

**DAVID ELENGA**

Ethnologue-Anthropologue, Maître-Assistant CAMES  
Chef de Département de Littératures et Civilisations Africaines  
Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Brazzaville, CONGO  
[elengadavid@yahoo.fr](mailto:elengadavid@yahoo.fr)

---

## **LES RITES DE PASSAGE CHEZ LES BABOLE-DIOSO DU NORD DU CONGO-BRAZZAVILLE**

*Revue Africaine d'Anthropologie, Nyansa-Pô, n° 14 - 2013*

---

### **RÉSUMÉ**

Le présent article se propose d'analyser quelques rites sociaux que l'on rencontre dans une société peu connue au regard des travaux anthropologiques, jusqu'ici effectués, auprès des groupes ethnolinguistiques qui résident dans la partie nord du Congo-Brazzaville. Ainsi en est-il des Babolé-Dioso.

Il y a lieu de signaler, cependant, que ces rites concernent surtout les rites de passage, très significatifs parce que marquant les étapes dans le déroulement de la vie d'un individu, de la naissance à la mort en passant par la vieillesse.

**Mots-clés** : rites, Babolé-Dioso, Congo-Brazzaville

### **SUMMARY**

*The present article aims to analyse some social rites that are observed in a society which is little known so to speak, in the light of anthropological investigations that have been undertaken so far among some ethnolinguistic groups that dwell in the northern part of Congo-Brazzaville. Such is the case of the Babolé-Dioso.*

*However, it is worth pointing out that these rites, basically rites of passage which are very significant in that they allude to the different stages in the life of an individual, from birth to death through old age.*

**Key words** : Rites, Babolé-Dioso, Congo-Brazzaville

## INTRODUCTION

Ainsi que nous l'avons énoncé, les rites sociaux des Babolé-Dioso constituent l'objet de cette étude. Il s'agit d'un certain nombre de rites, surtout des rites de passage tels : *dzemu*, « grossesse » ; *botami*, « naissance » ; *bomwana*, « enfance » ; *dihasa*, « naissance gémellaire » ; *dihundzoa*, « puberté » ; *diwala*, « mariage ». Ce dernier rite comporte des rituels tels : *mbokuami*, *nkosagna*, *bopumba*, *madihama* et qui, dans l'ordre cité, correspondent aux cérémonies de présentation du prétendant, de remise du premier vin, de remise du deuxième vin et enfin de remise de la compensation matrimoniale. S'il est des rites plus importants parmi les rites de passage, ce sont les rites funéraires. Ceux-ci s'imposent à tous les hommes car ils symbolisent la vie et la mort.

Pourquoi avoir choisi d'étudier les rites de passage ? C'est parce qu'un rite détaille le contenu, la périodicité et l'ordre prescrit des cérémonies qui se pratiquent dans une religion ou dans une société. Le rite de passage, quant à lui, est un rituel marquant le changement de statut social ou sexuel d'un individu, le plus généralement la puberté mais aussi d'autres événements tels que la naissance et la ménopause. Le rituel se matérialise le plus souvent par une cérémonie ou des épreuves diverses. En un mot, les rites de passage permettent de lier l'individu au groupe, mais aussi de structurer sa vie en étapes précises qui permettent de mieux appréhender son rapport au temps et à la mort. Les rites sociaux Babolé-Dioso s'inscrivent parfaitement dans cette logique.

Le peuple Babolé-Dioso est une composante d'un ensemble plus grand nommé Bomitaba, que les monographies du temps de la colonisation ont déjà répertorié. En tant que groupe-mère, il a créé ce qu'il est convenu d'appeler « espace bomitaba » qui englobe plusieurs sous-groupes, occupant terres et villages.

Situé dans la partie nord du Congo-Brazzaville, l'« espace bomitaba » se trouve au sud du département administratif de la Likouala. Selon le journal *Les Dépêches de Brazzaville*, sa population s'évalue à 20 000 habitants. (*Les dépêches de Brazzaville n°8 2006*)

Notre séjour de deux (2) mois parmi les Babolé, dans les localités de Bwanela et de Epena (Chef-lieu de District) nous a permis d'interroger des personnes de sexe aussi bien masculin que féminin. Parmi ces

personnes nous avons compté quelques fonctionnaires retraités ainsi que des paysans. Comme méthode de travail, nous avons utilisé des stylos et papiers, un magnétophone etc. Ces instruments nous ont été d'une grande utilité quant à la transcription des données.

### **Les rites de passage**

De la société générale, c'est-à-dire celle qui appartient à tout le monde, sans distinction d'âge, de sexe et de profession, à la société spéciale, notamment celles des néophytes ou initiés, des cérémonies sont rigoureusement observées. Aussi dans cette société dite société spéciale, que nous étudions ici, observons-nous des cérémonies de passage qui vont être décrites les unes après les autres.

#### **Le rituel de grossesse, *dzemu*.**

Chez les Babolé-Dioso comme un peu partout dans les cultures africaines, il n'y a pas de plus grand bonheur que de devenir père ou mère. Une femme qui conçoit est dite « avoir *Boloo* » c'est-à-dire « Dieu avec elle », autrement dit, elle a de la chance.

Si l'enfant tarde à venir, le chef de famille (*ntayi wa dikomba*), consulte le *nganga*, le devin, ou la *moyaya*, femme incarnant le génie de l'eau, afin que celle-ci intercède auprès de *Boloo*, Dieu, pour que celui-ci lui accorde une descendance. Car une femme stérile est une honte pour le lignage ; elle est aussi la risée de la société.

Lorsqu'une femme est en état de gestation, ainsi que le dit A. Van Gennep, « des rites qui sortent la femme enceinte de la société générale sont exécutés » (1981 : 57). Ainsi chez les Babolé-Dioso, une femme enceinte doit-elle observer un certain nombre d'interdits comme le signale Le Bourchis, (LE BOURCHIS 1937 : 71) dont les principaux sont :

1. L'interdiction des rapports sexuels avec un homme autre que son mari ou partenaire initial, de peur que le jour de l'accouchement, l'enfant ne puisse arriver qu'une fois qu'elle aurait confessé son infidélité, et ce en présence des sœurs classificatoires du mari qui, elles sont tenues à la discrétion.

2. L'interdiction pour le couple de consommer de la viande d'animaux se refermant sur eux-mêmes à la vue des hommes ;

l'enfant qui naîtra pourrait imiter leurs comportements. Dans le cas d'espèce on peut citer la vipère cornue, qui se déplace difficilement. En d'autres termes, on craint que l'enfant ne se déplace qu'avec lenteur et nonchalance.

3. L'interdiction à la femme de fendre du bois à l'aide d'une hache. Car l'enfant risque de naître avec le front ouvert, ce qui, si l'on n'en prend garde, peut conduire à la mort.

4. L'interdiction à la future mère de regarder de trop près les animaux et autres créatures répugnantes, de peur qu'à la naissance l'enfant ne leur ressemble.

