

**Revue Internationale de**

**systemique**

Vol. 12, N° 4/5, 1998

**afcet**

DUNOD

**AFSCET**

**Revue Internationale de**  
**systemique**

**Revue**  
**Internationale**  
**de Sytémique**

volume 12, numéro 4 - 5, pages 381 - 404, 1998

Essai d'interprétation systémique  
d'un rite initiatique de la société Mossi

Gérard Donnadiou

Numérisation Afscet, août 2017.



Creative Commons

A. OKUBO, Diffusion and Ecological Problems: Mathematical Models. (Biomath., vol. 10) Berlin, Heidelberg, New York: Springer 1980.

W. SINGER, Pattern recognition and self-organization in biological systems. In : Marko, H., Hauske, G., Struppler, A. (eds.) Processing structures for perception and action. D-6940 Weinheim: VCH 1988.

H.R. WILSON, J.D. COWAN, Excitatory and inhibitory interactions in localized populations of model neurons. Biophys. J. 12, 1972, pp. 1-24.

## ESSAI D'INTERPRÉTATION SYSTÉMIQUE D'UN RITE INITIATIQUE DE LA SOCIÉTÉ MOSSI

Gérard DONNADIEU\*

### Résumé

Dans cet article, la méthode systémique est utilisée pour analyser et comprendre un rite d'initiation – le pôko – dans une ethnie paysanne d'Afrique de l'Ouest, celle des Sukomsé, elle-même incluse dans la société Mossi. Ce rite est situé dans son environnement physique, social et religieux dont il est en grande partie tributaire. Il est saisi successivement au travers de son **aspect fonctionnel** (à quoi sert-il ? quelle est sa fonction sociale ?), de son **aspect structural** (de quoi est-il composé et de quelle manière ?) pour lequel on fait appel aux concepts élaborés par Claude Lévi-Strauss et de son **aspect historique** (quel est son rapport au temps ?) aspect qui dans ce cas précis tourne autour de la question du processus de transmission et de reproduction sociale.

Fait social complet, le rite étudié apparaît comme "faisant système" avec l'ensemble des croyances religieuses, des pratiques sociales et plus largement de la culture de l'ethnie Sukomsé.

### Abstract

In this article, the systemic method is used to analyze and understand an initiation rite – the Pôko – in a peasant west African ethnic group – the Sukomse Group – included in the Mossi Society.

This rite is located in its physical, social and religious environment and mostly depends on it. It is analyzed, successively through its **functional aspect** (what is it used for? what is its social function?), through its **structural aspect** (what is it made up and in which way?) and concepts elaborated by Claude Lévi-Strauss have been called out. It is also analyzed through its **historical aspect** (connection to time), which is related to the transmission process and social reproduction question.

\* Directeur d'Études à Entreprise & Personnel, Maître de Conférences à l'IAE de Paris (Université Panthéon-Sorbonne). Entreprise & Personnel, 69, quai de Grenelle, 75015 Paris ; IAE de Paris, 162, rue Saint-Charles, 75140 Paris Cedex.

A complete social fact, the studied rite appears to be "making system" with religious beliefs, social practices and widely the culture of the Sukomse ethnic group.

L'analyse du phénomène religieux n'est pas habituellement un des domaines privilégiés d'application de la pensée systémique. Et pourtant, ce phénomène est sans doute parmi ceux où l'on se trouve le plus directement au cœur de la haute complexité.

La systémique devrait, en toute logique, en faire un de ses domaines de prédilection et ne pas l'abandonner au rationalisme étroit et sans profondeur qui bien souvent a servi de cache-misère à ceux qui ont écrit sur ces questions.

Fort heureusement, on commence à rencontrer depuis quelques années, en matière d'anthropologie fondamentale et de sciences religieuses, des travaux de facture systémique tout à fait intéressants. J'en donnerai comme meilleur exemple, le livre de M. Elie Bernard-Weil « *Du système à la Torah - Essai d'épistémologie, d'anthropologie et de théologie systémiques* » (1).

Mon but, dans cet article, est nettement moins ambitieux. Il s'agit de proposer une lecture systémique d'un rite d'initiation – le pôko – concernant une sous-population de la société Mossi au Burkina Fasso. Mon travail se situe donc à l'articulation de l'ethnologie, de la sociologie religieuse, de la science des mythes et de la théorie de la religion. N'étant pas moi-même ethnologue de formation, mais plutôt sociologue et systémicien, il m'aurait été totalement impossible de réaliser une telle recherche si je n'avais pu disposer d'une source de première main auprès de M. Abel Pasquier, Disciple de Roger Bastide en ethnologie, Abel Pasquier a séjourné en pays Mossi de 1962 à 1968. Parcourant la brousse, il a eu l'occasion d'observer de façon détaillée un grand nombre de rites et de pratiques, puis de les recouper avec une cinquantaine de contes locaux récupérés soit par collecte directe, soit auprès de vieux missionnaires chrétiens parfaits connaisseurs de la culture locale. Douze de ces contes ont donné lieu à une approche ethno-linguistique approfondie. L'ensemble de ce travail figure dans la thèse de doctorat de M. Pasquier (2) soutenue en 1976. J'ai bénéficié aussi de son enseignement oral et de ses souvenirs. Qu'il soit ici tout particulièrement remercié.

C'est donc à partir de cette riche base ethnologique que je me suis essayé à une « mise en ordre » systémique, avec pour objectif, avoué de montrer que la grille de lecture systémique disposait d'une grande puissance d'élucidation pour entrer dans l'intelligence de la complexité d'un phénomène socio-religieux. Le lecteur jugera si le résultat est à la hauteur de l'ambition.

## 1. ÉLÉMENTS DESCRIPTIFS

Avant toute mise en œuvre de l'outil d'analyse, il importe d'abord de situer sur un plan descriptif et quasi-photographique l'ethnie et le rite dont il va être question. Ce rappel sera fait de la manière la plus factuelle et la plus « neutre » possible, encore que s'agissant de croyances et de pratiques rituelles, ce premier regard ne puisse être totalement extérieur à l'objet observé mais suppose au contraire une certaine sympathie (principe de l'observation participante chère aux ethnologues).

### 1.1 Les Sukomse dans la société Mossi

Les Mossi constituent un des principaux groupes ethniques de l'actuel Burkina-Fasso de l'Afrique de l'Ouest. Ils en occupent la région centrale autour de la capitale Ouagadougou. Il s'agit d'une région de savane, relativement fertile mais dépendante sur le plan agricole de l'alternance saison sèche/saison des pluies.

Peuple essentiellement agricole, réputé pour son courage et son ardeur au travail, les Mossi vivent pour une large part de la culture du mil qui constitue l'aliment de base (à l'image de ce qu'a été le blé dans les sociétés européennes traditionnelles). Toute une économie villageoise et familiale s'est donc développée autour de la culture du mil avec notamment l'importance prise par les greniers pour protéger les grains contre ses multiples prédateurs (insectes, rongeurs). Les greniers sont constitués par d'énormes jarres en terre cuite, posées à même le sol sur des cailloux et dans lesquelles on entre par le haut à la manière d'un silo.

Par-delà une unité apparente, le peuple Mossi s'avère profondément composite. Il résulte de la superposition de deux ethnies qui bien que mélangées depuis des siècles ont conservé des caractères propres dont on retrouve les traces d'un village à l'autre.

Les premiers habitants du pays, dénommés Yôyôsé, se sont par la suite subdivisés en deux groupes qui existent encore aujourd'hui :

- d'anciens chasseurs/cueilleurs, très proches par leurs pratiques sociales de cette première forme d'existence,
- des groupes d'agriculteurs, les Sukomse, qui ont défriché la savane et développé la culture du mil. Ils ont conservé un certain nombre de leurs croyances et de leurs rites dont le pôko, objet de cet article.

