

Liturgie de succession et de rupture symbolique du lien conjugal liée à la mort du chef de clan dans le rite funéraire des *Waaba* du Bénin

Mohamed ABDOU

Maitre-assistant des Universités (CAMES)
Université d'Abomey Calavi (ENAM/FLASH) Cotonou, BENIN.
Email: abdoubio@yahoo.fr

Résumé

L'article porte sur un rite funéraire organisé chez les Waaba du Bénin. Il décrit toute la liturgie de succession et de rupture symbolique du lien conjugal liée à la mort d'un chef de clan, gardien des divinités. Il montre que le cérémonial est engagé à travers un parcours initiatique caractérisé par un ensemble de gestes, de postures et de mimiques comme moyens d'autodéfense de la veuve ainsi que par l'usage de certains objets rituels, notamment le couteau de la veuve (Kāsika), la plante odorante (wɔsɔnwɔɔku), que nous avons identifiée comme Ocimum grantissimum, et le cure-dent (yākire). C'est à la fin de l'initiation que la veuve est élevée au rang de dignitaire du culte du veuvage waaba et libérée de toute contrainte sociale et de toute servitude à l'égard de son mari défunt. Une fois le lien conjugal rompu, elle bénéficiera dès lors, d'une quotité en nature de certains biens agricoles composés de céréales et de tubercules : petit mil, sorgho, patates douces, haricots, arachides, ignames, maïs, le tout destiné à sa subsistance. Mais malgré ce dispositif, elle peut choisir librement de retourner dans son patriclan, d'où elle continuera de veiller sur ses enfants restés dans la maison de leur père décédé.

Mots clés : Rite funéraire, veuvage, rupture conjugale, esprits, génies, Waaba, Bénin

Abstract

The article deals with a funeral rite held among the Waaba of Benin. It describes all the liturgy of succession and symbolic severing of conjugal bond linked to the death of a Chief of clan guardian deities. It shows that the ceremonial is committed through an initiation characterized by a set of gestures, postures and facial expressions as a means of self-defense of the widow as well as by the use of some ritual objects, including the knife of widow (Kāsika), the fragrant plant (wɔsɔnwɔɔku), that we have identified as Ocimum Grantissimum, and the toothpick (yākire). At the end of the initiation, the widow is high ranked as dignitary of the widow cult of the Waaba and released social coercion and any easement for her deceased husband. She will therefore receive a quota in nature of so agricultural goods composed of cereals and tubers: millet, sorghum, sweet potatoes, beans, peanuts, yams, corn, all for her subsistence. But despite this device, she can choose to return to her patriclan, from where she will continue to take care of her children remained at their died father's home.

Key words: funeral rite, Waaba, Benin, clan leader, spirits, geniuses, widow, marital breakdown.

Resumen

*El artículo se refiere a un rito fúnebre celebrado entre los Waaba de Benin. Describe toda la liturgia de la sucesión y simbólica ruptura del vínculo conyugal vinculado a la muerte de un jefe de edades guardián del clan. Demuestra que el ceremonial se compromete a través de una iniciación caracterizada por un conjunto de gestos, posturas y expresiones faciales como un medio de autodefensa de la viuda, así como por el uso de algunos objetos rituales, incluyendo el cuchillo de la viuda (Kāsika), la planta fragante (wɔsɔnwɔɔku), que hemos identificado como *Ocimu Grantissimum* y el palillo (yākire). Al final de la iniciación, la viuda es alto dignatario ordenada del culto de la viuda waaba y coerción social lanzado y cualquier servidumbre por su difunto esposo. Por lo tanto va a recibir una cuota en la naturaleza de algunos productos agrícolas compuesto de cereales y tubérculos: mijo, sorgo, camote, habas, cacahuetes, ñame, maíz, todo para su subsistencia. Pero a pesar de este dispositivo, libremente puede optar por volver a su patriclan, de donde continuará asegurar que sus hijos permanecieron en la casa de su padre muerto.*

Palabras clave: *funeral Rite, viudez, crisis conyugales, espíritus, genios, Waaba, Benin.*

Introduction

Les rites funéraires et le statut de la veuve en Afrique ont fait l'objet de plusieurs études spécifiques. Mais malgré leur envergure, ces études se sont bornées à décrire et à analyser les rites funéraires et le statut de la veuve africaine, soit dans une relation d'obligations rituelles extrêmement contraignantes tendant à présenter la veuve comme une victime expiatoire aux prises avec les vicissitudes de la tradition africaine, (Enel et Pison 1995 ; Gessain et Desgrées du Loû 1998 ; Locoh et Thiriât 1995 ; Agouké 1989; Attane 2005), soit comme une victime de la violation des droits humains et plus particulièrement des droits de la femme du fait du caractère humiliant et dégradant des rites de veuvage. (Akame 2011; Mbemba 1971 ; Nzouankeu 2011, Kaboré 2008, Potash 1986). L'idée centrale soutenue par la plupart de ces auteurs, est que ces rites placent le plus souvent la veuve africaine dans une précarité économique, entraînant du coup une certaine dégradation sociale de son existence. Les auteurs font observer que pour des raisons économiques, la veuve africaine devient partie intégrante du « patrimoine familial », revenant à un héritier présomptif ou réservataire du mari décédé.

Mais sur cette question, d'autres auteurs comme Le Moal (1989a, 1989b), ont une perspective plus souple et plus nuancée qui place le veuvage en Afrique dans une dimension symbolique. Le Moal qui a consacré une bonne partie de ses travaux aux ethnies bobo du Burkina Faso, a pu montrer que ces rites tendent généralement à nier la mort de l'âme du défunt, dont une parcelle retenue en des lieux sacrés, est symboliquement préservée sous forme de cauris et manipulée rituellement (Le Moal 1989b). Pour l'auteur, ces cauris sont en quelque sorte le témoignage vivant de la présence du souffle de vie du défunt gardé en secret au sein du lignage (Le Moal 1989b). Il en conclut que c'est justement ce vestige qui est censé apporter un certain remède au sentiment douloureux de perte qu'éprouvent les proches du défunt. Notre approche à travers cet article, est voisine de celle de Le Mol. Elle a pour enjeu de montrer, à travers l'exemple des Waaba du Bénin, un rite de veuvage impliquant un parcours initiatique destiné à élever la veuve au rang de dignitaire d'un culte resté aux mains de vieilles veuves initiées. L'article décrit et analyse le processus rituel

entrepris à la suite de la désignation et de la mort d'un chef de clan gardien des divinités Waaba. Il met l'accent sur les aspects suivants : les techniques de désignation et d'intronisation du chef de clan, les rituels funéraires organisés à sa mort, le rite de veuvage destiné à briser symboliquement le lien conjugal avec le mari défunt, les objets rituels mobilisés notamment: le couteau (*kāsika*) de la veuve, la plante odorante (*wɔsɔnwɔku*) à effets mortels contre les esprits et les génies importuns du mari défunt et le cure-dent (*yākire*) de la veuve.