5. L'interdiction au couple de manger les bananes cueillies sur un bananier renversé par une tornade ; le ménage peut être victime soit d'une maladie soit d'un malheur.

6. L'interdiction également à la femme d'utiliser les noix de palme provenant d'un régime qui aurait éclaté en tombant ; sinon le couple connaîtra les maux évoqués ci-dessus.

7. Enfin ne manger aucun animal mort des suites d'une blessure, pas plus qu'un porc-épic, ou une taupe capturée dans son trou.

Voilà donc quelques-uns des interdits alimentaires auxquels sont soumis les futurs parents, surtout la future mère. La grossesse étant une période de marge, il est de bon ton qu'après l'accouchement et le retour des couches, ces tabous alimentaires soient levés pour la réintégration sociale de la femme. Cette levée d'interdit a pour finalité de ramener le ménage, la femme en particulier, à la vie ordinaire.

Après l'accouchement, la femme renaît et redevient pure. Tous les liens sexuels qu'elle avait avant et pendant la grossesse sont rompus par l'acte d'accouchement et des nouvelles recommandations lui sont faites : elle doit subir quelques jours de bain intime à l'eau chaude et elle ne doit boire que de l'eau tiède et du vin de palme tiède ; elle ne doit manger que des aliments chauds. Tout ceci a pour but de faciliter la cicatrisation.

Ensuite vient la période de claustration, *dzula*. Celle-ci dure deux à trois mois suivant l'état de la mère et celui de l'enfant ; en cette période, la mère porte le nom de *buakélé*, la nourrice.

Il convient d'ajouter que pendant la claustration, la *buakélé* bénéficie d'un traitement alimentaire spécial. Elle est nourrie par les visiteurs, les amis ou les parents aux bons soins desquels elle est placée pendant toute la période. Les mets spéciaux qui lui sont confectionnés se nomment *ndzua ya mohoko* ; mets faits de *saka-saka*, feuilles de manioc, et de beaucoup de *muambe*, huile extraite des noix de palme préparées. On complète ce mets avec du vin de palme qu'elle est tenue de boire quotidiennement.

Ce régime alimentaire auquel elle est soumise de manière drastique lui permettra de recouvrer la santé et d'avoir du lait maternel en abondance pour allaiter son enfant sans difficulté. Au sortir de « l'internement », la *buakélé* doit se promener avec un petit couteau en main pour éloigner les mauvais esprits. Si les rituels de grossesse et d'accouchement intéressent spécialement la mère, ceux de *botami* et *bomwana* concernent, en revanche, le nouveau-né.

### **Les rituels de naissance et d'enfance, *botami* et *bomwana***

La naissance est le commencement de la vie du nouveau-né. Celui-ci doit être initié en vue de s'adapter au nouveau monde terrestre. Dans la société Babolé-Dioso, l'enfant subit à sa naissance les rituels suivants :

1. Son premier bain à l'aide d'une tige de feuille de bananier, *mundzupa*, apprêtée pour la circonstance, et avec laquelle on frotte son corps afin de le débarrasser de toutes les impuretés.

2. Un test pour connaître son origine car pour les Bomitaba, l'enfant vient d'un autre monde qui est celui de l'eau, monde d'où viennent les femmes *miyaya*, génies d'eau.

Celles-ci habitent les endroits les plus profonds de la rivière appelés *ndoko*, sanctuaire aquatique clanique. Et chaque lignage, *dikomba*, est censé avoir son *ndoko*. L'enfant qui naîtra viendra soit de son *ndoko* paternel soit de son *ndoko* maternel. Aussi est-il impératif de procéder au rituel nommé analogiquement *ndoko* pour connaître la vraie origine du nouveau-né.

A cet effet l'eau est puisée dans deux calebasses, l'une appartenant au *ndoko* paternel et l'autre au *ndoko* maternel ; cette eau sera donnée au nouveau-né, preuve qu'il appartient aussi bien à son lignage paternel qu'à son lignage maternel.

Après cette épreuve, le cordon ombilical, qui est desséché, tombe de lui-même au bout de quelques jours. Il est par la suite enterré dans une bananeraie familiale réservée pour cette occasion. C'est le rituel, *mutongu*, qui est d'autre part, le symbole de la reproduction infinie de la famille.

Les bananes provenant de cette bananeraie ne doivent pas être consommées par les membres de la famille. Le faire c'est transgressé l'interdit et provoquer ainsi le courroux des ancêtres gardiens de la bananeraie. Après les rituels *ndoko* et *mutongu*, on procède à la dation du nom à l'enfant. C'est un moment capital quand on connaît l'importance que revêt un nom dans la tradition africaine. Ainsi que l'affirme Louis-Vincent Thomas, « le nom détermine l'individu, le révèle, le situe et le distingue dans son milieu social ». (LOUIS-VINCENT, T. 2007 : 30-32).

Pour ce faire, les parents tenteront d'abord de consulter un *nganga*, devin, qui, après avoir interrogé les ancêtres, révélera enfin le véritable nom de l'enfant.

Les noms Babolé-Dioso étant sexués, on distingue les noms propres aux hommes de ceux propres aux femmes. La masculinisation ou féminisation du nom est différenciée par les préfixes « *mwaso* » ou « *mwasi* », s'agissant d'un homme, et « *mou* » ou « *mwa* », s'agissant d'une femme. Avec le radical *nkélé*, par exemple, on formera le nom *mwasonkélé* ; sexe masculin et *mounkélé* ; sexe féminin.

Le nom d'un ancêtre donné à un nouveau-né est pour celui-ci un *nkundo*, c'est-à-dire un nom qui immortalisera à jamais cet ancêtre. A ce titre, citons à nouveau Louis-Vincent Thomas : (2007 : 32).

*«...chaque nom correspond d'ailleurs à un fragment ontologique ou symbolique d'être qui rattache celui qui le porte à des représentants défunts du lignage tandis que la possession d'un patronyme secret préserve l'individu et assure la spécificité du moi ».*

Outre ces cas si fréquents, il est des noms tout autres dont la signification est rattachée soit à des événements soit à des incidents familiaux ou encore aux jours de la semaine qui ne compte que quatre jours chez les Bantu. En d'autres termes, ce sont des noms

événementiels, allusifs ou proverbiaux, etc. comme l'explique si bien Anne Reitel-Laurentin à propos des Nzakara de la République de Centrafrique (RETEL-LAURENTIN, A. et HORWATH 1972 : 44).

Enfin si les rites que nous venons de décrire paraissent ordinaires, ceux des jumeaux, en revanche, portent l'empreinte du sacré car, dans nombre de cultures africaines, l'arrivée des jumeaux dans une famille est un événement extraordinaire du fait que ceux-ci sont considérés comme des êtres tout aussi extraordinaires.

