



Les Winye du Centre-Ouest Burkina Faso : Mort, mariage et naissance dans une société de la frontière

by Jean-Pierre Jacob, Genève, Fondation culturelle Musée Barbier-Mueller, 2022, 192 pp.

Mahir Şaul

To cite this article: Mahir Şaul (30 Jun 2025): Les Winye du Centre-Ouest Burkina Faso : Mort, mariage et naissance dans une société de la frontière, Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines, DOI: [10.1080/00083968.2025.2503092](https://doi.org/10.1080/00083968.2025.2503092)

To link to this article: <https://doi.org/10.1080/00083968.2025.2503092>



Published online: 30 Jun 2025.



Submit your article to this journal [↗](#)



View related articles [↗](#)



View Crossmark data [↗](#)

BOOK REVIEW

Les Winye du Centre-Ouest Burkina Faso : Mort, mariage et naissance dans une société de la frontière, by Jean-Pierre Jacob, Genève, Fondation culturelle Musée Barbier-Mueller, 2022, 192 pp.

Au nombre d'environ 60,000 personnes, et de langue gur, les Winye (ou Ko) sont une population de cultivateurs du Burkina Faso, localisée sur la rive ouest du Mouhoun (ex Volta Noire). L'ouvrage est le fruit de quatre décennies de recherches ethnographiques menées parmi eux. Les Winye se répartissent en une vingtaine de villages, groupés en plusieurs entités territoriales et rituelles dont les limites ne correspondent pas aux frontières ethnolinguistiques. En l'absence de pouvoir centralisé qui les engloberait tous, ces villages constituent des unités administratives basées sur l'ancienneté et la préséance rituelle. Le premier chapitre décrit ce cadre d'administration propre aux Winye, hors du système administratif de l'État moderne. Dans ce chapitre sont également présentées les principales institutions servant à gérer les ressources naturelles et à organiser la vie rituelle et sociale du groupe, les cultes collectifs, les sacrifices, l'administration de la justice, et quelques notions centrales utiles à la compréhension des rites funéraires.

Le deuxième chapitre, qui couvre presque deux tiers de l'ouvrage, est une interprétation des rituels funéraires. L'accent est mis sur ce que les Winye appellent "les funérailles fraîches", c'est-à-dire les rites qui précèdent ou suivent immédiatement l'enterrement et se poursuivent jusqu'à quelques mois après. Bien d'autres groupes dans la région du Mouhoun, de parler gur ou pas, utilisent cette expression qui vient en opposition à celle désignant les rites organisés une ou plusieurs années après l'inhumation, souvent dénommés dans la zone voltaïque "funérailles sèches," mais pour lesquels Jacob utilise ici le syntagme "levée de deuil."

Tout au long de l'exposé, l'auteur s'intéresse aux changements intervenus dans les pratiques rituelles, qu'il s'agisse de simplifications ou de réinterprétations de pratiques anciennes. Les changements ne sont pas tous récents ou liés à la modernité : Jacob fait état de pratiques abandonnées au fil du temps et qui continuent à préoccuper les vivants et à les inspirer. Les récits des Winye présentent la première transformation des funérailles comme une proto-histoire – dans ces temps-là il n'y avait pas d'inhumation. Les spécialistes de la parole, groupe endogame de ritualistes héréditaires, étaient alors chargés de manger le corps des morts, et ils le faisaient pour éviter une action potentielle du *haari* (la force spirituelle du défunt) sur ses descendants, empêchant toute tentative de recomposition après la mort. Les récits font aussi état d'un temps plus ancien, où les morts "étaient mangés par des oiseaux charognards appelés les 'grands oiseaux de Dieu' ; également appelés 'papillons du ciel'" (p. 49). Dans le temps historique, certaines formes de cotisations liées aux funérailles furent supprimées ou allégées.