1. Démarche méthodologique.

Pour réaliser cette étude, les données ont été recueillies au cours d'une enquête de terrain comprenant des entretiens en profondeur avec différents dignitaires des traditions Waaba. Il s'agit des chefs de clans gardiens des divinités, les vieilles et les jeunes veuves, les personnes ressources rencontrées au cours des cérémonies d'intronisation et de funérailles de chef de clan. Ces entretiens ont été enrichis par une observation participante au cours d'un cérémonial dit de « boisson froide » organisé lors de la désignation d'un nouveau chef de clan gardien des divinités dans le village de Kampouya. L'essentiel du travail de collecte de données a eu lieu dans les quartiers Albarika, Nima, et Banikani dans la ville de Parakou où l'on rencontre une forte communauté Waaba, ainsi que dans la ville de Natitingou et ses environs, notamment dans les villages de Toukountouna, Yarikou, Kanpouya, Kouakiré, Sosounan, Daayaku, Ngou, Waabù, Kotopounga, où nous avons pu rencontrer quelques veuves et des chefs de clan gardiens des divinités. Les entretiens menés avec les différents acteurs se sont déroulés en langue Waaba retranscrite en français avec l'aide d'un linguiste local.

2. L'imaginaire Waaba.

Les Waaba (sing : Wao), sont un groupe ethnique d'environ 45.000 personnes. Ils vivent dans le nord ouest du Bénin où ils pratiquent essentiellement l'agriculture. Ils sont subdivisés en quatre grands patri-clans (*borisu* ; sing : *borika*). Les *Daataba* , les *Nansiba* , les *Tangaba* , et les *Waaba* . Chaque clan (*borika*) est composé de plusieurs sous-clans ayant leurs noms, leurs cérémonies (*kaakum*), leurs interdits (*cirantu*), et leurs génies (*wereña*) propres. L'appartenance au clan (*borika*) et l'héritage (*kpaatire*) sont patrilinéaires¹. La société waaba se présente comme un groupe ethnique fortement hiérarchisé et structuré autours des rites et pratiques culturelles bien organisés. Les rites funéraires prennent une dimension particulière en raison de leur système de croyance. Les waaba pensent par exemple que Dieu (*wenuro*) est le créateur des hommes (*yirô*), mais qu'il est aussi créateur des génies (*wereña*), des sorciers (*sɔɔba*), des empoisonneurs (*nɔɔtiba*), des démons (*were yonrina*), des devins (*boko*), des voyants (*dεεba*) et des guérisseurs (*faate ou notirɔɔtiba*). Toutes ces entités cohabitent avec les génies de maison (*yete wereña*), les génies du clan (*fure wereña*) et les génies de la brousse (*weeka wereña*), auxquels ils vouent des cultes et font des sacrifices réguliers. C'est l'ensemble de ces génies qu'on désigne sous le nom de *wereña*. Ils sont différents des divinités *Warasu*, qui elles, n'appartiennent qu'au clan. Pour les Waaba,

¹ Rowe (1997) et Sakoura (1994 ; 1997), ont fait une monographie intéressante sur la société Waaba, notamment sur leur système de parenté et leurs croyances.

l'homme (*yiro* ou *yirisaaro*) est composé de trois parties: le corps (*kpaŋa*), le principe vital (*sikante*) et l'âme (*sikima*). Le corps de l'homme qui est considéré comme une enveloppe est en contact avec le monde physique. C'est cette partie qui est enterrée à la mort de l'individu (Sakoura 1994).

Son principe vital (*sikante*) lui, est le siège de sa pensée, de ses émotions, de son désir et de ses rêves. C'est pourquoi la disparition de cette composante de l'homme coïncide avec sa mort (*kum*). C'est la partie de l'homme qui peut être attaquée ou envoutée par les sorciers. Par contre son âme (*sikima*) est immortelle (Sakoura 1994). Ainsi, à la mort de l'individu, cette composante de l'homme (*yiro*) demeure dans la maison mortuaire jusqu'aux cérémonies de la levée de deuil. Elle retournera peu de temps après vers Dieu (*weŋuro*). C'est précisément cette partie de l'homme qui est porteuse des esprits et des génies belligérants du défunt, dont la veuve doit impérativement se défaire dès la mort de son mari. Aussi, les âmes (*sikima*) qui sont reçues par Dieu (*weŋuro*), peuvent revenir renaître un jour dans un lignage du clan. Celles qui ne sont pas reçues par Dieu en raison des inconduites de l'individu décédé deviennent des génies (*werena*), ils peuvent être bons ou mauvais mais, les mauvais génies seront condamnés à errer en brousse, comme c'est souvent le cas des sorciers (*soɔba*) et des mafaiteurs (*noɔtiba*). Les Waaba pensent que les défunts (*kpiiba*) peuvent apparaître sous la forme d'un animal ou d'un humain. C'est le chef de clan (*kuika*), gardien des divinités qui règne en maître absolu sur toute, les ces entités notamment les génies du clan et sur les hommes. Il est à la fois chef de terre (*tiŋa*), garant du patrimoine, des traditions (*sesɛɛma*) et chef politique². La désignation et l'intronisation du *kuika* suit un rituel complexe qui l'accompagne durant tout son règne et qui se poursuit à sa mort et ce, jusqu'à la désignation de son successeur. Mais c'est à l'annonce de la mort du *kuika* que le cérémonial de veuvage impliquant la lutte engagée contre les esprits et les génies du clan du défunt, prend une signification particulière.