### **Le rituel des naissances gémellaires, *Dihasa***

Dans plusieurs sociétés africaines, même si quelques exceptions sont observées ici ou là, la naissance gémellaire a toujours valeur d'événement surnaturel. C'est pourquoi les jumeaux méritent des traitements spéciaux selon les normes en vigueur. A.P. Van Eetveld affirme que : « *Dans les groupes où les jumeaux sont accueillis comme bénis par les puissances ou les mânes ancestraux, il arrive qu'ils soient considérés comme possédant des pouvoirs de divination* » (VAN EETVELD, A. 1998 : 130).

Du fait de la parité qui met les jumeaux à égalité devant les mêmes privautés, la mère les chérit, les allaite, leur procure tous les soins nécessaires sans discrimination aucune car l'égalité et la justice influencent positivement leur vie et leur avenir. A l'inverse de cela les troubles dans le foyer, les maladies, voire la mort d'un ou des deux jumeaux peuvent intervenir comme une sanction divine.

Aussi n'est-il pas surprenant que lors des naissances gémellaires, un certain nombre de cérémonies particulières soient accomplies. Comme l'indique Paul Chalus, « *les jumeaux font l'objet d'un grand nombre de rites. C'est une expression du surnaturel que ressentent les gens devant les cases où sont nés les premiers* » (CHALUS, P. 1963 : 13).

D'abord à la naissance des jumeaux, les louanges rituels, *bisendende* et d'autres chants sont entonnés devant la case dans laquelle ils sont nés ou retenus ; deux tam-tams de tonalités différentes appelés *batindi*, accompagnés de grelots, *mabioko*, sont joués pour annoncer l'événement. Cette manifestation, selon toute vraisemblance, exprime la joie ressentie par la société pour la bénédiction que Dieu vient de gratifier. Dans cette société de chasseurs, une partie de chasse

réussie a autant de valeur et de bénédiction de la part des mânes des ancêtres que la venue au monde des jumeaux. Puis on procédera au rituel *dihasa*

Il s'agit d'un rituel des jumeaux, *dihasa*. C'est un rituel plein de symboles, dirigé par une prêtresse qui initiera les nouveaux êtres dans le monde des vivants. Voici comment se déroule la séance.

A côté de deux cases, fraîchement érigées, deux bananiers sont plantés. C'est là que les visiteurs rassemblés, s'efforceront d'offrir aux jumeaux des cadeaux donnés en double. Les parents des jumeaux, des *bikondza*, viendront danser en couple ou individuellement devant la case en hommage à ceux-ci. Les parents ordinaires sont tenus à l'écart de cette danse.

Le couple, dorénavant, s'appellera *ekondza*, ce qui signifie un couple ayant déjà fait une « double naissance ». Les enfants jumeaux seront internés pendant deux ou quatre mois selon les prescriptions rituelles. Du fait toujours de la parité, le nombre de mois doit être pair. De plus, pendant cette période de claustration, *dzula*, des *tindi*, tam-tams, et des *bisendende*, louanges, retentiront matins et soirs.

A la sortie de la période de *dzula*, une cérémonie spéciale est organisée en présence des dignitaires du village : *ndami*, notable, et sa cour, les *bikondza* et autres *mahasa*, (plur.) ; *dihasa*, (sing.), les *miyaya*, qui sont tous des invités d'honneur et toute la population du village.

Ce moment montre toute la rigueur qui s'impose aux pratiques traditionnelles et la valorisation qui les accompagne.

Lorsque les *dihasa* ont atteint l'âge de la station debout, la gémellipare réintègre la case de son mari. Mais ce retour à la case du mari ne se fait pas sans cérémonie. La femme est précédée de ses parents qui apportent à leur gendre du vin de palme et du manioc, *ekongo*. Ce sont deux produits symboliques traduisant l'amour, la cordialité, la solidarité, la paix et l'unité des deux familles qui, ce faisant, relancent les liens de fécondité rompus par la naissance des jumeaux.

La puberté est considérée comme l'âge intermédiaire entre l'enfance et l'adolescence ou l'âge adulte. A ce titre et pour marquer ce

passage, le jumeau fait l'objet d'une attention spéciale qui se traduit dans des actes rituels accomplis dans le respect des prescriptions de la société. Sans ces actes, on est convaincu que l'avenir de l'enfant sera compromis.

### **Le rituel de puberté, *dihundzoa***

L'enfance est une étape d'immaturité. Le passage à la maturité exige une initiation. Celle-ci se fait à l'âge nubile et permet d'entrer à l'âge de la majorité et c'est là qu'intervient le rituel *dihundzoa* qui a deux buts : initier le jeune garçon et la jeune fille à l'acte sexuel, d'une part, et préparer ceux-ci à la vie de ménage ainsi qu'à la vie sociale, d'autre part. C'est donc une période pleine de recommandations et d'interdits.

En tant que rite de passage, le *dihundzoa* est plein de significations et a pour but ultime de sacraliser l'homme. Celui-ci passe alors de l'état d'enfant-nature à celui d'homme-culture, autrement dit du biologique au social, de la condition d'enfant sexuellement indéterminé à celle d'homme ou de femme sexuellement spécifié(e), de l'autorité paternelle à celle maternelle, de la vie jusqu'à la mort.

C'est dans ce cadre que se déroule le rite de la circoncision qu'il convient de reconnaître comme le rite de puberté le plus caractéristique. Comme le note A. Van Gennep « *la puberté masculine se fixe, pour l'opinion populaire, à la poussée de la barbe, des poils du pubis* », ce qui fait qu'elle n'intervient pas à un même âge pour tous les garçons (VAN GENNEP, A.1981 : 97).

Chez les Babolé-Dioso, la circoncision ne fait pas l'objet d'une cérémonie spéciale. Elle est pratiquée avant l'âge pubère par des spécialistes qui prennent la peine d'utiliser des couteaux très tranchants appropriés à la circonstance. Puis environ quatre jours avant la cicatrisation présumée de la plaie, le jeune circoncis est interné et mis sous surveillance. Il lui est interdit de consommer l'entièreté des mets de poissons qu'on lui présente. Il lui est enjoint de n'en manger que la partie centrale, jetant à la poubelle les extrémités, à l'image de son prépuce coupé et jeté.

C'est après cette étape qu'a lieu l'initiation sexuelle du jeune garçon. Le frère de la mère, *nguelemi*, ou le frère aîné du garçon sont les seules personnes habilitées à se charger de cette initiation.

Ces derniers doivent l'entraîner en forêt ou à la rivière. Et là ils l'encouragent à fréquenter les jeunes filles, à laisser s'exprimer ses sentiments érotiques à l'endroit de celle qui troublera son cœur, sans honte ni peur.

De même ils lui apprendront à grimper au palmier, à effectuer les travaux champêtres, à se montrer habile lors des parties de chasse et de pêche en suivant des exercices déterminés. Car blesser un animal en chasse et construire sa propre case sont des critères déterminants de la maturité et de la capacité à assumer une charge conjugale ou familiale.