A ces populations autochtones est venu s'ajouter voici plusieurs siècles un peuple envahisseur, les Nakomsé, venu du Nord Ghana. Guerriers redoutables, les Nakomsé ont pris le pouvoir politique et fondé un vaste empire, l'empire Mossi, dont l'expansion extrême ira au XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à Tombouctou.

Malgré les changements apportés par la colonisation française puis par l'accès à l'indépendance du Burkina Fasso, cet ordre ancien se retrouve encore aujourd'hui dans le système de chefferie traditionnelle de la plupart des villages ou cantons. On y rencontre une double filière de chefs :

- le Naaba (maître du pouvoir), chef politique, administratif, militaire imposé à l'origine par les conquérants Nakomsé et qui reste encore aujourd'hui un des leurs,

- le Teg-Sooba (maître de la terre) qui a pouvoir sur la répartition des champs, le maintien des coutumes, le culte religieux... Il est réputé avoir également des pouvoirs sur les forces occultes. Il est toujours un Sukomsé.

## 1.2 Données religieuses

Du fait du brassage de population, il existe bien entendu un grand nombre de croyances et pratiques communes (symboles, mythes et rituels) aux Sukomsé et aux Nakomsé. Certaines sont néanmoins spécifiques à l'une des ethnies, ainsi du rite du pôko chez les Sukomsé et de celui du baôgo chez les Nakomsé.

Quel est donc l'univers religieux des Sukomsé ?

Comme dans la plupart des religions traditionnelles africaines, le monde est vu comme une gradation entre le ciel et la terre. Plusieurs récits mythiques racontent qu'à l'origine, le ciel et la terre se touchaient. L'homme vivait heureux car il lui suffisait de lever les bras pour cueillir les fruits du ciel et manger à satiété ; il n'avait pas besoin de travailler. Un jour malheureusement, afin de se procurer plus vite ces fruits célestes, quelqu'un (un aveugle, un lépreux, un méchant homme : les récits diffèrent sur l'identité de la personne) alluma une torche sous le firmament. Brûlé gravement, ce dernier se retira définitivement dans les hauteurs. Depuis, les hommes sont assujettis au travail, à la souffrance et à la mort.

Le ciel est le lieu de séjour de l'Être suprême, « celui qui siège sur le soleil » (Wendé). Ce Dieu est lointain et n'intervient plus guère dans la vie des hommes. La terre est le lieu de séjour des choses, des bêtes et des hommes. C'est un lieu grouillant de vie, où derrière le visible se devinent en permanence les forces invisibles des esprits. Esprits, génies, ancêtres peuplent

l'espace terrestre ; il faut se les rendre favorables, se garder de les offenser et négocier avec eux tous les actes de la vie quotidienne. Davantage que de simples intermédiaires, esprits et ancêtres sont des substituts efficaces du divin.

Parmi ces esprits, certains vont tenir un rôle important dans la mythologie Mossi. Il s'agit des kinkirsi (kinkirga au singulier). Petits génies chevelus vivant en brousse et dans des trous de rocher, ils vont toujours par paire (en langue mossi kinkirsi veut dire à la fois génies et jumeaux). Ils sont immortels, invisibles des hommes, ils aiment le miel, les bêtes sauvages et oiseaux du ciel constituent leur bétail. Ils ont à voir avec les ancêtres et la fécondité ainsi que le montre leur rôle supposé dans la procréation humaine.

Au moment de la conception, un kinkirga venu de la brousse vient s'incarner dans le corps de la femme. Le rapport sexuel avec le père n'a eu qu'une fonction circonstancielle, il n'est pas la cause véritable de la grossesse attribuée à la venue du kinkirga. Si le fœtus est un garçon, le double femelle du kinkirga reste en brousse et il va falloir se le rendre favorable par un certain nombre de pratiques rituelles et d'interdits. La situation est symétrique s'il s'agit d'une fille. La stérilité, qui est la plus grande malédiction pour la femme africaine, s'explique par le refus des kinkirsi de venir dans cette femme. Cette dernière va alors tout faire, en rencontrant devins et sorciers, pour se rendre les kinkirsi favorables. La gémellité pose un problème car elle attire deux kinkirsi dans le corps de la femme et vient briser la parité. Aussi, est-elle considérée comme une malédiction. Dans le passé, les jumeaux étaient systématiquement tués à leur naissance. Cette pratique s'est heureusement perdue et a été remplacée par un rituel d'exorcisme devant l'autel des kinkirsi (on sacrifie une pintade). La gardienne de cet autel est une vieille femme, appelée kinkirsi-ma (mère des kinkirsi), censée contrôler la fécondité des femmes et des champs.

La religion sukomsé connaît trois grands rites qui font appel à un certain nombre de symboles communs comme la calebasse, la jarre, la couleur blanche... :

- le **pôko** ou rite d'initiation auquel cette étude est consacrée,

- le **vad-segenço** ou première grossesse d'une femme et qui manifeste socialement sa fécondité. La jeune femme est soumise à de nombreux interdits (porter un lien, ne pas visiter sa famille d'origine...) qui entendent signifier que l'enfant qu'elle porte appartient au clan du mari,

- le **pogelgo** ou funérailles. Il s'agit d'une cérémonie complexe présidée par la fille aînée. Le deuil dure un an, période requise pour que le mort passe de l'état de défunt errant (donc dangereux) à celui d'ancêtre. S'il s'agit d'un chef, la sépulture sera une jarre. Et le nouveau chef sera lui-même intronisé en

entrant dans une jarre (peut-être pour lui rappeler sa condition mortelle, mais cette explication n'est-elle pas une rationalisation *a posteriori* ?).

### 1.3 Le rite du pôko

Pour la description factuelle du rite, rien de tel que de le suivre dans son déroulement chronologique.

Le pôko est un rite d'initiation qui va concerner à des périodes souvent éloignées (plusieurs années) quelques adolescents des deux sexes. Il est déclenché par la mort du teg-sooba (maître de la terre). La première mission du nouveau teg-sooba sera alors d'organiser un camp d'initiation. A cette fin, il désigne un maître d'initiation ou de cérémonie (le firma) ainsi que d'autres adultes responsables. Le firma a reçu un savoir particulier.

Le camp d'initiation est érigé en brousse, hors du village, souvent près d'un bosquet ou arbre sacré. Il comporte une case dans laquelle un feu brûle en permanence. On y trouve aussi un autel des sacrifices comportant un emblème phallique (tiibo). Le tiibo est supposé concentrer les forces invisibles du groupe.

Un an s'écoule entre le moment où le nouveau teg-sooba décrète le pôko et le moment où les novices s'installent dans le camp. Ils vont y demeurer 3, 6 ou 9 ans suivant la durée du règne du précédent teg-sooba (on pourrait donc interpréter cette durée comme une période de deuil social liée à l'importance du défunt). Les novices, appelés Sigemsé, sont constitués par tous les adolescents pubères des deux sexes et encore non mariés à la date du pôko. Il doit y avoir un nombre égal de garçons et de filles. Les novices sont intronisés au moyen d'un jet de poussière sacrée projeté au visage. On ne peut se dérober à cet appel sous peine de malédiction mortelle.

Dans le camp, les novices vont s'organiser sous la conduite du firma. Ils vont se donner un leader garçon et un leader fille puis former des couples hétérosexuels garçon/fille. Chaque couple va devoir vivre durant toute la durée du camp un rapport d'amitié très profond. Le garçon doit être le soutien de la fille et la fille la confidente du garçon. Mais cette amitié doit être vécue dans une continence sexuelle absolue. A cette fin, toutes parures et comportements de séduction sont proscrits. Le viol de l'interdit sexuel est sévèrement puni. La famille du coupable doit venir immoler un bœuf (sacrifice très onéreux). Puis le coupable est étendu sur des cendres chaudes et frappé à coup de verges par tous les autres novices. Il est ensuite chassé du camp et l'opprobre pèsera longtemps sur lui.