3. La désignation d'un chef de clan gardien des divinités (*kuika*) chez les Waaba.

La désignation du nouveau *kuika* intervient trois ans après la mort de l'ancien chef de clan, au cours d'une grande cérémonie dite de « boisson froide », *daa bansima*, organisée lors des funérailles solennelles réservées aux divinités du clan, juste avant la désignation de son successeur. Cette succession est basée sur un système rotatif entre les familles ayant une descendance agnatique: *ti te bi toɔsu*,³ après que les sages (*yikuriba*) du village aient consulté les divinités du clan, lesquelles leur indiqueront le nom de la personne qui succèdera au *kuika* décédé. Toutefois, l'identité de la personne désignée restera secrète et ne sera révélée publiquement que le deuxième jour de la cérémonie de « boisson froide », *daa bansima*. Mais dès le premier jour, tous les vieux sages du village, réunis pour la circonstance en un lieu connu de tous, sont assis sur une natte posée à même le sol et boivent sans

² C'est le chef de terre appelé *Kuika* qui joue le rôle de chef politique. Par conséquent, dans la suite de notre article, nous emploierons indifféremment les termes chef de terre, chef de clan, ou roi pour désigner le chef de clan gardien des divinités, le *Kuika*. De même, les termes esprits et génies désignent respectivement une entité totalement désincarnée, tandis que le terme génie se rapporte à une entité plus incarnée dans l'univers waaba.

³ Les enfants du même père « *ti te bi toɔsu* », veut dire descendants d'un ancêtre commun.

retenue la bière de mil : *daa tɛɛde*, au son des tambours sacrés et de la flûte funèbre, en l'honneur du chef de clan décédé. Parmi eux, se trouve assis, le futur chef de clan gardien des divinités, mais ce dernier ignore tout du choix porté sur sa personne par les divinités du clan.

Au moment où la cérémonie bat son plein, des individus non identifiés, surgissent de la foule, tenant en mains une peau de singe rouge (*waanteerika kpanbu*), dont-ils se servent pour tapoter (*Kpananti*) furtivement un homme assis parmi les invités. Les tapoteurs accrochent aussitôt la peau du singe (*waanteerika kpanbu*) au cou de l'homme et prennent la fuite. Les sages (*yikuriba*) présents sur les lieux se lèvent aussitôt et annoncent alors au public dans une grande clameur, que le nouveau roi, *le Kuika*, chef de terre et gardien des divinités, vient d'être ainsi nommé: *mute wurukpambu*, pour succéder au roi décédé. Tout se passe si vite, que le nommé n'a pas le temps de réaliser ce qui lui arrive. Selon nos informateurs rencontrés sur les lieux, ceux qui viennent d'accomplir ce geste de nomination, sont appelés *wakociruntiba*. Il s'agit d'individus à qui il est interdit (*cirantiba*) de manger la viande de serpent (*wako*). Ils appartiennent à une lignée (*fiure*) autre que celle du *Kuika* qui vient d'être ainsi nommé par les sages. Les *wakociruntiba* sont détenteurs pour la circonstance, du pouvoir de tapotage (*kpananti*) sur le « future roi » avec une peau de singe rouge (*waanteerika kpanbu*) et de faire entériner leur geste de nomination par le collège des sages, sans toutefois se faire identifier du public⁴.

Une fois paré de la peau du singe rouge, le nouveau chef de clan est aussitôt soulevé et porté (*tuki*) sur les épaules par un autre groupe de jeunes individus sortis de la foule, accompagnés de crépitements de tambours et de chants funèbres. Les porteurs font trois tours de la maison du chef de clan décédé. Au troisième tour, le nouveau chef de clan est posé sur la tombe du roi auquel il vient de succéder. Là, il est lavé avec une eau froide prélevée dans une jarre restée dans la cour et servant d'abreuvoir aux divinités du clan. Les porteurs le reprennent ensuite sur les épaules pour entamer cette fois-ci, un parcours initiatique qui les conduira successivement auprès de chaque autel consacré aux divinités du clan et près des pierres sacrées érigées au nom de chaque roi-ancêtre. A chacune de ces étapes du parcours, le nouveau *kuika* est censé prendre la bénédiction des divinités du clan et celle de ses prédécesseurs, qui ne manqueront pas de lui prodiguer volontiers des conseils.

Dans le même temps, les membres de la famille de l'élu se mettent - contre toute attente - dans un état de désolation et d'affliction extrêmes, se traduisant par des lamentations et des pleures. Les enfants du nouveau roi se saisissent aussitôt de quelques armes blanches : lanières ; chicottes ; gourdins ; fourches ; coupe-coupe ; haches ; couteaux ; i.e. et se lancent à la poursuite des *wakociruntiba* qui ont osé tapoter et parer leur père d'une peau de singe rouge. Pour les poursuivants, cette façon de désigner leur père n'est rien d'autre qu'un acte de « provocation », et de « trahison » qui mérite d'être puni à tout prix. Car, en commettant une telle forfaiture à l'égard de leur père, ces « tapoteurs » et « pareurs » de roi indécents, viennent de plonger ainsi toute leur famille dans un « deuil profond » et ils

⁴ Les personnes chargées de désigner le chef de clan sont généralement masquées au moment de la désignation.

deviennent de ce fait de véritables ennemis, *wakititɔɔba* de leur lignage. En effet ici, dit-on, la royauté est vue comme synonyme de mort et seule une divinité, ou tout au moins un « demi-dieu », est susceptible de régner et de communiquer à la fois avec les esprits (sing: *faribu*), les génies (*werena*) avec les humains (*yiriba*). Ainsi, le nouveau *kuika* qui vient d'être nommé par les sages du clan, ne ressemblera plus jamais aux humains à cause de l'acte « infamant » perpétré par les *wakociruntiba* qui fait que le chef de clan restera désormais reclus dans sa case, où il passera la majeure partie de son existence. Il n'en sortira plus que exceptionnellement pour accomplir des actes solennels en direction des divinités du clan et faire des sacrifices au nom des membres de la communauté. Ses faits et gestes relèveront désormais du domaine du sacré, puisqu'il est devenu prêtre du clan, condamné à réactiver sans cesse les autels réservés aux divinités et aux ancêtres. Etant donné qu'il est destiné à être élevé lui-même au rang d'ancêtre, le nouveau *kuika* ne sera plus à la seule disposition des membres de sa famille (*yete demba*), de son lignage (*tchaala demba*), ou de son clan (*fure demba*), mais il se consacrera entièrement à toute la communauté. Ses parents se sentiront alors totalement abandonnés (*fiki*) à eux-mêmes ou tout simplement oubliés (*cuki*). C'est pourquoi ceux-ci éprouvent d'or et déjà un grand remord, un sentiment de tristesse (*simma*) et de malheur (*ɔɔrima*), face à cette mort symbolique : *baa koyi ti bika ; tida basimanu*, de leur père. Pour soulager leur douleur (*kama*), et libérer les énergies positives refoulées, les fils (*bisu*) du nouveau chef de clan, doivent tout faire, pour se venger de cette forfaiture qui a consisté à tapoter et parer leur père avec une peau de singe rouge, en rattrapant ces *wakociruntiba* peu courtois, pour leur livrer si possible une partie de bastonnade physique et mettre fin à leur course-poursuite théâtralisée⁵.