Pour ce qui concerne la puberté de la jeune fille, celle-ci se manifeste par l'apparition ou le « *gonflement des seins, la poussée des poils du pubis, le premier flux menstruel et l'élargissement du bassin* » (VAN GENNEP, A.1981 : 97). Chez les Babolé-Dioso, ces signes signifient que cette fille n'est plus une *moyaya*, fée des eaux, mais qu'elle est passée au stade de *mokadi*, c'est-à-dire, être terrestre.

Chez les Babolé-Dioso, le premier flux menstruel ne doit pas apparaître avant que la jeune fille ne connaisse sexuellement un homme. Ceci pour la simple raison que ce serait le signe qu'elle a été déflorée par la lune. Celle-ci est considérée, dans certaines sociétés bantou, tout au moins celles de l'Afrique centrale, comme le début d'apparition des menstrues chez les femmes. Ainsi disent les Bantu, métaphoriquement, pour illustrer ce cas, « cette femme a vu la lune ». Avoir donc les menstrues avant le coït est signe de déshonneur car il peut apparaître que le sexe de cette fille ne retienne pas le pénis. Et cela peut compromettre les chances de la jeune fille au mariage même si cela n'influe en aucune manière sur la fécondité.

Une chose est de parler de la fécondité de la jeune fille Babolé-Dioso, une autre est d'évoquer la manière dont elle est initiée à l'acte sexuel.

Les cérémonies d'initiation de la jeune fille aux activités sexuelles se passent au champ avec soit sa mère soit la sœur de son père : il s'agit là du rituel nommé *muntèngi*. Comme on peut l'imaginer, le tour des reins et le balancement des hanches se transmettent de la mère à la fille ou de famille en famille. C'est à vrai dire un critère essentiel pour tenir son foyer et qui plus est pour fidéliser son conjoint. En un mot, c'est un acquis pour le mariage.

Cette initiation au *mntèngi* peut durer des mois ou des semaines avant que la jeune fille n'accepte un amant. Elle se poursuit toutes les fois qu'elle rencontre des difficultés avec une certaine catégorie de sexe. Car on l'initiera quant à la conduite à tenir devant un gros, un mince, un long ou un court pénis. A ce titre un proverbe Babolé-Dioso dit : *mawala nsambo miteho nsambo* ; littéralement « à sept mariages sept éducations ». En clair, « l'éducation sexuelle est permanente ».

Après cela, la fille commence à aider sa mère dans les travaux ménagers et champêtres.

Dès qu'elle atteint l'âge de la puberté, la mère ne veut plus qu'elle s'éloigne d'elle car elle doit l'initier, de la meilleure manière possible, aux travaux domestiques : comment faire la cuisine, laver la vaisselle et faire la lessive, comment combler le mari d'affection, se soumettre à lui, l'adoucir en temps de colère, etc.

Et pour éviter d'être malodorante au risque de mettre le mari mal à l'aise, des interdits alimentaires lui sont imposés ; par exemple ne pas consommer de la viande de musaraigne ou de chimpanzé.

De tout ce qui précède, il appert que la circoncision fait du garçon un mâle authentique capable de se marier et fonder une famille. L'initiation sexuelle et sociale de la jeune fille consolide, chez celle-ci, le sentiment de solidarité et de cohésion qu'il faut maintenir pour assurer un équilibre fonctionnel dans les rapports avec le « sexe dominant ».

Enfin tous ces rituels que nous venons de décrire ont pour aboutissement final la consécration future de l'homme et de la femme initiés. Cette consécration ne peut se faire, de toute évidence, que par l'acte de mariage.

### **Le rituel de mariage, *diwala* (sing) ; *mawala* (plur.)**

Le rituel du mariage comporte à lui tout seul quatre cérémonies qui sont intrinsèquement liées. Ces quatre cérémonies sont en quelque sorte les différentes étapes qui conduisent à l'accomplissement total du *diwala*. Il s'agit de : *mbokwani*, présentation du prétendant ; *nkosagna*, premier vin ; *bompumba*, deuxième vin et enfin *madihama*, compensation matrimoniale.

Pour la première étape, *mbokwani*, la jeune fille, qui vit encore sous le toit parental, accueille le prétendant accompagné de son père ou frère du père (car le système en vigueur ici est la filiation patrilinéaire), muni d'unealebasse de vin de palme. Ils viennent dire aux parents de la jeune fille que le fils ou le neveu paternel est épris de leur fille et qu'il demande l'autorisation de fréquenter ouvertement sa prétendue sans courir le risque d'être pris pour un intrus.

Cependant, cette présentation n'assure aucune garantie définitive au prétendant car *mbokwani* est l'étape où la jeune fille reste encore compétitive. Un candidat plus fortuné peut dès lors évincer le premier.

Pour la deuxième étape, *nkosagna*, le prétendant agréé, toujours accompagné de parents et de quelques amis apporte ce qui est appelé le « premier vin ». Cette retrouvaille prend le caractère d'une cérémonie car le recours à un juge du village, *elombé*, s'avère nécessaire. Celui-ci aura pour tâche de donner un sceau officiel à la cérémonie et surtout d'exhorter les futurs mariés au strict respect de la tradition en la matière.

Le *nkosagna* a ceci de particulier que c'est la période où les parents de la prétendue vont se mettre désormais à étudier les comportements du jeune homme. Aurait-il commis des actes délictueux dans son passé qu'il pourrait se voir disqualifié par la future belle-famille. C'est donc une période-test qui ne dure que trois mois et qui ne rassure toujours pas le futur couple.

Si le prétendant ne fait l'objet d'aucun reproche, il sera accepté voire adopté. Dès lors, il se consacre aux travaux champêtres et, subit quelques corvées infligées par la future belle-famille.

L'activité économique des Babolé-Dioso étant l'agriculture, celui qui est capable de cultiver la terre est capable de tout. C'est un homme riche et digne.

Selon les constats, il semble que la soumission du futur gendre à des travaux de corvées relève surtout des sociétés agricoles. Ces types de sociétés sont pauvres face aux sociétés pastorales ou aux sociétés qui pratiquent le commerce. Et les corvées servent surtout à compenser l'insuffisance des biens « dotaux » même si autrement elles permettent de tester le futur gendre pour son courage dans les

activités agricoles. C'est aussi dans ces sociétés que sont pratiqués ce qui est nommé « les mariages à crédit ».

Si au cours de la période *nkosagna* la prétendue venait à tomber enceinte, il faudrait alors attendre l'après-accouchement pour passer à l'étape suivante. Car selon la coutume, on ne peut offrir le « deuxième vin », *bompumba*, pendant que la femme est en état de gestation. Cela n'est ni révérence ni honneur pour les parents de la prétendue. Mais le vrai problème se situe du côté des croyances populaires selon lesquelles le fœtus risque d'être à la merci des « sorciers vampires ».