Dans le camp, les novices reçoivent un enseignement à base de connaissances générales, de savoirs pratiques mais surtout la transmission d'un savoir-être constitué de pratiques rituelles, de contes, de chants, de danses avec les masques (les masques ne sont jamais montrés aux étrangers). Ce savoir-être vise à l'acquisition des vertus de modération, discrétion, courage... Le reste du temps, les novices travaillent au village comme tous les autres jeunes (et même davantage). Ils sont tenus de participer activement à toutes les cérémonies de funérailles. Lorsqu'ils se trouvent au camp, les novices y vivent entièrement nus, quel que soit le temps. Quand ils travaillent au village, ils sont vêtus de peaux de bêtes et portent au visage, peintes au kaolin blanc, les traces des futures scarifications. Les garçons portent également sur la tête une calbasse renversée, en forme de casque.

Au cours de la durée du camp d'initiation, il y a de nombreuses fêtes et rituels :

- *fête des beignets* « Nyaô/farga ». Elle se déroule juste après la construction de la case du camp d'initiation. On dépose des beignets devant la case. Ceci traduit la solidarité du village avec les futurs initiés,

- rituel d'ouverture du camp qui a lieu le premier jour de l'arrivée des novices. Au moment de la sortie des masques, on prie pour faire venir les *kin-kirsi*. Les deux leaders garçon et fille sont introduits devant l'autel du tiibo,

- *fête des mères*. On invite les parents de la lignée maternelle des novices à venir à cette fête en apportant bière et nourriture. Ceci exprime le rapport du novice à sa lignée maternelle,

- *fête de l'amitié*. Marquée par les danses et l'amitié entre les couples de novices,

- *fête des tatouages*. Elle donne lieu à l'exécution des scarifications (*silinga*). Les dessins sont différents pour les garçons et les filles. L'opération est douloureuse et pour signifier leur courage les novices portent sur la tête durant les jours qui précèdent une pierre très dure. Au moment de l'opération, ils doivent chanter,

- *fête de la brisure*. Elle marque la fin du camp. Les masques reviennent et les garçons sont invités à les revêtir. Les nouveaux initiés dansent. Puis ils disparaissent et vont se cacher en brousse.

Pendant ce temps, les familles leur préparent des parures. On part ensuite à la recherche des nouveaux initiés. Une fois découvert par le porteur du tiibo, l'initié retrouve sa famille. On pile sa calbasse de tête, on lui enlève sa peau de bête, on le baigne et on lui met ses parures et ses plus beaux vêtements. Il est conduit alors au teg-sooba qui autorise son mariage.



Revêtus de leurs parures, les initiés font ensuite le tour du marché, lieu par excellence de la vie sociale en Afrique. Cela signifie qu'ils sont totalement réintégrés dans la communauté villageoise mais avec le statut d'adulte et d'initié. Ils sont également autorisés durant 40 jours à avoir des relations sexuelles avec qui ils veulent.

A la fermeture du camp d'initiation tous les objets rituels sont mis dans une jarre fermée hermétiquement puis enterrée. Comme lors de l'enterrement d'un chef ! On parle d'ailleurs d'enterrement du camp. Ces objets seront déterrés au moment du pôko suivant, peut-être dans vingt ans.

## 2. PRÉSENTATION DE LA MÉTHODE D'ANALYSE

Pour penser l'hyper-complexité qui caractérise les systèmes biologiques, économiques, industriels, sociétaux, l'approche systémique apparaît désormais comme l'outil intellectuel le mieux adapté. C'est là une affirmation qui ne saurait surprendre les lecteurs de cette revue. Aussi, est-ce bien cette approche que je vais utiliser, mais en l'enrichissant cependant d'éléments empruntés au structuralisme de Claude Lévi-Strauss et à la théorie du « religieux » de Danièle Hervieu-Léger.

### 2.1 La triangulation systémique (3)

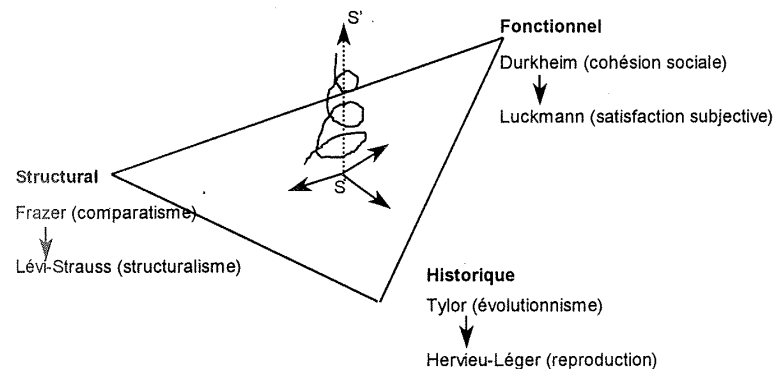
Tout objet complexe – et une religion ou un rite en sont un – peut être observé sous trois aspects différents mais complémentaires, chacun lié à un point de vue de l'observateur.

**L'aspect fonctionnel** est surtout sensible à la finalité ou aux finalités de l'objet. Il cherche spontanément à répondre à la question : à quoi sert l'objet dans son environnement ? C'est la piste qui a été explorée depuis Durkheim (4) par de nombreux sociologues qui ont surtout cherché à mettre en évidence la fonction sociale de la religion, créatrice de lien social et de cohésion du groupe. Par extension, on peut aussi rechercher quelle utilité présente le religieux lorsqu'il produit du sens et des gratifications au bénéfice des subjectivités personnelles (thèse de Thomas Luckmann par exemple (5)).

**L'aspect structural** cherche à décrire la structure interne de l'objet, les relations entre ses divers composants. En matière de religion, ethnologues et philologues ont souvent été les porteurs de ce point de vue. Ils appréhendent le religieux à partir de ses mythes fondateurs, de ses rites, de ses interdits ; ils recherchent entre ces divers « complexes mythico-rituels » des correspon-

dances, des analogies, des lois de structure. C'est en particulier la démarche initialisée par Frazer\* (6) mais reprise sous forme plus satisfaisante par de nombreux chercheurs contemporains. Le structuralisme de Lévi-Strauss, présenté brièvement au paragraphe 2.2, s'inscrit dans cette approche.

**L'aspect historique** (ou génétique) est lié à la nature temporelle et notamment évolutive de l'objet. Seule l'histoire de l'objet, son origine, son développement, sa subsistance permettent bien souvent de le comprendre et de rendre compte de certaines de ses singularités. Fortement influencés par l'évolutionnisme de Darwin, les premiers tenants de l'approche historique ont mis l'accent sur l'évolution des formes religieuses depuis les religions dites primitives jusqu'aux monothéismes contemporains, voire les déismes ou athéismes (Auguste Comte, Tylor (7)). Mais dans ce rapport au temps, on peut également s'interroger non sur ce qui change mais sur le mécanisme qui permet la reproduction sociale, d'une génération à l'autre, du système de représentation symbolique. C'est la question que se pose Danièle Hervieu-Léger dont le modèle explicatif, centré sur le rôle de la mémoire et de la tradition, est présenté au paragraphe 2.3.



Naturellement, la méthode systémique se développe en combinant les trois aspects, ce que visualise le point S à l'intérieur du triangle. Plus exactement, on se déplace d'un aspect à un autre au cours d'un processus en hélice (trajectoire SS') qui permet, à chaque passage, de gagner en approfondissement et en compréhension.