Après trois tours de la maison du roi décédé, le nouveau *kuika*, toujours porté sur les épaules, est conduit vers sa résidence matrilocale: *daaniku*, où il séjournera durant trois jours, avant de revenir chez lui et fixer la date du rituel de rasage (*turika*), qui aura lieu durant la saison sèche, un an après la cérémonie de « boissons froides ». Il s'agit d'un cérémonial collectif, auquel tous les habitants du village sont conviés et où ils se rendent chacun, munis pour l'occasion de toutes sortes de nourritures à consommer, ainsi que de quelques présents en nature : moutons (*pehicù*), cabris (*saaki*), porcs (*fongu*), chiens (*buùka*), poulets (*corka*), chèvres (*soowiku*) et même quelques fois des bœufs (*nainko*). Les ovins, caprins, porcins, canidés, gallinacées et les bovins versés à l'organisation du cérémonial, seront immolés sur place, pour la préparation des grands repas destinés aux différents lignages venus de très loin témoigner leur allégeance au nouveau chef de clan, *wuricaaŋo*. Ce jour là, la tête du nouveau roi resté chez lui, est rasée, *wuro poma*, au moyen d'un rasoir traditionnel (*ponŋu*), par les membres de sa famille maternelle. Le rasage terminé, le roi est sorti de sa maison et dirigé vers la chambre où est enterré son prédécesseur. Là, il s'attribuera la canne royale : *kpasiki daafa*, symbole de son pouvoir et de sa puissance. Il se fera porter ensuite un cache- sexe (*tore*), un chapeau (*yu forkaroga*), serti de bouts de miroir (*tetene*) et un bracelet (*dɛɛka*), signes de distinction de son pouvoir reconnaissables à distance par les divinités et les ancêtres traduisant son élévation. Le nouveau chef de clan arboré de ses insignes, est ainsi consacré gardien des divinités du clan et définitivement intronisé

⁵ En réalité, il s'agit d'une mise en scène, une manière d'exprimer métaphoriquement leur joie suite à la désignation de leur père.

(*wuritchago*). Après cet acte solennel, le *kuika* retournera la peau de singe rouge⁶ aux « tapoteurs-pareurs de roi »⁷, ceux-là mêmes qui l'ont désigné et profitera de l'occasion pour leur témoigner sa reconnaissance. Ses cheveux rasés (*yoo pontantu*) et torsadés, seront conservés à partir de ce jour, comme à chaque séance de rasage qu'il organisera au cours de son règne à chaque récolte du nouveau mil (*so kobire*). A sa mort (*kum*), c'est le nombre de boules de cheveux torsadés (*pati*) qui déterminera sa longévité au trône et les funérailles solennelles lui seront également réservées, allant de l'annonce de sa mort, au cérémonial du rasage.

4. L'annonce de la mort du chef de clan gardien des divinités.

A la mort du *kuika*, seuls les membres de son matriclan sont d'abord informés. Ces derniers donneront aussitôt des instructions aux fils du défunt sur la suite à donner, mais ceux-là gardent le silence jusqu'au moment de son enterrement. Les fils en informent sans tarder les sages de la famille. Par la suite la mort et l'enterrement du chef de clan sont annoncés au public par un collège de sages dans un langage codé, au moyen d'un tam-tam funèbre, le *kankare* et d'une flûte appelé *koroka* sur un rythme sacré, le *kaantcha*, propre au monde des esprits ancestraux (*wereña*) et aux génies (*wereña*) du clan. Ledit tam-tam est fait à partir d'un tronc de kapokier (*Ceiba Pentandra* : *kparikabu*). Il est couvert d'une peau de mouton tendue au moyen de cordes tissées extraites de l'écorce du néré (*Parkia Biglobosa* : *doo*). La flûte est faite à partir d'une tige de rônier (*Borassus Ethiopiens* : *yankifa*). D'après nos informateurs rencontré sur les lieux, avant de chercher les troncs d'arbres qui serviront à la fabrication de ces instruments de musique, on procède à l'immolation d'un chien (*buika*) et d'un coq blanc (*koo porika*), en offrande aux esprits ancestraux et aux génies qui seuls, comprennent leur langage. En effet, c'est à travers leur « bouche : *nore*, que Dieu (*winjuro*) apprend que l'âme (*sikima*) de l'un de ses obligés vient de quitter (*tote*) la terre (*tija*), pour entreprendre le voyage astral (*caanu*) en direction de son maître (*parikuro*). Pour ce faire, les sages investis de cette mission ne diront guère que le *kuika* est « mort », mais que « le soleil est tombé », « la lune s'est éteinte » : *wende tose*. Ici, le chef gardien des divinités ne meurt pas, il rejoint tout simplement ses ancêtres (*yoko*). C'est pourquoi, les instruments de musique servant à annoncer sa mort disent plutôt que le *kuika* est « mature » : *yiribeodi*, qu'il a un « entourage important, une lignée importante qui poursuivra ses œuvres » : *o boti fure*, car « il a mangé suffisamment avant de s'endormir » : *o kaari cabu o con o surekum*, formules qui traduisent la force (*wenrum*) et la primauté (*wenrum*) du *kuika*, sur l'ensemble des autres membres du clan.

⁶ Selon une légende waaba, c'est un singe rouge qui aurait sauvé la vie au roi un jour au champ en lui disant « Ne tire pas sur moi, ne me tue pas ; je veux tuer un homme autre que toi ». Ce qu'il fit et la bête tua un autre. Dans l'imaginaire waaba, cet singe n'est autre que un des frère du roi, venu le sauver dans la brousse. C'est pourquoi le singe (*wuruka*), est devenu symbole de la royauté chez les Waaba.

⁷ C'est la même peau de singe qui sert à désigner les nouveaux chefs de clan à chaque cérémonial de « boisson froide ».