Pour la troisième étape, *bompumba*, l'homme est accompagné de ses parents toujours paternels. Ce sont eux qui ont la responsabilité des mariages parce que garants de l'épanouissement social d'un enfant dans la société.

Les biens requis pour cette cérémonie sont très limités. Il s'agit : du vin de palme, des paquets de cola... En bref des denrées périssables le plus souvent.

Mais bien avant la présentation de ces biens qui scellent les liens entre les fiancés, sous le contrôle d'un juge nommé *elombe*, la belle-famille demande des informations concernant la moralité de la famille de la prétendue. La prudence veut qu'on évite, dans les rangs de sa famille, des criminels, des voleurs ou autres malfrats.

Par ailleurs, c'est aussi l'occasion de vérifier s'il n'y avait pas de liens de parenté entre les deux familles. Autrement dit il faut éviter des liens incestueux. Toutes ces raisons peuvent faire obstacle au futur mariage.

Si aucun problème ne se pose, le groupe de preneurs peut alors présenter les objets cités ci-dessus ; leur acceptation par les donateurs est la preuve que l'union est approuvée. La femme devient ainsi *bompumba*, c'est-à-dire « épouse potentielle ».

Les objets offerts, en principe, ne sont pas remboursables en cas de séparation du couple, étant donné qu'il ne s'agit généralement que de denrées périssables.

Enfin les cérémonies de *mbokuani*, *kosagna* et *bompumba* constituent, toutes les trois, la période des fiançailles. Ces cérémonies

pré-nuptiales sont, en fait, le prélude au paiement de la compensation matrimoniale, *madihama*, qui donne lieu au mariage.

*Madihama*, qui est la dernière cérémonie, est aussi la dernière étape dans le déroulement du processus de mariage. Cette fois-ci il intéresse plus d'un membre de la famille. Chez les preneurs, l'implication totale du chef de la famille s'avère nécessaire. Ainsi que le note l'administrateur colonial Le Bourchis, « *la demande en mariage est faite par le chef de famille du jeune à marier* » (LE BOURCHIS, 1936 : 79).

Cela dit le mariage peut être considéré comme un ensemble de normes sociales sanctionnant les relations sexuelles d'un homme et d'une femme et les liant par un système d'obligations et de devoirs mutuels. Les enfants auxquels la femme donne naissance sont reconnus être la progéniture légitime des deux partenaires. Il ne légitime pas seulement l'union de deux personnes de sexe opposé, mais il légitime aussi la descendance.

En Afrique noire tout comme chez les Babolé-Dioso, ce besoin de légitimation se matérialise par la remise de la compensation matrimoniale, appelée à tort, dot. C'est une sorte de dédommagement pour les parents pour la perte de leur fille qui va rejoindre un autre groupe ; or en milieu rural, le départ de la fille correspond à la perte également d'une main-d'œuvre précieuse.

Les denrées offertes sont de deux catégories. Il y a celles en nature et celles en monnaie traditionnelle. En clair il s'agit des denrées périssables et non périssables qui en volume et en qualité ont une valeur sociale et économique qui dépassent de beaucoup les denrées précédemment citées.

Au nombre des premières on compte en gros, des victuailles. Et dans la deuxième catégorie de biens on trouvait autrefois une sagaie spéciale nommée *mokombe* que les Babolé-Dioso avaient l'habitude d'utiliser pour certains usages et dont la multiplicité constituait un signe de richesse pour la famille.

De nos jours, avec la modernité, l'argent est préféré aux sagaies. Se présenter avec celles-ci pour vouloir épouser une fille au village traduit un manque de respect vis-à-vis de la belle-famille. C'est le primat des biens modernes sur les biens traditionnels, conséquence aussi du changement des mentalités.

En revanche les biens offerts par les preneurs sont contrebalancés par les donneurs. Ceux-ci, de coutume, offrent un cabri, animal qui symbolise la procréation. En un mot c'est une chance qu'on donne au jeune couple d'avoir beaucoup d'enfants.

Une fois la compensation matrimoniale acceptée, la femme peut intégrer définitivement la résidence de son époux. C'est la règle de la virilocalité qui est appliquée ici.

Pour tout dire, socialement et juridiquement, le versement de la compensation matrimoniale est une garantie de la stabilité du mariage et assure la solidarité en scellant entre les deux familles alliées ce lien physique palpable.

Dès lors, l'homme aura tous les droits et sur les enfants nés après le mariage et sur sa femme, sauf le droit d'enterrer celle-ci au cimetière de sa famille à lui en cas de décès. Car chez les Bomitaba, on épouse la femme et non ses restes. Ceux-ci appartiennent à ses ancêtres. Déroger à cette coutume entraîne ipso facto une amende pour faute grave.

Beaucoup d'éléments ici évoqués nous amènent à penser que le mariage, en tant que rite de passage, obéit effectivement à la règle qui régit les rites de passage : il y a d'abord une période de marge, les fiançailles, ensuite une période de séparation et d'agrégation car chaque membre du couple quitte sa famille d'origine pour s'agréger à une nouvelle union.

Une autre chose importante qu'il faut signaler est que le mariage, quoi qu'on pense, a toujours une portée économique qui peut être plus ou moins large, et que les actes d'ordre économique (fixation, paiement, retour de la dot, soit de la jeune fille, soit du jeune homme, prix d'achat de la jeune fille, location des services du fiancé, etc.) s'enchevêtrent avec les rites proprement dits (VAN GENNEP, A. 1981 : 169-170).

### **La mort, *iwa*, *diwa***

La mort pourrait se définir comme séparation (ou rupture d'équilibre) entre les constituants du moi suivie d'une destruction immédiate ou progressive, totale ou partielle, de certains éléments tandis que les autres sont promus à un nouveau destin. Ainsi elle

apparaît comme la destruction du tout (la personne) dans son unité et son harmonie, elle n'est jamais destruction de tout ; en ce sens on a pu y voir un passage, une mutation, un changement d'état ou de statut (LOUIS-VINCENT, T 2007 : 246).

Lorsqu'un homme meurt, il n'a plus d'âme et donc il ne peut plus demeurer à côté des vivants. Il se dégage ainsi une certaine indifférence, ce qui est d'autant plus vrai que le mort reste inerte. Son corps, qui est sans vie, suscite chez les vivants beaucoup d'émotions, de regrets. Ce qui exige qu'on prononce les paroles évoquant la séparation. Le corps inanimé n'appartient plus à ce monde. Il mérite son séjour à la terre. Or l'enterrement marque le commencement d'une vie nouvelle...La mort n'est pas un fait, mais un état, différent de celui de la vie (VAN DER, L. 1955 : 206-207).

Généralement, la mort est définie comme la fin de la vie, cessation définitive de toutes les fonctions corporelles. Mais essentiellement, la mort n'est qu'un passage comme un autre et le défunt n'est pas un individu rayé des rôles...Il est tout au plus quelqu'un qui revient et, en règle générale, quelqu'un qui est présent. Ce qui a amené le poète Birago Diop à dire : « *Ceux qui sont morts ne sont jamais partis... Les morts ne sont pas sous la terre...Les morts ne sont pas morts* » (Birago Diop cité par LOUIS-VINCENT, T. 2007 : : 251).