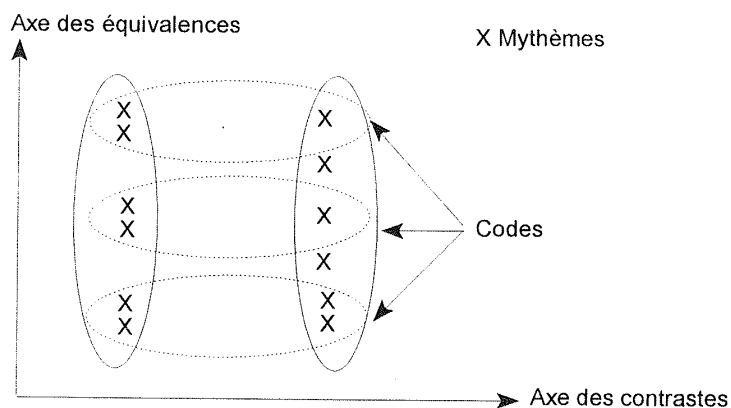
\* Son ouvrage célèbre « Le Rameau d'Or » (1911-1915), bien que contesté a servi de point de départ à une multitude de travaux en science des religions.

Dans l'étude qui va suivre du rite pôko, je me contenterai d'un unique tour d'hélice en commençant par l'aspect fonctionnel (le plus simple) pour enchaîner par l'aspect structural (le plus compliqué) et terminer par l'aspect historique.

## 2.2 Le structuralisme de Lévi-Strauss et l'approche ethno-linguistique (8)

L'originalité de Claude Lévi-Strauss a été d'appliquer à l'étude des mythes et des rites les concepts élaborés par les théoriciens de la linguistique. Les différents éléments constitutifs du mythe (ou mythèmes selon Lévi-Strauss) ne sont pas à considérer en eux-mêmes mais uniquement dans les relations qu'ils entretiennent entre eux (on reconnaît là un point de vue partagé par la pensée systémique). On s'intéressera alors à la nature de ces relations (d'équivalence, de complémentarité, d'opposition, etc.) pour en faire apparaître la structure logique profonde, l'ensemble du mythe (ou du rite) étant considéré comme un ensemble clos formant système.

Par exemple, on classera les mythèmes suivant deux axes, celui des équivalences et celui des contrastes en prenant de plus en compte leur appartenance aux divers codes symboliques (alimentaire, zoologique, agraire, médical, politique, sacrificiel...) en usage dans la société considérée.



Ce mode de classement fait émerger le sens profond du mythe comme système de conventions permettant de représenter l'ensemble du connaissable tel que les membres du groupe le perçoivent. Le mythe constitue ainsi pour eux une représentation de leur monde (à la manière dont une carte représente un territoire). A ce titre, il est générateur d'ordre, facteur de classification et de

clarification. C'est pourquoi à son sujet, Lévi-Strauss parle d'une **mythologie**.

## 2.3 Le modèle du « religieux » de Danièle Hervieu-Léger (9)

Pour Hervieu-Léger, la modernité a fait disparaître non pas la croyance et son besoin, mais les vieilles frontières entre sacré et profane par lesquelles on caractérisait jusqu'alors le religieux. Le « croire » échappe ainsi à une définition ontologique prenant appui sur les matériaux symboliques mis en évidence par une approche structurale. Il renvoie à une pure **expérience subjective** où tout peut devenir objet de croyance. Elle écrit à ce propos : « Dans l'univers fluide, mobile, du croire moderne libéré de l'emprise des institutions totales du croire, tous les symboles sont donc interchangeables, transposables les uns dans les autres. Tous les syncrétismes sont possibles, tous les ré-emplois sont imaginables ».

Mais comment alors dans ce bric-à-brac des croyances où se côtoient astrologie, cartomancie, extra-terrestres avec de vénérables traditions religieuses définir ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas ? Pour Hervieu-Léger, un seul terrain subsiste pour tenter de spécifier le croire religieux : le **type de légitimation apporté à l'acte de croire**, légitimation qui suppose le recours à **l'autorité d'une tradition**. D'où sa définition : « Une religion est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une **lignée croyante particulière** ». Ce mécanisme de **reproduction historique** d'un croire, actualisant un passé dans le présent et le projetant dans le futur constitue pour elle l'essence du religieux. « L'essentiel, dans cette affaire, n'est pas le contenu même de ce qui est cru, mais l'invention, la production imaginaire du **lien** qui, **à travers le temps**, fonde l'adhésion religieuse des membres au groupe qu'ils forment et aux convictions qui les lient ». En quelque sorte, les croyants religieux doivent pouvoir dire « comme nos pères ont cru, et parce qu'ils ont cru, nous aussi nous croyons ».

Il y a donc dans la définition de Danièle Hervieu-Léger trois notions entrelacées qui sont toutes trois requises pour que l'on puisse parler de religion ou pour que l'on puisse considérer un rite comme relevant bien de l'univers religieux.

1. Il y a d'abord nécessité d'un croire, c'est-à-dire qu'existe un contenu symbolique minimum.
2. Ce croire se donne aux croyants comme présentant une certaine continuité dans le temps ; il implique un acte de mémoire par-delà l'imédiateté de l'émotion.

3. Ce croire exige la référence légitimatrice d'une tradition.

Comme Hervieu-Léger le souligne : « L'existence d'une pratique d'anamnèse, à travers laquelle un groupe de croyants signifie pour lui-même et pour l'extérieur, son inscription dans la continuité d'une filiation qui justifie entièrement le rapport qu'il entretient au présent, est ce qui permet de considérer qu'on a bien affaire à une religion, et non pas à une sagesse, à une philosophie de la vie, ou à une morale ».

### 3. LES FONCTIONS DU RELIGIEUX CHEZ LES SUKOMSÉ

Il est clair que la fonction classique d'instauration et de reproduction du lien social assignée par Durkheim à la religion dans une société traditionnelle vaut bien entendu dans la société Sukomsé. Mais est-il possible d'en dire plus en prenant appui sur les spécificités écologiques et ethnologiques de cette société ?

Pour répondre à cette question, je m'inspirerai de l'analyse qui a été faite du chamanisme dans les sociétés primitives de chasseurs/cueilleurs. On sait que le chamanisme est considéré, depuis les travaux de Mircea Eliade, comme une des formes, sinon la forme la plus ancienne de la religion. Or, tout le système symbolique du chamanisme est suspendu à ce qui apparaît comme l'enjeu vital et premier de cette société, à savoir le contrôle de l'aléas de la chasse (10). C'est parce que le gibier est incertain et que de lui dépend la survie du groupe, qu'il est vital, suivant les représentations symboliques en vigueur dans cette société, de négocier une alliance et des accords d'échange avec l'esprit donneur de gibier. Le chamane est l'intermédiaire du groupe pour cette négociation ; il est censé appartenir à la fois au monde des hommes et au monde des esprits animaux (d'où les transes, les cris sauvages, les masques qui l'identifient au monde animal).

Où se trouvent alors les enjeux vitaux de la société Sukomsé, les défis qu'elle a dû affronter et résoudre ? Il s'agit, notons-le, d'une société de paysans (et non de guerriers) profondément attachés à leur sol d'où ils tirent leur nourriture (terre-mère) grâce à la culture du mil. Ils vivent en villages sur une base communautaire. La vie et l'être humain sont les valeurs suprêmes de cette société. Mais un être humain qui n'est rien sans les autres y compris les ancêtres (car les morts restent présents) ; un être humain qui se trouve inséré et comme englouti dans la complexité des réseaux sociaux, où le « Nous » prime le « Je ».

D'une telle société, on peut penser qu'elle a dû pour survivre affronter trois défis.

