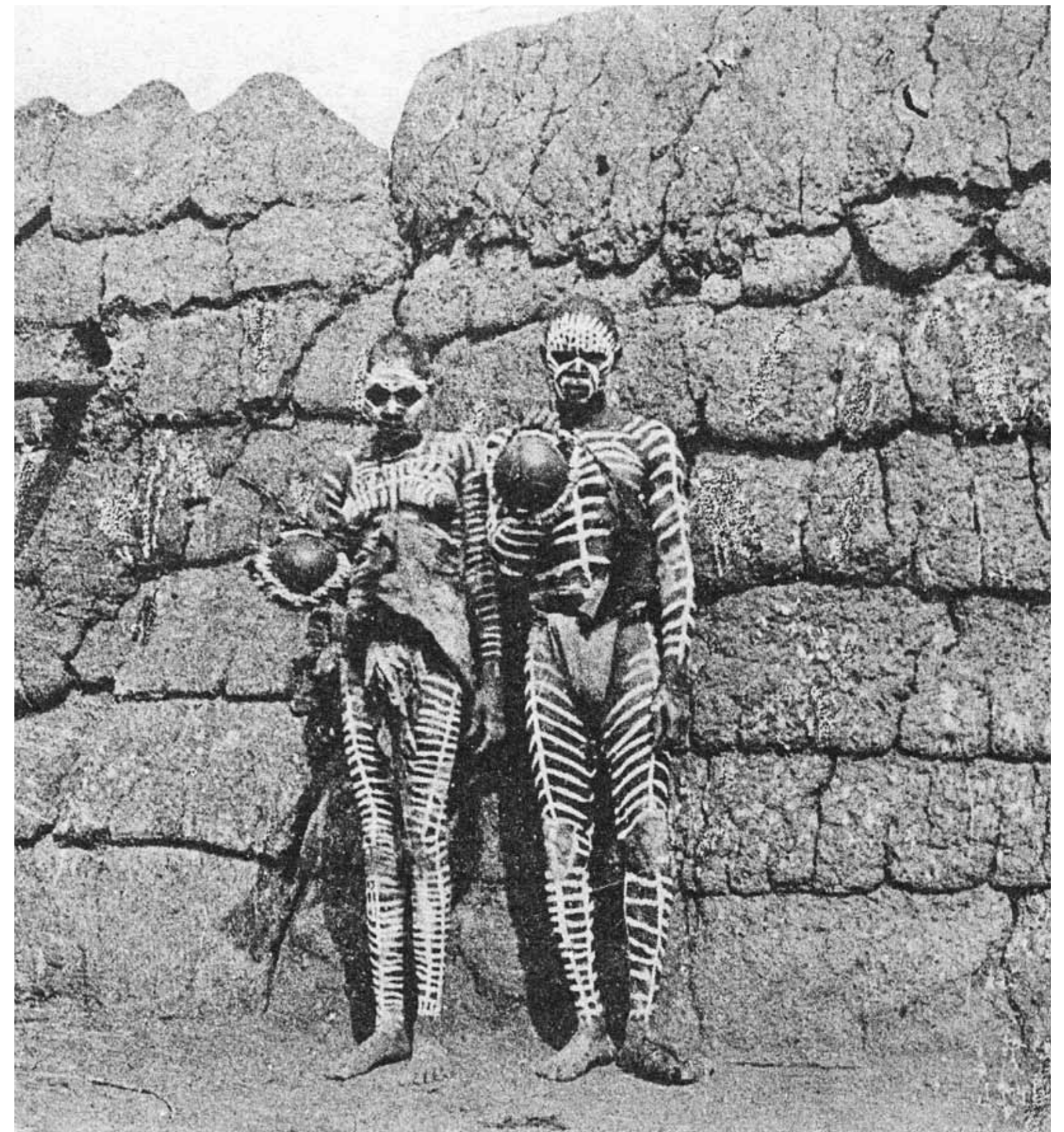
What does the *buúr* body painting “mask”?

Access to the knowledge and activities of divination is supposed to occur in a supernatural way. First, a man's individual wathíl (cf. p. 76), will request, through a diviner, the organization of a collective initiation rite called buúr (singular búra). These spirits also specify, again through the diviner, the names of the people who should participate in it, and they may be as few or two or three, or as many as twenty.

There are several distinct búra, each with a specific name, and several degrees of initiation an individual can be attain, each corresponding to the number of búra of different types in which he has participated. According to Daniela Bognolo, there are four “mother” forms: d̄ada m̄aar,⁵⁵ m̄iir, gborò and w̄ir, their holding being the prerogative of the four Plains Lobi matriclans (Bognolo 2007: 44).

According to Cécile de Rouville, “Dada is the name given to the bush spirits who live in the caves (1984: 81, note 3). Daniela Bognolo asserts that d̄ada m̄aar is a búur which is associated with the fertility of couples, while Madeleine Père evokes its therapeutic function, without specifically naming the ills it heals. The two authors are nonetheless in agreement that one must be initiated to it as a couple, and with one's children (Bognolo 2007: 133, pl. 30; Père 1988: 323-324). Moreover, the mushroom-shaped termite mounds created by the Cubitermes genus are called “m̄aar termite mounds”, and are deemed to be “the homes of bush spirits when they leave the bitter trees that are their customary habitat” (Cros 1990: 164).

55 - In an older text, she mentions the *búra* called “*dàda (m̄aar or m̄iir)*” (1993c: 90). Does that imply that the *m̄aar* and *m̄iir* are only two forms of *dàda*?



Jeunes initiés du *bagré* arborant les peintures corporelles liées aux génies de brousse

Young initiates of the bagré wearing body paintings associated with the bush spirits



Figure masculine
arborant de manière inusitée
un crâne rasé
H 74,5 cm

*Male figure
with the unusual attribute
of having a shaved head
H 74,5 cm*

La plupart des auteurs insistent sur la portée plus ou moins grande de ces différents types d'initiations, les plus importants étant ceux liés aux génies de brousse. Selon Madeleine Père, les « grands » *búra*, comme *milkuür*, *wirkuün*, *dàda-máar* et *buórgbèrè*, sont « des formes de *kòtéé búra* », c'est-à-dire liés aux esprits chthoniens (Père 1988 : 323). Chez les Lobi, il faut avoir participé à trois *búra* différents pour porter le titre de grand initié (*buórkòtin*) et davantage encore, pour posséder le médicament du *buúr* (*buúr tii*)⁵⁶.

Le déroulement des différents *búra* est plus ou moins le même partout dans ses grandes lignes. Un an auparavant, les futurs initiés entrent dans une phase préalable, marquée entre autre par le rasage partiel de leurs cheveux et dont le dessin devra être maintenu⁵⁷, selon différentes modalités, jusqu'à l'ouverture du rite l'année suivante. Ces coiffures sont appelées *yuú-buór*, « la tête qui murmure », parce que le rasage s'accompagnait de formules magiques prononcées à mi-voix. Les tonsures prenaient jadis des formes distinctes suivant le *buúr* auquel on participait et selon que l'on appartienne ou non au matriclan qui l'organisait (Bognolo 2007 : 44-45).

La figure féminine pages 102 et 103 arbore des cheveux partiellement rasés dont le contour dégage une pointe sur le front, tandis que l'arrière de la tête laisse apparaître deux ovales, comme deux yeux en amande qui s'étirent de part et d'autre jusqu'au-dessus des oreilles. Serait-ce une coiffure typique portée lors de l'initiation au *buúr* de *máar*? La coiffure d'une autre figure féminine qui présente à l'avant les mêmes caractéristiques que celle-ci est identifiée par Daniela Bognolo comme la coiffure spécifique de ce *buúr* (Bognolo 2007 : 133, pl. 30; voir aussi personnage de gauche photo page 138). Cette dernière statue porte la main à la tête, ce qui lui confère la nature de *bùthib*, alors que le geste est absent de l'autre page 103. Comme les diverses tonsures partielles rattachés aux différents *búra* n'ont jamais été ni décrites ni publiées, il est à ce jour impossible d'en approfondir les significations.

⁵⁶ - Les informations concernant les différents *búra* que j'ai rassemblées sont disséminés au sein des textes suivants : de Rouville 1984 et 1993; Père 1988; Bognolo 1990, 1993c, 2007).

⁵⁷ - Bognolo 2007 : 44. Nous avons déjà relevé l'importance symbolique des cheveux et du rasage de ceux-ci à propos du statut des femmes ménopausées.

Most authors moreover emphasize the importance, which may however vary, of these different kinds of initiations, the most important are associated with bush spirits. According to Madeleine Père, the "great" búra, like milkuür, wirkuün, dada máar and buórgbèrè, are "forms of the kòtéé búra", which is to say that they are associated with chthonian spirits (Père 1988: 323). Among the Lobi, one must have participated in three different búra to accede to the title of great initiate (buórkòtin), and in even more to gain possession of the buúr medicine (buúr tii).⁵⁶

The way in which the various buúr take place is in a general way more or less the same everywhere. One year beforehand, the future initiates enter into a preliminary phase marked by the partial cutting of their hair⁵⁷, to create a hairdo that will have to be maintained until the opening of the ritual in the next year. These coiffures are called yuú-buór, "the whispering head", because the shaving takes place amid the pronouncement of magical formulas which are uttered in hushed tones. These tonsures used to have distinct forms which varied according to the type of buúr in question, and would indicate whether or not one belonged to the matriclan that organized them (Bognolo 2007: 44-45).

The female figure in illustration pages 102 and 103 has partially shaven hair whose contour comes forward to a point on the forehead, while two ovals resembling two eyes appear on the back of the head and extend up over the ears. Might this be a typical coiffure worn for the buúr of máar? A female figure, with a coiffure which frontally displays exactly the same characteristics as this one is identified by Daniela Bognolo as wearing a coiffure that is specific to this buúr (Bognolo 2007: 133, pl. 30; see also the figure on the left in the photo on p.138). This statue holds its hand to its head, which gives it bùthib status, but that gesture is not seen on the other figure on page 103. Since the characteristics of the tonsures associated with the different búra have never been described, and nothing is published on the subject, a detailed explanation of their significance remains impossible.

⁵⁶ - Information I have obtained concerning the different buúr are disseminated throughout the following texts: de Rouville 1984 and 1993; Père 1988; Bognolo 1990; Bognolo 1993c; Bognolo 2007).

⁵⁷ - Bognolo 2007: 44. We have already described the symbolic importance of hair and how it is shaved, in connection with the status of post-menopausal women.



Figure féminine
Elle arbore une tonsure partielle
associée à l'initiation du *buúr*
H 50 cm

Female figure,
wearing a partial tonsure
associated with the *buúr* initiation
H 50 cm



Le premier jour du rituel proprement dit, les novices seront à nouveau rasés, cette fois complètement car leur tête doit être nue pour recevoir le lendemain la peinture corporelle mêlée au charme *tii* du *buúr*. Le deuxième jour, dit celui du «*buúr* proprement dit», aura lieu l'épisode sans doute le plus important, et dont voici la description publiée par Cécile de Rouville (1984 : 87-88) :

« Les néophytes sont alors conduits dans la «chambre des initiés» (*buor du*), chambre de la première épouse de l'organisateur du *bur* dans laquelle donne le sanctuaire domestique (*thĩlduũ*). Seuls les membres de la confrérie peuvent pénétrer dans cette chambre, où les néophytes reçoivent un enseignement portant sur les interdits et «sur la façon de faire les sacrifices à l'autel du *bur*». Puis, le prêtre leur fait absorber de la bière de mil dans laquelle on a mis la substance initiatique. Le corps, le visage et le crâne des néophytes sont ensuite ornés de traits et de points, tracés par des femmes de la confrérie avec du kaolin (blanc), de la boue de la Volta Noire (ocre) et de l'argile latéritique (rouge). Selon les informateurs, ces dessins figurent le corps tacheté et strié des *kotorsi*, génies de la brousse, qui révélèrent aux hommes le *bur* — ainsi que la divination — et sont censés être toujours présents, mais invisibles, aux cérémonies. A partir de ce moment-là les néophytes ne doivent plus parler (leur bouche a été symboliquement scellée par un trait). »

Madeleine Père souligne qu'au moment où les novices sont conduits dans cette chambre, ils sont rituellement mis à mort; la substance initiatique contient le fruit d'un arbuste, *kàkálàbiri* (*Passiflora foetida*) mélangé à la bière de mil : «Son action, conjuguée à celle de l'alcool, a pour effet d'enivrer et d'endormir les initiés». Un peu plus loin, elle précise, à propos d'un autre *buúr*, à propos du novice, que «sous l'effet de cette boisson, il ne tarde pas à tomber du sommeil de l'ivresse, simulant la mort. C'est à ce moment qu'on lui applique le kaolin sacré avec lequel on lui fait de multiples tâches blanches sur le corps » (Père 1988 : 325- 326). Cette séquence rituelle essentielle, la seule vraiment secrète et privée, montre à quel point le *buúr* est étroitement associé aux génies de brousse.

*On the first day of the ritual properly speaking, the novices are shaved again, and this time completely, because their heads must be naked in order to receive the body paint mixed with the *tii* charm of the *buúr*. On the second day, that of the "buúr proper", what is undoubtedly the most important episode takes place. Cécile de Rouville's description of it follows (1984 : 87-88) :*

"The neophytes are then led into the "chamber of the initiates" (buor du), the room of the first wife of the buúr's organizer, which adjoins the domestic sanctuary (thĩlduũ). Only the members of the fellowship can enter this room, where the neophytes receive instruction concerning the interdictions and "on the ways in which sacrifices at the buúr should be performed." Then the priest makes them ingest the millet beer which contains the initiation substance. The neophytes' bodies, faces and scalps are then decorated with lines and dots of kaolin (white), mud from the Volta River (black) and laterite clay (red), which are applied by the women of the fellowship. According to informants, these designs represent the spotted and striped bodies of the kotorsi bush spirits who revealed the buúr to men, along with divination, and who are believed to be always present but invisible at ceremonies. From that moment onward, the neophytes must not speak (their mouths having been symbolically sealed by a line)".

Madeleine Père asserts that at the moment when the novices are led into this room, they are ritually killed. The initiation substance contains the fruit of a shrub, kàkálàbiri (Passiflora foetida) which is mixed in with the millet beer: "Its effect, combined with that of the alcohol, inebriates the initiates and puts them to sleep". Further on, in her description of another buúr she adds that "under the effect of this drink, he [the initiate] falls down as he transitions from a state of drunkenness to one of sleep, simulating death. It is then that the sacred kaolin used to put multiple white spots on his body is applied" (Père 1988: 325- 326). This essential ritual sequence, the only really secret and private one, shows how closely the buúr is associated with the bush spirits.



Figure féminine
H 43 cm

Female figure
H 43 cm

Le rite se poursuit au-dehors et en public. Sortis de la chambre et assis sur des rondins, les néophytes sont encore condamnés au mutisme, « comme morts », pendant une demi-heure, période où on leur fera des présents identiques à ceux que l'on offre lors d'un décès réel, puis ils seront libérés, et pourront à nouveau parler. Le troisième jour, ils seront lavés de leurs peintures (de Rouville 1984 : 88-90). Tous les auteurs insistent sur l'aspect hautement plurifonctionnel de ces rituels d'initiation, qui sont à la fois des rites de purification destinés à guérir des maladies, conjurer un malheur, réparer une faute et sont en outre étroitement lié au *wathil* du matriclan de l'organisateur, donc aux ancêtres (Père 1988 : 321).

L'énorme mise en scène qui caractérise le *buúr*, le secret absolu qui entoure certains épisodes et les interdits contraignants qui en parsèment le déroulement, laissent à penser que cette institution met en branle un processus par lequel ceux qui y participent s'en trouvent profondément transformés. L'initiation leur octroierait désormais non seulement des compétences mais aussi de nouveaux pouvoirs, lesquels s'accroîsseraient lors de chaque nouveau grade obtenu. Or, dans les compte-rendus ethnographiques, seules la dimension thérapeutique et la potentialité pour les nouveaux membres de devenir devin, transparaissent clairement. En outre, la divination y apparaît souvent comme un métier dont personne ne voudrait⁵⁸. Divulguer la véritable dimension du *buúr* constituerait-il l'un des interdits auxquels les initiés seraient astreints ? En tout cas, les interdits qui entourent le lieu même où repose l'objet le plus secret du rituel constituent l'un des indices les plus probants de l'importance de cette institution. La représentation principale du *buúr*, le *buórthil kòtin* repose dans une importante maison rituelle. « L'autel est édifié dans une chambre secrète, murée en dehors des périodes d'initiations, dans laquelle nul ne doit pénétrer ; s'il y a lieu d'offrir un sacrifice, on pratique une légère ouverture et on jette le poulet sacrifié, mais sans entrer. L'ombre même d'une personne ne doit en effleurer le mur extérieur, et en période d'initiation, personne ne doit monter sur la terrasse de la chambre. C'est pour cette raison que la pièce est d'une hauteur moins élevée que le reste de la maison, pour éviter que les enfants, par inadvertance, puissent passer dessus » (Père 1988 : 212).

58 - Meyer 1981 : 42-43 , traduction Voltz 1982 : 19-20 : « Tous les Lobi essaient d'échapper à cette vocation [...] Le devin ne se distingue en rien des autres Lobi, ni par un revenu plus élevé, ni par un statut plus élevé, ni par un savoir plus technique. En général il n'est devenu devin que pour éviter les sanctions de son *wathil* . »

*The ritual subsequently continues outside and in public. Having exited the room, the novices, now seated on logs, are again condemned to muteness, "like the dead", for a half-hour, a period during which they receive offerings identical to those made in the case of a real death. Then they are liberated, and free to speak. On the third day, their painted decorations are washed off (de Rouville 1984: 88-90). All of the authors emphasize the extremely multi-functional aspect of these initiation rites, which are simultaneously purification rites intended to heal sickness, conjure evil and repair transgression. They are moreover closely connected with the *wathil* of the organizer's matriclan, in other words with the ancestors (Père 1988: 321).*

*The enormous effort that goes into staging the *buúr*, the absolute secrecy which surrounds certain of its episodes, and the constraining interdictions which accompany the rites as they unfold, seem to suggest that this institution represents a process through which those who participate in it are profoundly transformed. They would acquire not only new competencies but new powers as well, and those would increase with the passing to every successive initiation grade. But in the ethnographic accounts of the *buúr*, only the therapeutic dimensions and the potential lit giving its new members to become diviners are mentioned; moreover, the profession of diviner looks like an activity nobody wants to practice⁵⁸. Might it be that a ban on divulging the true dimensions of the *buúr* is one of the restrictions placed on those who take part in it? In any event, the interdictions that surround the place where the ritual's most secret object is kept are one of the most convincing indicators of the institution's importance. The main representation of the *buúr*, the *buórthil kòtin*, is kept in an important ritual house. "The altar is erected in a secret chamber which is walled off during periods in which no initiations are taking place, and into which no must enter. If the need to make a sacrifice arises, a small opening is made to the room, and a chicken is thrown in, but no one enters it. Not even a human shadow may be cast onto the room's walls, and during an initiation, no one may accede to the terrace above it. The reason for which the room is less high than the remainder of the house is to keep children from inadvertently passing over it on the roof terrace (Père 1988: 212).*

58 - Meyer 1981: 42-43, Voltz translation 1982: 19-20: "All of the Lobi try to avoid this vocation [...] The diviner is in no way distinguishable from the other Lobi; he does not have a higher income, or enjoy a higher status, and he does not have superior technical knowledge. In general, a person only becomes a diviner to avoid being sanctioned by his *wathil*".