5. Le traitement de la dépouille mortelle du *kuika*

Peu de temps avant l'enterrement du chef de clan gardien des divinités, son corps (*kpaŋa*) resté dans sa chambre est couvert d'un pagne blanc et posé sur une natte traditionnelle faite de bambou (*wɔɔsu*) et de tiges de sorgho (*Sorghum Spp*). Le tout est ensuite transposé sur trois planches retirées du toit *deeka-tobùtù*, de sa case. Quelques membres de sa famille maternelle restés à son chevet, lui massent délicatement le corps, en appliquant un onguent préparé pour la circonstance. Cette opération est destinée dit-on, à maintenir toute la souplesse des membres et l'élasticité des articulations de la dépouille mortelle, pour faciliter le moment venu, son entrée au fond de la tombe et lui assurer une posture descente au moment de l'inhumation. Viennent ensuite les sages du clan, pour entreprendre de sérieuses négociations, *cookane* avec les esprits de la maison (*yete*) et de la brousse (*wɛɛbù*), aux fins de lui assurer un bon passage vers son nouveau monde. Ils font introduire ensuite un bélier blanc (*kesipɔriku*) et un coq blanc (*kɔɔperiku*) dans la chambre. L'ovin et le gallinacée sont aussitôt immolés en leur tordant le cou jusqu'à étouffement. Le cadavre est ensuite lavé avec la main gauche à l'eau froide et chaque fils du défunt passe accomplir ce geste en présence des membres du matriclan. Ceux-ci se servent d'un savon traditionnel : *waa cɛɛbu* et d'une éponge spéciale, *waa wusutu*, le tout accompagné d'incantations.

6. L'annonce de la mort du *kuika* à la veuve et son départ en guerre contre les esprits et les génies du mari défunt.

L'annonce de la mort du chef de clan gardien des divinités au public par le collège des sages (*yikuriba*), est non avenue pour la veuve, pour autant que cet événement malheureux ne lui soit pas signifié selon le rituel consacré. Quand bien même elle aurait été la première personne à avoir constaté la mort de son époux, la veuve considère que celui-ci est toujours vivant et parfaitement agissant. Faut-il rappeler que chez les Waaba, à la mort (*kum*) d'un individu, son principe vital (*sikante*) continue de résider dans la maison mortuaire jusqu'aux cérémonies de la levée de deuil. De toute façon, la veuve ne comprend ni le langage du tam-tam funèbre, le *kaancare*, ni celui de la flûte funèbre, le *kɔɔɔka*, instruments sacrés annonciateurs de la mort et de l'enterrement du chef de clan au public et encore moins le langage du rythme *kaantcha*, sur lequel dansent les esprits ancestraux et les génies du clan (*warasu*). En réalité, toute cette liturgie funèbre appartient désormais au monde de son mari décédé et non au sien. C'est en raison de cette croisée des chemins, que l'annonce de la mort de son mari lui sera faite de façon singulière et exceptionnelle, suivant le rituel réservé à la séparation symbolique des conjoints.

Ainsi, dès la constatation de la mort du chef de clan par les sages du lignage, l'annonce du décès est faite à son épouse⁸ par les caquètements et les gloussements d'un coq blanc (*kɔɔporika*), dont-on tapote la tête au moyen de l'index. Le gallinacée est ensuite passé sur tout le corps de la veuve en crachotant de l'eau et en disant: *na ti wende wende di*, «chacun à son jour». Ce geste, dit-on, est destiné à canaliser les

⁸ Chez les Waaba, le mariage traditionnel n'admet pas la polygamie. S'il arrivait que le chef de clan vive avec plusieurs femmes, une seule d'entre elles est reconnue légitime et reconnue par la communauté. Elle représente et agit au nom des autres

énergies positives des personnes éplorées, afin que celles-ci puissent supporter la douleur venant de la grande affliction qui les frappe et qui frappe tous les membres du clan. La veuve est ensuite déshabillée et débarrassée de tous les vêtements et des bijoux qu'elle portait au moment de l'annonce de la mort de son époux par une équipe de vieilles veuves (*kpipee kuriba*) initiées au culte de veuvage. Ces femmes lui nouent un pagne à la hanche et lui portent une couche (*kpare poriku*) faite de tissu traditionnel en prononçant des incantations (*batum*). Elles lui remettent ensuite un couteau (*kāsika*) une plante odorante appelée *wasɔnwɔku* que nous avons identifiée comme étant *Ocimum grantissimum* et un cure-dent (*yākire*) qu'elle ne cessera de mâchouiller durant son combat contre les esprits et les génies de son mari défunt.

Ce dispositif dit-on, constitue désormais le véritable allié de la veuve, dans sa lutte contre ces esprits et ces génies tout le long du parcours initiatique destiné à l'élever au rang de vieille veuve. Elle se servira alors volontiers de ces « armes » redoutables - en cas d'attaque venant desdits esprits ou des génies – pour les repousser, les éloigner et les mettre en déroute. De même, toute autre personne mal intentionnée à son égard, devra se tenir à l'écart, pour éviter qu'elle lui inflige des voies de faits qui pourraient lui être extrêmement dommageables. Pour exprimer la solennité de son combat, la veuve mâche fermement son cure-dent (*yākire*) sans en recracher les résidus. Car, elle n'ouvrira plus la bouche pour parler et ne s'exprimera que par des gestes et des mimiques jusqu'au cérémonial de rasage qui interviendra au troisième jour après de la mort de son mari. Ce jour là, un chien (*būuka*) ou un mouton (*pehiku*) sera immolé en guise d'offrandes aux esprits et aux génies du mort. Dès lors, ses enfants se feront raser la tête, pour se débarrasser d'éventuelles impuretés. Mais la veuve elle, ne parlera plus à une tierce personne avant d'avoir mis définitivement ses adversaires hors d'état de nuire, sauf pour communiquer avec les vieilles veuves initiées qui l'entourent et qui lui servent de conseil en toutes circonstances. Ce n'est qu'après la cérémonie de lavage des mains, qui interviendra après le rasage des cheveux des enfants du chef de clan décédé, que la veuve pourra à nouveau adresser quelques paroles à des personnes ordinaires.

7. La rupture symbolique du lien conjugal.

La veuve solennellement informée du décès et du moment de l'enterrement de son mari, est assise au milieu du collège des vieilles veuves initiées au culte de veuvage, tête rasée et légèrement inclinée vers la droite. Elle a le regard tourné vers le sol d'un air hagard. Les vieilles veuves lui chuchotent les termes et l'enjeu de son combat contre les esprits et les génies raseurs de son mari décédé. Peu de temps après, elle se lève (*yikisi*) d'un geste vif, le couteau (*kāsika*) et la plante odorante (*wasɔnwɔku*) aux points, le tout relié par un fil de liane, *kɔɔtire*. Elle fixe l'entrée de la case (*nuntuŋu*) du défunt et y pénètre d'un pas alerte, pour se diriger vers la chambre conjugale, puis elle en ressort aussitôt à reculons. Aux dires des Waaba rencontrés, cette façon de se déplacer signifie que la veuve devra faire face résolument au danger (*yɔsarima*) que représente désormais pour elle son mari défunt. Cette forme de locomotion permet d'éviter que l'âme du défunt la surprenne par derrière. Pour marquer sa détermination, elle répètera la marche à reculons quatre fois avant de s'asseoir, jambes tendues et armes toujours aux points, au milieu de la chambre conjugale. Là, elle est rejointe par une vieille veuve initiée qui lui rappellera les défis qu'il lui reste encore à relever. En effet, dès la mort du *kuika*, la veuve s'expose à des dangers et à des risques incalculables: le mari décédé peut vouloir l'emporter de force dans le monde des esprits ancestraux où il

continuera d'entretenir des rapports intimes avec elle ; il pourrait aussi chercher à attenter à sa vie pour avoir soupçonné quelque individu d'entretenir un commerce illicite avec elle ou par simple jalousie, ou encore penser qu'elle cherche à commettre à tout prix un forfait contre sa personne dans la chambre conjugale.