#### 3.1 La protection contre la nature

En zone tropicale, la nature est luxuriante mais elle est aussi dangereuse, surtout pour un peuple de paysans. Par rapport à l'espace domestiqué que constituent le village et les champs avoisinants, le danger vient toujours de la brousse. De multiples prédateurs peuvent s'attaquer aux cultures, aux animaux domestiques, aux hommes eux-mêmes (grands fauves, serpents...). D'où une forte dichotomie village/brousse avec la nécessité de passer une alliance avec les génies de la brousse pour qu'ils ne se montrent pas malveillants. Croyances et rites vont exprimer cette volonté d'alliance et on peut interpréter en ce sens le rôle d'intermédiaires dévolu aux kinkirsi. Grâce à leur gémellité, ils font partie à la fois du monde de la brousse et du monde des hommes (en s'incarant dans le corps des femmes). Toute une raison d'être des pratiques rituelles sera de se rendre les kinkirsi favorables et par eux de contrôler (du moins le croit-on) l'aléas issu de la nature.

#### 3.2 Le contrôle de la fécondité

Dans une société paysanne, beaucoup plus que dans une société prédatrice de chasseurs ou de guerriers, la fécondité est la base de toute richesse et de toute puissance. Fécondité de la terre d'abord avec pour les Mossi la culture saisonnière du mil qui suppose que surviennent en temps voulu les pluies bienfaisantes. Mais aussi fécondité des animaux domestiques, particulièrement ceux utilisés pour la fourniture de viande. Fécondité des femmes enfin car du nombre d'enfants dépend la survie du groupe, son développement, sa richesse, sa puissance.

La fécondité est donc l'impératif premier de ce type de société, le facteur d'aléas qu'il est essentiel de contrôler. Rien de surprenant dans ce cas que nombre de croyances et de rites tournent autour de la fécondité des champs et des hommes, fécondité qu'il convient de célébrer comme dans la fête de la première grossesse ou au travers de l'emblème phallique du tiibo. Fécondité qu'il convient aussi de rechercher par dessus tout (visite aux guérisseurs, sacrifices aux kinkirsi...) la stérilité étant vécue comme le pire des malheurs et ayant pour une femme effet de mépris et d'exclusion (la vieille femme stérile sera souvent considérée comme une sorcière dispensatrice de « mauvais œil »).

#### 3.3 L'harmonie du rapport homme/femme

Il s'agit sans doute du défi le plus original qu'a dû affronter cette société. Dans une horde paléolithique qui tire sa subsistance des grandes chasses, dans



une société de guerriers conquérants, les hommes adultes sont absents une grande partie du temps de leur camp ou de leur village. Leur succès repose pour une large part sur leur agressivité et leur habileté au maniement des armes, qualités réputées viriles. Par voie de conséquence, la différence homme/femme est très marquée, la ségrégation des sexes est grande, le pouvoir est masculin. Rites et croyances vont bien entendu exprimer cet état de fait. Ainsi, pour rester au niveau de la société Mossi, le groupe voisin des Nakomsé conserve de ses origines conquérantes et guerrières un rite, le *baôgo*, dont un des sens profonds semble bien d'accentuer le caractère masculin des garçons (notamment par la circoncision qui rend le pénis plus apparent) et le caractère féminin des filles (par l'excision qui par l'ablation du clitoris ôte au sexe féminin tout ce qui peut rappeler l'apparence de ce même pénis).

Rien de semblable chez les Sukomsé qui tiennent circoncision et excision en sainte horreur. Dans ce peuple de paysans sédentaires, plus porté à la paix qu'à la guerre, le problème est d'organiser la cohabitation pacifique, dans la proximité et à longueur d'année, des hommes et des femmes. Or la solution à ce problème est loin d'aller de soi comme l'ont montré depuis cinquante ans de nombreux travaux d'anthropologie tournant autour du processus d'hominisation, c'est-à-dire du passage à l'aube de l'humanité, d'une société animale caractéristique de l'**état de nature** à une société humaine caractérisée par l'**état de culture**.

Selon l'anthropologue Frank Tinland (11), l'homme se doit d'inventer des règles de comportement, substitut à un instinct déficient\* (12), pour surmonter le désordre social qui, sans cela, le conduirait à sa perte. Or, un des premiers grands désordres que durent affronter les sociétés humaines primitives est sans nul doute l'usage non régulé de la sexualité. Par suite du mécanisme d'emballlement du désir mimétique, si bien analysé par René Girard\*\* (13, 14), la sexualité comporte un risque potentiel considérable de dérapage et de violence. Pour échapper à ce péril mortel, qui fut sans doute cause de la disparition de plusieurs groupes pré-humains, les premiers hommes mirent donc en place une réglementation contraignante de la sexualité. Ainsi est né l'interdit de l'inceste, règle sociale que l'on rencontre dans toutes les sociétés humaines

\* Selon le grand zoologiste Konrad Lorenz, spécialiste d'éthologie animale, l'homme est « l'animal de la régression de l'instinct ». Lorenz développe cette thèse dans « Essais sur le comportement animal et humain » (12).

\*\* Particulièrement dans son ouvrage « Des choses cachées depuis la fondation du monde » (13) thèse reprise par Gérard Donnadiou (14) dans sa communication au Premier Congrès Européen de Systémique - Lausanne.

sans exception et que Claude Lévi-Strauss considère pour cette raison comme l'acte fondateur de l'hominisation.

Par l'interdit de l'inceste, l'usage de la sexualité se trouve prohibé entre ceux qui vivent dans l'intimité la plus immédiate et qui pourraient théoriquement en user avec le plus de facilité (frères et sœurs, mères et fils, pères et filles). Il reste seulement permis entre conjoints, ces conjoints qui ont été réunis sur une base d'exogamie, les femmes étant choisies à l'extérieur du groupe.

Fabuleuse invention socio-culturelle, l'interdit de l'inceste fait en quelque sorte d'une pierre deux coups :

- en réglementant strictement la sexualité au sein du groupe, il contient sa violence potentielle ;
- en obligeant le groupe à l'exogamie (les filles deviennent des objets d'échange), il ouvre celui-ci sur l'extérieur et partant aux perspectives d'une évolution illimitée dans l'ordre social et culturel.

On peut penser que chez les Sukomsé, les exigences nées de l'interdit de l'inceste se sont trouvées amplifiées par l'obligation de la coexistence des sexes dans le travail et la vie quotidienne. Par opposition à une société guerrière où les rôles sociaux confiés aux deux sexes sont très différenciés, on se trouve plutôt ici sur un partenariat systématique et permanent entre les hommes et les femmes, la logique de la complémentarité réciproque l'emportant sur celle de la différence dans l'inégalité. Mais pour qu'un tel système fonctionne, il faut bien entendu que hommes et femmes se comprennent (ce qui va conduire à mettre l'accent, dans les représentations symboliques, sur ce qui leur est commun plutôt que sur ce qui les distingue) mais aussi que cette proximité de relation ne devienne pas occasion de privauté (on risque sinon de récolter au niveau du groupe les effets perturbateurs d'une sexualité mal régulée). On voit ainsi comment la recherche d'un lien harmonieux et pacifié entre hommes et femmes peut conduire paradoxalement à un renforcement du contrôle de la sexualité. Et il est facile d'entrevoir en quoi le rite du *pôko* peut être un moyen pour gérer ce paradoxe.

#### 4. LA LECTURE STRUCTURALISTE

Dans la démarche de triangulation systémique appliquée à un système symbolique (mythe ou rite), le pôle structural en constitue l'aspect le plus complexe et le plus riche, celui susceptible d'apporter le plus d'enseignements originaux. Son intérêt est de déborder ce qu'a de trop étroit et réducteur

l'interprétation fonctionnaliste (telle que développée précédemment) qui réfère trop le mythe ou le rite au système socio-culturel dans le but utilitaire de le justifier et de le renforcer. Comme le souligne P. Smith (15) le point de vue structural a le mérite de faire apparaître « l'énorme surplus de symboles, d'êtres imaginaires, de récits en apparence gratuits que contiennent encore les mythologies une fois qu'on en a extrait tout ce qui justifie l'ordre social ».