A cette conception de la mort s'ajoute celle des Bantu, notamment les Bomitaba.

Selon ceux-ci, ainsi que le souligne Vincent Mulago,

*« la mort n'est (...) pas un néant ; ce n'est pas une incertitude ; c'est un changement de lieu et de condition. Les Bantu admettent à côté du monde visible un monde invisible auquel le monde visible est intimement lié ». (Mulago Vincent 1965 : 64)*

Chez les Babolé-Dioso, lorsqu'un homme, en l'occurrence un malade, sent la mort arriver, son premier acte est de faire venir ses enfants et les membres de sa famille pour leur faire ses adieux en ces termes : « *Bini osikalaka bokwèkwè nga kyèi londo ba nkoko a ba nga* ». En d'autres termes, « Portez-vous bien, je m'en vais rejoindre mes ancêtres ».

Par ailleurs, la mort chez eux est considérée soit comme naturelle soit comme non naturelle.

La mort naturelle est celle qui est de la volonté de Dieu. Ainsi disent-ils « *a henemi na boloo* » ; ce qui signifie, « Dieu l'a repris ». Celle non naturelle est celle occasionnée par des entités malfaisantes. Ainsi disent-ils « *a homami na molemba* » ; ce qui signifie, « il est éliminé par un méchant ou sorcier ». En bref, « il a été ensorcelé ». Ce qu'il faut retenir de tout cela, c'est que pour les Africains, une mort n'est jamais naturelle sauf celle qui emporte un vieillard.

Certes tout homme doit mourir, mais chez les Babolé-Dioso, la mort d'un homme doit être occasionnée par un accident survenu au cours d'une partie de chasse ; ou suite à une chute du haut d'un palmier à huile, ou au cours d'un combat ou une bataille. Ainsi son corps est vénéré par les vivants.

Cependant mourir d'une mort facile laisse penser que la personne est décédée soit en expiation de ses propres crimes soit par l'effet de la magie vengeresse, etc. ; alors qu'une crise cardiaque, par exemple, pouvait l'emporter.

Cela dit, le passage du monde des vivants à celui des morts exige, comme dans toutes les civilisations, et ce depuis des millénaires, que des cérémonies soient organisées en l'honneur du défunt.

### **Les rites funéraires**

Il va de soi que les rites funéraires sont des cérémonies exécutées lors du décès d'un homme. Ce sont des rites de passage car ils ont pour but, ainsi que nous l'avons annoncé, de faire passer le décédé du monde des vivants à celui des morts. Plus longuement définis,

*« Les rites funéraires dont certains sont joués symboliquement lors de l'initiation marquent avant tout le passage de la mort (ici-bas) à la renaissance (comme ancêtre dans l'Au-delà). Ils comportent toute une série d'attitudes profanes ou sacrées. Vis-à-vis du cadavre en putréfaction, fortement impur...Du défunt qu'il faut honorer lors des funérailles et de l'ultime adieu...Des deuillements qui seront purifiés lors du retour des cimetières...Des gens du lignage et du village enfin, c'est-à-dire du groupe ébranlé par le décès et qui doit retrouver sa vitalité et son unité »... (Thomas Louis-Vincent 2007 : 253 ).*

Comme ces rites sont particulièrement complexes pour certaines catégories de personnes selon leur statut social, nous retenons ceux-ci :

### **a) Les rites funéraires des mariés et des célibataires**

Un couple légalement marié observe certaines règles sociales fondamentales : respecter le caractère sacré de l'alliance et les vœux nuptiaux, etc. Ces derniers ne sont brisés que lorsqu'une circonstance funeste telle la mort, survient. A cet effet des cérémonies sont organisées en vue de déterminer la vie future du conjoint survivant. On coupera les liens qui jusqu'alors unissaient le couple au moyen des actes rituels. Actes qui non seulement séparent le ou la conjointe de sa vie conjugale passée mais qui peuvent aussi l'agrèger à une nouvelle vie conjugale future. Chez les Babolé-Dioso, le cérémonial funéraire des mariés est le suivant.

Dès que le mourant a rendu l'âme, sa femme pousse un cri strident ; les voisins accourent, se rassemblent autour du *songo*, le cadavre, en pleurant amèrement. Ensuite tout le village y vient pour compatir.

Le cadavre allongé, la femme soutiendra la tête de celui-ci en la tenant avec ses deux mains ; signe qu'ils étaient unis et que la femme était son aide.

A quelques exceptions près, J.P. Eschlimann nous rapporte des informations similaires dans la société Agni de Côte d'Ivoire. Pour lui, *cette attitude de la veuve s'explique par le fait que le conjoint est la personne qui fut la plus intimement unie au mort. C'est donc elle qui, maintenant, a le plus urgent besoin de se désolidariser du défunt pour ne pas être prise, à son tour, dans le tourbillon infernal de la mort* (ESCHLIMANN J.-P. 1985 : 128).

Il se pourrait qu'avant l'enterrement le cadavre (*nsongo*) dégage une certaine puanteur. A ce propos voici ce qu'en disent André Raponda Walker et Roger Sillams.

*« On brûle dans le hangar de grandes brasées de menthe sauvage quand l'odeur devenait insupportable pour chasser les émanations pestilentielles et suffocantes »* (RAPONDA W. et SILLAMS R. 1983 : 128 ).

Avant l'enterrement, un rituel appelé *bompôko* est organisé. Il vise à régler certains problèmes relatifs à sa vie antérieure et à celle de son ménage. En réalité *bompôko* est un moment important des cérémonies funéraires. Il consiste à réunir les membres de la famille tant paternelle que maternelle du décédé au sein de la cour où le *nsongo* est exposé. On échangera sur les éventuels litiges et on invoquera les ancêtres pour trouver des solutions aux problèmes, tout en procédant à des libations.

Prennent part à la cérémonie *bompôko*, le juge du village (*elombé*) et les dignitaires. C'est une cérémonie publique au cours de laquelle les participants peuvent toutefois se retirer en aparté pour se concerter et ensuite revenir poursuivre avec la palabre : c'est le *muhutu* ou *eyimbi*, *eyumbu* chez les Mbochi et *nkunku* chez les Kongo du Congo-Brazzaville.

Toujours dans le cadre du déroulement de la cérémonie, les membres les plus âgés des lignages tant paternels que maternels du défunt demanderont au *ntayi wa dikomba*, le patriarche du lignage paternel, la cause de la mort d'un des leurs. Après s'être expliqué, le *ntayi wa dikomba* dédommagera chaque *nkonola*, chef de famille étendue, avec le *mangola*, argile rouge, ou avec une somme symbolique de cinq cent francs CFA, comme c'est le cas actuellement. A vrai dire, le dédommagement ne comble pas le vide laissé par le mort mais il apaise les esprits vexés par la mort.