C'est pourquoi, pendant une longue période, l'âme du mari décédé qui refuse de quitter les lieux, est soupçonnée de vouloir s'accaparer du principe vital de la veuve. Ce dernier ne cesse de la hanter (*ɔɔsaka*), surtout de nuit (*yinde*). Or, en remettant le couteau (*kāsika*) et la plante à l'odeur caractéristique à la veuve, elle est préparée psychologiquement et physiquement à organiser sa légitime défense contre les esprits et les génies de son mari décédé. Ainsi, dans sa gestuelle traduisant la portée du combat, tout concourt à rompre le lien conjugal en expulsant délibérément le mari décédé et en l'éloignant définitivement de son entourage. Pour la veuve, une fois mort, le *kuika* est devenu indésirable. Il faut donc l'empêcher par tous les moyens de revenir, ou tout simplement de faire des allées et venues entre sa nouvelle demeure et celle de la veuve. C'est ce qui explique que, dans la pratique rituelle qui consiste à rompre le lien conjugal à la mort du *kuika*, aucune bienveillance ne lui soit témoignée par la veuve. Tout compte fait, il ne doit s'attendre à aucune indulgence de sa part et elle n'hésitera pas à utiliser toutes les formules irritantes pour l'isoler et le dégouter de chercher à la revoir, au point de s'agripper à nouveau à elle. Aussi, pour éviter que le mari décédé vienne de nuit ou de jour « lécher » ou « laper » laalebasse et le bol contenant les restes de nourritures que la veuve n'a pu finir, ces ustensiles seront nettoyés à grande eau et le couvert sera changé à chaque repas. D'ailleurs, pour tout simplifier, durant le rituel, la veuve ne mangera que la pâte chaude de sorgho (*Sorghum Spp*), avec la main gauche pour signifier qu'elle n'est plus en droite ligne ou en accord avec son époux décédé. De même, elle sera conduite promptement avant chaque repas, par une vieille veuve initiée, à la croisée des chemins où elle prendra son bain pour éviter que le mari décédé identifie son odeur caractéristique et la poursuive désespérément. Il est clair que désormais privé de moyens de subsistance, le défunt affamé, tentera de réintégrer l'univers de la veuve où il espère s'approvisionner de quelques miettes de nourriture et continuer de l'importuner. Mais comme il est incapable à nouveau de renouer la vie conjugale avec sa femme devenue entre temps hostile à sa présence, le mari décédé éprouvera à son égard, de violents sentiments de haine et de vengeance. Aussi, devient-il dangereux au point de se transformer en esprit, en génie, en animal ou de se déguiser en un autre homme.

A partir de cet instant, il est capable d'entrer en commerce de toute sorte avec elle, comme par exemple de revenir la tromper et abuser d'elle ; de lui lancer une opération de séduction périlleuse à cause de la présence des esprits et des génies du clan. Mais durant son combat, l'odeur (*won*) caractéristique de la plante que tient la veuve est si désagréable (*sarasibù*) pour les esprits et les génies, qu'elle est capable de les maintenir à distance. Cette odeur fait fuir dit-on, les esprits et les génies les plus coriaces (*kpere*) et les plus féroces (*kaatisu*). La veuve n'hésitera donc pas à leur transpercer les sinus, par le seul fait de leur faire inhaler cette odeur, en leur jetant au besoin la plante à la figure pour leur couper définitivement le souffle, s'ils continuent de se montrer téméraires. En effet, pour les Waaba, le nez (*mɛɛrè*) est l'organe central où siège le souffle. C'est pourquoi avoir du nez (*mɛɛrè*), est synonyme de longue vie, tandis que le contraire est l'expression d'une courte existence. Aussi, le geste de la veuve, qui consiste à frapper de chaque côté d'un

coup sec dans le vide avec la lame du couteau, puis à pointer l'arme d'un air déterminé en direction de la porte d'entrée de la case en secouant subtilement la plante, traduit son agressivité physique du moment vis-à-vis desdits esprits et des génies. Mais bien que cette démarche rituelle présente toutes les caractéristiques d'une lutte sanglante, l'usage symbolique du couteau et de la plante traduit aussi la fidélité de la veuve à l'égard de son mari du temps de son vivant. Si elle n'avait pas été fidèle à son époux, dit-on, elle ne pourrait garder indéfiniment ce couteau et cette plante, sans courir le risque de sombrer dans une folie caractéristique. Or dans ces conditions, elle ne saurait être libérée de son lien conjugal et ce, quelque que soit le dispositif coercitif engagé contre les esprits et les génies de son mari décédé. Elle sera au contraire condamnée à faire le lévirat (*kpiipefare*), ou dans le meilleur des cas, des sacrifices onéreux (*patiya*), pour éviter de finir le reste de son existence dans une vie piteuse (*wirimāmù*).