L'auteur fournit un trésor de descriptions ethnographiques et d'interprétations tel qu'illustré par la notion de *libé* : Un interlocuteur révèle qu'il s'agit de tout ce qui a été acquis grâce à la ruse, aux forces invisibles, ou à l'effort de quête, que ce soit dans la brousse ou au sein du village. La déclaration révèle la manière dont la structure du monde est conçue, son système de pouvoir, son organisation économique, religieuse et sociale, ses groupes dominants et dominés, ses rites, les droits et les redevances qui découlent des droits. Dans une traduction plus prosaïque, *libé* veut dire "la part rituelle" qui revient à chaque personne ou à chaque groupe statutaire. De l'une à l'autre de ces deux acceptions,

c'est une conception spécifique de la société et du monde qui est mise en jeu. Celle-ci est paradoxale, loin des clichés d'égalitarisme. Certains individus possèdent des privilèges, et il existe des différences significatives dans les positions occupées par les membres de la société. Les privilégiés héritent des accomplissements de leurs ancêtres qui ont créé le monde, et ils sont par conséquent des ayants droits perpétuels. Ces droits hérités prennent la forme de redevances. Cela va de pair avec l'idée que les causalités qui pèsent sur la vie des hommes sont externes à leur monde : les ancêtres ou les esprits sont à l'origine des règles que l'on se doit de respecter. Une société hétéronome repose sur cette doxa qui est l'opposé de la doctrine égalitaire. Aux droits à compensations de certaines personnes libres, sur lesquels s'appuient des privilèges exprimés parfois de manière brutale lors des cérémonies, s'oppose la notion de *foroba* (terme adopté du juula, langue mandingue qui fut une source d'emprunt pour nombre d'idiomes). Dans les langues voisines à celle des Winye, *foroba* prit le sens de "public" ou de "commun" (en opposition à "familial" ou "personnel"), mais en winye il indique aussi le rejet de l'idée de "droit d'auteur," la mise sur un pied d'égalité de tous. Ainsi, un révélateur d'un nouveau monde social surgit et se propage.

Le raisonnement complexe qui sous-tend l'ordre des rituels dans la vie des individus, des couples, et à la succession des générations, est également mis en évidence dans ce que l'auteur appelle le "télescopage temporel." Normalement, un rituel est pratiqué pour déclencher un événement favorable. Pourtant, il arrive que les intéressés attendent que les bénéficiaires aient atteint leur but pour accomplir le rituel, parfois des années plus tard. Par exemple, un sacrifice qui devrait intervenir pour provoquer un résultat désiré est effectué en aval, une fois la trajectoire réussie, accomplie et vérifiée : il l'est alors en guise de remerciement aux esprits. Un autre rituel, réalisé afin d'autoriser le rapprochement physique entre les nouveaux époux, implique le versement de biens au lignage de la jeune fille qui va se marier. Il est aujourd'hui effectué bien plus tard, une fois que la femme a donné des enfants à son mari. L'une des raisons avancées est d'éviter de faire des dépenses sans avoir la certitude de leur utilité. Il arrive que les femmes quittent leurs maris et donnent naissance à des enfants dans d'autres foyers. Comme on ne peut pas connaître à l'avance la trajectoire biographique d'une femme pour économiser les ressources, il vaut mieux attendre qu'elle ait fait des enfants dans son premier ménage. Par conséquent, le rite conçu comme préventif (et qui sert également d'autorisation sociale et mystique) évolue et devient compensatoire, visant à restaurer les forces de l'épouse et à renouveler la vitalité de sa famille d'origine. La liberté relative des femmes et leur itinérance matrimoniale, que présuppose cette évolution, est à son tour liée au manque de compensation matrimoniale en contrepartie de l'épouse, coutume que les Winye et d'autres groupes ethniques voltaïques évitent, car elle peut être interprétée à tort comme une forme d'achat, comme s'il s'agissait d'une esclave (pp. 72-77).

L'œuvre met en évidence une lecture approfondie des actions, conformant au désir de l'auteur de saisir le raisonnement de ses interlocuteurs. L'attention portée à la particularité se traduit par une description méticuleuse des cas concrets observés, offerts avec précisions de dates, lieux et acteurs. Cela est accompagné d'une sensibilité à l'égard des changements survenus, que ce soit par l'évolution interne de la logique culturelle, par l'adoption d'un mode de vie moderne, ou par l'intégration à une économie marchande. Les cas présentés dans l'ouvrage comprennent la retranscription de nombreux propos enregistrés auprès des Winye.

