

FONDEMENTS SPIRITUELS DE LA VIE DES SENUFO

RÉPLIQUE

par

P. KNOPS

Deux répliques, de M. Holas et d'un collaborateur à Korhogo (Côte d'Ivoire), ont été faites à notre critique (Cfr. *Bulletin Soc. belge d'Anthr. et de Préhistoire*, T. LXVII). Il est regrettable que des 19 points auxquels nous pouvons réduire notre critique, certains n'ont obtenu qu'une réponse insuffisante, et d'autres n'en ont pas eu.

Les deux points principaux de *Fondements spirituels* sont certes la *cosmologie* senufo et un *récit de la création* qu'y rapporte l'auteur (Cfr. *Journal de la Soc. des Africanistes*, T. XXVI). Nous ne reviendrons pas sur cette cosmologie, dont l'auteur dit d'ailleurs deux ans plus tard dans une monographie des Senufo (1958) que les versions en sont aussi nombreuses que différentes (*Les Senufo*, p. 137), et que la tradition orale y ajoute des confusions logiques résultant de l'incompréhension des passages hermétiques. Mais dans ce cas l'auteur aurait dû le préciser dans son article, en mentionnant p. ex. les régions ou les villages où son récit a été recueilli.

Si notre affirmation d'un monothéisme fondamental senufo fait rire le collaborateur de M. Holas, qu'il nous soit permis de le renvoyer à cette monographie même (p. 137) : « C'est en tout cas au Koulo Tyolo (Dieu) qu'on devrait attribuer la fonction du Créateur authentique », et aussi à l'ouvrage « Les Toura » (1962), où M. Holas compare la théologie toura et celle des Senufo,

p. 56 : « Cet antique Dieu créateur des Sénufu, Kolotyolo » et p. 95, où il traite du culte des ancêtres des Toura, géographiquement quelque peu voisins des Sénufu, mais ethnographiquement plus rapprochés : « (...) en dernière instance tout acte liturgique s'adresse, à un niveau supérieur, toujours à un figure divine, l'Être Suprême pour la plupart. ».

Quant au *récit de la création* recueilli par l'auteur, nous persévérons à ne pas l'admettre comme authentiquement sénufu pour les raisons données dans notre critique. Au sujet de la nécrophagie de certains forgerons, spécialement ceux qui travaillent le bois, son collaborateur la nomme une absurdité. Comme son arrivée en territoire sénufu est postérieure à l'année 1958, il est excusable d'ignorer en 1962 que cette catégorie des artisans du bois est dénommée vulgairement *kuliwele*, c'est-à-dire « mangeurs de morts », que les chefs locaux sont inhumés dans leur habitation, et que, anciennement, il en était ainsi pour le commun, dans le but évident de protection des cadavres contre les *kuliwele*.

En ce qui concerne *l'imperméabilité des traditions sénufu* aux influences étrangères, que nous avons soutenue dans notre critique, la réponse aux assertions contraires a été donnée par notre collègue M. Verheyleweghen. Soulignons toutefois à ce propos que M. Holas (*Les Toura*, p. 26), constate en 1962 chez le peuple Toura, qui présente bien des ressemblances avec les Sénufu, ce qu'il appelle lui-même « le barrage encore puissant des traditions ».

Le dernier paragraphe des *Fondements spirituels de la vie sociale des Sénufu* et de notre critique, est la religion traditionnelle, axée sur la société initiatique du gpò-oro. A la contre-critique il a été répondu très judicieusement par M. J. Verheyleweghen, secrétaire de la Société d'Anthropologie et de Préhistoire, par M. A. Maesen, conservateur au Musée de Tervueren, qui a séjourné chez les Sénufu en 1938-1939, et par M^{me} A. Dorsinfang-Smets, professeur d'Ethnologie à l'Université de Bruxelles : nous les remercions de me dispenser d'y insister. De même un observateur parlant la langue locale et jouissant de la confiance de la population et des chefs, peut se dispenser de se faire « initié », pour connaître bien des détails sur ce genre d'institutions religieuses, sociales et autres des autochtones, et même se munir

d'une abondante documentation photographique. Il a pu en apprendre sans doute autant qu'un Européen « initié », qui s'est assimilé les bases de la vie spirituelle locale en dix ou quinze jours (selon des pages différentes de son texte), et ce que M. Holas appelle très justement « un raccourci rituel ».