8. L'enterrement du défunt et le rituel de purification et de libération de la veuve.

L'enterrement proprement dit commence par le lavage du corps (*kpaŋa*) du défunt. Cette tâche revient en général aux vieilles femmes du lignage. Pour ce faire, les laveuses forment un cercle autour de la dépouille mortelle restée posée sur la natte dans la case, en se servant de pagnes. Les enfants du défunt eux, passent à tour de rôle, verser (*suure*) de l'eau froide (*yiimbansima*) sur le corps de leur père décédé. Le corps est ensuite lavé avec la main gauche (*nɔcaŋaka*) à l'aide d'une éponge (*ceewūsūtù*) faite de feuilles de rônier «*pkataku*». Dans le même temps, d'autres femmes tripotent dans un coin de la maison, un mouton (*pehikù*), destiné à mourir sous l'effet des tripotages pour servir d'oreiller (*yukpetikane*) au défunt une fois enseveli. Tout le rituel de lavage est accompagné de sons de tam-tam, de flûtes et de chants panégyriques. Par la suite, le corps lavé est déposé à l'entrée principale de la case du défunt et les femmes de son matriclan passent à tour de rôle le couvrir de pagnes. Cette séquence prend fin avec la pose d'un pagne blanc (*kparee poribu*), dans lequel le corps est aussitôt emballé. Pendant ce temps, de jeunes gens sont chargés de creuser une tombe à l'aide d'une daba et d'une pioche. Une première tranchée d'environ un mètre quatre vingt de profondeur sur un mètre soixante de largeur, est d'abord creusée. Ce niveau de creusement servira à soutenir les pierres taillées sur mesure pour la circonstance, juste avant l'ensevelissement du cadavre. Avant le creusement de la seconde tranchée d'une longueur d'environ cinquante centimètre se situant plus bas, un des creuseurs retire délicatement une brindille de la botte de paille prélevée de la toiture de la case du défunt, dont-il se sert pour mesurer le cadavre. La seconde tranchée est ensuite ouverte, suivant la direction nord-sud, en tenant compte des mensurations du cadavre. Pour vérifier si les dimensions de l'ouvrage correspondent aux mesures prises par le creuseur, un volontaire entré dans la fosse, est couché pour s'assurer qu'une fois le corps introduit au fond de la tombe, il ne sera plus nécessaire de le ressortir pour quelque aménagement de la fosse. En effet, dès que le défunt est déposé au fond de la tombe, il est interdit dit-on, de l'en ressortir pour quelque raison. Les creuseurs entourés des membres de la famille du chef de clan décédé doivent donc prendre toutes les précautions d'usage, pour éviter qu'une telle situation advienne.

Dès la sortie du volontaire, les creuseurs étalent une partie de la paille du toit de la case du défunt au fond de la fosse. Le cadavre pris délicatement par les creuseurs aidés de quelques personnes est mis en terre et couché sur son bras droit. La tête du

gisant qui repose sur la dépouille du mouton de la tombe, est tournée vers le lever du soleil. Ses deux jambes qui ont entre-temps gardé leur élasticité grâce au massage administré par les vieilles veuves sont légèrement repliées. On lui pose ensuite sur l'oreille, une feuille de *l'Anona Senegalensis* percée par une brindille de paille, pour qu'il puisse entendre ce que disent de lui les vivants et écouter aussi les conseils et la parole des esprits et des génies du clan en tout temps. Tous les éléments sortis de la fouille, notamment les bouts de racines, les feuilles mortes, les plantules arrachées, les pierres et autres objets déterrés lors du creusement, sont retournés dans la tombe, pour éviter qu'un malfaiteur (*yoro*) s'en saisisse, pour nuire au chef de clan décédé. Les pierres taillées apportées par les membres de la belle famille du défunt sont ensuite posées obliquement une après l'autre, suivant un ordre bien précis, pour couvrir la tranchée supérieure de la sépulture. Juste avant la fermeture de la tombe (*kpiforobù*), chacun des enfants du mort jette (*fiki*) un petit caillou par derrière en direction du cadavre en guise d'adieu. Unealebasse vide qui représente le bol (*suuku*) dans lequel le mari défunt prenait son repas (*diima*), est brisée par l'un des creuseurs de la tombe. Ce geste signifie dit-on, que ce dernier ne mangera (*dù*) plus jamais avant les vivants et que la veuve mangera désormais seule avec la main droite. Le reste de la botte de paille est aussitôt malaxé avec du sable pour préparer une sorte de terre en banco, dont-on se servira pour couvrir toute la tombe. On brise un canari pour marquer la fin du rituel de l'enterrement. Les tam-tams et les flûtes retentissent le tout accompagné de danses et de chants funèbres exécutés par de petits groupes d'hommes et de femmes préparés pour la circonstance.

9. Le rite de purification et de libération de la veuve.

Au cours de l'enterrement (*wumoma*) de son mari défunt, la veuve est conduite vers une rivière (*faaka*) ou un marigot (*boore*), pour prendre son dernier bain rituel. Une fois au bord de l'eau, ses cheveux rasés (*yootu*), ses bracelets (*dæsu*), ses bagues (*dæsu*) et les vêtements vétustes dont-elle s'est débarrassée au début du cérémonial, sont immédiatement jetés dans la rivière et emportés par les flots. La veuve est ensuite lavée par une vieille femme initiée avec une tisane préparée par un devin (*boko*) dans unealebasse contenant de l'eau, des racines, des feuilles et d'autres ingrédients venant des plantes et des parties d'animaux. Ce bain signifie que la veuve est désormais purifiée (*dëkirooma*) et mise à l'abri de tout danger (*yoorima*) ou d'une agression réelle ou symbolique pouvant survenir de la part des génies de son mari décédé. Suite à cette toilette, le mort ne reconnaîtra plus l'odeur corporelle de la veuve et ne sera plus en mesure de sentir son parfum intime. Il sera alors contraint de renoncer à son projet macabre de la reconquérir.

Après quoi, la femme endeuillée est revêtue de nouveaux vêtements pour reprendre le chemin de la maison. Son passage à la rivière intervenu trois jours après la mort du *kuika*, traduit son retour dans l'univers des humains où elle pourra reprendre ses activités ordinaires. Elle est désormais autorisée à se déplacer librement en compagnie d'un membre de sa famille. Elle peut aussi se faire à manger et s'adonner à de petites activités génératrices de revenus. De toute façon, elle disposera en permanence d'une certaine quotité en nature : petit mil, sorgho, patates douces, haricot, arachides, ignames, maïs, venant de la famille de son mari décédé, pour subvenir à ses besoins personnels. Mais malgré l'esprit d'un tel dispositif, la vieille veuve pourra encore décider de retourner librement dans son patriclan. Mais pour marquer son retour parmi les membres du lignage et du clan de son mari décédé, elle préparera son premier repas fait d'une pâte à base de mil (*sooya*), accompagnée