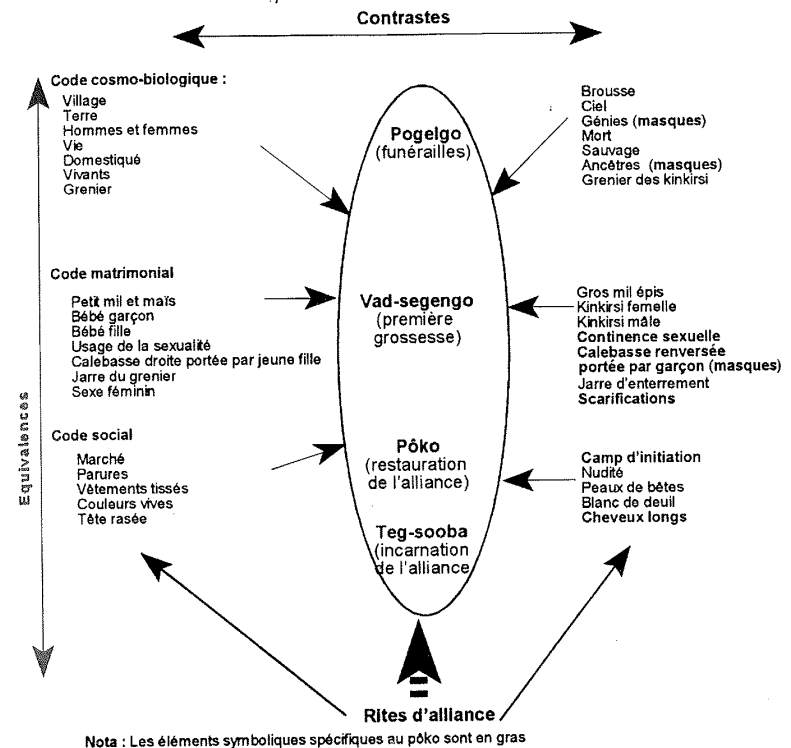
Cette lecture structurale est aussi la plus difficile à mettre en œuvre, elle suppose tout un inventaire préalable de matériaux ethnologiques et linguistiques. Fort heureusement, cet inventaire est déjà ici réalisé grâce au travail d'observation d'Abel Pasquier. Aussi, me contenterai-je d'une simple récapitulation et mise en perspective.

#### 4.1 Construction du modèle

Comme toute pensée mythologique, la symbolique des Sukomsé repose sur l'articulation de couples de contrastes, ainsi le cru et le cuit dans un code culinaire. A l'instar de beaucoup de sociétés africaines, il apparaît que le contraste déterminant est le couple village/brousse qui peut d'ailleurs s'exprimer sous les formes dérivées domestiqué/sauvage, vie/mort, visible/invisible... Ce contraste premier traduit sans doute la dangerosité du rapport à la nature telle que développée en 3.1.

Cette opposition fondatrice va ensuite être déclinée suivant une série de thèmes ou codes qui caractérisent le fonctionnement de la société Sukomsé. Pour les besoins de l'analyse, j'en distinguerai un peu arbitrairement trois (car d'autres découpages pourraient sans doute être imaginés) : un code cosmo-biologique, un code matrimonial ou de la fécondité, un code social. Le tableau ci-dessous visualise cette thématique rapportée au double rangement axe des contrastes/axe des équivalences.

Quelle place occupe le rite à l'intérieur de ces codes et comment intervient-il ? Nous voici bien sûr au cœur de la signification du rite par rapport à son environnement socio-culturel. A la différence de la mythologie grecque qui entend dire la juste place de l'homme entre les dieux et les bêtes (cf. le mythe d'Adonis étudié par Jean-Pierre Vernant (16)), il me semble que la mythologie Sukomsé, et cela sera l'enjeu de tous ses rites, entend dire l'alliance entre le visible et l'invisible, le village et la brousse. Il y a comme une sorte de nostalgie des origines, une origine où le ciel et la terre se touchaient, où l'homme vivait en symbiose avec la nature et n'avait pas besoin de travailler pour vivre (ce mythe est également présent dans le récit biblique du paradis terrestre).



L'homme qui dans la société Sukomsé a pour mission d'incarner cette alliance est le teg-sooba. Quand il meurt, l'harmonie est brisée et il convient de la restaurer. Le premier acte du nouveau teg-sooba sera donc de décréter un pôko, rite restaurateur par excellence de l'alliance initiale. Pour ce faire, il faut qu'il y ait d'une certaine manière transfert du village dans la brousse et de la brousse dans le village. D'où les différentes formes du rite que je vais maintenant analyser thématiquement.

#### 4.2 Code cosmo-biologique

Le camp d'initiation identifie les initiés à la brousse et à la vie sauvage. Les novices y vivent nus et en sortent vêtus de peau de bête. Ils doivent se laisser pousser les cheveux, par configuration aux kinkirsi qui sont supposés très chevelus et qui vivent en brousse. A la fin du camp, les têtes seront rasées.

Mais le camp identifie aussi à la mort : nudité, peaux de bête, peinture blanche (couleur du deuil) marquant au visage les futures scarifications. Durant les cérémonies initiatiques, les novices se tiennent dans la même position que les femmes portant le deuil. Ils doivent enjamber l'autel du tiibo comme on doit, au moment des funérailles, enjamber la mort avant la levée du corps. De plus, les novices font office d'auxiliaires dans toutes les funérailles.

Les masques, largement présents dans les cérémonies, servent à convoquer génies et ancêtres. Descendus du ciel, ils se présentent sous deux formes : oiseaux et animaux sauvages, visages humains. La danse des masques renvoie à une image de captation par les hommes de la force vitale des esprits et des ancêtres.

Enfin, et à l'instar des maisons du village, un feu brûle en permanence dans la case d'initiation, symbole d'alliance entre le village et la brousse, la terre et le ciel.

#### 4.3 Code matrimonial (ou de la fécondité)

Il s'agit du thème où l'on va rencontrer la symbolique la plus riche et le maximum de polysémie. Sur un plan général, la fécondité renvoie à l'emblème phallique du tiibo dont on va retrouver l'autel dans la case d'initiation ; elle renvoie aussi à l'opulence de la moisson et au grenier à mil dont il existerait en brousse un équivalent sous forme de grenier des kinkirsi ; elle a enfin à voir avec les masques qui manifestent la puissance vitale des génies et des ancêtres. Lorsque le teg-sooba meurt, les anciens masques sont détruits et il faut en fabriquer de nouveaux pour restaurer ce lien d'alliance et retrouver la fécondité des hommes et des champs.

Mais la fécondité concerne encore plus directement le ventre féminin dont les symboles sont multiples : la terre, la case, la jarre, la calebasse. Dans l'imaginaire mossi, une femme ou une jeune fille honnête doit toujours se déplacer avec une calebasse bien droite sur la tête, même lorsqu'elle n'a rien à y mettre dedans. Si la calebasse se brise, c'est un signe de malheur, souvent de stérilité. D'une jeune fille qui tombe enceinte sans être mariée, on dit également : « elle a cassé sa calebasse ».

Le fait que dans le camp d'initiation les garçons soient tenus de porter en permanence sur la tête une calebasse renversée, en forme de casque, ouvre sur une riche symbolique. On peut y voir d'abord une référence à la fécondité mais rapportée curieusement aux hommes. En quelque sorte, il y aurait du féminin dans l'homme que l'initiation viendrait rappeler, et ceci d'autant plus naturellement que le garçon conserve un lien particulier avec son double féminin, le kinkirga

demeuré en brousse. L'amitié rituelle que le garçon doit vivre avec une fille du camp s'interprète aisément comme l'explicitation de ce lien.