Seule Daniela Bognolo montre qu'il s'agit également d'une initiation obligatoire et importante pour certains sculpteurs. Elle remarque que l'artiste qui est chargé de l'exécution de statuettes représentant le *thîl* détenu par l'initiateur (*buórkótín*) d'un *buúr* particulier, doit nécessairement avoir été initié à ce *buúr* : « celui qui n'est pas initié à *maár* ne pourra réaliser un *kòtéé* requis de *maár*, car il ne connaît pas le matériau à utiliser ni le remède avec lequel se protéger ni la forme à créer » (Bognolo 1993c : 90). Il semble donc évident que les grands *thîldára* qui utilisent eux des figures représentant des *thîla* étroitement liés aux *koteé*, sont nécessairement aussi des initiés d'un ou plusieurs *búra*.

Le symbolisme des peintures corporelles ne semble pas avoir livré tous ses secrets non plus. Pourquoi mettre ainsi en scène de manière flamboyante les génies de brousse par le biais de ces masques peints à même la peau ? Le kaolin, la boue du fleuve, et la latérite de la terre ne correspondraient-ils pas respectivement aux habitats de plusieurs génies différents ? Le terme générique, *koteé*, à la différence de *kòtéé-buè* (petits génies), se rapporte aussi aux grands personnages blancs vivant sous l'eau du fleuve *Miír*, lequel est d'ailleurs le nom d'un des *búra*. A moins que ces trois couleurs ne correspondent aux différents habitats qu'occupent les petits génies *kòtéé-buè*, les acteurs principaux des rituels que nous allons décrire dans les pages qui suivent.

Le *buúr* ne serait donc pas seulement qu'un rite de guérison ou un apprentissage à la divination. Je n'ai pas trouvé de détails publiés sur les afflictions précises qui frappaient un chef de famille l'obligeant à organiser un *buúr*. Le but était-il de réparer certains maux nés d'une relation accidentelle trop étroite avec les génies de brousse ? Ou de tenir à distance les esprits des morts malveillants qu'ils côtoient ? Pourrait-on faire l'hypothèse que ce rituel, et surtout l'accession aux degrés supérieurs, constitue aussi une préparation, une initiation et une protection destinée à ceux qui s'engageraient à entrer volontairement en contact avec l'univers des génies de brousse ? Un rapprochement dangereux dont la peinture qui couvre les corps des néophytes ne constitue sans doute que le signifié visible.

Only Daniela Bognolo shows that this initiation is also mandatory and important for certain sculptors as well. She observes that the artist in charge of the manufacture of the figures that represent the thîl held by the initiator (buórkótín) of a particular buúr must necessarily have been initiated to this buúr: "He who has not been initiated to maár will not be capable of realizing a kòtéé required by maár, because he does not know the substance that must be used, or the remedy with which he must protect himself, or the form he must create" (Bognolo 1993c: 90). It thus appears obvious that the great thîldara who use two figures representing thîla closely associated with the koteé are necessarily also initiates of one or more búra.

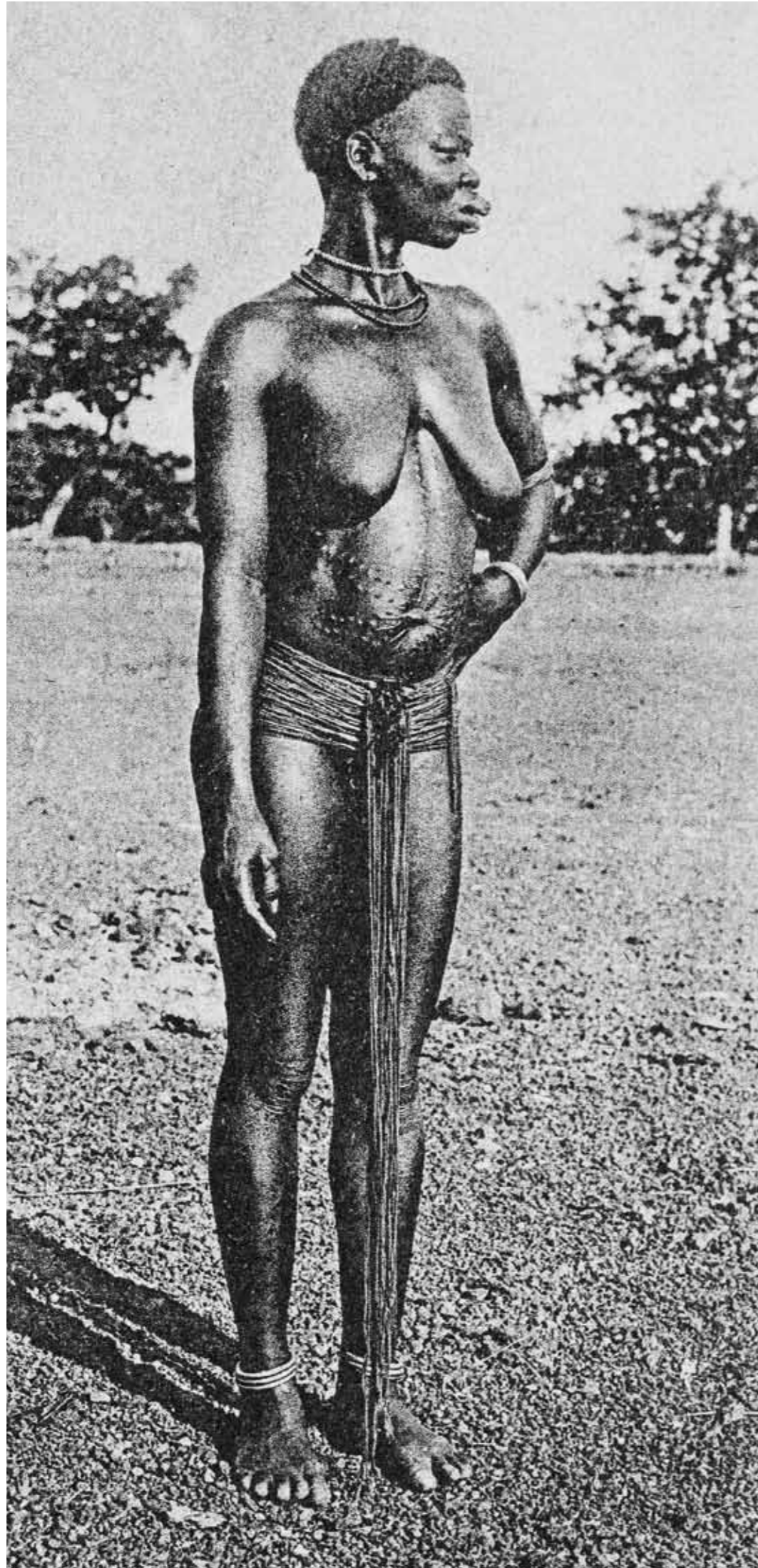
The symbolism of the body painting does not appear to have revealed all its secrets either. Why should such a flamboyant staging of the bush spirits through these masks painted onto the skin take place? Did not kaolin, river mud and laterite from the earth correspond to the habitats of several different spirits? The generic term koteé, unlike the term koteé-buè (little spirits), also concerns the large white beings that live in the waters of the Miír River – the Miír being moreover the name of one of the búra. These three colors may correspond to the different habitats that the small koteé-buè spirits, the main actors in the rituals we will describe in the pages that follow, reside in.

The buúr would thus not only be a rite of healing or of apprenticeship to divination. I found no published details on the kinds of ills that befall a family head which would oblige him to organize a buúr. Was the objective to protect against, or to cure certain ills that might have been born of an accidental or overly close relation with the bush spirits ? Could one advance the hypothesis that this ritual, and especially the access to the higher degrees it makes possible, constitutes a preparation, an initiation and a protection to those who would engage themselves with, and voluntarily enter into contact with, the universe of spirits in the bush? That proposition is, as we have seen, a dangerous one, and the body painting that covers the bodies of the neophytes undoubtedly only constitutes its visible sign.

Figure féminine
H 63 cm

Female figure
H 63 cm





Femme scarifiée aux lèvres ornées de labrets

Scarified woman wearing labrets

Retour aux ritualistes

Le rituel du *buúr* clôturé, un homme initié, ou plus rarement une femme, peut alors se voir contraint, toujours par son *wathîl*, d'exercer les savoirs qu'il a acquis lors de cette initiation. Sachant que le terme *buór* désigne à la fois l'initié d'un *buúr* et le devin, la plupart des auteurs décrivent, sans doute à juste titre, cette initiation comme le chemin conduisant surtout à la fonction de devin. Et de fait, chaque initié, à la clôture du rite reçoit les instruments de base de la mantique lobi, une clochette et un sac contenant cinq cauris. S'il commence réellement à exercer son art, des statuettes, et d'autres objets encore, s'ajouteront nécessairement à ses outils de devin (de Rouville 1984 : 92 et note 23). Mais d'après Piet Meyer, ce même *wathîl* peut également contraindre un homme à exercer, entre autres activités (forgeron, chasseur, sculpteur) celle de guérisseur (Meyer 1981 : 50), ce qui corrobore notre hypothèse.

Beaucoup d'auteurs ont répété ce que leurs interlocuteurs lobi leur réitéraient inlassablement : personne n'a envie d'organiser un *buúr*, cela coûte trop cher, on ne le fait que contraint par son *wathîl*, personne n'a envie d'exercer le métier de devin, c'est mal payé, cela prend tout votre temps et ce n'est que forcé par son *wathîl* qu'on finit par céder... J'ai rencontré au hasard de mes lectures les mêmes arguments à propos de l'activité de guérisseur.

Et s'il en allait différemment? Dans une société dénuée de toute autorité politique coercitive, mais gouvernée, envahie de toutes parts par une multitude de *thîla* invisibles, inaudibles, bienveillants ou malveillants, celui qui est le seul à pouvoir traduire leurs intentions, leurs ordres et leurs désirs et celui qui peut protéger de leurs attaques, devraient être les deux maîtres incontestés de cet univers. Mais dans cette société résolument « contre le pouvoir », un garde-fou existe, qui empêche que ces spécialistes rituels ne s'en emparent, c'est leur nombre, ou plutôt c'était...

Il est évident que les Occidentaux ont sous-estimé le rôle essentiel de ceux qu'Henri Labouret a joliment appelé « les diseurs de choses cachées » mais que la majorité des colons français ont appelé des « charlatans ». Les langues africaines de la région s'en sont emparées et en ont forgé un verbe pittoresque; aujourd'hui, encore, certains de ces interprètes du monde invisible continuent à « charlater ».

Return to the ritualists

When the buúr ritual has ended, an initiated man, or more rarely a woman, may see himself as obliged, again by his wathîl, to exercise the skills he acquired through that initiation. Knowing that the term buór designates both the initiate of a buúr and the diviner, most authors describe this initiation, and undoubtedly with justification, as the path that leads especially to becoming a diviner. Indeed, at the closure of the ritual, each initiate receives the basic instruments of Lobi divination paraphernalia – a small bell and a bag with five cowrie shells in it. If he subsequently really does begin to practice his art, statues and other kinds of objects will necessarily have to be added to his ensemble of diviner's tools (de Rouville 1984: 92 and note 23). According to Piet Meyer however, this same wathîl might also oblige a man to enter into, among other professions (blacksmith, hunter, sculptor), that of healer (Meyer 1981: 50). That fact corroborates our hypothesis.

Many authors have repeated what their Lobi informants incessantly reiterated to them: "No one wants to organize a buúr; it's too expensive, one only does it when forced to do so by one's wathîl, no one wants to exercise the profession of diviner; it's poorly paid, it takes up all your time, it is only because of the insistence of one's wathîl that one might finally give in.... In the course of my reading, I found that the same arguments were proffered in connection with the profession of healing.

But this can be seen differently. In a society with no potentially coercive political authority, but invaded from all sides by a multitude of invisible, inaudible, both well-meaning and maleficent thîla, a person who would have the power to find out their intentions, orders or desires, and a person with the power to protect others against their attacks, ought really to be the two uncontested masters of this universe. However, in this so resolutely "anti-power" society, a safeguard is in place that prevents these ritual specialists from seizing power, and that is their number. Or at least it used to be...

It is obvious that Westerners have underestimated the essential role of those whom Henri Labouret very astutely called "the sayers of hidden things", but whom the majority of Whites called "charlatans". In an interesting twist, the African languages in the region have adopted the term "charlatan" and have even made a picturesque verb of it. Still today, some of these interpreters of the invisible world continue to "charlatize".

Les monstres sacrés : des enfants « réincarnés » aux jumeaux dédoublés

Examinons maintenant quelques-uns des objets qu'utilisent ces « maîtres du danger »⁵⁹ que sont les guérisseurs appelés *huòthĩldára* ou *dàmána* et qui, lors des rituels thérapeutiques, sont engagés dans une relation indirecte avec les génies de brousse par l’intermédiaire de *thĩla* errants qui leur sont associés, et pour lesquels ces guérisseurs détiennent des autels qui leur permettent de traiter leurs patients. Nous avons déjà souligné que l'une des sphères rituelles dans laquelle ils évoluent est celle du *bàbisèrè* ; elle regroupe l’ensemble des spécialistes qui traitent des problèmes de la maternité et de la prénatalité, donc de la fécondité féminine. Ce domaine rituel complexe met en scène une ensemble de *thĩla* liés aux génies de brousse et parmi ces puissances, Thĩkuùr, constitue une figure centrale dangereuse, considérée comme « une entité à double esprit »⁶⁰ (Bognolo 2007 : 20).⁶¹ Sa représentation, un personnage à deux têtes distinctes émergeant des épaules, reflète de manière explicite son essence double en lien symbolique avec les jumeaux comme nous allons le voir plus loin (Meyer 1981 : 99, cat. 103). Cette entité est capable de provoquer la gestation de « revenants », surtout les esprits d’enfants décédés avant d’avoir été initié au *jòrò*. Ces petits défunts qui décident de renaître à la vie est un phénomène accueilli avec appréhension par les Lobi, qui les qualifient de *bisana puú* (litt. « enfants pourris », « avorton »). Ce retour, favorisé par les génies de brousse, est en effet un événement supposé comporter de grands dangers. Le problème se pose lorsqu’un enfant est procréé après une fausse couche, ou encore après le décès de son aîné, qu’il soit un prématuré non viable (*bilèwáa*) ou un enfant qui n’a pas atteint l’âge de son premier *jòrò*. Celui qui sera en gestation après un tel malheur est considéré comme un revenant dangereux (Bognolo 2007 : 17).

Daniela Bognolo fait une description précise de l’ensemble des rituels que devra subir une future mère dont l’enfant qu’elle porte serait un de ces revenants. Une question se pose au préalable, à laquelle ne répond pas vraiment l’auteure : pourquoi ces enfants morts trop tôt et qui désirent « revenir » se réincarner⁶² au sein de leur famille sont-ils considérés comme des esprits agressifs et dangereux pour leur mère ou leur père, comme nous allons le voir ? Michèle Cros éclaire ceci d’un jour particulier. Il se raconte en pays lobi que si certains enfants sont morts c’est, par exemple, parce qu’en cas de mauvaise récoltes, un père par désespoir aura sollicité les *kontee* en brousse au *papu par*⁶³ pour y promettre « son enfant en cas de prochaines bonnes récoltes. […] L’enfant promis, une fois mort, peut décider de revenir animé d’un puissant désir de vengeance. » Et à propos d’une mère morte en

59 - Comme les appellent très justement Daniela Bognolo (2007 : 17).

60 - Voici un élément qui nécessiterait d’explorer encore davantage la notion de personne chez les Lobi, où la problématique de la gemellité ne cesse de s’inviser dans les rituels.

61 - Lorsque l’auteure parle de « la puissance de Thĩkuùr » ou encore de « l’entité Thĩkuùr », désigne-t-elle un seul *thĩl* spécifique, nommé donc unique, comme l’usage de la majuscule et l’omission de l’italique l’indiquerait, ou une catégorie de *thĩla* de même nature, et ne provoquant qu’un seul type de malheur ?

62 - Il me semble que d’après les informations que nous livre Daniela Bognolo, et d’autres auteurs comme Michèle Cros, sur la notion de personne chez les Lobi, ce « retour » s’apparente de fort près à une « réincarnation », comme c’est le cas d’ailleurs dans maintes sociétés africaines, que cet événement soit espéré ou, comme ici, indésirable. Madeleine Père parle aussi d’ancêtres qui se réincarnent après la quatrième génération.

63 - Sans doute s’agit-il du *kápár* (pl. *kápára*), le « chemin » des génies, que nous avons évoqué ci-dessus p. 60) (Père 1988 : 161-162).

The sacred monsters: from “reincarnated” children to splitted twins

Let us now turn our attention to some of the objects which these huòthĩldára and dàmána healers, real “masters of danger”⁵⁹ use in the therapeutic rituals. In those rituals, they are engaged in an indirect relation with the bush spirits through the intermediary of the errant thĩla associated with the latter, and for which the healers have altars that enable them to treat their patients. We have already discussed the bàbisèrè, one of the ritual realms in which they practice. It includes all of the specialists who deal with problems associated with maternity and pre-natal health, which is to say with female fertility. This complex ritual domain involves an ensemble of thĩla connected with the bush spirits. Thĩkuùr is among these powers and is a dangerous central figure, considered to be an “entity with a double spirit”⁶⁰ (Bognolo 2007: 20).⁶¹ Its representation is a figure with two heads emerging from its shoulders which explicitly reflect its double essence in a symbolic connection with twins as will be seen further on (Meyer 1981: 99, cat. 103). This entity is capable of inducing the gestation of “revenants”, and especially of children who died prior to being initiated to the jòrò These deceased children who decide to be reborn are a phenomenon which the Lobi view with great apprehension, and they call them bisana puú (meaning “rotten children” or “runts”). A return of this kind, which the bush spirits favor, is an event which is deemed to be extremely dangerous. The problem occurs when a child is conceived after a miscarriage, after a premature birth or a non-viable fetus (bilèwáa), or after the death of an older sibling, prior to initiation to the first jòrò. A gestating child after a misfortune of this kind is considered a dangerous revenant (Bognolo 2007: 17).