d'une sauce de gombo (*măade*), le tout sans adjonction de viande, de sel, d'huile, ou d'autres condiments, qu'elle apportera au chef de ménage de sa belle-famille. Le cérémonial prend fin avec la distribution des biens du défunt aux ayants droit du lignage et du clan. La veuve âgée est élevée au rang de vieille veuve initiée au culte du veuvage. Les membres de sa belle-famille fixeront la date du cérémonial de boisson au cours duquel la veuve sera à nouveau rasée. Ce jour-là, le couteau (*kăsika*) ayant servi au combat sera mis à prix et acheté par un membre du lignage. Par contre, la plante odorante (*wăsonwăwăku*), la couche (*kpare poriku*) et le reste du cure-dent (*yăkire*), seront brûlés dans un grand feu de bois. Pour finir, le feu (*türùm*) est sauté trois fois par la veuve en présence seulement des femmes et au quatrième saut, elle est habillée d'une belle tunique « impériale » et de parures dignes de son rang de « reine », c'est-à-dire de vieille veuve initiée au culte de veuvage waaba, au sein duquel elle occupera une place de choix. Les habits qu'elle portait au moment du cérémonial de rasage reviendront à la vieille veuve qui lui servait d'assistante en guise de reconnaissance. A partir de ce moment, la veuve est libre de rester chez son époux décédé où elle sera entretenue par ses enfants et le chef de ménage, tout en s'adonnant à ses propres activités génératrices de revenus ou de retourner dans son patriclan, d'où elle continuera d'assumer son rôle de mère quel que soit l'âge de ses enfants restés dans leur patriclan. La jeune veuve quant à elle, devra s'abstenir d'abord de toute relation sexuelle durant la période de veuvage qui s'achèvera avec le cérémonial de rasage qui interviendra un an après la mort de son mari. Par la suite, elle sera libre de toute obligation contractuelle vis-à-vis de sa belle-famille et pourra même envisager un remariage avec un homme de son choix.

Conclusion

En partant de la description d'un rite funéraire chez les Waaba du Bénin à la mort d'un chef de clan gardien des divinités, nous avons montré toute la complexité d'une initiation qui a conduit la veuve au rang de dignitaire d'un culte solennel de veuvage. Ce parcours initiatique qui a conduit la veuve vers sa libération de l'emprise de sa belle-famille et qui lui assure désormais sa survie économique par l'octroi d'une quotité en nature est marqué par plusieurs temps forts : le mode de désignation et le cérémonial de la mort du chef de clan : *kuika*, le rôle du collège des sages et des membres du matriclan du défunt, les outils et les instruments mobilisés dans la conduite du cérémonial, les techniques de combat de la veuves contre les esprits et les génies du mari décédé pour mettre en déroute ses agresseur et mettre en péril leur existence, la rupture symbolique du lien conjugal, le rite de purification et de libération de la veuve constituant le moment ultime du rite. Concernant ce dernier aspect, nous avons insisté sur le fait que la rupture symbolique du lien conjugal et la libération de la veuve interviennent seulement trois jours après la mort de son mari avec le rituel de rasage et la brisure des ustensiles et du couvert du mari défunt, correspondant à la levée du deuil. La veuve âgée reprend alors sa vie ordinaire au sein de la famille de son mari décédé où elle continuera d'être nourrie et entretenue par ses enfants et le chef de lignage et la jeune veuve elle, devra attendre la cérémonie de rasage qui interviendra un an après, pour envisager un remariage avec l'homme de son choix en dehors du lignage de son mari décédé. L'article montre donc clairement que si en Afrique les rites de veuvage ont tendance à confiner la veuve dans des situations précaires pouvant aller jusqu'au lévirat, ils peuvent aussi, comme chez les Waaba du Bénin, hisser la veuve au rang des dignitaires de son clan

et de son lignage, un statut supérieur qui l'élève symboliquement et socialement à une position acceptable et reconnue par l'ensemble de la communauté. En lui conférant le pouvoir de la parole légitime parmi les grands dignitaires de la communauté que sont les sages et les vieilles veuves du clan, le rituel de veuvage qui accompagne le rite funéraire que nous avons observé chez les Waaba nous a introduits dans une nouvelle perspective de recherche. Dès lors, il devient intéressant d'envisager de nouvelles pistes intégrant la dimension intégrative des rites de veuvage en Afrique et d'aller au-delà de l'approche classique qui voudrait que ces rites soient toujours perçus comme la négation de la femme africaine.

Références

- Agounke, A., Mensah, A., & Kodjo, A. (1989). *Enquête démographique et de santé au Togo*. Unité de Recherche Démographique, Direction Générale de la Santé. Lomé, Togo.
- Akame, B. (2011). *Les rites de veuvage : L'enfer de la femme togolaise*, Lomé, Fraternité Octobre, Lomé, Togo.
- Attane, A. (2005). *Statuts des veuves et rituels de veuvage en Afrique de l'Ouest : revue critique des connaissances anthropologiques*, XXV Congrès International de la Population. Tours 18-23 Juillet.
- Enel, C., & Pison, G. (2007). « Veuvage et Lévirat : Une étude de cas à Mlomp (Sénégal) ». In Locoh, T (dir). *Genre et Sociétés en Afrique : implications pour le Développement*, les Cahiers de L'INED, Ch 14.
- Gessain, M., & Desgrees Du Lou, A. (1998). « L'évolution du lévirat chez les Bassari ». *Journal des Africanistes* 68 (1-2), 225-247.
- Kabore, M. (2008). *Le lévirat face à l'impact du VIH/ SIDA au Burkina Faso : Cas de la société Moaaga*. Travaux Universitaires, Ouagadougou, **CNRST**
- Le Moal, G. (1989). Les voies de la rupture : veuves et orphelins face aux tâches du deuil dans le rituel funéraire bobo (Burkina Faso) (première partie), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, N° 9, 11-32.
- Le Moal, G. (1991). Les voies de la rupture : veuves et orphelins face aux tâches du deuil dans le rituel funéraire bobo (Burkina Faso) (deuxième partie), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, N° 11, 1991, 15-56.
- Mbemba, T. (1971). *Devant les conditions des veuves dans notre société*, Kinshasa, éd Carême.
- Nzouankeu, A. M. (2011). *Le calvaire des veuves camerounaises*, Yaoundé, Rédaction Afrique, 29 août.
- Potash, B. (éd). (1986). *Widows in African Societies. Choices and Constraints*. CA Stanford University Press.
- Rowe, J. L., (1994). Le Système de Parenté des Waaba, *Insights in African Ethnography: Occasional Papers from Ethno-Info*, No.1, March (Africa Area, Summer Institute of Linguistics).
- Sakoura, M. (1997). Quelques croyances des Waaba, *Insights in African Ethnography: Occasional Papers from-Ethno-Info*, No.2
- Sakoura, M. (1994). Religion traditionnelle des Waaba du Bénin. , *Insights in African Ethnography: Occasional Papers from-Ethno-Info* N° 1.
- Thiriart, M., & Locoh, T. (1995). Divorce et remariage des femmes en Afrique de l'Ouest. Le cas du Togo'' : *Population*, Vol 50 N° 1, 61-93