La diversité des coutumes suggère à l'auteur que les Winye sont une ethnie jeune édifiée à la fin du XVIIe siècle à partir de bribes de populations diverses (p. 75). On peut le dire de beaucoup d'autres ethnies dans la zone du Mouhoun, mais n'est-ce pas une raison pour se méfier du concept même d'ethnie ? Ces ethnies, qui ne parlent pas des langues de même souche, ont aussi des traits sociaux et culturels comparables, dont l'hétérogénéité. Le trait principal invitant à la comparaison serait la morphologie et l'utilisation des masques (ceux

surtout qui comportent de grandes têtes sculptées en bois). Le livre est richement illustré d'excellentes photographies, dont beaucoup représentent des masques ; cependant, les commentaires qui s'y rapportent restent peu nombreux. Néanmoins, la similitude des styles, usages et fonctions des masques présentés ailleurs comme appartenant à d'autres groupes de l'ensemble (Gurunsi, Bwa ou Bobo), est évidente. Une perspective régionale est plus fréquemment adoptée par les historiens de l'art. Je pense que l'accent mis par les ethnographes sur le sens et les conversations avec des interlocuteurs favorise la primauté du langage et donnent lieu à une réticence à s'engager dans des généralisations régionales.

Un autre domaine de comparaison régionale dans le Mouhoun serait l'organisation sociale, et c'est sur ce point que je me risquerai à quelques critiques. L'ethnographie francophone de la région voltaïque ne s'intéresse guère à ce qu'on a l'habitude d'appeler structure ou organisation sociale, mis en exergue avec l'exemple des Winye. Les Winye ont des institutions patrilineaires, mais on nous renseigne que c'est une patrilinearité affaiblie. Il est pourtant préférable de considérer la descendance (ou filiation unilineaire) non pas comme un aspect de la parenté (des relations centrées sur l'ego), mais comme son antipode : un système de groupes avec des frontières précises. La notion de patrilinearité ne renverrait plus à "du côté du père," mais à une identité sociale d'appartenance à un groupe précis, une identité n'est pas relative à l'ego et fait partie d'une série de groupes basés sur le même principe, une série qui couvre l'ensemble du champ social. Les groupes d'ascendance unilineaire confèrent à leurs membres des tâches et des privilèges. Dès lors, on comprend la possibilité d'avoir deux ensembles de groupes d'ascendance (ou de filiation) unilineaire, deux systèmes parallèles et indépendants l'un de l'autre mais transversaux : la patrilinearité et la matrilinearité peuvent exister simultanément, chaque identité conférant à la personne des tâches, des devoirs et des privilèges différents. Une telle organisation sociale est dénommée "double descendance unilineaire" (ou double filiation unilineaire).

L'ouvrage de Jacob présente dans son lexique les mots relatifs à ce sujet : *nuhīnu* "filiation par la mère" et *nahānbiri*, interprété par l'auteur comme matrilinearité. Les interlocuteurs définissent cette dernière notion comme "enfants de [la même] grand-mère." Cependant, cette explication n'éclaire pas les descriptions fournies dans le texte principal. La définition locale suggère que le qualificatif "frère de la mère," utilisé dans l'ouvrage, est insuffisant. Lorsque femmes et hommes peuvent avoir plusieurs mariages et une progéniture issue de partenaires différents, leurs enfants deviennent des demi-frères ou des demi-sœurs qui sont soit paternels ou maternels. L'ethnographe devrait préciser que pour un individu, l'oncle concerné devrait être fils de sa grande-mère maternel, c'est-à-dire le frère matrilinear de sa mère. Le terme de parenté utilisé ("frère") ne suffit pas à clarifier la position de cet oncle dans la structure lignagère et les privilèges qui en découlent. Le "manque de rigueur" ne réside peut-être pas dans la patrilinearité pratiquée par les Winye, mais dans l'appareil conceptuel qui n'arrive pas à déceler que patrilinearité et matrilinearité sont des notions structurelles qui peuvent être complémentaires.

La richesse du matériel descriptif et de la réflexion, dans l'ethnographie de Jean-Pierre Jacob, rend possible une telle analyse, et nous tenions à rendre hommage à cet ouvrage qui a peu d'équivalents parmi les publications ethnographiques récentes sur le Burkina Faso.

Mahir Şaul

Independent Scholar, Illinois, USA

 ayvesa12@gmail.com  <http://orcid.org/0000-0003-1000-5991>

© 2025 The Author(s)

<https://doi.org/10.1080/00083968.2025.2503092>