En second lieu, le camp prend le contre-pied des pratiques du village, on y fait tout à l'envers selon un rapport d'opposition village/brousse. La calebasse, ustensile essentiellement féminin, concerne les hommes et elle est portée renversée. Au village, l'activité sexuelle participe à l'œuvre de fécondité (même si le rôle premier revient aux kinkirsi selon la croyance commune) ; au camp, l'activité sexuelle est proscrite. Le couple rituel constitué par le garçon et la fille se doit d'être rigoureusement chaste... et cette obligation se poursuit d'ailleurs au-delà du camp puisque les deux partenaires sont tenus de trouver mari et femme ailleurs. On peut voir dans cette exigence de continence sexuelle un prolongement de l'interdit de l'inceste. Mais on peut y voir aussi la configuration au monde des ancêtres, des génies, des kinkirsi qui ne procréent pas par eux-mêmes mais dont la puissance vitale est indispensable aux hommes. En faveur de cette interprétation plaide la licence sexuelle que l'on reconnaît durant 40 jours aux initiés à la fin du camp. Il faut se garder d'interpréter cette disposition comme une « récompense » attribuée après plusieurs années méritoires d'ascétisme sexuel, un peu à l'image des bacchantes dans l'antiquité gréco-latine. La disposition signifie plutôt que par l'achèvement du rite, l'alliance de fécondité entre la terre et le ciel, les vivants et les ancêtres, les femmes et les kinkirsi est enfin restaurée. Et les nouveaux initiés garderont en eux durant cette période de 40 jours, cette puissance fécondante. La preuve : les enfants nés de ces unions porteront un nom contenant la racine tiibo.

Il existe enfin un autre symbolisme, celui du rite des scarifications, pour évoquer la fécondité. Les scarifications, par la forme des cicatrices mais aussi par leur caractère sanglant, renvoient au sexe féminin au moment des règles ou de l'accouchement. Il s'agit de la blessure de la fécondité (pô en langue mossi), blessure qui est source de vie. Les scarifications rappellent cette blessure et deviennent pour tous un signe d'appartenance au clan et plus largement à l'ordre humain. De plus, elles expriment une certaine identification à la femme pour les garçons et un renforcement de la féminité pour les filles. Le mot pôko se traduit d'ailleurs littéralement par **camp de féminité**. Il faut ajouter enfin que le sang des scarifications est répandu dans un trou creusé dans le sol comme pour signifier une volonté de féconder la terre.

#### 4.4 Code social

Le pôko exprime sous forme voilée les fondements du lien social dans la société Sukomsé, que ce soit dans les rapports de pouvoir, les rapports inter-générationnels, les rapports inter-sexes.

La soumission absolue des novices au maître d'initiation (le firma), l'obligation de subir sans broncher les dures contraintes du camp, le devoir de courage durant les scarifications... tout cela contribue à l'intériorisation des croyances et des règles, au respect à rendre aux anciens, à l'obéissance due au teg-sooba. A l'issue du camp, les initiés formeront au sein du village le groupe des gardiens de la tradition : porteurs de masques, danseurs, cérémoniaires, conteurs... Après avoir séjourné parmi les ancêtres et les génies, les voici de retour parmi les hommes, faisant le tour du marché vêtus de leurs plus beaux atours et intronisés médiateurs de l'alliance entre la terre et le ciel.

Les voici aussi reconnus adultes, et adultes-initiés, aptes à gérer la fécondité humaine dans le cadre du mariage, mais aptes aussi pour les garçons à gérer la fécondité de la terre par le pouvoir reconnu au chef de famille de pénétrer dans le grenier à mil, de pourvoir à la distribution du grain et de garder la semence.

Enfin, par la longue ascèse du contrôle de la sexualité, acquis durant le camp d'initiation, hommes et femmes ont fait l'apprentissage d'une coexistence harmonieuse des deux sexes, coexistence orientée par le partenariat actif dans l'action quotidienne. Cette recherche du contrôle, cette capacité à différer le désir (et pas seulement le désir sexuel) acquise durant le camp d'initiation va bien sûr colorer dans un sens de modération l'ensemble des relations sociales, les conflits inter-personnels, les luttes pour le pouvoir. La paix sociale en est le fruit.

## 5. ORIGINE ET TRANSMISSION

Me voici rendu au troisième pôle de l'analyse – l'aspect historique – que je vais essayer de creuser par le moyen du modèle de Danièle Hervieu-Léger. Plus que l'origine du rite à laquelle je consacrerai quelques lignes, c'est en effet le mécanisme de sa transmission qui nous intéresse. Il est au cœur du processus par lequel la société Sukomsé assure depuis plusieurs siècles sa reproduction socio-culturelle.

### 5.1 Une origine mythique

Le rite se donne lui-même, et cela n'a rien de surprenant, comme ayant une source divine. Un être sorti de la terre aurait donné naissance à un fils Zaalga, premier ancêtre des Sukomsé. C'est lui qui aurait été le fondateur du pôko. Depuis, il y a deux manières de devenir Sukomsé : la plus courante par voie de filiation, l'exceptionnelle par voie d'initiation. Ceci semble montrer que chez

les Sukomsé, c'est l'adhésion au corpus mythologique et aux pratiques sociales qui fonde l'appartenance ethnique et non d'abord les liens du sang.

Naturellement cette explication vaut ce que vaut tout mythe. Elle nous renseigne davantage sur le fonctionnement social des Sukomsé que sur la véritable origine historique du mythe.

On peut supposer toutefois que le rite s'est mis en place très tôt, au moment où une tribu de chasseurs/cueilleurs s'est sédentarisée en zone de savane pour s'adonner à la culture du mil. Sous des conditions d'environnement bien particulières déjà décrites en 3.1, le système symbolique d'origine, probablement une sorte de chamanisme, s'est profondément réorganisé pour donner ce que nous avons aujourd'hui sous les yeux.

### 5.2 Le rite : un acte de mémoire

On ne peut imaginer meilleur exemple que le pôko pour illustrer la validité du point n° 2 de la thèse de Danièle Hervieu-Léger quant à la nécessaire inscription du croire religieux dans la durée et dans la mémoire par delà la succession des générations.

Pour les novices, et sur une période de plusieurs années, le camp d'initiation va être le lieu de cette transmission de la mémoire vivante du groupe. Pendant le camp, les jeunes apprennent, répètent et jouent les mythes de la tribu. Les contes viennent illustrer les vertus qu'ils ont à acquérir : serviabilité, discrétion, maîtrise de soi, courage, détachement, modération, respect des anciens... Ces contes sont connus depuis l'enfance, mais leur caractère polysémique se prête à une lecture à plusieurs niveaux et l'initié va pouvoir entrer dans leur compréhension « savante ».

Les durs exercices du camp sont également une occasion de mettre en œuvre les vertus acquises. Il faut montrer son courage lors des scarifications, il faut savoir côtoyer la mort au moment des cérémonies de funérailles. L'initiation est une période d'entrée dans une vie nouvelle ; on y apprend à domestiquer les choses et d'abord ses propres sentiments, à discerner les esprits, à nouer des rapports harmonieux de coopération entre les sexes. Bref, l'initié a vocation à devenir le futur adulte-modèle de la société Sukomsé ; celui qui se montre, le moment venu, le gardien vigilant et fidèle de la tradition.

### 5.3 Des instances légitimatrices

Où se trouvent, dans la société Sukomsé, les personnes, les « autorités », les institutions en mesure de garantir que le rite s'est déroulé conformément à sa loi et que la tradition est bien transmise ?