Le cérémonial *bompôko* une fois clos, on s'occupera de faire la toilette du mort. Le cadavre est ensuite induit de *ngola*, argile rouge, et d'huile de palme. Il sera mis dans le cercueil pour être enfin inhumé au cimetière familial, entendons donc la famille agnatique. Comme le résume assez bien J.-P. Eschlimann,

« Les funérailles demeurent, en effet, le lieu privilégié où chacun dit la vérité sur sa position sociale, sur les hiérarchies dans lesquelles il s'intègre et sur les dépendances qu'il doit honorer. Alors que sur le plan symbolique, la mort est essentiellement force de désintégration de l'individu, elle devient, sur le plan social dynamique d'association autour du défunt et des anciens, problématique dont les rapports sociaux ont besoin pour se resserrer sans cesse » (ESCHLIMANN, J.-P. 1985 : 239).

Si tel a été le cas d'un mort issu d'un couple de mariés, il en va autrement pour le mort célibataire. Pour un homme, mourir célibataire n'est pas un péché, mais chez les Négro-Africains, notamment chez les Bantu, cela est un déshonneur.

Chez les Babolé-Dioso, lorsqu'un célibataire meurt, comme à l'accoutumée, des pleurs retentissent autour du cadavre, mais aucune main ne viendra soutenir sa tête comme c'est le cas pour une personne mariée. Sa tête reposera sur un morceau de bois. Il sera dit de son cadavre « *Awèi dimpoko mu esendzelèkè* ». Littéralement, « il est mort la tête sur du bois » En clair « il est mort d'une mort stérile », parce que n'ayant laissé aucune trace de vie.

Le célibataire est alors inhumé dans un cimetière de sa parenté utérine.

Après l'inhumation, comme à l'accoutumée, tous ceux qui ont pris part aux obsèques se laveront les mains et les pieds. C'est une cérémonie de purification qui consiste à couper les liens avec le mort, car il n'est plus de notre monde.

A propos toujours de l'inhumation, il convient de signaler que d'une manière générale, les Babolé-Dioso enterrent leurs morts les après-midis.

Les fossoyeurs, bénévoles, parents ou amis portent le cadavre enroulé dans une natte ou mis dans un cercueil en bois de pirogue.

Le corps dans le tombeau, celui-ci est d'abord recouvert par des morceaux de bois juxtaposés sur lesquels on place des feuilles de bananier. Ce qui permettra ensuite d'enterrer le cadavre sans charger de la terre sur le corps. On place quatre petits bois appelés *ntsetso* pour borner ou délimiter la tombe. C'est ainsi que toutes les tombes sont faites. Comme à l'accoutumée, on observera le rituel de lavement des mains et des pieds et un jour sans activité, *modzadzange*.

Dans la conception des Bantu, particulièrement ceux de Bomitaba, l'homme va dans le monde invisible, celui des ancêtres, après sa mort, alors qu'à sa naissance il venait du monde de l'eau, le monde des *miyaya* d'où vient tout le monde, en l'occurrence les *dihasa*, jumeaux.

Cela étant, voyons ce qu'il en est des obsèques de *moyaya*, des *dihasa*, et d'*ekondza*. Des obsèques de *moyaya* (femme incarnant le génie de l'eau) ; des *dihasa* (jumeaux) ; de *ekondza* (gemellipare).

*Moyaya*, *dihasa* et *ekondza* constituent chez les Babolé-Dioso une catégorie d'entités à part entière. Selon leurs croyances populaires, les Babolé tiennent pour établi que tout le monde vient des eaux. Et ils ont un respect très profond pour *moyaya*, la déesse du monde aquatique. Les *dihasa* sont perçus comme des êtres surnaturels et leur avènement sur terre est une bénédiction pour la société. Ainsi on doit tout honneur à *ekondza* (sing.) ; *bikondza* (plur.).

Cette triade nous incite à comprendre qu'on a affaire au monde des eaux, ce monde qui est sur terre.

Les obsèques de *moyaya*, de *ekondza* et des *dihasa* feront nécessairement l'objet d'un événement particulier.

Ainsi quand par exemple une personne de cette triade aquatique meurt, la nouvelle est annoncée par les battements de tam-tams de tonalités différentes appelés *batindi*. Ces sons de tam-tam sont un coup de signal pour toute personne qui est proche ou éloignée. L'écho peut parcourir des kilomètres.

Après le *bompoko*, la place est à la danse des *miyaya* (plur.), *binkondza* (plur.) et *dihasa*. A ce sujet voici ce qu'en décrit Le Bourchis.

*Des miyaya munis des mabioko, grelots, habillés de raphia, le corps enduit de ngola, argile rouge, et la tête coiffée d'une herbe rampante en forme de cercle appelé nkunkulemba tiennent en main une gaulette spéciale désignée nkegna. »*

Les hommes en cache-sexes, le front badigeonné de **ngola**, argile rouge, exécutent la danse des **miyaya**, rythmée par des balafons et tam-tams ; tout ceci accompagné de chants spéciaux des **miyaya** appelés *bisendende*, chantés en leur langue et repris en cœur par la population. On chante diverses mélopées ou complaintes funèbres. C'est un hommage.

En outre, le cadavre subit la même toilette funéraire que les morts ordinaires. Aux rituels d'adieu, certains objets en guise de monnaie

lui sont remis et permettront de franchir librement la zone étrangère et atteindre la sienne. Ces objets sont les suivants : *ngola*, argile rouge, *mangwe*, bracelet en cuivre, *môo*, sel indigène. Autrement dit ces objets constituent son viatique.

L'inhumation ne diffère pas de celle des autres cas de décès. La tombe sera entourée de *ntsetso*, petits bois appropriés pour les enterrements, entrelacés par des *lèngo*, herbes servant à entourer ces bois. Après le *modzadzange*, la trêve suivant le sexe, une partie de chasse ou de pêche appelée *molèhè* sera organisée.

Le rituel *molèhè* consiste à vérifier si les obsèques ont été bien honorées. Si c'est le cas, la pêche ou la chasse seront fructueuses. Le contraire signifie tout simplement que le défunt n'est pas rentré satisfait. Cela ne perturbera en aucun cas le bon fonctionnement de la société mais on évitera le prochain fiasco lors de l'organisation des obsèques. Car les vivants, terrestres, risquent d'être mal vus par les *miyaya* et leur monde.

Un autre cas qui nous intéresse davantage est celui des funérailles d'un *ndami*, notable ou chef traditionnel.

### **b) Les rites funéraires d'un ndami**

Avant cela, il convient tout d'abord de présenter ce personnage si important dans la hiérarchie sociale des Babolé-Dioso. En effet, le *ndami* est un personnage important par son statut. C'est un chef traditionnel dont le pouvoir est d'invoquer les mânes des ancêtres et de résoudre les grands problèmes de la société.