Daniela Bognolo gives a precise description of the rituals that a future mother must undergo if she is considered to be carrying a revenant. A question to which the author does not really provide an answer must be asked to begin with: why are these prematurely deceased children who want to “come back” and be reincarnated⁶² in their families seen as aggressive spirits, who pose a danger to their mothers and fathers? Michèle Cros offers an explanation. The Lobi say that if some children die, it is because, for example, at a time of a poor harvest, a desperate father might have solicited the kontee in the bush along their papu par⁶³ and “promised them his child in the case of a coming good harvest. […] The promised child, once dead, can decide to return, motivated by a powerful desire for vengeance.” And if a mother dies in childbirth, it is said that ‘she ate her one of her children in an act of sorcery’. The child returns prepared

59 - As Daniel Bognolo aptly calls them (2007: 17).

60 - This is an element which requires a further exploration of the notion of the person for the Lobi, among whom the phenomenon of twins is constantly brought up in rituals.

61 - When the author speaks of “the power of Thĩkuùr” or the “entity of Thĩkuùr”, is she referring to a single specific thĩl, considered unique, as the use of the capital letter and the omission of italics would suggest, or rather to a category of thĩla of similar nature who provoke only one kind of misfortune ?

62 - It seems to me that, according to the information Daniela Bognolo and other authors like Michèle Cros provide, that in the notion of the person among the Lobi, this “return” is very similar to a reincarnation. The belief is prevalent in many African societies, in which the event can either be hoped for, or on the contrary, as it is in this case, be seen as undesirable.

63 - This is undoubtedly an alternate spelling for kápár (plural kápára), which means the “path” of the spirits, and has been mentioned above (p. 60) (Père 1988: 161-162).

couches, on dira que c’est parce qu’elle a « mangé un de ses enfants en sorcellerie ». Celui-ci revient prêt à exercer sa vengeance… Il prend contact pour ce faire avec un *kontee* qui lui donne un « médicament » et explique la procédure à engager. Quand la femme accouchera, il sera facile de la tuer. Il suffira de couper le petit placenta du grand placenta et elle mourra… » (Cros 1990 : 118). De tels enfants sont qualifiés de *bikimbir* (litt. « enfants qui reviennent »), ou encore de *kèra búró* (« revenir pour une nouvelle vie »)⁶⁴.

Mais les *bisana puú* peuvent aussi s’attaquer aux jeunes filles promises en mariage pour tenter de s’emparer de leur premier enfant. Il ne s’agit pas ici de vengeance, mais bien d’un acte émanant d’un esprit errant malveillant « envoyé » par Thĩkuùr. Les fausses-couches répétées peuvent être fatales à la jeune femme. Seul l’un des guérisseurs spécialisé du *bàbisèrè*, un *dàmána* qui maîtrise la puissance Kòpèma (« aider le mari »), peut protéger une femme du retour de cette intrusion dangereuse. La figure qui représente Kòpèma est une figure féminine portant une petite poterie sur la tête, telle la statue page 83 que nous avons déjà évoquée, en précisant que les traces de libations sacrificielles qu’elle porte devait la placer dans la catégorie des figures rituelles *bùthiba* utilisées par les guérisseurs. A l’aide de cette figure le *dàmána* va effectuer « le rite de séparation habituelle afin d’éloigner de la femme les *bisana puú*. Par la suite, il lui confiera des racines amères et une petite statuette en terre de forme vaguement humaine à mettre dans le *búlábir*⁶⁵. Chaque jour elle frotera son ventre et la statuette avec les racines écrasées et mélangées au beurre de karité dans l’espoir d’une nouvelle grossesse » (Bognolo 2007 : 17). Par « rite de séparation habituelle », il faut sans doute entendre le mécanisme de transfert que nous avons décrit à la page 95 et qui va faire en sorte que désormais « l’enfant pourri », qui voulait s’attaquer au futur embryon que cette femme espère porter, se fera piéger et reportera sa vindicte sur la figure Kòpèma, laquelle arbore métaphoriquement la grossesse voulue, à savoir la figuration du pot rituel dans lequel la femme enceinte « soigne » désormais la réplique en terre de l’enfant désiré.

64 - Cros 1990 : 117 ; Père 1988 : 210.

65 - Rappelons qu’il s’agit de la petite poterie détenue par une femme mariée et contenant l’onguent destiné à enduire le corps de son mari (cf. p. 91).

to avenge itself. To this end, it makes contact with a kontee which gives it a “medicine” and explains what procedure it must follow. When the woman gives birth, it will be easy to kill her. It will suffice to cut the little placenta from the big placenta, and she will die…” (Cros 1990: 118). *Children of this kind are called bikimbir (meaning “children which come back”), or kèra búró (“to come back for a new life”).*⁶⁴

The bisana puú can also attack young girls promised in marriage and attempt to take their first child. This is not a case of revenge, but one induced by a maleficent wandering spirit “sent” by Thĩkuùr. Repeated miscarriages can be fatal to the young woman. Only one of the healers specialized in bàbisèrè, a dàmána who masters the power of Kòpèma (“help the husband”) can protect the woman from the return of this dangerous intrusion. The representation of Kòpèma is a female figure carrying a small piece of pottery on her head, like the figure in illustration page 83 which we have already mentioned, and the traces of sacrificial libations on the figure place her in the category of the bùthiba ritual figures that the healers used. With the help of this figure, the dàmána will perform the “appropriate rite of separation” that will distance the woman from the bisana puú. Subsequently, he will give her bitter roots and a small earthen figure of vaguely human shape to put into the búlábir.⁶⁵ Every day, she will rub her stomach and the figure with the roots mixed with shea butter in the hopes of becoming pregnant again” (Bognolo 2007: 17). What is meant by the “appropriate rite of separation” is undoubtedly the transfer mechanism previously described on page 95 – III2d which will produce the result that the “rotten child” that wanted to attack the future embryo the woman hopes to carry will be trapped and take out its vengeance on the Kòpèma figure. The Kòpèma systematically displays the desired state of pregnancy, through the representation of the ritual pot in which the pregnant woman “takes care of” the earthen replica of the desired child.

64 - Cros 1990: 117; Père 1988: 210.

65 - This is the little piece of pottery that a woman has which contains the unguent she smears on her husband’s body (cf. p. 91).



Figure masculine
H 63 cm

Male figure
H 63 cm

Et le cycle de vie et de mort peut hélas se répéter sans fin, car cet enfant qui naîtra après la première fausse-couche pourrait parfaitement s'avérer être un « revenant », et ce sont alors encore d'autres rituels de protection qui doivent être mis en branle. En effet, Thĩlkuũr, l'entité à double esprit, aura octroyé à cet enfant un *thuú* (son double) singulier, puissant, qui fait que le destin de cet enfant sera lui aussi inhabituel. Pour que cette grossesse à risque parvienne à son terme, puis que l'enfant grandisse sans obstacle, il faudra faire intervenir successivement plusieurs guérisseurs, chacun maître d'une puissance particulière; une suite d'épisodes rituels dont Daniela Bognolo relate en détail. Voici l'un de ces épisodes.

Etant donné la nature particulière du *thuú* de cet enfant-revenant qu'il partage avec la puissance de Thĩlkuũr, l'un des dangers qui guette tout particulièrement la mère au moment de l'accouchement est l'intrusion de l'esprit d'un jumeau défunt. Les Lobi considèrent en effet les jumeaux comme formant une seule et même personne dont l'esprit est dédoublé⁶⁶. Il s'ensuit que le *biyuò*, ou fraction de l'esprit d'un jumeau défunt, est sans cesse à la recherche de sa partie jumelle afin de se reconstituer (Bognolo 2007 : 19). Le seul guérisseur qui peut en venir à bout est le maître de Sokpié, une puissance représentée par une statue de mère portant deux enfants. Mais c'est à l'aide d'un *bũthib deẽwábií* figurant une mère à un seul enfant que ce guérisseur va détourner ce danger. Lors de l'accouchement, il va se livrer avec la complicité de la parturiente à une véritable pièce de théâtre visant à duper le *biyuò* esseulé, en mimant la naissance de jumeaux. Le *bũthib* est attaché au ventre du guérisseur, ainsi qu'au nouveau-né, dès sa venue au monde. La mère coupe ensuite ce lien entre le nourrisson et la statue, tandis que le guérisseur, toujours lié à la figure, va simuler les douleurs de l'enfantement, et poursuivre « la mise en scène de l'accouchement du « second jumeau » afin d'écarter de l'intéressée la puissance redoutable du *biyuò* » (loc. cit.). Un épisode rituel qui suit une fois de plus le *modus operandi* du transfert que nous avons déjà décrit. Mais ce n'est pas tout, l'enfant ainsi sauvé des griffes d'un jumeau défunt devra, s'il s'agit d'une fille, épouser le fils du ritualiste qui l'a maintenue en vie; et s'il s'agit d'un garçon, il sera tenu de s'initier plus tard aux secrets du *bãbisèrè*, pour en devenir l'un des *huòthĩldárá* aux pouvoirs ambivalents puisqu'il détient un *thuú* qui lui fut conféré par la puissance de Thĩlkuũr. La statue de mère à l'enfant illustré page 127 pourrait représenter un *bũthib deẽwábií*. Ce type de figure rituelle semble d'ailleurs, dans le même registre de la fécondité féminine, servir plus simplement à « éloigner un *thĩl* dangereux d'une femme enceinte » (Bognolo 2007 : 134, pl. 34 et 131, pl. 14). L'association sémantique entre la figure de maternité et la femme enceinte convaincra le *thĩl* de s'écarter de la future mère et à choisir l'objet comme réceptacle.

66 - Madeleine Pèrè remarque que les jumeaux « sont considérés comme des génies de la brousse : *kòtèé-buè* (sg. *kòtèé-buú*) et en tant que tels sont seuls habilités à commencer les récoltes » (Pèrè 1988 : 225), pendant trois jours si ce sont des garçons, quatre si ce sont des filles.

*And the cycle of life and death can unfortunately repeat itself endlessly, because the child that is born after this first miscarriage could perfectly well turn out to be a "revenant", and there are then other protective rituals that must be implemented. Indeed, Thĩlkuũr, the double-spirit entity, will have given this child a singular and powerful *thuú* (double) which will cause it to have an unusual destiny. For this high-risk pregnancy to come to term and for the child to grow up without difficulties, several healers, each the master of a particular power, will have to intervene successively. Daniela Bognolo describes this series of ritual episodes in detail. One of them follows.*

*Given the particular nature the child-revenant's *thuú* shares with the power of Thĩlkuũr, one of the dangers that especially confront the mother at its birth is the intrusion of the spirit of a defunct twin. The Lobi indeed believe that twins form a single and same person whose spirit is splitted in two⁶⁶ Consequently the *biyuò*, the fraction of the spirit of a deceased twin, is in a constant search for its other twin part in order to reconstitute itself (Bognolo 2007: 19). The only healer who can deal with this situation is the master of Sokpié, a power represented by a figure of a mother holding two children. He will however use a *bũthib deẽwábií*, a sculpture of a mother with a single child to counter this danger. At the birth, with the complicity of the parturient mother, he will engage in a real theatrical performance which consists of miming the birth of twins, and is intended to dupe the lonely and forsaken *biyuò*. The *bũthib* is attached to the healer's abdomen, and then to the newborn as soon as it emerges as well. The mother then cuts this attachment between the baby and the statue, while the healer, still attached to it, simulates the pains of childbirth and "continue with a re-enactment of the birth of 'the second twin' in order to distance the fearsome power of the *biyuò* from the mother" (loc. cit.). This ritual episode's *modus operandi* once again involves a transfer of the kind we have already described. But that is not all, because the child thus rescued from the clutches of a defunct twin will, if it is a girl, have to marry the son of the ritualist whom she owes her life to. If it is a boy, he will have to be initiated later in life to the secrets of the *bãbisèrè*, and himself become a *huòthĩldárá* with ambivalent powers since he has a *thuú* which he obtained from the power of Thĩlkuũr. The mother with child figure illustrated on page 127 could represent a *bũthib deẽwábií*. Again in the realm of female fertility, this type of figure also appears to be used more generally to "distance a dangerous *thĩl* from a pregnant woman" (Bognolo 2007: 134, pl. 34, and 131, pl. 14). The semantic association between the maternity figure and the pregnant woman will convince the *thĩl* to quit the future mother and to choose the object as its receptacle.*

66 - Madeleine Pèrè remarks that twins "are seen as bush spirits (*kòtèé-buè* (singular *kòtèé-buú*) and as such are only fit to start the harvests (Pèrè 1988: 225), for three days if they are boys and for four if they are girls.



DU MURMURE AU GESTE, DE L'INITIATION À LA CONSULTATION

«Murmurer, et dans le murmure, deviner...»⁶⁷

On peut s'étonner de ce que l'évocation du devin et des statuettes qu'il utilise intervienne aussi tard dans cette étude sur l'univers sculptural des «Lobi», alors même que c'est par la consultation d'un devin que s'inaugurent bien des rituels, ou se façonnent bien des objets. La raison en est que les figurines qu'il manipule sont des substituts de toutes celles que nous avons décrites jusqu'à présent.

Daniela Bognolo remarque que la barrière qui sépare nettement les figures d'esprits ancestraux de celles qui abritent les *thíla* des morts malveillants, s'estompe au sein du processus divinatoire. Pour les besoins de son art, le devin interroge aussi bien les ancêtres que les *thíla* de défunts errants. Toutefois, parmi ces derniers, l'auteure souligne que ses interlocuteurs privilégiés sont les ancêtres inachevés, ces défunts honorables que des rites funéraires avortés ont bloqués dans une sorte de purgatoire où ils côtoient les *thíla* des mauvais morts ; (Bognolo 2007 : 14) Et forcément cette cohabitation avec ces morts malintentionnés leur permet de renseigner les devins sur les desseins de ces dangereux compagnons de l'au-delà. Mais ici aussi l'ambiguïté règne en maître, car, nous l'avons vu, un ancêtre inachevé représente «une puissance bienveillante autant que redoutable» et qui peut se retourner contre ses descendants vivants; il convient donc de s'en préserver à l'aide notamment d'une figure rituelle de type *bùthib kòtin*.

Les statuettes que le devin utilise sont donc des modèles réduits des statues qui peuplent les autels des chefs de famille et des guérisseurs. Les *thílbìà* (litt. «petits *thíla*»), comme ceux que l'on voit sur la photo page 121, sont les représentations en miniature d'un couple d'ancêtres. Mais le devin utilise également des *bùthiba*, petites répliques de ceux utilisés dans les cultes personnels des *thíldára*⁶⁸. Ces figurines miniatures, comme leurs grandes consoeurs, représentent également des *thíla* errants, ancêtres inachevés ou puissances émanant de mauvais morts. A propos des objets détenus par les devins, Daniela Bognolo souligne que «Les *thílbìà* sont maintenus à l'écart de tous les autres accessoires, et notamment des *bùthiba* qui, eux, sont conservés ensemble dans un sac spécifique et utilisés à tour de rôle selon les intuitions que le devin «reçoit» au moment de sa rencontre avec son consultant» (2007 : 132, pl. 22). Ces figurines rituelles, utilisées en fonction

67 - Définition du terme *buúr* ou *buór*, donnée par Madeleine Père (1988 : 211, note 23).

68 - A noter que d'après Madeleine Père, une «statuette de forme humaine» est appelée *thílbùà* chez les Lobi des plaines et *bùthib* chez leurs voisins de la montagne (Père 1988 : 325).

FROM THE WHISPER TO THE GESTURE, FROM THE INITIATION TO THE CONSULTATION

“To whisper, and in the whisper, to divine...”⁶⁷

One might find it surprising that a discussion of the diviner and the figures he uses in his interventions should come so late in this study of the “Lobi” sculptural universe, since it is with a consultation with a diviner that many rituals are inaugurated, and because so many object are made for and used in those consultations. The reason is that the figures he manipulates are in fact substitutes for all those we have described until now.

Daniela Bognolo remarks that the boundary which clearly separates the figures of ancestor spirits from those which contain the thíla of the maleficent dead tends to blur in the divinatory process. To perform his art, the diviner interrogates the ancestors thíla as well as the errant deceased. The author does however emphasize that among the latter, the diviner’s favored interlocutors are the uncompleted ancestors, who are honorably deceased, but whose failure to qualify for the second set of funerary rites has condemned them to a kind of purgatory in which they exist side by side with the thíla of the evil dead (Bognolo 2007: 14). This forced cohabitation with the evil dead enables them to provide the diviner on the designs their dangerous companions in the beyond have. But here too, ambiguity reigns, because, as we have seen, an uncompleted ancestor represents “a power as benevolent as it is fearsome”, which can turn on its living descendants. It is thus prudent to keep them at bay, and this is most notably done with the help of a ritual figure of the bùthib kòtin type.

The statuettes which the diviner uses are thus reduced models of the statues which are in the altars of heads of household and of healers. The thílbìà (“small thíla”) like those seen on the photo on page 121, are miniature representations of an ancestor couple. The diviner also uses bùthiba, small replicas of those used in the personal thíldára cults.⁶⁸ These miniature figures, like their large counterparts, also represent errant thíla, uncompleted ancestors or powers which emanate from the evil dead. In connection with objects the diviners possess, Daniela Bognolo emphasizes that “the thílbìà are kept away from all of the other accessories, and especially from the bùthiba, which are kept together in a specific sack and used in turn according to the diviner’s intuitions, which he ‘receives’ at the time he meets with a consulting party” (2007: 132, pl. 22). These ritual figures, used variously according to circumstances, last only a certain

67 - Définition of the term *buúr* or *buór*, given by Madeleine Père (1988: 211, note 23).

68 - It should be noted that according to Madeleine Père, a “statue with a human form” is called *thílbùà* by the Plains Lobi and *bùthib* by their neighbors in the mountains (Père 1988: 325).

des circonstances, ont une durée de vie limitée dans le temps, et certaines, lorsque leur détenteur décède, seront posées sur sa tombe, symbole de son statut (*id.* 1993a : 387).

Henri Labouret souligne que certains signes surnaturels peuvent indiquer à un homme sa future vocation de devin. Il peut être en proie à une sorte de folie qui l'éloigne en brousse, «où il se livre à des actes insensés». Ou alors, comme chez les Dian, certains événements singuliers, tel un serpent qui passe entre ses jambes sans le piquer, ou un fauve qui s'abstient de l'attaquer, indiquent qu'il doit se faire initier au métier de «diseur de choses cachées». (Labouret 1931 : 450).

Tous les auteurs s'accordent pour remarquer que jadis, pour exercer leur mantique, les devins lobi devaient obligatoirement avoir été initiés au *buúr*. C'est là qu'outre un enseignement secret ils recevaient les instruments essentiels à leur art, une clochette et un sac contenant quelques cauris. Libres à eux de s'en servir ou pas, sauf si leur *wáthil* les y contraignait. C'est pendant la période qui précède l'initiation proprement dite, ainsi que nous l'avons déjà relevé, que les novices se voient raser la tête partiellement, selon des règles assez complexes; les femmes âgées qui réalisent cette tonsure prononcent à voix basse des paroles rituelles, si bien que le verbe *buúr*, «murmurer», a donné son nom au rituel tout entier.