Avant le « kléfon'go » ou culte massa, qui a secoué les traditions et les institutions anciennes, l'initiation du gpò-oro était de trois mois de réclusion complète au bois sacré, suivis de près de sept ans de réunions complémentaires, surtout nocturnes. Après les cérémonies inaugurales et celles de la purification et du rachat de ses fautes, qui se prolongeaient plusieurs jours et nuits, l'initié y apprenait le « tiiga », langage technique rendu compliqué, indéchiffrable et secret par un vocabulaire à sens figuré, en vue de l'enseignement et l'explication des rites initiatiques, ainsi que des notions mythologiques vagues. D'après M. Bochet on y enseigne aussi l'histoire et la généalogie du groupe. Citons à ce propos l'auteur de *Les Touwa*, p. 13 : « Comme dans la majorité des cas pareils, le souvenir historique revient à un peu plus d'un siècle ». On se rend compte ainsi à combien peu se réduit le savoir des initiés pour l'enseignement initiatique en général, ainsi que nous l'avons écrit dans notre critique. Nous devons d'ailleurs ajouter qu'au-delà de trois ou quatre générations ascendantes et exception faite pour les archipatriarches, il n'y a plus de mânes ou d'ancêtres, ceux-ci se réincarnant alors dans les nouveaux-nés.

Ailleurs il affirme que le nom « dioula » ou « malinké » *lò*, donné au gpò-oro, et accepté par certains Sénoufo, est une adoption normale et logique. Selon lui le mot « *ló* » signifierait en français « eau » (*aqua*), et il ajoute que « *ló* », l'eau, rappelle l'immersion de l'initié dans l'eau du ruisseau, qui coule en effet en bordure de certains bois sacrés. Pour la valeur de cette assertion, il n'existe, malheureusement, qu'une mauvaise consonnance phonétique entre ce substantif « *ló* » et le mot sénoufo « *lò* », signifiant « eau », et que beaucoup d'autochtones prononcent « *lòhò* ». Et même dans le langage dioula « *ló* » n'a aucun rapport avec le liquide appelé en français « eau » et en sénoufo « *lò* » ; qu'il veuille bien consulter un vocabulaire français-dioula : il y trouvera une série de traductions du substantif « eau » avec des déterminatifs différents, mais aucune qui res-

semble, même de très loin, à ce dénominatif « lò » du gpò-oro : qu'il en juge :

eau	—	dyi.
eau potable	—	minta.
eau fraîche	—	suma
eau chaude	—	goni.
eau tiède	—	wolikolé.
eau sâle	—	nogole.
eau de pluie	—	sa, sadyi.
rivière	—	ba, bani, balé.
ruisseau	—	ko, kwo.
mare	—	dora.
lac	—	dlaba.

D'après les deux textes de réponse à notre critique, et selon des renseignements directs, il est permis de conclure que cette société initiatique, depuis l'influence du kléfon'go, est une caricature de ce qu'elle a été en réalité. Il semble qu'il en est de même pour d'autres institutions fondamentales. On en trouve la preuve dans l'abolition du tatouage et d'autres sacrifices tégumentaires à sens rituel, décrétée par le gouvernement de la Côte d'Ivoire, et aussi dans le discours du Président Houphouët Boigny, du 15 janvier 1962, et dans les revendications de groupes politiques, qui font entrevoir la suppression du matriarcat, lequel réglait jusqu'à présent le mariage, la propriété, les successions et les héritages : la Côte d'Ivoire, y compris ses Sénoufo, est donc mûre pour des changements si importants. Le gpò-oro paraît donc devenu une institution délavée, dont une description n'est plus valable dans son état actuel de dégradation. Ce qui est corroboré par l'apparition sur le marché européen d'art nègre de nombreux masques et statues ayant fonctionné dans son cérémonial, et considérés jadis comme sacrés, secrets, inaccessibles, intouchables pour le commun, interdits à la vue du public, alors que, autrefois, même pour pouvoir photographier et filmer des cérémonies initiatiques nous devions promettre de n'en montrer aucune image aux habitants.