Il traite à la fois et avec les vivants et avec le *nkadi*, ancêtre ou forces invisibles, grâce au pouvoir mystique hérité de ses aïeux. Ses fonctions sont à vie.

La mort d'un tel personnage ne laisse quasiment personne indifférent. Elle est, selon Jean-Paul Mounkassa, cause de massacres et de dégâts matériels au village éprouvé (MOUNKASSA J.-P. 1976 : 10). C'est aussi le cas lors du décès d'un *mfumu*, chef traditionnel, dans la région de la Lékoumou, au sud du Congo, d'un *kani*, chef traditionnel, ou d'un patriarche de lignage, *obiale*, chez les Mbozi (Mbochi) du même pays (ELENGA D. 1991 : 52).

Quand un notable Babolé-Dioso est prêt à rendre l'âme, il doit impérativement vomir en présence de son porte-parole nommé *mumpomo*. L'acte de vomir est en rapport avec le rituel *nuaka* qui a lieu lors de son investiture. Comme l'affirme Le Bourchis, « *Le rituel nuaka consiste à boire publiquement à la régéralade au moins un litre de vin de palme. Cette ingestion de vin par le notable symbolise la protection de tout le village au sein de son ventre. Et que juste avant sa mort, il le rend par cet acte de vomir* » (LE BOURCHIS 1936 : 101).

Une fois mort, le *mumpomo* prendra soin du cadavre, *nsongo*, selon la coutume. C'est-à-dire qu'il oindra le corps d'huile et de *ngola*, le vêtira, bref s'occupera de son corps particulièrement.

Après la toilette mortuaire et le vomissement, le *mumpomo* rassemble les tam-tams et quelques hommes. L'annonce de sa mort est faite au moyen des *mangendenge*, sons de tam-tams spéciaux lors du décès d'un notable. Tout le village viendra alors pleurer le cadavre du *ndami*. Après quelques heures, on passera à la cérémonie demandant la cause de la mort : le *bompôko*.

Pendant ce moment le *mumpomo*, qui est le porte-parole du notable, se doit d'expliquer la cause de la mort aux villageois, en particulier aux dignitaires du village. Ensuite on cherchera à résoudre certains problèmes en suspens sous l'égide du *mumpomo*. Car il est préférable que tout soit régularisé avant son inhumation afin de laisser en paix la société.

Juste après la cérémonie d'adieu, *mwangani*, présidée par un proche parent, le cadavre est transporté sur une espèce de *tipoye* par quatre personnes robustes pour faire le tour du village en signe d'adieu. Il est suivi par des gens qui tapent des mains et sur des clochettes, *mîmbe*, au rythme des petits tams-tams et des mélodées ou plaintes funèbres.

Le tour fini, on se dirige vers l'endroit réservé à l'inhumation. La tombe est creusée sur-le-champ. Les fossoyeurs sont habillés en feuilles de bananiers séchées appelées *bongela*. Cependant une fois le cadavre déposé par terre, une lutte violente se déclenche entre deux sous-groupes, *dzeke* et *impongi* ou entre deux quartiers proches de la zone de l'inhumation. C'est le rituel *dikundu*.

Signalons que de nos jours ce rituel tend à disparaître à cause des mauvaises pratiques (jalousie, haine, rancunes). Le dernier cérémonial en milieu Babolé-Dioso remonte à l'an 2007.

## CONCLUSION

Chaque société a sa particularité. Et toute société traditionnelle a pour fondement les rites. Car ces derniers constituent l'âme d'un peuple sans laquelle il n'y a pas de vie. Les rites jouent un rôle déterminant dans la vie humaine.

L'étude des rites sociaux Babolé-Dioso nous a permis de connaître l'identité de ce peuple. Les rites *dzemu*, *bôtami* et *bomwana* (grossesse, naissance, enfance) évoquent la conception babolé de la grossesse, période de marge pendant laquelle la femme est soumise à certaines recommandations et à certains interdits coutumiers.

Les rites *mbokwani*, *nkosagna*, *bopumba* sont la période des fiançailles et le rite *madihama* constitue la phase terminale du mariage, celle de la compensation matrimoniale. Comme tout être humain, le babolé-dioso vit et meurt. Mais il espère à une vie après la mort. Celle-ci n'est qu'un changement de lieu, selon eux. On meurt ici-bas pour continuer à vivre dans l'au-delà, au pays invisible, celui des ancêtres.

Pour tout dire, la vie est composée de trois étapes essentielles : la période de marge, d'agrégation et de séparation. Ainsi la grossesse est une période de marge ; la naissance ou la vie sur terre est une période d'agrégation qui s'accomplit par le biais des différentes initiations de vie ; et la mort est une période de séparation. Arnold Van Gennep est explicite sur la question quand il écrit : « *Aussi les cérémonies du mariage comportent-elles des rites de fécondation ; celles de la naissance, des rites de protection et de prédiction ; celles des funérailles, des rites de défense ; celles de l'initiation, des rites de propitiation ; celles de l'ordination, des rites d'appropriation par la divinité* », etc. (1981 : 15).

## BIBLIOGRAPHIE

- BOURHIS L., 1936, Coutumes Bomitaba de la Likouala-aux-herbes, *Bulletin de la société des recherches congolaises*, BZV, Imp. Du Gouv. Général de l'AEF.
- EKINGUIDI P., GERVELY L., 2012, *Les rites sociaux Bomitaba : cas du sous-groupe Babolé-Dioso*, non publié, Mémoire de Maîtrise de Lettres, Ecole Normale Supérieure. Brazzaville, Brazzaville.
- ELENGA D., 1991, *Les Ambosi du Congo. Tradition et évolution des systèmes de parenté et d'alliance*, non publiée, thèse nouveau régime, Université de Tours, Tours.
- ESCHLIMANN J.-P., 1985, *Les Agni devant la mort*, Ed. Karthala, Paris.
- HEUSCH L.de, 1971, Les jumeaux mal venus », *La notion de personne en Afrique noire*, Ed. du CNRS, Paris.
- MOUNKASSA J.-P., 1976, *Mort d'un grand chef traditionnel dans la région de la Lékoumou*. Inédit.
- MULAGO V., 1965, *Un visage africain du christianisme*, Ed. Présence africaine, Paris.
- RAPONDA W., SILLAMS R., 1983, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Présence africaine, Paris.
- RETEL-LAURENTIN A., HORVATH S., 1972, *Les noms de naissance. Indicateurs de la situation familiale et sociale en Afrique noire*, Ed. SELAF, Paris.
- THOMAS L.-V., LUNEAU R., 2007, *La terre africaine et ses religions*, Ed. L'Harmattan, Paris.
- VAN EETVELDE P.A., 1998, *L'homme et sa vision du monde dans la société traditionnelle négro-africaine*, Ed. Académia Bruylan, Louvain-La-Neuve.
- VAN GENNEP A., 1981, *Les rites de passage*, Ed. Picard, Paris.