Chez d'autres «Lobi», comme les Dian, qui ignorent le *buúr* ou le *bagré* (l'équivalent dagara et birifor du *buúr* lobi)⁶⁹, lorsque les signes évoqués ci-dessus par Labouret se manifestaient, le néophyte était initié par ses pairs, et c'était lors de ce rituel que le nouveau devin recevait ses instruments de travail; chacun des devins présents lui donnaient un cauri en précisant ce qu'il symbolisait, en commençant par celui qui représente l'offense au père puis ceux signifiant l'«offense à l'oncle, au frère aîné, à la femme, au camarade, au dieu domestique, à la terre, à Dieu-Ciel, aux autres puissances occultes, vol, meurtre, etc.» (*ibid.* : 452). Le nouvel initié marquait ensuite soigneusement ses cauris pour les personnaliser en leur attachant des fils de couleurs, des lacets de peau, des os, des cheveux ou des chiffons (*loc. cit.*).

69 - D'après Labouret, l'association du «Bar» ou «Bagré» «vient de l'Est, de la Haute Côte d'Or [...] Elle est très connue des Dagari et des Oule [Dagara et Wiili] peuplant les territoires britanniques et français, elle a dû être empruntée à ceux-ci par les Birifor lorsqu'ils habitaient dans leur voisinage, mais elle est ignorée des autres tribus du Lobi. (1931 : 461). Labouret, qui a séjourné en pays «lobi» de 1914 à 1924, et cite le terme de «Bar» comme variante du *bagré* semble pourtant sous-entendre que les Lobi (proprement dits) ignoraient ce rituel.

amount of time, and when their owner dies, they may be placed on his tomb as symbols of his status (id. 1993a: 387).

Henri Labouret states that certain supernatural signs can indicate to a man that his vocation is destined to be that of a diviner. He may fall victim to a kind of madness which leads him into the bush, where he might “commit insane acts”. Or, as among the Dian, certain unusual events, such as a snake passing between his legs without biting him, or a wild animal refraining from attacking him, may also serve as indications to him that he must take up the profession of the “sayers of hidden things” (Labouret 1931: 450).

All of the authors agree that in former times, all diviners had to have been initiated to the buúr In order to be qualified to exercise their profession. It was there that, in addition to a secret training, they also received the instruments essential to the practice of their art – a small bell and a bag full of cowries. They were free to choose to use these or not, unless they were compelled to do so by their wáthil. It was during the period that preceded the initiation properly speaking, as we have already seen, that the novices had their heads partially shaved in a process that followed fairly complex rules. The older women who administered these tonsures whispered ritual words in hushed tones as they did so, and the verb buúr, “to whisper”, ultimately gave the entire ritual its name.

Among other “Lobi” like the Dian, who practiced neither the buúr nor the bagré (the Dagara and Birifor equivalent of the Lobi buúr)⁶⁹, when the signs mentioned by Labouret manifested themselves, the neophyte was initiated by his peers, and it was in the course of this ritual that the new diviner received his tools. Each of the diviners present gave him a cowrie and explained what it symbolized, beginning with the one which represented offence to the father, then those signifying “offence to the uncle, the older brother, the wife, the friend, the domestic god, the earth, the Sky-God, other occult powers, theft, murder, etc.” (ibid.: 452). The new initiate carefully marked his cowries to personalize them by attaching colored strings, hide lanyards, bones, hair or rags to them (loc. cit.).

69 - According to Henri Labouret, the association of “Bar” or “Bagré”, “comes from the east, from the Upper Gold Coast [...] It is very well-known among the Dagari and the Oule [Dagara and Wiili] who inhabit the British and French territories, and must have been borrowed from them by the Birifor who live nearby, but is unknown to other Lobi tribes” (1931: 461). Labouret, who sojourned among the “Lobi” from 1914 to 1924, states that the term “Bar” is a variant of bagré and suggest that the Lobi strictu sensu did not know this ritual.

Le *buúr* étant manifestement d'origine dagara, où ce rite s'appelle *bagré* tournons-nous brièvement vers ce dernier pour en savoir davantage. Henri Labouret présente le *bagré* comme une confrérie dont « tous les prêtres sont des diseurs de choses cachées, tandis que les membres peuvent être des personnes quelconques ». Il ajoute que ces derniers viennent se faire initier par crainte de la rechute d'une maladie ou pour échapper à un danger qui les menacent (Labouret 1931 : 461). Les différents épisodes du rituel, auxquels il a assisté personnellement semblent fort semblables à la description que d'autres auteurs ont donnée du *buúr lobi* (de Rouville 1984 et 1993; Père 1988 : 321-327). Comme lors du *buúr*, c'est au cours du *bagré* que l'on couvre le corps des néophytes de motifs généralement peints au kaolin et « qui leur donnent un aspect effrayant de squelette animé » (Labouret 1931 : 464; et voir page 99), un masque corporel dont nous savons qu'il symbolise l'apparence des génies de brousse (cf. p. 102). D'après Jack Goody les mythes récités lors du *bagré* parlent de « l'invention du monde » et racontent comment les hommes acquièrent leurs connaissances indirectement au travers des êtres du monde sauvage (« *beings of the wild* »), les *kòtòmè*⁷⁰ (Goody 1993 : 326-327).

Chez les Lobi, également, tout semble indiquer le lien étroit que le *buúr* entretient avec les génies de brousse. Les noms des différents *búra* évoquent leur univers. D'après Cécile de Rouville, le terme *dàda* renvoie aux génies des grottes, et pour Daniela Bognolo le *buúr* du même nom est associé aux enfants *bilèwáa* (2003: 154), ceux précisément qui sont nés prématurément, puis morts, et qui avec l'aide des *kòtéé buè*, cherchent à revenir pour provoquer un avortement. Le *buúr* de *mìir* est lui dédié aux entités vivant dans le fleuve *Mìir*, de grands génies à la peau blanche et aux cheveux longs. Quant au *buúr* de *Milkuùr*, que Daniela Bognolo comme Madeleine Père, qualifient de très puissant, il est associé au *khèlè*, un « fluide » destructeur dont nous allons parler dans les pages qui suivent et que plusieurs auteurs, dont Labouret, associent aux génies de brousse.

70 - Qui sont l'équivalent pour les Birifor des *kòtéé buè* lobi.

The buúr is manifestly of Dagara origin, and among them the ritual is called bagré. We will examine it briefly now. Henri Labouret presents the bagré as an association whose "priests were the sayers of hidden things, while its members could be ordinary people". He adds that the latter had themselves initiated for fear of the relapse of an illness or to escape from a danger that threatened them (Labouret 1931: 461). The different episodes of the ritual which he personally witnessed appear to be very similar to the descriptions which other authors have given of the Lobi buúr (de Rouville 1984 and 1993; Père 1988: 321-327). Just as in the buúr, the bodies of the novices of the bagré are covered with designs generally painted on with kaolin, which "give them the frightening appearance of an animated skeleton" (Labouret 1931: 464; and see page 99); and we know that this corporeal mask symbolizes the appearance of the bush spirits (cf. p. 102). According to Jack Goody, the myths that are recited at the bagré speak of the "invention of the world" and tell the story of how men acquired their knowledge indirectly from the "beings of the wild", the kòtòmè⁷⁰ (Goody 1993: 326-327).

Also among the Lobi, everything points to a close association between the buúr and the bush spirits. The names of the different búra evoke their universe. According to Cécile de Rouville, the term dàda relates to the spirits caves spirits, and for Daniela Bognolo the buúr of the same name is associated with bilèwáa children (2003: 154), those born prematurely, who, with the assistance of the kòtéé buè, seek to return in order to cause an abortion. The buúr of the mìir is dedicated to the entities that live in the Mìir River - the large spirits with white skin and long hair. The buúr of Milkuùr, which both Daniela Bognolo and Madeleine Père describe as extremely powerful, is associated with khèlè, the destructive fluid we will discuss in the following pages; many authors, including Labouret, associate this fluid with the bush spirits.

70 - Which are the equivalent for the Birifor of the Lobi kòtéé buè.

Figure masculine
H 57,5 cm

Male figure
H 57.5 cm



L'ensemble de ce qui précède vient corroborer notre hypothèse que ce rite de passage, au-delà d'un rituel aux vertus thérapeutiques et d'une initiation à l'activité de devin, devrait permettre aux initiés de s'approcher et de dialoguer avec l'univers menaçant des génies de brousse en même temps que de s'en protéger. Une communication qui bien sûr n'est possible que si elle est orchestrée par ces déchiffreurs du monde invisible que sont les devins. Et dans ce sens, il semble évident que lors de chaque *buúr* distinct auquel un devin participe, donc lors de chaque degré initiatique supplémentaire qu'il acquiert, il va amplifier son pouvoir et ses connaissances, ainsi que le nombre de puissances ou *buórthíla* qu'il pourra interroger sur ses autels (Bognolo 1993a: 386-387).

Henri Labouret a assisté à une séance de divination chez les Birifor du village de Dienndiellé, proche de Gaoua; cette consultation fut menée par le devin Bafodji, une scène immortalisée par plusieurs photos dont celle reprise page ci-contre, qui décrit les *paraphernalia* qu'il utilise :

« [Bafodji, le devin,] trace devant lui une sorte d'ellipse avec un morceau de fer oligiste⁷¹. Il la coupe d'un trait blanc, barre trois fois et dispose à l'intérieur de ce dessin :

- un tube de peau de bœuf contenant des cauris marqués;
- un récipient en peau de caïman affectant la forme d'une bouteille et renfermant aussi des cauris marqués;
- une statuette en bois, haute de 17 cm, représentant un protecteur nommé Bitéba [un *bùthìb*];
- une statuette analogue représentant une femme non dénommée, épouse du précédent;
- une cosse de fruit de Lengué avec ses graines, qui a été recueillie sous un arbre hanté par Konnton' [un génie de brousse *kôteé buù*];
- un morceau de rouge oligiste⁷², également réclamé par Konnton' » (Labouret 1931: 453)

L'auteur ajoute que Bafodji dépose également auprès de lui la corne du bœuf immolé à Konnton' le jour de son initiation et de sa consécration, ainsi qu'une clochette de fer que le « Diseur » fait tinter au début de la consultation. Quelques autres objets complètent le tableau, comme des nids d'oiseaux, un fragment de kaolin, ou encore une canne en fer destinée à récupérer les cauris tombés trop loin (*ibid.*: 454).

71 - Minerai de fer.

72 - Minerai de fer de type hématite rouge.

Since the buúr has its origins in the bagrè, all of what has just been said corroborates our hypothesis that this rite of passage, above and beyond its therapeutic functions and the role it plays as an initiation to the activity of divining, also enables initiates to approach and enter into dialog with the threatening universe of the bush spirits, at the same time as it protects them from it. Insofar as that is the case, it appears obvious that each distinct buúr in which a diviner participates, in other words for each additional initiation grade he acquires, his knowledge will and his power will increase, in tandem with the number of powers or buórthíla he can interrogate on his altars (Bognolo 1993a: 386-387).

Henri Labouret witnessed a divining séance among the Birifor of the village of Dienndiellé, near Gaoua. This consultation was presided over by the diviner Bafodji, and the scene was immortalized by several photos, including the one illustrated page beside. An excerpt in which the author describes the paraphernalia the diviner used follows:

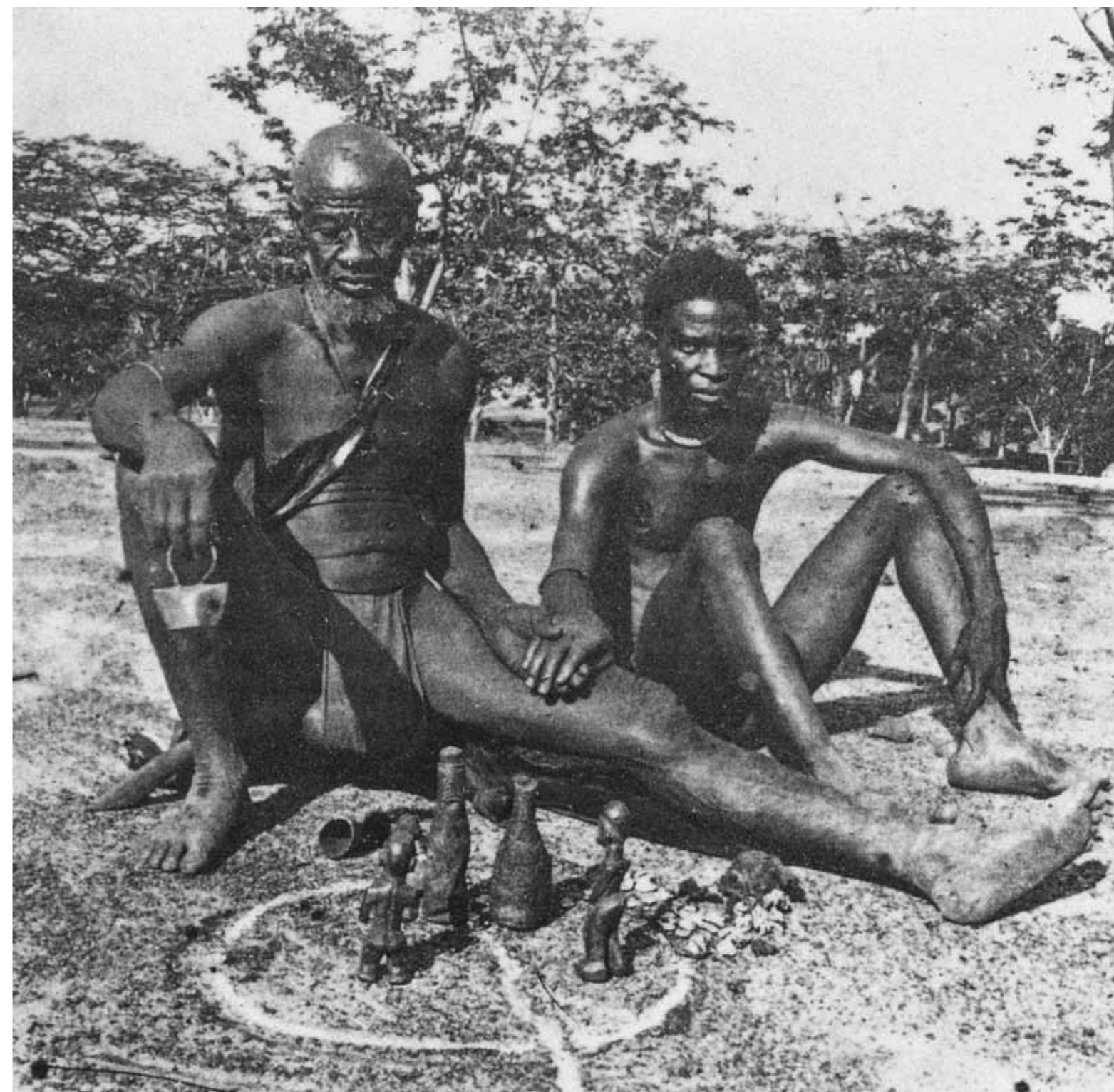
"[Bafodji, the diviner] traces a kind of ellipse with a piece of oligist iron.⁷¹ He bisects it with a white line, and then cuts through that line with three more perpendicular lines. In the design thus obtained, he arranges:

- A cowhide tube containing marked cowries.*
- A bottle-shaped caiman hide receptacle also containing marked cowries.*
- A 17 centimeter high wooden figure representing a protector named Bitéba [a *bùthìb*].*
- An analogous figure representing an unnamed woman, the wife of the preceding figure.*
- The husk of a piece of Lengue fruit with its seeds, taken from beneath a tree known to be haunted by Konnton' [a *kôteé buù* bush spirit].*
- A piece of red oligist iron⁷² also asked by Konnton' (Labouret 1931: 453)*

The author adds that Bafodji also has in his proximity a scorched cow horn, sacrificed to Konnton' on the day of his initiation and consecration, as well as a little bell which the "sayer" rings at the beginning of the consultation. A few additional objects complete the picture, including birds' nests, a piece of kaolin, or an iron stick used to recover cowries that fall too far away (ibid.: 454).

71 - Iron ore.

72 - Red hematite iron ore.



Bafodji, devin birifor de Dienndiellé durant une séance à laquelle assista Henri Labouret

Bafodji, diviner of Dienndiellé, in a séance witnessed by Henri Labouret



Figure féminine
H 49,5 cm

Female figure
H 49.5 cm

La consultation en pays « lobi » se déroule à peu près partout de la même manière. Voici une séance décrite par Labouret, cette fois chez les Dian de Diébougou : « Le Diseur prend de la main droite la main gauche du consultant et les deux mains, poussées par le dieu, se dirigent vers les cauris et en prennent un. Ce coquillage indique : femme offensée. L'opérateur laisse les deux mains, toujours unies, se reporter sur la cuisse droite et pose des questions à haute voix, la réponse est indiquée par les mains qui affirment en frappant la cuisse, et nient en cognant le sol » (Labouret 1931 : 453).

Il est important de savoir que le consultant ne divulgue pas au devin les raisons pour lesquelles il est venu le voir. La première partie de la séance consiste donc pour le devin à en découvrir les motifs. Ensuite, il procède par une série de questions rapides adressées à différents *thi* et appelant des réponses de type binaire oui/non, permettant progressivement de cibler le problème. Les réponses sont données par les positions des mains, confirmées par les cauris, ou parfois par des signes qu'esquissent les mains jointes dans l'air. « Après environ huit cent à mille questions, que le devin et le consultant ont posés à tour de rôle, sur un rythme très rapide, puisque la consultation ne dure environ qu'une demi-heure, toutes les informations désirées ont été trouvées et maintes fois confirmées » (Meyer 1981 : 47, trad. Voltz 1982 : 24 ; Bognolo 2007 : 14).

Une séance de divination, écrit Daniela Bognolo, « est résumée par une phrase sibylline qui constitue la recette à suivre et dont le signifié, correspondant à l'observance de normes précises dans le domaine du sacré, est connu de tous les membres de la société : « verser à tel ou tel endroit » signifie effectuer un sacrifice au lieu de culte précis » (Bognolo 2007 : 14). Et parmi ces prescriptions il en est une que nous avons déjà évoquée : « poser une bouche » consiste à prêter serment devant ses ancêtres. Une prescription édictée on le sait par de nombreux devins et qui aura orienté le cours de l'histoire des Lobi durant plusieurs décennies.

A consultation in "Lobi" territory unfolds in about the same way everywhere. Labouret's description of a séance, this time among the Dian of Diébougou, follows: "The Sayer takes the consultant's left hand with his right, and the two hands together, pushed to do so by God, move towards the cowries and pick one up. The shell indicates 'offended woman'. The Sayer puts the two still together hands on his right thigh and asks questions aloud. The reply is indicated by the hands, which respond affirmatively by slapping the thigh, and negatively by striking the ground" (Labouret 1931: 453).