Il y a d'abord le teg-sooba dont le rôle déclencheur est manifeste et dont on peut penser qu'il reste très attentif au bon déroulement du rite. Mais il y a surtout le firma, maître d'initiation et responsable du camp.

D'une certaine manière, le firma s'approprie la fonction maternelle ; il donne la « loi » du clan comme la mère donne la vie. Pour cette raison, il est quelquefois appelé la « vieille », signe de grande déférence car chez les mossi, le respect dû à la femme est d'autant plus grand qu'elle a accumulé les enfants et les années. La « vieille » est souvent celle qui détient les secrets des plantes et de la pharmacopée locale ; elle est très consultée car elle a le discernement des relations au sein du groupe. Tel est aussi le rôle du firma par rapport aux novices. Au passage, on notera à nouveau l'étonnante symbiose masculin/féminin qui caractérise tout le rite et plus largement la société Sukomsé.

Les adultes auxiliaires du firma, choisis parmi d'anciens initiés, participent également au mécanisme de reproduction sociale. Enfin, tous les anciens initiés du village, détenteurs des secrets de l'initiation et en particulier du secret des masques, sont à des titres divers impliqués dans la transmission du dépôt et au maintien de la tradition.

On notera de surcroît que le secret initiatique est pour celui qui le possède une source de pouvoir social. Il est aussi un facteur de sagesse car toute démarche initiatique renvoie généralement à une vision évolutive de l'existence humaine marquée par une suite d'étapes et d'épreuves dont le but final est la réalisation de l'homme parfait. L'initié a donc toute chance de devenir le meilleur gardien de la tradition.

## 6. CONCLUSION

Rien qu'après ce premier tour d'hélice suscité par l'approche systémique, on peut prendre la mesure de l'extraordinaire richesse et complexité du rite étudié. Selon l'heureuse expression de l'ethnologue Marcel Griaule, il s'agit d'un « **fait social complet** », c'est-à-dire d'une réalité sociale et culturelle qui pour être bien comprise doit être re-située dans la totalité de l'univers physique, économique, social, symbolique, religieux des Sukomsé. Bref, le pôko « **fait système** » avec tout le reste : les autres rites, mais aussi les mythes, les proverbes et les contes, les pratiques matrimoniales et les liens de filiation, sans oublier les techniques agricoles, culinaires, textiles... Pour autant, il n'est pas un simple décalque de cet environnement et notamment de sa base économique, contrairement à l'explication qu'en donnerait une vision marxiste un peu courte.

Le rite du pôko comporte une dimension d'originalité et d'extériorité irréductible. Il manifeste, de la part de la société qui l'a conçu et qui continue de le faire vivre, une authentique inventivité culturelle. Cette inventivité va, en retour, venir féconder la société Sukomsé et contribuer fortement au maintien de son équilibre social (mais aussi économique) et de son identité, identité qu'elle a réussi à maintenir durant plusieurs siècles face à l'islamisation puis, plus récemment, face à la colonisation occidentale. Je n'en donnerai pour illustration que la manière remarquablement habile et sage dont elle a réussi à résoudre deux questions tout à fait essentielles pour la vie en société, questions qui sont devenues aujourd'hui hautement problématiques dans nos pays d'Occident :

– le problème du passage à l'âge adulte, c'est-à-dire l'intégration des jeunes dans la société des hommes et femmes en capacité de travailler, de procréer, d'être pleinement responsables de leur vie et de celle du groupe. La perte des repères, décrite chez nous à l'envie par tous les observateurs, n'est-elle pas en partie l'effet de l'effacement de tous les anciens mécanismes initiatiques ?

– le problème du rapport homme/femme, résolu ici selon un modèle partenarial d'égalité dans la différence. Contre le modèle patriarcal inégalitaire qui régit encore une grande majorité de sociétés et de pays, contre le modèle de la pure identité homme/femme que veulent imposer en Occident les mouvements « progressistes », on mesure combien la réponse des Sukomsé est juste et équilibrée.

Sans prétendre, bien entendu, vouloir en faire une impossible transposition, il me semble que nous gagnerions beaucoup à méditer non sur la forme mais sur l'esprit de ces réponses, réponses produites voici des siècles par des sociétés réputées primitives... et qui en ce domaine le sont peut-être moins que les nôtres !

## Références bibliographiques

1. Elie BERNARD-WEIL, « Du système à la Torah - Essai d'épistémologie, d'anthropologie et de théologie systémiques », L'Harmattan, 1995.
2. Abel PASQUIER, *Initiations au Môogo et Contes de l'Orphelin*, Thèse soutenue à l'École Pratique des Hautes Études, Paris, 1976.
3. Jean-Louis LE MOIGNE, « La théorie du système général », chapitre 2, pages 63 à 70, PUF, 1983.
4. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1990.
5. Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion - The problem of religion in modern society*, New York, Mac Millan, 1967.
6. James Georges FRAZER, *Le Rameau d'Or (1911-1915)*, traduction française.



7. Edward TYLOR, Primitive culture, Londres, John Murray, 1871.
8. Claude LÉVI-STRAUSS, Parmi ses nombreux ouvrages, citons plus particulièrement : La pensée sauvage, 1962, Mythologiques, 1964/1972, Plon.
9. Danièle HERVIEU-LÉGER, La religion pour mémoire, Cef, 1993.
10. Nathalie DUPLAIN-MICHEL, Le chamanisme : un système de gestion de l'aléatoire, Communication au deuxième Congrès Européen de Systémique, Prague, octobre 1993.
11. Frank TINLAND, La différence anthropologique, Aubier, 1977.
12. Konrad LORENZ, Essais sur le comportement animal et humain, Seuil, 1970.
13. René GIRARD, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Livre de Poche, Grasset, 1978.
14. Gérard DONNADIEU, « Une interprétation systémique de l'anthropologie religieuse de René Girard », Actes du Congrès de Lausanne, octobre 1989, AFCET.
15. P. SMITH, Article Mythe, Encyclopedia Universalis, 11.717.
16. Jean-Pierre VERNANT, Mythe et société en Grèce ancienne, Chapitre : Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates, pages 141-176, Maspéro, 1974.

## LA SYSTÉMIQUE : UN MÉTA-LANGAGE CONNECTIF

Charles FRANÇOIS <sup>1</sup>

### Résumé

La systémique, associée à la cybernétique, est devenue au fil des 40 dernières années un méta-langage connectif, dont l'évolution se poursuit encore.

Cette transformation était indispensable à la réalisation du programme initial des fondateurs. Il est utile de tenter de comprendre comment elle s'est produite et ce qu'elle signifie tant du point de vue pratique que théorique.

Ceci ouvre la voie à une meilleure utilisation de la systémique pour l'étude des systèmes complexes, des possibilités de prévoir leurs adaptations et leur évolution et donc, améliorer leur gouvernance.

### Abstract

Systemics, as associated to cybernetics, became along the last 40 years a connective metalanguage, whose evolution is still progressing.

Such a transformation was necessary, if the original program of the founders was to bear any results. It is useful to try to understand how it came about and which theoretical as well as practical significance it implies.

Moreover such an understanding opens the way toward a better use of systemics for the study of complex systems, for the possibilities of forecasting their adaptations and evolution and, consequently, their governance.

## COMMENT LA SYSTÉMIQUE, ASSOCIÉE À LA CYBERNÉTIQUE EST DEVENUE UN LANGAGE ARTICULÉ

Il n'est peut-être pas inutilement redondant de répéter que tout système est constitué de nombreux éléments organisés d'une certaine manière et en interaction dynamique. Il peut être en général facilement identifié et reconnu

1. Association Argentine de Théorie Générale de Systèmes et Cybernétique, Libertad 742, 1640 Martinez, Argentine.