It is important to know that the consulting party does not divulge to the diviner the reasons for his visit. The first part of the séance thus consists of the diviner's discovery of the consultant's motives. Subsequently, he proceeds with a series of quick questions with yes or no answers addressed to a variety of thi which will gradually allow him to target the problem. The responses are given by the positions of the hands, confirmed by the cowries, or sometimes by signs which the joined hands may draw in the air. "After about eight hundred to a thousand questions, which both the diviner and the consultant have asked in turn at a very rapid pace, since the consultation only lasts about half an hour, all of the desired information has been found out and repeatedly confirmed" (Meyer 1981: 47, Voltz translation 1982: 24; Bognolo 2007: 14).

Daniela Bognolo writes that a divination séance "is summed up by an enigmatic phrase which constitutes the recipe to follow and whose meaning, which corresponds to the observance of certain precise norms in the realm of the sacred, is known to all members of society: 'to pour at such and such a place' means to make a sacrifice at a specified cult location" (Bognolo 2007: 14). One of these prescriptions has already been mentioned "poser une bouche" – and means swearing before one's ancestors. Indeed that prescription has been ordered by many diviners and has oriented the course of Lobi history for a number of decades.

LA MORT, LE SANG ET LE KHÈLÈ OU COMMENT NAISSENT LES FIGURES CÉPHALOMORPHES

Si l'on excepte le hiératisme de la grande statuaire ancestrale, les Lobi ont sculpté d'innombrables figures rituelles anthropomorphes qui semblent se décliner en d'infinies variantes. Toutes ont un point commun : leurs corps parlent et leur gestuelle, parfois débridée, obéit à des codes précis. Cette sémiotique ou langage du corps permet de traduire les diverses postures que ces figures adoptent et qui mettent en scène les problèmes qu'elles sont censées résoudre. Dans cet art rituel, les différents gestes sont autant de mots qui contribuent à composer le message que véhicule le corps tout entier. Il est d'autant plus étonnant de se trouver tout à coup confronté à une tête seule, sans corps, une forme anthropomorphe réduite à sa plus simple expression (voir ill. page 22). Savoir qu'elle s'appelle *baàthil*, « la puissance de la fin », et que la devise de son détenteur est *à kpa yuú*, « j'ai cloué la tête », ne peut qu'ajouter au trouble de celui qui s'interroge sur la raison d'être de cet objet singulier. Voici le contexte religieux et rituel dans lequel intervient cette étrange figure, à mi-chemin entre le sentier de la guerre, et les chemins qui mènent au monde surnaturel des génies de brousse.

La mort violemment perpétrée, par le sang répandu, libère le khèlè de la victime

Ce titre résume pour moi les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une menace qui a nom *khèlè* se répande. Mais qu'est-ce que le *khèlè* ? D'après Madeleine Père ce terme « peut être traduit (approximativement) par « fluide » émanant d'une personne ou d'un animal » (1988 : 135, note 113). Dans son lexique, on apprend que *khèlè* (pl. *khèla*) est le « rituel de purification des guerriers » (1988 : 840) ou encore le « rituel de bravoure du *caàr* (matriclan) » (*id.* p. 328). Avant de tenter d'analyser ce concept que l'on devine complexe, examinons les faits, c'est-à-dire les circonstances dans lesquelles peut soudain surgir le *khèlè*.

DEATH, BLOOD AND THE KHÈLÈ, OR HOW THE CEPHALOMORPHIC FIGURES COME TO EXIST

In addition to their hieratic ancestor figures, the Lobi sculpted countless anthropomorphic ritual figures which appear to exist in an infinite number of variants. All have one point in common: their bodies speak, and their sometimes wild or unbridled gestural movements follow precise codes. This semiotic system or body language allows for the translation of the various postures the figures adopt, which represent the problems they are supposed to resolve. In this ritual art, the different gestures are like words which contribute to the formulation of the message which the figure's entire body conveys. It is thus astonishing to be suddenly confronted with a freestanding head, without a body, an anthropomorphic form reduced to its simplest expression (see ill. page 22). Knowing that such heads are called baàthil, "the power of the end", and that their owners' adage is à kpa yuú, "I nailed the head", only adds to the perplexity of those who do not understand why and when they were made. Here then is the ritual and religious context in which these strange sculptures intervene, halfway between the path to war and those paths which lead to the supernatural world of the bush spirits.

A violently perpetrated death, with spilled blood, liberates the victim's khèlè

This title offers a succinct summary of the necessary and sufficient conditions for the threat called khèlè to spread. But what is khèlè? According to Madeleine Père, the term "can be approximately translated as "fluid" emanating from a person or an animal" (1988: 135, note 113). In her lexicon, we learn that khèlè (plural khèla) is the "purification ritual for warriors" (1988: 840), or also the "bravery ritual of the caàr (matriclan)" (idem, p.328). Prior to attempting to analyze this obviously complex concept, we will examine the facts, that is to say the circumstances in which the Lobi consider that khèlè may suddenly arise, and the places, beings and objects potentially charged with this "fluid".

Lors d'un homicide

Jadis, lorsqu'un homme avait tué son semblable, il devait immédiatement s'isoler afin de ne pas transmettre à son entourage le *khèlè*, un fluide émanant de sa victime, et dont le meurtrier était imprégné. Le danger est le même, quelles que soient les circonstances de cet homicide, qu'il ait eu lieu durant une bataille, lors d'une expédition de vengeance (dont les Lobi étaient autrefois coutumiers), ou dans des circonstances moins « prestigieuses », voire prosrites par la société, comme d'assassiner, ou de tuer par accident, involontairement, une personne de son matriclan, de son patrilignage, ou de son village. D'après Michèle Cros, les symptômes des maladies que l'homicide peut présenter sont la blancheur de la peau et le gonflement du corps. (Cros 1990 : 184 ; Fiéloux et Lombard 1993 : 106) ou encore la folie furieuse. (Bognolo 2007 : 36).

Lorsqu'un animal sauvage khaà, « amer », est abattu durant la chasse

Avant de poursuivre, il est indispensable de clarifier le concept de *khaà* qui, par son sens et non par ses effets, est étroitement lié à la notion de *khèlè*. D'après Cécile de Rouville, le terme *khaà* qualifie littéralement l'amertume du goût ; le substantif *khaàr*, de même racine, désigne d'ailleurs la bile, amère par excellence. « Au sens figuré, *khaà* est associé à la virilité. Il qualifie un homme courageux à la guerre, qui a tué plusieurs ennemis. Ce terme traduit une notion très importante chez les Lobi que l'on pourrait traduire par « dangereux », en parlant de force surnaturelle » (de Rouville 1987 : 62, note 10). Par rapport à cette dernière acception du terme, la plupart des auteurs ont également traduit *khaà* par « sacré », avec la connotation de danger ou de menace potentielle. Les animaux *khaà* ne sont pas seulement parmi les plus dangereux que rencontre le chasseur, tels l'éléphant et l'hippopotame, ce sont aussi ceux qui, dans l'imaginaire lobi, jouissent d'un statut singulier, comme l'antilope *tasiè* (Céphalophe de Grimm, *Sylvicapra grimmia*) qui joue le rôle de devin dans les contes, ou encore la grue couronnée (*Balearica pavonina*), à l'aigrette pourvue d'un charme et dont le cri peut tuer (Bognolo 1998 : 180-181). Lorsqu'un homme abat un gibier amer, ce dernier libère son *khèlè*. « L'esprit qu'un tel animal recèle peut s'emparer du chasseur et par son *khèlè* l'affecter de la maladie de Bâbâ, mortelle à terme. » (Bognolo 2007 : 30). Le chasseur doit alors s'initier rapidement au culte de Bâbâ (*loc. cit.*) D'après Michèle Cros, il provoquerait les mêmes effets morbides que l'homicide, avec en outre un état de faiblesse particulier qui peut gagner le chasseur, lequel devient lors apathique, sot et impuissant (Cros 1990 : 184).

When a homicide occurs

In former times, when a man had killed a peer, he was obliged to isolate himself immediately in order not to transmit the khèlè, a fluid emanating from his victim with which the killer was impregnated, to those around him. The danger was always the same, regardless of the circumstances of the homicide, whether it had taken place on the battlefield, in the course of a reprisal expedition (which the Lobi formerly practiced), or in less "prestigious" situations in which it was socially proscribed, involving the assassination, or the accidental or involuntary killing of a person belonging to one's matriclan or patriclan, or one's village. According to Michèle Cros, the symptoms of the malady that the homicide can cause are whitening of the skin and swelling of the body (Cros 1990: 184; Fiéloux and Lombard 1993: 106), or also madness (Bognolo 2007: 36).

When a wild khaà animal, "bitter", is killed in the hunt

Before continuing here, it is necessary to clarify the concept of khaà, which, through its meaning but not through its effects, is closely connected with the notion of khèlè. According to Cécile de Rouville, the term khaà literally means bitterness of taste. The substantive khaàr, of the same root, moreover describes bile, a quintessentially bitter substance. "In the figurative sense, khaà is associated with virility. It describes a man who is courageous in war, and who has killed several enemies. The term refers to a very important notion among the Lobi, which could be translated as "dangerous" when it is used in connection with supernatural power" (de Rouville 1987: 62, note 10). With respect to this last definition of the term, most authors have also translated khaà as "sacred", with a connotation of danger or of a potential threat. The khaà animals are not only among the most dangerous ones that the hunter encounters, but are also those which have a special status in Lobi imagination, like the antelope tasiè (common duiker, Sylvicapra grimmia) which plays the role of a diviner in certain tales, or the black crowned crane (Balearica pavonina), which carries a charm in its crest, and whose cries can kill (Bognolo 1998: 180-181). When a man kills a "bitter" animal, it releases its khèlè. "The spirit that an animal of this kind contains can take hold of the hunter, and can inflict the ultimately fatal Bâbâ sickness on him through its khèlè" (Bognolo 2007: 30). The hunter must then immediately initiate himself to the Bâbâ cult (loc. cit.). According to Michèle Cros, the illness can provoke the same morbid effects as homicide does, moreover inducing a general weakness which can overcome the hunter, causing him to become apathetic, lethargic, stupid and powerless (Cros 1990: 184).



Figure masculine
arborant une poitrine féminine
Semble former un couple singulier
avec la figure ci-contre
H 60 cm

*Male figure with female breasts
Appears to form a unique couple
with the figure opposite
H 60 cm*

Bùthìb deèwábíí
Figure féminine avec enfant
H 51 cm

Bùthìb deèwábíí
Female figure with child
H 51 cm



Lorsqu'une femme meurt en couches d'une hémorragie

Cet autre cas de libération dangereuse de *khèlè*, lié à l'enfantement, fut rarement abordé dans la littérature ethnographique, contrairement à celles liées aux actes de chasseurs et de guerriers. Cependant il nous paraît nécessaire de nous y attarder quelque peu, car la notion complexe de ce fluide dangereux s'y profile sous un angle nouveau, celui de son origine ultime. Michèle Cros, une fois encore, éclaire cette problématique d'une lueur décisive. Tout accouchement se déroule d'ordinaire en deux séquences : la première est la naissance de l'enfant, la seconde, quelques dizaine de minutes plus tard, est appelée « la délivrance », c'est-à-dire l'expulsion du placenta et des membranes qui entouraient l'enfant dans le liquide amniotique. Si tous les ouvrages de vulgarisation que j'ai consulté semblent sous-entendre que cette expulsion a généralement lieu en une fois, les Lobi conçoivent cette « délivrance » en deux épisodes distincts ; après la naissance de l'enfant, c'est d'abord le placenta qui s'expulse, puis un peu plus tard, les membranes et le sang perdu ⁷³. Le placenta est appelé *sor kontin* (grand placenta), les membranes et le sang, qui s'apparentent à un amas de chairs noires, se nomme *sor khèlè*, terme qui, remarque l'auteure, fut traduit improprement par « petit placenta », alors que littéralement, il signifie « placenta du *khèlè* », nous allons rapidement comprendre pourquoi (Cros 1990 : 99).

L'accoucheuse place chacune de ces deux parties de l'arrière-faix dans une poterie ; ces deux canaris sont enterrées dans deux petites fosses distinctes creusées non loin de la maison. Qui plus est, dès qu'une complication obstétrique survient, les Lobi n'appréhendent pas de manière identique ces deux parties de la délivre : « Dès l'instant où on aborde les troubles de l'accouchement, chacun souligne le caractère particulièrement dangereux du *sor khèlè*, sans comparaison possible avec les dérèglements propres à l'expulsion du *sor kontin* : Elle témoignerait de l'intense activité utérine à laquelle s'est livré un *bissan pu* (mauvais enfant) désirant, de cette façon, porter atteinte à la vie de sa mère ; au terme de mystérieuses tractations menées avec des petits génies de la brousse, détenteurs et émissaires privilégiés du *khèlè* » (Cros 1990 : 99). Rappelons-nous que ces mauvais enfants sont des « revenants » qui, ayant été tués par sorcellerie en bas âge, reviennent se réincarner avec la complicité des génies pour se venger de leurs parents. L'auteure ajoute plus loin que lorsque l'accouchement « fatigue » trop la mère, on soupçonne qu'elle porte un *bissan pu*, un mauvais enfant qui veut tuer sa mère en se présentant mal (par les pieds) ; soit « d'autres fois, on attend en vain l'expulsion du « petit placenta », le *sor khele*, et l'hémorragie qui d'ordinaire s'ensuit s'avère dans bien des cas

When a mother dies of a hemorrhage in childbirth

This last possible case of the dangerous liberation of khèlè, connected with childbirth, is rarely discussed in the ethnographic literature, unlike the cases associated with the acts of hunters and warriors. We feel it will nonetheless be necessary to dwell on it here, because the complex notion of this dangerous fluid is seen from a different angle, which is that of its ultimate origin, in this particular situation. It is once again Michèle Cros who sheds decisive light on this question. Every birth normally unfolds in two sequences: the first is the birth of the child, and the second, some tens of minutes later, is called the "deliverance", that is to say the expulsion of the placenta and of the membranes which surrounded the newborn in the amniotic fluid. While all of the popular works I have consulted on this subject seem to suggest that this expulsion takes place all at once, the Lobi conceive of this "deliverance" as something that occurs in two distinct episodes. After the birth of the child, the placenta is the first thing to be expelled, followed somewhat later, by the membranes accompanied by the lost blood ⁷³. The placenta is called sor kontin (big placenta), and the membranes and the blood, which appear as a blackish mass, are called sor khèlè, a term which the author remarks was erroneously translated as "small placenta", when in fact it signifies "placenta of the khèlè". We will quickly understand why (Cros 1990: 99).

The midwife puts these two parts of the afterbirth into two different pots, which are buried in two separate holes dug not far from the house. Moreover, if an obstetric complication should arise, the Lobi do not see these two parts of the afterbirth as identical. "At any time that difficulties in childbirth arise, everyone emphasizes the particularly dangerous nature of the sor khèlè, without considering the separate set of problems that the expulsion of the sor kontin could cause: It attests to the intense uterine activities of a bissan pu (bad child) who wished to take his mother's life through those activities, and all of this takes place in conjunction with mysterious negotiations with the little bush spirits, the holders and privileged emissaries of the khèlè" (Cros 1990: 99). Let us remember that these "bad children" are seen as "revenants", who, having been killed by sorcery at an early age, come back to be reincarnated, with the assistance of spirits, to take revenge on their parents. The author also adds that when a birth overly "exhausts" the mother, it is believed that she is carrying a bissan pu, which will try to kill its mother by presenting itself incorrectly (feet first), or in other cases, prevent the awaited expulsion of the "small placenta" sor khèlè, in the absence of which an often fatal

73 - Les descriptions, même détaillées de l'expulsion du placenta et des membranes, ne parlent pas de deux phases chronologiques distinctes, même si certains textes évoquent le danger de la rétention des membranes et de l'hémorragie qui peut s'en suivre.

73 - Even detailed descriptions of the expulsion of the placenta and the membranes do not describe two chronologically distinct phases, although some texts do discuss the dangers that the retention of the membranes may present, and the hemorrhages which may result from that.

mortelle » (Cros 1990 : 117). Nous savons par ailleurs (cf. ci-dessus, p. 111), que ce sont les génies de brousse qui ont appris à cet enfant « revenant » que pour tuer sa mère, il fallait « couper le petit placenta du grand placenta » (Cros 1990 : 118).

Il nous reste encore à verser à ce dossier les informations récoltées par Henri Labouret qui s'était particulièrement intéressé à la problématique du *khèlè*, et qui elles aussi pointent du doigt les génies de brousse : « Dans le pays, tout le monde admet que le *kélé* est un fluide nocif, susceptible de causer de graves maladies et éprouvant les êtres humains qui se promènent sur la colline, près du ruisseau, sous les arbres hantés de petits dieux à grosse tête, à cheveux longs, et au corps tellement recouverts de poils roux qu'on ne voit pas leur peau » (Labouret 1931 : 437) ⁷⁴. L'auteur ajoute que ces génies de la taille d'un enfant, vivent dans la brousse et y cultivent à leur manière. Ils élèvent aussi des troupeaux constitués de la faune sauvage. Le *khèlè* émane de leur corps et se transmet le plus souvent par contact avec les animaux sauvages de leurs cheptels, lesquels constitue le gibier des hommes (*ibid.* : 437-438).

Henri Labouret remarque aussi que le *khèlè* est beaucoup plus répandu qu'on ne le pense ; on le retrouve autours des autels de certaines « puissances occultes redoutables », dans les objets que manipulent les devins et dont ils tirent leurs facultés et leur puissance, dans la chambre de l'accouchée, ainsi que là où repose un guerrier non encore purifié (1931 : 449). Si l'on excepte la chambre de l'accouchée, cela signifie qu'il existe des foyers où se concentre le *khèlè* non pas sous une forme sauvage, apanage des génies, mais bien sous une forme contrôlée, domestiquée, par des hommes, des devins et guérisseurs.

Malgré ces données convaincantes qui montrent le rôle central que jouent les génies de brousse comme manipulateurs, propagateurs, « détenteurs et émissaires » privilégiés de *khèlè*, j'ai la conviction que dans la pensée lobi, les génies ne sont pas seuls à engendrer cette force, et que les hommes, voire d'autres entités encore, la possèdent également. En revanche, il se peut que les Lobi considèrent les génies comme des êtres suffisamment puissants, astucieux et rusés pour s'emparer des foyers de *khèlè*, concentrer cette force, voire l'amplifier et la rediriger, pour la « lancer » comme dit Henri Labouret, vers les cibles qu'ils choisissent. Et c'est dans ce sens que vont les données d'autres auteurs qui pointent comme origine du *khèlè* l'homme ou l'animal qui meurt sous les flèches ou le couteau.

74 - On peut penser que ces lieux qu'ils hantent sont les *kápárá* qu'évoque Madeleine Père (cf. ci-dessus p. 60).

internal hemorrhage may occur" (Cros 1990: 117). We have moreover already learned (cf. above, p. 111) that it is the bush spirits who taught this "revenant" child that in order to kill its mother, it must "cut the small placenta from the big placenta" (Cros 1990: 118).

It remains for us to examine the information collected by Henri Labouret, who took a particular interest in the subject of the khèlè, and one observes that his data also points the finger at the bush spirits: "In this country, everyone concurs that the kélé is a harmful fluid, and that it may cause serious and debilitating sicknesses in human beings, as they stroll about the hills, near streams, and under trees haunted by little gods with big heads, long hair and a skin so thickly covered with red hair that one cannot see their skin" (Labouret 1931 : 437) ⁷⁴. These spirits, which are the size of a child, inhabit the bush, have their own style of agriculture there, and raise herds of wild animals. According to the author, the khèlè which emanates from these spirits' bodies is most often transmitted through contact with wild animals that belong to those herds and are also hunted by men (ibid.: 437-438).

Henri Labouret also notes that the khèlè is much more widespread than one might think. It exists around the altars of "certain fearsome occult powers", in objects that diviners manipulate and from which they draw their faculties and their powers, in the birthing chamber, as well as in any place where an as yet unpurified warrior is present (1931: 449). With the exception of the birthing chamber, this means that there are households in which khèlè is concentrated, not in the wild form that it takes as part of a spirit's attributes, but in a controlled one, domesticated by men, diviners and healers.

In spite of the convincing evidence that attests to the idea that the bush spirits play a central role as the manipulators, propagators and the privileged "possessors and emissaries" of khèlè, my own conviction is that in Lobi thought, the spirits are not the only ones who engender this force, and that men, and even other entities, are also believed to possess it. On the other hand, it is possible that the Lobi consider these spirits to be powerful, clever and astute enough to take control of the khèlè households, to concentrate the force, and to amplify and redirect it, or, as Henri Labouret puts it, "to launch" it towards targets of their choosing. The writings of other authors, which point to the origin of khèlè as being a man or an animal that perished by arrows or knives, tend to support this concept.

74 - One may believe that these places they haunt are the *kápárá* which Madeleine Père mentions (cf. above p.60).

Pour Michèle Fiéloux et Pierre Bonnafé (1984), le terme *khèl* désigne la force, et *khèlyè*, le rite et le remède destiné à s'en protéger : « En première approximation, *khèl* peut être traduit par « avoir tué ». C'est la force qui émane du cadavre après cet acte. Assorti d'un suffixe, le mot *kel-yé* ou *kel-wé*, selon les régions, désigne la maladie et la cure d'un homicide comme d'un chasseur » (1984, p. 82, note 4). Quelques années plus tard, en 1993, ils soulignent que l'homicide « était pris par la force du cadavre (*khèl*) qui cherchait à se venger, et on devait le purifier par un rite particulier pour l'empêcher d'attraper la maladie du *khèl* (qui fait enfler les membres), maladie qui pouvait être mortelle » (1993 : 106).

D'après Cécile de Rouville, le meurtrier « risque d'être « attrapé » (*fo*) par le *khèlyè* (force vitale) de sa victime qui s'écoule avec le sang » (1987, p. 167, note 49). D'après cette auteure (1987 : 173), le *khèlè* est en outre, une des parties constitutives de la personne, comme nous l'avons déjà évoqué (cf. p. 65). À ce propos elle remarque que « la conception du *khèlè* est très semblable à celle du *nyama* des Bambara et des Dogons »⁷⁵ (de Rouville 1987 : 173). Cécile de Rouville a raison de préciser que le *khèlè* suit en quelque sorte la voie du sang. Il est manifeste que le sang qui s'écoule d'un corps passant de vie à trépas semble être la clé de la libération de ce fluide, qu'il s'agisse de celui des animaux abattus, des hommes tués de manière violente, ou encore du sang de l'accouchement, une hémorragie provoquée cette fois par l'intervention surnaturelle d'un nouveau-né malveillant.

75 - Henri Labouret, tout comme Cécile de Rouville, compare le *khèlé* au *nyama* ou *gnama* des populations bambara, dogon ou malinké (1931 : 597-502). Ce n'est pas le lieu ici de suivre cette piste comparative, aussi bornerons-nous à noter, à la suite d'Alain Testart et de quelques autres auteurs que chez les Dogons, « le *nyama* est une « énergie » qui utilise le sang comme support pour se répartir dans tout le corps, et que toute perte de sang est une déperdition de *nyama* » (Testart 1991 : 316). Elle est positive tant qu'elle ne quitte pas ce corps, mais comme l'écrit Germaine Dieterlen, le *nyama* devient « dangereux lorsqu'il est libéré de son support habituel » (1941 : 75 ; 1973 : 213 sq., cité par Testart 1991 : 318).

For Michèle Fiéloux and Pierre Bonnafé (1984), the term khèl means power, and khèlyè is the rite or remedy that protects from it: "In a first approximation, khèl can be translated as "having killed". It is the force which emanates from the cadaver in the aftermath of this act. According to region, the addition of a suffix, as in kel-yé or kel-wé, designates the sickness and the cure of for a killing, whether a homicide or the taking of life by a hunter" (1984, p.82, note 4). Some years later, in 1993, they emphasize that the killer was "taken by the power of the cadaver (khèl) which sought to avenge itself, and that the killer had to be purified by a particular rite for him to avoid catching the potentially lethal khèl sickness (which causes swelling of the limbs)" (1993: 106).

According to Cécile de Rouville, the murderer is "at risk of being "caught" (fo) by his victim's khèlyè (vital force), which flows out with his blood" (1987, p. 167, note 49). She moreover asserts (1987: 173) that the khèlyè is also one of the constitutive parts of a person, as has already been mentioned (cf. p. 65). In connection with this, she remarks that "the concept of khèlè is very similar to the concept nyama among the Bambara and the Dogon"⁷⁵ (de Rouville 1987: 173). Cécile de Rouville is right to point out that khèlè in some way follows the path of blood. It is obvious that the blood that empties from a body as it passes from life to death seems to be the key to the liberation of this fluid, be it that of slain animals, of men who have met a violent end, or of blood shed in childbirth, the latter being a case of a hemorrhage provoked by the supernatural intervention of a maleficent newborn.

75 - Like Cécile de Rouville, Henri Labouret compares the *khèlé* to the *nyama* or *gnama* of the Bambara, Dogon and Malinke groups (1931: 597-502). We cannot go into detail on this comparison here, but we will note that, according to Alain Testart and several other authors, "the *nyama* is an "energy" which uses blood as a means to spread throughout the body, and any loss of blood is viewed as a loss of *nyama*" (Testart 1991: 316). The *nyama* is positive as long it does not leave this body, but as Germaine Dieterlen states, it "becomes dangerous when it escapes from its customary environment" (1941: 75; 1973:213 sq., quoted by Testart 1991: 318).

Figure masculine
H 82,5 cm

Male figure
H 82,5 cm



Bien que Daniela Bognolo semble, à juste titre, refuser l'idée que le *khèlè* puisse être un réel principe constitutif de la personne, elle n'en émet pas moins une hypothèse fort intéressante. D'après ses informateurs « la nature du *khèlè* dépendrait de l'état du *thuú* (double, esprit) de certains morts qui ne sont pas parvenus parmi les ancêtres, les cérémonies adéquates n'ayant pas été menées à bien. La force vitale (*kh'*) de leur *thuú*, contrainte de cette façon à l'errance, comme son potentiel d'influence bénéfique, demeureraient inexploités (*l'é*). D'où la capacité de vengeance attribuée à ces *thuú*, d'autant plus redoutée que la force vitale qu'ils recèlent est importante » (1998 : 162) ⁷⁶. Nous retrouvons ici les morts errants que nous avons analysés et qui peuplent les sanctuaires des ritualistes. Dans un ouvrage ultérieur, elle ajoute que les esprits capables de libérer le *khèlè* relèveraient « de quatre catégories précises de mauvais morts : les fous furieux, les suicidés, les femmes mortes enceintes et les victimes de meurtres » (Bognolo 2007 : 29).

L'analyse qui précède, à propos de la nature potentiellement dangereuse du « placenta du *khèlè* » nous permet de ne pas nous étonner que les femmes mortes en couches figurent dans cette liste aux côtés des mauvais morts, et notamment des victimes de meurtres.

La naissance du *milkuùrdaar*

Revenons au destin du guerrier, et retrouvons-le quelques heures après avoir accompli son acte de bravoure. Certes, avec ses compagnons, il a battu le rappel du haut de la terrasse pour annoncer aux proches l'exploit accompli, mais lui qui a décoché la flèche mortelle a dû s'isoler, de crainte de transmettre le mal du *khèlè* à ses proches. Il passera une première nuit seul, sur une vieille natte trouée, n'ayant de contacts possibles qu'avec ses pairs, les autres meurtriers. Dans les jours qui suivent, il devra subir une série de rites de purification, avant de pouvoir à nouveau côtoyer sa famille et ses proches et ne pas être lui-même affligé par le *khèlè*.

76 - Pourrait-on rapprocher cette force vitale « *kh'* » du principe vital qu'évoque Henri Labouret ? Cet élément est indispensable pour animer le corps, et doit absolument se joindre au double *thuú* pour créer un embryon dans le corps d'une femme (Labouret 1931 : 482). En outre, il siège dans le foie, un organe qui figure comme ingrédient principal dans le médicament destiné à purifier un meurtrier et à le protéger du *khèlè* de sa victime.

Although Daniela Bagnolo seems justifiably unwilling to accept the idea that khèlè can be a true constitutive principle of the person, she does advance a very interesting hypothesis. According to her informants, "the nature of khèlè depends on the state of the thuú (double, spirit) of certain dead who were not able to become ancestors because the ceremonies attendant to that transition had not been performed. The vital force (kh') of their thuú, thus condemned to wandering in perpetuity, as well as its potential for beneficial influence (l'é), would remain unexploited. This is the reason for which these thuú seek the revenge they are known to be capable of. That vengeance is greatly feared, and more important than the vital force they contain" (1998: 162).⁷⁶ We are once again here in the realm of the errant dead who inhabit the sanctuaries of the ritualists, and whom we have discussed earlier. In a later work, Daniela Bognolo adds that the spirits capable of liberating the khèlè can come from "four precise categories of the evil dead: the insane, those who have committed suicide, deceased pregnant women, and victims of murders (Bognolo 2007: 29).

The preceding analysis of the potentially dangerous "placenta of the khèlè" makes it possible to understand why women who die in childbirth are correlated with the evil dead, and especially with victims of murders.

The birth of the *milkuùrdaar*

Let us return to the fate of the warrior as we find him some hours after the consummation of his act of bravery. To be sure, he and his companions have been beating the drum and announced the outcome of their exploits to those close to them. But the warrior who let loose the lethal arrow has isolated himself on the terrace for fear of transmitting the evil of the khèlè to those around him. He will spend the first night alone on an old mat with holes in it, and have no contact with his peers, the other murderers. In the days that follow, he will have to undergo a series of purification rites to keep him from contracting the khèlè sickness, before he can once again be at his family's side, or in the company of those close to him

76 - Can this *kh'* vital force be likened to the vital principle that Labouret evokes? This element is indispensable to animate the body, and must imperatively be joined with the *thuú* double to create an embryo in a woman's body (Labouret 1931 : 482). Moreover it resides in the liver, an organ whose tissue is a main ingredient in the purification ritual performed to protect a killer from his victim's *khèlè*.

Tous les auteurs d'un meurtre « légitime » (ennemi tué à la guerre ou vengeance d'un membre de son matriclan) connaîtront ce rituel important qui les fera accéder à un statut prestigieux, celui de *khèldaár*. Par contre, rien de tout cela pour celui qui a commis un homicide proscrit, comme d'avoir tué, volontairement ou non, un membre de son matriclan, de son patrilignage, ou de son propre village ; il sera certes purifié, débarrassé du *khèlè*, mais lors d'un rituel fort réduit, et qui se fera en privé, presque en cachette ; et il devra en outre réparer l'interdit par un sacrifice important.

Pour le vengeur légitime, par contre, le rituel comporte au moins trois séquences essentielles dont Michèle Cros décrit les fonctions symboliques. Au premier acte, l'ensemble de ses pairs, les *khèldárá* égorgerons une série de poulets sur son épaule gauche, accumulant ainsi sur sa personne l'énergie et la nourriture symbolique libérées par cet acte sacrificiel qui transforme littéralement son corps en autel rituel ⁷⁷. Lors de la séquence suivante, il absorbera le médicament du *khèlè*, lequel neutralisera le danger que constitue le *thuú* vengeur de sa victime. Enfin, des aînées lui raseront la tête, et il sera ensuite entièrement lavé à l'eau chaude additionnée du charme du *khèlè*, marquant cette fois la rupture définitive entre lui et sa victime (Cros 1990 : 220-223). Mais ce n'est pas tout. Après avoir écarté tout danger, il faut maintenant qu'il s'approprie la force du *khèlè* pour la maîtriser, et pour ce faire il devra s'initier à *Milkuùr* ⁷⁸. Ce culte associé à la guerre, constituée par ailleurs aussi, nous l'avons brièvement évoqué, une des nombreuses institutions rattachée au complexe initiatique du *buúr*, donc à l'univers de la divination.

Une sculpture céphalomorphe sera sculptée par un artiste dûment initié aux secrets de *Milkuùr*, et dont on taira le nom, étant donné le danger inhérent à la création de ce type de figure ; le nouveau *milkuùrdaár* plantera cette tête-piquet dans son autel de terre nouvellement construit. La figure céphalomorphe, appelée *baáthîl* abritera désormais le *khèlè* de sa victime (Bognolo 2007 : 37 ; autel de *Milkuùr* ill. p. 38 fig 14).

Aussi bien la nature de l'acte prestigieux qu'il a accompli, que son intégration au sein du culte de *Milkuùr* destinée à lui conférer un surcroît de puissance vitale, celle précisément de sa victime, concourent à transformer ce meurtrier en un homme redoutable, invincible, un *kuùnkhaà*, homme amer, mais aussi un *khèldaár*, celui qui maîtrise le pouvoir du *khèlè*. Son double se superpose désormais à celui de sa victime, faisant de lui une nouvelle personne, un *milkuùrdaár*.

77 - Il est évident que le sang répandu à la guerre et à la chasse ne sont pas de même nature symbolique que le sang sacrificiel des animaux domestiques répandus sur un autel, même si dans ce cas-ci l'autel est exceptionnellement le corps du sacrifiant.

78 - De *mil*, « agir, parler » et *kuùr*, « mâle » : « affronter par défi, braver » (Bognolo 1998 : 246, note 4).

All of the authors of a "legitimate" murder (that of an enemy slain in battle or in the avenging of a member of their matriclan) will know this important ritual, and it will confer the prestigious status of khèldaár on them. That will not be true for a person who has committed a proscribed murder, such as the killing, whether voluntary or not, of a member of his matriclan, of his patrilineage, or of his village. Such an individual will be purified, but in a very reduced version of the ritual, held in private and almost in secrecy. He will moreover be required to make a significant sacrifice to compensate for his violation of the interdiction.

For the legitimate avenger on the other hand, the ritual consists of at least three essential sequences whose symbolic functions are described by Michèle Cros. In the first part, his khèldárá peers will slit the throats of a series of chickens on his left shoulder, thus accumulating the energy and symbolic food liberated by this sacrificial act on him, and literally transforming his body into a ritual altar.⁷⁷ In the next sequence, he will ingest the khèlè medicine which will neutralize the threat that his victim's vengeful thuú represents. Lastly, the elders will shave his head and he will be washed with hot water containing the khèlè charm substance, and that will mark the definitive rupture between him and his victim (Cros 1990: 220-223). That is not all though. Having now eluded all dangers, he must now appropriate the khèlè force and master it, and in order to do so, he will have to be initiated to Milkuùr⁷⁸. This war-related cult also constitutes, as we briefly mentioned earlier, one of the numerous institutions associated with the buúr initiation complex, and thus with the universe of divination.

A cephalomorphic sculpture will be created by an artist who has been duly initiated to the secrets of Milkuùr, whose name will not be spoken, given the danger inherent in the creation of this type of work. The new milkuùrdaár will plant this head-post in his newly constructed earth-altar. The cephalomorphic sculpture, called baáthîl, will henceforth be the repository for his victim's khèlè (Bognolo 2007: 37; Milkuùr altar illustration, page 38, fig. 14).

The prestigious deed he has performed, and his integration into the heart of the Milkuùr cult, which confers an abundance of vital power on him, namely that of his victim, both concur to transform the killer into a formidable man, and especially an invincible one – a kuùnkhaà, or "bitter" man, but also a khèldaár, that is to say one who has mastered the power of khèlè. His double is henceforth superposed on that of his victim, and that makes him a new person – a milkuùrdaár.

77 - It is obvious that blood spilled in war and in the hunt is not of the same symbolic nature as the sacrificial blood of domestic animals shed on an altar, even if in this particular and exceptional case, the altar is the sacrificer's body.

78 - From *mil*, "to act, to talk", and *kuùr*, "male": "to confront with challenge, to brave" Bognolo 1998: 246, note 4).

LE SCULPTEUR EST AUSSI UN RITUALISTE

Dans l'avant-propos j'ai annoncé que pour des raisons éthiques et scientifiques, la dimension stylistique et celle de l'identité des sculpteurs seraient absentes de mon propos. En revanche, les devins et les guérisseurs habitent presque chacune des pages qui précèdent. Or, les sculpteurs, qui façonnent les objets que ces spécialistes rituels leur commandent, forment de plein droit eux aussi, une catégorie particulière de ritualistes.

Nous avons montré à quel point les devins et les guérisseurs, de par leurs initiations aux différents *búra*, deviennent les intermédiaires privilégiées entre les hommes et les *thíla* des défunts et aussi les interlocuteurs prudents et circonspects des génies de brousse qui aussi imprévisibles que cruels, hantent les arbres et les termitières. Ces ritualistes, engagés dans un dialogue constant avec ces entités surnaturelles et dangereuses, ont cependant pour tâche de faire cesser certaines irruptions intempestives de ces univers invisibles au sein de la vie quotidienne des gens. Et pour cela il faut, entre autres dispositifs symboliques, matérialiser le problème en présentant sous forme de figure humaine le ou les protagonistes du drame qui se joue. Pour que ces figures revêtent les caractéristiques requises – être façonnées dans l'essence de bois adéquate et adopter les formes ou la gestuelle appropriées – il peut s'avérer indispensable que les sculpteurs soient initiés aux mêmes savoirs que les ritualistes qui font appel à leurs talents.

Outre ce statut de spécialiste rituel requis pour pouvoir sculpter les objets les plus dangereux comme la sculpture céphalomorphe *baàthil* du culte de Milkuùr, le processus même d'apprentissage de leur art doit suivre un parcours initiatique d'une autre nature encore, destiné à aplanir les dangers inhérents à la création d'objets rituels. Car ces derniers, une fois en fonction, posséderont un pouvoir potentiellement destructeur qui peut se retourner contre l'artiste si les interdits liés au processus de création de l'objet n'ont pas été respectés. Le parcours d'un sculpteur, qui doit nécessairement se placer sous l'égide d'un de ses pairs chevronné, est jalonné de différentes étapes à l'issue desquelles il acquiert à chaque fois un nouveau titre (Bognolo 1997; 2007: 53-55). J'ai rassemblé dans le tableau qui suit les différents degrés de spécialisation auxquels il peut progressivement prétendre, jusqu'au titre suprême de *Thíteldára kòtín*, celui qui permet de sculpter les couples de figures d'ancêtres *thílkòtína*. Ce tableau, qui résume les données publiées par Daniela Bognolo, présente le parcours

THE SCULPTOR IS ALSO A RITUALIST

In the introduction I indicated that, for ethical and scientific reasons, comments on stylistic dimensions and on the identity of the sculptors would be absent from my text. On the other hand, diviners and healers inhabit almost every single one of the preceding pages. In addition, the sculptors who create the objects that these ritual specialists commission from them, do themselves constitute a particular category of ritualists.

*We have shown to what extent the diviners and healers, through their initiation to the various *búra*, become privileged intermediaries between men and the *thíla* of the deceased, as well as prudent and circumspect interlocutors of the bush spirits, those cruel and unpredictable denizens who haunt trees and termite mounds. It is the task of these ritualists, who are engaged in a constant dialog with dangerous and invisible supernatural entities, to quell certain inopportune eruptions of this supernatural universe which can arise in the daily lives of men. For it to be possible to accomplish this task, symbolic objects, among other things, are needed to materialize the problems and to presentify them as human figures or as protagonists in an unfolding drama. And for these figures to have the characteristics that are prerequisites for them to play their role effectively, to be made of the proper wood and to display the appropriate gestural poses, the sculptors must quite often have undergone the same initiations as those of the healers that call on their talents have been through.*

*In addition to the status of ritual specialist to which an individual must accede to be able to sculpt the most dangerous objects, like the *baàthil* head-posts of the Milkuùr cult, the very process of apprenticeship in their art must follow an initiatory path of yet another nature, whose purpose is to neutralize the dangers inherent in the creation of ritual objects. Indeed, these objects, once put into service, will possess a potentially destructive power which can turn against the artist if the prohibitions associated with their creation are not strictly respected. The sculptor's path, which he must always follow under the protection of a peer who has already completed it, takes place in a number of phases, at the end of each of which he acquires a new title (Bognolo 1997; 2007: 53-55). In the table below, I have shown the different degrees of specialization to which a sculptor can progressively accede on his way to acquiring the supreme *thíteldára kòtín* title which will allow him to sculpt the *thílkòtína* ancestor figures. The table summarizes the findings published by Daniel Bognolo. It illustrates the sculptor's path and associates each phase in it with the name of the acquired title, the charm or medicine whose privileged use it is connected*

Figure masculine
H 66,5 cm

Male figure
H 66.5 cm



type d'un sculpteur, mettant en parallèle, pour chacune des étapes: le nom des titres acquis, le charme ou médicament qui en constitue le privilège, le type d'essences autorisées à être sculptées, ainsi que les catégories d'objets qu'il pourra désormais créer. Ce parcours reflète évidemment aussi sa progression en termes d'expérience et d'habileté, et donc le degré de qualité esthétique qu'atteindront les pièces qu'il façonne. Critères qui, on l'a vu, sont précisément ceux exigés pour les figures ancestrales, depuis les petits *thilbià* que le père d'un jeune garçon pose sur sa terrasse, jusqu'aux prestigieuses *thilkòtína* qui reposent dans les sanctuaires des chefs de famille ou les « grandes maisons » lignagères. C'est majoritairement parmi ces dernières que se révèle la grande statuaire « lobi ».

En plus du titre de *thíteldará kòtín* acquis au terme de ce processus d'apprentissage, un critère que privilégiaient les « Lobi » dans le choix du sculpteur au sein des familles, était sa capacité à reproduire une figure « du même style » que les ancêtres déjà présents au sein du sanctuaire; ces derniers, grâce à cette ressemblance, pouvaient adopter le nouveau-venu et le reconnaître comme « un les leurs ».

with, the types of materials and woods permissible for him to sculpt, and the category of objects he may create. His movement along this trajectory obviously also reflects his progression in terms of experience and skill, and will be attested to by the aesthetic qualities of the works he produces, criteria which, as we have seen, are precisely those required by each of the categories of ancestor figures, from the little thilbià, which the father of a young boy puts on his terrace, to the prestigious thilkòtína kept in the sanctuaries of the heads of households or the "great houses" of lineages. It is primarily among those ancestor figures that the great "Lobi" statuary is revealed.

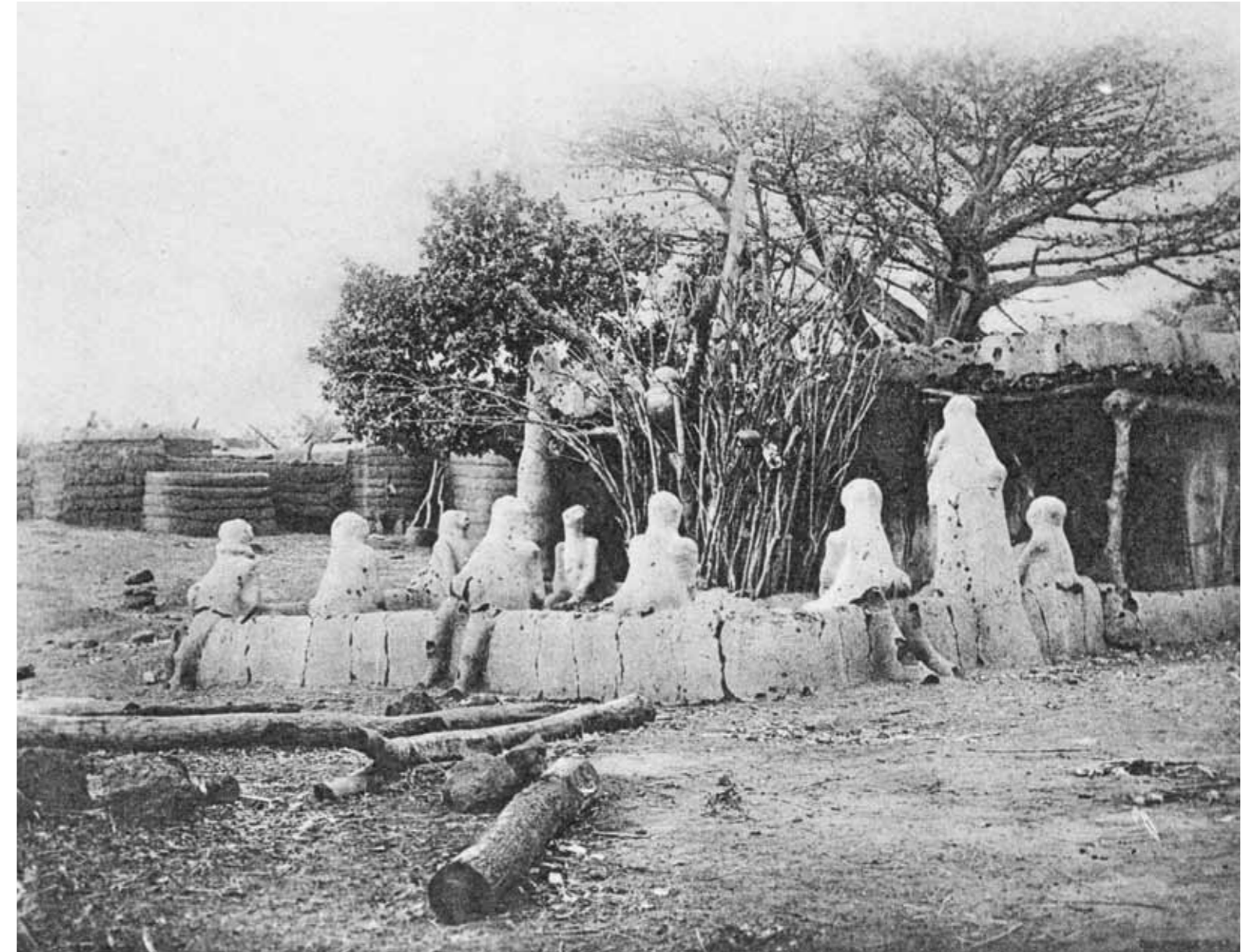
In addition to the title of thíteldará kòtín acquired in the course of this apprenticeship, Lobi families favored artists capable of sculpting a figure "in the same style" as that exhibited by sculptures already present in the sanctuary. When a sculptor could demonstrate this ability and produce this desired resemblance, a sculpture he produced would be accepted by the older ancestors, and would be adopted and recognized as "one of their own".

LES DEGRÉS INITIATIQUES MENANT AU STATUT DE MAÎTRE-SCULPTEUR (d'après les données de Daniela Bognolo, 2007, pp. 53-55)

Médicaments (<i>thii</i>) correspondant aux différents statuts	Statut ou titre du sculpteur	Types de bois autorisés	Types d'œuvres réalisées
<i>Dreéthii</i> remède préventif	<i>Tetelhuò</i> postulant	Taille des bois clairs et légers	<i>Thilbià</i>
<i>Thiibir</i> médicament noir	<i>Thiirteldaàr</i> apprenti	Taille des bois « rouges » plus denses	<i>Bùthiba</i>
<i>Gawa thiigboro</i> la gourde de Gawa	<i>Thíteldaár</i> Maître-sculpteur	Taille des bois très durs	Toutes les sculptures sauf les figures d'ancêtres <i>thilkòtína</i>
S'il est pressenti pour succéder au maître dont il dépend: <i>Gawa thiigboro</i> la gourde de Gawa	<i>Thíteldará kòtín</i> Maître-sculpteur titulaire du nom du style	Taille des bois amers sacrés (<i>khaà</i>) propres à chaque matriclan	<i>Thilkòtína</i> seulement après la mort de son maître et les sacrifices dédiés aux <i>thíteldará kòtína</i> défunts

THE INITIATION GRADES LEADING TO THE STATUS OF A MASTER SCULPTOR (according to Daniela Bognolo, Lobi, 2007, pages 53-55)

Medicines (<i>thii</i>) corresponding to different statuses	Statuses or titles of the sculptor	Authorized types of wood	Types of works created
<i>Dreéthii</i> preventative remedy	<i>Tetelhuò</i> candidate	Carving of soft and light colored wood	<i>Thilbià</i>
<i>Thiibir</i> black medicine	<i>Thiirteldaàr</i> apprentice	Carving of "red" and denser woods	<i>Bùthiba</i>
<i>Gawa thiigboro</i> <i>Gawa gourd</i>	<i>Thíteldaár</i> Master sculptor	Carving of very hard woods	All sculptures except the <i>thilkòtína</i> (ancestor figures)
If he is destined to succeed the master he depends on: <i>Gawa thiigboro</i> <i>gawa gourd</i>	<i>Thíteldará kòtín</i> Master sculptor with the title of the style's name	Carving of <i>khaà</i> (bitter, sacred) woods proper to each matriclan	<i>Thilkòtína</i> only after the death of his master and the sacrifices dedicated to the deceased <i>thíteldará kòtína</i>

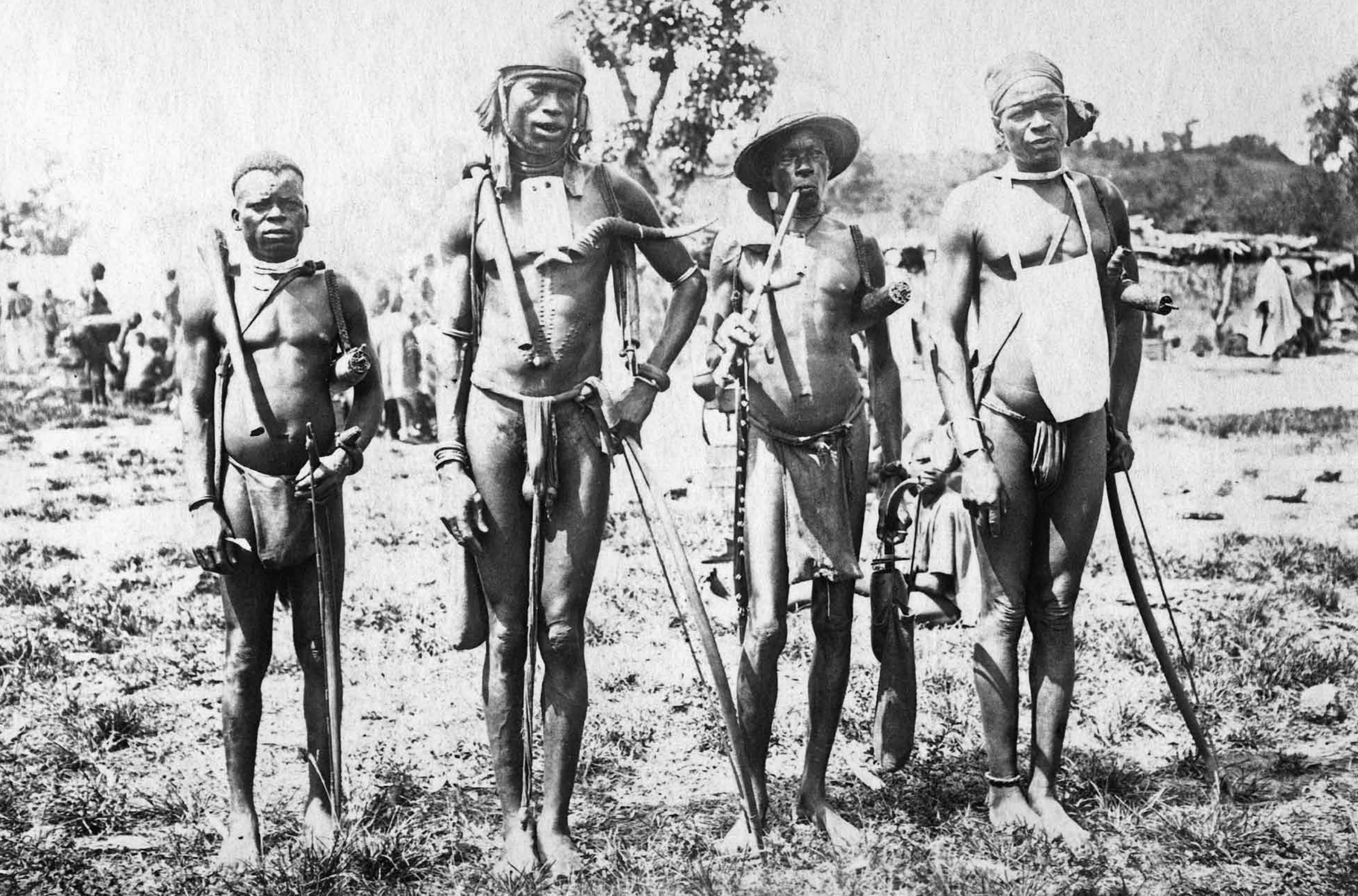


Autels protecteurs en argile devant une habitation

Clay protective altars in front of a dwelling

À noter le pendentif *komé* en ivoire, la coiffe *bàba gnounkpour* en demi calebasse, emblèmes des initiés du culte de *Bàba*, et la tonsure de postulant à un *buúr* ▶

Group of hunters
Note the *komé* ivory pendants and the half-calabash *bàba gnounkpour* coiffures, emblems of the initiates of the *Bàba* cult, as well as the *buúr* postulant tonsures



EN GUISE DE CONCLUSION

Ce périple en pays « lobi » fut aussi pour moi un parcours initiatique. J'effectuais enfin une incursion au sein d'un univers où la sorcellerie, bien que présente mais confinée au sein des matrilignages, ne tenait apparemment pas la vedette absolue dans l'explication des malheurs, contrairement à ce que j'ai pu rencontrer dans mes recherches sur l'Afrique centrale.

Parmi les multiples phénomènes surnaturels susceptibles de semer les maladies et la mort par le monde, la sorcellerie est le seul qui soit le fait d'êtres humains vivants. Toutes les autres entités potentiellement maléfiqes hantant l'univers invisible sont de nature « autre », qu'il s'agisse des esprits des morts, des ancêtres, ou encore des êtres suprahumaines, tels les génies de brousse, les esprits de l'eau, l'arc en ciel, la foudre, etc. Les sorciers eux participent de la vie quotidienne de tous ; de jour il sont des hommes et des femmes ordinaires, de nuit ils se transforment en léopard, en hibou...

Au sein du système de pensée « lobi », et plus précisément de leur code nosologique, il est clair que ce sont les entités surnaturelles qui prennent le pas sur les sorciers. Or dans la vie quotidienne il est très différent de réagir face à son entourage, dont chaque membre peut être soupçonné de sorcellerie, que de se défendre contre une entité appartenant à un univers extérieur au champs social. Il me semble que lorsqu'on se préoccupe davantage du danger que représente ces « autres » (défunts, *thîla*, génies) plutôt que de celui que fait planer votre « semblable », cela doit donner à la sphère rituelle une inflexion plus « religieuse » que « magique », dans le sens que Luc de Heusch a conféré à ces deux types de communication avec le surnaturel, à savoir deux structures de subordination différentes : le geste magique ordonne aux éléments d'agir alors que le geste religieux les implore d'agir.

Le sorcier est anonyme, on ne peut lui adresser aucune prière pour l'exhorter à cesser de nuire ; seule la magie peut frapper un criminel inconnu. Les esprits auxquels on s'adresse sur les autels sont par contre généralement nommés, connus, localisés, on peut tenter de les persuader de cesser leurs agissements. De fait, il semble bien qu'une grande partie du complexe rituel « lobi » soit davantage du côté de la sollicitation, de l'invocation et de l'offrande sacrificielle. Cependant, dans un des domaines qui nous occupe principalement ici, celui de la statuaire rituelle, une nuance est à apporter à cette opposition par trop binaire.

Lorsqu'un ritualiste yaka, en RDC, pose une statuette remplie d'ingrédients offensifs au bord d'un champ, ce n'est pas pour implorer un esprit de protéger ses récoltes, ni pour lui demander de cesser de les détruire, c'est pour que les ingrédients qu'il contient tuent ou paralysent le sorcier qui s'en approcherait, qui qu'il soit. Comme le souligne Luc de Heusch à propos d'un mécanisme analogue chez les Luba, le charme *bwanga* « n'est pas un autel,

IN LIEU OF A CONCLUSION

This journey to the land of the Lobi was an initiation for me as well. I entered into the heart of a universe in which sorcery, although present, was confined to the matrilineages, and was not, unlike in Central Africa, the central component of the explanation of misfortune that I encountered in my research there.

Sorcery is among the many supernatural phenomena that can sow illnesses and death in the world, but it is the only one that is produced by living human beings. All of the other potentially maleficent entities which haunt the invisible universe are of an "other" nature, whether they are spirits of the dead or of ancestors, or superhuman beings, such as bush spirits, water spirits, the rainbow, lightning, etc. Sorcerers participate in daily life like everyone else. By day, they are ordinary men and women, and by night they become leopards, or owls, or are otherwise transformed.

It is clear that in Lobi thought and perception, and more specifically in their nosological beliefs, the spirits take precedence over the sorcerers as the main causes of misfortune. Moreover, it is very different to react to one's entourage, each member of which can be suspected of sorcery, than it is to defend oneself against an entity which belongs to a universe outside of the social realm. It seems to me that when one is more preoccupied with the danger that the "others" (deceased, thîla, spirits) represent, than one is with the threat that one's "peers" may pose, that the ritual realm then has a more "religious" than "magical" inflection. Luc de Heusch describes these two types of communication with the supernatural as two different structures of subordination: the magical gesture commands elements to act, while the religious gesture implores them to act.

The sorcerer is anonymous. One cannot address a prayer to him to exhort him to desist from causing harm. Only magic can strike an unknown criminal. The spirits which one addresses on altars are on the contrary generally named, known and localized, and they can be persuaded to alter their course of action. Indeed, it does appear that the greater part of the "Lobi" ritual complex involves solicitation, invocation and sacrificial offerings. Nonetheless, in one of the areas which we are mainly concerned with here, namely that of ritual statuary, some nuance needs to be added to this very simplified opposition.

When a Yaka ritualist puts a figure filled with offensive ingredients by the side of a field, it is not to implore a spirit to protect his harvests, or to ask it to stop destroying them, but rather to kill or paralyze the sorcerer, whoever he was, which might come near them. As Luc de Heusch mentions in connection with an analogous mechanism among the Luba, the charm called bwanga, is "not an altar, but a place where the sacred is enslaved" (de Heusch 1971: 182). It is significant that in Central Africa, altars - as places in which named entities to which one sacrifices "take root"- are

mais le lieu d'un asservissement du sacré » (de Heusch 1971 : 182). Il est significatif qu'en Afrique centrale, les autels - en tant que lieux où « s'enracinent » des entités nommées auxquelles on sacrifie - sont absents des systèmes rituels. Les sacrifices existent, certes, mais lorsqu'ils s'adressent à des entités surnaturelles ils ne leur sont pas offerts ou dédiés mais servent à activer ou réveiller leurs pouvoirs. Chez les Wuli du Cameroun, le sang qui jaillit du bec de la poule sur un objet rituel, est la parole contraignante des hommes qui enjoint aux esprits aquatiques de s'y loger. Le résultat ne fait aucun doute pour eux.

Entre la prière et l'injonction : la ruse

Entre ces deux pôles, l'injonction magique et la prière religieuse, il existe évidemment tout un continuum de pratiques. Parmi l'ensemble des rituels de réparation ou d'affliction que connaissent les « Lobi », beaucoup s'adressent aux entités surnaturelles qui siègent dans leurs autels pour les interroger, leur offrir un sacrifice de purification ou de guérison, ou encore les prier d'accéder à leurs demandes. Cependant dans certains cas, lorsqu'un ritualiste veut annihiler l'action d'un *thîl* malveillant inconnu (donc anonyme comme le sont les sorciers), il met en œuvre d'autres mécanismes encore pour obtenir le résultat escompté : il fait sculpter une figurine à l'image du malheur qu'il désire éviter, afin que cette puissance y pénètre, mais l'officiant n'y introduit pas un charme qui le capturerait à coup sûr, il met plutôt tout en œuvre pour le duper au moyen d'une mise en scène visuelle : la forme humaine de l'objet, sa gestuelle, tout concourt à tromper le *thîl* et à le faire tomber dans le piège. Un bel exemple de ce type d'artifice est celui où lors d'un accouchement présumé dangereux, le ritualiste, à l'aide d'une statuette, met en scène la fausse naissance d'un second enfant, afin de duper le jumeau en quête de son âme sœur (cf. p. 113).

En fermant les yeux, je me plais à imaginer les innombrables *bùthiba* qui peuplaient jadis les sanctuaires comme autant d'acteurs d'un drame perpétuel que les ritualistes mettaient en scène pour attirer, piéger et matérialiser ceux d'entre leurs ennemis invisibles qui tentaient de leur nuire. A mi-chemin entre l'injonction et la prière, la ruse des hommes tentait d'avoir raison d'eux.

Dans le *thîlduù*, la chambre sacrée, les figures d'ancêtres veillaient sur leurs descendants. Ici sans doute, ne s'agit-il plus de ruse mais d'empathie, de l'ordre de celle qui unit les fils à leurs pères, ces ancêtres qui de génération en génération ne communiquaient entre eux et avec leur postérité que parce que les sculpteurs « lobi » leur avaient insufflé des traits similaires.

absent from ritual systems. Sacrifices do certainly occur, but when they are addressed to supernatural entities, they are not offered or dedicated, but serve only to activate or awaken their powers. Among the Wuli of Cameroon, the blood which oozes from the beak of a chicken onto a ritual object is the constraining speech of man exhorting the aquatic spirits to lodge themselves in it. There is no doubt about the result.

Between prayer and injunctions: the ruse

Between these two poles of magical injunction and religious prayer, a continuum of practices obviously does exist. Among the many rituals of reparation or affliction the Lobi engage in, many are addressed to the supernatural entities which inhabit their altars to interrogate them, to offer a healing or purifying sacrifice to them, or to beseech them to respond to their demands. Nonetheless, in some cases, when a ritualist wants to annihilate the action of an unknown maleficent thîl (who is anonymous just as the sorcerers are), he may use other mechanisms to bring about the desired result: he has a sculpture made in the image of the misfortune he wants to avoid, so that this power should penetrate into it. But the officiator does not introduce a charm into the figure which will definitely capture it. Rather, he does everything he can to dupe it with a visual representation: the object's human form, its gestural pose – everything is done to deceive the thîl, and to make it fall for the trap. A good example of the use of this type of artifice takes place when a birth which it is deemed may be dangerous occurs. With the help of a small figure, the ritualist will reenact a faked birth of a second child in order to trick the twin in search of its sister soul (cf. p. 113).

I like to close my eyes and imagine the countless bùthiba that once peopled the sanctuaries, and to see them as the actors in a perpetual drama which the ritualists put on to attract, trap and materialize those of their invisible enemies who sought to do them harm. Somewhere between magical injunction and prayer, man's ruse sought to triumph over them.

In the thîlduù, the sacred room, the figures of ancestors watched over their descendants. This undoubtedly had more to do with empathy than with ruse – the kind of empathy which unites sons with their fathers, these ancestors who from generation to generation could only communicate among themselves and with their followers because the "Lobi" sculptors had infused those figures with similar traits.

BIBLIOGRAPHIE / BIBLIOGRAPHY

ANTONGINI Giovanna et Tito SPINI 1981. *Il Cammino degli antenati. I Lobi dell'Alto Volta*, Edition Laterza, 239 p.

ANTONGINI Giovanna et Tito SPINI 1993, « La maison lobi : le relevé, méthodes et résultats », in Michèle Fiéloux, Jacques Lombard et Jeanne-Marie Kambou-Ferrand (dir.), *Images d'Afrique et Sciences sociales : les pays lobi, birifor et dagara* (actes du colloque de Ouagadougou, 10-15 décembre 1990), Paris, Karthala et ORSTOM, 1993, p. 142-157.

BASTIDE Roger et DIETERLEN Germaine (éds) 1993, *La Notion de personne en Afrique noire*, Editions L'Harmattan, 596 p.

BOGNOLO Daniela

- 1993a, « Art lobi : lecture et connaissance », in Michèle Fiéloux, Jacques Lombard, Jeanne-Marie Kambou-Ferrand (dir.), *Images d'Afrique et sciences sociales. Le pays lobi, birifor et dagara*, Paris, Karthala/Orstom, pp. 378-398.
- 1993b, « La figure de l'ancêtre : mémoire et sacralisation », in Michèle Fiéloux, Jacques Lombard et Jeanne-Marie Kambou-Ferrand (dir.), *Images d'Afrique et Sciences sociales : les pays lobi, birifor et dagara* (actes du colloque de Ouagadougou, 10-15 décembre 1990), Paris, Karthala et ORSTOM, 1993, pp. 446-457.
- 1993c, « Devenir sculpteur chez les Lobi. Une situation générée par la symbiose : savoir, règles sociales et prédisposition artistique », in Raoul Lehuard (dir.), *Créer en Afrique* (I^{le} colloque européen sur les arts d'Afrique noire, Paris, Musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie, 23-24 octobre 1993), Arnouville, Arts d'Afrique noire, 1993, p. 87-93.
- 1993d, « Quelques notes sur le culte de *Bābā*, culte des chasseurs d'éléphants, et l'origine des *taāri* (pendentifs) », in Michèle Fiéloux, Jacques Lombard et Jeanne-Marie Kambou-Ferrand (dir.), *Images d'Afrique et Sciences sociales : les pays lobi, birifor et dagara* (actes du colloque de Ouagadougou, 10-15 décembre 1990), Paris, Karthala et ORSTOM, 1993, p. 328-333.
- 1997, « Djeto : fais attention! Le "chemin de la sculpture" chez les Lobi du Burkina Faso », *Journal des Africanistes*, 67 (1), p.123-133.
- 1998, « L'enjeu subtil. Le statut de chasseur et de guerrier chez les Lobi », in Christiane Falgayrettes-Leveau (dir.), *Chasseurs et guerriers*, Paris, Éd. Dapper, p. 161-186.
- 2000, « La représentation de l'invisible au Burkina Faso », *Arts d'Afrique*, Paris, Éd. Gallimard/musée Dapper, p. 157-177.
- 2003, « Histoire d'un doute : la femme à tête rasée chez les Lobi du Burkina Faso », in *Parures de tête/Hairstyles and Hairdresses, Paris, Editions Dapper, pp. 146-171.*
- 2007, *Lobi*, série Visions d'Afrique, Éditions 5 continents, Milan,149 p.
- 2015a, « Art lobi : les styles et ses maîtres », *Les Maîtres de la sculpture de Côte d'Ivoire*, catalogue d'exposition, Musée du quai Branly, Skira Paris, p. 179-208.
- 2015b, « Histoire et filiations d'un style sculptural du pays lobi : le style dit de Holly Keko », *Tribal Art*, Été 2015 XIX-3 (76), p. 106-119.

BONNAFÉ Pierre et FIÉLOUX Michèle 1984, « Le dédain de la mort et la force du cadavre: souillure et purification d'un meurtrier lobi (Burkina/Haute-Volta) », *Études rurales*, n°95/96 pp. 63-87

COLLEYN Jean-Paul 2004, « L'alliance, le dieu, l'objet. », *L'Homme* 2 (n° 170), pp. 61-77

CROS Michèle 1990, *Anthropologie du sang en Afrique*, Connaissance des hommes, L'Harmattan, 298 p.

DURIEU Maine 2016, *L'arbre et la statuaire lobi* (1978), Galeries Maine Durieu et Frank Verdier, Paris.

FIÉLOUX Michèle 1980, *Les sentiers de la nuit. Les migrations rurales lobi de la Haute-volta vers la Côte d'Ivoire*, Travaux et Documents de l'ORSTOM n° 110, ORSTOM, Paris, 199 p.

FIÉLOUX M., LOMBARD J. et J-M KAMBOU-FERRAND (éd) 1993, *Images d'Afrique et Sciences sociales. Les pays birifor, lobi et dagara*, Kartala-ORSTOM, Paris, 567 p.

FIÉLOUX Michèle. et LOMBARD Jacques 1998, *Les mémoires de Bindute Da*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociale (EHESS), coll. « Anthropologie visuelle », n°4.

FIÉLOUX Michèle 1994, « Le retour du Père » in *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 13, Le Deuil et ses rites III, pp . 159-184

FIÉLOUX Michèle 2004. « Thîla. Puissances du monde invisible » in *Thîla*, Galerie Bernard Dulon, Paris, pp. 19-47

GOODY Jack 1972, *The Myth of the Bagré*, Oxford At the Clarendon Press, 381 p.

GOODY Jack et GANDAH S. W. D. K. 1980, Une récitation du Bagré, Classiques africains, Armand Colin, 405 p.

HAUMANT Jean-Camille 1929, *Les Lobi et leur Coutume*, Presses universitaires de France, paris, 178 p.

HEIM Arnold 1934, *Negro Sahara. Von der Guineaküste zum Mittelmeer*, Verlag Hans Huber, Bern, 160 p.

HEUSCH de Luc 1971, *Pourquoi l'Epouser ?*, Gallimard, Paris.

HOLAS Bohumil 1960, *Cultures matérielles de la Côte d'Ivoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 96 p. et 60 planches.

HOLAS Bohumil. 1964, *L'Afrique noire*, série Religions du Monde, Bloud & Gay, 116 p.

KAMBOU-FERRAND Jeanne-Marie 1993. « Guerre et résistance sous la période coloniale en pays lobi/birifor (Burkina Faso) au travers de photos d'époque », in Fieloux M., Lombard J. et J-M Kambou-Ferrand (éd) 1993, *Images d'Afrique et Sciences sociales. Les pays birifor, lobi et dagara*, Kartala-ORSTOM, Paris, pp. 75-99.

KAMBOU TO Joseph–Antoine 1993, « Histoire d'un rite de passage, le *jòrò lobi* » in Fiéloux M., Lombard J. et J-M Kambou-Ferrand (éd) 1993, *Images d'Afrique et Sciences sociales. Les pays birifor, lobi et dagara*, Kartala-ORSTOM, Paris, pp. 360-367.

KAMBU TO Joseph, ss date, *Milieu socio-culturel Lobi. Ethnie à cheval sur trois républiques*, Ecole pratique des Hautes Etudes, VIème section, Sorbonne, manuscrit, 2 tomes, 248 p.

LABOURET Henri 1916, « La légende des premiers hommes », Annuaire et Mémoires du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'AOF, Imprimerie du Gouvernement Général, Gorée, pp. 356-357.

LABOURET Henri 1916, « La terre dans ses rapports avec les croyances religieuses chez les populations du cercle de Gaoua », Annuaire et Mémoires du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'AOF, pp. 305-316

LABOURET Henri 1931, *Les tribus du Rameau Lobi*, Institut d'Ethnologie, Paris, 31 planches illustrées, 510 p.

MASSA Gabriel et MADIÉGA Y. Georges 1995. *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, Recherches, Regards*, Karthala, Paris, 677 p.

MEYER Piet, 1981, *Kunst und Religion des Lobi*, cat. exp., Museum Rietberg, Zurich. (traduction tapuscrite inédite de Michel Voltz, 1982)

MEYER Piet, 1981, « Art et religion des Lobi », *Art d'Afrique noire*, n° 39, pp.16-22.

PÈRE Madeleine 1988. *Les Lobi. Tradition et Changement. Burkina Faso*, Editions Siloë, Laval, 2 tomes, 922 p.

PÈRE Madeleine 1995, « Les Lobi et les Gan face à la colonisation française », in Massa Gabriel et Madiéga Y. Georges (éditeurs), *La Haute-Volta coloniale : témoignages, recherches, regards*, collection Hommes et Sociétés, Karthala, Paris, pp. 157-162

PIRAT Claude-Henri 2011. « Dialogues occultes. Ou comment, chez les Lobi, les *thila* font la loi » in *Arts d'Afrique. Voir l'invisible*, Musée d'Aquitaine, Bordeaux, pp. 84-91

ROUVILLE Cécile DE, 1984, « Les cérémonies d'initiation du bur », Journal des Africanistes, tome 54, n°2, pp. 75-98.

ROUVILLE Cécile DE, 1987. *Organisation sociale des Lobi. Une société bilinéaire du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*, collection Anthropologie Connaissance des Hommes, L'Armattan, Paris, 259 p.

SCHNEIDER Klaus 1993, « Extraction et traitement rituel de l'or », in Fieloux M., Lombard J. et J-M Kambou-Ferrand (éd) 1993, *Images d'Afrique et Sciences sociales. Les pays birifor, lobi et dagara*, Kartala-ORSTOM, Paris, pp. 191-197.

SOMDA Claude Nurukyor 2003, « Les critères du choix des chefs indigènes dans les sociétés sans organisation politique centralisée du sud-ouest du Burkina faso 1897-1917, in Madiéga Yénouyaba Georges et Oumarou Nao (éds), 2003. *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995* (2 tomes), Collection Hommes et Sociétés, Karthala, 2206 p.

SOMÉ Roger 1998, *Art africain et esthétique occidentale. La statuaire lobi et dagara au Burkina Faso*, L'Harmattan, 347 p.

SOUBRIER Jacques 1936, *Savanes et Forêts (à travers le Soudan et le Liberia)*, Les Écrivains Français, Paris, 259 p.

TESTART Alain 1991, *Des mythes et des croyances : esquisse d'une théorie générale*, Maison des sciences de l'homme, Paris.

VERNON Rob 1947, *Deux énergumènes chez les sauvages*, Editions Robeyr, 263 p.

WARIN François 2007, « L'exclusivité lobi », in *Lobi*, Centre culturel de Rencontre Château du grand Jardin, Joinville Haute Marne, pp. 3-15.

WARIN François 1989, « La statuaire lobi : question de style », *Arts d'Afrique noire*, n°69, pp.11-21

AN EXHIBITION INSURED BY

EECKMAN
art & insurance



COMMISSAIRE ET ÉDITEUR / *CURATOR AND PUBLISHER*

SERGE SCHOFFEL ART PREMIER

Rue Watteuu, 14
1000 Bruxelles
Belgique / *Belgium*

Tel. : +32 (0)473 56 32 33
Email : contact@sergeschoffel.com
www.sergeschoffel.com

UNE EXPOSITION / *AN EXHIBITION* BRUNEAF



Du 7 au 12 juin 2016
Ancienne Nonciature
Rue des Sablons 7 - 1000 Bruxelles

Auteur/Author

Dr Viviane Baeke, Ph.D
Anthropologie sociale et culturelle / *Social and Cultural Anthropology*
Université Libre de Bruxelles, Belgique / *Belgium*
Conservatrice service Patrimoine (ex section d'Ethnographie) /
Curator of Patrimoine Service (ex Ethnography section)
Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, Belgique / *Belgium*

Photographies de studio

Studio Asselberghs – Frédéric Dehaen

Photographies in situ

Crédits photographiques :
- Lieutenant Alfred Greigert, *circa.* 1900. © Collection J.-M. Rostoker.
Tous droits de reproductions réservés/*All rights reserved.* :
5, 18-19, 48-49, 62-63, 86-87, 138-139
- AEAOF, *circa.* 1900-1920 : 97.
- Arnold Heim, 1934 : 11, 72, 81.
- Bohumil Holas, 1960 & 1964 : 14, 71.
- Henri Labouret, 1931 : 6, 33, 38, 85, 99, 108, 114-115, 121, 137.
- Niels, *circa.* 1900-1920 : 58.
- Jacques Soubrier, 1936 : 47.
- Rob Vernon, 1947 : 55, 93.

Traduction

David Rosenthal

Graphisme

Geluck-Suykens & Partners

Impression

Impresor Ariane, Bruxelles

